

Die Christologie Peter Knauers als trinitarischer Panentheismus

Johannes Grössl, Universität Würzburg

1. Einleitung

Um die Zweinaturenlehre, wie sie im Konzil von Chalcedon formuliert ist, zu wahren, expliziert Peter Knauer Trinität und Inkarnation im Rahmen eines relational-ontologischen klassischen Theismus. Weil darin jegliche Veränderung oder Abhängigkeit Gottes von der Schöpfung ausgeschlossen wird, müsse die Beziehung Gottes zur Welt als »eingebettet« oder »hineingenommen« in eine innertrinitarische Beziehung verstanden werden. Um eine Alternative dieser interpretationsoffenen Terminologie zu finden, soll in diesem Aufsatz versucht werden, die schöpfungstheologischen und christologischen Intuitionen Knauers im Rahmen eines Panentheismus unter Zuhilfenahme analytischer Konzepte zu formulieren. Dabei wird zwischen dem Sohn als subsistierend-ungeschaffenen Urbild des perfekten, zur Gemeinschaft mit Gott fähigen Geschöpfes, das in ewiger Relation zum Vater steht, und der sukzessiven Realisierung dieses Urbildes in der Schöpfung unterschieden. Dies kann helfen, eine Lateinische Trinitätslehre auszudeuten, die nur von einem einzigen göttlichen Bewusstsein ausgeht und den Sohn als eigene Hypostase im göttlichen Bewusstsein verankert, dessen subjekt-personale Realisierung vom Eintreten einer Inkarnation in einer geschaffenen Welt abhängt.

2. Knauers Christologie

In seinem Aufsatz »Die chalcidonische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis« erläutert Peter Knauer sein Verständnis der christlichen Zweinaturenlehre.¹ Jesus Christus könne man sowohl wahres Gottsein als auch wahres Menschsein zusprechen, ohne dabei einen Widerspruch akzeptieren zu müssen. Dies gelinge aber nur, wenn man das Gottsein Jesu »in der Weise der Sohnschaft auf den Vater bezogen« versteht, also im Rahmen einer relational verstandenen Trinitätslehre interpretiert. Knauer stimmt nicht mit der verbreiteten Lesart von Chalcedon überein, nach der das Konzil nur Extrempositionen verwirft:

1 *P. Knauer*, Die chalcidonische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 1–15.

den Monophysitismus als Vermischung der Naturen und den Nestorianismus als Trennung der Naturen.² Nach ihm bietet Chalcedon eine positive Interpretation der Zweinaturenlehre, die uns ermöglicht, der einen Person Jesus Christus sowohl wahre Gottheit als auch wahre Menschheit zuzusprechen, ohne dabei auf die Grenzen der Vernunft oder auf die Paradoxie des Glaubens zu verweisen.³

Knauers Lösung präsentiert sich als eine *relational-ontologische* statt einer *substanz-metaphysischen* Lesart der Zuschreibung der zwei Naturen.⁴ Bereits das christliche Schöpfungsverständnis impliziere eine solche relationale Ontologie: Die Eigenschaft des ›Geschaffenseins‹ komme geschaffenen Entitäten nicht erst nachträglich zu; weil nichts ohne Gott existieren kann, ist die Beziehung zu Gott eine konstitutive (d. h. noch stärker als eine essenzielle) Eigenschaft jeglicher geschaffener Substanz.⁵ Knauers Gottesverständnis ist stark vom Thomismus geprägt,⁶ weshalb man ihn auch als *Klassischen Theisten* bezeichnen kann – in Abgrenzung zu modernen offenen oder prozesstheologischen Theisten, nach denen

- 2 Ebd., 6–7. Vgl. zur Abgrenzung *B. Nitsche*, Eine freiheitstheologische Relektüre chaledonischer Christologie: *C. Danz – G. Essen* (Hg.), Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (Regensburg 2019), 263–285, hier 263: »Im Sinne einer Rahmenorientierung, die eben Orientierung geben will, geht es in den Konzilsaussagen von Chalcedon nicht um eine positive Durchbestimmung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in der einen Person Jesu Christi.« Viele Dogmatiker gehen heute noch weiter, wenn sie behaupten, Chalcedon sei aufgrund seiner ontologischen Voraussetzungen kein Interpretament, sondern ein Interpretandum; exemplarisch siehe *H. J. Höhn*, Wahrhaft Gott – wahrhaft Mensch? Chalcedon und die Christologie heute: *T. Hainthaler – D. Ansorge – A. Wucherpfennig* (Hg.), Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche (2019), 421–440, hier 427–428. Vgl. dazu auch *K. Ruhstorfer*, Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte: *Ders.* (Hg.), Christologie (Paderborn 2018), 202–203.
- 3 *Knauer*, Christologie, 6.
- 4 *Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie (Freiburg 1991), 36 (Fußnote 32): »In einer relationalen Ontologie dagegen wird von der Möglichkeit einer sogar der Substanz noch vorgeordneten Relation ausgegangen: Der Welt und allem einzelnen Seienden in ihr kommt Eigenwirklichkeit und In-sich-Sein nur aufgrund ihres Bezogenseins auf Gott zu, und nicht umgekehrt.« Vgl. *Knauer*, Christologie, 1: »Die entscheidende Aussage der sogenannten ›Zwei-Naturen-Lehre‹ des Konzils von Chalcedon (451) besteht darin, dass in Jesus Gottsein und Menschsein weder ›getrennt‹ voneinander noch miteinander ›vermischt‹ bestehen. Zum Verständnis dieser Aussage bedarf es einer relationalen Ontologie: Gottsein und Menschsein bleiben voneinander ›unterschieden‹, sind jedoch aufeinander ›bezogen‹.«
- 5 Vgl. *Knauer*, Christologie, 8. Knauer sagt hier auch, Geschöpflichkeit sei mit dem ›Eigensein‹ der Welt »völlig identisch«. Diese Aussage ist, wörtlich genommen, logisch unverständlich, da eine Relation niemals identisch mit deren Relata sein kann. Eine Interpretation dieser Aussage soll im Folgenden versucht werden.
- 6 Vgl. *D. Kraschl*, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers (Regensburg 2009), 67: »Knauers Denken steht eher thomistischer als scotistischer Metaphysik nahe. Man könnte sein relationalontologisches [sic] Denken sogar als originelle Neuinterpretation thomistischer Seinsmetaphysik ansehen.«

Gott primär als personale und veränderliche Entität gedacht wird.⁷ Im klassischen Theismus kann weder das Geschaffensein der Welt noch die Liebe Gottes zur Welt eine Relation sein, die eine Veränderung in Gott bewirkt. Knauer drückt das in seiner Terminologie aus, indem er sagt, die Welt könne nicht der *konstitutive Terminus* der Liebe Gottes zu ihr sein: Gottes Liebe habe ihr Maß nicht an der Welt.⁸ Das heißt aber auch, dass die Beziehung Gottes zur Welt unabhängig von der Welt existiert. Sie ist laut Knauer identisch mit der Beziehung von Gott-Vater und Gott-Sohn, bzw. sie ist in diese Beziehung ›aufgenommen‹ bzw. ›hineingenommen‹.⁹ Dabei bleibt aber unklar, was man unter einem solchen Hineingenommen verstehen soll.

Parallel sieht Knauer auch die Beziehung von Gott und Christus: Die Beziehung des Vaters zum Sohn konstituiere einseitig Jesu Christi Göttlichkeit; das Menschsein Jesu sei »nicht konstitutiver Terminus der Relation des göttlichen Selbstbesitzes [...], in den es aufgenommen ist«. ¹⁰ Gleichzeitig gelte aber auch, dass das Menschsein Jesu nicht existieren könne, wenn es nicht mit dem Gottsein verbunden wäre: Beide Wirklichkeiten seien »aufeinander bezogen« und die eine könne nicht ohne die andere existieren. Grund dafür sei, dass Gott seine Liebe nur durch einen Menschen mitteilen könne, und zwar auf eine Weise, dass diese nur im Glauben zugänglich sei.

Den einzigen empirisch wahrnehmbaren Einfluss der Gottheit auf die Menschheit Jesu sieht Knauer darin, dass Jesus »ohne Sünde« sei. Das »In allem uns gleich« interpretiert er ansonsten sehr streng: Christus hatte keine übernatürlichen Kräfte, kein übernatürliches Wissen, wurde nicht von einer biologischen Jungfrau geboren, hat keine Naturgesetze außer Kraft gesetzt (bzw. vom Vater außer Kraft setzen lassen) oder gar Tote zum Leben erweckt. Solcher Wunderglaube sei mit einer chaledonischen Christologie unvereinbar und zeuge von immer noch vorhandenen monophysitischen Intuitionen. Das Ohne-Sünde-Sein interpretiert Knauer wie folgt:

»Jesus ist der Mensch, der aufgrund seines Geliebtseins vom Vater nicht aus der Angst um sich lebt und durch die Teilgabe an

7 Vgl. J. Grössl, *Open Theism: K. Viertbauer – G. Gasser* (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie: Akteure – Diskurse – Perspektiven* (Stuttgart 2019), 272–282; G. Brüntrup, *Das Prozessparadigma*: Ebd., 283–294.

8 Vgl. Knauer, *Glaube*, 286. Für die christologische Parallele siehe ebd., 129.

9 Vgl. Knauer, *Glaube*, 166; 414; P. Knauer, *Kurze Einführung: Christlicher Glaube* (Norderstedt 2018), 54: »Gemeinschaft mit Gott ist – wenn man nicht sagen will, dass sie an etwas Geschaffenem ihr Maß hat – nur so möglich, dass sie ein von vornherein Aufgenommensein in die ewige Liebe Gottes zu Gott ist.«

10 Knauer, *Christologie*, 10.

seinem Gottesverhältnis auch andere Menschen aus der Macht der Angst um sich selber befreie. Darin besteht die Erlösung. «¹¹

Hier zeigt sich eine Einordnung von Knauer in eine sogenannte »Christologie von unten« mit antiochenischer Intuition: Er geht vom Menschsein Jesu aus und interpretiert seine Göttlichkeit als besondere Relation zu Gott. Aber da auch diese Relation nicht am Menschsein Jesu ihr Maß habe, z. B. indem sie durch irgendwelche Freiheitsakte eines Menschen konstituiert würde, ist ebenfalls eine, wenn auch weniger eindeutige Einordnung in eine »Christologie von oben« mit alexandrinischer Intuition möglich. Wie allerdings das der alexandrinischen Christologie so wichtige Präexistenz-Motiv gewahrt bleiben kann, muss genauer herausgearbeitet werden.¹²

3. Offene Fragen zur relationalen Ontologie

Peter Knauer verwendet regelmäßig interpretationsoffene, weil metaphorisch konnotierte Begriffe wie das ›Mit-Hinein-Geschaffensein‹ oder das ›Hinein-Genommensein‹ in eine Beziehung.¹³ Auch in der Christologie wird eine solche Metaphorik angewandt: Jesu menschliche Natur sei in die Selbstpräsenz Gottes »aufgenommen« worden.¹⁴ Dieses Aufgenommen-Sein erklärt Knauer mithilfe seiner relationalen Ontologie: Wie bei der Schöpfung die Welt nur »sekundärer Terminus« der realen Relation vom Vater auf den Sohn sei, so sei die menschliche Natur Jesu nur »sekundärer Terminus« der realen Relation vom Sohn auf sich selbst.¹⁵ Dominikus

11 *Knauer*, Christologie, 11.

12 Vgl. *Knauer*, Glaube, 137: »Wir beginnen insofern ›von unten‹, als wir bei der historisch begegnenden christlichen Botschaft einsetzen, die sich auf die Verkündigung Jesu beruft. Aber gerade diese Verkündigung macht die Aussagen, die auf eine Christologie ›von oben‹ hinauslaufen.«

13 Vgl. z. B. *Knauer*, Glaube, 166: »Nach der christlichen Verkündigung ist überhaupt alle Wirklichkeit unaufhebbar ›in Christus‹ geschaffen und damit hineingenommen in die ewige Liebe des Vaters zum Sohn. « Diese Terminologie wird von einigen Anhängern der Knauer-Schule übernommen oder gar ausgeweitet, vgl. *Höhn*, Wahrhaft Gott – wahrhaft Mensch, 438: »Welt und Mensch sind hineingeschaffen in Gottes Verhältnis zum Verhältnis von Sein und Nichts. « Ebd., 439: »In und mit seinem Verschiedensein ist er [Christus] hineingenommen in das Selbstverhältnis Gottes, d. h. in ein Verhältnis unbedingter Zuwendung. « Dominikus Kraschl erörtert einen möglichen ideengeschichtlichen Ursprung dieser Terminologie: Johann Baptist Lotz wies (im Gegensatz zu Knauer) jegliche reale Relation vom Geschöpf auf den Schöpfer zurück und sprach davon, dass die menschliche Natur Jesu in »einzigerartiger Weise« in die grenzenlose Offenheit des Logos »hineingenommen« sei. Vgl. *J. B. Lotz*, Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken (Freiburg 1979), 84; *Kraschl*, Gott-Welt-Verhältnis, 181.

14 *Kraschl*, Gott-Welt-Verhältnis, 183.

15 *Knauer*, Glaube, 134–135: »Die Relation der göttlichen Wirklichkeit auf den Menschen Jesus ist die zweite göttliche Person. «

Kraschl kritisiert zu Recht, dass dieser ungewöhnliche Relationenbegriff unverständlich ist und eine »Flucht ins Mysterium« impliziert:

»Wird der Relationenbegriff damit nicht in einer Weise verflüssigt, die jede kritische Kontrollierbarkeit verunmöglicht? Inwiefern ist die Begriffsbildung ›sekundärer Terminus‹ vor einer Vernunft verantwortbar, die nur solche Aussagen akzeptiert, die logisch nachvollziehbar sind? Die Behauptung der Nachvollziehbarkeit ist noch nicht mit ihrer tatsächlichen Nachvollziehbarkeit identisch.«¹⁶

Hans-Joachim Höhn fragt an, ob in einem solchen Denken Gott nicht die Geschöpfe unmittelbar liebt, sondern nur eine Beziehung zum Transzendenzvollzug der Menschen besitzt: »Fraglich ist [...], ob es sich hierbei noch um das Verhältnis Gottes zum Menschen handelt, wenn der Bezugspol nicht der sich übersteigende Mensch, sondern das ist, worauf sich der Mensch übersteigt.«¹⁷ Ebenso schlussfolgert Kraschl: »Knauer gelingt es nicht, zu verdeutlichen, wie die göttliche Liebe selbst dem individuellen Geschöpf unüberbietbar konkret zugewandt sein kann.«¹⁸

Auch in der Christologie gibt es einige offene Fragen bzw. Erklärungslücken, vor allem hinsichtlich der Frage, wie sich Jesu Gottessohnschaft konkret auf sein Menschsein auswirkt, oder, wie Kraschl es ausdrückt: »Wie kommt Jesus zum Glauben? Wie kommt das ›Wort Gottes‹ bei Jesus selbst an?«¹⁹ Die in der modernen Theologie üblichen Redewendungen wie »Christus besaß eine einzige Vertrautheit mit Gott«, »Christus besaß ein Gottes-Bewusstsein« oder »Christus war vollkommen frei« fordern genauso wie klassische Vorstellungen eine Erklärung, wie Christus ein solch besonderes Bewusstsein erlangen konnte, ohne dass Gott unmittelbar in die Schöpfung eingreift. Ein solches unmittelbares Eingreifen lehnt Knauer generell, auch in Bezug auf das Bewusstsein Jesu, ab.²⁰ Außerdem hatte Jesus laut Knauer keine besondere innere Glaubenserfahrung (und wenn doch, wäre diese irrelevant gewesen!), auch Jesus sei »durch Hören« zum Glauben gekommen.²¹ Die Entstehung der Botschaft sei allein durch eine »kreative [...] Interpretationsleistung Jesu im Umgang mit

16 Kraschl, *Gott-Welt-Verhältnis*, 185. Vgl. ausführlicher *Ders.*, *Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen: Zur Diskussion eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags, Theologie und Philosophie* 90 (2015), 223–246.

17 H.-J. Höhn, *Eins in allem: ganz – und doch anders?! Skizze zu einer ›transversalen‹ Theologie der Religionen: G. Gäde* (Hg.), *Hören – Glauben – Denken* [FS P. Knauer S.J.] (Münster 2005), 115–130, 120 (Fußnote 13).

18 Kraschl, *Gott-Welt-Verhältnis*, 188.

19 Kraschl, *Gott-Welt-Verhältnis*, 198.

20 Vgl. Kraschl, *Gott-Welt-Verhältnis*, 202–203.

21 Knauer, *Glaube*, 237–238.

tradiertem Glaubensgut« zu erklären, der Glaube Jesu an diese Botschaft allein dadurch, dass niemand sie wiederlegen konnte.²²

Die Inkarnation sei also nicht auf ein besonderes Handeln Gottes zurückzuführen, sondern in der Konfiguration der Schöpfung von vornherein angelegt. Vertritt man keinen naturgesetzlichen Determinismus, heißt dies aber auch, wie Kraschl folgerichtig annimmt, dass die Menschwerdung Gottes als ein Geschehen gedacht werden muss, das »*prinzipiell* von jedem Menschen verwirklicht werden könnte«: »Menschlich gesprochen wartet Gott nun, bis die übergeschichtliche Wirklichkeit des ›In-Christus‹-Geschaffenseins irgendwo in Welt und Geschichte in einem menschlichen Bewusstsein durchbricht und dadurch offenbar wird.«²³ Das heißt dann aber auch, dass es keinen ontologischen, sondern (ähnlich wie bei Rahners Christologie) nur einen graduellen Unterschied zwischen Christus und anderen Geschöpfen gibt. Knauer vermag in seiner stark antiochenisch geprägten Christologie einen solchen ontologischen Unterschied nicht zu erklären, auch wenn er regelmäßig traditionelle alexandrinisch-christologische Thesen affirmiert, wie z. B. »Der Sohn Gottes hat in Jesus eine individuelle Menschennatur angenommen.«²⁴ Doch die konkrete Realisierung des Sohnes ist austauschbar: »Wenn nicht Jesus von Nazareth die Botschaft entdeckt hätte, dann eben jemand anderes.«²⁵

Doch wie lässt sich eine solche Vorstellung mit der An-/Enhypostasie-Lehre in neuchalcedonischer Tradition vereinbaren? Nach dieser Lehre könne die menschliche Natur Jesu nicht ohne die göttliche sein; der Logos sei Einheitspunkt der hypostatischen Union.²⁶ Kraschl schreibt, Jesu Anhypostasie sei »gewissermaßen nur die geschichtlich-kontingente Radikalisierung der Anhypostasie der Schöpfung als solcher«. Inkarnation werde realisiert, »indem sich Jesus in seiner menschlichen Freiheit von Gottes Liebe (vermittelt durch die Tradition, in der er steht) bestimmen lässt und aufgrund günstiger geschichtlicher Konstellationen jene formelle Einheit mit dem göttlichen Logos erreicht, die wir als hypostatische Union bezeichnen.«²⁷ Dies heißt aber auch, dass Jesu Leben einen Verlauf hätte nehmen können – ob aufgrund eigener Entscheidungen, der Entscheidungen seines Umfeldes oder gar zufälliger Ereignisse –, der dazu führt, dass in ihm die göttliche Inkarnation *nicht* realisiert worden wäre. Damit hät-

22 Knauer, Glaube, 238: »[Christus macht die Erfahrung, dass andere Menschen] sich seinem Wort nur entziehen konnten, indem sie in Willkür verfielen.«

23 Kraschl, Gott-Welt-Verhältnis, 210–211.

24 Knauer, Empfangen durch den Heiligen Geist, 82–94. Zit. nach Kraschl, Gott-Welt-Verhältnis, 211.

25 Kraschl, Gott-Welt-Verhältnis, 213.

26 Dazu ausführlich: G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (Regensburg 2001); Ruhstorfer, Geschichte der Christologie, 206–207.

27 Kraschl, Gott-Welt-Verhältnis, 216.

te Jesu menschliche Natur in einem gewissen Sinne ›ohne‹ die göttliche existieren können, insofern überhaupt irgendein Geschöpf ohne göttliche Natur existiert. Zumindest aber wäre die zweite göttliche Person in diesem Fall nicht Einheitspunkt der Identität von göttlicher und menschlicher Natur Jesu gewesen. Folgt daraus, dass sich Gott nur ›nachträglich‹ mit dem Leben und Zeugnis Jesu identifiziert hat – durch eine Art retrospektiver bzw. ockhamistischer Adoption?

Um diesen Punkt noch zu verdeutlichen: Eine Anfrage, die nicht nur an Knauer, sondern an die meisten christologischen Konzeptionen gerichtet werden kann, ist, ob wahres Menschsein und Ohne-Sünde-Sein sich nicht widersprechen.²⁸ Diese Anfrage wird aber umso bedeutsamer, je stärker man Jesu Göttlichkeit auf seine Heiligkeit oder Sündlosigkeit einengt, wie dies in der protestantischen Tradition vor allem von der Kenotik (*W. F. Geß* und *G. Thomasius*)²⁹ und der liberalen Theologie Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts getan wurde (*F. Schleiermacher* und *A. von Harnack*).³⁰ Das Dilemma zeigt sich darin, dass, wenn gilt, dass die besondere Beziehung von Jesus zu Gott nicht am Menschen ihr Maß hat, es nichts geben kann, was der Mensch tut, das diese Beziehung beschädigen könnte. Daher folgt aus einer Sündlosigkeit Jesu, wenn man noch irgendeine Intuition einer »Christologie von oben« aufrechterhalten möchte, automatisch eine Unsündlichkeit Jesu, also die Unfähigkeit zur Sünde. Wenn aber, nach biblischer und neuzeitlicher Intuition, die Macht, zwischen Gut und Böse wählen zu können, zur menschlichen Natur gehört, würde sich als Folge die wahre Menschheit Jesu nicht aufrechterhalten lassen.

Zudem muss man anfragen, ob die besondere Gottesbeziehung Jesu nicht eine gewisse Wandertätigkeit, zumindest ein intramentales Eingreifen Gottes in die Geschichte, voraussetzt und damit Knauers Kriterium der einseitigen Beziehung verletzt. Ist die Freiheit von der Sünde etwas, das sich aus der menschlichen Evolution und einer bestimmten kulturellen Weiterentwicklung entfalten kann? Möglicherweise ist dies der Fall – vor allem, wenn man in einem modernen intrinsezistischen Offenbarungs-

28 Dazu ausführlich *J. Grössl*, Die Sündlosigkeit Jesu als logische Herausforderung für die christliche Zweinaturenlehre: *T. Schärfl – T. Marschler* (Hg.), Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus II: Inkarnation (Münster 2020), 163–194.

29 Kenotiker argumentieren, dass die Heiligkeit und vollkommene Liebe als essenzielle göttliche Eigenschaften Identitätskriterium von präexistentem Logos und inkarniertem, seiner sonstigen relativ-göttlichen Eigenschaften entäußertem Logos darstellen. Vgl. *M. Bredert*, Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, (Gütersloh 1977).

30 Schleiermacher sprach vom »Gottesbewusstsein Jesu«, welches allein ihn von anderen Menschen unterschied, ihn aber zum »wahren Menschen« und zur Vollendung der Schöpfung machte. Vgl. *H. Scholz*, Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu. Darstellung und Kritik, Zeitschrift für Theologie und Kirche 17.6 (1907), 391–422; *B. McCormack*, Über Barth hinaus – mit Schleiermacher?: *M. Leiner – M. Gockel* (Hg.), Karl Barth und Friedrich Schleiermacher: Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses (Göttingen 2015), 303–316, hier 65–67.

verständnis die göttliche Gnade als etwas denkt, das bereits in der Natur enthalten ist. Eine *natura pura* könne demnach keinen Erlöser von selbst hervorbringen; eine *begnadete Natur* kann dies möglicherweise schon. Wenn Knauer sagt, die Welt sei schon immer in die Beziehung von Vater und Sohn hineingenommen, will er damit möglicherweise genau diese intrinsektistische Intuition ausdrücken, dass die Natur und alle Menschen schon immer begnadet sind, nur von dieser Gnade noch nichts wissen oder diese nur erahnen. Die Inkarnation kam nicht von außen in eine Welt, die mit Gott nichts zu tun hatte; vielmehr war deren Möglichkeit bereits von Beginn der Welt an grundgelegt, weil die Welt mit dem Ziel der Menschwerdung erschaffen wurde.³¹

4. Trinitarischer Panentheismus

Im Folgenden soll eine Theorie vorgestellt werden, die viele Anliegen von Knauer teilt, vor allem die Annahme der einseitigen Relation vom Schöpfer auf das Geschöpf sowie den Non-Interventionismus. Dabei wird allerdings auf eine analytisch geprägte Terminologie zurückgegriffen. Auch wenn der Begriff ›Panentheismus‹ von Knauer selbst nie verwendet wird, wird damit seine wichtige Intuition der Ablehnung eines ontologischen Dualismus von Gott und Welt adäquat ausgedrückt.³² Nach Godehard Brüntrup wäre ein Panentheismus nach Knauer eine Form des ›Einheit-in-Differenz-Panentheismus‹, welcher dem Thomismus nahesteht und, um die Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes zu wahren, jede reale Relation vom Schöpfer auf das Geschöpf ablehnt.³³ Gott ist laut Knauer dennoch mit allem Geschaffenen in Beziehung, und noch mehr, diese Beziehung sei selbst mit Gott identisch. Das ›in Gott Sein‹, das auch in verschiedenen panentheistischen Konzeptionen unterschiedlich verstanden wird,³⁴ ist bei Knauer *das Stehen in einer essenziellen Beziehung des von-Gott-Gesch,,fenseins, welche nur an Gott ihr Maß hat*. Anders als die meisten gängigen panentheistischen Theorien versucht Knauer, diese

31 Ebd., 66: »Der Urgrund der Schöpfung liegt in einem göttlichen Ratschluss verborgen, der als ihr ultimatives Ziel ihre Vollendung in der Erscheinung des archetypischen Menschen vorsieht. Die ›ursprüngliche Vollkommenheit‹ der geschaffenen Kreatur liegt dann in der zielgerichteten Veranlagung zum Gottesbewusstsein, die in der Geschichte zu ihrer perfekten Ausprägung eben in Jesus kam.«

32 Teresa Toldy vergleicht Knauers Konzeption mit dem Panentheismus von Sally McFague, kritisiert aber die von ihr verwendete Analogie von »Leib : Ich = Welt : Gott«. Vgl. *T. M. Toldy*, Das Analoge Verständnis der Rede von Gott, *G. Gäde* (Hg.), Hören – Glauben – Denken [FS P. Knauer S. J.], 83–100.

33 Vgl. *G. Brüntrup*, Prozesstheologie und Panentheismus, unveröffentlichtes Manuskript.

34 Vgl. *B. Göcke*, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 38–59.

innergöttliche Relation explizit als eine *trinitarische* Relation zu formulieren.³⁵ Um dies zu verstehen, soll ein Versuch unternommen werden, diese Verbindung zu explizieren und dabei die genannten offenen Fragen zu klären.

Bereits erwähnt wurde die Anfrage an Knauers Christologie, dass das *Mit-Hinein-Genommensein in eine bereits vorhandene Beziehung* keine genuine Beziehung konstituiert. Noch problematischer ist die ähnlich strukturierte Aussage, die Welt sei *in die Beziehung zwischen Vater und Sohn hinein* erschaffen. Diese Aussagen scheinen eher Analogien darzustellen, da eine Beziehung oder Relation nichts ist, das etwas im wörtlichen Sinne enthalten kann. Eine naheliegende Möglichkeit zur Klärung der christologischen Analogie wäre, gemäß der verbreiteten ekklesiologischen Symbolik, die Gläubigen als Glieder des Leibes Christi zu betrachten: Der Vater liebt den Sohn, aber aufgrund der Inkarnation ›enthält‹ der Sohn alle Gläubigen oder gar alle Menschen. Will man auch diese Analogie des ›Enthaltens‹ auflösen, könnte man von einer transitiven Relation der Liebe sprechen: Weil der Vater den Sohn liebt und der Sohn alle Menschen liebt, deswegen liebt der Vater alle Menschen. Dies hätte aber eine radikale Konsequenz, die man in der gesamten traditionellen christlichen Soteriologie verankern kann: Gott kann die Menschen nicht lieben, ohne dass diese Liebe durch den inkarnierten Sohn vermittelt oder gar ermöglicht wird.³⁶

Wenn Gott Beziehung ist, heißt dies, dass Gott wesentlich auf etwas bezogen ist. Hier scheint es zunächst zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder – nach der Vorstellung des *personalen Theismus* – muss Gott auf ein zweites ewiges göttliches Subjekt, das gleichewig mit Gott existiert und in einer ewigen Liebesbeziehung mit dem Vater steht, bezogen sein, was im christlichen Kontext eine soziale Trinitätslehre impliziert.³⁷ Oder – nach der Vorstellung eines *relationalen Theismus* und bestimmten Varianten der Prozesstheologie – muss Gott notwendigerweise auf etwas Geschaffenes bezogen sein. Letzteres würde aber nicht nur die wichtige christliche Glaubenslehre der Schöpfung aus dem Nichts negieren; die Beziehung Gottes hätte vielmehr tatsächlich an der Welt ihr Maß, was den thomistischen

35 Zu einem trinitarischen Panentheisten vgl. *J. Bracken*, Panentheism from a Trinitarian Perspective, *Horizons* 22 (1975), 7–28; *P. Clayton*, Kenotic trinitarian panentheism, *Dialog* 44 (2005), 250–255. Matthias Reményi versucht hingegen, Panentheismus als alternative, aber komplementäre Denkform zur Trinitätslehre zu etablieren; vgl. *M. Reményi*, Gottes Gegenwart denken. Eine fundamentaltheologische Programmskizze: *T. Schärfl – B. Göcke* (Hg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform (Münster 2020).

36 Dies mögen manche Theologinnen und Theologen begrüßen, allerdings ist es in einer theologischen Landschaft, in der die Mehrheit einem Solidaritätsparadigma zuneigt, nicht einfach vermittelbar. Hiernach habe die Inkarnation nur die Aufgabe, uns die Liebe Gottes in einer Weise mitzuteilen, die glaubwürdig und wirksam ist, oder in Knauers Worten, dass Jesus uns etwas sagt, das eigentlich nur Gott selbst uns sagen kann.

37 Vgl. *J. Grössl*, Gott als Liebe denken – Anliegen und Optionen des Offenen Theismus, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54.4 (2012), 469–488.

Intuitionen Knauers zuwiderläuft.³⁸ Diese Alternative zwischen einer notwendigen Beziehung zu sich selbst (bzw. einem gleichewigen Subjekt) und einer notwendigen Beziehung zur Welt ist aber möglicherweise eine falsche Dichotomie: Gott könnte auch in einer ewigen Beziehung zu einer aus Gott hervorgehenden Idee stehen: der Idee des vollkommenen, unsterblichen Geschöpfes, das fähig ist, mit Gott auf gleicher Ebene eine Beziehung der Liebe zu führen. Diese Beziehung ist aber so lange unvollkommen, wie die Idee nicht verwirklicht ist. Das Bejahen Gottes dieser Idee, also der Wunsch Gottes, diese Beziehung in Wirklichkeit zu führen, bringt auch die Erschaffung einer Welt mit sich, die so beschaffen ist, dass sie zu einer Verwirklichung der Idee führt oder zumindest führen kann. Somit verdankt sich die Existenz der Welt einzig und allein Gottes Wunsch, eine liebende Beziehung zu seinem Sohn zu führen. Dies ist möglicherweise nicht die einzige, aber zumindest eine verständliche Interpretation der Aussage, die Welt sei »in Christus« erschaffen bzw. »in die Beziehung vom Vater zum Sohn« hinein erschaffen worden.

Je nachdem, was die Idee des vollkommenen Geschöpfes ist, für die sich Gott entscheidet, unterscheidet sich die Beschaffenheit der Schöpfung. Retrospektiv können wir sagen: Wenn der christliche Glaube wahr ist, dann hat sich Gott für eine Form der Liebe entschieden, die eine freie, gegenseitige Hingabe erfordert, wie Jesus es laut Johannes-Evangelium sagt: »Größere Liebe hat niemand als die, dass er sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15,13). Eine Welt, die diese Form der Liebe ermöglicht, muss eine bestimmte Konfiguration haben, u. a. muss sie Freiheit, Leiden und Sterblichkeit beinhalten. Zudem muss sie so beschaffen sein, dass man rationalerweise auch nicht an Gott glauben kann, weil die Geschaffenheit und Bezogenheit der Welt nicht aus der Welt ablesbar sein darf, weil nur so wahre Freiheit und echte Liebe möglich sein kann.

Die Beziehung des Vaters zum Sohn ist dabei eine ewige ›präexistente‹ Beziehung: Es gab keine Zeit, in der der Sohn nicht war. Die Existenz der Welt ist nicht unmittelbare Folge einer Entscheidung Gottes, die Welt zu erschaffen, sondern mittelbare Folge der ewigen liebevollen Zuwendung zum Sohn, die nach einer subjekt-personalen Realisierung des Sohnes strebt.³⁹ Knauer identifiziert die Beziehung von Vater und Sohn mit dem Heiligen Geist, der in der geschaffenen Welt wirkt und alles durchdringt. Die Welt erscheint zwar zeitweise so, als würde sie unabhängig von Gott existieren; im Glauben erkennen wir aber, dass sie ›geistdurchtränkt‹

38 Vgl. *T. Oord*, *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence* (Grand Rapids 2015).

39 *B. Nitsche*, *Christologie* (Paderborn 2012), 152: »Mit diesem Paradigmenwechsel [der Neuverortung der Christologie bei Thomas von Aquin] wird die Christologie zur Voraussetzung der Schöpfungslehre, weil der Vater die Welt schafft, indem er den Sohn zeugt.«

ist, d. h. dass Gott in der Welt und ihrer Geschichte wirkt.⁴⁰ Wenn die geschaffene Welt das Ziel hat, den Sohn als personales Gegenüber zum Vater zu realisieren, dann ist es nur folgerichtig, dass Gott in dieser Welt wirkt, um dieses Ziel entweder mit Sicherheit oder zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit zu realisieren.⁴¹

5. Geist-Christologie

Das göttliche Wirken in der Welt kann man sich in dieser Theorie am besten mithilfe der philosophischen Theorie des Panpsychismus vorstellen: Die Grundbausteine der Wirklichkeit bestehen sowohl aus mentalen als auch aus materiellen Eigenschaften.⁴² Beide Eigenschaften sind in der Verbindung zum göttlichen Geist (also der Kraft, die aus dem Wunsch Gottes, den Sohn zu realisieren, hervorgeht) fundiert.⁴³ Dabei ist im materiellen Aspekt dieser Grundbausteine die Eigengesetzlichkeit und Zufälligkeit und im geistigen die Ordnung und Zielgerichtetheit der geschaffenen Wirklichkeit realisiert. Die geistigen Eigenschaften erhöhen die Wahrscheinlichkeit der Selbst-Organisation von Materie, die dazu dient, auch einen höheren Grad an mentalen Eigenschaften zu erreichen.⁴⁴ So entsteht mit der Zeit Leben, Empfinden, Bewusstsein, Selbst-Bewusstsein und schließlich Freiheit und die Fähigkeit, Gott denken und mit ihm in eine Beziehung treten zu können. Der Geist garantiert (oder macht es zumindest wahrscheinlich), dass sich irgendwann im Verlauf der Geschichte eine

40 Durch seine klare Unterscheidung von Vernunft- und Glaubenswahrheiten scheint Knauer hier noch in einem extrinseztischen Paradigma verhaftet zu sein. Vgl. *Knauer*, Die chalcedonische Christologie, 7: »Unter einem Glaubensgeheimnis ist in Wirklichkeit ein Sachverhalt zu verstehen, den man nicht bereits mit der bloßen Vernunft an der Welt ablesen kann, sondern der nur durch das Wort Gottes zur Gegebenheit kommt.« In einer intrinseztischen Theologie sollte es möglich sein, zu sagen, dass wir auch unabhängig vom Glauben erahnen können, dass Gott in der Welt wirkt, und dass genau diese Ahnung auch als ein Argument für die Authentizität einer von außen zu uns kommenden Offenbarung herangezogen werden darf.

41 Vgl. *Knauer*, Glaube, 150 (*Kursivierung entfernt*): »In der Menschwerdung des Sohnes wird nichts anderes offenbar, als daß die Welt von ihrem Anfang an von Gott mit der Liebe geliebt wird, in der er von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist. Umgekehrt wäre die Welt nicht wirklich von ihrem Anfang an in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen, wenn dies nicht die Notwendigkeit einer Menschwerdung des Sohnes implizierte.«

42 *G. Brüntrup*, Das Leib-Seele-Problem (Stuttgart 2008), 163–165.

43 Varianten dieser Theorie, die auch als Kosmopsychismus bezeichnet werden, lassen sich hervorragend in einen Theismus integrieren, um einerseits das Kombinationsproblem des Panpsychismus zu lösen, andererseits die Immanenz Gottes in der Welt denken zu können. Vgl. *P. Gelf*, *Consciousness and Fundamental Reality*, (New York 2017), 233–242.

44 Reinhold Bernhardt spricht vom Wirken Gottes in der Welt als einer »Freisetzung kreativer Energie gegen die Dynamik entropischer Strukturauflösungen«. Siehe *R. Bernhardt*, Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven: *K. von Stosch – M. Tatari* (Hg.), *Handeln Gottes: Antwort des Menschen* (Paderborn 2014), 13–34, 31.

Zivilisation von Geschöpfen herausbildet, in denen ein Geschöpf auftritt, dessen geistiges Leben so hoch entwickelt ist, dass es als Realisierung des Sohnes als Urbild des perfekten Geschöpfes gelten kann.⁴⁵ Eine kosmologische Christologie impliziert folglich eine nicht-speziesistische Variante des Anthropischen Prinzips.

Auf diese Weise kann man Knauers These verständlich machen, dass die Beziehung von Gott zu Jesus Christus nicht nachträglich zu Gott hinzukommt, ja nicht einmal an der Existenz oder den Entscheidungen des konkreten Menschen Jesus von Nazareth ihr Maß hat. Die Beziehung Gottes zu Jesus Christus ist schon ewiglich durch die Beziehung vom Vater zum Sohn als Urbild des perfekten Geschöpfes realisiert;⁴⁶ dieses Urbild ist nicht nur eine bloße Idee, sondern in diesem Bild kennt Gott durch seine Omnisubjektivität alle mentalen Zustände möglicher Realisierungen dieses Bildes.⁴⁷ In dieser Beziehung wiederum gründet sich ein Mechanismus, der zur konkreten Realisierung des Sohnes als Geschöpf führt. Wichtig ist hierbei die Erkenntnis, dass der Sohn auch als anderes Geschöpf hätte realisiert werden können, ob als Jesus-ähnlicher Charakter in einer anderen menschlichen Kultur, einer anderen irdischen intelligenten Spezies oder gar auf einem anderen Planeten.⁴⁸ Jesu Göttlichkeit besteht dann darin, dass er eine der vielen möglichen Realisierungen des Sohnes darstellt, möglicherweise sogar darin, dass in ihm zum ersten Mal im Verlauf der Geschichte der Sohn als Urbild des perfekten Geschöpfes Realität wird. Deswegen ist wahre Göttlichkeit dem wahren Menschsein nicht entgegengesetzt; es gilt vielmehr, dass sich Göttlichkeit als vollkommenes Menschsein zeigt. In Jesus Christus wird der Zweck der Schöpfung erfüllt, und zwar dadurch, dass Gott und Christus eine liebende Beziehung der ge-

45 Dies wäre eine mögliche Antwort auf Kraschls Anfrage, ob »es nicht für die konkrete Verfasstheit der Welt und des Menschen einen irgendwie erfahrbaren Unterschied machen müsste, ob sie in Gottes Liebe hineingeschaffen sind oder nicht«. Vgl. *Kraschl*, Gott-Welt-Verhältnis, 188. Ein Handeln Gottes durch empirisch nicht zugängliche mentale Eigenschaften (Klaus von Stosch: »intramentales Handeln« Gottes) bzw. ein Handeln durch eine langfristige Lenkung der Geschichte (Reinhold Bernhard: »sapientiell-ordinatives« Handeln Gottes) erfüllt auch Knauers Kriterium, dass die Liebe bzw. der Heilswille Gottes nicht an der Welt ablesbar sein darf.

46 Das theologische Motiv, den Sohn als Urbild des perfekten Menschen zu betrachten, findet sich in Anfängen bei Thomas und Bonaventura; verbreitet ist es vor allem in der protestantischen Theologie um Friedrich Schleiermacher und Isaak Dörner.

47 Vgl. *L. Zagzebski*, Omnisubjectivity. A Defense of a Divine Attribute (Marquette 2013).

48 Gerhard Gäde beschreibt im Rahmen seiner von Knauer geprägten *interioristischen Religionstheologie*, dass Jesus auch als Inder auf die Welt hätte kommen können; er hätte sich dann »der religiösen Vorstellungskategorien und der Sprache hinduistischer Tradition bedient [...] und zugleich dieses religiöse Verständnis und dessen Sprache aufgebrochen [...]. In diesem Fall wären die indischen Veden unser Altes Testament geworden.« Vgl. *G. Gäde*, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie (Gütersloh 1998), 323.

genseitigen Hingabe führen.⁴⁹ Erst durch die erstmalige konkrete Verwirklichung dieser Beziehung erfüllt sich Gottes relationales Wesen der Liebe.

Dass Christus ohne Sünde ist, ist nach dieser Theorie also keine *Folge* der Hypostatischen Union, sondern *Bedingung* dafür. Diese Annahme ist in der katholischen Tradition auch dahingehend plausibel, dass auch die Gottesmutter Maria, der selbst keine göttliche Natur zugeschrieben wird, als sündlos gilt. Die Tatsache, dass Maria sündlos ist, muss nicht unbedingt als göttliche Intervention im Rahmen einer unbefleckten Empfängnis gedeutet werden, sondern kann auch als natürliches (wenn auch geistgewirktes) Produkt einer evolutionären Höherentwicklung des Universums expliziert werden.⁵⁰ Diese Höherentwicklung kann möglicherweise sogar zur Existenz eines Menschen führen, der nicht nur – wie nach klassischer Auffassung Maria – fähig ist, nicht zu sündigen (*posse non peccare*), sondern nicht mehr fähig ist zu sündigen (*non posse peccare*). Auch eine solche Entwicklung lässt sich als eine natürliche Entwicklung verstehen, vor allem unter Einbeziehung psychologischer Forschung, nach der Charaktereigenschaften und damit auch Tugenden und Laster sowohl starken genetischen als auch starken kulturellen Einflüssen unterliegen, was bedeutet, dass der Freiheitsspielraum eines Einzelnen zur eigenen Charakterentwicklung unter bestimmten Umständen sehr gering ist.⁵¹

Wenn man diese Fähigkeit, wie in der christlichen Tradition üblich, *nicht* als wesentliche Bestimmung des Menschseins versteht,⁵² dann ist es

- 49 Gott entäußert sich durch die Schöpfung und die damit verbundene Einschränkung seiner Allmacht; Christus entäußert sich durch seine bedingungslose Hingabe am Kreuz, gegen die er sich hätte frei entscheiden können.
- 50 Vgl. G. Lofink – L. Weimer, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis (Freiburg 2012), 385: »Die Freiheit von jenen Unheilszusammenhängen, die wir Erbsünde nennen, fiel nicht vom Himmel. Es hätte die Freiheit und Klarheit Marias niemals gegeben ohne die Hingabe vieler Generationen vor ihr an den Willen Gottes.«
- 51 Varianten des Libertarismus, nach denen Menschen nur einen kleinen Wahl-Freiheitsspielraum besitzen und diesen Spielraum sogar weiter verkleinern oder durch irreversible Charakterformung möglicherweise ganz eliminieren können, nennt man *Restriktiven Libertarismus*. Vgl. J. Grössl, Freiheit – Gott – Verantwortung. Ein Plädoyer für einen philosophisch und theologisch verantworteten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus, *Theologie und Philosophie* 92.3 (2017), 371–390.
- 52 Der Dyotheletismus-Streit im 7. Jahrhundert wurde mithilfe des kompatibilistischen Freiheitsbegriffs von Maximus Confessor gelöst. Vgl. G. Bausenhart, Einheit als Freiheitsgeschehen. Die Christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens: D. Hattrup – H. Hoping (Hg.), *Christologie und Metaphysik* [FS P. Hünemann] (Münster 1989), 35–57, hier 51: »Christi Menschsein unterscheidet sich aber noch einmal von dem der Heiligen: Er ist nicht nur faktisch ohne Sünde, sondern prinzipiell und absolut. Er ist gut, darum tut er das Gute; Menschen tun Gutes und sind darum gut. Entschieden wird Maximus [Confessor] die Annahme einer ›Gnome‹ [Willensfreiheit] in Christus ablehnen [...]. Ist mit diesem Unterschied im Menschsein die ganze Menschlichkeit Christi noch gewahrt? [...] Der neue, nicht mehr defiziente Modus des Menschseins Jesu ist ›anders‹, ›übernatürlich‹, ›göttlich‹: nämlich menschlich ohne Sünde.«

ausreichend, den Generationen vor Jesus die Macht zur Sünde zuzusprechen, nicht aber ihm selbst.⁵³ Ausreichend ist, dass er »aus dem Stamme Davids« hervorgeht, also in einer natürlichen Kontinuität zur Menschheit steht.⁵⁴ Unklar bleibt hierbei aber noch, wie in dieser Theorie Christus als Erlöser der Menschheit fungieren kann. Es scheint nicht auszureichen, wenn Christus den Gläubigen plausibel macht, dass Gott schon immer den Sohn geliebt hat und dass wir alle unsere Existenz dieser Liebe Gottes zum Sohn verdanken. In der christlichen Tradition war schon immer zentral, dass Christus durch seinen Kreuzestod (oder zumindest durch seine Entscheidung für das Kreuz) die Erlösung *ermöglicht* oder *bewirkt*. Hier erscheint Knauers These zu einseitig, wenn er sagt, Erlösung bestehe darin, dass Christus uns die Angst vor dem Tod nimmt und uns dadurch befähigt, wahrhaft menschlich zu leben. Über diese Instruktion hinaus ist bei Knauer die Soteriologie unmittelbar mit der Pneumatologie und Ekklesiologie verbunden: Indem die menschliche Natur Jesu in den »Selbstbesitz der zweiten göttlichen Person aufgenommen« wurde, werde das »menschliche ›Wir‹ vom »göttlichen ›Wir‹, dem Heiligen Geist, getragen.«⁵⁵

6. Analytische Darstellung

Um die hier dargelegte Interpretation bzw. Weiterführung von Knauers Christologie präziser darzulegen, kann auf die Terminologie und Ideen des Molinismus bzw. dessen analytische Rezeption zurückgegriffen werden.⁵⁶ Molina unterschied zwischen Gottes *natürlichem Wissen*, das alle logischen Tautologien und alle Möglichkeiten umfasst, und Gottes *freiem Wissen*, das alle kontingenten Tatsachen umfasst, also alles Mögliche und

53 Wenn man allerdings annimmt, dass wahres Menschsein auch die Macht zur Sünde beinhaltet, dann muss man auch Jesus als wahren Menschen diese Freiheit zugestehen, ihn also nur als sündlos, nicht aber als unsündlich (*impeccabilis*) betrachten.

54 Eine solche Kontinuität schließt nach Knauer auch eine biologisch verstandene Jungfrauengeburt aus, die er im deutlichen Widerspruch zum Konzil von Chalcedon (»in allem uns gleich außer der Sünde«) sieht. Das Motiv der Jungfrauengeburt soll dagegen darauf hinweisen, dass die Existenz eines perfekten, zu einer liebenden Beziehung mit Gott fähigen Menschen nicht auf den »Willen des Fleisches« zurückzuführen ist, sondern Gottes ewigem Ratschluss entspringt. Vgl. P. Knauer, »Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria«: K. Hcfmeister – L. Bauerochse (Hg.), Bekenntnis und Zeitgeist – Das christliche Glaubensbekenntnis neu befragt (Würzburg 1997), 82–94, VIII. Die nicht biologisch zu verstehende Glaubenswahrheit des Gezeugt-Seins aus Gott gelte laut Knauer nicht nur für Maria, sondern für alle Menschen, wofür er die Parallele im Johannesprolog heranzieht: »Es handelt sich [bei der Jungfrauengeburt] in Wirklichkeit um eine Wahrheit, die – wie von Jesus selbst als dem ›Urheber und Vollender des Glaubens‹ (Hebr 12,2) – so von überhaupt allen Glaubenden gilt: Als Glaubende sind wir nicht aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren« (ebd., XII).

55 Knauer, Glaube, 154.

56 Vgl. dazu T. Flint, Divine Providence. The Molinist Account (Ithaca, N.Y. 1998).

gleichzeitig Nicht-Notwendige, das auch realisiert ist.⁵⁷ Gottes natürliches Wissen umfasst die Menge aller möglichen Geschöpfe und deren Charakteristika; man kann also sagen, jedes mögliche Geschöpf ist in Gottes ewigem Denken repräsentiert.⁵⁸ Dazu umfasst es die Menge aller möglichen Welten: Eine mögliche Welt besteht aus bestimmten Anfangsbedingungen, bestimmten Gesetzmäßigkeiten (die nicht nur Naturgesetze, sondern auch Gesetzmäßigkeiten des Geistwirkens einschließen können) und sich daraus ergebenden möglichen Weltverläufen. Daher lässt sich festhalten:

- (1) Gott kennt ewiglich die Menge aller möglichen Welten.
- (2) Gott kennt ewiglich die Menge aller möglichen Personen in jeder möglichen Welt.⁵⁹
- (3) Gott kennt ewiglich die Menge aller möglichen gottähnlichen (d. h. zur Beziehung mit Gott fähigen) Personen in jeder möglichen Welt.

Nun ist in Gottes Denken auch von Ewigkeit her die Idee mindestens eines Geschöpfes repräsentiert, das zu einer Beziehung mit Gott fähig ist, weil es an der göttlichen Natur teilhat, d. h. den göttlichen Charakter hinreichend widerspiegelt. Gott kennt also logisch unabhängig von der Schöpfung die Menge aller möglichen Geschöpfe in jeder möglichen Welt, die seinen Charakter hinreichend widerspiegeln. Alle diese möglichen Geschöpfe konstituieren zusammen den göttlichen Sohn, entweder notwendigerweise (weil Gott aufgrund seiner liebenden Natur den Sohn lieben *muß*) oder aufgrund einer ewigen freien Wahl des Vaters (wenn gilt, dass Liebe mit Notwendigkeit logisch unvereinbar ist).⁶⁰ Um terminologisch zwischen dem ewigen Sohn und dem in der Welt realisierten Sohn zu unterscheiden, verwende ich den Begriff des Sohnes als ›Urbild des perfekten Geschöpfes‹ für die Menge der möglichen Geschöpfe, denen Gott von Ewigkeit

57 Vgl. *Flint*, *Divine Providence*, 37–38.

58 Vgl. ebd., 47; *R. Schneider*, *Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie* (Münster 2016). Schneider nennt die ›Urbilder‹ möglicher Geschöpfe (die gemäß der Theorie des mittleren Wissens bereits die freien Entscheidungen möglicher Geschöpfe beinhalten) unter Rückgriff auf Leibniz ›individuelle Essenzen‹.

59 Vgl. *Kraschl*, *Gott-Welt-Verhältnis*, 187: ›Wenn Gott auf das Sein und Wirken der Geschöpfe erkennend und liebend bezogen ist, was natürlich nur hinweisend ausgesagt werden kann, dann sind die Geschöpfe ›intentional‹ in Gott repräsentiert.« Von ähnlichen Voraussetzungen geht auch der Molinismus aus, nach dem Gott logisch unabhängig vom Schöpfungsakt (durch sein ›natürliches Wissen‹) jede mögliche Person in jeder möglichen Welt kennt und zusätzlich (durch sein ›mittleres Wissen‹) sogar weiß, wie sich jede mögliche Person in einer möglichen Situation frei entscheiden würde.

60 Thomas Oord geht davon aus, dass Gottes liebende Natur notwendig dazu führt, dass Gott eine Welt erschafft; allerdings sei Gott frei in der Wahl zwischen mehreren möglichen Welten, die er erschaffen kann. Vgl. *T. J. Oord*, *The Uncontrolling Love of God*, 144–149; 162–163.

her mit Liebe zugewandt ist. Das heißt, die Intension des Sohnes ist der göttliche Charakter selbst; die Extension des Sohnes ist die Menge aller göttähnlichen Personen aus jeder möglichen Welt.⁶¹

- (4) Gott ist dem *Sohn* als dem lebendigen Urbild des perfekten Geschöpfes von Ewigkeit her liebend zugewandt.

Teil des natürlichen Wissens Gottes ist auch die Evaluation von möglichen Welten und ihren jeweiligen möglichen geschichtlichen Verläufen. Gott kennt für jede mögliche Welt die Wahrscheinlichkeit, dass sich darin eine göttähnliche bzw. christusförmige Person entwickelt, sowie die Wahrscheinlichkeit, dass andere Menschen das Wesen dieser Person erkennen und weitertragen. Wie die Studien von Klaas Kraay zeigen, muss man davon ausgehen, dass Gott nur eine begrenzte Freiheit bezüglich der Wahl zur Aktualisierung von möglichen Welten besitzt.⁶² Da eine libertarische Freiheit Gottes bezüglich der Schöpfung mit Knauers (wie auch mit Thomas') Intuitionen konfligiert, kann man sogar davon ausgehen, dass sich die beste mögliche Welt aus der ewigen innertrinitarischen Zuwendung des Vaters zum Sohn ergibt:

- (5) Aus der ewigen Beziehung von Gott zum Sohn geht die Existenz einer⁶³ Welt mit hoher Wahrscheinlichkeit⁶⁴ (a) zur Realisierung des Sohnes und (b) zur Erlösung aller anderen Geschöpfe hervor.

Es ist fraglich, ob Gott garantieren kann, dass sich im Verlauf der Schöpfung Leben entwickelt, dass sich Hochkulturen entwickeln, dass Religionen entstehen, dass ein christusähnlicher Charakter auftritt und dass folgende Generationen diesen Charakter als göttlichen Sohn erkennen und

61 Mit der Wesensgleichheit des Sohnes mit Gott wäre das ›Besitzen‹ eines göttähnlichen Charakters gemeint, der eine Beziehung »auf Augenhöhe« mit Gott ermöglicht. Weil der Sohn in diesem Konzept ewig »gezeugt« und »nicht erschaffen« ist, würde der klassische Arianismus-Vorwurf nicht greifen. Schwerer zu widerlegen ist der Modalismus-Vorwurf, da man zeigen muss, dass ein nicht-realisiertes Urbild eines perfekten Geschöpfes eine eigenständige göttliche Hypostase konstituieren kann.

62 K. Kraay, Theism, Possible Worlds, and the Multiverse, *Philosophical Studies* 147 (2010), 355–368.

63 Kraay argumentiert dafür, dass die Erkenntnis, dass es keine bestmögliche Welt geben kann, nicht nur dafür spricht, dass Gott jede mögliche Welt oberhalb eines bestimmten »axiologischen threshold« erschaffen könnte, sondern sogar dafür, dass Gott mehrere mögliche erschaffungswürdige Welten erschaffen hat, weshalb er für die Plausibilität eines theistischen Multiversums (theistic multiverse) plädiert. (Vgl. ebd.)

64 In einer klassischen Christologie müsste hier »mit Sicherheit« stehen. Eine statistische Determination, nach der Gott garantieren kann, dass in jedem möglichen Weltverlauf irgendwann eine Inkarnation stattfindet, ist allerdings nicht mit dem Libertarismus vereinbar. Vgl. J. Grössl – L. Vicens, Closing the Door on Limited-Risk Open Theism: Faith and Philosophy 31.4 (2014), 475–485.

daraus Konsequenzen für ihr Leben ziehen. Wenn jede dieser Entwicklungen Folge von freien Entscheidungen ist oder von freien Entscheidungen beeinflusst werden kann (bzw. die Existenz echter Zufälle im Universum notwendig ist, damit sich Freiheit entwickeln kann), dann folgt daraus, dass nicht einmal Gott die Realisierung des Sohnes und damit die Erfüllung seines eigenen Wesens garantieren kann. Doch man darf davon ausgehen, dass ein Gott die Wahrscheinlichkeit dafür maximiert und möglicherweise so lange mit der Schöpfung arbeitet, oder im Notfall sogar wiederkehrend neue Welten erschafft, bis sein Ziel erreicht ist.⁶⁵

Die aus dieser Theorie folgende Christologie ist wie bei Knauer eine Kombination aus einer Christologie »von oben« und einer Christologie »von unten«. Knauers Zurückweisung jeglicher monophysitischer Tendenz wird dadurch entsprochen, dass Gott zu keinem Zeitpunkt in Jesu Leben (oder gar schon in dem seiner Mutter) eingreift und Naturgesetze außer Kraft setzt. Jesu Existenz, Leben, Wirken und Denken ist ein »natürliches« Produkt der »übernatürlichen« Schöpfung, d. h. sie ist nur durch Gottes Geistwirken möglich, das die Schöpfung zu ihrem Höhepunkt in Christus lenkt und führt. Dennoch bleibt das alexandrinische Motiv der Präexistenz gewahrt: Der Sohn existiert als Idee von Ewigkeit her in Gott; und Gott hat sich dieser Idee von Ewigkeit her auf eine Weise zugewandt, dass er deren Realisierung in einer geschaffenen, unvollkommenen Welt möchte. Deswegen gilt:

- (6) Weil uns in Christus der Sohn begegnet, dem Gott von Ewigkeit her in Liebe zugewandt ist, können wir von Christus wahre Göttlichkeit aussagen.
- (7) Weil uns Christus als Mensch begegnet, der sich in nichts empirisch Messbarem von einem Menschen unterscheidet und nur durch seine Fähigkeit zur bedingungslosen Liebe auffällt, können wir von Christus wahres Menschsein aussagen.

Die Erlösung der Menschheit kann auch hier auf unterschiedliche Weise gedeutet werden, wie sie in der christlichen Tradition einerseits im Rahmen eines Solidaritäts- und andererseits im Rahmen eines Stellvertretungs-Paradigmas entfaltet wurde.⁶⁶ Naheliegend ist hier die Vorstellung des Ersteren, dass sich Gott in Christus in vollkommener Weise zeigt und uns auf

65 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), 179–264, speziell 216–217.

66 Zur Darstellung und Diskussion dieser Paradigmen siehe J. Knop, Stellvertretung und Solidarität, Versöhnung und Befreiung. Zur Diskussion soteriologischer Paradigmen: *Dies. – M. Lerch – B. Claret* (Hg.): Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik (Regensburg 2015), 181–207; M. Reményi, Stellvertretung, nicht Äquivalenz. Überlegungen zur Soteriologie im Anschluss an *Cur Deus homo: G. Gasser*

diese Weise seinen Charakter als liebender, den Menschen zugewandter Gott offenbart. Knauer ist augenscheinlich einer solchen Solidaritäts-Soteriologie zugewandt: Wir Menschen seien eigentlich schon immer im Heil (weil »in Christus« erschaffen), müssten dies aber von Gott gesagt bekommen, damit dieses In-Christus-Erschaffen-Sein auch bereits während unserer irdischen Existenz wirksam ist. Erlösung heiße für die Menschen, »aus der Macht ihrer Angst um sich selbst« befreit zu werden.⁶⁷ Nur indem wir *auf glaubwürdige Weise* mitgeteilt bekommen, dass Gott uns liebt – was laut Knauer nur durch einen christusähnlichen Charakter mit einer entsprechenden Lehre und einem entsprechenden Leben möglich ist – kann diese Botschaft auch nachhaltig auf uns wirken und die Menschen zu einer neuen Gemeinschaft zusammenführen.⁶⁸ Klassische Vertreter des Solidaritäts-Paradigmas würden sagen, dass Christus, um glaubwürdig zu sein, das Kreuz auf sich nehmen musste.⁶⁹ Das Heil ist entweder schon immer da, nur verborgen, oder wird uns bereits durch die Inkarnation selbst zuteil. Damit die Botschaft der bedingungslosen Liebe Gottes glaubwürdig wird, musste Jesus diese Liebe unter Beweis stellen, indem er sie bis ins Letzte durchhielt. Oder in Knauers Worten gesprochen: Christus zeigte mit der Annahme des Kreuzes, dass die Angst vor dem Tod (die er offensichtlich spürte) keine Macht über ihn besaß. Nur so kann er andere Menschen aus der Macht ihrer Angst um sich selbst erlösen.⁷⁰

Hier ist Knauer durch seine starke Betonung der Aseitität Gottes und seine Lehre der einseitigen Relation gehemmt, eine Veränderung Gottes durch die Inkarnation und den Kreuzestod anzunehmen.⁷¹ Von manch an-

– L. Jaskolla – T. Schürtl (Hg.): Handbuch für Analytische Theologie (Münster 2017), 695–719.

67 Knauer, Glaube, 139; 202.

68 Knauer, Glaube, 293: »Jedes Mal [sic] geht es um die gleiche Fülle der Erlösung, die in der Versöhnung mit Gott besteht, durch die Menschen auch untereinander versöhnt werden und in einem einzigen ›wir‹ zusammenkommen.«

69 Das Solidaritäts-Paradigma plädiert dafür, den Fokus auf das gesamte Leben Jesu zu legen, also seine Lehre, sein Handeln, sein Sterben und seine Auferstehung in der Gesamtheit als heilsrelevant zu betrachten. Befürworter sprechen hier gern von der Pro-Existenz Jesu. Das Kreuz dürfe nicht als *Ursache* der Erlösung betrachtet werden, sondern als *Konsequenz* der unbedingten Liebe Gottes. Das Kreuz bestätigt, dass Jesus den Weg der Liebe bis zum Ende durchhält; es dient als äußere Bestätigung mit psychologischer Wirkkraft. Beispielsweise meint Thomas Pröpper, dass durch Christus das autonome Subjekt befreit wird, indem ihm die Erfüllung von Freiheit vorgeführt wird. Raymund Schwager erklärt die psychologische Wirkung des Kreuzestodes dahingehend, dass eine Sündenbock-Logik enttarnt wird und dadurch ein Neuanfang einer friedvollen Gesellschaft ohne neue Sündenböcke ermöglicht wird. Vgl. R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre (München 1986).

70 Knauer, Glaube, 139.

71 Vgl. Höhn, Wahrhaft Gott – wahrhaft Mensch, 438: »In einer relationalen Sichtweise bedeutet die innerweltliche Vergegenwärtigung von Gottes Zuwendung zur Welt keine Minderung oder Veränderung seines Selbstverhältnisses unbedingter Zuwendung. Außerdem wird

deren Vertreterinnen einer ›relationalen Ontologie‹ sowie Vertretern eines ›bidirektionalen Panentheismus‹ wird aber genau eine solche gegenseitige Abhängigkeit von Welt und Schöpfung gefordert.⁷² Im Gegensatz zu Personalem und Offenem Theismus wird diese Abhängigkeit aber nicht als eine zeitliche Veränderung Gottes verstanden. Wenn die obige Annahme zutrifft, dass Gott ein essenziell relationales Wesen ist, dann wird diese wesentliche Eigenschaft Gottes erst dadurch erfüllt, dass Gott ein liebendes Gegenüber hat. Wenn nur der konkret realisierte Sohn ein solches Gegenüber konstituiert, dann hängt Gottes Existenz als liebende Person vollständig an der Einwilligung des Sohnes in diese Beziehung der Liebe. So lässt sich Whiteheads vielzitiertes, aber doch stark missverständlicher Satz interpretieren, dass Gott in gleichem Maße von der Welt abhängt wie die Welt von Gott. Gott und Welt werden nicht auf dieselbe Ebene gebracht, aber die essenzielle Bezogenheit Gottes auf eine zeitliche, innerweltliche Realisierung des ewigen Sohnes wird herausgestellt.

(8) Gottes Wesen als liebende Person wird erst in der konkreten Realisierung des Sohnes in einer Schöpfung erfüllt.

Dass diese Vorstellung keine Veränderlichkeit Gottes impliziert, sondern sogar mit einem thomistischen Gottesbild vereinbar ist, zeigt Eleonore Stump in ihrem neuen Buch *Atonement*.⁷³ Aufgrund der Zeitlosigkeit Gottes gebe es keine Zeit, in welcher der Logos nicht inkarniert ist; Gott werde durch die Realisierung des Sohnes von Ewigkeit her befähigt, in eine Beziehung mit seinen Geschöpfen zu treten:

weder dem Weltverhältnis Gottes noch dem Gottesverhältnis der Welt ›etwas‹ (materialiter) hinzugefügt. Vielmehr wird offenbar, was immer schon wahr und wirklich ist [...].«

72 Ob die Realisierung der Beziehung vom Vater zu den Geschöpfen nicht tatsächlich auch eine Rückwirkung auf Gott hat, muss diskutiert werden. Möglicherweise lässt sich hierin noch ein Unterschied zwischen Thomismus und Panentheismus ausmachen. Während erstere (Thomisten) an der absoluten Unveränderlichkeit Gottes festhalten, postulieren Panentheisten ein »Feedback« auf Gott. Vgl. K. Müller, Autonome Subjektivität und der Panentheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus: K. Vierbauer – R. Kögerler (Hg.), Das autonome Subjekt. Eine Denkform in Bedrängnis, 43–66, hier 60: »Das ›in‹ [d. h. das ›en‹ im Panentheismus] wird in gewissem Sinne substanzial interpretiert. Das bedeutet: Das Geschaffene, das Gott freisetzt, entfaltet ein Feedback auf Gott. Die Macht, die etwas schafft, bleibt nicht unberührt und unbeeinflusst von dem, was sie geschaffen hat.« Vgl. dazu auch N. H. Gregersen, The Exploration of Ecospace: Extending or Supplementing the neo-Darwinian Paradigm?: *Zygon* 52 (2017), 561–586, hier 582.

73 Laut Stump leistet »Christus am Kreuz Gottes Anteil am gegenseitigen Innewohnen aller Menschen«; indem Gott das menschliche Bewusstsein Christi für das Eingehen aller menschlichen Seelen öffnete, habe Gott allen Menschen, auch Nicht-Christen, ermöglicht, in ihm zu wohnen. Vgl. E. Stump, *Atonement* (New York 2018), 286 (*eigene Übersetzung*).

- (9) Jesus hat durch seine liebende Pro-Existenz nicht nur den Menschen ermöglicht, in Gemeinschaft mit Gott zu treten, er hat auch Gott zur Gemeinschaft mit imperfekten Geschöpfen befähigt.

Wenn Gott in der Schöpfung nur die Realisierung der innertrinitarischen Liebe anstrebt, ist damit noch kein Heil für die anderen Geschöpfe ausgesagt. Selbst wenn Gott die Gemeinschaft mit Sündern will, so argumentiert Stump, ist diese zunächst unmöglich. Nur der Sohn kann die Gemeinschaft mit Sündern suchen und leben, was er nach christlichem Zeugnis in Christus auch getan hat. So kann die Liebe Gottes zum Sohn auch die Liebe zu anderen Geschöpfen umfassen, und zwar transitiv durch die Liebe des Sohnes zu den anderen Geschöpfen. Da Gott diese Möglichkeit bereits von Ewigkeit her kennt, da diese im Sohn als Urbild des perfekten Menschen bereits angelegt ist, benötigt es keine *zusätzliche* Realisierung der göttlichen Liebe zu den Geschöpfen. Indem die Beziehung von Vater zu Sohn realisiert wird, wird automatisch die Liebe zu den anderen Geschöpfen »durch Christus« realisiert.

So lassen sich Knauers Gedanken verstehen, dass wir nicht nur in die Beziehung vom Vater zum Sohn hineingeschaffen wurden, sondern dass wir auch in die Liebe vom Vater zum Sohn aufgenommen sind und dadurch »mitgeliebt« werden:

- (10) Gottes ewige Liebe zum Sohn wird in Jesus Christus Wirklichkeit; durch die sich im Leben und Sterben zeigende Liebe Jesu zur sündigen Menschheit realisiert sich Gottes ewige Liebe zum Sohn gleichzeitig als ewige Liebe zu den Menschen.

Es bleibt hier noch die Anfrage Höhns bestehen, dass in Knauers Christologie wie auch in dieser analytischen Weiterführung keine reale Relation vom Schöpfer auf das Geschöpf vorkommt. Die Liebe Gottes zum Menschen wird hier tatsächlich nicht als unmittelbare Beziehung von Vater und Geschöpf verstanden, sondern nur als durch den Sohn vermittelte Beziehung. Weil der inkarnierte Sohn (hoffentlich) alle Menschen liebt, liebt der Vater alle Menschen und ruft sie in die ewige Gemeinschaft zu sich. Weil es aber (wieder: hoffentlich) in der Natur des perfekten Geschöpfes liegt, auch imperfekte Geschöpfe zu lieben, beinhaltet die ewige Zuwendung vom Vater zum Sohn bereits die ewige, vom Sohn vermittelte Zuwendung vom Vater zu allen Geschöpfen.

7. Wissenschaftstheoretische Anmerkungen und Fazit

Auf die vorgestellte Art und Weise lassen sich Knauers Thesen explizieren, dass die Welt in die ewige Beziehung vom Vater zum Sohn hineingeschaffen wurde und dass wir Menschen in die ewige Beziehung vom Vater zum Sohn aufgenommen sind. Die dargestellte Interpretation hat nicht den Anspruch, Knauers Theorie exakt wiederzugeben; sie greift vielmehr wichtige Intuitionen auf und versucht, sie in eine andere Denkform mit anderer Terminologie einzubetten bzw. zu übersetzen und fruchtbar zu machen. Mir ist nach Gesprächen mit einigen loyalen Anhängern der Knauer-Schule bewusst, dass diese einer solchen Transformation sehr skeptisch gegenüberstehen. Doch bin ich der Auffassung, dass eine solche Öffnung notwendig ist, um dem wissenschaftstheoretischen Vorwurf der Immunisierung entgegenzutreten zu können. Wer darauf beharrt, dass nur eine ganz bestimmte Terminologie adäquat ist, um die eigene Theorie zu verstehen, oder dass bestimmte Fragen »sich nicht stellen« oder »von falschen Voraussetzungen ausgehen«, der verunmöglicht den Dialog mit Anhängern anderer Denkschulen oder Methoden, die bestimmte Begriffe (manchmal aus guten Gründen) anders verwenden, Analogien anders deuten oder einfach andere theologische Intuitionen besitzen. Ein Theorienpluralismus ist wichtig für die Theologie, damit Theologinnen und Theologen sich der Tatsache bewusst bleiben, dass wir über Gott – wenn überhaupt – nur im Rahmen vorläufiger und fehleranfälliger Theorien sprechen können. Da niemand eine perfekte Theorie über Gott und die Gott-Welt-Beziehung vorlegen kann, sollte es auch möglich sein, die Schwächen der eigenen, favorisierten Theorie zuzugeben und dabei das Potenzial anderer Theorien zu sehen, diese Schwächen auszugleichen. Darin rührt auch die Hoffnung, dass unterschiedliche Perspektiven sich ergänzen können, selbst wenn sie aktuell noch widersprüchlich oder unvereinbar erscheinen.

Auch wenn ich selbst eher einer sozialen Trinitätslehre zuneige, sehe ich großes Potenzial darin, Knauers Schöpfungslehre, Trinitätslehre und Christologie im Rahmen eines panentheistischen Paradigmas und als Ausdeutung einer lateinischen Trinitätslehre neu zu formulieren. Ich habe gezeigt, dass dadurch nicht nur die wichtigsten Intuitionen Knauers erhalten bleiben, sondern auch unklare Formulierungen auf verständlichere Weise gedeutet werden können. Im Gegensatz zu personal-theistischen Modellen kann ein trinitarischer Panentheismus eine Immanenz Gottes in der Welt denken, die erklärt, wie Gott in der Welt wirkt, ohne von außen in sie eingreifen zu müssen. Im Gegensatz zur sozialen Trinitätslehre ist es für diese Theorie einfacher, den Monotheismus voll zu wahren, weil sie nur von einem einzigen göttlichen Bewusstsein (d. h. nur einer Person in der neuzeitlichen Verwendung dieses Begriffs) ausgeht und den Sohn als eigenständige göttliche Hypostase, nämlich als ewig gezeugtes Urbild

des perfekten Geschöpfes, in dem einen göttlichen Bewusstsein verankert. Im Gegensatz zur alexandrinischen Christologie kann diese Theorie klar zwischen ewigem und inkarniertem Sohn unterscheiden; im Gegensatz zur antiochenischen Christologie kann sie die Enhypostasie der menschlichen Natur Christi wahren, weil Jesus Christus nicht hätte existieren können, ohne gleichzeitig die Inkarnation des göttlichen Logos zu sein.

Summary

In order to preserve the doctrine of two natures as formulated by the Council of Chalcedon, Peter Knauer explicates Trinity and Incarnation within the framework of a relational-ontological classical theism. Since any change or dependence of God on creation is excluded, the God-world-relationship must be understood, according to him, as »embedded in« or »taken along within« the inner-trinitarian relation. In order to find an alternative to this vague terminology, this article tries to formulate Knauer's theological and Christological intuitions of creation in the context of panentheism using analytic methods. A conceptual distinction is made between the Son as a subsistent-uncreated archetype of the perfect creature, capable of communion with God and eternally related to the Father, and the successive realization of this archetype in creation. This may help to better understand Latin Trinitarianism which defends a single divine consciousness and anchors the Son as a separate hypostasis in the divine consciousness, the subject-personal realization of which depends upon the occurrence of an incarnation in a created world.