

Johannes Grössl

Die Offenheit eines handelnden Gottes

Der Theismus unterscheidet sich vom Deismus dadurch, dass angenommen wird, dass Gott nicht nur die Welt erschaffen hat, sondern auch fortlaufend in ihr wirkt. Bei der genauen Bestimmung der Art und Weise des Handelns Gottes nehmen Theisten allerdings grundlegend verschiedene Standpunkte ein: Die einen behaupten, Gott wirke, indem er die Welt in der Existenz hält, andere, dass er mit Menschen kommuniziert, wieder andere, dass er Naturgesetze zeitweise außer Kraft setzt.

Bei genauen Diskussionen um die Weise, wie Gott in der Welt handelt, kommt oft zum Vorschein, dass die jeweiligen Diskussionspartner einen völlig anderen Handlungs- und Freiheitsbegriff verwenden. Ich möchte in diesem Aufsatz mit Verweis auf den Offenen Theismus¹ einige Argumente für einen auf Gott und Mensch gleichsam anzuwendenden *univoken Handlungsbegriff* darstellen, der die Macht über alternative Möglichkeiten voraussetzt. Von Vertretern des Offenen Theismus werden die Gegenargumente bzw. ungewollten Konsequenzen der Anwendung eines solchen Handlungsbegriffs auf Gott aber meist unzureichend diskutiert. Diese argumentativen Lücken sollen im vorliegenden Aufsatz zu schließen versucht werden. Darüber hinaus wird anhand des philosophischen Konzeptes eines *Restriktiven Libertarismus* dafür plädiert, dass sowohl bei Menschen als auch bei Gott der Handlungsbegriff weiter gefasst werden sollte: Entscheidungen und die daraus folgenden Handlungen müssen nicht notwendigerweise zusammenfallen, sondern können unter Umständen auch zeitlich weit voneinander entfernt sein. Dadurch kann sowohl das Konzept einer freien Schöpfung im Offenen Theismus aufrechterhalten als auch für eine Risikominimierung Got-

¹ Der Offene Theismus (*open theism*) ist eine in der analytischen Religionsphilosophie und anglo-amerikanischen Theologie verbreitete Strömung, bei der die Personalität Gottes und seine lebendige Beziehung mit den Menschen betont werden, wovon wiederum auf die Veränderlichkeit, Zeitlichkeit, Rezeptionsfähigkeit Gottes geschlossen wird. Zudem wird angenommen, dass Gott die Zukunft, insofern sie von freien Entscheidungen der Geschöpfe abhängt, nicht im Voraus wissen kann. Vgl. Grössl (2012).

tes durch Vorausplanung argumentiert werden. Unter Berücksichtigung der Argumente gegen Naturwunder und Ausübung von Zwang wird schließlich für die Annahme eines *intramentalen* Handelns Gottes unter Berücksichtigung der freien Zustimmung von Geschöpfen geworben.

1. Freie Handlungen einer Person

Bevor man sich die Frage nach dem Handeln Gottes stellen kann, muss man den Begriff der Handlung genau explizieren. Handlungen schreiben wir meist nur Menschen zu, doch im weiteren Sinne gestehen wir Handlungen auch Tieren, manchmal sogar Computern zu. Im Folgenden wird allerdings ein enger Handlungsbegriff vorausgesetzt, nach dem nur *freie* Handlungen von Personen tatsächliche Handlungen sind. Als Kriterium dafür, was eine freie Handlung ist, wird moralische Verantwortlichkeit gesetzt, und zwar aus folgendem Grund: Ein Freiheitskonzept, das nicht erklären kann, wie jemand für ausgeführte Vergehen moralisch verantwortlich sein kann, ist für eine theologische Auseinandersetzung nicht zielführend, da der Glaube an einen Gott normalerweise auch den Glauben an die menschliche Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit beinhaltet.² Um für eine Handlung moralisch verantwortlich zu sein, müssen wir die Macht haben oder gehabt haben, die Handlung zu unterlassen. Ein altes römisches Rechtsprinzip besagt: *ultra posse nemo obligatur*. – Niemand ist zu etwas verpflichtet, was er nicht kann. Der *philosophische Libertarismus* sieht dementsprechend das Vorhandensein alternativer Handlungsoptionen als notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung von freien Handlungen.³ Eine Handlung bzw. Entscheidung ist *unmittelbar frei*, wenn im Moment der Entscheidung die Alternative in der Macht der entscheidenden Person steht. Eine Handlung ist *im mittelbaren Sinne frei*, wenn

² Theologisch ist der libertarische Freiheitsbegriff außerdem essentiell für die Rechtfertigung der Existenz des Bösen und wird auch von bestimmten (m. E. unverzichtbaren) Ansätzen der Theodizee (*free will defense*; *natural law defense*) vorausgesetzt. Natürlich muss auch berücksichtigt werden, dass es vor allem in der protestantischen Theologie Modelle gibt, z. B. den Calvinismus, welche menschliche Freiheit für eine Bedrohung der göttlichen Souveränität halten.

³ Vgl. van Inwagen (1986). Offene Theisten übernehmen eine solche Freiheitskonzeption, vgl. Pinnock (2001: 127): „What I call ‚real freedom‘ is also called libertarian or contra-causal freedom. It views a free action as one in which a person is free to perform an action or refrain from performing it and is not completely determined in the matter by prior forces – nature, nurture or even God. Libertarian freedom recognizes the power of contrary choice. One acts freely in a situation if, and only if, one could have done otherwise.“

eine Handlung kontrafaktisch auf eine vergangene Entscheidung zurückführbar ist (insofern bestimmte *tracing*-Kriterien zutreffen⁴). Dies ist der Fall, wenn eine Person eine Entscheidung trifft, die auch eine zukünftige Handlung zur Folge hat, die nicht ausgeführt werden würde, wenn die Person die gegenteilige Entscheidung getroffen hätte.

Aufgrund dieser differenzierten Betrachtungsweise ist die Rede von „Handlungsoptionen“ ungenau und problematisch. Harry Frankfurt hat herausgestellt, warum es möglich sein kann, für eine Handlung moralisch verantwortlich zu sein, selbst wenn man nicht in der Lage ist, die Handlung zu unterlassen.⁵ Allerdings unterscheidet Frankfurt in seiner Argumentation nicht zwischen Handlungen und Entscheidungen. Selbst wenn eine Person gegen ihren Willen zu einer Handlung gezwungen wird (z. B. durch ein Implantat im Gehirn) und selbst wenn dieses Implantat im Bewusstsein der Person die Illusion erzeugt, sie hätte die Handlung aus freiem Willen ausgeführt, muss das Implantat einen „flicker of freedom“ messen, d. h. irgendeine neuronal messbare Folge einer Entscheidung.⁶ Die meisten Entscheidungen führen unmittelbar zu einer Handlung, aber selbst wenn sie dies nicht tun und nur zu einer kausal ineffektiven neuronalen Aktivität führen, wird eine Entscheidung getroffen. Dies gilt zumindest dann, wenn die Person auch eine gegenteilige Entscheidung hätte treffen können, die nicht zu der entsprechenden neuronalen Aktivität führt. Daher ist im engeren Sinne eine Entscheidung nur dann frei, wenn auf der Entscheidungsebene alternative Möglichkeiten vorhanden sind. Wir können aber nicht nur Entscheidungen, sondern auch Personen als frei bezeichnen, und zwar, wenn sie die Fähigkeit besitzen, solche freie

- ⁴ Moralische Verantwortlichkeit wird nur dann von einer unmittelbar freien Entscheidung auf eine spätere Handlung übertragen, wenn beim Treffen der Entscheidung die Handlungsfolgen absehbar waren oder absehbar sein hätten sollen (d. h. wenn die Prognose durch *schuldhaftes Nichtwissen* nicht vorgenommen werden konnte).
- ⁵ Der (nicht-libertarische) Kompatibilismus basiert auf der Annahme, dass es moralische Verantwortung geben kann, selbst wenn man nicht die Macht hat, anders zu handeln. Als Argument für diese Position wird meist ein sog. *Frankfurt case* herangezogen: Person *A* manipuliert Person *B*, so dass *B* nicht mehr die Macht hat eine bestimmte Handlung *H* zu unterlassen (z. B. durch einen Computerchip im Gehirn). Wenn *B* Handlung *H* ausführt, ohne dass der Chip aktiviert wird, dann ist *B* für die Handlung *H* moralisch verantwortlich, obwohl sie nicht die Macht hatte, *H* zu unterlassen.
- ⁶ John M. Fischer und Eleonore Stump diskutieren Varianten dieser Theorie, nach der die *flicker of freedom* keine Folge einer Entscheidung sind, sondern nur darauf hinweisen, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit in Kürze eine entsprechende Entscheidung getroffen wird. In diesem Fall würde ein Gehirnimplantat verhindern, dass es überhaupt zu einer Entscheidungssituation kommt. Vgl. Fischer (1994); Stump (1999).

Entscheidungen zu treffen.⁷ Freiheit ist demnach „die Fähigkeit eines Agens, in einer indeterministischen Situation den vorhandenen Indeterminismus einzuschränken, seine Kausalität auswählend auf die einen oder aber die anderen Weltverlaufsalternativen [...] zu richten.“⁸ Je nach Anzahl und (moralischer) Tragweite solcher Situationen kann man von ‚freieren‘ oder weniger freien Personen sprechen.

Restriktive Libertarier wie Peter van Inwagen oder Robert Kane behaupten, dass Menschen sehr selten in solchen Entscheidungssituationen stehen.⁹ Mit Verweis auf physikalische¹⁰, psychologische und soziologische Forschung sowie auf die Selbstwahrnehmung vieler Menschen kann man plausibel dafür argumentieren, dass der Mensch in vielen seiner Handlungen nicht frei ist, d. h. dass viele Handlungen nicht unmittelbar auf eine gerade getroffene Entscheidung zurückzuführen sind. Unsere Gene, unsere Erziehung, unser Umfeld, unsere Hormone, unser Charakter bestimmen einen großen Teil unserer Handlungen. Selbst wenn wir im Moment der Handlung meinen, die Entscheidung dazu frei getroffen zu haben, ist es oft der Fall (was wir im Nachhinein auch oft selbst so einschätzen), dass wir eigentlich nicht frei sind. Extrembeispiele hierzu sind Handlungen unter Drogeneinfluss oder aufgrund einer starken Abhängigkeit oder Gewohnheit.

Laut *Restriktivem Libertarismus* ist eine Person nicht nur dann für eine Handlung verantwortlich, wenn sie sich im Moment oder unmittelbar vor der Ausführung anders hätte entscheiden können; sie ist auch für die langfristigen Folgen ihrer Entscheidung verantwortlich, zu denen auch eigene (i. e. S.) unfreie Handlungen zählen. So ist eine Person dann für eine (moralisch relevante) Handlung, die eine unmittelbar absehbare Konsequenz einer freien Entscheidung darstellt (z. B. den Arm zu heben oder den Abzug zu drücken), moralisch verantwortlich, wenn sie davon ausgehen konnte, dass eine gegenteilige Entscheidung zur Unterlassung der Handlung führt – was fast immer der Fall ist. Sie ist unter Umständen sogar für eine Handlung, die eine nicht unmittelbar absehbare Konsequenz ihrer Entschei-

⁷ Wenn behauptet wird, eine Person sei frei, dann ist dies eigentlich eine ungenaue Attribution, da eine Person immer nur in bestimmten Situationen frei ist, und zwar genau dann, wenn sie gerade die Fähigkeit hat (bzw. sich in der Situation vorfindet), zwischen zwei Entscheidungsoptionen zu wählen oder wählen zu müssen. Im strengen Sinne sind daher nicht Personen frei, sondern Entscheidungen von Personen.

⁸ Meixner (2010: 371–89, 379).

⁹ Vgl. Kane (1985); van Inwagen (1989: 399–422).

¹⁰ Laut Dekohärenztheorie in der Physik kommt es äußerst selten vor, dass der Indeterminismus der Quantenebene makroskopische, kausal wirksame Konsequenzen mit sich bringt. Viele (dualistisch orientierte) Libertarier nehmen an, dass freie Entscheidungen (von Menschen und evtl. auch von Gott) durch die Offenheit der Naturgesetze auf Quantenebene neuronale Konsequenzen im Gehirn haben und damit Handlungen verursachen können. Vgl. Stosch (2006: 126–39).

dung darstellt, moralisch verantwortlich, z. B. für aggressives Verhalten nach starkem Alkoholkonsum.¹¹

Viele Philosophen koppeln den Handlungsbegriff an den Freiheitsbegriff, was meines Erachtens sinnvoll ist, da es ansonsten schwer ist, Kriterien anzugeben, die intentionalen Handlungen eines Tieres, einer künstlichen Intelligenz und die eines Menschen qualitativ zu unterscheiden. Auch wenn diese Kopplung sinnvoll ist, darf die freie Entscheidung und die intendierte Handlung, die aus dieser Entscheidung folgt, nicht miteinander identifiziert werden. Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte der Handlungsbegriff immer in diesem engeren Sinne verwendet und präzise immer von „freien Handlungen“ gesprochen werden. Damit eine Handlung einer Person frei ist, muss sie mittelbar oder unmittelbar auf eine oder mehrere freie Entscheidungen der handelnden Person in der Gegenwart oder Vergangenheit zurückgeführt werden können.

2. Freie Schöpfung Gottes

Die christliche Tradition betonte stets die Freiheit Gottes, noch stärker sogar als die Freiheit des Menschen.¹² Dies hatte primär philosophische Gründe: Nach Anselm von Canterburys Perfektionskriterium wäre ein unfreier Gott nicht das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden könnte. Doch was die Freiheit Gottes eigentlich ausmacht, wird sehr unterschiedlich ausgelegt. Alle Offenen Theisten, aber auch einige klassische Theisten gehen von einer *univoken* Zuschreibung des Personen-, Handlungs- und Freiheitsbegriff auf Gott aus.¹³ Die Verwendung des Begriffs ‚univok‘ bedeutet nicht, dass es keine Unterschiede zwischen einer menschlichen und einer göttlichen Person, oder einer menschlichen und einer göttlichen Handlung geben dürfte. Vertreter dieser Auffassung gehen davon aus, dass die jeweiligen Begriffe einen Bedeutungskern besitzen, der gleich-

¹¹ Der Grad der Verantwortung bei solchen *tracing cases* bemisst sich größtenteils nach der Fähigkeit, die Konsequenzen der Entscheidung abzusehen. Eine Person ist unter Umständen sogar für eine Handlung, deren Eintreten sie nicht als Folge einer ihrer Entscheidungen absehen konnte, moralisch verantwortlich, und zwar wenn sie die Folgen hätte absehen können, wenn sie sich bestimmte Informationen angeeignet hätte, und es durch moralisches Fehlverhalten versäumt hat, sich diese Information anzueignen (*tracing cases of culpable ignorance*). Vgl. Fischer und Tognazzini (2009: 531–56), Smith (2011: 115–46).

¹² Vgl. u. a. die Verurteilungen im 1. Vatikanum (DH 3025): „Wer [...] sagt, Gott habe nicht durch seinen von jeder Notwendigkeit freien Willen, sondern so notwendig geschaffen, wie er sich selbst notwendig liebt [...], der sei mit dem Anathema belegt.“

¹³ Vgl. Erickson (2003: 227).

sam für Gott und Mensch zutrifft. Kritiker aus thomistischer Richtung wenden hier ein, dass analytische Religionsphilosophen mit einem solchen Anspruch Gott und Mensch unter gemeinsame Begriffe fallen lassen würden.¹⁴ Doch ist deren Einschätzung, dass dies dazu führe, dass der Begriff in einem solchen Fall größer als Gott sei, nicht nachvollziehbar.¹⁵ Außerdem lässt sich das christliche Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen so verstehen, dass dieses impliziert, dass es gewisse Ähnlichkeiten zwischen Gott und Mensch gibt, d. h. dass Gott und Mensch bestimmte Eigenschaften (wie z. B. Personalität) teilen, andere Eigenschaften (wie z. B. Geschaffensein) aber nicht teilen.

Offene Theisten wenden nicht nur den Personalitäts-, sondern auch den Freiheitsbegriff gleichsam auf Gott und Mensch an, wenn auch sie grundlegende ontologische Unterschiede zwischen Gott und Mensch bejahen. Clark Pinnock beschreibt das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf im Offenen Theismus auf folgende Weise:

„Als Schöpfer ist Gott fraglos die höchste Macht. Er hat die Macht [...] alles zu kontrollieren. Gott hängt von nichts ab, um zu sein, und ist daher im fundamentalsten Sinne frei. Aber Allmächtigkeit ist nicht alles. In einer Welt, die eine dreieinige Gemeinschaft widerspiegelt, dominiert Gott nicht alles mit seiner Macht. [...] Gott will die Existenz von [freien] Geschöpfen, die sich selbst bestimmen können. [...] Gott legt freiwillig seine Macht ab und macht dadurch eine echte Beziehung mit den Geschöpfen möglich.“¹⁶

Konkreter nennt Pinnock in seiner Monographie *Most Moved Mover* seine Definition von Freiheit in Bezug auf Gott, wobei klar wird, dass ein libertarischer Freiheitsbegriff auf Schöpfer und Geschöpf angewandt wird:

„Gott übt seine Freiheit aus, indem er erschafft. Er erschafft und erlöst aus freiem Willen, nicht aufgrund irgendeiner Notwendigkeit, sondern vollkommen unabhängig. Gott liebt uns aus

¹⁴ Vgl. z. B. Werner (1866: 336): „Gott und die Dinge lassen sich nicht unter einen gemeinsamen Begriff bringen; demnach sind auch alle von einer solchen ungerechtfertigten Identifikation Gottes und der Dinge hergeholten Exceptionen gegen den Schöpfungsbegriff und gegen die aus demselben sich ergebende absolute Dependenz der Dinge von Gott von vornherein zurückzuweisen.“ Ähnliche Argumentationslinien finden sich auch bei Peter Knauer und bei Vertretern der negativen Theologie.

¹⁵ Wenn überhaupt, dann ist ein solches Argument in einem platonischen Weltbild nachvollziehbar. Wenn ich 1 und 2 unter den Begriff „Zahl“ fallen lasse, heißt das nicht, dass die Idee der Zahl unbedingt existieren muss (Platonismus). Die Eigenschaft, Zahl zu sein, kann auch in den einzelnen Zahlen enthalten sein (Konzeptualismus). Wenn bestimmte Eigenschaften auf Gott und auf den Menschen zutreffen, wie z. B. Personalität, heißt dies nicht, dass Personalität größer als Gott ist, sondern dass Personalität eine Wesenseigenschaft Gottes ist, die Gott auf seine Geschöpfe übertragen hat, als er sie als sein Ebenbild erschaffen hat.

¹⁶ Pinnock (1994: 101–25, 113) (eigene Übersetzung).

freiem Willen und will, dass wir ihn im Gegenzug ebenfalls lieben. Gott hatte eine Wahl darüber, welche Welt er erschaffen wird und ob er sie erschaffen soll.“¹⁷

Gott habe also die Macht gehabt, die Welt nicht zu erschaffen oder sie auch anders zu erschaffen. Hier versäumt es Pinnock, Argumente von der moralischen Perfektion Gottes einzubeziehen, wie sie von William Rowe und Klaas Kraay in Bezugnahme auf Thomas von Aquin und Leibniz erörtert werden.¹⁸ Wenn Gott moralisch perfekt ist und es besser ist, dass es eine Welt gibt, als dass es keine Welt gibt, dann kann ein moralischer Gott nicht anders als eine Welt zu erschaffen. Pinnock schreibt, dass Gottes Freiheit beinhaltet, dass er jede logisch konsistente Handlung ausführen könne, die mit seiner perfekten Natur vereinbar sei.¹⁹ Aber die Unterlassung der Erschaffung einer Welt wäre unter der genannten Voraussetzung nicht mit Gottes moralisch perfekter Natur vereinbar. Auch die Erschaffung einer nicht optimalen Welt (d. h. im Falle, dass es logisch möglich wäre, eine bessere Welt zu erschaffen) wäre für Gott ausgeschlossen.

Diesem Freiheitsdilemma kann ein Offener Theist nur entkommen, wenn er (1) entweder die explizite Prämisse verwirft, dass es besser sei, wenn es eine Welt gäbe als keine, oder (2) die implizite Prämisse verwirft, dass es überhaupt eine bestmögliche Welt gebe, oder (3) Gott Freiheit im supererogatorischen Bereich zugesteht. Im ersten Fall könnte man argumentieren (und m. E. wird eine solche Argumentation von Offenen Theisten implizit vorausgesetzt), dass Gott durch keine freien Entscheidungen etwas zu seinem unendlichen Wert hinzufügen kann. Wenn Gott unendliche Wertigkeit besitzt, dann trägt jede endliche Vergrößerung an Wert nicht dazu bei, dass die Gesamtwertigkeit von allem Existierenden erhöht wird. Im zweiten Fall könnte man behaupten, dass es für jede mögliche Welt eine bessere gäbe und dass Gott daher moralisch gerechtfertigt sei, jede beliebige Welt zu erschaffen, insofern deren Wertigkeit über einem bestimmten moralischen Mindestgrenzwert läge.²⁰ Der zweite Fall erklärt allerdings nur, warum Gott nicht die beste aller möglichen Welten erschaffen muss, aber nicht, warum Gott auch die Freiheit zugeschrieben werden kann, überhaupt nichts zu erschaffen. Vertreter des dritten Ansatzes gehen davon aus, dass Gott nicht moralisch dazu verpflichtet ist, die Welt zu erschaffen, selbst wenn es besser ist, wenn es eine Welt gibt. Ähnlich wie Menschen nicht moralisch dazu verpflichtet sind, jede mögliche gute Tat zu vollbringen, sondern primär, schlechte Taten zu unterlassen, könnte man bezüglich Gott behaupten, er sei nicht moralisch dazu verpflichtet, eine Welt zu

¹⁷ Pinnock (2001) (eigene Übersetzung).

¹⁸ Vgl. Kraay (2008); Rowe (2004).

¹⁹ Pinnock (2001: 135): „God can perform any action the performance of which is logically possible and consistent with God's perfect nature.“

²⁰ Dieser Ansatz geht auf Thomas von Aquin zurück. Vgl. Kretzmann (1991).

erschaffen, obwohl es besser ist, wenn es eine Welt gibt als wenn es keine Welt gibt. Handlungen, die über den Bereich der moralischen Pflicht hinausgehen und dennoch moralischen Wert besitzen, werden in der Ethik als supererogatorische Handlungen bezeichnet. Möglicherweise ist die Schöpfung eine supererogatorische Handlung Gottes – ein freier Akt aus Liebe.²¹

Offene Theisten argumentieren ähnlich zu diesen Ausführungen mit der christlichen Theorie der Trinität für die Freiheit Gottes. Weil Gott in sich perfekte Liebe ist, ist Gott nicht darauf angewiesen, eine Welt zu erschaffen. Wäre Gott nur *eine* Person und wesenhaft die Liebe, dann wäre er in zu hohem Maße von einer Schöpfung abhängig, müsste gar eine Welt mit liebesfähigen Geschöpfen erschaffen, um seiner Natur gerecht zu werden. Hier ergibt sich folgender Argumentationsgang, bei dem aus der Freiheit und der liebenden Natur Gottes auf die Notwendigkeit einer trinitarischen Gottesvorstellung geschlossen wird: Wenn (1) eine göttliche Person, wenn sie existiert, frei ist, auch keine Geschöpfe zu erschaffen, und es (2) für eine göttliche Person nicht möglich ist, nicht zu lieben, weil sie wesenhaft die Liebe ist, dann kann kein Geschöpf konstituierender Terminus der göttlichen Liebe sein. Wenn (3) Liebe immer eine Relation zweier Personen darstellt, weil Selbstliebe nicht die eigentliche, höchste Form der Liebe ist, dann gilt (4), dass, wenn eine göttliche Person existiert, mindestens zwei göttliche Personen existieren. Eine sozial-trinitarische Gotteskonzeption ist daher von großer Bedeutung, um die Freiheit Gottes bezüglich seiner Schöpfungsentscheidung aufrechtzuerhalten.²²

Wer behauptet, Gott besitze libertarische Freiheit bezüglich der Schöpfungsentscheidung, der möchte damit sagen, dass Gott die Welt auch nicht hätte erschaffen können. Seine liebende Natur sagt nur aus, dass Gott, *wenn* er eine Welt erschafft, diese auch lieben will und muss, weil er sonst gegen seine eigene Natur handeln würde. Nur so lässt sich auch das Axiom der Offenen Theisten aufrechterhalten, dass Liebe niemals mit Zwang vereinbar ist und daher libertarische Freiheit *beider* Partner voraussetzt; bei Gott hieße dies, dass er nicht gezwungen war, seine Geschöpfe zu lieben (und sie nur deshalb wahrhaft lieben kann), weil er es

²¹ Eine letzte Möglichkeit soll zur Vollständigkeit erwähnt werden: Da Gott keine fertige (vierdimensionale) Welt erschafft, deren Wertigkeit er im Vorhinein mit Sicherheit bestimmen kann, sondern nur Anfangsbedingungen schafft, die sich in bessere oder schlechtere Richtungen entwickeln können, könnte es auch der Fall sein, dass aufgrund des Risikos von Leid und Scheitern der *durchschnittliche* Wert aller möglichen Schöpfungsverläufe gleich null ist und aus diesem Grund Gott frei ist, die Welt zu erschaffen oder auch nicht zu erschaffen.

²² Dieses Argument kann auch in Form eines Trilemma vorgebracht werden: (1) Gott besitzt libertarische Freiheit bezüglich des Erschaffens von liebesfähigen Geschöpfen. (2) Gott ist wesentlich die Liebe, wobei Liebe notwendigerweise die Existenz von mindestens zwei Personen voraussetzt. (3) Gott ist nur eine Person.

auch hätte unterlassen können, die Welt und die Geschöpfe zu erschaffen. Ähnlich wie beim *Restriktiven Libertarismus* ist eine Liebeshandlung Gottes nicht frei im unmittelbaren Sinne (da Gott sich nicht entscheiden kann, gegen seine Natur zu handeln), aber sie ist in mittelbarem Sinne frei, da eine bestimmte freie Entscheidung Gottes (nämlich die Welt zu erschaffen) die Bedingung und Ursache dafür ist, dass er diese Liebesbeziehung eingeht.

3. Freie Handlungen Gottes in der Schöpfung

Wenn Gott eine Person ist, so argumentieren Offene Theisten, dann muss er auch notwendige Eigenschaften von Personalität besitzen, ein Bewusstsein und bestimmte Fähigkeiten, u. a. sich zu erinnern, die Zukunft zu antizipieren, vernünftige Entscheidungen auf der Basis von Intentionen zu treffen.²³ Ähnlich fasst dies John Lucas, wenn er schreibt, „eine Person zu sein heißt, bei Bewusstsein [*conscious*] und ein Handelnder [*agent*] zu sein“²⁴. Personalität setzt demnach einerseits eine Veränderlichkeit und damit Zeitlichkeit Gottes voraus;²⁵ andererseits impliziert die Personalität Gottes auch die Fähigkeit, Handlungen auszuführen. Nach dem oben entwickelten Handlungsbegriff ist nur das eine Handlung, was mittelbar oder unmittelbar von einer freien Entscheidung abhängt. Gott ist wie der Mensch nur dann frei, wenn er unter denselben Umständen die Macht hat, zwischen begründeten Alternativen wählen zu können. Der Unterschied zu Menschen ist

²³ Gottes Personalität ist eine analoge Zuschreibung, d. h. es gibt Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zur alltäglichen Verwendung des Personenbegriffs. Eine Möglichkeit, die Ähnlichkeiten der Begriffe zu explizieren, auf die Offene Theisten häufig zurückgreifen, ist folgende: (1) Selbstbewusstsein, (2) die Fähigkeit sich zu erinnern, zu handeln, zu antizipieren, zu reflektieren, zu entscheiden, etwas zu intendieren, (3) die Fähigkeit mit anderen Personen in Beziehung zu treten, und (4) Freiheit, d. h. die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen. Zu den Unähnlichkeiten gehören u. a. Körperlichkeit oder die Zugehörigkeit zur Spezies *Homo Sapiens*. Vgl. Coburn (1963: 143–62).

²⁴ Lucas (1989: 212).

²⁵ Vgl. ebd.: „Zeit ist die Begleiterscheinung von Bewusstsein und die Bedingung für Handlungstätigkeit [*agency*].“ An anderer Stelle schreibt Lucas: „Wenn wir Gott überhaupt charakterisieren wollen, müssen wir behaupten, dass er personal ist, und wenn personal, dann zeitlich, und wenn zeitlich, dann in einem bestimmten Sinne in der Zeit, und nicht außerhalb.“ Sogenannte Temporalisten („*divine temporalists*“) berufen sich hierbei auf die Zeitdefinition von Aristoteles, nach der Zeit ein Maß der Veränderung ist (*Metaphysik X*). Gott ist daher zeitlich, wenn er veränderlich ist. Dies bedeutet aber nicht notwendigerweise, dass Gottes Zeit mit der Weltzeit identisch ist, nicht einmal, dass beide parallel verlaufen. Vgl. dazu auch Mullins (2016).

allerdings, dass Gott sich weder gegen bessere Gründe entscheiden noch zwischen unterschiedlichen moralischen Alternativen wählen kann, d. h. Gott kann nicht etwas tun, wenn das Gegenteil zu tun eine moralisch höherwertige Alternative darstellen würde.

Bisher wurde der Handlungsbegriff bei Gott nur in Bezug auf die Schöpfungshandlung expliziert. Wenn man allerdings nicht von einer Überzeitlichkeit Gottes ausgeht, spricht nichts dagegen, den Handlungsbegriff auch auf innerweltliches Handeln auszudehnen bzw. die Frage nach dem Handeln Gottes in der Zeit zu erörtern. Meist wird diese Frage im Kontext der Diskussion um Wunder und Gebetserhörung angesprochen. Angenommen, Gott könne unmittelbar auf Gebete reagieren. Eine Reaktion impliziert normalerweise die Reihenfolge, dass eine Person *P* eine Information *I* erhält, eine Entscheidung trifft, wie sie auf *I* reagieren soll und sich dabei ein Ziel *Z* setzt, und schließlich eine Handlung *H* ausführt, um *Z* zu erreichen. In diesem Fall würde Gott tatsächlich seine Entscheidung in der Zeit treffen, und zwar nachdem er erfahren hat, dass etwas reaktionswürdiges geschieht, z. B. dass ein Gebet gesprochen wurde. Gegen solch eine „anthropomorphe“ Weise, Gebetserhörungen oder andere Reaktionen Gottes zu denken, gibt es einige Einwände: In der christlichen Tradition gingen beispielsweise die meisten Theologen und Gläubige davon aus, dass Gott die Zukunft vorausweiß.²⁶ Trifft dies zu, muss Gott nicht mit seinen Reaktionen warten, bis ein Gebet ausgesprochen wurde, er kann seine Reaktion bereits im Voraus planen.

Das Problem an solch einer Vorausplanung ist die offenbare Unvereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und *göttlicher* Freiheit: Wenn Gott die Zukunft in vollumfassenden Sinne kennt, dann kennt er auch sein eigenes zukünftiges Eingreifen und die Folgen seines Eingreifens. Er kann sein Eingreifen daher nicht von einer möglichen Zukunft abhängig machen, in die er nicht eingreift.²⁷ Wenn Gott seine Zukunft von Ewigkeit her kennt, dann gibt es keinen Zeitpunkt, an dem noch nicht feststeht, wie er in Zukunft handeln wird; dann kommt Gott aber auch keine Macht zu, anders zu handeln. Wenn Gott im libertarischen Sinne frei ist, dann muss es einen Zeitpunkt in Gott geben, bei dem noch nicht feststeht, wie er handeln wird.²⁸

Es gibt allerdings einen möglichen Ausweg aus diesem Dilemma, zumindest bezüglich des göttlichen Handelns in der Schöpfung. Um dies zu zeigen, verwen-

²⁶ Vgl. dazu Stump, Gasser und Grössl (2015).

²⁷ Vgl. Basinger (1993).

²⁸ Vgl. Hasker (1989: 57f.): „In the logical order of dependence of events, one might say, by the ‚time‘ God knows something will happen, it is ‚too late‘ either to *bring about* its happening or to *prevent* it from happening.“ Die Möglichkeit einer zeitlosen, freien Entscheidung ist denkbar, bringt aber Folgeprobleme bezüglich Gottes Wissen um unsere freien Entscheidungen mit sich. Vgl. Grössl (2014b).

det John Sanders eine Analogie, nach der man sich göttliches Vorherwissen wie ein sich abwickelndes Band vorstellen kann (*unrolling tape analogy*). Vor der Erschaffung der Welt kennt Gott die Zukunft in verschiedenen Stadien (*stages*). Er trifft Entscheidungen sukzessiv, und mit jeder getroffenen Entscheidung erweitert sich das Vorherwissen Gottes um die Folgen der getroffenen Entscheidung Gottes. Zur Erläuterung: Angenommen, einmal pro Tag spricht irgendeine Person ein erhörungswürdiges Gebet (oder es geschieht ein reaktionswürdiges Ereignis). Gott kennt den Verlauf der zu erschaffenden Welt zunächst nur bis zum ersten dieser Gebete. Dann entscheidet sich Gott, wie er darauf reagieren möchte, und diese Entscheidung beeinflusst den weiteren Verlauf der zu erschaffenden Welt. Gott erfährt daraufhin den weiteren Verlauf bis zum nächsten erhörungswürdigen Gebet. Dieser Vorgang setzt sich periodisch fort bis zum letzten Gebet (oder reaktionswürdigen Ereignis). Schließlich hat Gott vollständiges Vorherwissen über den Weltverlauf, und zwar bevor er sich entscheidet, die Welt zu erschaffen. Wenn er diese Entscheidung trifft, dann sind alle seine Reaktionen auf Gebete bereits in die Schöpfung „eingebaut“.²⁹

In dieser Theorie des *sukzessiven Vorherwissens* handelt Gott in der Weltzeit, traf die entsprechenden Entscheidungen, die zu seinen Handlungen führen, aber bereits vor der Erschaffung der Welt. Im mittelbaren Sinne sind die Handlungen Gottes dennoch echte freie Handlungen, da sie von einer freien Entscheidung abhängen, zu dessen Zeitpunkt die Folgen der Entscheidung für den Handelnden genau absehbar waren.

Offene Theisten vertreten allerdings, parallel zum obigen Dilemma, dass es für Gott logisch unmöglich sei, Vorherwissen von freien *geschöpflichen* Entscheidungen zu besitzen. Sie argumentieren mithilfe des theologischen Konsequenzargumentes (einer Variante des philosophischen Konsequenzargumentes von Peter van Inwagen):³⁰

1. Gott kannte gestern meine heutige Handlung x und ich habe keine Macht darüber, was Gott gestern über die Zukunft wusste.

²⁹ Vgl. Sanders (2007: 212): „God rolls the tape of the future p to a certain point and then stops it in order to interject his own actions into our history and then rolls the tape further to see what his creatures will do in response to his actions. Then God pauses the tape, decides what he will do and then rolls the tape further.“ Vgl. dazu auch die Kritik von Dean Zimmerman: „The Providential Usefulness of ‚Simple Foreknowledge‘“ (unveröffentlichtes Manuskript); darin argumentiert Zimmerman, dass eine Theorie des inkrementellen Vorherwissens einen Molinismus voraussetzt, d. h. die Annahme, dass Gott Wissen um kontrafaktische Konditionale menschlicher Freiheit unabhängig von seiner Schöpfungsentscheidung besitzt.

³⁰ Vgl. van Inwagen (1986). Für eine Darstellung und Diskussion des theologischen Konsequenzargumentes vgl. Zagzebski (1991); Grössl (2015: 90–136).

2. Gottes Wissen ist unfehlbar, d. h. was Gott gestern über heute wusste, wird notwendigerweise eintreten.

3. Daher gilt, dass ich keine Macht über meine heutige Handlung x habe.

Wenn dieses Argument gültig ist und auch ein Rekurs auf Gottes Zeitlosigkeit hier keine Abhilfe schafft, dann kann Gott die Zukunft nicht im Voraus wissen, zumindest nicht, insofern sie von freien menschlichen Handlungen abhängt. Dann muss aber auch die Theorie des göttlichen Handelns durch sukzessives Vorherwissen ausgeschlossen werden. Daher vertreten Offene Theisten in der Regel ein Modell, nach dem Gott tatsächlich im Verlauf der Geschichte entscheidet, wie er auf bestimmte Ereignisse reagieren soll. Richard Swinburne legt darauf auch besonderen Wert, weil er die „lebendige“ Interaktion zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht relativieren möchte. Wenn Gott nämlich „die Naturgesetze so eingerichtet [hätte], daß ihnen seine Antworten auf menschliche Handlungen und Lebenssituationen eingestiftet wären“, bliebe das „Verhältnis der Menschen zu Gott [...] sehr unpersönlich“.³¹ Doch dieses Argument kann man auf Basis des *Restriktiven Libertarismus* entkräften: Dieser besagt, dass viele unserer Handlungen nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar frei sind, d. h. die Entscheidung, die zu der jeweiligen Handlung geführt hat, tatsächlich vor längerer Zeit getroffen haben. Das bedeutet, dass viele unserer Begegnungen mit Menschen keine unmittelbar freien (oder, in Swinburnes Worten, „lebendigen“) Begegnungen sind. Wenn sich zwei Personen ihre Liebe zeigen, dann drückt diese Begegnung auch dann eine lebendige Beziehung aus, wenn sie die Entscheidung zu lieben bereits vor Jahren getroffen und ihren Charakter dementsprechend gefestigt haben. Wenn diese Annahme für Menschen plausibel ist, dann können wir auch für Gott Entscheidungen und Handlungen voneinander entkoppeln, ohne dabei abzulehnen, dass es eine lebendige Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf gebe.

Um allerdings Gottes Vorherplanung in Verbindung mit libertarischer Freiheit von Geschöpfen denken zu können, müssen wir die Theorie des „Voraushandelns“ Gottes modifizieren, was im Folgenden, auch unter Bezugnahme auf entsprechende Ansätze bei Offenen Theisten, versucht werden soll.

4. Gottes Vorausplanung seiner möglichen Handlungen

Manchmal treffen wir Entscheidungen, noch bevor die Situation eintritt, über die wir uns Gedanken machen. Zum Beispiel kann ich am Abend schon entscheiden, welche Antwort ich einem Studenten am nächsten Morgen geben würde, wenn er

³¹ Vgl. Swinburne (1987: 329).

mich fragte, ob ich die angesetzte mündliche Prüfung verschieben könnte. Diese Vorausplanung kann auch auf indirekte Weise geschehen: Ich entscheide mich, alles mir Mögliche und rechtlich Verantwortbare zu tun, damit meine Studentinnen und Studenten die Prüfung bestehen. Ich entscheide mich also für eine *Haltung*, aus der bestimmte Handlungen in bestimmten Situationen hervorgehen, u. a. auch eine positive Antwort auf die Anfrage des Studenten. Noch indirekter geschieht sie, wenn ich meinen Charakter langfristig zu einer großen Gutmütigkeit hin forme. Dann resultiert die positive Antwort nicht nur von einer kurzfristig eingenommenen Haltung, sondern von einer langfristigen (und nicht kurzfristig veränderbaren) Tugend heraus.

Die Beobachtung, dass wir häufig direkte und indirekte Entscheidungen über mögliche Handlungen in möglichen Situationen treffen, lässt sich auch auf Gott übertragen. Es gibt sogar gute Gründe dies zu tun, da wir annehmen, dass Gott in vielerlei Hinsicht einen stark geformten Charakter hat – aus christlicher Sicht einen moralisch perfekten, barmherzigen, liebenden Charakter. Das heißt, dass er bestimmte Entscheidungen nicht im Verlauf der Schöpfung treffen muss, da sein Charakter (oder zumindest eine langfristige, mit der Schöpfungstat oder spätestens mit der Inkarnation eingenommene Haltung) seine Handlungen bestimmt.

Nun ist aber weder bei uns Menschen noch bei Gott klar, dass der Charakter alle möglichen Handlungen in allen möglichen Situationen impliziert. Wäre dies der Fall, wären wir ausschließlich frei in der Wahl unseres Charakters (bzw. bei Menschen in der Wahl unserer Haltungen, die mit der Zeit Teil unseres Charakters werden³²), aber nicht, bzw. nur indirekt, in der Wahl einzelner Handlungsoptionen. Doch selbst Handlungen, die nicht unmittelbar aus dem Charakter folgen, sind für Menschen (wie im obigen Beispiel) teilweise, für Gott sogar vollständig planbar. Einige Offene Theisten argumentieren, dass Gottes „unendliche Intelligenz“ erklärt, warum er das Risiko, dass er mit der Schöpfung eingeht, auf ein Minimum reduzieren bzw. bestimmte Risiken sogar ganz ausschließen könne. Gregory Boyd schreibt hierzu:

„If we grant that God is infinitely intelligent, he can anticipate each and every one of any number of possibilities as though each was the only possibility he had to anticipate. [...] An infinitely intelligent God can anticipate and prepare for events that *might* and *might not* take place just as effectively as for events that will *certainly* take place. [...] Indeed, since he does not have to spread his unlimited intelligence thin to cover possibilities, God can anticipate each of the events that might and might not take place as if they were events that had to take place, and he can do this from all eternity.“³³

³² Robert Kane spricht hier von „self-forming actions“. Vgl. Kane (1996: 75).

³³ Boyd (2011b: 123–40, 136).

John Sanders drückt dies ähnlich aus, obwohl er ähnlich wie Swinburne bezüglich eines solchen Vorher-Reagierens Gottes eher skeptisch eingestellt ist:

„Some proponents of dynamic omniscience believe that God, prior to creation, knew all possible actions which creatures with libertarian freedom might do, so God decided what responses, if any, he will make to each action. In other words, God eternally decided to ‚prerespond‘ to each and every situation which might arise.“³⁴

Auch Robin Collins meint, dass viele Offene Theisten die Auffassung vertreten, Gott hätte vollständige Kontingenzpläne („contingency plans“) über seine möglichen zukünftigen Handlungen: „Gott hat bereits entschieden, welche Handlungen er in Antwort auf jede mögliche Kombination freier geschöpflicher Handlungen ausführen würde.“³⁵

Hier zeigt sich, dass Offene Theisten nicht immer einen „naiven Interventio-nismus“ vertreten, wie er ihnen häufig unterstellt wird. Selbst wenn Gott als zeitliche Person gedacht wird, die mit ihrer Schöpfung interagiert und Wissen über freie Handlungen von Geschöpfen sukzessiv erwirbt, muss dies nicht heißen, dass Gott seine Entscheidungen, ob und wie er in die Welt eingreifen würde, im Verlauf der Weltgeschichte trifft. Dadurch ist auch der in der Theologie (vor allem in der Theodizee) verbreitete Gedanke erklärbar, dass Gott in der Schöpfung seine Allmacht „eingeschränkt“ oder sich selbst zurückgenommen hat: Gott hat sich im Moment der Schöpfung, oder evtl. sogar schon vor Erschaffung der Welt entschieden, nie oder nur in sehr seltenen Fällen einzugreifen.³⁶

Gottes Vorherplanung lässt sich also folgendermaßen vorstellen: Bevor Gott die Welt erschafft, überblickt er alle möglichen Weltverläufe, welche die Schöpfung einschlagen kann. Gott sieht die zu erschaffende Welt als Baumstruktur sich verzweigender Möglichkeiten. Jeder Knotenpunkt, an dem sich Äste weiter verzweigen, steht entweder für ein Zufallsereignis oder eine freie Handlung einer Person. Gott kennt tatsächlich jede mögliche Person, die einmal existieren könnte, und jeden möglichen Verlauf ihres Lebens. Im Unterschied zur molinistischen Theorie des Mittleren Wissens weiß Gott aber laut Offenem Theismus nicht unabhängig von der Existenz freier Wesen, für welche Optionen sich eine mögliche Person unter bestimmten Umständen frei entscheiden würde.³⁷ Dennoch kann Gott Vorkehrungen für jeden Weltverlauf treffen: Wenn sich Person x für eine

³⁴ Sanders (2007: 207).

³⁵ Collins (2011: 161–86, 169) (eigene Übersetzung).

³⁶ Vertreter des *epistemic-* bzw. *cognitive distance-*Argumentes gehen beispielsweise davon aus, dass Gott sich aus guten Gründen entschieden hat, nur so einzugreifen, dass seine Existenz nicht offensichtlich erkennbar wird, und zwar, um eine freie Liebe der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zu ermöglichen. Vgl. Hick ([1966] 2007: 281).

³⁷ Vgl. Flint (2006); Molina (2017: 52).

Handlung A entscheidet, kann er seine Reaktion B auf A in diesen Weltverlauf im Voraus einbauen – ohne zu wissen, ob x jemals existieren oder ob sich x tatsächlich für die Handlung A entscheiden wird.

Offensichtlich hat sich Gott dafür entschieden, nur in seltenen Fällen oder nur auf verborgene Weise einzugreifen. In vielen theologischen Modellen, die als Antwort auf das Theodizee-Problem konzipiert werden, ist die Rede davon, dass Gott nicht eingreifen will oder nicht eingreifen kann. Nach dem Modell der Vorherplanung göttlicher Reaktionen entscheidet sich Gott nicht im Schöpfungsverlauf, ob er nun eingreifen will, sondern entscheidet sich mit der Erschaffung der Welt für einen Gesamtplan aller möglichen Reaktionen auf alle möglichen Ereignisse. Wenn dieser Plan einmal gesetzt ist, kann Gott tatsächlich nicht mehr zusätzliche Interventionspunkte setzen, da er bereits den besten aller möglichen Pläne gewählt hat.³⁸

Als Problem bleibt hier noch die Frage, ob Gott denn eine Wahl bei seinem Vorsehungsplan hatte. Folgt es nicht aus seiner moralisch perfekten, liebenden Natur, die Freiheit und Liebe ermöglichen will, wie und wo er eingreifen soll? Affirmiert man diese Position, bleibt für Gott nur noch die Freiheit, keine Welt zu erschaffen; mit der Entscheidung für die Schöpfung folgten logisch notwendig alle Gebetserhörungen und Interventionen. Doch geht man davon aus, dass Weltverläufe nicht linear logisch geordnet werden können (d. h. keine axiologische Hierarchie möglicher Weltverläufe aufgestellt werden kann), sondern unterschiedliche Weltverläufe inkommensurable, also nicht miteinander verrechenbare Werte beinhalten, bleibt hier ein gewisser Spielraum für eine libertarische Freiheit Gottes.³⁹ Noch stärker gilt dies, wenn, wie oben ausgeführt, Gottes moralisch perfekte Natur noch Spielraum für supererogatorische Handlungen offenlässt.

5. Gottes Plan zur Reaktion auf menschliche Handlungen

Wenn man als Theologe schreibt, Gott könne Gebete erhören, darf man dies nicht ohne kritische Vorbemerkungen tun. Klaus von Stosch fordert eine „theo-

³⁸ Hier wird das thomistische Argument ernst genommen, dass Gott nicht durch Zweitursachen handeln kann. Raphael Schulte weist zwar nach, dass Béla Weissmahr in seiner thomistischen Kritik am Handeln Gottes Instrumental- und Partizipalursächlichkeit mit Erst- und Zweitursächlichkeit verwechselt und dadurch das thomistische Argument ausgehebelt wird. Vgl. Schulte (1982). Dennoch bleibt der Kern der Anfrage bestehen: Warum muss Gott nachträglich etwas an seiner Schöpfung „nachjustieren“, wenn er sie bereits zu Beginn perfekt erschaffen hat bzw. die Justierung bereits von Anfang an vornehmen kann.

³⁹ Vgl. Kraay (2011).

dizeesensible“ Rede vom Handeln Gottes in der Welt, da eine Vorstellung, Gott könne jederzeit eingreifen, um Leid zu verhindern, dazu führt, dass wir glauben, dass Gott nicht eingreifen will, obwohl er könnte. Dass aber Gott uns ohne Grund Leid aussetzt oder unsere Gebete um Leidminderung nicht erhört, obwohl er dies könnte und nichts dagegen spräche, ist mit der christlichen Vorstellung eines barmherzigen Gottes unvereinbar. Als eine Rechtfertigung für das Nicht-Handeln Gottes hat sich (nicht nur unter Offenen Theisten) die Betonung der Freiheit des Menschen etabliert. Gottes höchstes Ziel ist Liebe zu ermöglichen; Liebe impliziert echte Freiheit; echte Freiheit ist nie wirklich und vollständig gegeben, wenn sie immer unter dem Vorbehalt steht, dass sie zurückgenommen werden könnte.⁴⁰ Die Möglichkeit der Erhörung von Bittgebeten vergrößert unsere Freiheit sogar: Wenn Gott sein Eingreifen davon abhängig macht, dass er darum gebeten wird, respektiert er nicht nur unsere Freiheit (die auch das Recht auf ein Nicht-Gestört-Sein-Wollen von Gott einschließt), sondern vergrößert auch den Spielraum unsere moralische Verantwortung, da unsere freie Entscheidung, Gott zu bitten oder dies zu unterlassen, moralisch bewertbare Konsequenzen haben kann. Außerdem kann sich Gottes Entscheidung, sein Handeln in manchen Fällen von unseren Bitten abhängig zu machen, positiv auf unsere Charakterentwicklung auswirken.⁴¹

Tatsächlich beobachten wir aber, dass Gott viele Gebete nicht erhört. Wenn das Freiheitskriterium hier eine große Rolle spielt, ist es offensichtlich, warum Gott unter Bewahrung unserer Freiheit die meisten unserer Gebete nicht unmittelbar erfüllen kann. Meist bitten wir um Dinge, deren Erfüllung beinhalten würde, dass Gott die Freiheit einer anderen Person einschränken würde, beispielsweise wenn ich darum bitte, dass eine andere Person sich mir gegenüber auf eine bestimmte Art verhält. Manchmal ist eine solche Freiheitseinschränkung aber nicht unmittelbar ersichtlich, beispielsweise wenn ich Gott darum bitte, dass ich im Lotto gewinne, und ihm verspreche, dieses Geld einem guten Zweck zu spenden. Warum schränkt es die Freiheit anderer ein, wenn Gott heimlich die Statistik manipuliert und meine Nummern ziehen lässt? Einerseits verkleinert er dadurch die reelle Chance der anderen Mitspieler auf 0 und lässt dadurch ihre freie Entscheidung, Lotto zu spielen, auf einer falschen Annahme basieren; andererseits schränkt er dadurch auch die Freiheit von anderen Gläubigen ein, die möglicherweise ebenfalls ein solches Bittgebet sprechen und ungerecht behandelt werden würden.

⁴⁰ Boyd (2000: 73): „To take back freedom once it is given on the grounds that it is being used wrongly would mean that freedom was never given in the first place.“ Vgl. Boyd (2001: 195–97).

⁴¹ Vgl. Stump (1979); Murray und Meyers (1994).

Daher ist es plausibel anzunehmen, dass sich Gott zum Erhalt der geschöpflichen Freiheit darauf beschränkt hat, nur äußerst selten und wenn, dann nur in einer verdeckten Weise, in die Welt einzugreifen.⁴² Häufiges Eingreifen, so Richard Swinburne, würde auch dazu führen, dass wir die Folgen unserer Handlungen nicht mehr ausreichend sicher absehen könnten, wenn wir uns darauf verlassen könnten, dass Gott jederzeit interveniert, bevor etwas Schlimmes passiert; solch ein Denken würde wiederum unsere moralische Verantwortlichkeit verringern.⁴³ Die Forderung nach einem verdeckten Eingreifen ist auch darin begründet, dass offensichtliche Wunder und Gebeterhörungen die Freiheit von Menschen dahingehend einschränken würden, dass der Nicht-Gläubige die Existenz Gottes nicht mehr vernünftigerweise leugnen könnte.⁴⁴ Gott gibt uns aber nur die Freiheit zu glauben, wenn er uns auch die Freiheit gibt, nicht zu glauben; diese Freiheit, so das Argument zur Erklärung der „Verborgtheit Gottes“, setzt die Rationalität des Atheismus voraus.

Wie aber kann man nun die Erhöhung von Gebeten denken? Offene Theisten sind hier typische Interaktionisten, d. h. sie nehmen an, dass Gott in einer lebendigen, gegenseitigen Beziehung mit den Geschöpfen steht und sich nach dem Hören eines Gebets entscheidet, ob und wie er darauf antworten möchte (wenn er es denn nach seiner Selbstbeschränkung im Schöpfungsakt noch kann). Die meisten klassischen Theisten hingegen vertreten eine Unveränderlichkeit Gottes, aus der geschlossen wird, dass wir Menschen durch unsere Handlungen und Worte keinen Einfluss auf Gott nehmen können. Gott sei in keiner Weise von Geschöpflichem abhängig. Manche Varianten des klassischen Theismus gehen davon

⁴² Vgl. Sanders (2007: 177): „Divine intervention occurs, however, within the rules God freely established because God remains faithful to the project.“

⁴³ Swinburne (1987: 328): „Doch obwohl Gott Grund hat [Ereignisse herbeizuführen, die einen Menschen zur Umkehr bewegen], hat er auch Grund, es nicht regelmäßig zu tun. [...] Dies vor allem deswegen nicht, weil die Menschen selbst entscheiden sollen, ob sie andere warnen oder zur Besinnung aufrufen wollen, und weil sie selbst die Verantwortung für das (unmittelbare oder langfristige) geistig-seelische Wohl ihrer Mitmenschen tragen sollen. [...] Gott hat Grund, die natürliche Ordnung nicht zu oft zu verletzen, um solche Ereignisse herbeizuführen, [denn Menschen haben] nur unter der Bedingung einer einigermaßen deterministischen Ordnung, die nach festen Regeln eine Fülle guter und schlechter Wirkungen zeigt, die Möglichkeit [...], die Welt weiterzuentwickeln und schwierige Probleme einer selbst gefundenen Lösung zuzuführen.“ Vgl. Hasker (1992: 91–105): „Frequent or routine divine intervention would negate many of the purposes for which the world was created in the first place.“

⁴⁴ Swinburne (1987: 332): „[Z]ur Wahrung menschlicher Freiheit dürfte die Macht des Führers und die der von ihm gegründeten Gemeinschaft nicht zu offenkundig oder zu ‚übernatürlich‘ sein.“ Hierzu wird die analytische Debatte um die *Verborgtheit Gottes* geführt, vgl. Schellenberg (1993); Amor (2012).

aus, dass Gott indirekt auf Gebete reagiert, indem er diese von Ewigkeit vorher sieht – er reagiere, ohne sich dabei abhängig zu machen.⁴⁵ Doch genau diese Lösung bleibt einem Offenen Theisten aus logischen Gründen verwehrt. Wenn Gottes Vorherwissen (oder zeitloses Allwissen) mit menschlicher Freiheit unvereinbar ist, dann kann Gott auch meine frei gesprochenen Gebete nicht vorherwissen. John Sanders betont, einige von Gottes Entscheidungen könnten von den Entscheidungen von Menschen abhängen.⁴⁶

Doch hier finden sich Offene Theisten in einer Zwickmühle wieder: Eine Vorherplanung Gottes unter Berücksichtigung menschlicher Freiheit würde das Risiko, das Gott mit der Schöpfung eingeht, deutlich verringern. Gerade die Annahme, dass Gott ein Risiko eingeht, ist der umstrittenste Punkt im Offenen Theismus,⁴⁷ welcher aber aus dem libertarischen Freiheitsbegriff folgt.⁴⁸ Doch andererseits argumentieren Offene Theisten häufig, dass das Risiko, welches Gott eingeht, sehr gering sei und dass er durch seine „unendliche Intelligenz“ doch irgendwie garantieren kann, dass seine langfristigen Ziele erreicht werden.⁴⁹ Vorkehrung im Sinne einer Garantie (bzw. der Gewähr einer hohen Wahrscheinlichkeit), dass am Ende alles gut wird, setzt daher voraus, dass Gott seine Schöpfung nicht einfach in die Freiheit entlässt, sondern für jeden möglichen Weltverlauf Vorsorge getroffen hat. Eine Möglichkeit, eine solche Vorsorge zu denken, beinhaltet zu glauben, dass Gott schon vor langem geplant hat, unter welchen Umständen er in den Weltverlauf eingreifen wird – ob dies nun die Erhörung ganz bestimmter Gebete, die Reaktion auf eine unmittelbare Gefahr für die ganze Menschheit, oder sein Erlösungswerk ist. Als Kompromiss zwischen Klassischem und Offenem Theismus bezüglich der Erhörung von Gebeten bietet sich die

⁴⁵ Es ist ein wichtiges Anliegen des Molinismus, dass Gott alle seine Entscheidungen auf die freien (prä- und kontrafaktischen) Handlungen von Menschen unabhängig von seiner Schöpfungsentscheidung trifft. Damit soll die Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung und seine Unveränderlichkeit gewahrt bleiben.

⁴⁶ Sanders (2007: 62): „Hence human prayer [...] is honored by God as a contribution to a conversation that has the capacity to change future directions for God, people, and the world. [...] [This interpretation] makes some of God's decisions dependent upon the will of sinful human beings. [...] God is the one who, in sovereign freedom, has chosen to work in this way since no one forced God to do so.“

⁴⁷ Vgl. Ware (2000); Boyd (2011a: 206): „[Ware argues that] the open view of God portrays him as a ‚passive, hand-wringing God‘ who can do little more than make guesses about the future and hope for the best. Since God can ‚only guess what much of the future will bring,‘ Ware wonders if ‚a believer [can] know that God will triumph in the future just as he promised he will.‘“

⁴⁸ Vgl. Grössl und Vicens (2014).

⁴⁹ Vgl. Boyd (2011a: 206); Boyd (2003). *Andere Offene Theisten, wie bspw. William Hasker, betonen zumindest, dass Gott das Risiko minimieren kann. Vgl. Hasker (1994: 153f).*

bereits angesprochene Lösungsmöglichkeit an, dass Gott alle seine möglichen Reaktionen auf alle möglichen Gebete im Voraus plant. Schon vor der Erschaffung der Welt würde er demnach entscheiden, ob und wie er in einem bestimmten Weltverlauf auf ein eventuell gesprochenes Gebet reagieren würde.⁵⁰ Dadurch kann er zwar das Schöpfungsrisiko nicht ausschließen, aber reduzieren. Das Ausmaß an Leid in der Welt, das zu einem großen Teil sicher nicht von Gott gewollt ist, zeigt jedoch auch, dass Gott mit der Schöpfung ein hohes Risiko eingegangen ist und viele Reaktionen auf mögliche Gebete oder Situationen nicht Teil seines Schöpfungsplanes sind.

6. Gottes Handeln durch den Menschen

Viele heutige Theologen verwerfen den Gedanken eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in der Welt – ob durch Wunder, Aushebelung der Naturgesetze oder Umgehung der Naturgesetze durch Manipulieren einer Statistik auf Quantenebene. Theologen in der Tradition von Rudolph Bultmann oder Paul Tillich versuchen die Erklärungsebenen von Theologie und Naturwissenschaften so weit wie möglich voneinander zu trennen, so auch Stephen Gould mit seiner Theorie der *non-overlapping magisteria*.⁵¹ Solche Kritikerinnen und Kritiker eines starken Interventionismus möchten meist dennoch an irgendeiner Form göttlichen Handelns festhalten, um nicht dem Deismusvorwurf zu unterliegen. Da ihnen dabei die Explikation göttlichen Handelns als In-Existenz-Halten der Schöpfung in der Regel nicht genügt, rekurren sie darauf, dass Gott nur *durch* Menschen handelt, oder dass Gott auf *personaler* Ebene handelt.⁵²

Jürgen Werbick schreibt, dass Gott „in der Geschichte und die Geschichte vollendend – an Menschen und nicht ohne sie handelt; er ist am Werk in seinem Heiligen Geist, der die Menschen dazu bewegt und inspiriert, seinen Willen geschehen zu lassen“. Gott handele also auf intramentaler Ebene, aber nur bei denen, „die sich ihm öffnen“. Werbick konkretisiert die Weise, wie Gott wirkt: Gott eröffne den Menschen Freiheit und schenke ihnen Möglichkeiten. Klaus von Stosch interpretiert diese Aussage dahingehend, dass Gott den Menschen durch sein Handeln in Freiheit wachsen lässt.⁵³ Interessanterweise wird diese Auffassung

⁵⁰ Vgl. Grössl (2014a).

⁵¹ Vgl. Gould (1999).

⁵² Diese Position, verbunden mit einem Handeln Gottes durch die kontingente Öffnung der Naturgesetze, wurde auch von vielen Forschern im bekannten *Divine Action Project* angenommen. Vgl. Stoeger (1996: 239–61. 258f.).

⁵³ Werbick (2004: 109); Stosch (2006: 87).

auch häufig von Thomisten vertreten, auch wenn deren Motivation darin besteht, die Zeitlosigkeit bzw. Überzeitlichkeit Gottes zu verteidigen; ein zeitloser Gott könne nämlich nur durch zeitliche Geschöpfe in der Welt handeln.⁵⁴ Prozesstheologen und Offene Theisten (mit prozesstheologischen Tendenzen) argumentieren nicht von der Unveränderlichkeit Gottes, sondern von der Liebe Gottes her, die jeglichen Zwang ausschließt. Jegliches Handeln in der Welt ohne die Zustimmung oder Mitwirkung von Geschöpfen wird hierbei als eine Art Zwang angesehen. Thomas J. Oord argumentiert ausführlich für ein solches zwangloses Verständnis göttlichen Handelns („The uncontrolling love of God“) und führt aus, dass Wunder dann möglich sind, wenn Gott seinen Geschöpfen neue Möglichkeiten, Formen, Strukturen, Seinswege anbietet und die Geschöpfe dieses Angebot annehmen.⁵⁵ Klaus von Stosch schreibt, Gott könne „an keiner Stelle anders als freisetzend handeln, ohne sich in seiner Schöpfungsintention zu widersprechen“, weil Liebe ohne Freiheit unmöglich sei.⁵⁶ Wie kann man sich ein solches Handeln Gottes für und durch Menschen – einen intramentalen oder Anthro-Interventionismus – vorstellen? Von Stosch stellt verschiedene Arten des *kreativ vermittelten* besonderen Handelns Gottes dar:⁵⁷

2. Handeln Gottes durch menschliche Akteure (wobei die Besonderheit in dem besonderen Akt der Öffnung des Menschen gegenüber dem [...] Handeln Gottes besteht)
3. Gottes Handeln als personale (Inter-)Aktion, wobei die Besonderheit in individuellen Akten Gottes besteht, die aber bewusstseinsimmanent konzipiert bleiben.

Doch all diese Weisen, Gottes Handeln zu denken, setzen einen Interventionismus in stärkerer oder schwächerer Weise voraus, wie Klaus von Stosch an anderer Stelle betont:

„Im Übrigen kann man angesichts des gegenwärtigen Diskussionsstandes der *philosophy of mind* fragen, ob nicht bei einem intramentalen Wirken Gottes genauso ein auch naturwissenschaftlich explizierbares Phänomen in Anspruch genommen wird wie bei einem extramentalen Wirken.

⁵⁴ Vgl. Burrell (2000).

⁵⁵ Oord (2015: 199).

⁵⁶ Stosch (2014: 88).

⁵⁷ Ebd., 90f. Von Stosch ergänzt diese Auflistung durch das „Handeln Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze“, das er wie folgt expliziert: „Gedacht ist an ein Handeln innerhalb der statistischen Schwankungsbreite der Naturgesetze, d. h. Gott kann die natürlichen Abläufe dann ohne Einschränkung der menschlichen Freiheit beeinflussen, wenn dieses Handeln nicht vom Zufall zu unterscheiden ist.“ Ein solches Handeln Gottes ist m. E. Voraussetzung für intramentales Handeln, kann aber nicht als „kreatürlich vermittelt“ angesehen werden, sondern stellt einen Eingriff in die Naturgesetze durch Manipulation der statistischen Determination der Welt dar.

Auch ein rein intramentales Wirken Gottes müsste (wenn man an dieser Stelle keinen starken Dualismus vertreten will) Einflüsse auf materielle Gegebenheiten (*cerebral structures*) haben.“⁵⁸

Theoretisch lässt sich, wie von Stosch einwirft, auch ein starker Dualismus vertreten, bei dem Gott auf *intramentaler* Ebene wirkt, ohne dass es dabei eine Korrelation neuronaler Aktivität gibt. Damit verschiebt man das Problem aber auf die Frage der Interaktion zwischen Geist und Körper. Doch selbst bei einer solchen dualistischen Auffassung können wir davon ausgehen, dass es Gesetze gibt, welche die Verbindung zwischen Geist und Körper regeln. Ähnlich wie Gott seine Interventionen in den natürlichen Verlauf (ob durch Aufhebung oder Handeln durch die Offenheit von Naturgesetzen) im Voraus planen kann, so kann Gott auch seine Interventionen in die Gesetze, die zwischen mentaler Aktivität und neuronaler Aktivität vermitteln, im Voraus planen. Der Vorteil einer solchen Auffassung ist, dass dabei die Verborgenheit Gottes und damit die kognitive Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf noch stärker gewährleistet ist als bei einer Manipulation der Statistik auf Quantenebene.⁵⁹ Das Geschöpf entscheidet dann, ob Gottes Handeln in der Welt wirksam sein kann oder nicht.

Im ersten Punkt wird betont, dass Gott durch Menschen handelt, wenn sie Gottes Willen tun oder Gott durch ihre Zustimmung ermöglichen, durch sie zu handeln. Doch wie lassen sich die im zweiten Punkt genannten bewusstseinsimmanenten Handlungen verstehen, wenn nicht im ersten Sinne als Instrumentalisierung des Menschen? Hier sehe ich folgende Interpretationsmöglichkeiten:

- a) Gott vergrößert unseren Entscheidungsspielraum.
- b) Gott vergrößert unseren Handlungsspielraum.
- c) Gott hilft uns, getroffene Entscheidungen in die Tat umzusetzen.
- d) Gott hilft uns bei wichtigen Entscheidungen.

Diese Möglichkeiten sollen kurz ausgeführt werden. Der Unterschied der Vergrößerung des Handlungs- (a) und des Entscheidungsspielraumes (b) besteht darin, dass neue Entscheidungsmöglichkeiten den Bereich unserer Freiheit direkt vergrößern, während neue Handlungsmöglichkeiten uns die Fähigkeit geben, unsere getroffene Entscheidungen wirksam werden zu lassen. Beispielsweise kann ich mich auch im Gefängnis dazu entscheiden, ein neues friedfertiges Leben zu be-

⁵⁸ Stosch (2006: 119).

⁵⁹ Kritiker des Interventionismus durch die Offenheit der Naturgesetze bemerken häufig, dass jede makroskopisch wirksame Manipulation einer Statistik von Quantenereignissen theoretisch empirisch messbar ist. Damit wäre die Verborgenheit Gottes nicht mehr im strengen Sinne gewährleistet. Hierauf könnte man wiederum antworten, indem man die Verborgenheit Gottes schwächer fasst und nicht eine theoretische, sondern nur eine praktische Messbarkeit ausschließt: Gott handelt nur dann in der Welt, wenn er weiß, dass diese Handlung in keiner möglichen Zukunft von einem Menschen empirisch gemessen wird.

ginnen, aber erst, wenn ich entlassen werde, kann ich diese Entscheidung auch in die Tat umsetzen. Eine andere Art der Diskrepanz von Wille und Umsetzung wird in Punkt (c) vorausgesetzt. Ich kann mich dazu entscheiden, mich gesund zu ernähren, aber möglicherweise verlässt mich meine Willenskraft, wenn ich das nächste Mal an einem Imbissstand vorbeigehe. Nun kann ich Gott darum bitten, mir in Momenten der Willensschwäche beizustehen und mir in diesem Moment die Kraft zu geben, an meiner bereits getroffenen Entscheidung festzuhalten.

Die letzte Interpretationsmöglichkeit (d) setzt bereits beim Treffen der Entscheidung an. In vielen Fällen sind uns Informationen zugänglich, die ausreichen, eine verantwortete Entscheidung zu treffen, wie z. B. bei Fragen der Ernährung. Hier würde eine Unterstützung Gottes beim Treffen der Entscheidung unsere eigene Verantwortung unterminieren, insofern wir in einer Gesellschaft leben, in der alle wichtigen Informationen zugänglich sind und wir die kognitiven Kapazitäten besitzen, diese zu verarbeiten und entsprechende Schlüsse zu ziehen. Es macht also nur Sinn, einen Gott, der unsere moralische Autonomie wahren möchte, um Hilfe bei einer Entscheidung zu bitten, wenn alle weltlichen Ressourcen ausgeschöpft sind. Auch bei den Punkten (a) bis (c) sollte immer gefragt werden, ob es nicht auf andere Weise möglich ist, den Entscheidungsspielraum zu vergrößern oder die eigene Willensstärke zu trainieren. Bei vielen existentiellen Entscheidungen oder moralischen Dilemmata kommt man aber mit der eigenen Rationalität nicht weiter, manchmal nicht einmal, wenn man andere Menschen um Unterstützung bittet. Und selbst nach intensivem Einüben von Tugenden und innerer Freiheit überwiegt von Zeit zu Zeit die Schwäche des Willens. In solchen Situationen auf die Hilfe Gottes zu vertrauen und ihn im Gebet um Rat und Hilfe zu bitten, erscheint vielen Gläubigen als sinnvoll und ist, wie hier gezeigt werden sollte, auch theologisch nachvollziehbar.

7. Ergebnis

Ein Handeln Gottes setzt nicht notwendigerweise voraus, dass sich Gott im Moment oder kurz vor seiner Handlung für diese Handlung entscheidet. Auch ein indirektes Handeln Gottes ist denkbar: Gott trifft Entscheidungen, die langfristige Auswirkungen auf seine Geschöpfe haben. Ein Handeln Gottes setzt auch nicht voraus, dass Gott seine Entscheidung zur Reaktion auf eine menschliche Handlung erst nach der Ausführung der jeweiligen Handlung trifft: Es ist auch denkbar, dass Gott im Voraus plant, wie er auf eine mögliche freie Entscheidung einer möglicherweise existierenden Person in einer möglichen Situation reagieren würde; tatsächlich spricht viel für eine solche Vorstellung der Vorausplanung Gottes.

Zudem lässt sich ein weitgehender Ausschluss extramentaler Intervention dadurch begründen: Gott entscheidet sich im Voraus für eine restriktive Handlungsnorm, die für alle möglichen Weltverläufe gelten kann und die er sich daher selbst auferlegt. Dennoch werden nicht alle Formen der realen Reaktion Gottes ausgeschlossen. Gott kann im Voraus planen, auf bestimmte Anfragen auf bestimmte Weise zu reagieren, seine Geschöpfe in seine Reaktion einzubeziehen und diese Reaktionen in den Schöpfungsplan und Gesetze der Natur einzubauen. Möglicherweise entscheidet er sich bei manchen (außermoralischen) Handlungsoptionen aber auch dafür, seine Reaktionen nicht im Voraus zu planen und die entscheidende Situation abzuwarten.

Auch wenn nach der dargelegten Argumentation unmittelbare oder extramentale Interventionen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden können und dürfen, zeigt sich als Folge der Forderung der Respektierung geschöpflicher und natürlicher Autonomie eine deutliche Schwerpunktsetzung auf ein *geplantes, intramentales Handeln* Gottes. Doch stellt intramentales Handeln nicht ebenso – sogar noch viel stärker – eine Verletzung der Autonomie dar? Für Fälle, in denen Gott einen Menschen als reines Instrument benutzen würde, um seinen Heilsplan zu erfüllen, wäre diese Anfrage berechtigt. Doch bezüglich der obigen Beispiele – Hilfe bei Entscheidungen und Vergrößerung des Freiheitsspielraums – ist dies nicht eindeutig. Wenn Gott ohne die Zustimmung einer Person dessen Freiheitspielräume vergrößert oder gar eine Neigung zu einer bestimmten Handlungsoption eingibt, so könnte man argumentieren, stellt dies eher eine Verletzung dar. In Fällen, in denen die Person auf natürlichem Wege diese Ziele hätte erreichen können, ist dieses Argument nachvollziehbar. In Fällen, in denen die Person dies nicht hätte erreichen können, hätte sie jedoch die Möglichkeit gehabt, Gott um Unterstützung zu bitten. Wenn es, wie Swinburne explizit betont, Gott tatsächlich darum geht, die moralischen Entscheidungsspielräume der Menschen zu maximieren – unter Inkaufnahme der negativen Folgen auf andere Menschen und die Handelnde selbst – muss auch intramentales Handeln weitgehend ausgeschlossen werden, zumindest in den Bereichen, in der die Person selbst oder zu Hilfe gezogene Dritte dieses Ziel erreichen könnten. Wenn aber ein intramentales Ziel, wie eine Charakterbildung, Willensstärke, Glaube, oder das Wissen um die bessere Entscheidungsoption, a) nicht auf natürlichem Wege erreichbar ist, b) Gott explizit darum gebeten wird und c) ein Reagieren Gottes in solchen Situationen universalisierbar ist (d. h. eine Welt von Gott gewollt sein kann, in der Gott in jeder solchen Situation eingreift), dann würde auch eine stark restriktive Theorie göttlichen Handelns ein tatsächliches Eingreifen Gottes als Reaktion auf menschliches Handeln zulassen.

Wenn man Gott zugesteht, dass er die Welt aus freiem Schluss erschaffen und die Gesetzmäßigkeiten seiner Schöpfung frei gewählt hat, darf man nicht aus-

schließen, dass er diese Gesetze entweder mit einer Offenheit für sein Eingreifen ausgestattet oder dass er seine Reaktionen auf alle möglichen Situationen bereits in die Gesetze eingebaut hat. Es gibt allerdings auch viele gute Gründe anzunehmen, dass diese Offenheit Gott sehr geringen Spielraum lässt bzw. Gottes ewiger Plan nur seltene oder verdeckte Eingriffe vorsieht. Gerade deshalb ist es Aufgabe theologischer Forschung – mit aller Demut im Blick auf die Vorläufigkeit von theologischer Erkenntnis und die letztliche Unbegreifbarkeit Gottes – eine konsistente Theorie über Gottes mögliche Intentionen zu entwerfen und diesen Spielraum zu eruieren, nicht nur, um die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott zu befördern, sondern auch um die Seelsorge und liturgische Praxis daran auszurichten. Dadurch kann gläubigen Christinnen und Christen eine theologisch verantwortete Bittgebetspraxis und ein gerechtfertigter Glaube an die Erhörung von Gebeten bzw. an ein Eingreifen Gottes in der Welt ermöglicht werden. (Molina 2016 [im Erscheinen]).

Bibliographie

- Amor, Christoph. 2012. „Die Verborgenheit Gottes – Der Fels des Atheismus? Zur neueren divine hiddenness-Debatte (Teil 1).“ *Theologie der Gegenwart* 6 (1): 53–66.
- Basinger, David. 1993. „Simple Foreknowledge and Providential Control.“ *Faith and Philosophy* 10: 421–27.
- Boyd, Gregory. 2000. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids, Mich. Baker Books.
- . 2001. *Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- . 2003. „Neo-Molinism and the Infinite Intelligence of God.“ *Philosophia Christi* 5 (1): 188–204.
- . 2011a. „God Limits His Control.“ In *Four Views on Divine Providence*, hg. v. Dennis W. Jowers, 183–208. Grand Rapids, Mich.
- . 2011b. „Response to William Lane Craig.“ In Jowers, *Four Views on Divine Providence*, 123–40.
- Burrell, David. 2000. „Divine Practical Knowing: How an Eternal God Acts in Time.“ In *Divine Action: Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer*, hg. v. Michael Hüttenhoff, 93–102. New York.
- Coburn, Robert. 1963. „Professor Malcolm on God.“ *Australasian Journal of Philosophy* 41 (2): 143–62.
- Collins, Robin. 2011. „Prayer and Open Theism: A Participatory, Co-Creator Model.“ In *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism*, hg. v. William Hasker, Thomas J. Oord und Dean W. Zimmerman, 161–86. Eugene, Or.
- Erickson, Millard. 2003. *What Does God Know and when Does He Know It? The Current Controversy Over Divine Foreknowledge*. Grand Rapids, Mich.

- Fischer, John M. 1994. *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford.
- Fischer, John M. und Neal Tognazzini. 2009. „The Truth About Tracing.“ *Nous* 43 (531–56).
- Flint, Thomas P. 2006. *Divine Providence: The Molinist Account*. Ithaca, N.Y.
- Gould, Stephen J. 1999. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York.
- Grössl, Johannes. 2012. „Gott als Liebe denken: Anliegen und Optionen des Offenen Theismus.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54 (4): 469–88.
- . 2014a. „Ewige Kontingenzpläne – Gottes Handeln in der Welt eternalistisch gedacht.“ *Zeitschrift für Katholische Theologie* 136 (4): 405–22.
- . 2014b. „Schöpfung, Ewigkeit, und Allwissenheit.“ *Theologie und Philosophie* 89 (2): 200–14.
- . 2015. *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes: Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*. Münster.
- Grössl, Johannes und Leigh Vicens. 2014. „Closing the Door on Limited-Risk Open Theism.“ *Faith and Philosophy* 31 (4): 475–85.
- Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, N.Y.
- . 1992. „Providence and Evil: Three Theories.“ *Religious Studies* 28: 91–105.
- . 1994. „A Philosophical Perspective.“ In *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, hg. v. Clark Pinnock und et al. Downers Grove, Illinois.
- Hick, John. (1966) 2007. *Evil and the God of Love*. 2. Aufl. New York.
- Kane, Robert. 1985. *Free Will and Values*. Albany, N.Y.
- . 1996. *The Significance of Free Will*. New York.
- Kraay, Klaas. 2008. „Caeation, Actualization, and God’s Choice Among Possible Worlds.“ *Philosophy Compass* 3: 854–72.
- . 2011. „Incommensurability, Incomparability, and God’s Choice of a World.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 69: 91–102.
- Kretzmann, Norman. 1991. „A Particular Problem of Creation: Why Would God Create This World?“. In *Being and Goodness: The Concept of God in Metaphysics and Philosophical Theology*, hg. v. S. J. MacDonald, 229–49. Ithaca, N.Y.
- Lucas, John. 1989. *The Future: An Essay on God, Temporality and Truth*. Oxford.
- Meixner, Uwe. 2010. „Die Seele als natürliche Instanz der Freiheit.“ In *Über die Seele*, hg. v. Crone, Katja und et al., 371–89. Berlin.
- Molina, Luis d. 2017. *Göttlicher Plan und menschliche Freiheit: Concordia, Disputatio* 52. Hg. v. Christoph Jäger, Hans Kraml und Gerhard Leibold. Hamburg: Meiner.
- Mullins, Ryan. 2016. *The End of the Timeless God*. New York.
- Murray, Michael J. und Kurt Meyers. 1994. „Ask and It Will be Given to You.“ *Religious Studies* 30: 311–30.
- Oord, Thomas J. 2015. *The Uncontrolling Love of God*. Downers Grove, Illinois.
- Pinnock, Clark. 1994. „Systematic Theology.“ In Pinnock und et al., *The Openness of God*, 101–25.
- . 2001. *Most Moved Mover: A Theology of God’s Openness*. Grand Rapids, Mich.
- Rowe, William. 2004. *Can God Be Free?* New York.
- Sanders, John. 2007. *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*. Revised Edition. Downers Grove, Illinois.
- Schellenberg, John. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, N.Y.
- Schulte, Raphael. 1982. „Gottes Wirken in Welt und Geschichte: Offene Fragen – Erwartungen an ihre Lösungen.“ In *Theologie – Grund und Grenzen: Festschrift Heimo Dolch*, hg. v. Hans Waldenfels, 161–72. Paderborn.

- Smith, Holly. 2011. „Non-Tracing Cases of Culpable Ignorance,“ *Criminal Law and Philosophy* 5 (2): 115–46.
- Stoeger, William. 1996. „Describing God’s Action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality.“ In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, hg. v. Robert J. Russell, Nancy Murphy und Arthur Peacocke, 239–61. Notre Dame.
- Stosch, Klaus v. 2006. *Gott – Macht – Geschichte: Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- . 2014. *Einführung in die Systematische Theologie*. 3. Aufl. Paderborn.
- Stump, Eleonore. 1979. „Petitionary Prayer.“ *American Philosophical Quarterly* 16: 81–91.
- . 1999. „Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flicker of Freedom.“ *The Journal of Ethics* 3: 299–324.
- Stump, Eleonore, Georg Gasser und Johannes Grössl, Hg. 2015. *Göttliches Vorwissen und menschliche Freiheit: Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*. Stuttgart. <http://gbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=2011418>.
- Swinburne, Richard. 1987. *Die Existenz Gottes*. Stuttgart.
- van Inwagen, Peter. 1986. *An Essay on Free Will*. Oxford.
- . 1989. „When is the Will Free?“. *Philosophical Perspectives* 3: 399–422.
- Ware, Bruce A. 2000. *God’s Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*. Wheaton.
- Werbick, Jürgen. 2004. *Von Gott sprechen an der Grenze des Verstummens*. Münster.
- Werner, Karl. 1866. *Geschichte der katholischen Theologie: Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart*. Geschichte der katholischen Theologie 6. München.
- Zagzebski, Linda. 1991. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York.