

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie  
am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie  
der Fakultät für Katholische Theologie  
der Universität Regensburg

**Gottes Sein im Werden?**  
**Eine Spurensuche bei Peter Forrest,  
Clark Pinnock und Isaak August Dorner**

betreut von Professor Dr. Dr. Thomas Schärtl-Trendel

vorgelegt von Katharina-Bianca Del Re

veröffentlicht 2023

## **Danksagung**

Ich danke meinem Betreuer und Erstgutachter Prof. Dr. Dr. Thomas Schärfl-Trendel für die intensive und wohlwollende Betreuung. Insbesondere der konstruktive Austausch und die regelmäßigen Gespräche auf fachlicher Ebene waren stets eine große Hilfe für mich und haben mich positiv beeinflusst und ermutigt.

Prof. Dr. Wolfgang Baum danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Der Hanns-Seidel-Stiftung, insbesondere Herrn Dr. Rudolf Pfeifenrath, danke ich für die finanzielle und ideelle Unterstützung im Rahmen eines Promotionsstipendiums.

Zuletzt gilt der Dank meiner Familie und meinen Freunden, die mich während der Anfertigung dieser Arbeit unterstützt und motiviert haben.

# Inhaltsverzeichnis

<b>Inhaltsverzeichnis.....</b>	<b>III</b>
<b>1 Einführung .....</b>	<b>1</b>
1.1 Methodisierung durch die <i>Loci theologici</i> .....	5
1.2 „Relevanz“ als Motor der Motivarchäologie .....	9
1.3 Jürgen Moltmann und die Bedeutung der Relevanzhorizonte für die Theologie .....	20
1.3.1 Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie als Beispiel .....	22
1.3.2 Politische Theologie als Basis und Ziel.....	30
1.4 Beeinflussung und Beurteilung von Relevanzhorizonten.....	36
<b>2 Peter Forrests <i>Developmental Theism</i>: Gottes Werden mit der Zeit .....</b>	<b>37</b>
2.1 Philosophischer Standpunkt und Erkenntnislehre .....	38
2.1.1 Methodische Zugänge und Anmerkungen zur Hermeneutik.....	38
2.1.1.1 Aufbau seiner Arbeiten.....	39
2.1.1.2 Aufgabe und Bedeutung der Philosophie .....	40
2.1.1.3 Definition der zentralen Begriffe und Denkformen .....	41
2.1.1.4 Umgang mit Kritik an seiner Position .....	47
2.1.2 <i>Loci theologici</i> bzw. Erkenntnisorte.....	47
2.2 Quellen seines Denkens .....	49
2.2.1 Gottfried Thomasius und Charles Gore.....	50
2.2.1.1 Gottfried Thomasius .....	52
2.2.1.2 Charles Gore .....	56
2.2.1.3 Zwischenfazit.....	60
2.2.2 Alfred North Whitehead und die Prozesstheologie .....	61
2.2.3 Die Religionsphilosophie Richard Swinburnes.....	62
2.2.4 Metaphysik der Löcher.....	78
2.3 Eigenschaften Gottes .....	81
2.3.1 Zuschreibungen zum <i>Primordial God</i> .....	81
2.3.2 Werden Gottes vom <i>Primordial God</i> zum kenotischen Gott.....	86
2.3.3 Zuschreibungen zum kenotischen Gott .....	89
2.3.3.1 Inkarnation.....	89

2.3.3.2	Freiheit als Wert .....	93
2.3.3.3	Das Übel und die Theodizeefrage .....	94
2.3.3.4	Eschatologische Perspektiven.....	98
2.3.3.5	Trinität .....	101
2.3.4	Umgang mit der klassischen Gotteslehre .....	104
2.3.4.1	Der <i>primordiale Gott</i> – eine klassische Vorstellung von Gott? .....	105
2.3.4.2	Forrests kenotischer Gott – ein mit der Zeit gewordener Gott.....	105
2.3.5	Pantheismus oder Panentheismus?.....	107
2.4	Rezeption und Kritik.....	110
<b>3</b>	<b>Clark Pinnock und die <i>Openness Theology</i>: Gottes Werden in der Zeit.....</b>	<b>116</b>
3.1	Der <i>Open Theism</i> – eine Einführung .....	119
3.1.1	Anliegen .....	119
3.1.2	Exkurs I: Herkunft des <i>Open Theism</i> aus dem Methodismus .....	123
3.1.3	Exkurs II: Evangelikale Kirchen .....	130
3.1.4	Weitere Strömungen, die Eingang fanden in den <i>Open Theism</i> .....	132
3.2	Theologischer Standpunkt und Erkenntnislehre .....	133
3.2.1	Methodische Zugänge und Anmerkungen zur Hermeneutik.....	135
3.2.1.1	Aufbau seiner Arbeiten.....	135
3.2.1.2	Aufgabe und Bedeutung der Theologie.....	135
3.2.1.3	Definition der zentralen Begriffe.....	137
3.2.1.4	Umgang mit Kritik an seiner Position .....	141
3.2.2	Pinnocks <i>Loci theologici</i> .....	142
3.2.2.1	Die Heilige Schrift.....	142
3.2.2.1.1	Göttliche Inspiriertheit der Bibel.....	142
3.2.2.1.2	Pinnocks exegetischer Ansatz.....	145
3.2.2.2	Tradition, Konzilien und Kirche.....	155
3.2.2.3	Theologie und Philosophie .....	156
3.2.2.4	Stellenwert der Erfahrungen der Gläubigen .....	157
3.2.2.5	Gottes Ruf – Gottes Ehre.....	158
3.2.2.6	Der Mensch im Mittelpunkt .....	158
3.2.2.7	Fazit zu Pinnocks <i>Loci theologici</i> .....	159
3.3	Quellen seines Denkens. Ein synoptischer Vergleich.....	159
3.3.1.1	Clark Pinnocks Rezeption von Jürgen Moltmann.....	159

3.3.2	Alfred North Whitehead und die Prozesstheologie .....	162
3.3.2.1	Clark Pinnocks Rezeption von Whitehead .....	162
3.3.2.2	Das Denken Whiteheads.....	166
3.3.3	Pierre Teilhard de Chardin .....	169
3.3.3.1	Clark Pinnocks Rezeption von Pierre Teilhard de Chardin.....	170
3.3.3.2	Pierre Teilhard de Chardins kosmische Theologie.....	171
3.3.4	Pinnocks Rezeption von Hegel.....	173
3.3.5	Fazit zu Pinnocks Ideengebern.....	174
3.4	Eigenschaften Gottes (nach Pinnock) .....	175
3.4.1	Allmacht .....	176
3.4.2	Leidensfähigkeit .....	177
3.4.3	Liebe und moralische Gutheit .....	178
3.4.4	Allwissen .....	179
3.4.5	Trinität .....	180
3.4.6	Umgang mit der klassischen Gotteslehre .....	182
3.4.6.1	Analogien zum klassischen Gottesbegriff .....	184
3.4.6.2	Abweichungen vom klassischen Gottesbegriff .....	185
3.4.7	Pinnock zur Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit Gottes (Werden Gottes)..	187
3.5	Rezeption und Kritik innerhalb der nordamerikanischen evangelikalen Theologie.	189
3.5.1	John M. Frame: No other God.....	192
3.5.2	Norman L. Geisler und H. Wayne House.....	199
<b>4</b>	<b>Isaak August Dorner: Gottes Werden in der Ewigkeit.....</b>	<b>207</b>
4.1	Theologischer Standpunkt und Erkenntnislehre .....	208
4.1.1	Methodische Zugänge und Anmerkungen zur Hermeneutik.....	208
4.1.1.1	Aufbau seiner Arbeiten.....	211
4.1.1.2	Der philosophische Standpunkt der Theologie.....	211
4.1.1.3	Dorners Pisteologie.....	214
4.1.1.4	Definition der zentralen Begriffe.....	216
4.1.1.5	Umgang mit Kritik.....	223
4.1.2	<i>Loci theologici</i> bzw. Erkenntnisorte.....	225
4.2	Quellen seines Denkens .....	228
4.2.1	Friedrich Schleiermacher.....	229
4.2.2	Friedrich Wilhelm Joseph Schelling .....	233

---

4.2.3	Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	239
4.3	Eigenschaften Gottes (nach Dorner).....	246
4.3.1	Trinität.....	247
4.3.2	Die Gottmenschheit.....	253
4.3.3	Sein Gottes.....	260
4.3.4	Allgegenwart.....	264
4.3.5	Allmacht.....	265
4.3.6	Leidensfähigkeit.....	266
4.3.7	Liebe und moralische Gutheit.....	267
4.3.8	Allwissen.....	269
4.3.9	Veränderlichkeit und Lebendigkeit Gottes.....	272
4.3.10	Umgang mit der klassischen Gotteslehre.....	277
4.3.11	Fazit zu den göttlichen Eigenschaften.....	277
4.4	Rezeption und Kritik.....	278
<b>5</b>	<b>Schluss.....</b>	<b>286</b>
5.1	Anwendung des Schütz-Rasters.....	286
5.1.1	Peter Forrest.....	286
5.1.2	Clark Pinnock.....	289
5.1.3	Isaak August Dorner.....	291
5.2	Ergebnissicherung Motivarchäologie.....	295
5.3	Anforderungen an den Gottesbegriff.....	298
5.3.1	Göttliche Vollkommenheit.....	299
5.3.2	Adäquatheit.....	311
5.3.3	Ausblick.....	314
	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>317</b>

# 1 Einführung

Klaus Müller hat vor über 15 Jahren einen „Streit um Gott“<sup>1</sup> diagnostiziert und die Frage aufgeworfen, ob angesichts ökumenischer Fragestellungen und der Erkenntnisse der Naturwissenschaften eine Rede von einem personalen Gott noch mit guten Gründen vermittelbar ist; er kommt zu der Erkenntnis, dass „die Gottrede in der christlichen Tradition bis in die Kernmitte der respektiven Glaubensgemeinschaften [...] ihre Zustimmungsfähigkeit eingebüßt hat.“<sup>2</sup> Innerhalb der christlichen Theologie fand und findet eine ausgedehnte Revision des Gottesbildes statt.<sup>3</sup> Als Reaktion haben sich zwei Lager gebildet: zum einen die Pantheisten und Panentheisten, die gegen einen personalen Gott argumentieren.<sup>4</sup> Zum anderen die Versuche, einen personalen Gott argumentativ wieder zu stärken, nicht zuletzt aufgrund der Zugehörigkeit zu einem stark biblisch geprägten Gottesbild, wie es insbesondere in evangelikalen Kreisen Standard ist. Gleichzeitig nehmen auch die Anfragen eines neuen Atheismus zu, der sowohl von innerhalb der christlichen, insbesondere deutschsprachigen, Theologie als auch von außen herangetragen danach fragt, wie angesichts der neuesten Erkenntnisse der Evolutionsbiologie und der damit verbundenen naturalistischen Weltansicht der Glaube an einen personalen Gott überhaupt noch denkbar und rational begründbar ist.<sup>5</sup> Anfragen an den christlichen Gottesbegriff

---

<sup>1</sup> Vgl. MÜLLER: Streit um Gott 2006.

<sup>2</sup> MÜLLER: Fälliger Stilwechsel, in: VIERTBAUER / SCHMIDINGER (Hg.): Glauben denken 2016, 82.

<sup>3</sup> Als Einstieg in die Debatte über gegenwärtige alternative Gotteskonzepte vgl. SCHÄRTL: Introduction, in: SCHÄRTL / TAPP / WEGENER (Hg.): Rethinking the Concept of a Personal God 2016, 3–31; ausführlicher: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): Alternative Concepts of God, 2016; MÜLLER: Streit um Gott 2006; MÜLLER / STRIET (Hg.): Dogma und Denkform 2005; MEIER-HAMIDI / MÜLLER (Hg.): Persönlich und alles zugleich 2010; VIERTBAUER / SCHMIDINGER (Hg.): Glauben denken 2016; zur Behandlung der Eigenschaften Gottes in der analytischen Theologie vgl. MARSCHLER: Art. Substantialität, Personalität und Einfachheit, in: VIERTBAUER / GASSER (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie 2019, 144–158; SCHÄRTL: Art. Allmacht, Allwissenheit, Allgüte, in: VIERTBAUER / GASSER (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie 2019, 124–143; WIERTZ: Art. Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit, in: VIERTBAUER / GASSER (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie 2019, 159–174. Zur grundsätzlichen Problematik der Metaphorik der göttlichen Liebe vgl. KRÖTKE: Gottes Klarheiten 2001, 160–171.

<sup>4</sup> Vgl. MÜLLER: Gott – größer als der Monotheismus?, in: MÜLLER / MEIER-HAMIDI (Hg.): Persönlich und alles zugleich 2010, 9–46.

<sup>5</sup> Zur Debatte um den Neuen Atheismus vgl. LANGTHALER / APPEL (Hg.): Dawkins‘ Gotteswahn 2010; STRIET (Hg.): Wiederkehr des Atheismus 2008; SWARAT: Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem, in: Theologische Rundschau 75 (2010), 385–415; VIERTBAUER: Art. Neuer Atheismus, in: DERS. / GASSER (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie 2019, 257–271. Man kann sich die Frage stellen, ob die Kennzeichnung als atheistisch für den heute verbreiteten Zustand eines Nicht- oder Nicht-mehr-Glaubens zutreffend ist oder ob man nicht vielmehr mit Schleiermacher, zumindest in Teilen, von einer *Gottvergessenheit* sprechen muss, da der Atheismus noch von Gott redet, während die heutige Zeit vielerorts geprägt ist von einem völligen Verstummen theistischer Gedanken, vgl. KRÖTKE: Gottes Klarheiten 2001, 6f.

sind nicht neu und zu jeder Zeit haben Theologen versucht, als Antwort darauf eine verantwortete Rede von Gott zu ermöglichen, die den wechselnden gesellschaftlichen, politischen oder kirchlichen Realitäten Rechnung trägt. Jede Zeit hat ihre „Relevanzhorizonte“<sup>6</sup>, in denen sich festlegt, was inhaltlich, methodisch oder argumentativ als von Bedeutung angesehen wird.

Johann Baptist Metz (1928–2019) hat Mitte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts ein tiefgreifendes Schisma zwischen Lehre und Leben, zwischen Dogmatik und Existenz konstatiert und eine Dogmatik gefordert, die sich den Fragen der Menschen von heute stellt und deren Lehrsätze die Menschen betroffen machen. Als bereichernd betrachtet er eine Theologie, die von der Erkenntniskraft der Poesie ausgeht und den Wert von Erfahrungen, Visionen und Fantasien anerkennt: Theologie reflektiert Biographie.<sup>7</sup> Metz steht in der Tradition der anthropologisch gewendeten Theologie von Karl Rahner (1904–1984), die Theologie und Anthropologie eng miteinander verknüpft. Rahner hat immer wieder neu ausgeführt, dass unter den heutigen Bedingungen Theologie immer theologische Anthropologie sein und der Mensch als die „Chiffre Gottes“<sup>8</sup> verstanden werden muss. Damit die christliche Botschaft beim Menschen ankommt, muss beim Menschen angesetzt werden, weil es in ihr um das Heil geht, das den Menschen in allen Dimensionen seines Lebens angeht und das ein freies und freiwilliges Ja zum göttlichen Angebot erfordert.<sup>9</sup> Rahner denkt Gott in seiner Inkarnation als wahren Menschen, der er in alle Ewigkeit bleibt. So kann Rahner dann auch sagen, dass „alle Theologie [...] in Ewigkeit Anthropologie bleibt.“<sup>10</sup> Insbesondere das für Rahner so wichtige Wort von der Selbstmitteilung Gottes hat Auswirkungen auf seine Anthropologie. Da jeder Mensch Adressat und Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist, muss jede Aussage über den Menschen zugleich auch als eine Aussage über Gott verstanden werden. Wesentlicher Erkenntnisort für das Wissen über Gott ist also sowohl für Metz als auch für Rahner der Mensch. Ohne den Blick auf den Menschen kann auch über Gott nichts ausgesagt werden. Mit der Hinwendung zur Anthropologie wird in der Zeit nach Rahner auf eine grundlegende Frage in der Theologie aufmerksam ge-

---

<sup>6</sup> Der Begriff Relevanzhorizonte stammt, in Anlehnung an Alfred Schütz' Rede von der Relevanz, von Thomas Schärfl. An dieser Stelle reicht der Hinweis, dass damit gemeint ist, dass etwas Neues in den Blick oder ins Bewusstsein gerät, das zu einem Abgleich mit dem eigenen Wissensvorrat herausfordert und im Zweifel zu einer Interpretation des Neuen anregt.

<sup>7</sup> Vgl. METZ: Karl Rahner, in: Stimmen der Zeit 192 (1974), 305–316, hier 306–310.

<sup>8</sup> RAHNER: Grundkurs des Glaubens 1976, 222, vgl. auch die gesamte Passage 180–312.

<sup>9</sup> Vgl. RAHNER: Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie VIII, 1967, 43–65.

<sup>10</sup> RAHNER: Grundkurs des Glaubens 1976, 223.



macht, nämlich, ob die metaphysische Kategorie der Vollkommenheit überhaupt noch glaubwürdig ist. Wenn man zu dem Schluss kommt, dass dies mit den herkömmlichen Begriffen nicht mehr möglich ist, stellt sich die Frage, wie sich Vollkommenheit, sofern sie als Zielperspektive überhaupt erhalten werden soll, heute erklären lässt und ob sich das Göttliche beispielsweise nicht viel nachvollziehbarer in den Kategorien anthropologischer Grundkonstanten formulieren lässt.

Insbesondere die offene Theodizeefrage<sup>11</sup> bewegte in der Debatte um den christlichen Gottesbegriff lange die Gemüter und führte oftmals zur Aufgabe göttlicher Attribute wie Allmacht, Allwissen oder Unveränderlichkeit und zur Postulierung eines Gottes, der die Wege, auch die Lebenswege, des Menschen mitgeht, mitfühlt, Verständnis hat und immer ansprechbar ist.<sup>12</sup> Dazu passt die Diagnose des protestantischen Theologen Peter Zimmerling, dass die spirituell Suchenden von heute Gott nicht mehr *denken*, sondern *erleben* wollen.<sup>13</sup> Bleibt man nun aber auf der Ebene des Denkens, rückt seit geraumer Zeit die Frage nach dem Werden Gottes in den Fokus. Eberhard Jüngel hat, die Gotteslehre Barths paraphrasierend und interpretierend, von dem *Werden* als ontologischem Ort des Seins Gottes gesprochen und mit dieser „ontologischen Lokalisierung des Seins Gottes im Werden [...] theologisch *zu denken* [versucht], inwiefern

---

<sup>11</sup> Die Diskussion zum Problem des Übels ist in den letzten 20 Jahren wesentlich differenzierter geworden und fokussiert sich insbesondere auf komplexe epistemische Fragestellungen, vgl. als Einstieg in die Debatte BENASSO: Art. Das Problem des Übels, in: VIERTBAUER / GASSER (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie 2019, 242f.; vgl. ebenfalls KREINER: Gott im Leid 2005; STOSCH: Theodizee 2013.

<sup>12</sup> Josef Pieper (1904–1997) spricht vom *Homo viator*, dem „Erdenpilger“, der während seiner menschlichen Existenzweise auf dem Weg ist – und zwar nicht im Sinne einer örtlichen Bestimmung, sondern als *innerste Seinsverfassung* des Menschen, die ein „noch nicht“ impliziert und zwar in zweifacher Hinsicht: als Nichtsein der Erfüllung und gleichzeitig als Richtung hin auf die Erfüllung. Zeit seines Lebens kann der Mensch nur *Homo viator* sein, erst mit dem Ende der menschlichen Existenz endet der *Status viatoris* und der Mensch kann sein Ziel, den *Status comprehensoris*, die Glückseligkeit, erreichen. Der Weg des Menschen führt zum Sein hin und vom Nichts weg, er führt nicht in die Vernichtung, sondern in die Verwirklichung gemäß Gottes Plan. Dabei widersprechen sowohl Verzweigung als auch voreilige Gewissheit über die Erfüllung der Wahrheit der wirklichen Dinge. Die einzige „Antwort, die der wirklichen Existenz-Situation des Menschen entspricht, ist: die Hoffnung.“, PIEPER: Über die Hoffnung <sup>2</sup>1938, 13–23, hier 23. Diese Gedanken hat Pieper nach eigenen Angaben von Thomas von Aquin übernommen. Biblisch ist das Mit-Gehen Gottes auf realen Wegen des Menschen immer wieder bezeugt (zum Beispiel der Auszug Abrahams aus seiner Heimat, der Kampf Jakobs mit Gott, Moses Weg durch die Wüste, Jesus Weg nach Jerusalem beziehungsweise sein Wirken als Wanderprediger ohne feste Bleibe) und auch in der Theologie hat das Weg-Motiv hinreichend Beachtung gefunden. Weniger Beachtung fand aber bisher die Frage was das Auf-dem-Weg-Sein des Menschen (sowohl beim realen Gehen als auch im übertragenen Sinne als Bezeichnung für den Status der Schöpfung) für Gott selbst bedeutet, vgl. zu dieser Frage auch WELKER: Kirche im Pluralismus 1995, 42ff.

<sup>13</sup> Vgl. ZIMMERLING: Evangelische Spiritualität 2003, 130. Interessant ist die Zunahme der Thematisierung des göttlichen Lebens in der Trivalliteratur der letzten Jahre, verwiesen sei an dieser Stelle nur auf die theologisch gehaltvolleren Werke von FERRUCCI: Die Schöpfung 1988 und MILES: Gott 1996 sowie DERS.: Jesus 2004 und ihre Thematisierung z.B. bei WERBICK: Von Gott sprechen, 80–89.

Gott *der Lebendige* ist.“<sup>14</sup> Während es für Barth und Jüngel selbstverständlich ist, dass damit nicht gemeint sein kann, dass Gott selber in dem Sinne im Werden ist, dass er sich in seinem Innersten, in seinen Eigenschaften oder seinem Wesen verändern kann, gibt es heute eine Vielzahl an theologischen Entwürfen, die die Lebendigkeit Gottes so zuspitzen, dass eine auch charakterliche Veränderung Gottes denkbar wird. In Umkehrung der Formulierung von Jüngel könnte man für solche Konzepte annehmen, dass Gottes *Werden* im *Sein* ist.

Speziell in der analytischen Theologie herrscht eine relativ große Einigkeit über gerade diejenigen metaphysischen Eigenschaften Gottes, die von der vorrangig anthropologisch und phänomenologisch denkenden Richtung innerhalb der Theologie als Problem wahrgenommen werden. In der römisch-katholischen Theologie entwickelte sich das Problembewusstsein für die Frage nach der Veränderlichkeit und Affizierbarkeit Gottes erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), da diese Debatte vorher lehramtlich blockiert war.<sup>15</sup> So findet man dann beispielsweise bei Hans Urs von Balthasar (1905–1988) und Thomas Pröpper (1941–2015) eine Revision des klassischen Theismus, die in eine solche Richtung geht. Auch in Bezug auf die Rezeption der Aufklärung und des Deutschen Idealismus hat die protestantische Theologie gegenüber der katholischen eine Vorrangstellung, die ebenfalls (mit) in der erheblich längeren Rezeptionsgeschichte begründet liegen dürfte. Das römisch-katholische Lehramt hielt lange an einer Vorstellung von der Vollkommenheit Gottes fest, die Gott als den, im Gegensatz zum Endlichen, ganz Anderen interpretierte und damit ein Denken in Richtung eines Werdens oder einer Lebendigkeit Gottes unmöglich erscheinen ließ – wenngleich auch auf katholischer Seite im Gefolge des Deutschen Idealismus (insbesondere unter dem Einfluss von Hegel und Schelling) alternative Gotteskonzepte entwickelt wurden, die aber durch das Vaticanum I und das damit zusammenhängende theologische Monopol der Neuscholastik abgedrängt wurden.<sup>16</sup> Festhalten kann man an dieser Stelle, dass in den unterschiedlichen theologischen und philosophischen Kontexten schon seit geraumer Zeit vielfältige Modifikationen und Revisionen des Gottesbegriffs stattfinden. Ein Streitpunkt ist dabei die Rede von einem unveränderlichen Gott, die umgedeutet oder gleich ganz aufgegeben wird, um das Sprechen von einem werdenden

---

<sup>14</sup> JÜNGEL: Gottes Sein ist im Werden <sup>3</sup>1976, VII, vgl. auch 119ff.

<sup>15</sup> Aus genau dem gleichen Grund fand auch die Rezeption der Prozesstheologie zuerst im lutherischen Bereich statt (und zwar in den USA – die Beschäftigung mit der Prozesstheologie ist hier inzwischen erheblich zurückgegangen, während die Thematisierung in Europa noch stark forciert wird).

<sup>16</sup> Darauf macht Frank Meessen in seiner 1989 erschienenen Dissertation aufmerksam: MEESEN: Unveränderlichkeit und Menschwerdung 1989, 52–73.

Gott aussagen zu können.<sup>17</sup> Die Rede von einem veränderlichen Gott will Probleme wie zum Beispiel das der Theodizeefrage lösen, indem durch die Mitleidensfähigkeit Gottes eine Rechtfertigung für die Grausamkeiten angeboten wird, die Menschen sich untereinander antun, ohne dass ein göttliches Wesen es verhindern konnte oder wollte. Eng damit verknüpft ist auch die Frage nach der Beziehungsfähigkeit Gottes, die bei einem Gott mit anthropologischen Tendenzen stärker wahrgenommen wird.

Ein kontrovers diskutiertes Beispiel in den theologischen und philosophischen Debatten der letzten Jahrzehnte ist die Frage nach dem göttlichen Handeln, die sich auch – aber nicht nur – am Bittgebet entzündet.<sup>18</sup> Die *Divine Action Debate* hat ein breites Feld an Theorien hervorgebracht, die sich in verschiedene Modelle einordnen lassen, wobei auch über diese Einteilung keine Einigkeit herrscht.<sup>19</sup> Von einer im deutschen Sprachraum üblichen Einteilung in personale und aktuelle Modelle über eine Differenzierung in sapiential-ordinative und aktuelle Modelle bis zu übergeordneten Konzepten, die die Modelle je nach Grad des Eingreifens Gottes in die Welt ordnen, reichen die Lösungsansätze und verdeutlichen damit die Breite der Diskussion. Nicht nur inhaltlich muss die Frage beantwortet werden, wie das Wirken Gottes gedacht werden kann, auch auf der Metaebene bleibt der Konflikt zwischen Gott/Gottesbild und Naturalismus, also die Frage nach der Vereinbarkeit von der Vorstellung vom Wirken Gottes in der Welt mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften, bestehen. Die genannten Beispiele, in denen es um Einzelfragen zum göttlichen Wesen und Wirken geht, weisen darauf hin, wie wenig es derzeit auf der Metaebene eine Übereinkunft gibt über die (metaphysischen) Anforderungen an den Gottesbegriff und die Zielvorstellung von einem kohärenten und rational vertretbaren Gottesbild.

## 1.1 Methodisierung durch die *Loci theologici*

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich exemplarisch mit drei Autoren, die ganz unterschiedliche theologische bzw. philosophische Konzepte vorgelegt haben, die ein Werden Gottes begrifflich auszuloten und theologisch zu erfassen versucht haben. Dabei arbeiten sie auf Basis von verschiedenen Ideengebern und unter unterschiedlichen Relevanzgesichtspunkten. Der

---

<sup>17</sup> Als Überblick zur Frage der Unveränderlichkeit Gottes vgl. die immer noch interessante Studie von MAAS: *Unveränderlichkeit Gottes* 1974.

<sup>18</sup> Vgl. STRIET (Hg.): *Hilft beten?* 2020.

<sup>19</sup> Zur Einführung in die Debatte über das Handeln Gottes in der Welt vgl. die Beiträge in folgendem Sammelband: GÖCKE / SCHNEIDER (Hg.): *Gottes Handeln in der Welt* 2017.

Australier Peter Forrest (\*1948) entwirft das Bild eines sich auch charakterlich verändernden Gottes unter dem Einfluss materialistischer und naturalistischer Weltdeutung und gibt dafür zunächst die Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Güte Gottes auf. Der amerikanische evangelikale Theologe Clark Pinnock (1937–2010) hat insbesondere unter dem Eindruck der Prozessphilosophie ein Gottesbild vorgelegt, das sich selbst als eine Revision des „klassischen“ Theismus versteht und die maximale Freiheit der Geschöpfe mit einer besonderen Betonung des liebenden Wesens Gottes zusammendenken will. Gottes Ewigkeit und Vorherwissen werden dafür so modifiziert, dass Gott und echte menschliche Freiheit nicht mehr in Konkurrenz zueinander geraten können. Der nahezu in Vergessenheit geratene protestantische Theologe Isaak August Dorner (1809–1884) schließlich hat im 19. Jahrhundert einen spannenden Versuch der Modifikation der göttlichen Unveränderlichkeit vorgenommen, der inhaltlich von seiner Vorstellung einer werdenden Gottmenschheit ausgeht und das Verhältnis von Mensch und Natur, Mensch und Geist und Mensch und Religion auszuloten versucht.

Drei zeitlich und inhaltlich so weit auseinanderliegende Denker miteinander vergleichen zu wollen, birgt ein gewisses Risiko, allen gemeinsam ist jedoch ihre Betonung der anthropologischen Relevanz des Gottesbegriffs. Sie machen deutlich, dass Versuche einer Revision des Gottesbegriffs in Richtung einer Veränderlichkeit Gottes nicht neu sind und auch ein gewisser Revisionsdruck durch die Umgebung kein Phänomen der heutigen theologischen Debatte ist. Inhaltlich ist ihnen gemeinsam, dass sie alle drei die Lebendigkeit Gottes betonen und außerdem den theologisch gängigen Relevanzhorizont ausdehnen bzw. auf der Suche danach sind. Das äußert sich bei den drei Autoren auch darin, dass sie zeitgenössische Relevanzhorizonte, insbesondere die anthropologische Bedeutung, wahr- und aufnehmen – wenngleich diese anthropologische Relevanz bei ihnen unterschiedlich definiert und ausbuchstabiert wird. Einer ausführlichen Auswertung bedarf dabei die Frage, welche Anthropologie genau sie meinen und was sie beinhaltet. Denn klar ist, dass alle drei ein unterschiedliches Verständnis davon haben, was anthropologisch relevant ist. Für ihren Kontext und ihre jeweilige Zeit waren ihre Konzepte zur Gotteslehre sehr reaktionär, auch deshalb ist ein genauerer Blick spannend und womöglich lohnend.

Das Studium dieser Ansätze soll mithilfe einer detaillierten Motivarchäologie erhellen, warum und wie sich Erkenntnisorte für die Theologie verändern. Operationalisiert werden soll diese Suche zum einen durch Zuhilfenahme des Loci-theologici-Rasters, zum anderen durch die Aufdeckung der Relevanzhorizonte.

Die Entdeckung der „Erinnerungsorte“ (z.B. durch Jan Assmanns These vom kulturellen Gedächtnis) ist kein Phänomen der neuesten Neuzeit. Im 16. Jahrhundert schuf Melchior Cano (1509–1560) mit seinen *Loci theologici* die vermutlich erste systematische theologische Erkenntnis- und Methodenlehre. Der Begriff des Locus theologicus erlebte im 20. Jahrhundert eine wechselvolle Geschichte und geriet mit dem Ende der neuscholastischen Theologie fast in Vergessenheit, wobei ein Grund dafür die hohe Bedeutung sein dürfte, die Cano Autorität und Tradition beigemessen hat.<sup>20</sup> Eine bedeutende deutschsprachige Auslegung von Canos Werk hatte schon 1925 Albert Lang vorgelegt, von Bernhard Körner stammt indes eine zeitgenössische Aufarbeitung. In der Zwischenzeit wurden Canos Loci zwar als bedeutender Teil der Theologiegeschichte wahrgenommen, aber grundsätzlich eher kritisch bedacht. Nach Lang war es als erster Max Seckler (1987), der die Bedeutung von Canos System trotz seiner Zeitbedingtheit positiv in Erinnerung rief. Zur Aktualität der Loci hält Körner fest,

„[...] daß das geschichtliche Denken bzw. seine konsequente Berücksichtigung im Rahmen der katholischen Theologie in einer ersten Phase dazu geführt hat, daß mit der Absage an die neuscholastische Schultheologie auch Canos Lehre von den loci theologici bzw. die Konzeption, die sich daraus entwickelt hat, aufgegeben worden ist. Daß in einer zweiten Phase im Zusammenhang mit einer Neukonzeption der theologischen Erkenntnislehre auch das Interesse an Cano wieder zunimmt, legt die Vermutung nahe, daß die Geschichte der Rezeption seines Werkes nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann oder muß.“<sup>21</sup>

Ausgangspunkt von Canos Überlegungen zu den Loci theologici war die Feststellung, dass die Weitergabe des Glaubens durch das Zeugnis entsteht und es valide Kriterien geben müsse, um Authentisches von Nicht-Authentischem unterscheiden zu können. Anders als in der protestantischen Theologie, die unter Loci theologici Glaubenthemen versteht, meinte Cano damit ein methodisches Instrumentarium. Als solche Wegweiser der Erkenntnis sieht Cano:

1. Auctoritas Sacrae Scripturae (Heilige Schrift)
2. Auctoritas traditionum Christi et apostolorum (Überlieferung Christi und der Apostel)
3. Auctoritas Ecclesiae Catholicae („Katholische“ Kirche)
4. Auctoritas Conciliorum, praesertim generalium (Konzilien)
5. Auctoritas Ecclesiae Romanae (Römische Kirche)
6. Auctoritas sanctorum veterum (Kirchenväter)

---

<sup>20</sup> Vgl. KÖRNER: Orte des Glaubens 2014, 13f.114f.

<sup>21</sup> KÖRNER: Cano 1994, 23.

7. Auctoritas theologorum scholasticorum (Theologen der Scholastik)
8. Ratio naturalis (natürliche Vernunft)
9. Auctoritas philosophorum (Philosophie)
10. Humanae auctoritas historie (menschliche Geschichte)<sup>22</sup>

Cano bezeichnet die ersten sieben Erkenntnisorte als *Loci theologici proprii*, als Orte, die der Theologie eigen sind. Die restlichen Erkenntnisorte nennt er *Loci theologici alieni*, also fremde Orte, die aber ebenfalls von Nutzen für die Theologie sein können. Darunter versteht er zum Beispiel Philosophie, Vernunft oder Geschichte. Interessant ist sein Zugang deshalb, weil er Aspekte mit einbezieht, die außerhalb der Theologie zu liegen scheinen, für den theologischen Diskurs aber trotzdem wertvoll sein und möglicherweise genauso viel Autorität besitzen können wie die der Theologie eigenen Erkenntnisorte.

Körner macht auf einen wichtigen Punkt aufmerksam, dass nämlich neuzeitliche Theologien mit ihrer Verwendung der *Loci theologici* ihren eigenen Hintergrund einfließen lassen und im Werk des Cano in gewisser Weise nur das sehen, was sie sehen wollen bzw. eine eigene Gewichtung der einzelnen *Loci* durchführen. Gleiches gilt für den grundsätzlichen Sinn der *Loci*. Während sie für Cano eher Hilfsmittel gewesen zu sein scheinen, um Argumentationen zu gewinnen, werden aus ihnen in manchen heutigen Dogmatiken Erkenntnisquellen des Glaubens.<sup>23</sup> Körner hat diese Abkehr vom ursprünglich von Cano Gemeinten eher negativ bewertet, doch man kann in den *Loci* auch ein äußerst hilfreiches Instrumentarium sehen, Wichtiges und Unaufgebbares von eher weniger Wichtigem zu trennen. Zuzustimmen ist ihm aber darin, dass weder die Rezeption von Canos Werk noch die grundsätzliche Fruchtbarmachung seines Gedankens von den *Loci* als abgeschlossen gelten kann.

Körner macht auf den Unterschied zwischen den klassischen *Loci theologici* und den allgemeinen Orten des Glaubens aufmerksam. Bei diesen handelt es sich um Orte, „an denen Menschen auf unterschiedliche Weise bezeugend und reflektierend, handelnd und denkend entweder mit Gott bzw. mit dem Glauben an ihn in Beziehung kommen oder Gott und den Glauben ins Spiel bringen.“<sup>24</sup> Die *Loci* wiederum sind mehr als nur Orte im geographischen oder institutionellen

---

<sup>22</sup> Vgl. MELCHIOR CANO: *De locis theologicis libri XII* 1563; KÖRNER: *Orte des Glaubens* 2014, 14f.

<sup>23</sup> KÖRNER: *Orte des Glaubens* 2014, 113.

<sup>24</sup> Ebd., 28.

Sinne: „Loci theologici sind [...] Gesichtspunkte, die für den theologischen Diskurs von Bedeutung sind. Wenn man sie kennt, weiß man, wie man für den Glauben und die Theologie bedeutsame Argumente finden kann. [...] Mit Hilfe der loci theologici werden Orte des Glaubens zu Argumenten.“<sup>25</sup> Und damit ist auf den Punkt gebracht, warum sie für das Thema der Arbeit so eine herausragende Rolle spielen: sie können als Hilfestellung dienen, um in der Frage nach der Legitimität der Rede von einem werdenden Gott Argumente zu sortieren und zu gewichten. Interessant wird es sein zu sehen, welche Loci die drei Autoren heranziehen und wie sie deren Gewichtung beurteilen. Inwieweit die Loci allein als methodischer Schlüssel zur Lösung der Frage nach den Anforderungen an den Gottesbegriff taugen, wird zu prüfen sein. Spannend ist, darauf macht u.a. Jürgen Werbick aufmerksam, dass die Loci theologici im Sinne Melchior Canos keine interne Gewichtung kennen und auch die Unterteilung in Loci proprii und Loci alieni letzteren keine von vornherein untergeordnete Rolle zuschreibt. Zugespitzt auf die aus seiner Sicht problematische Führungsrolle des kirchlichen Lehramtes fordert er, dass zunächst einmal alle Erkenntnisorte zu Wort kommen müssen, und hält fest, dass das Aushandeln von Prioritäten keinen bisher festgelegten Regeln folgt.<sup>26</sup>

Bei der Prüfung der Gewichtung der Loci in den Ansätzen von Forrest, Pinnock und Dorner wird es auch darum gehen zu prüfen, wie stark der Einfluss der Loci alieni, also Wissenschaft, Philosophie und naturalistisches Weltbild, im jeweiligen Ansatz ist. Von Interesse ist auch die Frage, warum die drei Autoren so stark mit ihrer theologischen bzw. philosophischen Tradition gebrochen haben. Die Loci sollen also, auf eine durchaus dynamische Weise, dazu genutzt werden, um eine Vergleichbarkeit zwischen den drei Autoren herzustellen. Die Forschungshypothese der Arbeit geht davon aus, dass unter einem bestimmten weltanschaulichen Druck das Gewicht der Außenorte zunimmt. Theologisch wäre dann zu fragen, wie legitim so eine Um- bzw. Neugewichtung ist.

## 1.2 „Relevanz“ als Motor der Motivarchäologie

Das zweite Werkzeug, neben dem Loci-theologici-Raster, um die Motivarchäologie voranzubringen, liefert der Soziologe und Philosoph Alfred Schütz (1899–1959). Mit seinen Überlegungen zur Relevanz bietet er eine interessante Anregung, um theologisch die Gewichtung der

---

<sup>25</sup> Ebd., 93.

<sup>26</sup> Vgl. WERBICK: Theologische Methodenlehre 2015, 64.70.

Erkenntnisorte besser verstehen zu können.<sup>27</sup> Schütz geht dabei vom individuellen Erkenntnisprozess des einzelnen Menschen in seiner jeweiligen Lebenswelt aus und bearbeitet die Thematik phänomenologisch. Damit sind seine Überlegungen nur bedingt für die Frage nach den theologischen Relevanzhorizonten geeignet bzw. nur mit Einschränkungen auf die Wissenschaft im Allgemeinen und die Theologie im Besonderen übertragbar. Dennoch können sie einen wertvollen Impuls liefern, um der Frage nach der Ursache von sich verändernden Relevanzhorizonten nachzugehen.

Grundlegend für das Verständnis seiner Rede von den Relevanzsystemen ist zunächst der Begriff des *Typus*, mit dem Schütz jenes Phänomen unserer Alltagswelt bezeichnet, das uns Personen und Gegenstände nur in sehr spezifischen Situationen als einzigartig erfahren lässt, während wir sie in den meisten Fällen als idealtypische Vertreter begreifen. Die Ursprünge des jeweiligen Typen liegen im biographischen Wissensvorrat, der zum Teil auf eigenen Erfahrungen, zum Teil aber auch auf geschichtlichen, kulturellen oder traditionellen Gegebenheiten beruht.<sup>28</sup> Erst durch bereits etablierte Typisierungen, in die der Mensch hineingeboren wird, ist Verständigung untereinander überhaupt möglich. Dadurch, dass ein Typ anonym ist, können prinzipiell sehr viele Erfahrungsaspekte unter ihm erfasst werden. „Ein Typ auf einer gegebenen Anonymitätsstufe ist zur Bewältigung von Situationen, in denen Gegenstände, Personen, Vorgänge auf *gleicher* Anonymitätsstufe bestimmt werden müssen, ausreichend vertraut. [...] Je anonym der Typ, um so mehr typ-irrelevante (und unter Umständen auch a-typische) Züge wird das Erfahrungsobjekt aufweisen.“<sup>29</sup>

Typisierungen des Wissensvorrats können mit den Begriffen von Vertrautheit, Klarheit, Bestimmtheit, Widerspruchslosigkeit und Glaubwürdigkeit beschrieben werden. Vertrautheit bedeutet, dass bestehende Typisierungen zur Situationsbewältigung ausreichen und die Handelnden den Eindruck haben, problemlos mit einer Situation fertig zu werden.<sup>30</sup> Diese Vertrautheit kann entweder dadurch entstehen, dass man Gegenstände, Personen etc. aus früheren Situationen als die gleichen wiedererkennt oder aber als zwar nicht gleich, aber ähnlich bestimmen

---

<sup>27</sup> Gleichzeitig soll deutlich werden, dass das Thema der Arbeit und auch die Beschäftigung mit dem Relevanzbegriff eine pastorale Anschlussfähigkeit und eine Relevanz für theologische Diskussionen besitzt, vgl. dazu z.B. KLINGENBERGER: Biografiearbeit in der Seelsorge 2016.

<sup>28</sup> Vgl. SCHÜTZ / LUCKMANN: Strukturen der Lebenswelt <sup>2</sup>2017, 41f.206f.

<sup>29</sup> Ebd., 206f.

<sup>30</sup> Vgl. SCHÜTZ: Das Problem der Relevanz <sup>2</sup>2016, 93ff.188ff.



kann, was identisch ist mit der im Wissensvorrat angelegten Typik.<sup>31</sup> Klarheit ist ein zusammengesetzter Aspekt der Wissensselemente, der sehr eng mit der Bestimmtheit verbunden ist und im Grunde das Fundament der Bestimmtheitsgrade bildet.<sup>32</sup> Bestimmtheit beruht nicht auf einer subjektiven Bewertung, sondern auf einem objektiven Maßstab für die Genauigkeit und Detailliertheit von Typisierungen. Objektiv meint in diesem Sinne, dass der Bestimmtheitsgrad nicht vom Bedürfnis des Handelnden nach Genauigkeit der Situationsauslegung abhängt, trotzdem ist die Festlegung des Bestimmtheitsgrades von der jeweiligen Gesellschaft abhängig und somit relativ.<sup>33</sup> Während Vertrautheit und Klarheit/Bestimmtheit von einer subjektiven Einschätzung abhängen, bezieht sich die Kategorie der Widerspruchslosigkeit auf objektive Kriterien, nämlich den Zusammenhang der Wissensselemente untereinander: „Je näher die[se] Beziehung, umso größer die Wahrscheinlichkeit, daß potentielle Widersprüche in aktuellen Situationen in den Griff des Bewußtseins kommen und – bei gegebener Motivierung – in Widerspruchslosigkeit überführt werden.“<sup>34</sup> Glaubwürdigkeit entsteht, wenn sich eine Typisierung über längere Zeit in verschiedenen Situationen bewährt hat. Auf der anderen Seite verlieren Typisierungen an Glaubwürdigkeit, wenn sie nicht ausreichen, um eine bestimmte Situation zu bewältigen. Für Schütz ist die Glaubwürdigkeit im Grunde die wichtigste Dimension der Wissensselemente, weil sie „unmittelbarer als die anderen mit dem Handeln in der Lebenswelt verflochten [ist], da sie die Erwägungen über die Durchführbarkeit von Handlungsentwürfen bestimmt.“<sup>35</sup>

Wichtig ist der Hinweis, dass jede Typisierung gewissermaßen unter einem „Subskript der Vorläufigkeit“<sup>36</sup> steht, es also keine endgültigen Typisierungen gibt. Jeder Handelnde ist gegenüber seiner Umwelt ein Beobachter und orientiert sich gegenüber anderen Handelnden durch kontinuierliche Typisierungen. In der unmittelbaren Umgebung bildet der Handelnde detaillierte und konkrete Typisierungen, während er außerhalb dieser unmittelbaren Umwelt durch ein „Abnehmen der Symptomfülle“ eine fortschreitende Anonymisierung der Typisierung erfährt.

---

<sup>31</sup> Vgl. SCHÜTZ / LUCKMANN: Strukturen der Lebenswelt <sup>2</sup>2017, 203ff.313.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 208f.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 214ff.

<sup>34</sup> Ebd., 222.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd., 317.

Sobald etwas in einer Situation konkreter erfasst werden muss und keine ausreichende Typisierung zur Verfügung steht, erscheint die Situation unvertraut und fordert zu einer Problemlösung heraus. Und hier kommt der für Schütz so zentrale Begriff der *Relevanz* ins Spiel: Sie ist vor allem dann feststellbar, wenn alltägliche Typisierungen zu einem Problem werden, letztlich muss man aber konstatieren, dass alle Erfahrungen und Handlungen in Relevanzstrukturen gründen. Das Relevanzproblem ist, so Schütz, das vielleicht „wichtigste und zugleich schwierigste Problem, das es in der Beschreibung der Lebenswelt zu lösen gilt.“<sup>37</sup>

Schütz unterscheidet zwischen verschiedenen Formen der Relevanz. Die *thematische Relevanz* ist als Aufmerksamkeit oder Interesse für einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit gekennzeichnet: „Einen Gegenstand aber zum Problem, zum Thema oder zur Aufgabe unseres Denkens zu machen, bedeutet nichts anderes, als ihn als zweifelhaft und fragwürdig zu begreifen, ihn aus dem Hintergrund der fraglosen und unbefragten Vertrautheit, die einfach hingegenommen wird, herauszulösen.“<sup>38</sup> Schon an diesem Punkt kann man die inhaltliche Nähe zu einer auch theologischen Problematik erkennen, wenn man der Frage nachgeht, welche Faktoren dafür sorgen, dass dem Theologen bestimmte Themen in den Blick geraten und so eine Relevanz für ihn bekommen.

Die thematische Relevanz lässt sich zunächst in mehrere Hauptformen der *aufgelegten* thematischen Relevanz unterteilen. So kann Unvertrautes im Rahmen des Vertrauten hervorstechen oder eine Veränderung des Themas durch einen Sprung aus einem Wirklichkeitsbereich geschlossener Sinnstruktur zum anderen entstehen. Dabei wird ein Erfahrungsablauf mit seinem Thema abgebrochen und ein neues Thema konfrontiert. Die Veränderung eines Themas kann auch durch Veränderungen der Bewusstseinsspannung und bestimmter Dimensionen des Erlebnis- und Erkenntnisstils (v.a. der Zeitdimension und der Erlebnistiefe) erfolgen, auch wenn diese in Erfahrungsabläufen innerhalb des gleichen Wirklichkeitsbereiches stattfinden. Als letztes kann die auferlegte thematische Relevanz sozial auferlegt sein. Gerade dieser Punkt ist im täglichen Leben von größter Bedeutung. Das Handeln der Mitmenschen setzt dem Einzelnen Themen vor, denen er sich zuwenden muss.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Ebd., 253.

<sup>38</sup> SCHÜTZ: Das Problem der Relevanz <sup>2</sup>2016, 56.

<sup>39</sup> Vgl. SCHÜTZ / LUCKMANN: Strukturen der Lebenswelt <sup>2</sup>2017, 261f.

Thematische Relevanz muss nicht immer von außen auferlegt sein, sie kann auch in freiwilliger Zuwendung zu einem Thema erfolgen (*motiviert* thematische Relevanz). Dabei ist zu unterscheiden zwischen einem Themenwechsel und einer Themenentwicklung, wobei diese Unterscheidung laut Schütz idealtypischer Natur ist.<sup>40</sup> Die Basis ist, dass man sich in einer Situation nicht routinemäßig orientieren kann, sie also auslegen muss. Diese Auslegung bzw. der Themenwechsel erfolgt freiwillig. An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Übergänge zwischen auferlegten und motivierten Themenwechseln fließend sind. Ob man eine thematische Relevanz als auferlegt oder motiviert betrachtet, hängt auch davon ab, welche Bedeutung das aktuelle Thema in einer gegebenen Situation hat, wie bedeutsam die Bewältigung der aktuellen Situation gegenüber der neu hinzukommenden ist und ebenfalls von der Persönlichkeit des Handelnden.

Die zweite Möglichkeit einer freiwilligen, d.h. motivierten thematischen Relevanz besteht in einer Themenentwicklung: Das aktuelle Thema bleibt im Bewusstsein, es findet also kein Themenwechsel statt. Motiviert thematische Veränderungen erfolgen, indem man sich der Auslegung der Implikationen des aktuellen Themas zuwendet. Schütz spricht hier von einem sogenannten thematischen Feld: es besteht aus thematischen Relevanzen, die implizit zum Thema gehören und ursprünglich in vergangenen Erfahrungen angelegt wurden, die in der aktuellen Erfahrung mitgegeben sind. Dem thematischen Feld kann man sich freiwillig zuwenden; man ist dazu motiviert, die Aufmerksamkeit auf die Details oder die Beziehungen des Themas zu anderen Themen zu richten, während gleichzeitig das Hauptthema aber im Bewusstsein bleibt. Eine dritte Form der thematischen Relevanz ist hypothetischer Natur (daher die Bezeichnung *hypothetische* Relevanz). Sie involviert notwendigerweise die thematische Relevanzstruktur und weist eine verwickelte Zeitstruktur auf. Mit dem Begriff des *Modo futuri exacti* beschreibt Schütz, dass die hypothetische Relevanz aktuell wirklich relevant ist. Man versetzt sich in die Zukunft, die aber noch gar nicht eingetreten ist (in der die hypothetische Relevanz vergangen sein wird und sich entweder als relevant oder als irrelevant herausgestellt haben wird).<sup>41</sup> Die Relevanz kann also eintreten oder auch nicht; d.h. die hypothetische Relevanz wird entweder in eine gültige Relevanz überführt oder als nichtig betrachtet und verworfen.

---

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 263ff.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 269ff.

Die zweite Form der Relevanz ist die *Interpretationsrelevanz*<sup>42</sup>, bei der aus dem zur Verfügung stehenden Wissensvorrat bestimmte Typisierungen und Interpretationsschemata zur Lösung des Problems ausgewählt werden. Es geht also nicht mehr darum, dass und wie ein Thema ins Bewusstsein gerät, sondern um die Frage, was geschieht, wenn es dort angekommen ist. Dieses Auswahlverfahren muss ebenso erlernt werden wie die anschließende Abwägung des gefundenen Ergebnisses, d.h. „die Bedeutung derjenigen Momente zu erkennen, die umständehalber in die Auslegungssituation einfließen, das für die Auslegung relevante Material zu vervollständigen, zu koordinieren und so weiter.“<sup>43</sup> Auch die Interpretationsrelevanz kann wieder unterteilt werden in auferlegte und motivierte Relevanz, wobei eindeutige Relevanz und eindeutige Irrelevanz nur Grenzfälle bilden. Die routinemäßige Deckung zwischen Thema und Wissensselementen bezeichnet Schütz als *auferlegte* Interpretationsrelevanz. Hier erfolgt die Interpretation automatisch. Sie ist zwar nicht mit der thematischen Relevanz identisch, aber eng und systematisch mit ihr verbunden. Die Interpretationsrelevanz hat einen merkwürdigen Doppelcharakter, da sowohl bestimmte Aspekte des wahrgenommenen Gegenstandes als auch bestimmte Elemente des Wissensvorrates sich anbieten und interpretativ relevant sind.<sup>44</sup>

Die *motiviert* Interpretationsrelevanz ist für Schütz eine Problemauslegung. Hier entsteht ein Problem, wenn eine aktuelle Erfahrung nicht in einen im Wissensvorrat vorhandenen Typus hineinpasst, es also keine routinemäßige Deckung zwischen Thema und Wissensselement gibt. Gleichzeitig kann das Problem aber auch entstehen, wenn die Erfahrung zwar in den Wissensvorrat hineinpasst, die Bestimmtheit des Typus zur Bewältigung der Situation aber nicht ausreicht: „die im Typus sedimentierten Auslegungsprozesse [wurden] ‚zu früh‘ unterbrochen“<sup>45</sup>. Eine andere Möglichkeit ist die, dass sich zwei widersprüchliche Wissensselemente aus dem Wissensvorrat anbieten. Wichtig ist, dass bei jeder motivierten Interpretationsrelevanz ein sich aufdrängendes Problem nur thematisch ähnliche Wissensselemente aus dem Wissensvorrat weckt, es also keine Reihenfolge gibt, in der einem im Bewusstsein die unterschiedlichen Wissensselemente erscheinen.

---

<sup>42</sup> Schütz selber spricht in seinem Werk „Das Problem der Relevanz“ in der Erstauflage von 1971 von der Auslegungsrelevanz, erst in der posthum mit Thomas Luckmann veröffentlichten Arbeit „Strukturen der Lebenswelt“ wird von der Interpretationsrelevanz gesprochen. Luckmann weist daraufhin, dass es notwendig sei, diese Relevanz besonders weit zu fassen, sodass beide Bezeichnungen gut passen.

<sup>43</sup> SCHÜTZ: Das Problem der Relevanz <sup>2</sup>2016, 76.

<sup>44</sup> Vgl. SCHÜTZ / LUCKMANN: Strukturen der Lebenswelt <sup>2</sup>2017, 272ff.

<sup>45</sup> Ebd., 277.

Entscheidend für die Interpretationsrelevanz ist, dass sie eine Funktion des jeweiligen Wissensvorrates, also der Biographie des einzelnen, ist.<sup>46</sup> Ihre Struktur ist durch das Prinzip der Verträglichkeit bestimmt (zwischen den sich als typisch anbietenden Bestimmungen und den Interpretationsschemata des Wissensvorrates und zwischen den Interpretationsschemata in ihrem Verhältnis zueinander).<sup>47</sup>

Die dritte Form der Relevanz ist die *Motivationsrelevanz*, die eng mit der thematischen Relevanz verflochten ist, für Schütz aber dennoch eine eigene Struktur darstellt. Hier werden Handlungsentwürfe problematisiert und durchgespielt und zwar aufgrund bestimmter dahinterliegender Motive, die sich laut Schütz in „Um-zu-Motive“ und „echte Weil-Motive“ klassifizieren lassen: „Während die Um-zu-Relevanzen motivationsmäßig aus dem schon vorliegenden ausgezeichneten Entwurf entstehen, befassen sich die Weil-Relevanzen mit der Motivation des ausgezeichneten Entwurfs selbst. [im Original kursiv]“<sup>48</sup> Die Motivation im Um-zu-Zusammenhang bezieht sich auf den Entwurf des Handelns, indem Handlungsziele vorgegeben werden, die mithilfe einer „Um-zu-Motivationskette“<sup>49</sup> erreicht werden sollen. Diese Zielstrukturen leiten sich aus der Hierarchie des Lebenslaufs ab und werden von planbestimmten Interessen bestimmt. Bei der Motivation im Weil-Zusammenhang erscheint die gleiche Motivationskette nach dem Ende eines Handelns in einer anderen Zeitperspektive. Die am Anfang zielgerichtet begriffene Motivation erscheint nun als eine Verursachungskette, als Abfolge von Weil-Motiven, die von Schütz deshalb als unechte Weil-Motive beschrieben werden, während die echten Weil-Motive die Wahl des Handlungsentwurfs und die einzelnen Schritte bis zum Erreichen des Ziels beschreiben. „Die Handlungsursachen werden nicht in Entwürfen, sondern im Vorgegeben gesucht. Das Vorgegebene besteht aber aus Erlebnissen und Erfahrungen, welche sich zu Einstellungen abgelagert haben; diese motivieren nun die Neigung, so und nicht anders zu handeln.“<sup>50</sup>

Die Motivationsrelevanz beinhaltet auch eine biographische Bedingtheit der Einstellung (Motivation im Welt-Zusammenhang). Schütz spricht hier von einem „Syndrom“; das sind für ihn

---

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 279.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 284.

<sup>48</sup> SCHÜTZ: Das Problem der Relevanz <sup>2</sup>2016, 84.

<sup>49</sup> SCHÜTZ / LUCKMANN: Strukturen der Lebenswelt <sup>2</sup>2017, 299.

<sup>50</sup> Ebd., 474.

typische Erwartungen hinsichtlich hypothetischer Ereignisse, die mehr oder weniger lebenswichtig erscheinen. Die Intensität der Gemütszustände hängt dabei von den Grenzen der lebensweltlichen Situation und der biographisch bedingten Planhierarchie der Lebensführung ab.<sup>51</sup> „Ein solches aus Erwartungen, hypothetischen Relevanzen, Handlungsentwürfen, Fertigkeiten und anderen Elementen des Gewohnheitswissens wie auch aus ‚Gemütszuständen‘ bestehendes ‚Syndrom‘ wollen wir mit dem Ausdruck ‚Einstellung‘ bezeichnen.“<sup>52</sup>

Diese Einstellung ist ein „motivationsmäßiger habitueller Besitz“,<sup>53</sup> der schon immer vorhanden ist, aber nur unter gewissen Umständen aktiviert wird.<sup>54</sup> Diese Einstellungen sind nicht motiviert, da man nur seine Handlungen, nicht aber seine Neigungen zum Handeln planen kann. Höchstens in dem Sinne, dass man nicht nur von Erlebnis- und Erfahrungssedimenten geprägt wird, sondern auch zu einem gewissen Teil von Handlungsergebnissen, kann man sagen, dass Einstellungen irgendwie motiviert sind. Gleichzeitig sind sie in jedem Fall motivierend. Einstellungen wie Entwürfe haben ihre Vorgeschichte, aber während die Vorgeschichte des Entwurfs eines Handelnden normalerweise leicht rekonstruierbar ist, gilt dies nicht für die Vorgeschichte von Einstellungen.<sup>55</sup> Wichtig ist auch, dass Handlungsentwürfe verschiedene Fertigkeiten oder Rezepte voraussetzen. Es gibt keine isolierten Einstellungen, die ursprüngliche Erwerbssituation setzt schon die Erfahrung in Verbindung zu anderen Einstellungen und Wissenselementen. Einstellungen können sich durch spätere relevante Erfahrungen verändern.<sup>56</sup> Die Wichtigkeit, eine Situation richtig auszulegen und dementsprechend zu handeln, „besteht in der Tatsache, daß nicht nur die zu wählenden Mittel, sondern auch die zu erreichenden Ziele, von dieser Diagnose abhängen. Der genügend plausible Auslegungsgrad eröffnet eine relativ hohe subjektive Chance, der Situation wirksam durch angemessene Gegenmaßnahmen zu begegnen.“<sup>57</sup> Die Motivationsrelevanz entscheidet über das Verhalten in der aktuellen Situation auch anhand von Lebens- und Tagesplänen und zwar sowohl bei routinemäßigen Vorentscheidungen als auch bei außerordentlichen Entscheidungen. „Man muss verhaltenslenkende interpretative Entscheidungen treffen, die sich einerseits am Wissensvorrat orientieren, vor allem

---

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 297.

<sup>52</sup> Ebd., 298.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 297f.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 474f.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 298ff.

<sup>57</sup> SCHÜTZ: Das Problem der Relevanz <sup>2</sup>2016, 79.

an den in ihm enthaltenen Typisierungen der Wahrscheinlichkeit bestimmter Ereignisse, so zum Beispiel Gefahren [...], und andererseits durch übergeordnete Pläne [...] bestimmt sind.“<sup>58</sup> Interpretativen Entscheidungen dieser Art kommt große motivationsmäßige Bedeutung zu. Um in einer bestimmten Situation, in der man mit einem Thema konfrontiert ist, eine Entscheidung treffen zu können, muss man weiteres interpretativ relevantes Wissen erwerben. Das Handlungsideal motiviert dabei die Handlung in ihren Ablaufphasen.<sup>59</sup> Handeln ist von den Besonderheiten einer konkreten Sprache im Wesentlichen unabhängig. Mit einer gewissen Einschränkung: „Die sprachlich objektivierten Zeitperspektiven beeinflussen entscheidend das gewohnheitsmäßige Denken über Handlungsabläufe und Motivationsketten.“<sup>60</sup>

An dieser Stelle sei nur kurz abschließend auf die von Schütz immer wieder hervorgehobene (und schon erwähnte) Verflochtenheit der Relevanzstrukturen hingewiesen. Keiner der drei Relevanzstrukturen kommt dabei eine Priorität zu, nur im reflektiven Zugriff kann eine der Relevanzen hervortreten.<sup>61</sup> Spannend ist zum einen die Frage, wie die Erfahrungen von Relevanz in unserem Wissensvorrat sedimentiert werden und zum anderen in besonderem Maße die Behandlung von Störungen in eben jenem Sedimentierungsprozess. Die Erfahrungen, die wir machen, haben ein biographisches und damit auch entschieden zeitliches Profil. Es macht einen Unterschied, zu welchem Zeitpunkt (aber eben auch an welcher Stelle unserer Entwicklung) eine gewisse Erfahrung gemacht wird. Dieses Phänomen der zeitlichen Ordnung sieht Schütz durch seine Theorie der Relevanz erklärt:

„Die auftauchende thematische Relevanz konstituiert ein Thema in unserer Erfahrung als etwas, das sich vom Horizont der umgebenden Dinge abhebt, die in diesem besonderen Augenblick habituell bekannt und deshalb bis auf weiteres fraglos gegeben sind. Nachdem das Thema konstituiert ist, wird es der bestimmende Faktor für die Errichtung der Auslegungsrelevanzen, jener Wissens Elemente, die vom Horizont in den Kern gezogen werden, um den Platz der thematisch relevanten Erfahrung im zuhandenen Wissensvorrat festzulegen. Jene zuvor auslegungsmäßig relevanten Wissens Elemente sind wiederum bloß die Sedimentierung früherer Erfahrungen, die damals thematisch relevant waren.“<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> SCHÜTZ / LUCKMANN: Strukturen der Lebenswelt <sup>2</sup>2017, 290.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 291f.

<sup>60</sup> Ebd., 294.

<sup>61</sup> Vgl. dazu das Unterkapitel: Die Interdependenz der drei Relevanzsysteme, in: SCHÜTZ: Das Problem der Relevanz <sup>2</sup>2016, 104–108.

<sup>62</sup> Ebd., 140f.

Je umfangreicher das Wissen ist, das für das auftauchende Thema als relevant angenommen werden kann, umso deutlicher wird auch der Typus sein, unter dem dieses Thema zu subsumieren ist. Interessant wird es aber im umgekehrten Falle, wenn zur Zeit der Erfahrung thematisch relevanter Gegebenheiten eben nicht genügend relevante Elemente zur Verfügung stehen oder sie nicht vollständig genug sind. Dann „kann ein neues und vielleicht irgendwie verzerrtes System von Motivationsrelevanzen auftauchen. Das Thema wird dann in einer unvertrauten und fremden Perspektive gesehen.“<sup>63</sup>

Gestört werden kann der Sedimentierungsprozess einmal durch ein absichtliches Unterbrechen, ohne dass man die Absicht hat, ihn zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufzunehmen. Der Versuch, das Problem zu lösen, wird aufgegeben. Entweder, weil es verschwindet bevor eine passende Lösung gefunden wurde oder weil andere drängendere Probleme entstehen. Der Prozess kann aber auch in der festen Absicht unterbrochen werden, ihn später wieder aufzunehmen, oder wiederholt werden, weil man der Meinung ist, dass er zum jetzigen Zeitpunkt ausreichend behandelt wurde, zu einem späteren Zeitpunkt unter Umständen aber eine Neuauslegung oder gar eine ganz und gar neue Lösung notwendig wird.<sup>64</sup>

Nach diesem kurzen Abriss der Schütz'schen Gedanken zur Relevanz in der Lebenswelt stellt sich die Frage, wie die Rede von der Relevanz für die Theologie fruchtbar gemacht werden kann. Sie kann dabei helfen, sich bewusst zu machen, an welchen „Orten“ einzelne theologische Themen eine neue Dimension bekommen und ob und inwiefern man einen Hinweis auf die Ursachen eines Perspektivwechsels geboten bekommt. Wenn die Theorie der thematischen Relevanz in der Soziologie dazu führen soll, dass es zu einer „Klärung des *Wertbegriffs* und der Freiheit in der Wahl jener Werte, von denen wir theoretisch und im praktischen Leben geführt werden wollen“,<sup>65</sup> kommt, ist damit schon ein Hinweis gegeben, welche Rolle die Frage nach den thematischen Relevanzen in der Theologie einnehmen kann. Es geht um Außeneinflüsse unterschiedlichster Art, die in unseren Blick geraten und unser Denken und unsere Rede von Gott beeinflussen und zwar unabhängig davon, ob sich der Theologe dieser Beeinflussungen bewusst ist oder nicht. Die Situationen, die eine thematische Relevanz hervorrufen können, sind auch in der theologischen Reflektion vorstellbar. So kann bedingt durch gesell-

---

<sup>63</sup> Ebd., 141.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 143ff.

<sup>65</sup> Ebd., 107.



schaftliche Einflüsse im Rahmen des Bekannten und Vertrauten etwas Unvertrautes auftauchen, das damit eine Bedeutung gewinnt. Ein Sprung von einem Wirklichkeitsbereich in den nächsten ist genauso denkbar wie eine Veränderung im Erleben und Erkennen innerhalb desselben Wirklichkeitsbereiches. Insbesondere eine sozial auferlegte thematische Relevanz durch die Vorstellungen und Ideen anderer Menschen ist für die Theologie leicht nachvollziehbar, wenn man darunter gesellschaftliche, soziale, politische, kulturelle Eindrücke, aber ebenso im persönlichen Bereich den Einfluss von Partnern, Freunden und Familie sieht.

Die motivierte thematische Relevanz ist nicht von außen auferlegt, sondern erfolgt in einer freiwilligen Zuwendung zu einem Thema. Sie geht von einem Wechsel bzw. einer Entwicklung eines Themas aus bzw. einem Wiederfinden in einer Situation, in der man sich nicht routinemäßig orientieren kann und in der man vorher „entscheiden“, also motiviert sein muss, sich einer bestimmten Situation oder einem bestimmten Thema zuzuwenden. Auch das ist für den theologischen Diskurs denkbar. Die hypothetische thematische Relevanz, die in der Zukunft entweder in eine gültige Relevanz überführt werden kann oder nicht, spielt nur sehr begrenzt eine Rolle für die Theologie, weil eine theologische Aussage eher weniger mit Blick auf eine mögliche Beurteilung oder Verifizierung in der Zukunft getätigt wird. Die Interpretations- bzw. Auslegungsrelevanz wählt aus dem Wissensvorrat bestimmte Typisierungen und Interpretationsschemata zur Lösung eines Problems aus, was genauso wie die Beurteilung des Ergebnisses erlernt werden muss. Auch theologisch macht die Zweiteilung in auferlegte und motivierte Interpretationsrelevanz Sinn: Im ersten Fall deckt sich das neu auftauchende Thema mit den vorhandenen Wissensselementen und es findet eine automatische, also unbewusste, Interpretation statt. Vorstellbar ist diese Form der Relevanz im theologischen Sinne, wenn ein Glaubenssatz oder eine theologische Interpretation in den Blick gerät, in Rückkopplung zu Tradition und Geschichte aber nicht als etwas wahrgenommen wird, das überprüft oder verändert werden muss. Im zweiten Fall findet zunächst die Feststellung statt, dass eine Erfahrung oder eine Erkenntnis entweder nicht in einen im Wissensvorrat vorhandenen Typus passt oder zwar dort hineinpasst, aber dies nicht zur Bewältigung der Situation ausreicht, oder aber sich widersprüchliche Wissensselemente aus dem Wissensvorrat z.B. der Tradition anbieten. Hierunter können gesellschaftliche Veränderungen fallen, die das gegebene theologische Weltbild (oder einzelne Aspekte) als problematisch erscheinen lassen und dazu herausfordern, Umweltfaktoren und theologische Aussagen wieder in Einklang miteinander zu bringen.

Schaut man sich nun ein theologisches System oder eine einzelne Aussage an und versucht, sie einer der genannten Relevanzen zuzuordnen, schafft man damit einen wichtigen Anknüpfungspunkt mit Blick auf die Kontextualität und Situationsbezogenheit. Dadurch, dass man gezwungen ist, sehr genau herauszuarbeiten, wie ein bestimmter Gedanke oder ein bestimmtes System entstanden ist, welche dahinterliegenden Motive es gibt oder mit welcher Rechtfertigung der Autor diese Gedanken vertritt bzw. wie ein Thema überhaupt zu einem Problem werden konnte, schafft man eine detaillierte Basis, auf dessen Grundlage man dann die Legitimität eines Gedankens oder einer Idee bewerten kann. Der bisher nur nebenbei erwähnte Begriff des *Relevanzhorizontes* steht in gewissem Sinne als Übergriff für alle Situationen, in denen ein Gegenstand oder ein Gedanke eine Relevanz für uns erhält, d.h. in unser Bewusstsein gerät und dort als eine zu bearbeitende Aufgabe identifiziert wird.

### 1.3 Jürgen Moltmann und die Bedeutung der Relevanzhorizonte für die Theologie

Ein schon älteres, aber bleibend aktuelles Beispiel für die Revision eines klassischen Gotteskonzepts ist die Theologie des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann (\*1926). Moltmann war entscheidend für die Theologie des 20. Jahrhunderts, er kann als *ein* Beispiel gelten für Kritik am klassischen Theismus und Transformationsprozesse, die ihn schließlich zu einem ökotheologischen Panentheismus geführt haben. An seinem Beispiel soll exemplarisch das durchgespielt werden, was im Hauptteil der Arbeit ausführlicher an den drei ausgewählten Autoren genauer herausgearbeitet werden soll, nämlich die Identifizierung unterschiedlicher Erkenntnisorte, die motivarchäologisch weiter erhellt werden sollen mit Blick auf ihre Relevanzhorizonte.

Moltmanns Werk *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* erschien 1964 und machte den Autor mit einem Schlag international bekannt. Insbesondere in den USA wurde sein Buch positiv aufgenommen und umfassend rezipiert.<sup>66</sup> Das Erscheinen von Moltmanns Buch *Der gekreuzigte Gott. Das*

---

<sup>66</sup> Für die amerikanische Theologie und insbesondere für den *Open Theism* sind Moltmanns Thesen von herausragender Bedeutung. Moltmann hat selber in den USA gelehrt und den theologischen Diskurs mit der anglo-amerikanischen Theologie gesucht. 1967/68 folgte Moltmann für ein Jahr dem Ruf an die *Duke University*, Durham, North Carolina, einer methodistischen Gründung, an der Ausländer ebenso wie Katholiken damals eine absolute Minderheit waren. Ende 1967 unternahm er seine erste Vortragsreise durch die USA, der viele

*Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Hoffnung* im Jahr 1972 löste ein weltweites Echo und zum Teil massive Kritik aus, worauf Moltmann wenig vorbereitet war, weil er sich selbst nicht als den ersten Theologen sah, der diese Art von Kreuzestheologie formulierte.<sup>67</sup> Kritik kam umgehend von Karl Rahner, Johann Baptist Metz und Hans Küng. Für alle drei war ein Leiden in der Person des Gott-Vaters undenkbar. Rahner reagierte mit dem bekannten Ausspruch, dass ein selber leidender Gott für den leidenden Menschen keine Hilfe sein könne<sup>68</sup> und warf Moltmann in dieser Sache Gnostizismus vor. Auch Metz folgte seinem Lehrer, fügte als Grund für die Ablehnung von Moltmanns Kreuzestheologie aber die für ihn existenzielle Notwendigkeit des Offenhaltens der Theodizeefrage hinzu, die nicht vereinbar sei mit einem Leiden Gottes in Christus. Dorothee Sölle kritisierte Moltmanns Theologie erst sehr stark, da sie in seiner Vorstellung einen sadistischen Henker-Gott am Werke sah, der sich den Sohn opfern lässt.<sup>69</sup> Zum Teil ohne Moltmanns Werk persönlich gelesen zu haben, folgten insbesondere viele feministische Theologen Sölles Position und äußerten flammende Kritik an seiner Vorstellung vom leidenden Gott. Später näherte Sölle sich interessanterweise aber immer mehr Moltmanns Position an und kam ebenfalls zur Erkenntnis eines mitleidenden Gottes.<sup>70</sup> Auf katholischer Seite vertrat Hans Urs von Balthasar eine ähnliche Theologie wie Moltmann. Weitere Zustimmung und Unterstützung kam u.a. aus der anglikanischen Theologie von Kenneth

---

weitere folgen sollten. Vorwiegendes Thema war seine *Theologie der Hoffnung*, die in den USA auf ein begeistertes Echo stieß. Seine amerikanischen Vorträge veröffentlichte er 1968 unter dem Titel *Religion, Revolution and the Future* und widmete das Buch dem Gedenken Martin Luther Kings, was er rückblickend als seine „Visitenkarte für Amerika“ betrachtete. Auf einer weiteren Vortragsreise lernte Moltmann den Prozess-theologen John Cobb Jr. kennen, mit dem er viele Jahre verbunden blieb. Trotz aller Begeisterung für Amerika entdeckte Moltmann auch negative Seiten, insbesondere die Ungerechtigkeiten, der die schwarzen Amerikaner ausgesetzt waren. Neben dem Civil-Rights-Movement gab es erhebliche soziale Missstände und Proteste gegen den Vietnamkrieg. Moltmann erklärte sich mit diesem sozialen und kulturellen Umbruch, in dem sich das ganze Land befand, den großen Erfolg seiner *Theologie der Hoffnung*, da sie den Menschen neuen Mut und neue Hoffnung zu schenken vermochte. Mit seinen großen Themen von der eschatologischen Hoffnung und dem Leiden Gottes mit all seinen praktischen Implikationen für Kirche und Gesellschaft traf Moltmann in den USA den Nerv der Zeit und wurde – über alle konfessionellen Grenzen hinweg – stark rezipiert; seine Bücher und Artikel wurden deshalb in erheblichem Umfang ins Englische übersetzt; er besaß ferner amerikanische Doktoranden, wie Lyle Dabney und Bob Cornelison, vgl. MOLTSMANN: Weiter Raum 2006, 341.364.

<sup>67</sup> Schon 1913 hatte Adolf Schlatter das Buch *Jesu Gottheit und das Kreuz* veröffentlicht und 1920 war Bernhard Steffens *Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie* erschienen, die beide ähnliche Positionen enthielten. Ähnliche Gedanken in der Gegenwartstheologie vertraten seiner Meinung nach Karl Barth mit seiner kreuzestheologischen Prädestinationslehre, Eberhard Jüngel mit seinem Aufsatz *Vom Tod des lebendigen Gottes*, Dietrich Bonhoeffer, der in seinen Briefen aus dem Gefängnis von einem „leidenden Gott“ sprach sowie der japanische Theologe Kazoh Kitamori mit seinem Buch *Theologie des Schmerzes Gottes* (1972).

<sup>68</sup> Vgl. BIALLOWONS / IMHOF (Hg.): Karl Rahner, Bd. 1 (1964–1977) 1982, 245.

<sup>69</sup> Vgl. SÖLLE: Gott und das Leiden, in: WELKER (Hg.): Diskussion 1979, 111–117.

<sup>70</sup> So z.B. in: SÖLLE: Gott denken 1990, 239–254; DIES.: Es muss doch mehr als alles geben<sup>3</sup>2003, 60–84.

Woolcombe und Richard Bauckham sowie von Befreiungstheologen wie Jon Sobrino und Leonardo Boff.<sup>71</sup>

### 1.3.1 Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie als Beispiel

Moltmanns Kreuzestheologie ist Dreh- und Angelpunkt seiner Theologie, und zwar insbesondere aufgrund seiner Erfahrungen als Soldat während des Zweiten Weltkrieges und seiner Schuld und Scham ob der Gräueltaten der Deutschen. In seinen Erinnerungen berichtet er von den Ursprüngen seiner Kreuzestheologie:

„Die Vernichtungen, deren Zeuge ich auf die eine und die andere Weise wurde, erstreckten sich nicht nur auf Menschen, auf Opfer und Täter, sondern reichten für mich bis in die Tiefen der Gottheit. Die Gottesfrage wurde für mich der Schrei der Opfer jener Massenvernichtungen nach Gerechtigkeit. Man hat mit Recht gesagt, mein Buch *Der gekreuzigte Gott* sei eine christliche ‚Theologie nach Auschwitz‘. Es ist jedoch wörtlich ein Buch über den Glauben an Gott nach der Kreuzigung Christi. Was wir ‚nach Auschwitz‘ über Gott zu sagen haben, hängt wohl davon ab, was wir von Gott nach dem Geschehen auf Golgotha sagen können, und wie wir von Gott reden, wenn wir den Todesschrei Christi im Ohr haben: ‚Mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ Das ganze Buch kann als Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit diesem Todesschrei verstanden werden.“<sup>72</sup>

Als besonders prägend muss dabei seine Erfahrung der Bombennächte in Hamburg 1943 gelten, über die er später schreibt:

„In dieser Nacht habe ich zum ersten Mal in meinem Leben nach Gott geschrien und mein Leben in Gottes Hände gelegt. Ich war wie tot und empfing danach das Leben jeden Tag als ein neues Geschenk. Meine Frage war nicht: Warum lässt Gott das zu?, sondern: Mein Gott, wo bist du? Und die andere Frage, auf die ich bis heute Antwort suche: Warum bin ich am Leben und nicht auch tot wie der Freund neben mir? Ich fühlte die ‚Schuld‘ des Überlebens und suchte nach dem Sinn des Weiterlebens. Ich wusste, dass es einen solchen Sinn für mein Weiterleben geben musste. In der Nacht wurde ich zum Gottsucher.“<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Vgl. MOLTSMANN: Weiter Raum 2006, 185ff. Moltmanns Schüler Michael Welker hat einen Sammelband herausgegeben, in dem viele internationale Theologen Stellung nehmen zu Moltmanns Theologie des gekreuzigten Gottes, vgl. DERS. (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“ 1979.

<sup>72</sup> MOLTSMANN: Weiter Raum 2006, 186.

<sup>73</sup> Ebd., 28f. So ähnlich auch in einem Interview mit [chrismon.de](http://chrismon.de): Jürgen Moltmann hat keinen Gott im Himmel – das ist was für Engel. Er hat einen Gott auf Erden, Holger Fuss, 01.04.2009 unter: <http://chrismon.evangelisch.de/artikel/2009/juergen-moltmann-hat-keinen-gott-im-himmel-das-ist-was-fuer-engel-er-hat-einen-gott-auf> (letzter Abruf: 23.03.2023).

Wie unterschiedlich Relevanzhorizonte aufscheinen können, reflektiert Moltmann inhaltlich zumindest andeutungsweise an einer anderen Stelle: „Es ist nicht leicht, nachträglich biographisch etwas Ordnung in ein vielgestaltiges und gelegentlich chaotisches Leben zu bringen. Man lebt schließlich nur selten und auch dann nur auf kurzen Strecken nach Plan. Auch lebt keiner nur für sich selbst, sondern jeder wird auch gelebt durch andere und wird durch Dinge beeinflusst, die er sich nicht wünscht.“<sup>74</sup>

Seine Hauptthese im o.g. genannten Werk ist, dass Gott leidensfähig ist und am Kreuze Christi selber gelitten hat, weil nur so die Passionsgeschichte Christi Offenbarung Gottes sein und die Auferstehung nur durch ein Leiden Gottes Heilsbedeutung für die Welt gewinnen kann. Hier scheint eine von außen auferlegte Relevanz auf, die auf einer Veränderung im Erleben eines vorher anders gedeuteten Wirklichkeitsbereiches beruht. Man kann sagen, dass Moltmann die existenziellen Grenzerfahrungen, die er während des Krieges gemacht hat, hinterher nicht mehr mit seinem vorhandenen Wissensvorrat lösen konnte, sodass sie ihm zu einem Problem wurden, das er lösen musste. Moltmann kam aus einem nicht sehr religiösen Elternhaus und wurde erst durch seine Grenzerfahrungen zu einem gläubigen Menschen. Sein Problem wird von einer thematischen Relevanz zu einer *motivierten* Interpretationsrelevanz, deren Lösung für Moltmann in einer Veränderung der Gotteslehre besteht, da das Apathieaxiom nicht mehr vereinbar mit den von ihm gemachten Erfahrungen ist. Die Verlassenheit Jesu am Kreuz muss für Moltmann real sein und damit sowohl das Gott-Sein als auch das Vater-Sein Gottes radikal in Frage stellen. Die Worte Jesu am Kreuz „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ stellen für Moltmann aufgrund seiner eigenen existenziellen Erfahrung nicht nur Jesu persönliche Existenz in Frage, „sondern eben seine theologische Existenz, seine ganze Gottesverkündigung. Darum stehen mit seiner Verlassenheit zuletzt auch die Gottheit seines Gottes und die Vaterschaft seines Vaters auf dem Spiel, die Jesus den Menschen nahegebracht hat. Sieht man es so, dann liegt am Kreuz nicht nur Jesus selbst in Agonie, sondern auch der, für den er gelebt und gesprochen hat, nämlich sein Vater.“<sup>75</sup> Die Gottverlassenheit Jesu ist damit nicht nur eine Verlassenheit, die den Sohn von Vater trennt, sondern auch ein Geschehen in Gott selbst. Die Suche nach den Gründen der Gottverlassenheit wurde für Moltmann wie oben schon erwähnt zu einem drängenden Problem, dem er sich theologisch stellen musste und das auch in den weiteren Ausführungen zu seiner Kreuzestheologie immer wieder anklingt.

---

<sup>74</sup> MOLTSMANN: Weiter Raum 2006, 196.

<sup>75</sup> MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott <sup>6</sup>1993, 143f.

Moltmann fragt in einem ersten Schritt danach, was das Kreuz Christi eigentlich für Gott selber bedeutet, bevor er sich der Frage widmet, was mit Sühne und Erlösung am Kreuz gemeint sein kann.<sup>76</sup> Weder die Kenotik noch die jüdische Schekhinah-Theologie gehen ihm in ihren Überlegungen, das Nahekommen Gottes im Menschen zu denken, weit genug. Die Wertschätzung und persönliche Bedeutung, die er der jüdischen Theologie beimisst, liefern einen Hinweis auf eine weitere mögliche motivierte thematische Relevanz. Denn auch hier sind seine Grenzerfahrungen die Basis für die Hinwendung zum Judentum und die Bestimmtheit, mit der er darauf hingewiesen hat, dass Jesus selbst Jude war und dass die jüdische Theologie helfen kann, Jesus besser zu verstehen. Dazu merkt er in seinen Erinnerungen an:

„Ich habe nie an offiziellen christlich-jüdischen Dialogen [...] teilgenommen, und doch haben mich jüdische Philosophen mehr geprägt als andere Zeitgenossen. Ich wurde von Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham Heschel und Gershom Scholem auf neue Gedanken in meiner theologischen Arbeit gebracht. Das neue jüdische Denken von Emil Fackenheim, Elie Wiesel, Richard Rubenstein und anderen hat mich auf der Suche nach einer Post-Holocaust-Theologie tief beeinflusst.“<sup>77</sup>

Für Moltmann bedeutet das Ernstnehmen der Trinität Gottes, dass man zu keinem anderen Ergebnis kommen kann, als das Kreuz als einzigartiges trinitarisches Geschehen, als Zusammenfassung der gesamten Geschichte von Vater, Sohn und Geist zu sehen.<sup>78</sup> Im Kreuz werden dann die Beziehungen zwischen Jesus, dem Sohn, und Gott, dem Vater, deutlich. Durch das Geschehen der Liebe zwischen beiden im Leiden und im Tode Jesu am Kreuz wird den Menschen der Heilige Geist offenbar:

„Das Kreuz steht mitten im trinitarischen Sein Gottes, trennt und verbindet die Personen in ihren Beziehungen zueinander und zeigt sie konkret. Denn die theologische Dimension des Kreuzestodes Jesu [...] ist das Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater im Geist der Verlassenheit und Hingabe. In diesen Beziehungen tritt die Person Jesu in ihrer Ganzheit als Sohn hervor und tritt das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in seiner Person zurück. Wer wirklich Trinität sagt, der spricht vom Kreuz Jesu und spekuliert nicht in himmlischen Rätself.“<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Ebd., 185.

<sup>77</sup> MOLTSMANN: Weiter Raum 2006, 255.

<sup>78</sup> Die Behauptung, dass die starke Betonung von Kreuz und Trinität – unter anderem auch bei Moltmann – den Dialog zu Anhängern der jüdischen Religion erschwere, hat Herbert Vorgrimler sehr energisch vertreten, vgl. DERS.: Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist 2003, 120ff.

<sup>79</sup> MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott <sup>6</sup>1993, 192.

Trinität muss dann als „ein für die Menschen offener eschatologischer Prozeß auf der Erde [verstanden werden, KDR], der vom Kreuz Christi ausgeht“,<sup>80</sup> und stellt „das Christusgeschehen in der eschatologischen Deutung des Glaubens [dar, ferner] die Geschichte Gottes, die menschlich die Geschichte der Liebe und der Befreiung ist.“<sup>81</sup> Im Geschehen am Kreuz findet die Beziehung zwischen Gott-Vater, Gott-Sohn und Heiligem Geist ihren dichtesten Ausdruck. Losgelöst von der Zwei-Naturen-Lehre deutet Moltmann das Geschehen am Kreuz als „Beziehungsgeschehen zwischen Personen [...], in welchem diese Personen sich in ihrem Verhältnis zueinander konstituieren.“<sup>82</sup>

Am tiefsten Punkt der Gottverlassenheit am Kreuz taucht bei Moltmann mit der Betonung der Hingabe noch ein weiterer Relevanzhorizont auf, nämlich eine gewisse anthropologische Relevanz:

„Läßt man aber jeglichen vorausgesetzten und aus der Metaphysik beschafften Gottesbegriff zunächst draußen, so muß man von dem sprechen, den Jesus ‚Vater‘ nannte und in Bezug auf welchen er sich als ‚der Sohn‘ verstand. Dann versteht man die Tödlichkeit des Geschehens zwischen dem verlassenden Vater und dem verlassenen Sohn und umgekehrt die Lebendigkeit dieses Geschehens zwischen dem liebenden Vater und dem liebenden Sohne. Der Sohn erleidet an seiner Liebe den Schmerz des Todes des Sohnes. Was aus dem Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn hervorgeht, muß dann als der Geist der Hingabe des Vaters und des Sohnes verstanden werden, als der Geist, der den verlassenen Menschen Liebe schafft, als der Geist, der das Tote lebendig macht. Es ist die unbedingte und darum grenzenlose Liebe, die aus dem Schmerz des Vaters und dem Sterben des Sohnes hervorgeht und über die verlassenen Menschen kommt, um ihnen die Möglichkeit und Kraft des neuen Lebens zu schaffen.“<sup>83</sup>

Moltmanns an dieser Stelle nur kurz aufscheinende Metaphysikkritik führt ihn zu einer Betonung des interpersonalen Geschehens innerhalb der Trinität. Liebe und Hingabe werden damit zu Kategorien, die seinen Gottesbegriff dominieren und als wesentliche Relevanzhorizonte fungieren. An diesem Zitat wird noch einmal deutlich, wie sehr die Atrozitäten der Geschichte einen entscheidenden Relevanzhorizont für das Denken der Menschen des 20. Jahrhunderts

---

<sup>80</sup> Ebd., 236.

<sup>81</sup> Ebd., 242.

<sup>82</sup> Ebd., 232.

<sup>83</sup> Ebd., 231f.

bilden und speziell Moltmann dazu motiviert haben, seine Gotteslehre radikal neu zu konzipieren. In seinen Überlegungen geht er schließlich so weit, den klassischen Begriff von Gott abzulehnen. Stattdessen will er die Einheit der Geschichte von Vater, Sohn und Geist am Kreuz, quasi nachträglich, als Gott bezeichnen – mit allen Konsequenzen für die Vorstellung von der Personalität Gottes. Begreift man Gott in diesem Sinne als Geschehen, muss das Beten des Menschen nicht mehr zu Gott, sondern *in* Gott erfolgen: „Man betet nicht zu einem Geschehen, sondern in diesem Geschehen. Man betet durch den Sohn zum Vater im Geist.“<sup>84</sup> Gott liebt nicht nur sein Volk, er selber ist seinem Wesen nach die Liebe. Weil für ihn Leidensfähigkeit die Voraussetzung für die Fähigkeit des Liebens ist, muss also auch Gott in der Lage sein, Empathie zu empfinden und zu leiden. Aus diesem Grund kann, ja muss Gott mit Christus, aber auch mit allen Leidenden in Geschichte und Gegenwart mitleiden und dadurch an ihrem Schicksal teilnehmen. Da Liebe nur in Freiheit und nicht aus Zwang erfolgen kann, ist Gott auf die freie Antwort des Menschen angewiesen:

„Gott ist bedingungslose Liebe, weil er den Schmerz am Widerspruch der Menschen auf sich nimmt und den Widerspruch nicht zornig niederschlägt. Gott läßt sich verdrängen. Gott leidet, Gott läßt sich kreuzigen und wird gekreuzigt, und vollendet darin seine bedingungslose und hoffnungsvolle Liebe. Das aber heißt: er wird im Kreuz zur Bedingung dieser Liebe selbst.“<sup>85</sup>

Moltmann betont, dass Gott selbstverständlich auf eine andere Weise als seine Schöpfung leidet. Gott erleidet deshalb auch nicht selbst das Sterben, sondern er leidet unter dem Tod seines Sohnes.<sup>86</sup> Der Tod Jesu ist ein „Tod in Gott. Nicht der ‚Tod Gottes‘ kann als Ursprung christlicher Theologie bezeichnet werden, sondern nur der Kreuzestod in Gott und Gott in diesem Tod Jesu.“<sup>87</sup> Der Schmerz des Vaters und der Tod des Sohnes sind dabei „von gleichem Gewicht“.<sup>88</sup> Moltmann zieht hier die Bibel als Erkenntnisort zu Rate, wonach bezeugt ist, dass der Kreuzestod dem Willen des Vaters und des Sohnes entspricht. Gleichzeitig wird diese tiefe Willensgemeinschaft, „aber gerade am Punkt ihrer tiefsten Trennung, im gottverlassenen und

---

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 233f.

<sup>85</sup> Ebd., 235.

<sup>86</sup> Vgl. im Gegensatz dazu die amerikanische *Gott-ist-tot-Theologie*, die mit dem Sterben und Tod Gottes in extremer Weise ernst macht, ohne dabei aber auf die Möglichkeit des Theologie-Treibens verzichten zu wollen, vgl. dazu als Einführung in diese Theologie und ihre amerikanische und deutsche Diskussion: ALTIZER / HAMILTON: *Radical Theology and the Death of God* 1966; HAMILTON: *The New Essence of Christianity* 1966; SÖLLE: *Das Recht ein anderer zu werden* 1981; DIES.: *Stellvertretung* <sup>5</sup>1968; VAHANIAN: *The Death of God*, 1961; v. BUREN: *Reden von Gott in der Sprache der Welt* 1965.

<sup>87</sup> MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott* <sup>6</sup>1993,192.

<sup>88</sup> Ebd., 230.



verfluchten Sterben Jesu am Kreuz ausgedrückt. Wenn im Kreuzestod sowohl historisch Gottverlassenheit wie eschatologisch Hingabe gesehen wird, so liegt in diesem Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater Gemeinschaft im Getrenntsein und Getrenntsein in der Gemeinschaft vor.<sup>89</sup> Hier wird erneut deutlich, dass für Moltmann auch die Erfahrung des Todes als Relevanzhorizont gesehen werden kann, die ihren Ursprung in der Unheilsgeschichte insbesondere des 20. Jahrhunderts hat.

Dass die an dieser Stelle skizzierten Grundthesen Moltmanns den Gott des klassischen Theismus in Frage stellen, dürfte deutlich geworden sein. Wenn Gott selber am Kreuz leidet, kann an seiner Leidensunfähigkeit ebenso wenig wie an seiner Unveränderlichkeit festgehalten werden. Moltmann lehnt dann auch den der griechischen Philosophie entspringenden Theismus als unvereinbar mit seinem Verständnis vom lebendigen und lebendig machenden Gott der Bibel und der Geschichte ab.<sup>90</sup> Er plädiert energisch für eine Abwendung vom Apathie-Axiom des Aristoteles, dessen unbewegter Bewegter ein „Liebloser-Geliebter“ sei und der nichts gemeinsam habe mit dem Gott Jesu Christi.<sup>91</sup> Einer gewissen Unveränderlichkeit Gottes kann Moltmann zwar prinzipiell zustimmen, doch modifiziert er sie in seinem Sinne dahingehend, dass damit nur das Nichtvorhandensein einer Nötigung von außen gemeint sein kann und keine in jeder Hinsicht starre Unveränderlichkeit seines Wesens: „Ist Gott nicht so passiv durch anderes veränderlich wie das Geschöpf, so kann er doch in sich frei sein, sich selbst zu verändern, und auch frei sein, sich aus eigenem Willen durch anderes verändern zu lassen. Zwar ist Gott nicht teilbar wie das Geschöpf, aber er kann sich doch selbst mitteilen.“<sup>92</sup> Auch die Leidensunfähigkeit Gottes will Moltmann im Grundsatz positiv bewerten: Gott ist zwar nicht Krankheit, Schmerzen und Tod ausgesetzt. Doch muss mit dem Apathie-Axiom nicht zwangsläufig gemeint sein, dass Gott in jeder Hinsicht unfähig ist, Gefühle und Empathie zu empfinden. Es gibt auch andere Formen des Leidens, zum Beispiel das „aktive Leiden, das Leiden der Liebe,

---

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Diese Dehellenisierungsthese ist auch für Pinnock leitend. Es ist gut möglich, dass er sie von Moltmann übernommen hat, belegen lässt sich dies aufgrund mangelnder Quellenangaben indes nicht. Bei Moltmann wird die Befürchtung deutlich – und dies dürfte ebenso bei Pinnock ein leitendes Motiv gewesen sein – dass ein leidensunfähiger Gott nicht in der Lage sein kann, zu lieben und damit ein im wahrsten Sinne des Wortes „liebloses Wesen“ sei. Moltmann kann aus dieser Überlegung heraus die Beweggründe des „Protestatheismus“ verstehen, wenngleich die Konsequenz für ihn nicht sein kann, anstelle Gottes den Menschen zu vergotten, vgl. ebd., 208.

<sup>91</sup> Ebd., 208; vgl. dazu auch: OLSON: Aristotle on God, in: DILLER / KASHER (Hg.): *Models of God* 2013, 101–109.

<sup>92</sup> MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott* 1993, 216.

in der einer sich freiwillig für die Affizierung durch anderes öffnet. [...] Die berechtigte Verneinung einer Leidensfähigkeit Gottes aus Mangel an Sein darf nicht zu einer Verneinung seiner Leidensfähigkeit aus der Fülle seines Seins, d.h. seiner Liebe, führen.“<sup>93</sup> Die Liebe Gottes und die daraus hervorgehende personale Beziehung zum Menschen sind somit die Voraussetzungen seiner Leidensfähigkeit. Während für die Kirchenväter Apathie Ausdruck von Vollkommenheit war – gemessen etwa an einem stoischen Lebensideal –, kehrt Moltmann das um und misst Vollkommenheit an einem menschlichen Lebensideal, genauso wie er auch die Möglichkeit und Ausübung eines göttlichen Liebeshandelns in menschlichen Kategorien denkt.<sup>94</sup> Vollkommenheit erscheint bei Moltmann als rein formales Prädikat, das inhaltlich beliebig gefüllt werden kann. Mit Blick auf die Voraussetzungen der altkirchlichen Christologie fragt Moltmann nach der Möglichkeit, das Leiden Christi Gott selber zuzuschreiben und kritisiert im Zuge dessen Heilsvorstellungen, in denen Heil für den Menschen all das bedeutet, was er im irdischen Leben nicht sein kann, nämlich unsterblich, unveränderlich und unvergänglich. Die bloße Negation des als negativ Erfahrenen reicht aber nicht aus, um Heil zu definieren; stattdessen ist mit Blick auf die Beziehung zwischen Gott und Welt auch eine andere Bestimmung denkbar. Eine solche Neubewertung hat dann zweifelsfrei auch Konsequenzen für das Gottesbild, in das der Mensch immer wieder seine eigenen Wunschvorstellungen eines vermeintlich glückseligeren Heiles, das alles enthält, was er zurzeit nicht ist oder besitzt, projiziert:<sup>95</sup>

„Wird das Heil nur als totaliter aliter umschrieben, so muß es nicht einmal Heil sein, denn totaliter aliter ist auch das endgültige Verderben. Will man also ernsthaft vom Heil der Gottesgemeinschaft sprechen, so muß man über die allgemeinen Unterscheidungen von Gott und Welt, bzw. Gott und Mensch, hinausgehen und in die speziellen Beziehungen Gottes zur Welt und zum Menschen in der Geschichte Christi eindringen. Dann verändert sich aber die Formel des Athanasius im Sinne Luthers: Gott wurde Mensch, damit aus Unmenschen wahre Menschen werden. Wir werden zu wahren Menschen in der Gemeinschaft des menschengewordenen, des leidenden und liebenden, des menschlichen Gottes. Auch dieses Heil in der Menschlichkeit Gottes ist nach außen hin unvergänglich und unsterblich, in sich selbst aber ist es ein neues Leben voller innerer Bewegung, mit Leiden und Freude,

---

<sup>93</sup> Ebd., 217.

<sup>94</sup> An dieser Stelle könnte man allerdings auch kontern, dass Moltmann hier Leid und Pathos (= Gefühl) zu schnell gleichsetzt. Impassibilität meint nicht Apathie.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 217f. Moltmann war Kollege und Anhänger von Ernst Bloch in Tübingen. Dessen Vorliebe für neo-marxistische, innerweltliche Utopien wird auch bei Moltmann deutlich.

Liebe und Schmerz, Nehmen und Geben; ist also Veränderlichkeit im Sinne der Lebendigkeit in höchster Potenz.“<sup>96</sup>

Hier klingt schon als weiterer Relevanzhorizont das Thema Gerechtigkeit an, das Moltmann während seines ganzen Lebens immer wieder beschäftigt hat. Weiter in den Fokus rückt es aber erst mit seinen Überlegungen zu Trinität und Demokratie. Nichtsdestotrotz sieht Moltmann auch schon mit seiner Kreuzestheologie politische und praktische Implikationen verbunden; jede Theologie beinhaltet für ihn eine politische Verantwortung, die auch den Dialog mit anderen Wissenschaften erfordert. Die *psychische* Befreiung des Menschen verlangt einen Dialog mit der Psychologie, insbesondere der Psychoanalyse, wohingegen die *politische* Befreiung auf die Emanzipation von gesellschaftlichen Verhältnissen zielt, die wahres Menschsein und lebendige Menschlichkeit verhindern.<sup>97</sup> Die praktische Konsequenz liegt in der verantwortlichen Ausübung von Freiheit: „Die Freiheit des Glaubens wird in politischen Freiräumen gelebt. Die Freiheit des Glaubens drängt darum zu befreienden Aktionen, weil sie selbst das Leiden an den Situationen der Ausbeutung, Unterdrückung, Entfremdung und Unfreiheit schmerzhaft bewußt macht.“<sup>98</sup> Moltmann fordert darum den „Dialog mit den sozialistischen [!], demokratischen, humanistischen und antirassistischen Bewegungen“<sup>99</sup> und eine „kritische Solidarität“<sup>100</sup> mit ihnen. In Abgrenzung zu bisherigen Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat, zu politischen Überzeugungen und persönlichem Glauben verweist Moltmann darauf, dass Gott *in* der Welt lebt, das Eschatologische schon jetzt angebrochen ist und dass „Geschichte [...] das ‚Sakrament‘ christlicher Ethik [ist, KDR], nicht nur ihr Material.“<sup>101</sup> Er stellt Grundzüge seiner politischen Kreuzestheologie der Befreiung vor, die auffordert, sich, an die politische Kreuzigung erinnernd, aktiv für Gerechtigkeit und Menschlichkeit in Gesellschaft und Kirche einzusetzen und Armut, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Gewalt zu bekämpfen und zur Bewahrung der Schöpfung, zu Toleranz und Mitmenschlichkeit beizutragen. Es geht dieser „neuen politischen Theologie [...] nicht um die Auflösung der Kirche in rechte oder linke Politik, sondern um die Christianisierung ihrer politischen Situation im Sinne der Freiheit

---

<sup>96</sup> Ebd., 218.

<sup>97</sup> Aussagen wie diese gilt es in den (auch theologie-)geschichtlichen Kontext der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts zu stellen.

<sup>98</sup> Ebd., 293f.

<sup>99</sup> Ebd., 294.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Ebd., 298.

Christi.“<sup>102</sup> Eine Tendenz zu sozialistischen Gedanken ist an dieser Stelle nichtsdestotrotz schon erkennbar.

### 1.3.2 Politische Theologie als Basis und Ziel

Mit Blick auf die politischen Implikationen der Gotteslehre ist Moltmanns politische Theologie, wie er sie in *Trinität und Reich. Zur Gotteslehre* im Jahre 1980 dargelegt hat, von Bedeutung. Gleichzeitig scheint ein weiterer Relevanzhorizont auf, nämlich die menschliche Freiheit bzw. das Verhältnis von Gott und Freiheit. Er greift seine in *Der gekreuzigte Gott* entwickelten Gedanken vom Leiden und der Liebe Gottes wieder auf und entwickelt eine geschichtliche Trinitätslehre, die anders als bisher nicht von einem bestimmten Ereignis (nämlich der Kreuzigung) ausgeht und von dort das Ganze der Theologie zu denken versucht, sondern sich selbst als „systematischen Beitrag zur Theologie“ versteht, der zum Dialog einladen will. Inhaltlich entfaltet Moltmann ein Denken in Beziehungen und entwickelt eine soziale Trinitätslehre, die gleichbedeutend ist mit einer neuen Freiheitslehre. Ausgehend von Joachim von Fiore's (gest. 1202) Reichslehre entwickelt Moltmann eine trinitarische Reichslehre, die die Geschichte des Menschen als fortschreitenden Weg der Freiheit versteht. Die Konstitution der menschlichen Freiheit ist dabei die trinitarisch verstandene Schöpfung der Welt als Beschränkung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist sowie seine Bewahrung der Welt (= das Reich des Vaters). Christus, der Sohn, „führt Menschen in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes durch die Gleichgestaltung in seiner Gemeinschaft“<sup>103</sup> und nimmt damit das Reich des Geistes vorweg. Er hat durch seine eigene Hingabe und seinen Tod am Kreuz vom Tode und der Knechtschaft der Sünde befreit (= das Reich des Sohnes). Die durch den Sohn befreiten Menschen erfahren nun die Begabung durch die Kräfte des Heiligen Geistes und erleben damit den Anbruch des eschatologischen Reiches der Vollendung: „Im Geist entsteht jene neue Gemeinschaft ohne Privilegien und Unterwerfung, die Gemeinde der Freien. Im Geist wird die neue Schöpfung im Reich der Herrlichkeit vorweggenommen. Als Anfang und Vorgabe der Herrlichkeit ist das Reich des Geistes auf das [noch kommende, KDR] Reich der Herrlichkeit ausgerichtet und

---

<sup>102</sup> Ebd., 268–315, hier 303. Mit der Klassifizierung als „neue politische Theologie“ ist die politische Theologie von Johann Baptist Metz gemeint, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg gegen die bisherige politische Theologie wandte und, Gedanken des katholisch modifizierten Sozialismus und der Frankfurter Schule aufnehmend, seine als „neu“ bezeichnete politische Theologie vor allem als „Theologie nach Auschwitz“ entwickelte, vgl. dazu weiterführend: METZ: *Memoria Passionis* 2006; DERS.: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997* 1997; DERS.: *Unterbrechungen* 1981; DERS.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* 1977.

<sup>103</sup> MOLTSMANN: *Trinität und Reich Gottes* <sup>3</sup>1994, 227.

nicht selbst schon Erfüllung“<sup>104</sup> (= das Reich des Geistes). Die Vollendung der Schöpfung des Vaters setzt die Befreiung des Sohnes durch und führt zur Einwohnung des Geistes (= das Reich der Herrlichkeit):<sup>105</sup> „Das Reich der Herrlichkeit ist das durchgehende Ziel für alle Werke und Wege Gottes in der Geschichte.“<sup>106</sup>

Freiheit und Mitleidensfähigkeit Gottes sind für Moltmann miteinander verwoben. Es ist für ihn von zentraler Bedeutung, dass nur ein leidenschaftlicher und leidender Gott die Freiheit seiner Geschöpfe wollen, begründen und den Menschen fortlaufend zur Freiheit befähigen kann. Indem Moltmann die trinitarische Reichslehre als theologische Freiheitslehre identifiziert, wird die Freiheit des Menschen zu einem der trinitarischen Geschichte Gottes innewohnenden Merkmal und erhält damit eine herausragende Bedeutung. Gott selber „ist die unerschöpfliche Freiheit seiner Geschöpfe.“<sup>107</sup> Auf dem Weg zur Vollendung und damit auch zur vollen Freiheit verändert sich die Stellung des Menschen. Von *Knechten* Gottes im Reich des Vaters werden sie zu *Kindern* Gottes im Reich des Sohnes und schließlich zu *Freunden* Gottes im Reich des Sohnes. Als Gottes Freunde haben die Menschen nun Anteil an seiner Herrschaft. Gott hört auf seine ihm ebenbürtigen Freunde und lässt sich von ihnen beeinflussen. Auch auf das Gebet hat diese höchste Stellung des Menschen Auswirkungen: „Das Freundesgebet ist nicht die Unterwerfung des Knechtes und auch nicht das Drängen des Kindes, es ist ein teilgebendes und teilnehmendes Sprechen in der Freiheit der Liebe.“<sup>108</sup> Freundschaft ist damit, mit Hegel formuliert, „der konkrete Begriff der Freundschaft“.<sup>109</sup> Anders als Joachim von Fiore deutet Moltmann die einzelnen Reiche aber nicht historisch und damit chronologisch, sondern sieht sie als Stufen eines Weges, die sich überschneiden können und die nicht als Stationen einer kontinuierlichen teleologischen Entwicklung gedacht werden sollen. Auch die Freiheit der Freunde Gottes ist noch nicht die höchste Form der Freiheit, sondern nur historisch gesehen die beste aller denkbaren Freiheiten. Erst im Reich der Herrlichkeit wird die Freiheit des Menschen zur vollen Entfaltung kommen: „In der Erkenntnis Gottes von Angesicht zu Angesicht kommt die Freiheit der Knechte, der Kinder und der Freunde Gottes endlich zu ihrer Vollen-

---

<sup>104</sup> Ebd., 228f.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., 226–229.

<sup>106</sup> Ebd., 229.

<sup>107</sup> Ebd., 236.

<sup>108</sup> Ebd., 238.

<sup>109</sup> Ebd.

derung in Gott. Sie besteht dann in der ungehinderten Teilnahme am ewigen Leben, an der uner-schöpflichen Fülle und an der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes selbst.“<sup>110</sup> Ob die Freiheit des Menschen unter diesen Bedingungen dann ernsthaft im Reich der Herrlichkeit bestehen bleibt bzw. noch mit gutem Grund Freiheit genannt werden darf, bleibt bei Moltmann unbeantwortet.

In Moltmanns Buch *Trinität und Reich Gottes* lassen sich noch weitere Relevanzhorizonte identifizieren. Zunächst spielt auch hier das Thema Gerechtigkeit eine große Rolle, die im Ansatz schon in Moltmanns Theologie eines leidenden Gottes theologisch impliziert war, nämlich die Aufforderung zum aktiven Handeln. Moltmanns persönliche Erfahrungen als junger Mann, später auch seine Reisen durch Asien und Südamerika, führen dazu, dass er Gerechtigkeit, ebenso wie die Bewahrung der Schöpfung, als besondere Werte erkennt, die er auch mit theologischen Mitteln vertreten und voranbringen will. Zunächst wurde Trinität als offener theologischer Prozess bestimmt und Gott als Geschehen begriffen. Gleichzeitig wird die von Gott erwartete Vollkommenheit an einem menschlichen Lebensideal gemessen, was verdeutlicht, wie viel Wert Moltmann auf die anthropologische Anschlussfähigkeit seiner Überlegungen legt. Die Ausführungen der Gedanken, die in Ansätzen schon in *Der gekreuzigte Gott* angelegt sind, werden schließlich in *Trinität und Demokratie* weiter expliziert. Dort wird die Geschichte des Menschen als ein fortlaufender Weg der Freiheit und der Überwindung von Ungerechtigkeit verstanden, wobei die einzelnen Reiche nicht chronologisch ablaufen, sondern ineinander übergehen. Moltmanns Reichelehre fordert notwendigerweise eine Einmischung in die Politik im Sinne des Evangeliums. Auf der dritten Stufe haben die Menschen als „Freunde Gottes“ Anteil an Gottes Herrschaft und damit die höchste auf der Erde denkbare Form der Freiheit, womit sie Gott ebenbürtig werden. Moltmann selbst spricht wiederholt von seinem Selbstverständnis als „linksprogressiver“ Denker; er forderte massiv eine angemessene Aufarbeitung des Nationalsozialismus und war ein entschiedener Kritiker der politischen Entwicklung in der Adenauerzeit.<sup>111</sup>

In den vorangegangenen Unterkapiteln zu Moltmanns Theologie wurden mögliche Relevanzhorizonte nur angedeutet. Das Raster von Schütz soll an dieser Stelle noch einmal explizit auf

---

<sup>110</sup> Ebd., 239.

<sup>111</sup> „Als in der Nachkriegszeit Adenauer und Dibelius die alten Verhältnisse von Staat und Kirche von 1933, die Hitler doch nicht verhindert hatten, restaurierten, schloß ich mich den politik- und kirchenkritischen Nachfolgegruppen der Bekennenden Kirche an.“, Moltmann: Was heißt heute „evangelisch“? Von der Rechtfertigungslehre zur Reich-Gottes-Theologie. In: *Evangelische Theologie* 57 (1997), 41–46, hier 41.

Moltmann angewendet und die von ihm geprägten Begriffe kurz exemplarisch durchgespielt werden, auch wenn es dabei zu Überschneidungen kommen kann. Dies ist deshalb so wichtig, weil es das Analyseraster für den Schlussteil vorbereitet. Vorbedingung für das Folgende ist an dieser Stelle, dass man von den individualpsychologischen/-phänomenologischen Ansatzpunkten bei Schütz abstrahiert und anstelle eines anthropozentrischen Blickwinkels die Theologie als solche als Erkenntnissubjekt einsetzt. Es geht also weniger um die einzelne Person im Rahmen seiner Lebenswelt, sondern um einen Konflikt theologischer Paradigmen. In dem gewählten Beispiel soll Moltmann als theologisches Subjekt gedacht werden, das theologischen, politischen und gesellschaftlichen Irritationen und Störungen ausgesetzt ist und darauf auf eine bestimmte Weise reagiert. Die Vermutung liegt dann nahe, dass man auch bei theologischen Ansätzen ein Syndrom bzw. eine bestimmte Einstellung annehmen kann, also einen bestimmten habituellen Besitz im Wissensvorrat, der erst durch Relevanzveränderungen aktiviert wird. Dabei erscheinen die hypothetisch für die Zukunft angenommenen Ereignisse als mehr oder weniger lebenswichtig.

Die auferlegte thematische Relevanz besteht für Moltmanns Theologie vor allem in den Unheilserfahrungen des 20. Jahrhunderts. Dadurch wird die Theodizeethematik für die Theologie unausweichlich, was bei Moltmann zu einem Umbau der Erlösungslehre führt. Leidensfähigkeit als Voraussetzung für Liebesfähigkeit tauchen ebenso auf wie ein anthropozentrisches und humanistisches Verständnis der Trinität als Beziehungsgeschehen. Die Erfahrungen des Dritten Reiches bzw. des Zweiten Weltkrieges warfen mit Dringlichkeit die Frage nach Gottes Allmacht und seiner Allgüte auf der einen, der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung auf der anderen Seite auf. Ein Lösungsansatz besteht darin, die Allmacht Gottes zu schmälern, indem man die Freiheit des Menschen höher gewichtet und gleichzeitig die Leidensfähigkeit Gottes in einem neuen Ausmaß zulässt. Bei Moltmann geschieht das vor allem, indem er zum einen das Geschehen am Kreuz als Beziehungsgeschehen definiert, das das Verhältnis der drei Personen untereinander erst konstituiert, und zum anderen die Trinität als einen für die Menschen offenen eschatologischen Prozess auf der Erde begreift. Das Beziehungsparadigma als Lösungsweg reicht so weit, dass Moltmanns Theologie Gott als Gegenüber des Menschen nicht mehr als einzelne Personen, sondern als Personengruppe andeutet („Beten IN Gott“).

Die motivierte thematische Relevanz als freiwillige Zuwendung zu einem Thema, das wegen seiner Unvertrautheit die Aufmerksamkeit auf sich zieht, führt in Moltmanns Theologie zu ei-

ner Aufnahme der politischen Utopien in die Theologie. Grundgelegt ist diese thematische Zuwendung in seiner Theologie der Hoffnung. Schon vor dem Schicksalsjahr 1968 hatten in Deutschland große Demonstrationen gegen die Aufrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen stattgefunden, nach 1968 erwuchs daraus eine aktive und starke Friedensbewegung, die insofern Anforderungen an die Theologie hatte, als sie nach der Rolle des Christen in der Welt fragte, und die Theologie sich gleichzeitig selbst die Frage nach der theologischen Legitimation eines aktiven politischen Handelns stellte. Diese Antwortversuche reichten bis in die Gotteslehre hinein, wie man auch bei Moltmanns Theologie der Hoffnung erkennen kann. Zeitgleich wurde das die Gesellschaft bewegende ökologische Thema auch für die Theologie relevant, in den 1970er Jahren entstanden mit den Büchern von Günter Altner und Gerhard Liedke erste Wegbereiter einer ökologischen Theologie, die die Hoffnung auf eine „neue Schöpfung“ mit der Aufforderung zu politischem Handeln verband.

Die hypothetische thematische Relevanz spielt im Grunde Zukunftsszenarien durch. Für die Theologie Moltmanns wird das an mindestens zwei Stellen wichtig, nämlich zum einen dort, wo sie den politischen Utopismus aufgreift, der die Ansicht vertritt, dass Christentum und säkularer Humanismus dem innerweltlichen Heil zuarbeiten, und zum anderen, wo sie eine ökologische Theologie als Theologie der Zukunft konzipiert. Der Modus der Frage, wie eine Theologie für morgen aussehen soll, ist dabei bedeutsam. In Moltmanns Theologie wird das auch an den wiederkehrenden Themen Gerechtigkeit und Menschlichkeit festgemacht. Seine Kreuzestheologie verstand Moltmann als Theologie der Befreiung, die zum Kampf gegen Armut, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Gewalt aufrufen und zur aktiven Mitarbeit an der Bewahrung der Schöpfung, der Verbreitung von Toleranz und Mitmenschlichkeit motivieren soll. Seine trinitarische Reichslehre ist ein weiteres Beispiel, weil sie aktiv dazu auffordert, auf den innerweltlich erhofften Zustand der Freiheit der Freunde Gottes hinzuwirken.

Die motivierte Interpretationsrelevanz ist als Problemauslegungsstrategie definiert worden. In Moltmanns Theologie wird deutlich, dass die traditionellen Loci theologici nicht mehr als Erkenntnisorte auszureichen scheinen, dass stattdessen z.B. ein säkularer Humanismus oder verschüttete theologische Traditionen (auch jüdischer Prägung) wichtiger werden und alternative Interpretationen von klassischen Theologumena schaffen (z.B. die Deutung des Kreuzestodes unter anderem unter Zuhilfenahme der Kenotik und jüdischer Shekinah-Theologie, Deutung der Theologie der drei Tage, Deutung des Verhältnisses von Gott und Natur, Vollkommenheit Gottes gemessen an einem menschlichen Lebensideal). Motiviert findet man sie in der Suche



nach Erkenntnisressourcen für eine Theologie, die mit globalen Herausforderungen umgehen kann, was sich vor allem in Moltmanns Ökothologie widerspiegelt. An dieser Stelle findet auch ein Hinausgehen über den traditionellen Wissensvorrat statt und eine Suche nach neuen Erkenntnisorten: vergessene Traditionen zum Wohnen Gottes bei den Menschen im Alten Testament, jüdische Mystik u.a.

Die Motivationsrelevanz, als Zusammenfassung der Um-zu- und der Weil-Motive im Sinne eines theologischen Durchspiels mehrerer Lösungsoptionen, spielt in Moltmanns Theologie zumindest auf einer abstrakten Ebene eine Rolle. Moltmanns Theologie will Handlungsperspektiven für die Christen von morgen schaffen. Erreicht werden soll auf gesamtgesellschaftlicher Ebene eine Mitarbeit an einer demokratisch-utopischen Gesellschaft jenseits des Patriarchalismus, die Überwindung des Anthropozentrismus und eine Theologie der Schöpfung. Moltmanns „Syndrom“ könnte der Dialog mit dem säkularen Humanismus und mit der ökologischen Bewegung sein. Diese beiden Themen erscheinen ihm ganz im Sinne von Schütz als lebenswichtig. Seine eschatologisch ausgerichtete Erwartung, das hypothetische Durchspielen von Zukunftsszenarien mit Blick auf die Umweltfrage und die Hinzunahme der Befreiungstheologie, das Einbauen von Elementen des gesellschaftlichen „Umgebungsdrucks“ sowie der Einbezug gesellschaftlich anerkannter kämpferischer Gemütszustände führen zu dieser „Einstellung“.

Aus dieser Einstellung heraus sind seine Schwerpunktveränderungen der theologischen Erkenntnisorte / Loci erklärbar. Diese Einstellung ist ein vorhandener habitueller Besitz gesellschaftlicher und politischer Strömungen, die von Moltmanns Theologie aktiviert und gebündelt werden, allerdings nicht in einem aktiven Sinne, sondern wie schon im theoretischen Teil zu Schütz beschrieben, höchstens in dem Sinne, dass man nicht nur von Erlebnis- und Erfahrungssedimenten geprägt wird, sondern auch zu einem gewissen Teil von Handlungsergebnissen, und in diesem Sinne motiviert ist.

Diese Wiederholung und Klassifizierung der Strömungen, die in Moltmanns Theologie zu Revisionen des Theismus geführt haben, leitet über zu der Frage, auf welcher Basis, d.h. mit welchem Recht gesellschaftliche und politische Strömungen und Umbrüche eigentlich zu Veränderungen in der Theologie, insbesondere in der Gotteslehre führen dürfen. Ist jede Fortentwicklung, die sich an den „Zeichen der Zeit“ orientiert, per se gut und richtig oder braucht es

im Grunde einer Kriteriologie, die bei der Entscheidung über die Legitimität solcher Revisionen entscheidet? Diese müsste auf der Metaebene der philosophischen Letztbegründung kohärent und stimmig sein. Am Schluss der Arbeit wird auf diese Frage zurückzukommen sein.

## **1.4 Beeinflussung und Beurteilung von Relevanzhorizonten**

Die Forschungsperspektive, die an den ausgewählten Autoren bewährt werden soll, geht davon aus, dass es klassische „Großthemen“ gibt, die die theologischen Relevanzhorizonte neu beeinflussen und in der Konsequenz zu einer Umgruppierung von Einfluss und Gewicht bestimmter Loci führen. Bei Moltmann scheinen als Relevanzhorizonte die politische Theologie, die Theologie der Hoffnung und Vorläufer einer Öko-Theologie auf. Gleichzeitig spielen auch die anthropologische Anschlussfähigkeit theologischer Thesen und die Erfahrung geschichtlicher Katastrophen eine Rolle.

In Hauptteil der Arbeit soll in den Gotteslehren von Peter Forrest, Clark Pinnock und Isaak Dorner nach den Motiven für die Veränderungen am Gottesbegriff gesucht und danach gefragt werden, welche Einflüsse entscheidend für diesen Vorgang gewesen sein können. Dazu sollen nach einer Darstellung des philosophischen Standpunktes und einem Blick auf die Erkenntnislehre des jeweiligen Autors die Loci theologici und mögliche Quellen ihres Denkens herausgearbeitet werden. Ein genauer Blick auf die Eigenschaften Gottes im Rahmen der jeweiligen Systematik erlaubt dann die Darstellung und Beurteilung der gegen das jeweilige Konzept hervorgebrachten Kritik. Wenn die Motive und Erkenntnisorte sorgfältig herausgearbeitet wurden, sollen im Schlussteil der Arbeit mithilfe des Schütz-Rasters die jeweiligen Relevanzhorizonte ausführlich herausgearbeitet und im Anschluss daran überprüft werden, wie tragfähig die Konzepte der drei Autoren mit Blick auf eine rationale Gottesrede sind. Auf Basis dieser Erkenntnisse ist die Richtung anzuzeigen, in der eine Kriteriologie für die metaphysischen Anforderungen an den Gottesbegriff zu suchen ist.

## 2 Peter Forrests *Developmental Theism*: Gottes Werden mit der Zeit

Dass Forrest eigentlich Mathematiker ist (er hat einen PhD aus Harvard), ist auch für seine spätere Philosophie nicht unerheblich. Nach seinem Umzug nach Australien erlangte er einen MA in Philosophie an der *University of Tasmania* und 1984 einen PhD in Philosophie an der *University of Sydney*. Von 1987 bis 2010 war er Professor für Philosophie an der *University of New England*. Forrest hat drei philosophische Abhandlungen in Buchform sowie etliche Aufsätze veröffentlicht. Während es ihm in *God without the Supernatural* (1996) zumindest vordergründig allein darum geht, den Theismus als solchen gegen Atheismus und Agnostizismus zu verteidigen, stellt seine Monographie *Developmental Theism* (2007) den Versuch eines eigenständigen Beitrages einer (genuin philosophischen) Gotteslehre dar, in der er einen anthropomorphen Theismus entwirft, der auf zwei verschiedenen „Gottesstufen“ basiert: dem *Primordial God* des Ursprungs und dem „kenotischen“ Gott des Christentums. Anthropomorph nennt er seine Gotteslehre deshalb, weil sein *finaler*, in der Gegenwart wirkender Gott menschliche Eigenschaften und Facetten besitzt. In *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* (2019) stellt Forrest philosophische Kriterien für die Vernünftigkeit eines Bekenntnisses auf, die er im wissenschaftlichen Denken, in humanistischen Prinzipien und in der Anbetung Gottes gegeben sieht.

Grundlegend für die vorliegende Arbeit ist zwar Forrests Werk *Developmental Theism*, allerdings ist dieses inhaltlich sehr komplex. Ohne die Vorarbeiten seines vorherigen Buches *God without the Supernatural* und seine zahlreichen Aufsätze ist es kaum zu verstehen, denn obwohl er seine Philosophie zwischen beiden Werken weiterentwickelt hat, liefert er dort die Grundlagen seines philosophischen Denkens. Um nachvollziehen zu können, wie Forrest Philosophie treibt und vor allem, wo seine Ideengeber und Inspirationen zu suchen sind, ist es nötig, sein gesamtes philosophisches Œuvre in den Blick zu nehmen.

Einen ersten Hinweis auf seine Motivation liefert seine Anerkennung, dass der sogenannte klassische Theismus Aspekte des Göttlichen enthält, die es zu bewahren gilt, da sie eine gewisse *Plausibilität* und *Wahrscheinlichkeit* besitzen. Gleichzeitig, und das ist ein wichtiger Punkt für sein Verständnis, lehnt er diesen klassisch genannten Gott des Theismus aber als Gegenüber des Menschen ab, weil er kein Wesen sein kann, das auf Gebete hört und durch das Verhältnis zu den Menschen berührt wird.

Demgegenüber ist Forrests Gott wesentlich ein *körperlicher* Gott, der an einer wahren Beziehung zu seinen Geschöpfen interessiert ist. Insbesondere die im klassischen Theismus postulierte göttliche Leidensunfähigkeit ist mit den zeitgenössischen religiösen Bedürfnissen unvereinbar, die für ihn auch in der Entwicklung eines Begriffes von Gott eine Bedeutung haben. Ähnlich wie es bei Pinnock noch zu sehen sein wird, sieht auch Forrest es als gegeben an, dass ein leidensunfähiger Gott, der zudem noch ewig oder unzeitlich verstanden wird, keine menschlichen Emotionen (mit)empfinden oder auf Gebete antworten kann.<sup>112</sup>

Sein Konzept soll die durch ihn postulierten positiven Aspekte des „Gottes der Philosophen“, so Forrests eigene Beschreibung, bewahren und gleichzeitig zu einem wahrscheinlicheren Gottesbild *erweitern*: „This conception of the Primordial God has [...] all the appeal of classical theism. The resulting *developmental theism* [...] provides the *desired synthesis* [Hervorh. KDR] between an eternal and a changing God, between the God of the philosophers and the God of Abraham, Isaac, and Jacob.“<sup>113</sup>

## 2.1 Philosophischer Standpunkt und Erkenntnislehre

In diesem Kapitel sollen Forrests philosophischer Standpunkt und seine Erkenntnislehre fokussiert werden. Dabei müssen sowohl seine methodischen und hermeneutischen Zugänge als auch die ihm wichtigen *Loci theologici*<sup>114</sup> in den Blick genommen werden.

### 2.1.1 Methodische Zugänge und Anmerkungen zur Hermeneutik

Der Blick auf Forrests grundsätzlichen Aufbau seiner Arbeiten, die Bedeutung, die er der Philosophie beimisst, die Definition zentraler Begrifflichkeiten sowie den Umgang mit Kritik an seiner Position soll dazu dienen, ein grundlegendes Verständnis von seinem Philosophie-Treiben zu bekommen. Zugleich liefern diese methodischen Zugänge im späteren Teil der Arbeit Anknüpfungspunkte, wenn es um die Frage nach den Motiven für die Entstehung bzw. Entwicklung seines *Developmental Theism* geht.

---

<sup>112</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 15.

<sup>113</sup> Ebd., 22.

<sup>114</sup> Für Forrest ist die Bezeichnung „Loci theologici“ insofern unzulänglich, als er sich als Philosoph versteht, der zwar den christlichen Gott anerkennt, grundsätzlich aber losgelöst von der christlichen Theologie Philosophie treiben will. Es soll im folgenden Kapitel um die Parameter seines Denkens gehen, die wesentlich für seine Gottesvorstellung sind, und deshalb trotz des genannten Vorbehalts von „Loci theologici“ gesprochen werden.

### 2.1.1.1 Aufbau seiner Arbeiten

Forrests philosophische Hauptwerke sind inhaltlich klar strukturiert. Interessant ist die Tatsache, dass er in *Developmental Theism* zuerst philosophische Fragen abarbeitet, bevor er sich in den letzten beiden Kapiteln genuin christlichen Themen wie der Trinität oder der Inkarnation zuwendet, zu denen er auch schon vor Erscheinen von *Developmental Theism* gearbeitet hat. Man kann durchaus den Anschein gewinnen, als seien diese essentiellen Kernpunkte christlicher Theologie für Forrest nur eine Art Appendix zu seiner eigenen Religionsphilosophie. Gleichzeitig stellt sich die Frage, warum christliche Themen für ihn als Philosophen überhaupt eine Bedeutung haben. Auf beide Fragen wird noch näher einzugehen sein. In jedem Kapitel arbeitet er auch mögliche philosophische Einwände ab, die er dann zu entkräften versucht. Diese Widerlegungen fallen in der Regel recht kurz aus, manchmal begnügt Forrest sich damit, eine höhere Wahrscheinlichkeit seiner Position zu konstatieren, ohne dafür Beweise zu liefern. Er scheint davon auszugehen, dass die menschliche Erkenntnis über das Abwägen von Wahrscheinlichkeiten niemals hinauskommen wird.<sup>115</sup>

Forrest ist einerseits sichtlich bemüht um wissenschaftliches Vorgehen und in seinen Analysen und Auswertungen auf den ersten Blick sehr genau. Gleichzeitig sind seine Ausführungen oft geprägt durch einen scherzhaften Ton: Er macht Witze und nimmt sich selbst und Andere nicht immer ganz so ernst. Das ist beim Lesen bisweilen amüsant, lässt einen aber an der Ernsthaftigkeit seiner Ausführungen zweifeln, wengleich man es auch als Folge seines *experimentierenden* Philosophierens betrachten kann, das verschiedene theoretische Ansätze abwägt. Was einem das Lesen (und Verstehen) von Forrests philosophischer Gotteslehre grundsätzlich erheblich erschwert, ist die Tatsache, dass, obwohl er inhaltlich eigentlich klar zwischen *Primordial God* und seinem *kenotischen Gott* unterscheidet, er manchmal von „God“ spricht und damit dann sowohl den einen als auch den anderen meint, ohne dass ersichtlich wird, um welche „Stufe“ des göttlichen Seins es sich gerade handelt. Ob das Absicht oder ihm selber gar nicht aufgefallen ist, weil es sich dabei eben nicht um den Kern seines Denkens handelt, lässt sich nicht eindeutig beantworten.

---

<sup>115</sup> Eine kurze Einführung zur Wahrscheinlichkeit im Rahmen der Wissenschaftsmetaphysik findet man bei: ROSENTHAL: Art. Wahrscheinlichkeit, in: SCHRENK (Hg.): Handbuch Metaphysik 2017, 312–318.

### 2.1.1.2 Aufgabe und Bedeutung der Philosophie

Forrests Philosophietreiben merkt man an, dass sein wissenschaftlicher Hintergrund die Naturwissenschaften sind.<sup>116</sup> Er geht analytisch vor, nimmt erkennbar Elemente analytischer Philosophie auf und versucht, rein logisch zu arbeiten. Obwohl er (gläubiger) katholischer Christ ist – er bezeichnet sich selbst als „a generic catholic, or sometimes as a Nicene Catholic“<sup>117</sup> –, bewegen sich seine Überlegungen seinem eigenen Bekunden nach rein im philosophischen (und da insbesondere im spekulativen) Bereich; sein Augenmerk gilt naturalistisch-atheistischen Einwänden und Inkonsistenzvorwürfen. Dennoch spielen, das ist schon kurz angeklungen, wesentliche Topics christlicher Theologie für ihn eine Rolle. Sein Philosophieren versteht er schon von Anbeginn seiner philosophischen Tätigkeit an auch als Kampf gegen Atheismus und Agnostizismus, was einen weiteren Hinweis auf seine Motive gibt.

Bei seiner Verteidigung des Theismus sieht er zwei zentrale Probleme desselben, die er in *God without the Supernatural* beantworten will, nämlich zum einen die Frage, wie ein Gott ohne Struktur ein komplexes Universum zum Leben erwecken konnte, und zum anderen, welche Motive Gott zum Schaffen bewegt haben können. Ein weiteres Anliegen ist ihm die Versöhnung des *Gottes der Philosophen* mit dem *Gott der abrahamitischen Tradition* bzw. der Versuch, das in seinen Augen Beste aus beiden Konzepten zu extrahieren und zu einer Synthese zusammenzuführen.<sup>118</sup> Das mag überraschen, wenn man sieht, welche Bedeutung der Naturalismus für Forrest hat und welche Kriterien zur Wahrheitsfindung er anlegt. Forrest sieht sich selbst zuerst als Philosophen, schränkt diese Feststellung aber direkt wieder ein: „when I discuss what *we Christians* [Hervorh. KDR] believe, what I am doing is theology. It is, of course, philosophical theology: namely, theology done by philosophers, as opposed, say, to theology done by Scripture scholars.“<sup>119</sup> Sein Theologiebegriff ist somit wesentlich geprägt durch das eigene Christsein. In Bezug auf die Wechselwirkung von Philosophie und Religion ist Forrest der Meinung, dass die Religion in dem Maße die Philosophie erfordert, wie die Naturwissenschaften die Mathematik benötigen: „But at a very general level I am arguing for an attitude

<sup>116</sup> Gleichzeitig ist auch seine Vorstellung von den Grundlagen der Wissenschaft interessant, die im folgenden kurzen Zitat deutlich wird: „Our ability to do science can be explained by God’s ensuring that the universe is not too complicated and that we have an innate, and presumably God-intended, preference for simplicity. So there is a theological way of understanding our collective ability to do science.“, FORREST: *Developmental Theism* 2007, 32.

<sup>117</sup> So in einer privaten E-Mail an die Verf. vom 25.06.2018 und ähnlich in: FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 183.

<sup>118</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 22.

<sup>119</sup> Ebd., 31.

toward faith which is ‘scientific’ in the sense of publicly assessable. And that requires articulation, which in the case of religion amounts to philosophical articulation.”<sup>120</sup> Er sieht sich selber vorrangig als Philosoph, der sich in die Theologie einmischt.<sup>121</sup> Philosophie als solche ist für Peter Forrest eine Form der „intellectual midwifery“,<sup>122</sup> die das Individuum bei seinem Nachdenken unterstützen und leiten soll.

### 2.1.1.3 Definition der zentralen Begriffe und Denkformen

Im Folgenden sollen einige von Forrest häufig benutzte Begriffe und Denkfiguren näher erläutert werden. An erster Stelle steht dabei seine *spekulative Philosophie*: Nach seiner eigenen Erklärung ist vieles von dem, was er philosophisch treibt (beginnend mit seinen Überlegungen zum Menschen), Spekulation, die für ihn positiv konnotiert ist und es ihm ermöglicht, zunächst einmal ohne Einschränkungen seinen Überlegungen freien Lauf zu lassen – immer auf der Suche nach der seiner Ansicht nach bestmöglichen Erklärung.<sup>123</sup> Mit seinen Werken will er unterschiedliche Spekulationen für unterschiedliche Menschen bereitstellen und schließt ausdrücklich nicht aus, dass es bei allen von ihm behandelten Themen auch bessere Antworten geben kann: „Often what I am providing is a way things could be understood, without claiming to have discovered the correct way of understanding.“<sup>124</sup> Im Rahmen seiner Überlegungen zur Theodizee hält er dazu beispielsweise sehr prägnant fest: „The more speculation the better.“<sup>125</sup> Seine Einstellung dazu wird auch immer wieder daran deutlich, dass er seine Spekulationen nur als Vorschläge begreift, was sich z.B. in der folgenden, in Varianten immer wiederkehrenden Äußerung niederschlägt: „My speculation is compatible with, but does not require, the further claims that [...]“.<sup>126</sup>

Forrests Verhältnis zu *Pantheismus* und *Panentheismus* ist kein leicht zu beschreibendes, weil es im Laufe seines wissenschaftlichen Schaffens eine Veränderung durchlaufen hat. Während

<sup>120</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 21.

<sup>121</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 30.

<sup>122</sup> FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 2.

<sup>123</sup> Vgl. FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 35ff.63 u.ö.

<sup>124</sup> Ebd., 35; so ähnlich formuliert Forrest es auch in einer privaten E-Mail an die Verf. vom 25.06.2018.

<sup>125</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 215.

<sup>126</sup> FORREST: *Divine Fission*, in: *Religious Studies* 34 (1998), 282 u.ö. Die Problematik eines so verstandenen Wahrheitsbegriffs und damit also der Frage, ob es verschiedene Wahrheiten gibt, scheint er sich so nicht gestellt zu haben; gleichzeitig geht es ihm an anderen Stellen ganz entscheidend um ein Abwägen von Wahrscheinlichkeiten, das im Zweifel eine Auswahl bzw. Entscheidung erfordert.

er in *Developmental Theism* eher verhalten pantheistisch argumentiert und in einem Aufsatz von 2010 noch die Unvereinbarkeit von Pantheismus mit dem christlichen Glauben konstatiert,<sup>127</sup> bekennt er sich in dem 2016 erschienenen Artikel *The Personal Pantheist Conception of God* recht explizit dazu, was seiner zunehmenden Anerkennung naturalistischer Metaphysiken geschuldet sein mag.<sup>128</sup> Dass seine Definition von pantheistisch dabei höchst problematisch ist, soll an späterer Stelle eigens thematisiert werden.

Zu Beginn dieses Kapitels klang schon an, dass Forrests Vision die Synthese eines *christlich geprägten Naturalismus* mit einem gemäßigten *Materialismus* ist. Ausgiebig führt er in *God without the Supernatural* aus, dass alles Existierende auf physikalische Phänomene zurückzuführen ist, sich auch Bewusstseinsphänomene durch physische Vorgänge im Gehirn erklären lassen. Gleichzeitig sieht er sich selbst als „antisupernaturalist without being a naturalist.“<sup>129</sup> Der Begriff *Naturalismus* ist nun recht vielfältig interpretierbar, sagt im Wesentlichen aber die Weltdeutung ohne Annahme übernatürlicher Entitäten, d.h. auch ohne ein göttliches Wesen aus, sodass klar ist, warum Forrest es ablehnt, sich selbst als Naturalist zu bezeichnen.<sup>130</sup> Den ihn leitenden moderaten Materialismus versteht er so, dass er die Natur des göttlichen Geistes als abhängig von allem sieht, was jemals stattgefunden hat, und dem, was noch im Rahmen der physischen Ordnung möglich ist.<sup>131</sup> Diesen so verstandenen Materialismus kombiniert er mit der Theologie einer (auf den ersten Blick) kenotischen göttlichen Entwicklung. Diese Kombination erkennt er zwar selber als radikal an, ist aber der Meinung, damit zeigen zu können,

„[...] that it provides a metaphysics congenial to the central Christian doctrines. Somewhere along the line I surely pass from hypotheses that are about as likely as not to mere speculation. And I am under no illusion that speculations which might appear plausible to me might seem crazy to others, or that which seems plausible now might seem weird to future generations. [...] Consequently, there is much that I have said that I neither believe nor disbelieve.“<sup>132</sup>

<sup>127</sup> Vgl. dazu seinen Aufsatz: Spinozistic Pantheism, in: *Sophia* 49 (2010), 463.

<sup>128</sup> Vgl. dazu seinen Aufsatz: Pantheism and Science, in: *The Monist* 80,2 (1997), 307–319.

<sup>129</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 2.

<sup>130</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 23f.; vgl. als Einführung PAPINEAU: *Naturalism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), hg. durch Edward N. ZALTA, unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/> (letzter Abruf: 31.03.2023) und weiterführend: DE CARO / MACARTHUR (Hg.): *Naturalism in Question* 2004; KEIL / SCHNÄDELBACH (Hg.): *Naturalismus* 2000.

<sup>131</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 23.92.122.

<sup>132</sup> Ebd., 188.



Auch hier ist interessant, was er neben inhaltlichen Aussagen zum eigentlich diskutierten Thema über sein Selbstverständnis als Philosoph und seine Arbeitsweise preisgibt. Forrest führt seine Position mit Blick auf den Materialismus noch etwas genauer aus:

„A lot of analytic philosophers hold that the everything supervenes on the physical of metaphysical necessity. This amounts to the thesis that all contingency derives from physical contingency. (I would go further and suggest that all contingency is spatio-temporal.) Anyway this thesis is often called physicalism. I find it a plausible speculation, but it is not materialism as ordinarily understood which requires the thesis that the mental is to be understood in terms of the physical. I do not think agency and consciousness can be understood in physical terms.“<sup>133</sup>

Die kosmologischen Argumente vom *fine tuning* und *coarse tuning* haben für Forrest eine besondere Bedeutung. Laut dieser Argumente hing die Entstehung des (auch menschlichen) Lebens von vielen verschiedenen physikalischen Konstanten ab, die durch eine minimal veränderte Situation nicht passiert wäre. Dadurch, dass diese spezifische Kombination von Werten sehr unwahrscheinlich war, können die physikalischen Konstanten nicht zufällig oder aufgrund von Notwendigkeiten ihre Werte haben. Das *Fine-Tuning-Argument* geht nun davon aus, dass jemand die Konstanten/Werte fein eingestellt haben muss, damit Leben überhaupt möglich werden konnte, und dieser jemand ist nach Überzeugung der Theologen Gott. Forrest sieht zwar eine hohe Wahrscheinlichkeit des *Fine-Tuning-Argumentes*, reduziert es aber zu einem *Coarse-Tuning-Argument* aufgrund des Einwandes der *Many-Universes-Hypothese*, wonach es mehrere Universen oder mehrere Bereiche des einen Universums geben könne, in denen für die geforderten Konstanten unterschiedliche Werte existierten, die auch an anderer Stelle die Entstehung des Lebens ermöglichen könnten. Das *Coarse-Tuning-Argument* kann auch noch gelten, wenn man zu einer Theorie ohne (ab)stimmbare Konstanten wechselt:

„Regardless of the precise values of the tuneable constants, we have to have the right genus of universe for there to be life. Most genera of universe are hostile to life no matter how we tune them. Among other simple ones, are a universe made of homogeneous stuff and one in which there is never anything but random fluctuation of field strengths. And so it goes on. In principle, we can rank theories in order of increasing complexity by expressing them in a canonical language. But I doubt if we need such a Procrustean procedure. My conjecture is that ours is one, perhaps fine-tuned, species of the simplest genus of universe that is suited to life. But ours is by no means the simplest of all the genera, including the ones hostile to

<sup>133</sup> So in einer privaten E-Mail Forrests an die Verf. vom 25.06.2018. Das klang in *God without the Supernatural* noch anders, vgl. ebd., 2ff.

life. Even if I am wrong about ours being the simplest genus suited to life, it is still plausible that the very simplest universes are inhospitable to life. The probability of a universe suited to life, even ignoring the fine tuning of constants, is, then, fairly small, which, given the usual considerations of probability theory, provides significant confirmation of theism.”<sup>134</sup>

In Bezug auf den *Many-Universes-Einwand* konstatiert Forrest:

„If there are as many of the more complicated as of the simpler universes, then only a small proportion of all sentient beings capable of epistemological reflection will be in simple universes. So unless we have some special reason to believe that we are in one of the simpler ones, we should believe that we are in one of the more complicated, contrary to our usual theory-choice reasoning, which prefers the simplest hypothesis compatible with the empirical data. By a special reason here I mean one that would not be available to the sentient beings capable of epistemic reflection that live in more complicated universes. I suppose there is the remote possibility that God creates the more complicated universes as well, but sees to it that the sentient beings in those universes are metaphysics-averse. But, of course, this is not a rejoinder available to atheists. So they have to assume that there are more of the simpler genera of universes.”<sup>135</sup>

Hier wird der Theologiebegriff Forrests anschaulich verdeutlicht: Er geht zunächst einmal von einer natürlichen Theologie aus, sodass sein Ansatz vorwiegend philosophisch aufgestellt ist. Gleichzeitig steht er aber bestimmten christlichen Glaubensstraditionen wohlwollend gegenüber, ohne deswegen darauf verzichten zu wollen, seine philosophische Arbeit auf der Höhe der naturwissenschaftlichen Diskurse zu führen.

Dass Forrest einen Anthropomorphismus nicht rundweg ablehnt, ist oben schon angeklungen. Er erkennt zwar durchaus die Probleme unangemessener anthropomorpher Zuschreibungen in Bezug auf Gott an, verteidigt seinen angemessenen Anthropomorphismus (*proper anthropocentrism*), den er als Ausgangspunkt seiner philosophischen Gottesrede sieht, aber gegen einen seiner Meinung nach in der Theologie verbreiteten unangemessenen Anthropomorphismus (*improper anthropomorphism*), der beispielsweise dann vorliegt, wenn Gott Attribute zugeschrieben werden, die von der physischen Konstitution des Menschen abhängen: „So ascribing agency to God is part of properly anthropocentric metaphysics, but it is improper anthropo-

---

<sup>134</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 99f.

<sup>135</sup> Ebd., 100.

morphism to think of God at creation as a very able mathematician working out detailed solutions of differential equations so as to plan the future history of our universe.“<sup>136</sup> Diesen Ansatz bringt Forrest mit dem anthropischen Prinzip in Verbindung, indem er in seiner philosophischen Theologie den Menschen und sein Auftreten in den Mittelpunkt stellt, Gott personal, ja sogar werdend denkt und ferner die christliche Religion, die Liebe und Inkarnation als Kernbotschaften enthält, durch seine Thesen philosophisch erhöht. Richtig verstandener metaphysischer Anthropozentrismus ist für Forrest die Basis einer angemessenen Rede von Gott; dabei werden einige der menschlichen Charakteristika, die nicht rein wissenschaftlich verstanden werden können, auch Gott zugewiesen:

„We know [...] that we, like many other kinds of animals, are conscious agents. We know that, like few other agents of animals, we have a first-person perspective, distinguishing self from others, and thus are capable of reflecting upon our beliefs and our actions, and that we have a sense of our persistence over time. We know that we have emotions, imagination, and aesthetic sensibility. The position I call properly anthropocentric metaphysics takes all these things, together with the sciences, as the starting point for reflection on the nature of things. [Hervorh. KDR]“<sup>137</sup>

Auf den primordialen Gott des Anfangs angewandt, bedeutet diese Zuschreibung nicht wissenschaftlich erklärbarer anthropomorpher Eigenschaften für Forrest: „God is conscious and has power, but with no detailed structure other than awareness of and ability to actualize the possible physical universes.“<sup>138</sup> In diesem Zusammenhang verteidigt Forrest einen *univoken Personenbegriff*, der sich sowohl auf Gott als auch auf menschliche Akteure anwenden lässt und in der Konsequenz zu einem *Social Trinitarianism* führt, den Forrest dann explizit befürwortet.<sup>139</sup>

Deutlich erkennbar hat er eine Präferenz der *Einfachheit* philosophischer Hypothesen als Indikator für die Wahrscheinlichkeit einer vorgebrachten These. Gleichzeitig spielt das Thema physikalischer und metaphysischer Notwendigkeiten eine Rolle in seiner Argumentation.<sup>140</sup> *Freude* und *Leid* sind in Forrests Augen wesentliche, auch Gott treibende Kräfte, die, das ist

<sup>136</sup> Ebd., 39.

<sup>137</sup> Ebd., 38.

<sup>138</sup> Ebd., 50.

<sup>139</sup> Vgl. ebd., 173 sowie in einer privaten E-Mail Forrests an die Verf. vom 25.06.2018.

<sup>140</sup> Vgl. dazu ausführlicher seinen Aufsatz: *General Facts, Physical Necessity, and the Metaphysics of Time*, in: ZIMMERMANN: *Oxford Studies* 2, 2006, 137–152.

entscheidend an dieser Stelle, eine metaphysische Bedeutung haben. *Liebe* ist dabei zu verstehen als eine Freude am „Gedeihen“ des Anderen, die zurückgegeben werden kann, wenn der Andere die Liebe des Liebenden erwidert. Diese Vorstellung speist sich aus Forrests Definition eines *proper anthropomorphism* und hat wesentlichen Einfluss auf sein Gottesbild.

Interessant ist die Tatsache, dass er dem Thema *Wahrheit* und *Wahrhaftigkeit* von philosophisch-theologischen Aussagen keine gesonderte Aufmerksamkeit zukommen lässt. Wahrheit ist für ihn allein als *Annäherung* aufgrund von Wahrscheinlichkeiten zu verstehen und nicht als definitive Realität, die als solche auch von den Menschen mithilfe der Vernunft erkannt werden kann. Problematisieren kann man das daran, dass er sein Philosophietreiben als *Anbieten von Spekulationen* versteht und davon ausgeht, dass viele andere Spekulationen genauso wahrscheinlich sein können. Dies hängt mit seinem besonderen, durchaus analytischen Philosophieverständnis zusammen:

- a. Philosophie soll theoretisch und spekulativ sein.
- b. Philosophie soll Lösungen für Probleme bieten; selbst wenn die Lösungen auf den ersten Blick vielleicht ungewöhnlich wirken, bestimmt ihr begrifflicher Elaborierungsgrad über ihre Dignität.
- c. Eine Rivalität von Theorien betrachtet Forrest als durchaus gut; eine Theoriensynthese hingegen ist erst dann gut, wenn ihr eine mühsame Sichtung von Theoriealternativen vorausgeht.
- d. Vermeintliche Gegensätze oder Widersprüche sind Anreiz für die weitere Beschäftigung und nicht Kapitulationsgrund für die Beendigung der Arbeit. Deshalb betont er die Bedeutung des kontroversen philosophischen Disputes, ja fordert diesen geradezu ein.

Bei Forrest selber klingt das dann zum Beispiel so:

„[W]e should collaborate with our opponents, not with those who agree with us. By so doing we should be able to reach a consensus about what the relevant arguments are in such a way that no expertise is required to reach a judgment on the

case for and against. Here I note that there is no reason why any non-expert should grant that an expert is better at judging the case than a non-expert.”<sup>141</sup>

#### 2.1.1.4 Umgang mit Kritik an seiner Position

Im Kapitel *Quellen seines Denkens* soll der Blick auf mögliche Ideengeber von Forrests spekulativer Philosophie gerichtet werden. An dieser Stelle sei schon grundsätzlich festgehalten: Forrest setzt sich mit bestimmten philosophischen Strömungen in unterschiedlicher Ausführlichkeit auseinander und greift dabei immer wieder Kritik an seinen Thesen auf. Gleichzeitig kann man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, dass er Anfragen an sein Konzept nicht ernstnimmt und mit einem robusten Selbstbewusstsein davon ausgeht, dass seine Vorstellungen die größte Wahrscheinlichkeit besäßen, er damit im Grunde über jede Kritik erhaben sei.

#### 2.1.2 *Loci theologici* bzw. Erkenntnisorte

Peter Forrests Erkenntnisorte sind vorrangig außerhalb christlich-theologischer Dimensionen zu suchen, wenngleich er entscheidende Dogmen des christlichen Glaubens in seine philosophische Rede von Gott einbaut. Obwohl er sich selbst als katholischen Christen bezeichnet, spielen *Bibel, Kirchengeschichte und Kirchenväter* für Forrests Philosophie ebenso wenig wie der *Glaube* de facto eine Rolle – stattdessen will er rein philosophisch arbeiten und dabei insbesondere auf *Verstand* und *Vernunft* rekurren. Die Tradition der Kirche hält Forrest zwar für autoritativ und heilig bis zu den ersten ökumenischen Konzilien, aber: „After that, it goes downhill.“<sup>142</sup> Die Bibel hingegen sieht er als „a sincere, and to a greater or lesser extent inspired but human account of the putative dealings between God and humanity.“<sup>143</sup> Obwohl er die Bibel als Erkenntnisquelle seines Philosophierens ausschließen will, bricht sie sich dennoch an der ein oder anderen Stelle Bahn; so argumentiert er beispielsweise im Rahmen seiner Behandlung der göttlichen Eingriffsfähigkeit in die Welt mit dem biblischen Passus über Jakobs Kampf mit Gott, den er als ein Beispiel dafür sieht, dass Gott und Mensch die gleiche Macht über Vorgänge im menschlichen Körper und damit letztlich über den gesamten Menschen besitzen.<sup>144</sup> Noch bedeutender ist allerdings die Tatsache, dass er sein Gotteskonzept trinitarisch

---

<sup>141</sup> FORREST: *The Philosophical Scandal*, in: *Sophia* 48 (2009), 164.

<sup>142</sup> Ebd.

<sup>143</sup> So in einer privaten E-Mail Forrests an die Verf. vom 25.06.2018.

<sup>144</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 117.

ausgestalten will. Denn für einen rein rational argumentierenden Philosophen, der Bibel und christliche Tradition nicht als Quellen der Erkenntnis bewertet, stellt sich doch nachdrücklich die Frage, warum er ausgerechnet zu einem drei-einen Gott kommt, der sich in einer menschlichen Person in der Welt geoffenbart haben soll. Zusammenfassend kann man vielleicht sagen, dass der Glaube an die christliche Gottesbotschaft für ihn eine Erkenntnisquelle unter vielen, aber eben kein bevorzugter Erkenntnisort ist. Eine wesentliche Bedeutung hat für Forrest die *Wahrscheinlichkeit* einer Theorie. Berechtigtes Kriterium für diese geforderte Wahrscheinlichkeit ist wiederum ihre *Einfachheit*. Hier steht er auf dem Boden einer u.a. von Richard Swinburne etablierten Rationalitätserweis-Strategie für den christlichen Glauben: Damit der Glaube an *p* rational ist, muss *p* wahrscheinlicher sein als sein Gegenteil. Swinburne versucht damit, wissenschaftliche Bewertungsverfahren für die Rationalitätseinstufung religiöser Überzeugungen heranzuziehen. In diesem Zusammenhang bezieht Forrest sich immer wieder auf „Ockhams Rasiermesser“ (engl. *Occam's Razor*) als philosophisches Mittel zur Wahrheitsfindung, einer nach William von Occam (gest. 1347) benannten Regel der Einfachheit, Sparsamkeit und/oder Kohärenz, die besagt, dass die einfachere, unkompliziertere Erklärung der komplizierteren Erklärung vorzuziehen sei und dass eine Theorie nur dann als einfach bezeichnet werden könne, wenn sie möglichst wenige Variablen und Hypothesen enthalte und diese in klaren logischen Beziehungen zueinander stünden, aus denen der zu erklärende Sachverhalt logisch folge.<sup>145</sup> So konstatiert Forrest beispielsweise, dass sein *neoclassical Primordial God* einfacher sei als der Gott des klassischen Theismus.<sup>146</sup> Kritisch angemerkt sei an dieser Stelle, dass es sich hierbei um allgemein anerkannte Dignitätskriterien für wissenschaftliche Theorien handelt; dass Forrest solche Kriterien für die Bewertung philosophischer Spekulationen heranzieht bzw. explizit hervorhebt, sagt auch einiges über sein wissenschaftliches Selbstverständnis.

Die anthropologische Basis, d.h. die *Bedeutung des Menschen*, kann für Forrest nicht hoch genug angesetzt werden. Die menschliche Natur muss zwar einerseits Ausgangspunkt philosophischer Überlegungen zum Wesen Gottes sein: „what we decide about human beings is the key to whether or not we can make a convincing case for theism of some sort, and for the

---

<sup>145</sup> Vgl. SPADE / PANACCIO, Art. William of Ockham, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), hg. durch Edward N. ZALTA, unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ockham/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

<sup>146</sup> Vgl. FORREST: Developmental Theism 2007, 29.

Primordial God in particular.”<sup>147</sup> Andererseits kommt den religiösen Bedürfnissen des Menschen aber auch insofern eine Bedeutung zu, als man davon ausgehen kann, dass Gott sich aufgrund seiner Liebe zu den Geschöpfen diesen so zeigt, wie es ihnen gut tut. Forrest versteht sein Anbieten von verschiedenen Hypothesen als eine Form der *Dialektik*, die zu einem besseren Philosophieren beitragen soll:

„Aristotle’s method was to collect the arguments as well as intuitive judgments and then negotiate between them. Leibniz wanted to reconcile Catholicism with Protestantism for the sake of German unity by a diplomatic process of giving both sides what they most wanted. Something like this dialectical method is what is required, I think. But the aim is not to find a formula that both sides can accept. That might do for Church unity but not if the truth matters. Dialectic has to be based on verstehen, walking a mile in the other’s shoes, and not on mere compromise. But it is not just ecumenism. It requires both analytic rigor and metaphysical imagination.”<sup>148</sup>

Für Forrest lassen sich die, dialektisch gesprochen, beiden Seiten der Gottesfrage nicht klar auf ein gegensätzliches Begriffspaar eingrenzen. Seine philosophische Theologie sieht er in einem Spannungsfeld von klassischem, personalem und pantheistischem Theismus auf der einen, einem reichhaltigeren direkten Theismus, der die religiösen Erfahrungen und Bedürfnisse der Menschen mit einbezieht, auf der anderen Seite. Gleichzeitig kann man aus seinem Selbstverständnis, seine Philosophie als eine Art Dialektik zu begreifen, auch folgern, dass er in *konkreten* Ausformungen von Gotteskonzepten in *konkreten* Religionen Aporien sieht, die es zu überwinden gilt.

## 2.2 Quellen seines Denkens

Allein anhand der Häufigkeit seines Rekurrerens auf Swinburne wird deutlich, dass dessen analytische Philosophie als wichtiger Einflussfaktor gelten muss, zumal auch inhaltliche Gründe dafür sprechen.<sup>149</sup> Eine Inspiration seines *kenotic theism* sieht Forrest zudem selber in den theologischen Entwürfen von Gottfried Thomasius (1802–1875) und Charles Gore (1853–1932), weswegen auch auf die beiden im Folgenden näher eingegangen werden soll.<sup>150</sup> Mit

<sup>147</sup> Ebd., 92.

<sup>148</sup> FORREST: The Philosophical Scandal, in: *Sophia* 48 (2009), 165.

<sup>149</sup> So spricht er auch in einer privaten E-Mail vom 25.06.2018 an die Verf. von der Bedeutung, die Swinburnes Werk in seinem Denken zukommt. Es wird später deutlich werden, dass Swinburnes Einfluss vor allem die wissenschaftstheoretische Wertschätzung der Wahrscheinlichkeitseinschätzungen betrifft.

<sup>150</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 28.168.

Blick auf seine *Swiss-Cheese-Theory*, die Gott und Universum in eins setzt, soll schließlich noch überprüft werden, wie groß seine Bezugnahme auf David Lewis und dessen Vorstellungen in Bezug auf die „Löcher in Gott“ ist.

### 2.2.1 Gottfried Thomasius und Charles Gore

Forrest behauptet, dass seine von ihm selbst als kenotisch qualifizierte Philosophie wesentlich von Gottfried Thomasius (1802–1875) und Charles Gore (1853–1932) inspiriert wurde. Anders als beispielsweise in Swinburnes Fall finden sich, abgesehen von diesem kurzen Hinweis bei Forrest, keine expliziten Bezüge auf die beiden genannten Theologen. Deshalb soll an dieser Stelle nur ein kurzer Blick auf deren Theologie geworfen werden, um eine Beurteilung zu wagen, wie groß der behauptete Einfluss wirklich gewesen sein mag. Ob sich Forrests Philosophie überhaupt mit guten Gründen als kenotisch bezeichnen lässt, soll erst in einem späteren Abschnitt thematisiert werden. Zunächst sei darauf hingewiesen, dass man nicht von *der einen* Kenosistheologie sprechen kann, sondern von einer Vielzahl kenotischer Theologien mit durchaus unterschiedlichen Akzenten ausgehen muss bzw. mit Martin Breidert besser „von der Kenotik als einem theologischen Motiv, das viele Variationen und sehr unterschiedliche Intentionen zulässt“,<sup>151</sup> sprechen sollte. Die Anzahl kenotischer Christologien von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart ist enorm, weshalb hier nur zwei Beispiele exemplarisch herausgegriffen und kurz vorgestellt werden sollen.

In der Theologie von Ernst Sartorius (1797–1859) spielt der Begriff der „Herablassung“ eine zentrale Rolle: „Gott kann am tiefsten sich herablassen, weil er der Höchste ist, und am meisten sich entäußern, weil er am meisten besitzt. Und eine solche tiefste Herablassung und Entäußerung Gottes lehret uns nun die h. Schrift als den Haupt- und Fundamentalartikel des christlichen Glaubens“.<sup>152</sup> Gott lässt sich aus Liebe zu den Menschen herab, bleibt dabei aber immer der sich Verhüllende und erweist in seiner Selbstverleugnung zugleich seine Hoheit. Als Mensch-

---

<sup>151</sup> BREIDERT: Die kenotische Christologie 1977, 248.298ff, hier 298.

<sup>152</sup> SARTORIUS: Die Lehre von Christi Person und Werk 1841, 9.



gewordener hat Gott zwar den *Gebrauch*, nicht aber den *Besitz* der göttlichen Natur aufgegeben,<sup>153</sup> weshalb man Sartorius höchstens als *Wegbereiter* der modernen Kenosislehre, nicht aber als ihren wirklichen Vertreter betrachten kann.<sup>154</sup>

Ganz anders sieht es mit dem theologischen System von Wolfgang Friedrich Geß (1819–1891) aus. Geß vertritt einen stark biblizistischen Ansatz (mit Fokus auf dem Johannesevangelium), der davon ausgeht, dass der göttliche Logos im Zuge seiner Entäußerung zu einem wahrhaft menschlichen Bewusstsein wird, das alle göttlichen Eigenschaften verloren hat. Eine Unterteilung in immanente und relative Eigenschaften wie zum Beispiel bei Gottfried Thomasius lehnt Geß ab, in der Menschwerdung sieht er vielmehr eine Entäußerung *aller* göttlichen Eigenschaften gegeben: „Er ist Gotte ungleich geworden.“<sup>155</sup> Damit verbunden ist auch eine Aufgabe der Heiligkeit, was in der Konsequenz zu echter Wahlfreiheit Jesu führt, der damit (zumindest in der Theorie) nach Geß auch sündigen kann. Seine Sündlosigkeit muss Jesu dementsprechend immer wieder neu in einem ständigen Kampf erreichen.<sup>156</sup> Geß geht von einer Einwohnung des Vaters im irdischen Jesus aus, der als Sohn Gottes mehr als jeder andere Mensch empfänglich für diese Einwohnung gewesen ist. Jesus ist „das Darleben der sittlichen Eigenschaften Gottes in menschlicher Weise“.<sup>157</sup> In Christus kann der Mensch nun Gott begegnen; zu dieser Erkenntnis kommt Geß insbesondere mit Blick auf Joh 14,9: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“. Trotz der Kenosis des Logos und des wahren Menschseins Gottes ist Christus aber mehr als nur ein Mensch. Er *bleibt* der Logos. Die Wunder Jesu beruhen allerdings nicht auf den Fähigkeiten Jesu, sondern auf der Allmacht des Vaters, um die Jesus jedes Mal neu bitten musste; er konnte aber sicher sein, dass seine Bitten erhöht werden.<sup>158</sup> Seine eigene Erhöhung konnte Jesus dementsprechend nicht selber bewirken, sie musste vom Vater kommen.<sup>159</sup> Mit dieser Erhöhung erhielt Jesus seine vorirdische Herrlichkeit zurück – und ab dem Zeitpunkt

---

<sup>153</sup> Sartorius geht davon aus „daß allerdings der Sohn Gottes im Stande seiner Erniedrigung zwar dem vollkommenen Gebrauch, der unbeschränkten Wirksamkeit und glänzenden Herrlichkeit seiner göttlichen Natur entsagt hat, nicht aber dem Eigenthum, dem Besitz und dem Wesen derselben. Ohne jene Entsagung fiel die Tiefe der göttlichen Herablassung, Entäußerung und Selbstverleugnung und überhaupt die Wahrheit der göttlichen Menschwerdung und somit auch die wahre Erlösung und Versöhnung der Menschen hinweg. Wir müssen sie daher angelegentlich behaupten; aber es folgt daraus *keineswegs* [Hervorh. KDR] eine Wesensveränderung der Gottheit oder ihrer Eigenschaften.“, SARTORIUS: Die Lehre von Christi Person und Werk 1841, 27.

<sup>154</sup> Vgl ebd., 9f.

<sup>155</sup> GEB: Die Lehre von der Person Christi 1856, 296; vgl. auch ebd., 312.

<sup>156</sup> Ebd., 212f.

<sup>157</sup> GEB: Christi Person und Werk III 1887, 417.

<sup>158</sup> Vgl. GEB: Die Lehre von der Person Christi 1856, 203f.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., 226.377.

der Erhöhung geht der Heilige Geist nach Geß dann auch wieder vom Vater *und* vom Sohn aus. Außerdem regiert Jesus ab diesem Zeitpunkt wieder zusammen mit dem Vater die Welt. Der Erhöhte ist dabei aber nach wie vor wahrer Mensch; innerhalb der Trinität hat allerdings eine Veränderung stattgefunden.

### 2.2.1.1 Gottfried Thomasius<sup>160</sup>

Gottfried Thomasius<sup>161</sup> war ein deutscher lutherischer Theologe und gilt als einer der profiliertesten Vertreter der sogenannten Erlanger Schule, einer in Erlangen entstandenen theologischen Richtung der protestantischen Erweckungstheologie.<sup>162</sup> An dieser Stelle besonders hervorzuheben ist seine in drei Bänden von 1853–1861 erschienene Dogmatik *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus*, die als eine der ersten vollständigen und ausführlichen Dogmatiken der erneuerten protestantischen Theologie in Deutschland gelten kann und dabei insbesondere als eine der ersten den Standpunkt der modernen Kenosis vertrat.<sup>163</sup>

Thomasius geht nicht von einem allmächtigen Gott aus, sondern von einem, der zwar absolute Macht hat, gleichzeitig aber auch die Möglichkeit einer freiwillig gewählten Selbstbeschränkung besitzt.<sup>164</sup> Er sieht die Erfordernis, die Inkarnationslehre zu reformieren bzw. zu modifizieren und konstatiert eine wahre Notwendigkeit der menschlichen Natur Christi, die wiederum Schwachheit und Leidensfähigkeit impliziert, die Erbsünde aber explizit ausnimmt. Nötig ist

<sup>160</sup> Interessant für die vorliegende Arbeit ist die Tatsache, dass es eine Kontroverse zwischen Thomasius und Dorner gegeben hat. Es mag der Hinweis genügen, dass Thomasius u.a. auch gegen Dorner die Zweinaturenlehre verteidigt hat. Gleichzeitig kann, darauf weist Aschoff hin, Thomasius auch eine Vorreiterrolle für heutige Entwürfe, wie z.B. von Moltmann oder Jüngel, zugeschrieben werden, vgl. ASCHOFF: Die Kirche im Leben und Werk von Gottfried Thomasius 1999, 172.229.

<sup>161</sup> Sehr ausführliche biographische Hinweise liefert ASCHOFF: ebd., 3–71.

<sup>162</sup> Vgl. zur Erlanger Schule folgende weiterführende Literatur: BEYSCHLAG: Die Erlanger Theologie 1993; HEIN: Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert 1984; KANTZENBACH: Die Erlanger Theologie 1960; SIMON: Die innere Erneuerung der Theologischen Fakultät Erlangen im Jahr 1833, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 30 (1961), 51–69; THOMASIIUS: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns (1800–1840) 1867; WINTER: Die Erlanger Theologie und die Lutherforschung im 19. Jahrhundert 1995.

<sup>163</sup> Vgl. TSCHACKERT: Art. Thomasius, Gottfried, in: Allgemeine Deutsche Biographie 38 (1894), 102–104, unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117350257.html#adbcontent> (letzter Abruf: 31.03.2023). In *Christi Person und Werk* führt Thomasius seine modifizierte bzw. weiterentwickelte Kenosislehre aus, erstmals hat er seine Gedanken zur Kenosis in einer Aufsatzreihe in der *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* in den Jahren 1845–1850 dargelegt, sah sich nach zahlreicher Kritik aber dazu angehalten, seine Christologie zu überarbeiten. Vgl. als weiterführende Literatur zu Thomasius und seinem Werk: BREIDERT: Die kenotische Christologie 1977; RENZ: Versöhnung als Zentrum christlichen Lebens 2007; THOMSON: Nineteenth-Century Kenotic Christology, in: EVANS (Hg.): Exploring Kenotic Christology 2006, 74–111.

<sup>164</sup> Vgl. THOMASIIUS: *Christi Person und Werk* I, 1853, 45.

diese Annahme der menschlichen Natur vor allem für die Vermittlung der Gemeinschaft mit Gott, da die durch die Sünde des Menschen gestörte Beziehung zwischen Gott und Mensch, die die normale, von Gott gewollte Entwicklung des Menschen verhindert hat, nach einer Versöhnung verlangt. Gott sah den Sündenfall des Menschen voraus und dementsprechend stand auch sein Ratschluss zur Menschwerdung Gottes schon außerzeitlich fest, womit die Menschwerdung nichts Neues ist, das innertrinitarische Verhältnis mit Blick auf die Versöhnung also lediglich modifiziert wurde. Freilich handelt es sich dabei um ein Angebot Gottes, das der Mensch in Freiheit annehmen oder ablehnen kann.<sup>165</sup> Diese Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott ist nicht erst durch das Christusergebnis entstanden, sondern als Idee Gottes schon mit der Schöpfung gesetzt und kann als *Urstand* bezeichnet werden.<sup>166</sup> Im Leben des Einzelnen ist die Gemeinschaft mit Gott schließlich eine werdende, die dem Menschen als Lebensaufgabe aufgetragen ist und in Freiheit erfolgen muss. Gott ist insofern Persönlichkeit, als er das *Gegenüber* zum Menschen ist. Dabei muss er aber dahingehend als *absolute* Persönlichkeit verstanden werden, dass er drei entscheidende Wesensbestimmungen besitzt: absoluten Willen, der als Ursprung der absoluten Persönlichkeit verstanden werden kann, ein Selbstbewusstsein und ein absolutes Leben. Diese drei Merkmale werden von Thomasius als eine Einheit gesehen, die er unter dem Begriff des Geistes zusammenfasst.<sup>167</sup> Die Menschwerdung Gottes kann nach Thomasius insofern als *Assumption* verstanden werden, als dass „das göttliche ich des Sohnes [...] sich in die innerste Tiefe der dazu bereiteten Menschheit ein[senkt], um aus ihr heraus zum Gottmenschen zu werden [...], die menschliche Natur sich persönlich aneignend und ihr sich vollständig mittheilend, wird er Mensch.“<sup>168</sup> Doch die Vorstellung einer *Assumption* reicht nicht aus, um das geschichtliche Faktum der Menschwerdung Gottes zu erklären. Hinzukommen muss die ernstgenommene Vorstellung einer „Selbstbeschränkung des Göttlichen“<sup>169</sup>, die *Kenosis* muss also die gesamte Person Christi betreffen. Während seiner Zeit als Mensch besaß Jesus nicht die Macht in ihrer absoluten Fülle, diese erlangte er erst mit seiner Erhöhung zurück. Als Erhöhter besaß er dann die Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, während er zugleich wahrhaft Mensch blieb. Möglich wurde die *Kenosis*, weil der Mensch, so kennzeichnet Aschoff Thomasius’ Vorstellung an dieser Stelle,

---

<sup>165</sup> Vgl. ebd., 163f.391.456–458.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., 152–154.176f.

<sup>167</sup> Vgl. ebd., 15–17.33.43–45.

<sup>168</sup> THOMASIUS: Christi Person und Werk II, 1855, 117.

<sup>169</sup> Ebd., 128, sowie 131 u.ö.

„eine Art reduzierte Göttlichkeit besitzt.“<sup>170</sup> Die göttliche Selbstbeschränkung muss als Entäußerung verstanden werden „zwar *nicht* dessen, was der Gottheit wesentlich ist, um Gott zu sein, wohl aber Entäußerung der göttlichen Seinsweise an die menschlich kreatürliche Existenzform, und eo ipso Verzichtleistung auf die göttliche Herrlichkeit, die er vom Anfang an beim Vater gehabt, und der Welt gegenüber, sie beherrschend und durchwaltend, bethätigt hat“.<sup>171</sup> Mit dieser Aussage relativiert sich die Stärke seiner kenotischen Ansicht, sodass man Thomasius mit guten Gründen als Vertreter einer kenotischen Theologie sehen, ihn gleichzeitig aber auch, wie Forrest das tut, als Anhänger einer nur quasi-kenotischen Position bezeichnen kann.<sup>172</sup> Als „Charakteristikum seiner ganzen Theorie“<sup>173</sup> kann Thomasius’ Unterscheidung zwischen *immanenten*, d.h. absoluten (Macht, Freiheit, Intelligenz, Seligkeit) und *relativen göttlichen Eigenschaften* (wie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart) gelten. Die relativen Eigenschaften beschreiben seine Relation nach außen, d.h. seine Beziehung zur Welt, dienen seiner Offenbarung sowie der Welterhaltung und sind prinzipiell verzichtbar, ohne dass dadurch die Göttlichkeit in Frage gestellt wird. In der Inkarnation gibt der Sohn nicht die absoluten Grundeigenschaften (denn das würde seine Göttlichkeit zerstören), sondern nur die relativen auf. So zeigen die von Jesus vollbrachten Wunder nicht die Allmacht des *Sohnes*, sondern die durch den Heiligen Geist vermittelte *Macht des Vaters*, um die der Sohn vorher bitten musste. Mit dieser Unterscheidung in relative und absolute Eigenschaften will Thomasius gleichzeitig die Göttlichkeit Christi sowie die Selbstbeschränkung, die eine wahre Menschlichkeit notwendig macht, aussagen. Denn auch die immanenten göttlichen Eigenschaften werden insofern reduziert, dass sie sich der menschlichen Existenzweise angleichen. Thomasius sieht nun bereits in der Schaffung der Welt eine Beschränkung der absoluten innergöttlichen Macht. Durch die Schaffung von Naturgesetzen und freien Wesen verleiht er der Welt eine „relative Selbstständigkeit“, womit eine *Creatio Continua* im herkömmlichen Sinne nicht mehr denkbar erscheint.<sup>174</sup> Dieses Verständnis Thomasius’ von der Kenosis des Sohnes in der Welt bedeutet, so zusammenfassend Renz,

---

<sup>170</sup> ASCHOFF: Die Kirche im Leben und Werk von Gottfried Thomasius 1999, 186.

<sup>171</sup> THOMASIUS: Christi Person und Werk II, 1855, 131.

<sup>172</sup> Vgl. FORREST: The Incarnation, in: Religious Studies 36 (2000), 129. Die Frage sei an dieser Stelle erlaubt, warum er dessen Position einerseits als wesentliche Inspiration seines eigenen kenotischen Gottesbildes sieht, wenn er sie andererseits als quasi-kenotisch abqualifiziert.

<sup>173</sup> Vgl. BREIDERT: Die kenotische Christologie 1977, 105.

<sup>174</sup> Vgl. THOMASIUS: Christi Person und Werk I, 1853, 210–213.223f.400f.

„[...] für den Logos in der Menschwerdung eine wahrhaftige Entäußerung des Besitzes göttlicher Macht und damit einen wirklichen Verzicht des inkarnierten Sohnes auf die göttliche weltregierende und welterhaltende Tätigkeit. [...] Die Inkarnation des Sohnes, welche die Annahme der menschlichen Natur und die Entäußerung der göttlichen Herrlichkeit beinhaltet, lässt die zweite Person der Trinität nicht nur in den Stand der Erniedrigung eintreten, sondern macht auch eine Unterscheidung von absoluten und relativen Eigenschaften Gottes notwendig. Während sich der Sohn im Stand der Erniedrigung der relativen Eigenschaften ad extra – Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart, durch die Gott die Welt regiert und erhält – entäußert hat um wahrhaft Mensch zu werden, besitzt er weiterhin die absoluten, die wesenskonstitutiven Eigenschaften Gottes ad intra – Wollen/Heiligkeit, Wissen/Wahrheit, Leben/Liebe – um Gott zu bleiben.“<sup>175</sup>

Mit der Erhöhung gewinnt der Sohn wieder die volle Macht auch über die relativen Eigenschaften. Thomasius spricht bei der Erhöhung von der ganzen Menschheit Christi, die in der Lage sei, die göttliche Natur in ihrer ganzen Fülle aufzunehmen, ohne dabei um ihre wahre Menschlichkeit gebracht zu werden. Aschoff sieht dann auch richtig, dass Thomasius damit letztlich die Kenosis leugnet, die er eigentlich begründen wollte.<sup>176</sup> Interessant ist die Tatsache, dass für Thomasius in der Person Christi „die Menschheit in den innern Kreis der Trinität hereingenommen [ist] – und zwar nicht auf vorübergehende Weise, sondern für immer. Denn der Sohn bleibe ewig Mensch.“<sup>177</sup> Die beiden Naturen in Christus können auch nach Tod und Auferstehung nicht mehr getrennt werden. Damit gilt „daß Gott in Christo ewig als Mensch existiert, das Menschsein also die bleibende Existenzform für den Sohn geworden ist.“<sup>178</sup> Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn kann als Prototyp der Gemeinschaft des Menschen mit Gott gelten: „[D]ie göttliche Idee des Menschen ist die der kreatürlichen Persönlichkeit, mit andern Worten: es ist der göttliche Gedanke, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Kreatürlichkeit und Endlichkeit abbildlich darzustellen.“<sup>179</sup> Christus ist für Thomasius zentrales Bindeglied zwischen Gott und Mensch:

„Denn in Christo liebt uns Gott und haben wir den Zugang zu seiner Gnade, in ihm ist Gott unser Vater und durch ihn beten wir zu ihm, als dem Vater. Auf seiner Vermittlung, auf seiner Vertretung beruht unser Gnadenstand. Abgesehen von Christo, außerhalb der Gemeinschaft mit ihm im Glauben, ist auch Gott nicht für

<sup>175</sup> RENZ: *Versöhnung als Zentrum christlichen Lebens* 2007, 210f.

<sup>176</sup> Vgl. ASCHOFF: *Die Kirche im Leben und Werk von Gottfried Thomasius* 1999, 189.

<sup>177</sup> THOMASIUS: *Christi Person und Werk II*, 1855, 271.

<sup>178</sup> Ebd., 275.

<sup>179</sup> Vgl. THOMASIUS: *Christi Person und Werk I*, 1853, 132–135, hier 135.

uns, sondern wider uns. Allerdings liegt der Grund davon rückwärts in einer geschichtlichen Tatsache, in der durch Christus gestifteten Weltversöhnung, die uns das Wort verkündigt und an der unser Glaube seine Basis hat; aber das Verhältnis selbst, das zwischen uns und ihm besteht, ist deshalb kein der Vergangenheit anheimgefallenes, sondern ein gegenwärtiges, persönliches.“<sup>180</sup>

Genauer: „Sofern Gott die Menschheit in Adam schaut, ist sie Gegenstand seines Mißfallens, sofern er sie in Christo schaut, Gegenstand seiner Erbarmung.“<sup>181</sup> Thomasius' Position wurde in der theologischen Literatur immer wieder rezipiert und zum Teil weitergeführt. Die oben vorgestellte Differenzierung in absolute und relative Eigenschaften sieht Renz zurecht kritisch, wenn er bezweifelt, dass Gott sich bestimmter Eigenschaften für eine gewisse Zeit entledigen könne, ohne dabei auch sein Wesen zu verändern.<sup>182</sup> Breidert hingegen weist darauf hin, dass sich das Wesen Gottes nicht auf eine solche Weise ein- bzw. zerteilen lasse, ohne erhebliche negative christologische und trinitarische Konsequenzen nach sich zu ziehen.<sup>183</sup>

Am Ende dieses Einblickes in die Theologie von Gottfried Thomasius kann man festhalten, dass sich die Ähnlichkeit zwischen Thomasius und Forrest im Wesentlichen auf das Bestreben beider beschränkt, eine kenotische Theologie zu entwickeln, die versucht, die Menschwerdung Christi zu denken, ohne dabei die Göttlichkeit aufzugeben. Beiden gemeinsam ist die Vorstellung, dass Gott als Person zu gelten hat – wobei dies bei Thomasius darin begründet liegt, dass Gott Gegenüber zum Menschen ist, während Forrest das göttliche Personsein des liebenden Gottes aus sich selbst heraus konstatiert. Thomasius misst der Selbstbeschränkung des Göttlichen eine große Bedeutung zu. Im Gegensatz zu Forrest ist für ihn aber völlig klar, dass Christus nach seiner Erhöhung wieder alle Macht zurückerlangt hat.

### 2.2.1.2 Charles Gore

Forrest sieht die Ursprünge seiner Philosophie auch in der Theologie von Charles Gore; im Literaturverzeichnis von *Developmental Theism* erwähnt er nur Gores *Belief in Christ* (1922). Charles Gore war ein orthodoxer anglikanischer Theologe, der innerhalb der kontinentalen Theologie des 20. Jahrhunderts nur wenig Beachtung gefunden hat, obwohl er eine ganze Reihe

---

<sup>180</sup> Ebd., 48.

<sup>181</sup> Ebd., 392f.

<sup>182</sup> Vgl. RENZ: Versöhnung als Zentrum christlichen Lebens 2007, 188.

<sup>183</sup> Vgl. BREIDERT: Die kenotische Christologie 1977, 105–108.

interessanter Beiträge verfasst hat.<sup>184</sup> Ekström, der eine der wenigen Schriften zur Theologie Gores veröffentlicht hat, hält fest, dass „Gore’s doctrine of incarnation is the key to the whole of his theology.“<sup>185</sup>

Eine grundsätzliche Ähnlichkeit zwischen Gore und Forrest besteht zunächst im – auch theologischen – Wert der Ästhetik. Die Existenz von objektiv erkennbarer Schönheit ist für Gore ein Grund für den Glauben an Gott. Es existiert ein „spirit of beauty in the universe which communicates with and corresponds with the faculty of beauty in man. And if this argument is irresistible in inorganic nature, then it extends itself inevitably over the field of vegetable and animal life, whatever the methods by which beauty there develops.“<sup>186</sup> Schöne Dinge sind mehr wert als andere,

„[a]nd in some degree beauty lays on us, as free agents who have to do with the making of nature, a sense of duty. We ought to cultivate beauty. To deface nature is, we feel, an outrage. But this sense of absolute value and the accompanying sense of purpose and duty are conveyed far more strongly by our moral experiences. For most of us the strongest argument for God is the argument from conscience to a righteousness which is absolute and divine.“<sup>187</sup>

Demgegenüber spricht Forrest wiederholt von einem „theocentric understanding of beauty“, welches ihn, anders als man es bei seinem naturalistischen Hintergrund vermuten würde, dazu führt, in den schönen Dingen des Lebens göttliche Funken bzw. Hilfen, das Göttliche zu erkennen, zu sehen.<sup>188</sup> Forrest ist der Meinung, dass

„[...] anyone who fails to appreciate the beauty of this universe is defective. Natural beauty has as much claim to be an objective feature of this universe as to the colors, sounds, and so forth on which it is based. [...] [W]e may distinguish between the sensuous beauty of things, which is perhaps species-relative, and the nonsensuous ordered beauty that any intellectual being could appreciate. The sensuous beauty of this universe can be understood as a gift from God to us [...]. From a rather narrow point of view such gifts are unnecessary. But they immensely enrich our lives. The nonsensuous beauty of this universe is, if anything, still more impressive. [...] Nonsensuous beauty can be understood in two, complementary, ways. The first is that God, recognizing the value of such beauty, would not create

<sup>184</sup> Interessanterweise bezieht sich Gore ebenfalls auf Dorner, vgl. u.a. Dissertations 1895, 193ff.

<sup>185</sup> EKSTRÖM: *Theology of Charles Gore* 1944, 15.

<sup>186</sup> GORE: *Belief in God* 1921, 54.

<sup>187</sup> Ebd., 54f.

<sup>188</sup> Vgl. FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 133–135.

a world that lacked it. That is, creation is guided by aesthetic motives as well as being for the sake of the sentient beings who are created. (Alternatively, the beauty of creation is an expression of the divine beauty rather than a deliberately chosen feature.) The second is that just as sensuous beauty can be understood as a gift to us, likewise nonsensuous beauty can be seen as a sharing of that which God appreciates.”<sup>189</sup>

Interessant ist, nebenbei bemerkt, der Schluss zu dem Forrest an dieser Stelle kommt: „This way of understanding both sensuous and nonsensuous beauty as a gift provides us with a reason for preferring anthropic over ananthropic theism.”<sup>190</sup> Auch Gore geht, ähnlich wie Thomasius, von einer Selbstbeschränkung Gottes aus. Er kommt mit Blick auf die Bibel, die nahelegt, dass die zweite Person der Trinität während ihres irdischen Lebens auf die Ausübung all jener Mächte verzichtet hat, die im Widerspruch zu einem menschlichen Leben und Handeln stehen (wie z.B. Allwissenheit),<sup>191</sup> sowie die Tradition zu dem Schluss, dass man davon ausgehen muss, dass Christus während seines irdischen Lebens nicht die volle göttliche Macht ausgeübt haben konnte. Stattdessen muss er (mit allen Begrenzungen) ganz Mensch gewesen sein, so dass man von einer Selbst-Limitierung Christi sprechen kann, von einem „real abandonment of divine prerogative and attributes by the eternal Son within a certain sphere“.<sup>192</sup> Gleichzeitig macht Gore deutlich, dass er seine Christologie für auf dem Boden der Tradition der Kirchenväter stehend hält: „We saw reason to claim that the traditional faith [...] is alone able to account for the facts as a whole, the facts of the Gospel story and the convictions of the first disciples, by which alone the origin of the Christian Church can be explained.”<sup>193</sup> Auch Richard Swinburne bestätigt die Legitimität von Gores Vorstellung, da dieser davon ausgeht, dass der Logos göttlich bleibt.<sup>194</sup> Demgegenüber geht Forrest ja gerade nicht davon aus, dass die göttliche Kenosis in einer nur *temporären* Zurücknahme göttlicher Attribute und Eigenschaften besteht, sondern dass Gott sukzessive die Macht über immer mehr Bereiche verloren hat und nicht wieder zurückgewinnen kann. Gore ist es ein Anliegen zu verdeutlichen, dass die Selbstentäußerung real und konsequent stattgefunden hat:

---

<sup>189</sup> Ebd., 133f.

<sup>190</sup> Ebd., 134f.

<sup>191</sup> Vgl. GORE: Dissertations 1895, 94f.; DERS.: Belief in Christ, in: DERS.: Reconstruction 1951, 520ff.

<sup>192</sup> GORE: Dissertations 1895, 206.

<sup>193</sup> GORE: Belief in Christ, in: DERS.: Reconstruction 1951, 606.

<sup>194</sup> Vgl. SWINBURNE: Christian God 1994, 230.



„It may well be that the absolute truth is incomprehensible by us and does not admit of being fully interpreted by human words: but the words in which we express the mystery from speaking about which we cannot in any case refrain must be words which are really faithful to the revealed facts and the language of the inspired interpreters of the facts: that is to say, they must be words which express a real abandonment, on the part of the eternal Son in becoming incarnate, of divine prerogatives inconsistent with a proper human experience: they must be words which express the fact that within the period and sphere of His incarnate and mortal life, He the eternal Son was, doubtless by His own act and will, submitting Himself to the limitations proper to manhood. The real Incarnation involves a real self-impoverishment, a real self-emptying, a real self-limitation on the part of the eternal Word of God.“<sup>195</sup>

Der Grund für das göttliche Schöpfungshandeln liegt in Gottes unbedingter Beziehungswilligkeit: „God’s love created man for fellowship with Himself.“<sup>196</sup> Den Grund für die Selbst-Limitierung Gottes im Zuge seiner Inkarnation sieht Gore in dessen Liebe und Sympathie für den Menschen, die als eine besondere Qualität der göttlichen Person gelten kann.

Gott hat die göttliche Liebe „translated [...] into the intelligible lineaments of the corresponding human quality“.<sup>197</sup> Gore sieht gleichfalls – darin folgt ihm Forrest – einen Wert in der menschlichen Freiheit, hält aber fest, dass Gott der menschlichen Freiheit niemals erlauben würde, seinen Plan für die Welt in Gefahr zu bringen, womit der menschlichen Freiheit ganz klar Grenzen gesetzt sind. Demgegenüber möchte Forrest zwar an einen garantierten Sieg Gottes über die bösen Mächte in der Welt *glauben*, kann diesen im Rahmen seiner philosophischen Überlegungen aber nicht *garantieren*, da die menschliche Freiheit von ihm absolut gesetzt ist. Gore betont, wie sehr der Mensch nach seinem göttlichen Schöpfer gebildet ist: „In the person of the Incarnate we see how true it has been all along that man is in God’s image: for this is man, Jesus of Nazareth; His qualities are human qualities, love and justice, self-sacrifice and desire and compassion; yet they are the qualities of none other than the very God.“<sup>198</sup> Aufgrund dieser von Gore postulierten engen Verwandtschaft von Gott und Menschheit kann Gott seiner Ansicht nach unter menschlichen Bedingungen leben ohne deswegen aufzuhören, Gott zu sein: „The nature of man, the creature, is godlike and can therefore become the organ of God.“<sup>199</sup>

<sup>195</sup> GORE: Dissertations 1895, 203f.

<sup>196</sup> GORE: Incarnation 1922, 121.

<sup>197</sup> Ebd.

<sup>198</sup> Ebd., 127.

<sup>199</sup> Ebd.

Nur weil Gott ewiglich Person ist, war er in der Lage, einer menschlichen Natur (seine) Persönlichkeit zu geben:

„Yes, as we gaze at the personal Christ [...] we are sure that whatever else God is [...] yet He is at least personal; for He has manifested His personality to us, and made it intelligible, in a human nature, while on the other hand the human nature loses not one whit of its humanity because the personality which is acting in it is the personality of very God.“<sup>200</sup>

Wesentlich für Gores Denken ist die Vorstellung, dass Gott im Rahmen der Trinität schon Liebe realisiert hat, den Menschen also nicht notwendig braucht. Die Frage nach dem Grund dafür, dass Gott dennoch Liebe außer seiner selbst weitergeben wollte bzw. eine Welt geschaffen hat, obwohl er selber in sich selbst perfekt ist, bleibt bei Gore unbeantwortet, während Forrest, der dieses Motiv aufgreift, in der Öffnung der Liebe nach außen einen weiteren Wert für Gott gegeben sieht.

### **2.2.1.3 Zwischenfazit**

Schon ein oberflächlicher Blick auf die Theologie der beiden von Forrest als Inspirationsquelle genannten Theologen des 19. Jahrhunderts genügt, um zu der Feststellung zu gelangen, dass Forrests Inspiration lediglich darin gesehen werden kann, dass er zu einer Thematisierung und Modifikation der Kenosislehre, d.h. zu einer Depotenzierung bzw. Minderung der göttlichen Eigenschaften der zweiten Person der Trinität angeregt wurde. Insbesondere bei der Beschäftigung mit Gottfried Thomasius wird bei diesem eine theologische Tiefe erkennbar, die sich z.B. auch in der Debatte mit Isaak A. Dorner oder Matthias Schneckenburger (1804–1848) niederschlägt, die für Forrest keine große Rolle zu spielen scheint – was kein Wunder ist, wenn man seinen Anspruch betrachtet, rein spekulative, allein auf Vernunftgründen basierende Philosophie treiben zu wollen.

---

<sup>200</sup> Ebd., 118f.

### 2.2.2 Alfred North Whitehead und die Prozesstheologie

Forrest sieht eine Nähe seiner Philosophie zur Prozessphilosophie Whiteheads, Hartshornes und Griffins gegeben, macht aber unmissverständlich klar, dass er selber kein Prozessphilosoph sei.<sup>201</sup> Schon ein kurzer Blick auf die sehr unterschiedlich akzentuierten prozesstheologischen Inhalte macht deutlich, dass sich diese behauptete Nähe auf die verhaltene Übernahme gewisser prozessphilosophischer Motive und die Tatsache, dass hier wie dort von einem *Gott im Werden* gesprochen wird, beschränkt.<sup>202</sup> So greift Forrest beispielsweise in der Erläuterung der Wirkmacht des kenotischen Gottes das prozesstheologische Motiv vom „Locken“ Gottes auf, das Gott kein unilaterales Eingreifen in die Welt und die Geschicke der Menschen erlaubt, sondern ihm allein die Möglichkeit zugesteht, durch Überredung seine göttlichen (Heils-)Pläne zu verwirklichen. Freilich lässt sich dieses Motiv auch in anderen theologischen Strömungen finden und ist nicht exklusiv auf die Prozesstheologie beschränkt. Whitehead denkt die göttliche Macht so, dass Gott durch *persuasion* in der Lage ist, die Umstände dafür zu bereiten, dass die entsprechende Person dahin gelenkt wird, dass sie aus freien Stücken das tut, was Gott sich wünscht.

Forrests *Primordial God* besitzt keine Ewigkeit: „Take the Primordial God as the initial divine state, and note that this God could have been eternal had it not chosen to create a universe; but by choosing to create, it thereby becomes temporal, because the divine act of creation is then prior to the universe. The Primordial God is not, then, eternal, but could have been so.”<sup>203</sup> Demgegenüber ist Gott in seiner Urnatur im Sinne Whiteheads ewig, ohne Ende und ohne Begrenzung: „There is no first principle which is in itself unknowable, not to be captured by a flash of insight.”<sup>204</sup> Man kann davon ausgehen, dass Forrest seine Bezeichnung des *Primordial God* aus der Prozesstheologie übernommen hat, die im Anschluss an Whitehead von der Urnatur (*primordial nature*) und der Folgenatur (*consequent nature*) Gottes spricht – und interessanterweise bei Whitehead einen dreifaltigen Charakter Gottes impliziert, da er neben der Dipolarität der zwei Naturen von einer dritten Natur in Gott spricht, der *Superjektivität* (*superjective nature*), die allerdings im prozesstheologischen Diskurs wenig Beachtung gefunden hat

<sup>201</sup> Vgl. FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 115ff.

<sup>202</sup> Ausführlicher soll Whiteheads Prozessphilosophie bei der Beschäftigung mit Clark Pinnock dargestellt werden, vgl. Kap. 3.3.2.2.

<sup>203</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 22.

<sup>204</sup> WHITEHEAD: *Process and Reality* 1957, 7.

(und die, zugegebenermaßen, mehr eine Aussage darüber zu sein scheint, wie Gott *für die Welt* und nicht aus sich heraus ist):<sup>205</sup>

„In the case of the primordial actual entity, which is God, there is no past. Thus the ideal realization of conceptual feeling takes the precedence. God differs from other actual entities in the fact that Hume’s principle, of the derivative character of conceptual feelings, does not hold for him. There is still, however, the same threefold character: (i) The ‘primordial nature’ of God is the concrescence of an unity of conceptual feelings, including among their data all eternal objects. The concrescence is directed by the subjective aim, that the subjective forms of the feelings shall be such as to constitute the eternal objects into relevant lures of feeling severally appropriate for all realizable basic conditions. (ii) The ‘consequent nature’ of God is the physical prehension by God of the actualities of the evolving universe. This primordial nature directs such perspectives of objectification that each novel actuality in the temporal world contributes such elements as it can to a realization in God free from inhibitions of intensity by reason of discordance. (iii) The ‘superjective’ nature of God is the character of the pragmatic value of his specific satisfaction qualifying the transcendent creativity in the various temporal instances.”<sup>206</sup>

Interessant ist die Tatsache, dass in der Rezeption von Whitehead immer wieder (mit unterschiedlicher Bewertung) darauf hingewiesen wird, dass dieser sich verschiedenster philosophischer Traditionen bedient und diese in sein Konzept integriert bzw. als Ausgangspunkt betrachtet, auch wenn sie ihm inhaltlich eigentlich nicht zusagen.<sup>207</sup> Es scheint, als hätte Forrest, wenn gleich er inhaltlich für seine Gotteslehre nur wenig der Prozessphilosophie entnimmt, doch gerade dieses eigentümliche Konzept Whiteheads adaptiert. Da sich dieser Eindruck an verschiedenen Stellen seines Werkes bietet, soll auf die Bedeutung dieser philosophischen Eigenheit später noch einmal eingegangen werden.

### 2.2.3 Die Religionsphilosophie Richard Swinburnes<sup>208</sup>

Die Beschäftigung mit Richard Swinburne (\*1934) zieht sich, explizit und implizit, durch das gesamte Œuvre von Forrest, weswegen an dieser Stelle in Form eines synoptischen Vergleichs genauer untersucht werden soll, welche Themen, Motive und Argumentationen Swinburnes

<sup>205</sup> Vgl. erläuternd dazu auch FABER: *Prozeßtheologie* 2000, 227f.

<sup>206</sup> WHITEHEAD: *Process and Reality* 1954, 105f.; vgl. dazu auch FABER: *Gott als Poet der Welt* 2003, 172.

<sup>207</sup> So FABER: *Prozeßtheologie* 2000, 102.

<sup>208</sup> Als Einführung in das Leben und Werk Swinburnes vgl. VON WACHTER: Art. Swinburne, in: VIERTBAUER / GASSER (Hg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie* 2019, 66–77 sowie die dort angegebene weiterführende Literatur.

bei Forrest auftauchen und wo seine Vorstellungen denen von Swinburne möglicherweise widersprechen.<sup>209</sup> Interessanterweise besteht ein bemerkenswerter Unterschied im Denken beider Philosophen schon in der grundsätzlichen Auffassung der Letztbegründungsmöglichkeiten. Während Swinburne Materialismus als Gegenpart zum Theismus begreift, ist es für Forrest kein Problem, einen materialistischen Ansatz mit einem theistischen Verständnis zu verbinden. Unter Materialismus versteht Swinburne „die Auffassung, daß das Persönliche und Geistige vollständig durch das Materielle verursacht ist, obwohl es verschieden davon ist; daß also die Existenz von Personen mit ihren Absichten, Kräften und Überzeugungen eine vollständige materielle Erklärung hat, die auf die Kräfte und Dispositionen materieller Gegenstände wie etwa Nervenzellen Bezug nimmt.“<sup>210</sup> Theismus bedeutet für Swinburne, dass es einen Gott gibt und dass dieser „in jedem Augenblick alle materiellen Gegenstände samt ihren Kräften und Dispositionen [erhält]“.<sup>211</sup>

Ganz entscheidend für das Verständnis von Swinburne, aber auch von Forrest, ist der religionsphilosophische Ansatz von der Einfachheit einer Hypothese als markantestes Kriterium für die Wahrscheinlichkeit einer Theorie. In Bezug auf die Existenz Gottes, aber auch seiner einzelnen Eigenschaften, geht es beiden nicht darum, etwas zweifelsfrei zu beweisen, d.h. die Wahrheit abzubilden, sondern eine möglichst hohe Wahrscheinlichkeit zu generieren. Dessen ungeachtet kann Swinburne behaupten: „simplicity [...] is evidence of truth“.<sup>212</sup> Forrest hält ganz einfach fest: „simpler hypotheses are significantly more probable than more complicated ones.“<sup>213</sup> Beide Ansätze fallen in den Bereich einer natürlichen philosophischen Theorie, die mit wissenschaftstheoretischen Kriterien an den Glauben herangeht. Das wiederum setzt einen bestimmten Rationalitätsbegriff voraus, der auch bei Forrest immer wieder relevant wird. In Bezug auf die Frage nach dem Göttlichen ist sowohl für Swinburne als auch für Forrest der Theismus eindeutig die einfachste Hypothese. Bei Swinburne klingt das so:

„Die Hypothese, daß es eine unendlich mächtige, allwissende und freie Person gibt, ist die Hypothese, daß es eine Person mit keinerlei Beschränkungen (abgesehen von denen der Logik) ihrer Macht, ihres Wissens und ihrer Freiheit gibt. [...] Die

<sup>209</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 21. Dabei soll es nicht darum gehen, sämtliche Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede aufzuzählen, sondern stattdessen aufzuzeigen, wo an neuralgischen Stellen in Peter Forrests Philosophie ein Einfluss Swinburnes greifbar wird und gleichzeitig, wo er sich von diesem abhebt.

<sup>210</sup> SWINBURNE: *Gibt es einen Gott* 2006, 38.

<sup>211</sup> Ebd., 39.

<sup>212</sup> SWINBURNE: *Christian God* 1994, 167.

<sup>213</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 36.

Prinzipien, die wir in der Wissenschaft, in der Geschichtswissenschaft und bei allem anderen menschlichen Forschen nach Ursachen anwenden, deuten also darauf hin, daß wir für eine personale Erklärung der Welt ein persönliches Wesen von unendlicher Macht, unendlichem Wissen und unendlicher Freiheit annehmen sollten.“<sup>214</sup>

In Bezug auf die Wahrscheinlichkeit konstatiert Swinburne: „Die innere Wahrscheinlichkeit des Theismus ist relativ zu anderen Hypothesen über das, was ist, sehr hoch aufgrund der Einfachheit der theistischen Hypothese.“<sup>215</sup> Nach Swinburne verleihen induktive Argumente einer Hypothese eine hohe Wahrscheinlichkeit, wenn sie drei Kriterien erfüllen: Erstens dürfen die ihr zugrundeliegenden Phänomene im normalen Ablauf der Dinge nicht sehr wahrscheinlich sein. Zweitens müssen diese Phänomene wahrscheinlicher sein, wenn die Hypothese wahr ist, und drittens muss die Hypothese einfach sein.<sup>216</sup> Beide Philosophen beziehen sich in ihrer Argumentation an dieser Stelle auf das *Bayessche Theorem*, einen mathematischen Satz aus der Wahrscheinlichkeitstheorie, der die Berechnung von Wahrscheinlichkeiten beschreibt.<sup>217</sup> Forrest betont aber, dass er sich nicht als „enthusiast for the calculus of probabilities“<sup>218</sup> sieht. Den *Bayesian apologetics* setzt er seine *apologetics of understanding* entgegen.<sup>219</sup> Zudem schreibt er im Gegensatz zu Swinburne auch manchen atheistischen Ansätzen eine hohe Wahrscheinlichkeit zu, während jener grundsätzlich davon ausgeht, dass eine theistische Annahme und Weltdeutung immer eine höhere Wahrscheinlichkeit als eine atheistische besitzt. Während Forrest Swinburnes Übernahme des Bayesschen Theorems in die Nähe eines kartesischen Dualismus rückt,<sup>220</sup> sieht er einerseits die Möglichkeit, dass der Mensch wesentlich verkörpert ist,

<sup>214</sup> SWINBURNE: *Gibt es einen Gott* 2006, 42f.

<sup>215</sup> SWINBURNE: *Existenz Gottes* 1987, 137.

<sup>216</sup> Löffler weist zurecht darauf hin, dass Swinburne einerseits die traditionellen deduktiven Argumente hinsichtlich der Gottesfrage für gescheitert hält, sie gleichzeitig aber „rekonstruiert [...] als probabilistische Argumente“ und zu einem „Kumulativargument“ verbindet, LÖFFLER: *Gott als die beste Erklärung*, in: LANGTHALER / TREITLER (Hg.): *Die Gottesfrage* 2007, 102; vgl. dazu auch FORREST: *Developmental Theism* 2007, 36ff.

<sup>217</sup> Vgl. FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 43–45; SWINBURNE: *Existenz Gottes* 1987, 78–86. Weiterführend zum Bayesschen Theorem vgl. ROSENTHAL: *Art. Wahrscheinlichkeit*, in: SCHRENK (Hg.): *Handbuch Metaphysik* 2017, 314 sowie ausführlicher bei HOWSON / URBACH: *Scientific Reasoning* 2006, 91–130.237–302.

<sup>218</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 43.

<sup>219</sup> Vgl. ebd., 44.

<sup>220</sup> Swinburne argumentiert, dass Menschen einen nichtmaterialistischen Part haben, der *disembodied* den Tod überleben kann. Allerdings ist die Seele ohne den Körper quasi inaktiv, erst durch die Verbindung zum Gehirn wird die Seele aktiv: „The soul is like a light bulb and the brain is like an electric light socket. If you plug the bulb into the socket and turn the current on, the light will shine. If the socket is damaged or the current turned

lehnt andererseits den Physikalismus aber auch nicht ab, wonach der Mensch rein physisch verstanden werden soll. Der große Unterschied zwischen den beiden Philosophen liegt zum einen sicherlich darin, dass Swinburne sich im Gegensatz zu Peter Forrest explizit und ausführlich auf die Kirchenväter und Konzilien bezieht und bemüht ist, insbesondere die Inhalte der großen Glaubensbekenntnisse in seiner Philosophie zu berücksichtigen bzw. unter Einbeziehung christlicher Traditionen zu einem adäquaten Gesamtergebnis zu kommen. Auch die Bibel spielt in seiner Argumentation eine (wenn auch nicht singuläre) Rolle, wohingegen man in Forrests gesamten Werk kaum mehr als eine Handvoll Bezüge zu Bibelstellen findet und eine biblische Hermeneutik bzw. Interpretationskriterien vergeblich sucht. Verwundern mag in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass Forrest Swinburnes Philosophie an einer Stelle als ein gutes Beispiel dafür sieht, wie „heretical-sounding theses can be used to defend the Christian tradition“.<sup>221</sup> Swinburne bemüht sich ja gerade, seine Theorien mit der christlichen Lehre in Einklang zu bringen, während Forrest sich selbst als der christlichen Lehre nicht direkt verbundenen Philosophen sieht. Bei Swinburne erfolgt dies sogar in einer Verlängerung des probabilistischen Ansatzes. Ihm schwebt ein sanfter Übergang von rationaler Theologie in Offenbarungstheologie vor. Zugleich sind Vernunft und Offenbarung für Swinburne sich gegenseitig bedingende Quellen der Wahrheit, d.h. der christlichen Doktrinen:

„It is a mistake to divide Christian doctrines into those that can be known by natural reason [...] and those that can only be known by revelation [...]. Plausibly, both reason and revelation have a role in respect to most items of doctrine. But for some items the weight of evidence comes from more natural reason and for other items more from revelation. The existence of God is more a matter of natural reason [...], that God became incarnate in Christ is knowable mainly through revelation, though arguments that God has reason for acting in that sort of way have their part to play.“<sup>222</sup>

Diese Ausführungen müsste auch Forrest eigentlich unterschreiben können. Sowohl bei Swinburne als auch bei Forrest spielt das zugrundeliegende philosophische „Gerüst“ eine besondere Rolle auch in der Gotteslehre.

---

off, the light will not shine. So, too, the soul will function (have a mental life) if it is plugged into a functioning brain.“ Der Mensch ist nicht in der Lage, die Seele aus dem Körper zu nehmen und in einen anderen einzusetzen, ein allmächtiger Gott muss aber als dazu in der Lage gedacht werden, vgl. SWINBURNE: *The Evolution of the Soul* 1986, 298–311, hier 319.

<sup>221</sup> So in einer privaten E-Mail Forrests an die Verf. vom 25.06.2018.

<sup>222</sup> SWINBURNE: *Christian God* 1994, 237f.

Für Swinburne sind vor allem *thisness* und *necessity* entscheidende Parameter seines Denkens. Während er davon ausgeht, dass das Geistige nicht mit metaphysischer Notwendigkeit mit dem Physischen zusammenhängen muss, sieht Forrest genau das als gegeben an. Personsein ist für Forrest abhängig von einer objektiv begründbaren Selbst-/Andere-Unterscheidung, die über die Zeit hinaus (und mehr als einen Moment) bestehen muss. So ist der *Primordial God* für ihn ein *self*. Demgegenüber kann eine *Person* sich die Frage stellen, wer sie ist, und mit Blick auf die Geschichte, wie dieser Charakter und die Beziehungen erreicht wurden, antworten. Unterschiede zwischen den Personen sieht Forrest nicht in einer wie auch immer gearteten *thisness*, sondern in der Geschichte des einzelnen Menschen.<sup>223</sup> Dennoch bildet für beide der personale Theismus das Zentrum ihres Denkens. Indem Swinburne sich von der Lehre von der Einfachheit Gottes und seiner Ewigkeit gelöst und auch innerhalb der Trinitätstheologie Veränderungen vorgenommen hat, hat er einen stark sozial orientierten Ansatz vorbereitet, der zudem mit Forrests *Divine-Fission-Modell* gewisse Gemeinsamkeiten hat. Mit *thisness*<sup>224</sup> bezieht sich Swinburne auf die von Johannes Duns Scotus (gest. 1308) zurückgehende Formulierung von der *haecceitas*, die das Spezifische, das „Dieses-Sein“ eines Objektes darstellen will und am besten mit *individual essence* ins Englische übersetzt werden kann.<sup>225</sup> Ein Individuum, sei es eine Substanz oder eine Sache,

„[...] has thisness in the sense at which I am aiming if a very weak form of the principle of the identity of indiscernibles does not apply to it. The principle states that an individual is the same as any individual which has all the same properties, but takes different forms according to what is allowed to constitute a property. [...] [T]here are properties which things have intrinsically that concern how they could or would interact with other things under certain circumstances.“<sup>226</sup>

Am plausibelsten sei es schließlich, dass Substanzen, und von denen ganz besonders menschliche Seelen, *thisness* besitzen, während dies bei Objekten weniger wahrscheinlich sei. Auch Zeiten und Orte können keine *thisness* haben.<sup>227</sup> Swinburne schreibt göttlichen Wesen nun keine *thisness* zu und sieht die Existenz göttlicher Individuen mit metaphysischer, nicht aber

<sup>223</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 59.156f.

<sup>224</sup> Vgl. dazu den einführenden Artikel von SWINBURNE: *Thisness*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 73,3 (1995), 389–400 sowie das Kapitel *Thisness* in: DERS.: *Christian God* 1994, 33–50.

<sup>225</sup> Ob Swinburnes Aneignung der philosophischen Klassiker, in diesem Fall von Duns Scotus, über jeden Zweifel erhaben ist, steht auf einem anderen Blatt.

<sup>226</sup> SWINBURNE: *Christian God* 1994, 34.

<sup>227</sup> Vgl. ebd., 39f.42.



mit ontologischer Notwendigkeit gegeben.<sup>228</sup> Aus diesen beiden Punkten folgt für ihn von ganz allein die christliche Doktrin der Trinität, wonach es *einen* Gott gibt, der aus *drei* göttlichen Individuen besteht, von denen wiederum jedes Gott selbst ist.<sup>229</sup> Forrest geht ebenfalls von einer *divine thislessness* aus, hat aber andere Vorstellungen bezüglich der Entstehung der Trinität bzw. ihrer (Ein-)Teilung in drei Personen. Ein zweiter wichtiger Kernbegriff bei Swinburne, der ebenfalls maßgeblich ist für Forrest, ist der schon genannte der *necessity*. Swinburne definiert diesen folgendermaßen: „The impossible is that which is necessarily not; the possible is that which is not impossible, and the contingent is that which is neither necessary nor impossible.“<sup>230</sup> Forrest wiederum sieht sich als Vertreter einer *theistic metaphysical necessity*,<sup>231</sup> deren Grundlage seine Vorstellung von der Pluralität der (tatsächlichen) Welten ist und die seiner Ansicht nach sowohl das Fortschreiten der Zeit als auch physikalische Notwendigkeiten mit einer einzigen Hypothese erklären kann. Mit seiner These von der Pluralität der tatsächlichen Welten sind keine Universen gemeint, die raumzeitlich keine Verbindung zueinander haben. Stattdessen ist von einem einzigen Universum auszugehen, das alles Physische beinhaltet:

„If there are in fact many separated universes then what I say of ours will hold for each universe. I am suggesting that, even for this one universe, there are many ways it actually is. I call these ways our universe is the actual worlds, just as ways the universe might be would be called possible worlds. I use the terminology of worlds in order to borrow the familiar ‘apparatus’ of possible worlds. It should be remembered, however, that all I mean by a world is a (possible or actual) state of our universe.“<sup>232</sup>

Forrest verbindet seine Vorstellungen einer physikalischen Notwendigkeit mit dem Vergehen der Zeit:

„I submit that our concept of the necessary is primarily of that which we cannot control. It is entirely natural, therefore, to think of the past as necessary. But, unless we are determinists, the past was not necessary when it was the future. It seems therefore that time-indexed necessity and time-indexed actuality coincide. At least that is my hypothesis. What is necessary at a given time is precisely what is actual at that time and the physically necessary is just that which is actual at all times. My

---

<sup>228</sup> Ebd., 127.155.168.

<sup>229</sup> Ebd., 180.

<sup>230</sup> Ebd., 96.

<sup>231</sup> FORREST: *Physical Necessity and the Passage of time*, in: RIGGS (Hg.): *Natural Kinds, Laws of Nature and scientific Methodology* 1996, 51.

<sup>232</sup> Ebd., 54.

proposal, then, is to *accept without explanation* [Hervorh. KDR] the plurality of actual worlds and characterize necessity not as that which is true at all possible worlds, but as that which is true at all actual worlds. My justification for believing in the plurality of actual worlds is that it explains the otherwise mysterious passage of time.”<sup>233</sup>

Anders als beispielsweise David Lewis geht Forrest von einer Pluralität der Welten aus, die sich überlappen können, d.h. von der Vorstellung, dass dasselbe Objekt in zwei verschiedenen Welten existieren kann:

„These worlds form the system of actual worlds which is partially ordered in that some worlds are more determinate than others. The temporal ordering is to be identified with the ordering of these worlds, so that the later is the more determinate. It is to be noted that these are spatiotemporal worlds, not time-slices of worlds.”<sup>234</sup>

Entscheidend für Forrests Verständnis des Zeitenverlaufs ist seine Unterscheidung in *temporal ordering* und *temporal dimension*, die wiederum die Grundlage bildet, auf der er versucht, sowohl physikalische als auch metaphysische Notwendigkeit zu erklären:

„I have already submitted that what is necessary at a given moment of time is precisely what is actual at that moment. So what is actual at all times will be an important sort of necessity. Or rather, since this is ambiguous, we have two important sorts of necessity: (i) that which is actual at all times of the temporal dimension; (ii) that which is actual at all times in the temporal ordering.”<sup>235</sup>

Erwartungsgemäß spielt der Gottesbegriff bei Swinburne eine wichtige Rolle. Seine Zuschreibung von Attributen erfolgt dabei grundsätzlich eng an die in der christlichen Theologie klassisch Gott zugeschriebenen Eigenschaften, seine Entscheidung für den Theismus geschieht schon allein aus dem Grund angenommener größerer Einfachheit der theistischen Hypothese, die wiederum „das wichtigste Kriterium für innere Wahrscheinlichkeit“<sup>236</sup> ist. Eine etwaige Teilung in unterschiedliche göttliche Daseinsstufen wie bei Forrest ist für Swinburne nicht denkbar.<sup>237</sup> Gott ist Teil des Universums, welches alle existierenden Substanzen beinhaltet.<sup>238</sup> Gott ist wesentlich körperlos und omnipräsent; selbst, wenn er zeitweise einen Körper haben

<sup>233</sup> Ebd., 55.

<sup>234</sup> Ebd., 56f.

<sup>235</sup> Ebd., 58.

<sup>236</sup> SWINBURNE: Existenz Gottes 1987, 136f.

<sup>237</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt SWINBURNE: Christian God 1994, 126–149.

<sup>238</sup> Vgl. ebd., 94.

kann, ist er nicht auf einen solchen angewiesen. Omnipräsent meint an dieser Stelle, dass er in der Lage ist, überall absichtsvoll zu handeln, und alles weiß, was zu jedem Zeitpunkt an jedem Ort geschieht. Gott ist Schöpfer und Erhalter der Welt. Sollte das Universum einen Anfang gehabt haben, hat Gott ihn verursacht. Gott ist zudem frei: „God is perfectly free in that nothing [d.h. keine Substanz, KDR] acts from without on him to determine or in any way influence how he will act; nor does he act at one period of time so as causally to influence how he himself will act at another.”<sup>239</sup> Gott lässt sich in seinem Handeln alleine von rationalen Überlegungen leiten. Er ist allmächtig in dem Sinne, dass „whatever he chooses to do, he succeeds in doing.”<sup>240</sup> Für Swinburne selbstverständlich ist, dass das nicht das logisch Unmögliche beinhalten kann. Gott ist außerdem allwissend. Swinburne unterscheidet auch mit Blick auf Aussagen über die Eigenschaften Gottes zwischen *statement* und *proposition*. Eine „proposition which a token sentence *s* expresses is that element of claim in what is said which is also made by any other token sentence [...] which is synonymous with *s*.”<sup>241</sup> Demgegenüber ist „a statement which a token sentence *s* expresses [...] that element of claim in what is said which is made by any other token sentence *r* which predicates the same properties of the same individuals, and the same times and places [...], when properties are the same if and only if the predicates which designate them are synonymous.”<sup>242</sup> Gottes Allwissenheit meint sein Wissen aller wahren *propositions* und muss so verstanden werden, dass „he knows at each period of time all those propositions which it is logically possible that he entertain then and which if entertained by him then are true.”<sup>243</sup> Menschliche Freiheit und göttliches Allwissen bringt Swinburne zusammen, indem er davon ausgeht, dass Gott künftige freie Entscheidungen des Menschen schon rein logisch nicht wissen kann. Sein Allwissen darf gerade nicht verstanden werden als „knowledge at each period of time, of all true propositions, but as knowledge of all propositions that it is logically possible that he entertain them and that, if entertained by God then, are true, and that it is logically possible for God to know them without the possibility of error.”<sup>244</sup> Gottes Allwissenheit muss somit schon allein deshalb als limitiert verstanden werden, weil seine perfekte Freiheit verhindert, dass er seine eigenen künftigen Handlungen kennt. Entscheidend ist

---

<sup>239</sup> Ebd., 128.

<sup>240</sup> Ebd., 129.

<sup>241</sup> Ebd., 98.

<sup>242</sup> Ebd.

<sup>243</sup> Ebd., 131.

<sup>244</sup> Ebd., 133.

hier auch der Hinweis, dass Gott nach Swinburne *in* der Zeit existiert: „That ignorance does not diminish his greatness, since it arises from the greatness of his power over the future.“<sup>245</sup> Gott existiert ewig, und zwar seinem Wesen nach: d.h. nach Swinburne „everlasting“ und „throughout all periods of time“,<sup>246</sup> er wird dadurch aber nicht zu einem Gefangenen der Zeit. Gott als zeitliches Wesen ist zwar durch die Zeit eingeschränkt, aber nur in dem Maße, wie Gott selber es zugelassen hat. Die göttlichen Eigenschaften laufen in der einen einfachen Eigenschaft zusammen bzw. haben ihren Grund darin, nämlich im Besitz einer „pure, limitless, intentional power“<sup>247</sup> zu sein. Das göttliche Wesen besitzt diese Macht notwendigerweise, deshalb ist Gott

„[...] the kind of being he is in virtue of his power, of what he can do, of his control over things. This essence is a monadic property; it belongs to its possessor in virtue of what he is, not in virtue of any relation he might have to any other actual things. Ontological necessity is, however, a relational property. It adds to metaphysical necessity a relational element – the element of being related to every other actual substance there may be by the relation of not being caused by it.“<sup>248</sup>

Gott ist aufgrund seiner Eigenschaften und seines Wesens eine Quelle moralischer Verpflichtung, er hat den Menschen geschaffen, hält ihn im Leben und hat alles Gute, was im Leben der Menschen passiert, bewirkt bzw. erlaubt. Diese Tatsache führt dazu, dass der Mensch dazu verpflichtet ist, Gott gefallen zu wollen. Dieses Motiv findet sich auch bei Forrest: Auch er sieht den Menschen bedingt durch Gottes Größe in der Pflicht, diesem Ehre erweisen zu müssen. Weitere Gemeinsamkeiten im Gottesbild sind erkennbar, wenngleich Forrests eigenwillige Interpretation eines sich entwickelnden Gottes einen detaillierten Vergleich doch schwer macht. Dennoch ist in Forrests Gottesbild ebenfalls ein deutlich erkennbarer Hang zu einem „realistischen“ Gottesbild erkennbar, das die Grenzen der göttlichen Attribute in einem sehr menschlichen Verständnis von Zeit und Raum, Wissen und Macht, sieht. Swinburne wie Forrest sehen als logischen Endpunkt ihrer philosophischen Überlegungen die Trinität.<sup>249</sup> Während diese bei Forrest erst entstehen muss und vor ihrer Entstehung lediglich „a single isolated

---

<sup>245</sup> Ebd., 134.

<sup>246</sup> Ebd., 140.

<sup>247</sup> Ebd., 151. Diese *pure power* scheint dem *pure will* des *Primordial God* Peter Forrests vergleichbar zu sein.

<sup>248</sup> Ebd., 154.

<sup>249</sup> Dass das bei Forrests philosophischer Ausrichtung gar nicht so selbstverständlich ist, sollte schon deutlich geworden sein.

divine person“<sup>250</sup> existierte, geht Swinburne klassisch von einer von Anbeginn an als solcher vorhandenen Trinität aus, die Forrest wiederum (sicher nicht im Sinne Swinburnes) mit seinem *Primordial God* identifiziert.<sup>251</sup> Swinburne fragt danach, ob mehrere göttliche Individuen überhaupt möglich sind und sieht das Hauptproblem in der göttlichen Allmacht, insbesondere in der Konkurrenzsituation, d.h. der „actual collision of wills“,<sup>252</sup> die entstehen kann, wenn mehrere göttliche Individuen gleichzeitig versuchen, eine (bestmögliche) Handlung zu vollbringen. Notwendig für das Bestehen mehrerer göttlichen Individuen ist für ihn zum einen, dass sie keine *thisness* besitzen, andererseits, dass die eine göttliche Person aus der anderen hervorgeht, was wiederum mit einer inneren Notwendigkeit erfolgen muss:

„It is possible that there be more than one divine individual if it is necessary that there be more than one divine individual. But since nothing affects how a divine individual acts except reason, this can only be if the first divine individual has an overriding reason to bring about the existence of a second individual, that is, he brings this about as an act of essence.“<sup>253</sup>

Gleiches gilt auch für mehr als zwei göttliche Individuen; vorstellen kann man sich das so, dass

„[...] the first divine individual in bringing about the second individual requests him to confine his acts of will to a narrower field of activity, and one or the other or both together then bring about the existence of the third divine individual, with both individuals undertaking not to initiate acts of will in a certain sphere and requesting the third individual to confine his acts of will to that sphere. Such requests and undertakings would again limit the absolute power of each individual, but not the compatibilist power.“<sup>254</sup>

Swinburne sieht nur eine Einheit aus *drei* göttlichen Personen als vernünftig an, ein Weitergehen nach dem Hervorbringen der dritten Person hält er für nicht wahrscheinlich und auch nicht notwendig, da im Hervorbringen der zweiten und dann, gemeinsam, der dritten Person das

---

<sup>250</sup> FORREST: *Divine Fission*, in: *Religious Studies* 34 (1998), 283.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., 282.

<sup>252</sup> SWINBURNE: *Christian God* 1994, 172.

<sup>253</sup> Ebd., 175.

<sup>254</sup> Ebd., 175f.

Höchstmaß an Liebe schon verwirklicht sei.<sup>255</sup> Das Hervorbringen kommt nach Swinburne hier an ein Ende, weil

„[...] co-operating with two others in sharing is not essential to the manifestation of love so long as co-operation with one in sharing is going on. There is a qualitative difference between sharing and co-operating in sharing, and hence overriding reason for divine acts of both kinds; but [...] no similar qualitative difference between co-operating with one in sharing and co-operating with two. So one divine individual (or two or three such together) could not create a fourth as an act of essence.“<sup>256</sup>

Demgegenüber meint Forrest: „On my speculation God changes quite radically, undergoing fission.“ Damit ist die Identität des *Primordial God* mit dem Gott der Trinität gewährleistet. Ähnlich wie Swinburne sieht auch Forrest nur die Notwendigkeit von genau *drei* göttlichen Personen gegeben. Während Swinburne davon ausgeht, dass die Trinität die Macht hat, sich selbst zu zerstören, ist für Peter Forrest die weitergehende Existenz Gottes *ontologisch* notwendig.<sup>257</sup> Beide beurteilen zudem die Aufgabenverteilung innerhalb der Trinität unterschiedlich. Während für Swinburne die Verantwortlichkeiten der göttlichen Personen geteilt sind, können Forrests göttliche Personen gar nicht *nicht* harmonisch und nicht im Einklang miteinander handeln. Gleichzeitig erreicht Forrest mit seiner Theorie von den unterschiedlichen *sub-universes* aber doch eine gewisse Teilung der Wirkungsbereiche der einzelnen göttlichen Personen, sodass sich beide Positionen am Ende gar nicht so unähnlich sind. Für beide Autoren ist auch die Inkarnation von Bewandnis. Grundlage von Swinburnes Inkarnationstheologie ist seine Behauptung, dass der Körper erst mit der Geburt beseelt wird.<sup>258</sup> Ein göttliches Individuum könne nur dann menschlich werden, wenn man die Grenze des Menschlichen nicht zu streng zieht. Die Menschwerdung erfolgt „by acquiring an extension to his normal modes of operation“,<sup>259</sup> Gott besitze dadurch aber nicht auf einmal zwei Seelen, eine göttliche und eine menschliche:

---

<sup>255</sup> „The reason why it was an overall good that the first divine individual should bring about the second was that otherwise there would be none with whom to share totally; and the reason why it was an overall good that the first and second divine individuals should bring about a third was that otherwise there would be no one with whom to co-operate in sharing totally.“, ebd., 179.

<sup>256</sup> Ebd.

<sup>257</sup> Vgl. FORREST: *Divine Fission*, in: *Religious Studies* 34 (1998), 283.

<sup>258</sup> Vgl. SWINBURNE: *Christian God* 1994, 195.

<sup>259</sup> Ebd., 196.

„He can only take on a human soul in the sense of a human way of thinking and acting; and a soul in this sense (even with a body) is not enough to individuate a human. My conclusion [...] is that the Chalcedonian definition is an internally coherent account of the Incarnation; and, spelled out in a certain way, coherent with things said in the New Testament about Christ and with doctrines of the Atonement.“<sup>260</sup>

Einer der entscheidenden Unterschiede im Denken Swinburnes und Forrests ist in der Tatsache zu sehen, dass Swinburne – völlig konträr zu Forrests Ansichten – gerade *keine* kenotische Theologie vertritt, er diese sogar ablehnt: „The hypothesis of the existence of a being who has the divine properties essentially [...] is much simpler than the hypothesis of the existence of a kenotic God. And of course the criterion of revelation lends much more support to the Chalcedonian definition than to the kenotic theory.“<sup>261</sup> Swinburne und Forrest beantworten die *Theodizeefrage* zwar ähnlich, allerdings bietet Forrest, wie bei ihm üblich, verschiedene Ansätze an, aus denen der Leser sich den individuell plausibelsten auswählen soll.<sup>262</sup> Gemeinsam ist beiden, dass sie eine *Free-Will-Defense* bzw. die Weiterentwicklung zu einer *Person-Making-Theodizee* vertreten, wonach bestimmte personale Werte leidvolle Erfahrungen voraussetzen. So kann es beispielsweise Vergebung und Verzeihen nur angesichts von Schuld geben. Ferner gibt es bestimmte Zwecke bzw. Ziele, die, von Gott gewollt, bestimmte Leiden rechtfertigen können. In der Freiheit des Menschen und der freien Antwort auf Gottes Einladung müssen hinreichend gute Gründe gesehen werden, um das Übel in der Welt zuzulassen. Auch wahre Verantwortung ist nur möglich, wenn der Mensch eine echte Wahl hat.<sup>263</sup> Swinburne meint damit nicht nur abstrakt, dass Übel als solche einen Sinn in der Welt haben können, sondern auch, dass das einzelne Leiden an sich einen Wert besitzen kann:

„Leiden zu dürfen um eines großen Gutes Willen ist ein großes Privileg, sogar wenn dieses Privileg einem aufgezwungen wird. Diejenigen, die für ihr Land sterben dürfen und dadurch ihr Land [vor] fremder Unterdrückung [...] bewahren, sind privilegiert. Kulturen, die weniger von der Furcht vor dem Übel der rein körperlichen Schmerzen besessen sind als die unsere, haben das immer anerkannt.“<sup>264</sup>

<sup>260</sup> Ebd., 215.

<sup>261</sup> Ebd., 233.

<sup>262</sup> Das wird insbesondere im Kapitel *A Speculative Understanding of Evil* deutlich, vgl. FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 213–236.

<sup>263</sup> Vgl. SWINBURNE: *Gibt es einen Gott* 2006, 94f.; DERS.: *Providence and the Problem of Evil* 1998, 241.

<sup>264</sup> SWINBURNE: *Gibt es einen Gott* 2006, 97.

Entscheidend für das Verständnis von Swinburnes Theodizee ist, dass er zum einen Gott das Recht zugesteht, gewisse Übel zuzulassen, dies zum anderen aber nur als gegeben sieht, wenn die „Gesamtbilanz“ eine positive ist, d.h. „that the expected value of allowing the bad states to occur is positive.“<sup>265</sup> Die Schaffung einer Welt voller Möglichkeiten wertet Swinburne als positiv:

„Deshalb muß Gott, ohne die Menschen zu fragen, für sie zwischen den Arten von Welten, in denen sie leben können, wählen: entweder eine Welt, in der es sehr wenig Möglichkeiten für Menschen gibt, einander zu nützen oder zu schaden; oder eine, in der es sehr viele Möglichkeiten gibt. Wie soll er sich entscheiden? Es gibt offensichtlich Gründe für beide Möglichkeiten. Aber es ist nicht unplausibel, daß seine Wahl, eine Welt zu erschaffen, in der wir viele Möglichkeiten haben, einander zu nützen oder zu schaden, ein Gut mit sich bringt, das mindestens genau so groß ist wie das Übel, dem er dadurch erlaubt zu bestehen. *Natürlich* ist das Leid, welches er erlaubt etwas Schlechtes, und wenn nichts dagegen spricht, sollte es vermieden werden. Aber die natürliche Möglichkeit zu haben, Leiden zu verursachen, macht ein größeres Gut möglich. Indem Gott Menschen schuf, die aus logischer Notwendigkeit nicht selbst die Art von Welt wählen können, in die sie kommen werden, zeigt [er] auf einleuchtende Weise seine Güte, indem er für sie die heroische Wahl trifft, daß sie in eine riskante Welt kommen, wo sie vielleicht für das Wohl anderer leiden müssen.“<sup>266</sup>

Swinburne hält eine Kompensation des Übels aber zusätzlich für zwingend notwendig. Diese sieht er in vielen christlichen Doktrinen auf die denkbar beste Art und Weise verwirklicht, insbesondere natürlich in der Vorstellung eines Lebens nach dem Tod und der damit eröffneten Möglichkeit, immer in einem Zustand absoluter göttlicher Nähe zu existieren. Als gute Ziele der göttlichen Schöpfung müssen nach Swinburne die Schönheit des Universums, Gedanken und Gefühle, die Konsequenz einer belebten Welt sind, bestimmte gute Handlungen und die Verehrung Gottes gelten.<sup>267</sup> Diese Punkte spielen, wenngleich auch nicht in dieser Form gebündelt, bei Peter Forrest ebenfalls eine Rolle. In Bezug auf die natürlichen Übel sieht Swinburne zum einen die Möglichkeit, aus diesen zu lernen (und damit einen positiven Aspekt dieser Übel), andererseits „geben sie [uns] die Gelegenheit, Handlungen von besonders wertvoller Art zu vollbringen.“<sup>268</sup> Dennoch kommt Swinburne, obwohl er Gründe gefunden zu haben

<sup>265</sup> SWINBURNE: Providence and the Problem of Evil 1998, 223.

<sup>266</sup> SWINBURNE: Gibt es einen Gott 2006, 101f.

<sup>267</sup> Vgl. SWINBURNE: Providence and the Problem of Evil 1998, 49–110.

<sup>268</sup> SWINBURNE: Gibt es einen Gott 2006, 104.



glaubt, die das Vorhandensein von Übeln in der Welt trotz der Existenz eines guten und allmächtigen Gottes erklären, zu dem Schluss, dass sich die Theodizeefrage wegen der Quantität der Übel nicht zufriedenstellend beantworten lässt und dass Gott den Menschen eine zu weitreichende Willensfreiheit gegeben hat. „Dieser Einwand, daß Gott, wenn er existiert, seine Sache weit überzogen hat, entspricht *zunächst* auch *sehr stark* meinem eigenen Empfinden. Er scheint die Annahme, daß es einen Gott gibt, *zunichte* zu machen.“<sup>269</sup>

Swinburne versucht, dieses für ihn als Kern des Übels identifizierte Problem zu lösen, indem er auf das Vermögen Gottes, jedem Leiden ein Ende zu setzen, verweist und betont, dass sowohl zeitlich als auch psychologisch jedem Leiden Grenzen gesetzt sind. Seine Ausführungen laufen auf eine „quantitative Güterabwägung“<sup>270</sup> hinaus, mit der entschieden werden muss, wie groß das Übel sein darf, um Gottes Existenz noch legitimerweise behaupten zu können. Dass es auf eine moralische Abwägung dieser Art keine eindeutige Antwort geben kann, liegt auf der Hand.<sup>271</sup> In Bezug auf das Leiden der Tiere hält Swinburne fest, dass Tiere zwar keinen freien Willen haben, aber ganz offensichtlich trotzdem leiden können. Auch im Leiden der Tiere erkennt er einen gewissen Wert, sieht aber gleichzeitig die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Macht und dem Leiden von nicht-menschlichen Geschöpfen als weniger drängend an.<sup>272</sup> Forrest betont ebenso wie Swinburne, dass Tiere nicht die Möglichkeit haben, moralisch zu wachsen (was ihr Leiden im Sinne Swinburnes rechtfertigen könnte). Trotzdem müssen sie auch bzw. insbesondere durch das Handeln von Menschen leiden. Die meisten Tiere sind Forrest zufolge „divine avatars. This divine suffering is offset by the divine joy in creation.“<sup>273</sup> Ausgenommen davon sind Tiere wie Affen, die dem Menschen hinreichend ähnlich sind, um – in Forrests Terminologie – ebenfalls „Löcher in Gott“ sein zu können, aber letzten Endes zu wenig menschlich, als dass ihr Leben durch Leiden in irgendeiner Art und Weise bereichert werden könnte. Ihr Leiden muss schlussendlich als Preis für die menschliche Evolution betrachtet werden, wobei Forrest davon ausgeht, dass es auch für sie einen Ausgleich nach dem Tod gibt.<sup>274</sup>

---

<sup>269</sup> SWINBURNE: Die Existenz Gottes 1987, 301.

<sup>270</sup> Ebd., 303.

<sup>271</sup> Vgl. ebd., 302f.

<sup>272</sup> Vgl. SWINBURNE: Gibt es einen Gott 2006, 104ff.

<sup>273</sup> FORREST: Developmental Theism 2007, 146.

<sup>274</sup> Vgl. ebd.

In Bezug auf die Frage nach den *möglichen Universen* hält Forrest an anderer Stelle auch die Variante für denkbar, dass Gott nicht nur hypothetisch, sondern auch in der Realität viele Universen unterschiedlichen Typs geschaffen haben könnte: „God could create, and for all I know has created, universes of many types.“<sup>275</sup> Möglich ist ihm diese Vorstellung aufgrund der von ihm vertretenen Theorie vom *einen* Universum, welches aus verschiedenen *sub-universes* besteht, die zu einem *bundle* vereinigt sind, das unter Umständen auch aus mehr als drei *sub-bundles* (mit einer variablen Anzahl an *universe-fibres*) bestehen kann. Die *universe-fibres* sind räumlich nicht voneinander getrennt, bilden gleichzeitig aber „parallel universes with differing initial conditions.“<sup>276</sup> Die einzelnen *sub-bundles* können wachsen oder schrumpfen, indem *universe-fibres* von einem *sub-bundle* zum anderen transferieren. *Sub-bundles* können auch unterschiedlich groß sein. Für die Trinität ist diese Vorstellung Forrests deshalb von Belang, weil er jedes einzelne *sub-bundle* genau so beschaffen denkt, dass sich jeweils eine göttliche Person ihrer bewusst ist.<sup>277</sup>

Zwei weitere christliche Topoi, nämlich die *Jungfrauengeburt* und *Himmelfahrt Christi*, sieht Swinburne als wichtige Doktrinen, da sie Anfang und Ende des irdischen Lebens Christi thematisierten. „Now a virgin birth or anything else unusual is not necessary for God to become man. No natural processes dictate which soul is joined to which body, and so [...] God could ensure that the soul joined to a certain human body was his own, without disturbing any natural processes.“<sup>278</sup> Swinburne glaubt persönlich zwar an diese Doktrin, hält es aber für unglücklich, dass sie in die Glaubensbekenntnisse aufgenommen wurde. Gleichzeitig ist es für ihn denkbar, dass es eine dauerhafte Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus gibt, was aber bei ihm keine zentrale Doktrin ist.<sup>279</sup> Beide Vorstellungen spielen für Forrest keine sonderlich große Rolle; zur Himmelfahrt äußert er lediglich, dass Jesus nach seiner Erhöhung wieder seine normalen göttlichen Kräfte aufnehmen wird, die Kenosis also nicht dauerhaft verstanden werden darf, während er andererseits dafür plädiert, dass Jesus auch nach seiner Erhöhung Mensch (aber nicht mehr im Zustand der Kenosis) ist.<sup>280</sup> Die Frage nach der Identität des Erhöhten mit Jesus lässt sich Forrest zufolge nicht eindeutig beantworten; eher lässt sich eine Identität des

<sup>275</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 216.

<sup>276</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 163.

<sup>277</sup> Vgl. ebd., 160.

<sup>278</sup> SWINBURNE: *Christian God* 1994, 233f.

<sup>279</sup> Vgl. ebd., 237.

<sup>280</sup> Vgl. FORREST: *The Incarnation*, in: *Religious Studies* 36 (2000), 129.133f.

präinkarnierten Wortes mit dem irdischen Jesus begründen.<sup>281</sup> Während Swinburne darauf besteht, dass das Universum *nicht* der Körper Gottes ist, identifiziert Forrest die beiden (mit Ausnahme der Menschen) miteinander. Wunder spielen insbesondere für Swinburnes Argumentation für die Existenz Gottes bzw. die Wahrscheinlichkeit seiner Existenz eine wichtige Rolle. Für ihn ist es offensichtlich, dass Gott unilateral in die Welt eingreifen kann. Manchmal greift er in die Welt ein *nachdem* er das Gebet der Menschen vernommen habe, manchmal auch schon vorher:<sup>282</sup>

„Ein göttlicher Eingriff wird entweder darin bestehen, daß Gott in Bereichen handelt, in denen Naturgesetze nicht bestimmen was geschieht (vielleicht ist unser geistiges Leben nicht völlig durch Naturgesetze vorherbestimmt) [= nicht-wunderbare Eingriffe], oder daß Gott vorübergehend Naturgesetze außer Kraft setzt [= Wunder]. [...] Ein Wunder ist die durch Gott verursachte Verletzung oder Außerkraftsetzung von Naturgesetzen.“<sup>283</sup>

Swinburne ist der Ansicht, dass eine wahre personale Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht nur eine echte Freiheit des Menschen erfordert, sondern ebenso die Existenz von Unregelmäßigkeiten der Naturgesetze durch Wunder oder andere nicht-wunderbare Eingriffe. Nur die Durchbrechung bzw. Außerkraftsetzung von Naturgesetzen zeigt ein Reagieren Gottes auf durch Leiden verursachtes Bitten ebenso wie die die Gottesbeziehung störende menschliche Sünde:

„Gott hat Grund, eine lebendige Beziehung der Freundschaft zu den Menschen, die er erschaffen hat und die wie er selbst frei handelnde Wesen mit Bewußtsein sind, zu wollen. Daher wäre zu erwarten, daß er gelegentlich in die natürliche Ordnung eingreift und auf menschliche Lebenssituationen, besonders auf Bitte um Hilfe in der Not, antwortet. [Es] gibt [...] keinen Grund für Gott, niemals einzugreifen, obwohl er sehr starke Gründe dafür hat, es nur sehr selten zu tun. Soweit es demnach Beweise für gelegentliche Heilungen an Leib und Seele gibt, ist auch dies eine Bestätigung für die Existenz Gottes – dies nicht nur aufgrund der Macht Gottes, sondern auch aufgrund seines Wesens: es ist zu erwarten, daß er gelegentlich Ereignisse dieser Art herbeiführt.“<sup>284</sup>

Während Peter Forrest in *God without the Supernatural* noch einen Theismus verteidigen möchte, der ohne übernatürliche Erklärungen auskommt, postuliert er im Zuge seines später

---

<sup>281</sup> Vgl. ebd., 139.

<sup>282</sup> Vgl. SWINBURNE: Gibt es einen Gott 2006, 110f.

<sup>283</sup> Ebd., 110.

<sup>284</sup> SWINBURNE: Die Existenz Gottes 1987, 329f.

entwickelten *Developmental Theism* einen Gott, der auch nach seiner Entwicklung vom primordialen zum kenotischen Gott noch in der Lage ist, die Naturgesetze zu durchbrechen und Wunder zu vollbringen. Die Kriterien und Maßstäbe, nach denen Gott unilateral in das Weltgeschehen eingreift, werden bei Forrest nicht eindeutig festgelegt. Grundsätzlich möchte er auch weiterhin ohne die Postulierung eines übernatürlichen Gottes auskommen, gleichzeitig aber daran festhalten, dass auch der kenotische Gott des Christentums, der seine göttlichen Eigenschaften aus unterschiedlichen Gründen eingeschränkt hat, weiterhin in der Lage ist, unter gewissen Voraussetzungen auf ebendiese göttlichen Eigenschaften zurückzugreifen.

Swinburnes Philosophie kann mit Recht als einer der Grundpfeiler von Forrests Denken gelten. Es wurde deutlich, dass Forrest viele Aspekte von Swinburne übernommen hat (insbesondere mit Blick auf seinen Wahrheitsbegriff), gleichzeitig versteht er seine Philosophie aber auch als Weiterentwicklung von Swinburnes Ansatz. Manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Forrest bis in die kleinsten Einzelheiten seinem großen Vorbild Swinburne folgt, so sehr gleicht zum Beispiel seine Argumentation in Bezug auf die Theodizeefrage fast wörtlich Swinburnes.

#### 2.2.4 Metaphysik der Löcher

Auf einen weiteren möglichen Ideengeber Forrests soll an dieser Stelle noch näher eingegangen werden. Wesentlicher Teil von Forrests Philosophie ist seine *Swiss-Cheese-Theory*, wonach menschliche Seelen nicht Teil Gottes sind, sondern „Löcher in Gott“. Gott ist wiederum mit dem Rest des Universums identisch, sodass man das Universum als Körper Gottes verstehen kann. Diese Löcher in Gott sind allerdings nicht leer, wie die Analogie nahelegen könnte, denn der Mensch besitzt Bewusstsein und die Fähigkeit zu handeln. Gerade weil der Körper einer Person der Bereich ist, über den nur sie direkt Kontrolle hat, und Gott wiederum Macht besitzt über alles mit Ausnahme der freien Entscheidungen – und der freien Körper, wenn man so will – ist diese Analogie nur folgerichtig.<sup>285</sup> „We are [...] the holes or bubbles of the non-divine. The price we pay for full personhood is alienation from God, the potential for evil. [...] The price God pays for creating us is not merely an abdication of power, but the abdication of divine presence.“<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> FORREST: Personal Pantheist Conception, in: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): *Alternative Concepts of God* 2016, 22.28, vgl. auch FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 126.

<sup>286</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 28.

Diese Metapher von den „Löchern im Käse“ erscheint auf den ersten Blick sehr originell, sie ist aber nicht neu. Auch ohne direkte Quellenangabe Forrests ist ein Bezug zur Theorie des Philosophen David Lewis (1941–2001) erkennbar (wenn auch ohne Einbeziehung eines Gottes).<sup>287</sup> David Lewis definiert Leere zunächst einmal als ein vollständiges Fehlen, das heißt, dass in ihr nichts ist. Leere darf nicht mit einem Vakuum identifiziert werden, wenngleich man sich gemeinhin unter einem Vakuum genau das vorstellt, was eigentlich Leere ist.<sup>288</sup> In einem mit seiner Frau Stephanie in einem fiktiven Dialog verfassten Artikel versucht er, in Ansätzen, die (metaphysische) Qualität von Löchern auszuloten und benutzt als Einstieg eben jenes Beispiel von den Löchern im Käse. Während der Bogle genannte Vertreter einer nicht materialistischen Philosophie zwar die Existenz von Löchern anerkennt, aber davon ausgeht, dass sie nicht aus Materie bestehen, sondern im Gegenteil aus der Abwesenheit von Materie resultieren, glaubt sein Argle genannter Kontrahent nur an konkrete materielle Objekte:

„When I say that there are holes in something, I mean nothing more nor less than that it is perforated. The synonymous shape-predicates ‚... is perforated‘ and ‚there are holes in ...‘ [...] may truly be predicated of pieces of cheese, without any implication that perforation is due to the presence of occult, immaterial entities.“<sup>289</sup>

Argle ist der Meinung, dass in einem Loch keine Materie existiert, sondern dass die Materie das Loch umgibt: „The lining of a hole [...] is a material object. For every hole there is a hole-lining; for every hole-lining there is a hole. I say the hole-lining *is* the hole.“<sup>290</sup> Gleichzeitig wird ein Loch nicht durch seine eigene Form bestimmt, „but also by virtue of the way it contrasts with the matter inside and around it. The same is true about other shape-predicates; I would say that any part of the cheese is a dodecahedron, though I admit that there are parts – parts that do not contrast with their surroundings – that are *shaped like* dodecahedra.“<sup>291</sup> Dieser kurze Einblick in die *Metaphysik der Löcher* Lewis’ mag an dieser Stelle genügen, um zu er-

<sup>287</sup> Forrest beschäftigt sich auch mit anderen Aspekten des Denkens von Lewis, vgl. dazu: FORREST: Counting the Cost of Modal Realism, in: PREYER / SIEBELT (Hg.): Reality and Supervenience 2001, 93–103; DERS.: Ways worlds could be, in: Australasian Journal of Philosophy 64,1 (1986), 15–24; DERS.: Neither magic nor mereology, in: Australasian Journal of Philosophy 64,1 (1986), 89–91; DERS.: An Argument against David Lewis’ Theory of possible worlds, in: Australasian Journal of Philosophy 62,2 (1984), 164–168.

<sup>288</sup> Vgl. LEWIS: Void and Object, in: COLLINS / HALL / PAUL (Hg.): Causation and Counterfactuals 2004, 277–290, hier 277ff.

<sup>289</sup> LEWIS: Holes, in: Australasian Journal of Philosophy 48,2 (1970), 206–212, hier 206f.

<sup>290</sup> Ebd., 207.

<sup>291</sup> Ebd., 210.

kennen, dass beide zwar von ontologischen Löchern reden, sich aber mit ganz unterschiedlichen Fragestellungen beschäftigen. Während Gott in den Überlegungen von Lewis keine Rolle spielt, geht es Forrest in erster Linie um eine Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott, die er mit seiner Definition der Löcher in Gott umschreiben möchte. Fragen nach der metaphysischen Qualität dieser Löcher (im Verhältnis zum restlichen Universum) sowie den theologischen Implikationen, die sich aus dieser Vorstellung ergeben können, finden sich bei Forrest nicht; ganz offensichtlich ist diese Anleihe an Lewis freiheitstheoretisch motiviert. Dem Menschen, verstanden als Loch in Gott, scheint erhebliche Autonomie von und vor Gott zuzukommen; es stellt sich die Frage, welche Macht und welchen Einfluss Gott noch auf diese Löcher haben soll und wieso er ein besonderes Verhältnis zu *Löchern in sich* haben sollte. Ferner kann danach gefragt werden, aus welchem Material diese Löcher bestehen und wodurch sie einwandfrei bestimmt werden können: Werden sie durch ihren Inhalt definiert oder sind sie im Letzten nichts anderes als doch (gähnende) Leere? Oder schafft gerade die Umrandung, also Gott bzw. das Universum, das Loch?<sup>292</sup>

<sup>292</sup> Auch wenn Forrest ihn nach eigenen Angaben – so in einer privaten E-Mail vom 30.09.2019 an die Verf. – nicht kennt, ist die Nähe zur Mystik des Kabbalisten Isaac Luria (1534–1572) doch auffallend. Nach Luria musste Gott sich notwendigerweise einschränken, um dem Geschöpf neben sich Raum zu geben. Möglicherweise ist Forrest indirekt durch die Lektüre Jürgen Moltmanns auf Luria gestoßen. Zunächst sei angemerkt, dass es nicht die eine Kabbala gibt, sondern ganz unterschiedliche Strömungen. So ist auch die lurianische Kabbala vielfältig, da sich, ausgehend vom Schülerkreis des Luria, unterschiedliche Strömungen mit ganz eigenen Akzenten ausbildeten, die dann die jüdische Mystik entscheidend prägen sollten. Zusammengefasst wurde Lurias Lehre insbesondere durch seine Schüler Chajim Vital und Joseph ibn Tabul, der Druck seiner Schriften wurde erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts durch die Kabbalisten erlaubt. Aufgrund seiner Traditionsgeschichte ist es bisweilen schwer (bis unmöglich) zu beurteilen, ob sich bestimmte Elemente der lurianischen Kabbala wirklich Luria zuschreiben lassen, man kann somit mit Recht sagen, dass es sich bei der lurianischen Tradition in Wirklichkeit um eine „Tradition von Interpretationen ohne Urschrift“ handelt, SCHULTE: *Zimzum* 2014, 10 sowie NECKER: Einführung in die lurianische Kabbala 2008, 18.30f. Der *Zohar*, das bedeutendste Schriftstück der Kabbala, kannte das Konzept des *Zimzum* noch nicht. Die Lehre entstand in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in der galiläischen Stadt Safed und wurde von den Schülern Lurias in verschiedenen Varianten aufgeschrieben und verbreitet. Ausgangspunkt der lurianischen Gotteslehre ist der erste göttliche Schöpfungsakt, der als Gottes Selbstkontraktion aus seiner eigenen Mitte (*Zimzum*) verstanden wird. Vorher existierte allerdings das göttliche Licht (*En Sof*), das alles umfasst, vgl. NECKER: Einführung in die lurianische Kabbala 2008, 80f. Notwendigerweise musste Gott zurückweichen, um überhaupt einen Raum für die Existenz der Welt bieten zu können. Statt einer „Konzentration der göttlichen Gegenwart an einem bestimmten Ort“ wurde *Zimzum* immer mehr als „Rückzug Gottes als Vorbedingung der Schöpfung oder besser der Emanation“ bezeichnet, ebd., 87. Necker macht auf die Brisanz der Vorstellung eines Rückzuges aus der Schöpfung aufmerksam, impliziert sie doch eine deutliche Selbstbeschränkung Gottes, sofern man sie nicht, wie in der späteren Tradition (beispielsweise bei Abraham Cohen de Herrera in Amsterdam) immer wieder auftauchend, im übertragenen Sinne als reine Metapher versteht, vgl. ebd., 92–96. Interessant ist, dass sich der Gedanke des *Zimzum* vom Zeitpunkt seines Entstehens an auch in der christlichen Theologie und Philosophie (z.T. unter anderen Bezeichnungen) wiederfand und eine eigene Bedeutung erlangte. So führt die Spur über Pico della Mirandola zur *Historica critica philosophicae* des Johann Jakob Bruckner, die 1742–1744 erschienen ist, oder zu Clemens Brentano und von dort über den Deutschen Idealismus und die Romantik, in der das Zurückziehen Gottes bzw. seine Kontraktion zu einem wichtigen Thema wurde (so vor allem bei

## 2.3 Eigenschaften Gottes

An dieser Stelle erfolgt nun ausführlicher die Darstellung von Forrests Konzept vom werden- den Gott und seiner eigenwilligen Interpretation des Trinitätsdogmas. Dabei muss unterschieden werden zwischen dem primordialen Gott des Anfangs, der nur quasi ein Individuum ist, und dem sich *in* der Zeit durch Teilungsvorgänge entwickelnden, von Forrest als kenotisch klassifizierten Gott, der nun ein (liebendes) Individuum geworden ist.<sup>293</sup> Zusätzlich soll auch dieses Werden als solches näher beleuchtet werden, da ihm als von Forrest als eigener göttlicher Zustand gesetzter eine besondere Bedeutung zukommt.

### 2.3.1 Zuschreibungen zum *Primordial God*

Forrest spricht von einem ersten Moment der Zeit, an dem nur Gott und nichts Anderes existierte. Hätte Gott sich nie entschieden zu handeln, wäre diese Zeit im Grunde genommen keine Zeit gewesen. Erst durch das Handeln Gottes entstand eine Vorher/nachher-Beziehung und damit Zeit im eigentlichen Sinne: „If God chooses to create this universe, then the creative act is before now, and so God is not eternal. In this respect my position is like that of William Craig [...], who argues that without creation God would be timeless, but with creation God is in time.“<sup>294</sup> Der *Primordial God* ist zunächst also insofern *ewig*, als dass er keinen Anfang hat und Zeit als solche erst durch seine Entscheidung zur Schöpfung entsteht. Mit Blick auf ein mögliches zeitliches Ende kann über den *Primordial God* keine Aussage getroffen werden, da er durch die einsetzende Veränderung ein anderer wird.

Forrest identifiziert seinen *Primordial God* mit dem *Gott der Philosophen* und trennt ihn zusätzlich von der ersten Person der Trinität. Als *pure will* ist er allmächtig, allwissend und, das

---

F.W.J. Schelling und Franz Joseph Molitor) schließlich hin zu Franz Rosenzweig, Hans Jonas und ganz wesentlich zu Gershom Scholem, der als „vermutlich einflußreichste[r] Gelehrte[r] im Bereich der Wissenschaft des Judentums und der Jüdischen Studien im 20. Jahrhundert“ zu gelten hat und der die lurianische Kabbala intensiv untersucht und im 20. Jahrhundert einem größeren Publikum bekannt gemacht hat, SCHULTE: *Zimzum* 2014, 383. Eine ausführliche Biographie von Luria findet man bei FINE: *Physician of the Soul* 2003, zu seinem Leben und seiner Lehre zuletzt insbesondere: NECKER: *Einführung in die lurianische Kabbala* 2008. Ich danke Jürgen Werbick für den Hinweis auf Isaak Luria und seine Theologie.

<sup>293</sup> An anderer Stelle nennt Forrest den Gott des Ursprungs *god* und den kenotischen Gott, der allein der Anbetung wert ist, *God*, vgl. FORREST: *Intellectual, Religious and Humanist Commitment* 2019, 123ff.

<sup>294</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 26, vgl. dazu auch ebd., 73, Forrest spricht an dieser Stelle davon, dass man notwendigerweise sagen muss, dass der schöpferische Akt dem Universum vorausgegangen sei. Vgl. auch DERS.: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 123f.

ist entscheidend, denn hier wird gerade der Unterschied zum klassischen Gottesbild hervorragend deutlich, ein *impersonal agent*.<sup>295</sup> Er ist die „awareness of all possibilities and the power to choose some of them to become actual“.<sup>296</sup> Der *Primordial God* entscheidet sich nun in einem bewussten und freien Akt dazu, der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs zu werden. Damit verbunden ist zum einen die Entscheidung, der dreieine Gott des Christentums zu *werden* und gleichzeitig die Aufnahme einer von Liebe geprägten Beziehung zu den Geschöpfen, was einer Abkehr vom *impersonal agent* gleichkommt und einen sukzessiven Verlust von Allmacht und Allwissen impliziert, der dadurch zustande kommt, dass Gott logisch nicht mehr seine eigenen Naturgesetze durchbrechen kann. Dieser Verlust darf nicht so verstanden werden, als würde Gott sich nur freiwillig der *Ausübung* seiner göttlichen Attribute enthalten: er besitzt sie realiter nicht mehr. Besonders deutlich wird das auch noch einmal in Bezug auf die Kräfte, die Jesus besitzt. Die menschliche Fähigkeit zu handeln, ist Basis, gleichsam Vorbild für die göttliche Macht:

„Our limited power is future-directed, in that we imagine a way things might become in the immediate future and, if we are able directly to bring it about, do so. So if we consider the Primordial God as having unlimited power, then we may reasonably suppose that this power extends to the whole future of a universe, so that what God is choosing is that there be a (not necessarily determinate) type of universe with its history – a history that is all in the future at the time of the Primordial God’s choice.“<sup>297</sup>

Forrests Ur-Gott kann keine *Güte* zugeschrieben werden, und zwar weder im Sinne einer exzellenten moralischen Qualifikation noch einer besonderen Vorzüglichkeit. Dass Forrest für seinen *Primordial God* die Güte hintenanstellt, liegt vor allem in seinen Vorstellungen von der Schönheit und Ästhetik, aber auch in seinem Bild von der kosmischen Evolution begründet. Der *Primordial God* wurde nicht durch einen tugendhaften Charakter zum Handeln motiviert, er war weder moralisch gut noch gerecht im herkömmlichen Sinne. Überhaupt kann man ihm, der keine Person ist, keinen Charakter zuschreiben, weil die Existenz eines Charakters durch biologische Faktoren (mit) bedingt ist: „Because of its dependence on neural architecture in the human case, it would be improper anthropomorphism to ascribe character to the Primordial

---

<sup>295</sup> FORREST: Developmental Theism 2007, 110.

<sup>296</sup> Vgl. ebd., 50.

<sup>297</sup> Ebd., 73.



God.”<sup>298</sup> Nichtsdestotrotz besaß er Motive zu handeln: „To be an agent requires having a motive for acting, and we are seeking a motive that does not depend on character.”<sup>299</sup> Um nun zu diesen Motiven des *Primordial God* zu gelangen, schaut Forrest sich menschliche Handlungsmotive an und extrahiert daraus genau diejenigen, die man einem Gott ohne Charakter oder Persönlichkeit zuschreiben kann. Leiten lassen will er sich bei der Frage nach den Motiven des *Primordial God* von der Einfachheit.<sup>300</sup> Seine Überlegungen kulminieren in dem Gedanken, dass das Verständnis (und der Wunsch nach dem Empfinden) von Freude und Schmerz als hauptsächliches Motiv für das Handeln Gottes gelten muss: „One motive for acting, then, is the imagination of the joy of being in a certain situation.”<sup>301</sup> Dieser von Forrest sogenannte *hedonic tone* ist das einzige Motiv, das er dem *Primordial God* zuschreiben möchte.<sup>302</sup> Darin quasi enthalten ist aber eine ästhetische Komponente, der eine Notwendigkeit der Betrachtung des Schönen zugrunde liegt,<sup>303</sup> sowie der dem *Primordial God* zugeschriebene Wunsch, ein Mitliebender zu werden: „The Primordial God’s motive for creating a universe suited to human beings [...] is the joy to be derived from their loving each other, and loving God, provided various sources of suffering, both creaturely and divine, are taken into consideration.”<sup>304</sup> Nur in diesem limitierten Sinne, als Wunsch, Liebe mitzuerleben, kann man sagen, dass der *Primordial God* gut ist. Ebenso ist dieser Gott nur in dem Sinne *gerecht*, dass er bestimmte Akte moralisch hässlich findet und deshalb ablehnt. Obwohl er die Liebe anstrebt, kann der *Primordial God* nicht als altruistisch gelten; dominierendes Motiv seines Handelns ist der *hedonic tone*. Forrest nennt den primordialen Gott deshalb einen *consequentialist*, weil er um des *hedonic tone* und der göttlichen und geschaffenen Wesen willen erschafft.<sup>305</sup>

---

<sup>298</sup> Ebd., 77.

<sup>299</sup> Ebd.

<sup>300</sup> Vgl. ebd., 78.

<sup>301</sup> Vgl. ebd., 76ff. hier 79.

<sup>302</sup> Vgl. ebd., 81.91 u.ö.

<sup>303</sup> Forrest weiter: „One motive, then, to create a beautiful universe is as a gift to creatures, for creatures to enjoy not merely as beautiful but *as a beautiful gift from one who loves us, and for the joy this gives God and the joy that in turn this gives creatures, and so on.* [Hervorh. KDR] This motive is compatible with my hypothesis that the Primordial God was not loving. For it has good reason to become loving, and as part of this becoming loving to create for the sake of love between God and creatures. Moreover, if we may think of the universe (apart from creatures with freedom) as the body of God, then this gift is the beauty of God itself.”, ebd., 83.

<sup>304</sup> Ebd., 133.

<sup>305</sup> Vgl. ebd., 88; vgl. auch FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 131ff.

Immer wieder wird bei Forrest eine Ablehnung der *Perfect-Being-Theology* deutlich. Die von ihren Vertretern hervorgebrachten Argumente dafür beweisen nach Forrest nur, dass Gott *heute* ein *perfect being* ist, nicht aber, dass er es schon immer gewesen ist. Gott hat sich stattdessen erst zu einem *perfect being* gemacht.<sup>306</sup> Die Existenz von Perfektion ist kein Anfangspunkt philosophischer Theologie, sondern *anthropocentric metaphysics*.<sup>307</sup> Für den *Primordial God* muss die Freude an der Schöpfung als positive, das Leiden der Schöpfung als negative Motivation gelten. Inwieweit Forrests kenotischer Gott nun aber als *perfect being* gelten kann, ist eine andere Frage. Sieht man in Allmacht, Allwissenheit und Unveränderlichkeit die Parameter göttlicher Vorzüglichkeit, d.h. Perfektion, ist der kenotische Gott ja gerade kein *perfect being* mehr.

In Bezug auf das *Wissen* des *Primordial God* kann man laut Forrest festhalten, dass dieser alles kennt und weiß, was logisch in Zeit und Raum zu wissen ist. Das impliziert auch, dass er sich aller möglichen Universen bewusst ist und weiß, wie es wäre, jedes beliebige fühlende Wesen in einem dieser Universen zu sein. Genau so versteht Forrest auch die *Allmacht* des *Primordial God*: Gott kann alles schaffen und wirken, was logisch möglich ist.

Den ästhetischen Aspekt des göttlichen Schaffens hatte Forrest schon in *God without the Supernatural* im Blick, dort hatte er für ihn aber noch nicht die gleiche Bedeutung.<sup>308</sup> Seinem eigenen Bekunden nach hatte er zunächst ein „theocentric understanding of the beauty of created things“<sup>309</sup> entwickelt und sah durch die Mathematik die Möglichkeit geschaffen, die göttliche Schönheit zu enthüllen.<sup>310</sup> Er ging davon aus, dass

„[...] the order revealed by the laws of nature extends throughout our universe and so is more than that required for the existence of life for us to lead meaningful lives. It is best understood [...] aesthetically. This leads to the more general topic of the understanding of beauty. If I had to choose one feature of the universe that most clearly supports theism, it would be the beauty of things rather than the suitability of the universe for life.“<sup>311</sup>

<sup>306</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 87.

<sup>307</sup> Vgl. ebd.

<sup>308</sup> Vgl. FORREST: *God without the Supernatural*, 1996, 8.14.

<sup>309</sup> Ebd., 38f.

<sup>310</sup> Ebd., 39.

<sup>311</sup> Ebd.; vgl. auch FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 13–19.

In *Developmental Theism* gewinnt die ästhetische Komponente als göttliches Motiv dann eine höhere Bedeutung. Forrest sieht nun Ästhetik als Quelle göttlicher Freude und schließlich als (*ein*) Motiv für göttliches Handeln und den Startpunkt der (göttlichen) Veränderung. Diese Ästhetik darf nicht nur als Idee existieren, es braucht sie auch in der Realität, weil das Erschaffen von etwas Schönem Freude verursacht, die persönlich erfahren werden kann. Forrest vergleicht die Schöpfung hier mit einem Tanz, der nur im realen sinnlichen Erleben das Maximum an Freude bereitet. Gottes (Er)schaffen muss dabei so gedacht werden, dass er entscheidet, welche Möglichkeiten er ins Leben ruft. Schließlich kann das Teilen der „ästhetischen Freude“ mit den Geschöpfen als Schaffung zusätzlicher Freude und damit als erstrebenswertes Ziel gesehen werden.<sup>312</sup> Dieses „schöne Universum“ bereitet einerseits Gott selbst Freude, gleichzeitig ist es Geschenk Gottes an die Menschen, „a beautiful gift from one who loves us“.<sup>313</sup> Es offenbart „the infinitely greater beauty of God, on whom it depends. Beautiful things and people suggest to us that there is something infinitely more beautiful“.<sup>314</sup> Forrest hält dazu fest, dass der *Primordial God* nicht liebend war, „but has good reason to become loving“.<sup>315</sup> Dass der *Primordial God* mit guten Gründen genau so (d.h. insbesondere auch: *materialistisch*) gedacht werden kann, wie Forrest es vorschlägt, liegt für ihn auf der Hand:

„It is not a crass anthropomorphism but an application of Occam’s Razor to conceive of the Primordial God as like us in being a conscious agent necessarily correlated with whatever was there in the beginning: a moment of time, maybe, together with whatever abstract entities such as uninstantiated universals, numbers, or propositions that we are forced to treat as necessary beings. Unless we invoke a further metaphysical thesis such as panpsychism or idealism, the only guidance we have as to just which things are conscious is that we should posit consciousness only where to do so helps us understand behavior as action. Theism satisfies that

<sup>312</sup> In *God without the Supernatural* hat Forrest noch behauptet, dass ein ästhetisches Motiv eine geringere Glaubwürdigkeit als die Vorstellung eines *anthropic theism* besitzt. Dort lehnte er die Idee eines Gottes ab, „whose motives are broadly aesthetic but not altruistic or in some other way moral.“, FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 161. Ob es sich bei Forrests Vorstellung in *Developmental Theism* um eine Inkonsistenz oder Weiterentwicklung handelt, ist angesichts der Vielfältigkeit seiner theologischen Spekulationen schwer zu beurteilen.

<sup>313</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 83; vgl. auch DERS.: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 172ff.

<sup>314</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 135.

<sup>315</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 83; vgl. auch DERS.: *God without the Supernatural* 1996, 133ff.158. Auch schon in *God without the Supernatural* ist die Rede von den zwei Motiven für das göttliche Handeln, nämlich Erkennen des Guten und (spontanes) Überfließen der Freude.

critterion, because it is based upon the agency understanding of the origin of the physical universe with its laws of nature.”<sup>316</sup>

Man sieht an dieser Stelle die Bedeutung, die materialistische Konzepte in Forrests Denken haben. Forrest definiert nun zwei Aspekte des Menschseins: *unity of mind* und *consciousness of self*. Personsein erfordert dabei eine Erste-Person-Perspektive, die für den primordialen Gott undenkbar ist; erst durch seine kenotische Entwicklung wird der eine Gott zu drei Personen.<sup>317</sup> Die Kritikpunkte am *Primordial God*, auf die Forrest näher eingeht, sind letztlich grundsätzliche Anfragen an den Theismus, wie zum Beispiel die Behauptung, bewusstes Handeln könne nur Menschen und menschenähnlichen Wesen wie z.B. Affen zugestanden werden. Seine argumentative Antwort fällt kurz aus und erweckt den Anschein, als wäre sein Lösungsansatz aus sich selbst heraus einleuchtend.<sup>318</sup>

Forrests Ur-Gott ist kein *unveränderlicher*; die durch den Wunsch zu schaffen in Gang gesetzte Veränderung umfasst im Kern alle denkbaren Arten von Veränderung. Sie ist *qualitativ*, weil der kenotische Gott andere Eigenschaften aufweist als der Ur-Gott. Sie ist *kompositioneller* Natur, weil sich auch die Trinität erst mit dem Prozess der Veränderung entwickelt. *Relationale* Veränderung ist gegeben, weil erst der kenotische Gott Eigenschaften besitzt, die ein personales Verhältnis zur Schöpfung ermöglichen. Auch wenn die Schöpfung zum Zeitpunkt der Existenz und des Wirkens des *Primordial God* noch nicht existiert, wäre er dennoch rein hypothetisch nicht in der Lage, eine personale Beziehung zu einem Wesen außerhalb seiner Selbst zu erfahren. Streng genommen liegt eine *substantielle* Änderung nur dann vor, wenn ein Gegenstand zu existieren anfängt oder aufhört, womit im Grunde keine Änderung vorliegt, da keine Substanz die Veränderung durchhält. Von einer substantiellen Änderung kann man beim Ur-Gott aber insofern sprechen, als er so eine wesentliche Veränderung durchmacht, dass von seinem ursprünglichen Wesen nichts als solches eindeutig Identifizierbares übrigbleibt, er also tatsächlich (in gewissem Maße) aufhört zu existieren.

### 2.3.2 Werden Gottes vom *Primordial God* zum kenotischen Gott

Peter Forrests *Primordial God* verändert sich mit der (von ihm freiwillig entschiedenen) Schaffung der Welt im Akt der Hervorbringung physischer Begebenheiten: „God can change by

---

<sup>316</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 93.

<sup>317</sup> Vgl. ebd., 119.

<sup>318</sup> Vgl. ebd., 47–50.

ensuring that many universes that were once possible are no longer possible.”<sup>319</sup> Diese Veränderung erfolgt als stufenweise Abgabe von Macht, wegen „the sake of there being community” (im Rahmen der nun entstehenden Trinität), einer echten Gemeinschaft, in der jede göttliche Person Liebe für die jeweils anderen ausdrückt.<sup>320</sup> Die bei der Schöpfung in Gang gesetzte Ordnung schränkt Gott auch selbst ein und kann von ihm nicht (mehr) durchbrochen werden. Die Schaffung von freien Kreaturen, die seinem Willen zuwiderhandeln können, schränkt Gottes Macht weiter ein. Im Zuge dieser Veränderung wird Gott auch erst zu einem dreieinen Gott, der seine Geschöpfe liebt und in einer Beziehung zu ihnen steht. Gott verändert sich von einem impersonalen Handelnden, der vorrangig ästhetisch motiviert war, zu einem liebenden Wesen, das berührbar und veränderbar ist und, das ist entscheidend, einen Charakter entwickelt (der innerhalb der drei Personen durchaus unterschiedlich aussieht). Diesen Charakter kann er erreichen „simply by choosing to foster some possibilities while excluding or at least making less frequent some others.”<sup>321</sup> Liebende Gemeinschaft hat für Forrest nun einen besonderen Stellenwert, er sieht in ihr „one in which the individuals can be relied upon with full confidence freely to choose to reciprocate. The disposition to trust others without rational certainty if the circumstances should arise is, however, required for the *perfection of being a totally loving person* [Hervorh. KDR]. God has that perfection but it only gets manifested in the Incarnation”.<sup>322</sup> Perfektion hängt für Forrest in Bezug auf das Gottesbild also wesentlich von der Liebe ab. Die liebende Gemeinschaft der Trinität löst für Forrest nun auch das von ihm konstatierte Problem der Koordination unter den trinitarischen Personen:

„We may assume that provided the outcome is good the chief desire of each of the three divine persons is to please the others. [...] I would prefer to speculate that joint action as a result of joint intentions is really no more mysterious than the action of a single individual, so we do not need such anthropomorphic models. It suffices to point out the three persons would judge it better to act jointly than individually and hence do act jointly.”<sup>323</sup>

Den Teilungsvorgang des *Primordial God* in drei verschiedene göttliche Personen stellt Forrest sich ähnlich wie Swinburne vor, indem er die Trinität denkt als „community of love arising

<sup>319</sup> Ebd., 112. Forrest will sich allerdings nicht festlegen, ob die Schöpfung nun tatsächlich der erste göttliche Akt ist oder ob er schon vor der Schöpfung einem Wandel unterlag, vgl. dazu ebd., 104.

<sup>320</sup> FORREST: *Divine Fission*, in: *Religious Studies* 34 (1998), 294f.

<sup>321</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 122f.

<sup>322</sup> Ebd., 295.

<sup>323</sup> Ebd., 290.

from, and being explained by the existence of a primordial God who is not a Trinity. Following Swinburne I relied heavily on divine thisnessless, but, unlike him, I have not relied on human thisness.”<sup>324</sup> Diese *divine thisnessless* ist grundlegend für die Teilung und beinhaltet für Forrest, dass die göttlichen Personen vor dem Akt der Schöpfung (und ihrer eigenen Entstehung) *quasi-individuals* gewesen sind:

„Likewise on the assumption that the primordial God lacks thisness there is the possibility of fission into three divine persons. I see no reason [...] to suppose such fission to be beyond the power of the primordial God to control. Eventually either Creation or the Incarnation might confer individuality on the divine persons, but prior to Creation the divine persons are still quasi-individuals.”<sup>325</sup>

Entscheidend ist, dass die Teilung die (kontinuierliche) Identität zwischen dem primordialen Gott und dem trinitarischen Gott in drei Personen gewährleisten kann – was insofern problematisch ist, als Forrest ja nicht nur von einer Teilung in drei Personen, sondern auch von einer substantiellen Veränderung spricht, die den Schluss nahelegt, dass der *Primordial God* aufhört zu existieren.<sup>326</sup> Wichtiger als die Erklärung der genauen Funktionsweise dieser Teilung ist für Forrest, deutlich zu machen, dass die Teilung des primordialen Gottes mit einer Aufgabe von Macht verbunden ist:

„To provide further details of how this fission occurs, we may suppose some power of self-limitation in the three (or more) indistinguishable quasi-individuals who are the primordial God. Hence the three persons who are symmetrically related (and hence conventionally counted as one person) can choose to lose half of some of the symmetrical relation. Interestingly, since God then becomes the Trinity this does not require that God ceases to be omnipotent. The self-limitation merely concerns the three persons who become distinct – distinct in the sense that their minimum is now three – by limiting their powers.”<sup>327</sup>

Diese trinitarische Teilung bzw. Entstehung fand nach Forrest noch vor der Schaffung der Welt, also bevor etwas außerhalb von Gott Liegendes existierte, statt. Erst nach der Schöpfung der Welt wurden (menschliche oder göttliche) Akte möglich, die *in* der Raumzeit liegen. Diese Schöpfung versteht Forrest in dem Sinne als *Creatio ex Nihilo*, dass es vor der Schöpfung nichts Materielles gegeben hat, mit dem Gott hätte arbeiten können. Stattdessen muss einerseits

---

<sup>324</sup> Ebd., 296.

<sup>325</sup> Ebd., 294.

<sup>326</sup> Vgl. ebd.

<sup>327</sup> Ebd.

alles, was vor der Schöpfung in irgendeiner Form existierte, als Teil Gottes verstanden werden, andererseits aber davon ausgegangen werden, dass es vor der Schöpfung *something actual* gegeben hat, also „a situation indeterminate between all the possible ways a physical universe might be. On this variant [einer Creatio-ex-Nihilo-Theorie, KDR] the ‚stuff‘ out of which God created was not nothing so much as a maximally indeterminate something.”<sup>328</sup> Die Frage nach der Identität der einzelnen trinitarischen Personen beantwortet Forrest lapidar mit dem Hinweis, dass jede göttliche Person der Trinität identisch mit dem Ganzen Gottes ist und zudem *alle* göttlichen Personen *keinen* Anfang haben, da jede Person *in gewisser Weise* mit dem *Primordial God* identisch ist – obwohl er das Besondere seines Gottesbildes ja gerade darin erblickt, dass sich der trinitarische Gott erst entwickelt und nicht die gleiche Person wie der Gott des Anfangs ist.<sup>329</sup>

### 2.3.3 Zuschreibungen zum kenotischen Gott

Noch weniger als bei seiner Beschreibung des *Primordial God* geht Forrest bei den Zuschreibungen zum kenotischen Gott in systematischer Reihenfolge vor. Vielmehr nähert er sich den göttlichen Attributen, indem er die ihm wichtigen Themen Inkarnation, Freiheit, Theodizee, Erlösung und Trinität in immer wieder neuen Anläufen umkreist. Zunächst ist festzuhalten, dass sich die Entäußerung des Folge-Gottes im Grunde sowohl auf die Entwicklung der zweiten göttlichen Person im Rahmen der entstandenen Trinität als auch auf diese Gottesstufe als solche bezieht. Nicht nur hat Jesus bei seiner Menschwerdung auf die Ausübung seiner göttlichen Fähigkeiten verzichtet, auch der *kenotical God* als solcher besitzt nicht mehr alle vollkommen machenden Attribute, weil die vorherige Gottesstufe, der *Primordial God*, sich zu dieser Veränderung und Aufgabe von göttlichen Eigenschaften entschlossen hat. Interessant ist, dass Forrest gerade in dem Verzicht auf die traditionellerweise vollkommen machenden Eigenschaften den Grund für die Anbetungswürdigkeit Gottes erblickt.

#### 2.3.3.1 Inkarnation

Vom *Primordial God* hat Gott sich beginnend mit dem Entschluss zur Schöpfung verändert und sich (sukzessive immer weiter) zu einem Wesen entwickelt, das Macht abgibt, gleichzeitig aber andere Verhaltensweisen, Fähigkeiten und Gefühle hinzugewinnt, insbesondere die Sorge

---

<sup>328</sup> FORREST: *God without the supernatural* 1996, 83; vgl. auch DERS.: *Divine Fission*, in: *Religious Studies* 34 (1998), 295.

<sup>329</sup> Vgl. FORREST: *Divine Fission*, in: *Religious Studies* 34 (1998), 296f.

für und die Liebe zu den Geschöpfen. Im Zuge dieser Veränderung wird er auch zu einem Gott, der aus drei Personen besteht. Eine der göttlichen Personen, das *Wort*, gibt nun zusätzlich Wissen und Macht auf, um menschlich zu werden. Diese Aufgabe ist nicht so zu verstehen, als hätte Jesus sich nur der Inanspruchnahme seiner göttlichen Kräfte enthalten. Mit seiner Vorstellung von Kenosis will Forrest Antworten auf folgende Probleme bieten: Zum einen gerät die Kenosis in Konflikt mit den klassisch Gott zugeschriebenen Attributen. Gleichzeitig stellt sich die Frage nach der Erhöhung bzw. Wiederaufnahme der göttlichen Kräfte *nach* Jesu Leben auf der Erde sowie das Problem der personalen Identität von prä- und postinkarniertem Jesus. Für Forrest steht fest, dass die zweite göttliche Person Macht und Wissen nur zeitweilig, während ihres Wirkens auf der Erde, abgegeben hat und zu einem späteren Zeitpunkt wieder ihre alten „Kräfte“ erlangt. Dass Forrest das erste Problem ohne große Not lösen kann, ist deshalb einleuchtend. Forrest relativiert die Attribute Gottes bzw. geht davon aus, dass Gott Teile seiner Macht freiwillig abgegeben hat: „The central thesis of kenotic theism is that we should progress beyond the ‘omni-God’ conception to that of the kenotic God who out of love abandons absolute power, while retaining sufficient power to warrant total trust.”<sup>330</sup> In Bezug auf die Frage nach der Dauer der Kenosis verteidigt Forrest die Position Ronald Feenstras, wonach die Kenosis zwar notwendig für die Menschwerdung war, nicht aber für das *Mensch bleiben*. Forrest sieht, dass „while being human is compatible with having normal divine powers there are some limitations which a person of normal divine powers could not have, but which in the Incarnation reveal the nature of divine love.”<sup>331</sup> Diese Einschränkungen nennt Forrest *paradoxical attributes*, von denen er Jesus zwei zuschreibt, nämlich zum einen die Fähigkeit, menschliches Leiden zu teilen, und zum anderen seine Befähigung, wirklich in Versuchung geführt zu werden. Diese Attribute erachtet Forrest als notwendig für Jesus, damit er die göttliche Liebe offenbaren kann (aber nicht, um menschlich sein zu können!). Bezüglich der Identität des Menschen Jesus mit dem noch nicht inkarnierten Wort spricht Forrest von einer stufenweisen Kenosis (*gradual kenosis*): „Instead of one big act of kenosis there could be a kenotic process made up of an infinity of small kenotic acts whereby the Word gradually comes to have purely human powers.”<sup>332</sup> Dieser kenotische Prozess bildet aber nicht von sich aus eine wesensmäßige Kontinuität zwischen prä- und postinkarnatorischem Zustand Jesu. Auch Charakter, Vorhaben und Erinnerungen müssen bedacht werden. Die charakterliche Kontinuität kann erst dadurch

---

<sup>330</sup> FORREST: *Incarnation* 2000, 132.

<sup>331</sup> Ebd., 134.

<sup>332</sup> Ebd., 136.



gewährleistet werden, dass Jesus in jedem Zustand unbegrenzte Liebe (*perfect love*) empfindet.<sup>333</sup> Seine Erinnerung muss auch auf den prä-inkarnatorischen Zustand (rück)bezogen werden:

„We should suppose, then, that Jesus had a memory of the life of the Trinity, and in particular of what the first person was like, which he could not communicate to his disciples. Perhaps this memory would, in neurophysiological terms, be somewhat like the recollection of a mystical experience. But in any case we may suppose it to be connected with his incapacity to sin and his having perfect divine love.”<sup>334</sup>

Und weiter:

„Hence it is [...] not sufficient for an Incarnation that the Word providentially arranges for a perfect human being to have the appropriate character, projects and apparent memories, while simultaneously abdicating all power. The appropriate requirement is [...] satisfied if and only if the divine kenosis itself may be said to cause the existence of the human being who was Jesus, with that character and projects, and with those memories, which, as a consequence are genuine, not merely apparent, memories.”<sup>335</sup>

Nur wenn der erhöhte Christus Erinnerungen göttlicher und menschlicher Art hat, kann er mit dem irdischen Jesus identisch sein: „I conclude that the identity of Jesus with a purely divine person prior to the Incarnation is less problematic than any supposed identity with a purely divine person after the Exaltation.”<sup>336</sup> Weil psychische Kontinuität wesentlich ist für das Fortbestehen einer menschlichen Person, muss auch für den post-inkarnatorischen Jesus eine solche Kontinuität angenommen werden. Das, was Forrest *moderate materialism* nennt, hilft ihm dabei, die Frage nach der schrittweisen Kenosis zu beantworten. Die zweite Person besitzt einen materiellen Part, etwas dem Körper oder dem Gehirn Analoges, das für ihn aus dem schon erwähnten *sub-bundle of universe-fibres* besteht.<sup>337</sup> „So, to undergo kenosis, this has merely to contract over [...] the time of Mary’s pregnancy so as to come to be that of which Jesus as a baby is directly aware.”<sup>338</sup> Möglicherweise noch vor der Geburt wurde die Kontrolle und Macht, die Jesus besitzt, auf den menschlichen Bereich reduziert; spätestens mit der Geburt

---

<sup>333</sup> Vgl ebd., 138.

<sup>334</sup> Ebd., 138.

<sup>335</sup> Ebd.

<sup>336</sup> Ebd., 139.

<sup>337</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 174.

<sup>338</sup> Ebd.

wird er vollständig Mensch. „At that point [...] the Second Person has become fully human like us in all things, except that Jesus has a pre-birth history, and a corresponding sense of the irrationality of sin.”<sup>339</sup> Dieser stufenweise Prozess läuft – nur rückwärts – genauso nach dem Tod Jesu ab, er beginnt mit der Auferstehung und endet mit der Himmelfahrt.<sup>340</sup> Die zweite Person gibt sukzessive die Kontrolle über ein ganzes *sub-bundle of universe-fibres* weiter an die anderen göttlichen Personen, während

„[...] gradually taking control over the portions of their universe-fibres from which they have abdicated power to provide space for the human being Jesus. This is a gradual process and has no physical implications beyond whatever physical connections unite the universe-fibres into the sub-bundles. That is all that has to be effected, and it is something we would not notice.”<sup>341</sup>

Mithilfe seines materialistischen Ansatzes ist es Forrest möglich zu erklären, dass die Vorstellung einer göttlichen Inkarnation *nicht* gegen die natürliche Ordnung verstoßen muss. Seine diesbezüglichen Erläuterungen beinhalten ein Zufallsmoment der Auswahl des Menschen Jesu als zweite göttliche Person:

„All that is required is that God by carefully guiding human history ensures that there will be *at the appropriate time* [Hervorh. KDR] a human being free from our sinful tendencies, who has a lively sense of the presence of the First and Second Persons, and *who has the sort of memory of being divine that a human might be capable of* [Hervorh. KDR]. Then the Incarnation as such involves no disruption of the natural order. Without it, Mary would still have had a son who would have been very much as many non-Christians think of Jesus, a very good but sadly deluded person.”<sup>342</sup>

Gott griff also insofern in die Geschichte ein, als er durch wiederholte Inspirationen sicherzustellen versuchte, dass der Mensch Jesus geboren werden konnte. Dieser Eingriff in die Geschichte war deshalb notwendig, weil die Menschen sich in so einem prekären Zustand befinden, aus dem sie sich von alleine nicht befreien können. Gott als Liebender hat aber ein großes Interesse daran, dass seine Geschöpfe ihre Sündhaftigkeit überwinden können.<sup>343</sup> An dieser Stelle wird das sühnetheologische Motiv Forrests für die Hereinnahme der Inkarnation in seine

---

<sup>339</sup> Ebd.

<sup>340</sup> Vgl. ebd.

<sup>341</sup> Ebd., 175.

<sup>342</sup> Ebd.

<sup>343</sup> Vgl. ebd.

Philosophie deutlich. Im Gegensatz zur Inkarnation ist die Auferstehung nach wissenschaftlichen Maßstäben für Forrest *nicht* mit der natürlichen Ordnung zu versöhnen, außer man wolle annehmen, dass der Mensch „extend into a further dimension or so or across many universes, and that there are *ghostly* parts of us, the behaviour of which is guides by the parts that are more familiar“. <sup>344</sup> Die Überwindung des irdischen Lebens erfordert Vertrauen in den göttlichen Vater, dieses Vertrauen hat Jesus im Gegensatz zu den Menschen. <sup>345</sup> In *God without the Supernatural* hatte Forrest die Auferstehung noch als rein *disembodied* qualifiziert und sowohl eine Sammlung der Toten (in Geistform) in einer durch die Lebenden geformten Entität als auch die Möglichkeit einer (leiblichen) Fortexistenz in einem neu geschaffenen Paralleluniversum in Betracht gezogen. <sup>346</sup>

### 2.3.3.2 Freiheit als Wert

Forrest definiert eine freie Handlung folgendermaßen: „Both for God and for human beings, I say that an act is free if it is neither causally determined by external factors nor random.“ <sup>347</sup> Akte können frei sein, aber zugleich notwendigerweise passieren. Wie passen für ihn nun Autonomie und göttliche Inspiration zusammen? Forrest geht davon aus, dass es bei menschlichen Handlungen jeglicher Art eine (zeitlich sehr kurze) Phase gibt, in der die Aufmerksamkeit des Handelnden unfreiwillig in eine bestimmte Richtung gelenkt wird. Forrests Lösung, um Autonomie des Menschen und göttliche Inspiration zusammenzubringen, sieht nun so aus, dass er davon ausgeht, dass Gott in dieser speziellen Phase den Blick des Handelnden auf etwas lenken kann, das derjenige sonst nicht gesehen hätte, und ihn damit doch zu der von ihm gewünschten Handlung locken kann, ohne dabei seine Handlungsfreiheit einzuschränken. Vorausgesetzt bleibt freilich, dass dieses Locken Gottes mit den Gesetzen der Natur vereinbar ist. <sup>348</sup> Gott

---

<sup>344</sup> Ebd.

<sup>345</sup> Vgl. ebd., 176.

<sup>346</sup> In den Naturwissenschaften ist die Existenz von Paralleluniversen nicht ausgeschlossen bzw. wird von Seiten der Quantenphysik schon seit einiger Zeit stark gemacht. Die Vielweltentheorie, die erstmals 1957 von dem Amerikaner Hugh Everett vorgestellt wurde (ohne dass er sie allerdings selbst schon so genannt hätte) geht davon aus, dass alle Eventualitäten in unterschiedlichen Welten, d.h. Universen, verwirklicht sind. Forrest bezieht sich dann an dieser Stelle auch tatsächlich auf Everett, vgl. FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 62ff. Zur Vielweltentheorie und weiteren Literaturhinweisen vgl. BARRETT: *Everett's Relative-State Formulation of Quantum Mechanics*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), hg. durch Edward N. Zalta, unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qm-everett/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

<sup>347</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 9.

<sup>348</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 183.

lockt den Menschen mithilfe des Heiligen Geistes, gleichzeitig ist für Forrest aber auch vorstellbar, dass der *Primordial God* den Weg für engelsgleiche Wesen bereitet hat, deren Aufgabe es ebenfalls ist, den Menschen zu inspirieren, Gottes Willen zu erfüllen. In diesem Falle „[w]e could then suppose that from time to time the Third Person has an angelic incarnation as the Holy Spirit, in order to inspire.“<sup>349</sup>

Autonomie ist deshalb so ein großer Wert, weil das „achievement of a loving character autonomously is a greater source of joy to you, to other human beings, and to God, than its happening to you without your autonomous action.“<sup>350</sup> Freude, die Triebfeder des Schöpfer-Gottes, entsteht nicht durch die Autonomie als solche, sondern durch die Tatsache, dass der liebende Charakter als ein Geschenk Gottes interpretiert werden kann: „For the theist, the difference is between God offering us a gift and God forcing us to become loving.“<sup>351</sup>

### 2.3.3.3 Das Übel und die Theodizeefrage

Die Frage nach dem Übel in der Welt hat Forrest auch schon vor Erscheinen seines *Developmental Theism* beschäftigt. So macht er in *God without the Supernatural* deutlich, dass die Antwort auf die Frage, warum Gott Übel und Böses zulässt, entscheidend ist für die Glaubwürdigkeit des Theismus und gleichzeitig auch die entscheidende Probe für sein eigenes Konzept.<sup>352</sup> Er entwickelt dort eine Theodizee, die auf seinen *panentheistic speculations* beruht.<sup>353</sup> Sein *Developmental Theism* kann als weiterer nachdrücklicher Versuch, eine Antwort auf die Theodizeefrage zu geben, verstanden werden. Sein *Primordial God* war ein allmächtiger, (potentiell) allwissender Gott, der keine Gefühle oder Emotionen besaß und auch nicht moralisch gut war. Dass Gott nicht schon immer eine liebende Natur hatte, liegt für Forrest einzig daran, dass diese Vorstellung als die einfachere gelten muss. Als kenotischer Gott ist der göttliche Geist nun als *unrestricted consciousness* Bewusstsein von allem (außer dem Menschen). Wenngleich die zwei Hauptmotive für die Aufnahme der Schöpfungstätigkeit des *Primordial God* in einem ästhetischen Motiv sowie dem Wunsch, Freude durch Mitliebende zu erreichen,

<sup>349</sup> Ebd., 183f.

<sup>350</sup> Ebd., 141.

<sup>351</sup> Ebd.

<sup>352</sup> Vgl. FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 213ff. Interessanterweise betont Forrest in einem älteren Aufsatz die Notwendigkeit der Unterscheidung der theologischen und der philosophischen Theodizee und sieht sich nur dazu aufgefordert, eine *philosophische* Antwort zu geben, vgl. DERS.: *The Problem of Evil*, in: *Sophia* 20,1 (1981), 49–54, hier 50f.

<sup>353</sup> FORREST: *God without the Supernatural* 1996, 233.

liegen,<sup>354</sup> misst Forrest der Freiheit und Autonomie des Menschen als weiterem, nachgeordneten Motiv des *Primordial God* eine Bedeutung zu. Gleichzeitig ist Autonomie nicht per se ein positiver Wert, sondern „it is better to have come to be loving autonomously than to have been predestined to do so. *Therefore some suffering is good for us* [Hervorh. KDR].“<sup>355</sup> Diese Autonomie des Menschen sieht Forrest im Himmel nicht mehr gegeben – was auch immer das für den realen Freiheitsgrad des Menschen bedeuten mag. Forrest hält zur Theodizeefrage an anderer Stelle fest, dass

„God the Creator [= der primordiale Gott, KDR] is a moral monster by human standards and neither to be likened to a loving parent nor imitated. That is compatible with God’s being a *moral* (i.e., morally good) *monster* (i.e., not like a normal human being). What is abhorrent is not tough-minded theodicy but the hubris of imitating God. I further claim that it is no accident that the same sort of objection is made to act utilitarianism as to tough-minded theodicy if it is misinterpreted as implying a guide for human action. Both objections are based on the abhorrence of putting certain ways of acting on the list from which to choose, even if we either cannot, or just do not, eventually choose to act that way.“<sup>356</sup>

Forrest glaubt zum einen, dass es Leiden gibt, das positiv gedeutet werden kann, zum anderen, dass ein gewisses Leiden der Geschöpfe unausweichlich ist; für alle anderen real existierenden Übel in der Welt hält er fest: „the Primordial God risked the excess of suffering for the sake of the right amount“<sup>357</sup>, d.h. um der freien Zustimmung und liebenden Gemeinschaft mit Gott willen. Forrest identifiziert sie mit der *Irenaeian soul-making history*, die er bei John Hick und Swinburne gegeben sieht.<sup>358</sup> Um dieses Ziel zu erreichen, ist dem liebenden Gott nahezu jede Möglichkeit recht, auch die Inkaufnahme von Leiden jeglicher Art. Das Risiko, dass der mit Autonomie ausgestattete Mensch scheitert, geht der *Primordial God* ein „for the sake of there being individuals who come to have the joy of freely and autonomously having come to loving.“<sup>359</sup> Gott respektiert sowohl die *kollektive* als auch die *individuelle Autonomie* der Geschöpfe und bereut seine Entscheidung, freie Wesen geschaffen zu haben nicht: „[W]e were

<sup>354</sup> „[L]ove between individuals can result in a positive feedback with a potentially infinite increase of joy“, FORREST: *Developmental Theism* 2007, 133.

<sup>355</sup> Ebd., 134. Auf die Implikationen, die mit dieser Aussage einhergehen, wird an späterer Stelle noch einzugehen sein.

<sup>356</sup> FORREST: *Why Richard Swinburne Won’t ‘Rot in Hell’*, in: *Sophia* 49 (2010), 37–47, hier 47; vgl. auch DERS.: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 144ff.

<sup>357</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 135.

<sup>358</sup> Ebd., 134.144.

<sup>359</sup> Ebd., 136.

worth creating in spite of all the suffering we can inflict on each other.”<sup>360</sup> Forrest erkennt dabei durchaus die Ironie, dass ein nicht-liebender Gott „would prize love so much as to risk creaturely suffering for the sake of autonomously coming to have a loving character. This irony would, however, be an inconsistency only if we held that a God who prized love so highly never became loving.”<sup>361</sup> Der kenotische Gott *kann* die Leiden der Welt also nicht mehr beseitigen, weil er selber durch die natürliche Ordnung, die er eingesetzt habe, beschränkt ist.<sup>362</sup> Die Tatsache, dass der *Primordial God* die Leiden zum Zeitpunkt der Schöpfung schon in Kauf nimmt, wird aber dadurch von Forrest zu entkräften versucht, dass einerseits der *Primordial God* als nicht-moralisches Wesen seiner Verantwortung enthoben wird, andererseits aber die zu erwartende real existierende Liebe und damit verbunden die Freude als größeres Gut zu gelten hat.

Die Option, dass Gott eine Welt hätte schaffen können, in der es Ausnahmen gebe, wie Gott trotzdem noch in die Welt eingreifen könne, verwirft Forrest mit dem Hinweis auf den *hedonic tone*, der eine einfachere Welt als das „bessere“ Ziel sieht.<sup>363</sup> Eine *Creatio Continua* ist für Forrest auch deshalb undenkbar, weil Gott, wenn er trotz der Schaffung der beschränkenden Gesetze der Natur noch in der Lage wäre, neu zu schaffen oder auch nur zu erhalten, für einen Teil des Bösen in der Welt verantwortlich gemacht werden müsste. Die einzige Möglichkeit, die Gott verbleibt, ist der Versuch, die Geschöpfe in seinem Sinne zu locken mithilfe von „subtle divine interventions, in the form of the Incarnation and the indwelling of the Holy Spirit.“<sup>364</sup> Forrest weist gleichzeitig darauf hin, dass Gott nicht für die Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden kann, die aus falschem Verhalten anderer Menschen resultieren. Menschen sind nicht nur Individuen, sondern auch „‘essentially‘ social beings“.<sup>365</sup> Deshalb empfindet das einzelne Individuum Freude und Leid, wenn in der Gemeinschaft Freude oder Leid erfahren

---

<sup>360</sup> Ebd., vgl. auch 152.

<sup>361</sup> Ebd., 138.

<sup>362</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>363</sup> Vgl. ebd., 28.149. Forrest bezeichnet dies als das *quantum problem of evil*.

<sup>364</sup> Ebd., 150. An wiederum anderer Stelle spricht Forrest davon, dass das Leiden auf der Welt eine Möglichkeit Gottes darstellt, den Menschen auf den richtigen Weg zu bringen. Wie das logisch zu denken ist, wenn Gott nicht mehr in der Lage ist, die natürliche Ordnung der Dinge zu durchbrechen, bleibt bei Forrest ebenso unbeantwortet wie die Frage, was genau an der Inkarnation als *subtile* Form der göttlichen Intervention zu verstehen ist und wie diese trotz der bestehenden natürlichen Ordnung denkbar werden kann.

<sup>365</sup> Vgl. ebd., 151.

werden. Die Beobachtung zeitlich überdauernder Strukturen der Sünde, die kollektiven Charakter haben können, bringt Forrest mit einer „sanitized doctrine of Original Sin“<sup>366</sup> zusammen, die von einer Generation zur nächsten weitergegeben werden kann. Dabei benutzt er auch den katholisch geprägten Begriff der *concupiscence* worunter er die „situation of fragile virtues and robust vices“ versteht „that is such a distressing feature of the human condition.“<sup>367</sup> Forrest sieht nun in seinem *Developmental Theism* einen Lösungsansatz, um den Ursprung der Sünde zu verstehen: „The Primordial God created us with the risk of just such an eventuality, a risk resulting from the dangerous combination of suffering and autonomy. The God of love inherited this situation and is guided by respect for collective as well as individual autonomy.“<sup>368</sup> Auch Satan kann als Erklärung für das Böse herangezogen werden. Forrest führt dabei aus, dass ein angemessenes Verständnis vom Satan einen *Developmental Theism* ebenso voraussetzt wie „physical but non-material systems capable of supporting agency and consciousness and of influencing us.“<sup>369</sup> Die Möglichkeit, dass nicht alle Menschen erlöst bzw. gerettet werden (können bzw. sollen), muss laut Forrest in Betracht gezogen werden. Das sei ein Risiko, das nach Forrest ein liebender Gott zwar nicht eingehen würde, aber der *Primordial God* war ja auch nicht liebend.<sup>370</sup> Die Inkarnation ist nur dadurch möglich geworden, dass Gott als Ur-Gott in einer nicht-liebenden, konsequentialistischen Weise gedacht hat.<sup>371</sup>

Das Leiden der Tiere ist eine weitere legitime Anfrage an jede Theodizee. Einen Teil dieses Leidens kann Forrest als Folge von freien menschlichen Handlungen erklären, womit es Teil des Risikos ist, das Gott bei der Schöpfung eingegangen ist. Das große Problem sieht Forrest aber darin, dass das Leiden der Tiere durch Gott in Kauf genommen wurde, ohne dass diese, im Gegensatz zum Menschen, die Möglichkeit hätten, moralisch daran zu wachsen. Forrest sieht nun zwei komplementäre Antworten auf diese Problematik:

„The first is that the divine aesthetic joy in a world in which organisms evolve exceeds the suffering that is involved in such a world if creatures who are persons and who are capable of suffering are to evolve. The second answer is that the pain

---

<sup>366</sup> Ebd., 152.

<sup>367</sup> Ebd.

<sup>368</sup> Ebd.

<sup>369</sup> Ebd., 153.

<sup>370</sup> Vgl. ebd., 139f.

<sup>371</sup> Vgl. ebd., 139.

of those animals that are not sufficiently person-like to be compensated in an after-life is not the suffering of those animals so much as the suffering of God. For they, unlike us, are not holes in the divine. I hope I do not offend Hindus by suggesting that most animals are divine avatars. This divine suffering is offset by the divine joy in creation.”<sup>372</sup>

Wenn Tiere wie die Menschen als Löcher in Gott gelten, muss es auch für sie als Kompensation ein Leben nach dem Tod geben, und zwar entweder in Form einer Reinkarnation oder als Entwicklung ihres Potenziales im Himmel.<sup>373</sup>

Die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod ist für eine adäquate Theodizee, ebenso wie für die sinnvolle Rede von der Erschaffung von personalen Wesen, notwendig. Um dieses gewährleisten zu können, entwickelt Forrest die Vorstellung von Peter Inwagen weiter, wonach Gott die Sterbenden beseitigen und durch Leichname ersetzen könnte. Diese Idee kommt insofern ohne eine direkte göttliche Intervention aus, als Forrest eine zusätzliche räumliche Dimension postuliert, mit der eine solche Beseitigung durch ein seitliches Verschieben innerhalb der Dimension gedacht werden kann: „This idea has the advantage of making sense of the accounts of the risen Jesus, who seemed to appear and disappear, yet was solid. That would easily be understood in terms of moving sideways in another dimension.”<sup>374</sup>

Zusammenfassend ist das Böse auf der Welt für Forrest vor allem das Ergebnis eines bewusst in Kauf genommenen Risikos, das Gott eingegangen ist, um a) freie autonome Wesen zu schaffen, die der Liebe fähig sind, und b) um etwas im ästhetischen Sinne zu erschaffen und dadurch Freude zu erreichen. Ähnlich der Liebe zwischen zwei Menschen, die auch notwendigerweise ein Risiko akzeptiert, nimmt Forrests Gott es in Kauf, dass Böses geschieht, um in Form von (mit)erlebter Liebe und Freude selber positive Gefühle zu erreichen.<sup>375</sup>

#### 2.3.3.4 Eschatologische Perspektiven

In Forrests Bezeichnung der menschlichen Geschichte als „a cycle of vice transmitted from generation to generation“<sup>376</sup> klingt die katholische Erbsündenlehre an. Die Frage nach der Erlösung behandelt Forrest in zwei Teilen, zum einen als individuelle, zum anderen mit Blick auf

<sup>372</sup> Ebd., 146.

<sup>373</sup> Vgl. FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 166.

<sup>374</sup> FORREST: *Developmental Theism* 2007, 145.

<sup>375</sup> Vgl. ebd., 139.

<sup>376</sup> Ebd., 176.



die kollektive Erlösung. In Bezug auf die individuelle Erlösung sieht Forrest Jesus als Vorbild, der „revealed the divine live for us“<sup>377</sup> und den Menschen damit, durch sein Beispiel, gerettet hat. Religion ist dafür da, dass die Menschen in die Lage versetzt werden, die eigene Verderbtheit zu erkennen (Unschuldige brauchen demzufolge also eigentlich keine Religion). Dazu müssen sie die göttliche Liebe zu den Menschen voll anerkennen:

„I make bold to say that much of the good religion does [...] is to assure the wicked that they can attend to their own wretched state without falling into despair, because God loves them. Christianity is, I believe, superior to other religions not because it does less harm but because it does more good, by performing this function of assuring us of divine love.“<sup>378</sup>

Diese Versicherung der göttlichen Liebe wird nun gerade dadurch auf herausragende Weise deutlich, dass die zweite göttliche Person durch die Menschwerdung und das Sterben am Kreuz eben jene göttliche Liebe demonstriert hat. Der Vorteil seines kenotischen Ansatzes liegt nun laut Forrest darin, dass Gottes Menschwerdung, inklusive seiner Bereitschaft, den Tod zu erleiden, „is a superlative act of love by the pre-Incarnation Second Person. [...] Kenosis is clear enough, so that anyone who accepts it intellectually and is not emotionally defective will have a lively sense of the divine love.“<sup>379</sup> Da es aber auch kollektive Verantwortung und Schuld gibt – auch mit Blick auf die schon angesprochene Erbsünde und die Zusammenhänge des Unheils, in die Menschen hineingeboren werden – ist es notwendig, auch hierfür Wege der Erlösung zu thematisieren, denn mit der menschlichen Teilnahme an kollektiven Sünden wird Gott der ihm zustehende Gehorsam verweigert: „And this is where the Incarnation enables us to participate in divinity in a way that the old sacrifices failed to. The Second Person becomes part of the ‘we’ of at least two communities: the Church and the whole of humanity.“<sup>380</sup> Die Trinität muss nun so verstanden werden, dass nur die zweite Person der Trinität, nicht aber Gott als solcher, menschlich wird. Forrest stimmt der Wiedergutmachungsidee im Sinne Anselms in Teilen zu, auch wenn Gott diese Wiedergutmachung nicht existentiell benötigt: „My response is that God does not require it, but we do. Our kind of psychology cannot be at ease with God until we have made reparation. It is a fact about us that makes some sort of sacrificial atonement valid,

---

<sup>377</sup> Ebd.

<sup>378</sup> Ebd., 177.

<sup>379</sup> Ebd., 177f.

<sup>380</sup> Ebd., 179.

not a fact about God.”<sup>381</sup> Obwohl Forrest genau das bei seiner Analyse des genauen Vorgangs der Inkarnation behauptet hat, schließt er mit Verweis auf die christliche Tradition aus, dass der Prozess der Kenosis nach Christi Tod einfach rückwärts laufen könne. Interessant ist, wie er hier eigene philosophische Elemente und christliche Tradition verknüpft und diese Verbindung als genuin christliche ausgeben möchte:

„It [die christliche Tradition, KDR] suggests that while Jesus came to reacquire control over a sub-bundle of universe-fibres, he also remained in control of a hole, as it were, from which the other Divine Persons had retreated in their bundles, as they retreated also from all other created persons to whom autonomy was granted. Jesus would thus be embodied in whatever heavenly realm the afterlife requires. The domains of control that the risen Christ has thus divide into the whole universe-fibres that are his as a Divine Person and his domains within the universe-fibres of the other Divine Persons. These latter can be thought of as in an extended sense Jesus’s body even if they include more than an ordinary human has direct control over.”<sup>382</sup>

In seinem zuletzt erschienenen Werk führt er den Gedanken weiter aus, dass der Mensch nach seinem Tod „absorbiert“ und damit ein Teil Gottes wird und zwar „without retaining the capacity for independent action, and so ceasing to be individuals.”<sup>383</sup> Das hat wiederum zwei Konsequenzen:

„One is that subsequently the process could be reversed leading to the resurrection of the dead. The other, less happy, consequence is that the less aligned your will is to god’s the less pleasant it will be to be thus absorbed, providing the basis for the doctrine of the Purgatory.”<sup>384</sup>

Auch hier verknüpft Forrest also interessanterweise eine genuin katholische Tradition mit seinem philosophischen System. Das gleiche lässt sich beobachten bei seiner Thematisierung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Forrest lehnt die Transsubstantiationslehre aufgrund ihrer (angenommenen) Unvereinbarkeit mit der natürlichen Ordnung ab und geht stattdessen, ähnlich wie bei seiner Erklärung der Auferstehung, davon aus, dass es weitere Dimensionen gibt, zu der sowohl Christus als auch die Menschen Zugang haben. Bei den Menschen beschränkt sich dieser Zugang aber auf einen so kleinen Teil, dass es ihnen so

---

<sup>381</sup> Ebd.

<sup>382</sup> Ebd.

<sup>383</sup> FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 142.

<sup>384</sup> Ebd.

vorkommen muss, als gäbe es diese Dimension gar nicht und als sei die Welt nur dreidimensional. Während der Mensch dann in seiner normalen Dimension im Rahmen der Eucharistie das Brot isst, befindet er sich gleichzeitig in einer weiteren Dimension, wo „we might be eating Jesus’s flesh and drinking his blood in whatever form these take.“<sup>385</sup>

### 2.3.3.5 Trinität

Interessant ist auch an dieser Stelle schon allein die Tatsache, dass Forrest, der rein philosophisch argumentieren will und materialistischen Konzepten nahesteht, die Bedeutung der Trinität für seine Gottesspekulation hervorhebt. Es stellt sich doch die Frage, wie er ausgerechnet auf einen *dreieinen* Gott kommt, wenn Bibel und christliche Tradition(en) als Erkenntnisquellen für seine Philosophie keine Bedeutung haben; dass seine religiöse Herkunft bzw. sein eigener Glaube ein entscheidender Faktor sind, ist bereits vermutet worden. Forrest sieht drei traditionelle Aspekte dieser unerlässlichen Doktrin, nämlich die Göttlichkeit *und* Menschlichkeit Jesu, die Kommunikation zwischen Vater und Sohn und die Feststellung einer höheren Dignität einer „loving community“ im Gegensatz zu einer *einzelnen* göttlichen Person.<sup>386</sup> Um das Verhältnis der drei Personen zueinander zu erklären, benutzt er die Analogie von verschiedenen *zeitlichen Stadien einer menschlichen Person* und die einer *Föderation von Staaten*. Wichtig ist ihm also, die Ein- und Vielheit der drei göttlichen Seinsweisen in Gott aufrechtzuerhalten. Die Herausforderung sieht Forrest dabei in den beiden Fragen, wie eine perfekte Gemeinschaft aus drei Personen überhaupt entstehen und ein Tritheismus verhindert werden kann.<sup>387</sup>

Bezeichnend für Forrest ist sein Umgang mit der Frage nach der Entstehung der Trinität bzw. seine Festlegung auf die drei Personen. Während er Thesen zwar erwähnt, die von mehr als drei göttlichen Personen ausgehen oder den Heiligen Geist mit Christus identifizieren wollen, beendet er diese „Diskussion“ abrupt mit der Feststellung, dass er diese Argumente zwar widerlegen *könnte*, aber mit der orthodoxen Sicht auf die Trinität, die auch er teile, fortfahren werde. Die drei Personen entstehen aus dem primordialen Gott, indem sie eine Teilung (*fission*) durchleben. Diese ist deshalb möglich, weil der impersonale Gott des Anfangs keine Person im eigentlichen Sinne war und sich somit ohne Schwierigkeiten in mehrere Personen teilen

---

<sup>385</sup> FORREST: Developmental Theism 2007, 182f., hier 183.

<sup>386</sup> Vgl. ebd., 154. In einer privaten E-Mail an die Verf. vom 25.08.2018 bezeichnet Forrest sich selber als „inclined to social trinitarianism“.

<sup>387</sup> Vgl. FORREST: Developmental Theism 2007, 156f.

kann – auch wenn Forrest dieser primordialen Natur Gottes schon Bewusstsein und Handlungsmotive zuschreibt.<sup>388</sup> Die berechtigte Frage, ob nun der primordiale Gott die komplette (spätere) Trinität enthält oder ob er nur als erste Person derselben zu verstehen ist, lässt Forrest (wahrscheinlich ganz bewusst) offen.<sup>389</sup> Die zweite Person der Trinität hört während ihres irdischen Lebens nicht auf, Gott zu sein, sondern *verzichtet* für diese Zeit auf göttliche Macht und göttliches Wissen.<sup>390</sup> Der *Primordial God* hat einen Grund, im Moment der Schöpfung eine Teilung zu durchlaufen. Er hat zu diesem Zeitpunkt (noch) das Bewusstsein und die maximale Kraft, alle denk- und wählbaren Möglichkeiten Wirklichkeit werden zu lassen.

Die Teilung stellt Forrest sich folgendermaßen vor: Das Einschränken der Möglichkeiten durch das Entstehen von drei göttlichen Wesen wird dadurch möglich, dass es innerhalb der Möglichkeiten viele Kopien seiner selbst gibt. Alles was geschieht, passiert dementsprechend als *triplicate* in allen *sub-universes*.<sup>391</sup> Während kreatürliche Geschöpfe sich über alle *sub-universes* ausdehnen, besitzt Gott *counterparts* in anderen Universen. Das Wachsen der drei *sub-universes* hält einen Weg bereit, wie die göttlichen Personen ihre Liebe durch Geschenke ausdrücken können. Für die drei *sub-bundles* muss eine unterschiedliche Größe angenommen werden, denn auch wenn das größte *sub-bundle* noch keine Person war, war sie doch die erste Stufe von etwas, das das gleiche Selbst (*nicht* die gleiche *Person*) wie die erste Person der Trinität enthält.<sup>392</sup> Die drei aus den *sub-bundles* entstandenen Personen konstituieren erst den einen Gott, wenn sie gemeinsam eine gemeinsame Handlung (*a single act*) durchführen. Dabei entsteht ein Koordinationsproblem, weil jede göttliche Person zwar einen eigenen Willen hat, gleichzeitig aber den anderen Personen den Vortritt lassen will. Deswegen muss die Frage beantwortet werden, welche der Personen zuerst entscheidet und damit den Vorrang vor den anderen besitzt: „The lesson is that good will does not remove all co-ordination problems.“<sup>393</sup> Die von Forrest postulierte notwendige Harmonie erfordert es ferner, dass die jeweils anderen Personen die erste handelnde Person kopieren. Wenn nun jede der drei Personen den anderen den

---

<sup>388</sup> Vgl. ebd., 27f.

<sup>389</sup> Vgl. ebd., 158.

<sup>390</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>391</sup> Vgl. ebd., 159.

<sup>392</sup> Vgl. ebd., 160.

<sup>393</sup> Ebd.

Vorrang anbietet, stellt sich die Frage, wie auf diese Weise eine Einigung und somit ein tatsächliches Handeln zustande kommen kann.<sup>394</sup>

Um den Vorwurf des Tritheismus abzumildern, hält Forrest fest, dass die göttlichen Personen selbstverständlich nicht unabhängig voneinander existieren, geschweige denn unterschiedlicher Meinung sein können; immer handeln sie als eine Person (*as one*) im Universum. Sie haben nur „one will in matters relating to the qualitative character of physical events.“<sup>395</sup> Der *Primordial God* hat durch die Art und Weise seines Anstoßens der Teilung garantiert, dass es innerhalb der Trinität „no exercise of power over each other“<sup>396</sup> gibt. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass die Personen der Trinität wie eine einzelne Person handeln (*act as a single agent*).<sup>397</sup> Auf die Frage, warum der *Primordial God* sich nicht einer Teilung in verschiedene Götter hingibt, von denen jeder Gott Kontrolle über ein einzelnes Universum übernimmt, antwortet Forrest mit dem Hinweis auf einen *organic unity effect*: Gott hat größere Freude in einer organischen Einheit denn in einer bloßen Sammlung von Einzelwesen.<sup>398</sup> Ihre Liebe drücken die göttlichen Personen nun sicht- und wahrnehmbar durch die Aufgabe von Macht über ihre jeweiligen *sub-bundles of universe-fibres* aus. Für Forrest als Materialist ist nun die Frage nach dem physischen Korrelat dieser Liebe von Bedeutung. Dieses sieht er gegeben in der Möglichkeit einer unterschiedlichen Teilung des ganzen *bundle* in seine drei *sub-bundles*.<sup>399</sup>

Seine These von den *universe-fibres* mag zwar auf den ersten Blick nach Science-Fiction klingen, erklären lässt sich damit seiner Meinung nach aber sowohl das Leben nach dem Tod, die Wirkweise von Tätigkeiten sowie die Quantentheorie. Wenn das Universum aus mehreren *fibres* besteht, kann der freie Wille ausgeübt werden, indem verschiedene *fibres* zu einem Ende gebracht werden (selbst wenn die bedingenden Gesetze, die in jedem *fibre* wirken, deterministische Konsequenzen hatten). Forrest dazu: „Moreover. We may think of each universe-fibre as corresponding to one of the many possible stories of the universe told from the perspective of possible person X. This strikes me as a rather natural way for God to create a universe, by,

---

<sup>394</sup> Ein wenig erinnert die von Forrest geschilderte, scheinbar unvermeidliche Situation an eine göttliche Variante des Spieles Schere, Stein, Papier.

<sup>395</sup> Ebd., 161.

<sup>396</sup> Ebd.

<sup>397</sup> Vgl. ebd., 162.

<sup>398</sup> Vgl. ebd.

<sup>399</sup> Vgl., ebd. 163.

as it were, telling its story many times from each perspective.”<sup>400</sup> Die Einheit des trinitarischen Gottes basiert auf einer notwendigen Harmonie und Wechselbeziehung und ist Entscheidung und Ergebnis des „pre-fission God [d.h. des *Primordial God*, KDR], a decision that binds the future.“<sup>401</sup> Forrest führt dazu weiter aus: „Hence I claim that if the three Divine Persons depend on each other by a necessity that they have to control over and that resulted from a previous decision by the pre-fission God, that is enough to show that the three are one God.”<sup>402</sup>

### 2.3.4 Umgang mit der klassischen Gotteslehre

Der *Gott des klassischen Theismus* ist für Forrest gleichzusetzen mit dem von ihm so genannten *Gott der Philosophen*, und den wiederum identifiziert er mit der Gottesstufe des *Primordial God*.<sup>403</sup> Diesem Gott der Philosophen fühlt er sich zwar grundsätzlich verbunden, bestimmte zentrale klassische Attribute wie Ewigkeit und Einfachheit Gottes haben für ihn aus rationalen Gründen aber keinen verpflichtenden Charakter und spielen dementsprechend in seiner Gottesspekulation keine Rolle. Seine „neoclassical theory“ sieht er als gelungene Synthese aus klassischem Theismus und der Vorstellung eines *God-in-time*.<sup>404</sup> Forrest selber beschäftigt sich ausführlich mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen klassischem und seinem neoklassischen Konzept. Eine Gemeinsamkeit sieht er selbst darin, dass beide inhaltlich sehr einfach sind. Im klassischen Theismus existiert Gott notwendigerweise zu jeder Zeit, während Forrests Gott notwendigerweise nur am Anfang existiert. Der Gott des klassischen Theismus ist notwendigerweise ewig und deswegen unveränderlich, während sich der *Primordial God* dazu entschließen kann, sich zu verändern (ansonsten aber trotzdem als ewig gedacht werden soll).<sup>405</sup> Forrests Konzept des *Developmental Theism* beinhaltet sowohl Analogien zum als auch Abweichungen vom klassischen Theismus und zwar vorrangig nicht in Bezug auf bestimmte Wesensaspekte, sondern unterteilt durch seine Trennung des Ur-Gottes vom später liebenden trinitarischen Gott. Allerdings besitzt auch dieser Eigenschaften, die der klassischen

---

<sup>400</sup> Ebd., 164.

<sup>401</sup> Ebd.

<sup>402</sup> Ebd., 165. Vielleicht müsste man in Forrests Trinitätslehre zwischen einem soteriologischen und einem metaphysischen Teil unterscheiden. Während er soteriologisch versucht, die Bedeutung der Inkarnation und der Göttlichkeit und gleichzeitigen Menschlichkeit Jesu herauszustellen, scheint es ihm wichtig zu sein, auch auf metaphysischer Ebene einen Vorschlag zu machen, wie ein dreieiniger Gott gedacht werden kann.

<sup>403</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>404</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>405</sup> Vgl. ebd., 37.

Lehre entsprechen, weswegen im Folgenden beide „Gottesphasen“ oder „-stufen“ gesondert betrachtet werden sollen.

#### **2.3.4.1 Der *primordiale Gott* – eine klassische Vorstellung von Gott?**

Der von Forrest *neoclassical God* bezeichnete Gott des Anfangs ist der Ausgangspunkt dieser Überlegungen, weil er dem Omni-Gott des klassischen Konzeptes auf den ersten Blick sehr ähnlich ist. Im *initial moment* des Anfangs war Gott ein einfaches Wesen (*simple being*), dieser *Ur-Gott* war keine Person, dafür fehlte ihm die Erste-Person-Perspektive und er empfand auch noch keine Liebe oder andere Gefühle.<sup>406</sup> Er war allwissend und allmächtig bis er sich, beginnend mit seiner *Entscheidung*, etwas zu schaffen, zu verändern begann und trinitarisch wurde. Erst nach der in ihm selbst stattgefundenen Veränderung schuf er das Universum. In diesem Bruchteil eines Momentes wurde er zeitlich und setzte eine Entwicklung in Gang, die ihn seine Macht über die von ihm geschaffene Welt sukzessive abgeben ließ.<sup>407</sup> Diese kurze Beschreibung des *Primordial God* liest sich freilich nur wie eine verkümmerte Variante des als klassisch bezeichneten Theismus in seinen unterschiedlichsten Ausprägungen.<sup>408</sup> Während jener auch die der Welt zugewandte Seite Gottes, seine Immanenz, kennt und außerdem (in unterschiedlichem Maße) Personalität, Empathie und Bindung Gottes aussagt, ist Forrests *Primordial God* ein starrer (und stummer), einsamer Herrschergott, der im Grunde nie real existiert hat, der die menschliche Vorstellungskraft übersteigt, insofern als er noch vor der Schöpfung dieser Welt gedacht werden muss und mit dem Augenblick der Schöpfung aufhörte, dieser Ur-Gott zu sein, und stattdessen in einen Prozess eintrat, dessen Ende er weder absehen noch wesentlich beeinflussen konnte. Der Ur-Gott, den Forrest als den Gott der Philosophen apostrophiert, kann also nicht einfach mit dem Gott der klassischen Vorstellung identifiziert werden, sondern muss als das Negativbild einer von Forrest verzerrten Wahrnehmung dessen, was mit dem klassischen Gottesbild aussagbar ist, gesehen werden.

#### **2.3.4.2 Forrests kenotischer Gott – ein mit der Zeit gewordener Gott**

Mit der Schöpfung hat Gott seine Macht zwar in erheblichem Maße eingeschränkt, aber nicht ganz beseitigt. Dieser nun kenotische Gott ist an die von ihm selbst geschaffenen Naturgesetze gebunden. Der Preis für die Schöpfung ist nicht nur der Verzicht auf Gottes Allmacht, sondern

---

<sup>406</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>407</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>408</sup> Vgl. beispielsweise WIERENGA: *The Nature of God* 1998.

auch auf die göttliche Allgegenwart.<sup>409</sup> Forrests kenotischer Gott hat mit dem Gott des herkömmlichen klassischen Gottesbildes verständlicherweise ebenfalls nicht mehr viel gemeinsam. In Forrests Beschreibung findet sich inhaltlich zwar auch existentiell Immanentes, das plan- und ziellose Werden dieses Gottes hat mit der Verlässlichkeit eines Gottes, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, aber nur wenig gemeinsam. Forrest hält die Liebe für das wichtigste Thema seines *Developmental Theism*, die er dann auch seinem kenotischen Gott in höchstem Maße zuschreibt. Möglichen Einwänden, dass Gott nicht als liebend verstanden werden darf, begegnet er mit dem Hinweis, dass göttliche Liebe nicht mit dem Verhalten eines liebenden menschlichen Wesens verglichen werden darf. Das ist insofern interessant, als Forrest seine Gottesattribute ja gerade den menschlichen Vorbildern (*precedents*) entlehnen möchte. Um das zu erreichen, definiert er Liebe wie folgt: „X loves Y if X has a disposition joyfully to mix X’s flourishing with Y’s, for better or worse.“<sup>410</sup> Mit *flourishing* meint Forrest nicht das gleiche wie die Freude, sondern „to give joy to others as a result of their being directly aware of your condition.“<sup>411</sup> Gottes Liebe muss dabei als bedingungslos verstanden werden, d.h. als „willingness to go on loving in spite of the suffering due to lack of reciprocation.“<sup>412</sup> Während Forrest an entsprechender Stelle davon spricht, dass der *Primordial God* kein Liebender ist (und auch nicht sein kann!), schreibt er ihm an anderer Stelle überraschenderweise dann doch Liebe zu: „I argue that the Primordial God will anticipate *the joy of loving* [Hervorh. KDR] and so ensure the situation in which there is love between individual persons.“<sup>413</sup> Um diesen offensichtlichen Widerspruch auflösen zu können, muss man eigentlich davon ausgehen, dass Forrest den *Primordial God* im Zuge seiner Veränderung meint, d.h. im Grunde schon nicht mehr den Gott des Anfangs, sondern den kenotischen – und hier in seiner Beschreibung nicht hinreichend präzise differenziert.<sup>414</sup> Gerade weil Gott jeden Menschen lieben will, muss er sich bestimmter Eigenschaften, die für Forrest nicht mit der Liebe kompatibel sind, *entäußern*. Warum ist es nun aber für den *Primordial God* erstrebenswert und eine Freude, die Individuen als solche zu lieben? Forrest sieht zwei Gründe, die eng verknüpft sind mit seiner Definition von Liebe:

---

<sup>409</sup> Vgl. FORREST: *Developmental Theism* 2007, 28.

<sup>410</sup> Ebd., 123.

<sup>411</sup> Ebd., 156.

<sup>412</sup> Ebd., 124.

<sup>413</sup> Ebd.

<sup>414</sup> An anderer Stelle führt er das dann auch genau so aus, vgl. ebd., 128.



„The first part [of the answer, KDR] is that love, whether of individuals or of humanity as a whole, is worthwhile because of the *potentially infinite joy of reciprocated love* [Hervorh. KDR], in which X derives joy from sharing joy with Y, and so Y derives joy from this joy that X has, which in turn gives X more joy, and so on. This is a source of joy that, I believe, a purely consequentialist God can achieve only indirectly by becoming one who loves. The second part of the answer is that creatures who did derive potentially infinite joy from being loved by God as a collective rather than individuals would have to be ones that united to form a single super-person, whom God loved as an individual. Maybe God has ensured that on some planet there are such creatures, but, I say, we are not like that, and God has good reason to create beings like us as those other creatures.”<sup>415</sup>

Echte Liebe schafft also zum einen Freude, die immer wieder neue Freude generiert, erfordert zum anderen aber die Beziehung zwischen zwei individuellen Personen, womit ein hinreichender Grund gegeben sein soll, warum der *Primordial God* zu einem liebenden Gott werden wollte.

### 2.3.5 Pantheismus oder Panentheismus?

Ansätze einer in Richtung Pan- bzw. Panentheismus gehenden Philosophie sind in Forrests Werk schon länger erkennbar, ausdrücklich behandelt er das Thema erst in einem 2016 erschienenen Aufsatz. Dort ist einerseits seine Zustimmung zu pantheistischen Konzepten ganz explizit greifbar, andererseits möchte er an seinem alten Konzept insofern festhalten, als er keine *vollständige* Identifikation von Gott und Universum annimmt.<sup>416</sup> Während er sich in *God without the Supernatural* noch als glühenden Anhänger des Naturalismus gesehen und Pantheismus ebenso wie Polytheismus im direkten Vergleich mit dem Theismus als unterlegen klassifiziert hatte, tritt seine positive Einstellung zum Pantheismus in den folgenden Jahren immer deutlicher zutage. Ein Grund für diese Veränderung mag auch darin liegen, dass sich die Gewichtung seiner philosophischen Motivation verschoben hat. Zu Beginn seines philosophischen Schaffens scheinen metaphysische Aspekte eine größere Rolle gespielt zu haben, in seinen späteren Schriften dominieren anthropologische und doxologische Fragestellungen. Neben der Ehrfurcht, die Gott gebührt, sieht er in letzter Zeit aber auch die Notwendigkeit, die Natur bzw.

<sup>415</sup> Ebd., 126.

<sup>416</sup> Vgl. FORREST: Personal Pantheist Conception, in: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): *Alternative Concepts of God* 2016, 23.

das Universum zu ehren: „Pantheism, as a religious practice, is [...] the worship of the Universe.“<sup>417</sup> Sein *qualified personal pantheism* beruht u.a. auf der schon erwähnten *Swiss-Cheese-Theory*, die den Menschen aufgrund seiner Sündhaftigkeit nicht als Teil Gottes betrachtet. Die Möglichkeit der Sünde ist deshalb mit einem strikten Pantheismus nicht vereinbar, weil sie impliziert, dass der Mensch mehr Macht über die Welt hat als Gott:

„That can only occur if God has undergone a voluntary restriction of power, but even so we should ask how it is even possible for a human being to have more power (in a certain domain) than God. My answer is that God has the power to bring about any possibility that appears to God. Granted that all things appear, God’s power is limited only if some possibilities appear to human beings but not to God, thus distinguishing the human from the divine consciousness. Hence the genuine possibility of sin implies separation from God.“<sup>418</sup>

Die Ehre, die Gott unbedingt gebührt, würde in einem vollständig pantheistischen Konzept nach Forrest auch den Menschen in seiner Sünde beinhalten, was ihm undenkbar erscheint.<sup>419</sup> Aber auch ein *qualified pantheism* ist Forrest zufolge Spekulation:

„I have argued, though, that pantheism in spite of some intellectual advantages should be qualified so that beings for whom sin is a possibility are not parts of God. This results in an acceptable speculation. I have also argued that this qualification helps pantheism cohere better with deep ecology and that it provides us with a version of original sin theodicy.“<sup>420</sup>

Forrest ist der Meinung, dass sein Konzept dem Stoizismus ähnelt, „in which [...] God changes from being the whole world to only most of it, because we are the ‘sparks from the divine fire’“.<sup>421</sup> Gleichzeitig versteht Forrest „Körper“ technisch in dem Sinne, dass damit nicht zwangsläufig etwas Materielles aus Fleisch und Blut gemeint sein muss, sondern vorrangig ein Objekt, das dazu fähig ist, Bewegungen des Körpers in Raum und Zeit *wahrzunehmen*.<sup>422</sup> Auf Basis dieses Verständnisses kann er Gott als eine Person verstehen, die geistig auf ihren Körper, d.h. das Universum, einwirkt. Grundlegend sind ferner seine *proper*

<sup>417</sup> FORREST: Pantheism, in: *Annals of Philosophy* 64,4 (2016), 68.

<sup>418</sup> FORREST: Spinozistic Pantheism, in: *Sophia* 49 (2010), 469.

<sup>419</sup> Vgl. FORREST: Pantheism, in: *Annals of Philosophy* 64,4 (2016), 77f.

<sup>420</sup> FORREST: Spinozistic Pantheism, in: *Sophia* 49 (2010), 472.

<sup>421</sup> FORREST: Personal Pantheist Conception, in: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): *Alternative Concepts of God* 2016, 22.

<sup>422</sup> Dazu passt auch Forrests Aussage, dass das System der „actual universes minus the holes is still connected well enough to form the basis of a single divine mind.“, FORREST: *Developmental Theism* 2007, 122.

*anthropomorphic metaphysics*, nach denen er – in Konkurrenz zum wissenschaftlichen Naturalismus – für bestimmte nicht wissenschaftlich erklärbare Attribute des Menschen wie zum Beispiel Bewusstsein ein Vorbild (*precedent*) im göttlichen Bereich sucht.<sup>423</sup> Die klassischen „qualia“, darunter versteht er die „peculiar phenomenological qualities of our sensations“,<sup>424</sup> haben keine Vorbildfunktion für den göttlichen Geist, stattdessen kann anhand von *proprioception* auf diesen geschlossen werden.<sup>425</sup> Körperwahrnehmung, d.h. das Körper-Bewusstsein, ist das beste menschliche Vorbild für die Natur des göttlichen Geistes wie Forrest es versteht. „Assuming God is aware of the universe, this implies that God knows it like we know our bodies. Hence we may take the Universe to be the divine body and pantheism follows if there is no spiritual component to God.“<sup>426</sup> Das Selbst – sowohl des Menschen als auch Gottes – wird durch die Einheit des Körperbewusstseins hergestellt, ein geistiges Selbst (d.h. eine göttliche Seele) ist deswegen nicht mehr nötig, auch nicht als Erklärung für Handeln.<sup>427</sup> Gott handelt, indem er mithilfe einer kenotischen Selbstbeschränkung die Determiniertheit des göttlichen Körpers vergrößert, der in einem Zustand maximaler Undeterminiertheit begann.<sup>428</sup> Gott ist sich der Konsequenzen seines göttlichen Handelns bewusst, seine *pervasive awareness* beinhaltet aber nicht zwangsläufig alle denkbaren Möglichkeiten: „initially all possible types of universe are actual components of the multiverse and that divine action concentrates on some rather than others. So at each stage what is still possible is real and consists of those of the universes between which the actual is still indeterminate.“<sup>429</sup> Das eine *Universum U*, das alle physikalischen Dinge enthält, besteht also aus vielen parallel laufenden *Universen u* und bildet dadurch das *multiverse*:

„The most straightforward way of achieving this is to think of the universes as occupying four-dimensional (hyper-)surfaces in a much higher dimensional Universe, ‘the Hyperverse’-Think of the universes as (infinite) pages of an (infinite) book in which each page is similar but not exactly the same as the next. In the

<sup>423</sup> Vgl. FORREST: Personal Pantheist Conception, in: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): *Alternative Concepts of God* 2016, 24.

<sup>424</sup> Ebd., 26.

<sup>425</sup> Vgl. FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 110ff.

<sup>426</sup> FORREST: Personal Pantheist Conception, in: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): *Alternative Concepts of God* 2016, 28.

<sup>427</sup> Vgl. FORREST: *Spinozistic Pantheism*, in: *Sophia* 49 (2010), 468f.

<sup>428</sup> Vgl. FORREST: Personal Pantheist Conception, in: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): *Alternative Concepts of God* 2016, 25.

<sup>429</sup> Ebd., 38; vgl. ebenfalls DERS.: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 4ff.11ff.

analogy, each page is a complete story of all events in four-dimensional space-time.”<sup>430</sup>

Damit ist auch Gottes Wissen der Zukunft ausgeschlossen. Bei der Ausarbeitung seines hier pantheistisch angehauchten Konzeptes wird auch Forrests Motivation deutlicher. So hebt er wiederholt hervor, dass ein theologisches Konzept dazu befähigen muss, Gott Ehrfurcht und Ehre entgegenzubringen. Diese Ehrfurcht Gott gegenüber impliziert eine genuine Achtung vor der Natur, der als *Teil* des göttlichen Körpers ebenfalls Ehre entgegengebracht werden muss: „When we humans destroy the natural world we are wounding God. To be sure, God has planned things so as to allow us to do this, but intuitively to see the divine in nature and to judge our wills to be not-divine provides ample motivation to respect the natural world.”<sup>431</sup> Angesichts seiner *Swiss-Cheese-Theory*, nach der die Menschen „Löcher“ in Gott sind, kann man nun gerade nicht davon sprechen, dass Gott bei Forrest pantheistisch als „in allem“ gedacht wird, vielleicht kann man eher von einem „Multotheismus“ sprechen: Gott ist in vielem.<sup>432</sup>

## 2.4 Rezeption und Kritik

Peter Forrests Buch *Developmental Theism* wurde in mehreren englischsprachigen philosophischen Zeitschriften rezensiert. In der deutschsprachigen Theologie ist das Werk von Peter Forrest bisher nicht ausführlich in den Blick genommen worden.<sup>433</sup> Eher positiv fällt die Besprechung von Pruss aus, der Forrests *Developmental Theism* in Bezug auf seine Originalität mit der *Ethik* von Spinoza vergleicht.<sup>434</sup> Die inhaltliche Kritik von Pruss richtet sich vor allem an Forrests Vorgehen, verschiedene, sich zum Teil widersprechende Hypothesen anzubieten: „Forrest is not claiming that the account he gives is true. Rather, his metaphysics ‘pass[es] from hypotheses that are about as likely as not to mere speculation’ (p. 188)”.<sup>435</sup> Er kritisiert Forrests

<sup>430</sup> FORREST: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 11.

<sup>431</sup> FORREST: *Spinozistic Pantheism*, in: *Sophia* 49 (2010), 470. Interessant ist, dass Forrest an anderer Stelle John Bishops funktionale Definition als „a supremely worthy object of worship“ übernimmt, vgl. DERS.: *Pantheism*, in: *Annals of Philosophy* 64,4 (2016), 68. Zur (Un-)Möglichkeit der Verehrung eines pantheistischen Gottes vgl. LEFTOW: *Naturalistic Pantheism*, in: BUCKAREFF / NAGASAWA (Hg.): *Alternative Concepts of God* 2016, 71–83.

<sup>432</sup> Forrest selber nennt seine Variante *partial Pantheism*, vgl. FORREST: *Pantheism*, in: *Annals of Philosophy* 64,4 (2016), 77; vgl. außerdem DERS.: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment* 2019, 129.

<sup>433</sup> Vgl. exemplarisch aber SCHÄRTL: *Gott Glauben – Gott Denken*, in: VIERTBAUER / SCHMIDINGER (Hg.): *Glauben denken* 2016, 279f.

<sup>434</sup> Vgl. die Buchbesprechung von PRUSS in: *Review in Mind* 118 (472) (2009), 1132–1135, hier 1132.

<sup>435</sup> Ebd., 1132.

Grundeinstellung, dass ein liebender Gott niemals einen Geliebten für ein höheres Gut opfern würde und sieht darin einen wesentlichen Fehler in Forrests Denken. Um das Problem zu lösen, favorisiert er selbst das *Prinzip der doppelten Effekte* und sieht damit durchaus eine Möglichkeit gegeben, dass Gott in einer Weise handelt, die vorhersehbar in einem Übel für den Geliebten mündet, welches weder als Endpunkt noch als Mittel verstanden werden darf: „It may thus well be that at least some of the work that Forrest does with consequentialism could be done with Double Effect instead.“<sup>436</sup> Pruss bewertet Forrests „series of hypotheses“ zwar als kreativ und die philosophischen Spekulationen innerhalb der Religionsphilosophie erweiternd, sieht aber insbesondere in der Teilung des primordialen Gottes eine große Schwierigkeit:

„If the Primordial God is to be hedonistically motivated, it had better survive to enjoy the created world. But it is not clear that the Primordial God can survive the transformation into a loving triune God. [...] Now, granted, the Primordial God is not a person, but merely a self. But it would be odd if a self could survive the process of fissioning into three persons directly, but not the process of becoming a person, and then fissioning into three persons. Perhaps Forrest can try to make Parfit’s distinction between survival and continuation of existence, but particularly in a case where the fission is accompanied by a radical change in respect of character (from having no character to having a character), the idea that one can survive fission seems implausible.“

Überwiegend methodischer Art ist die Kritik von Oppy. Er beschäftigt sich in seiner Buchbesprechung allein mit dem Anspruch Forrests, einen nichtreduktiven Materialismus zu vertreten. Er sieht Nachlässigkeiten in der Methodik, was er anhand von dessen Konzept von *possibility* und *conceivability* ausführt: „I’m inclined to think that Forrest needed to say more about the methodology that he uses in reasoning about ‘conceivable’ cases.“<sup>437</sup> Oppy identifiziert eines der Grundprobleme im Umgang mit Forrests Philosophie, nämlich die schwierige Vielfalt seiner (sich zum Teil widersprechenden) Aussagen, und führt die Problematik mit einem sehr schönen Zitat von Forrest selber vor: „Somewhere along the line I surely pass from hypotheses that are about as likely as not to mere speculation. And I am under no illusion that speculations which might appear plausible to me might seem crazy to others (188)“.<sup>438</sup> Oppy bemerkt dazu:

„Rather curiously, Forrest marries his enthusiasm for avowedly speculative philosophical theology with ringing dismissals of atheism and naturalism. On the one

<sup>436</sup> Ebd., 1135.

<sup>437</sup> OPPYS Buchbesprechung, in: *Dialectica* 62,4 (2008), 549–553, hier 551.

<sup>438</sup> Ebd., 551.

hand, when it suits the purposes of his philosophical theology, he is perfectly happy to grant himself an entitlement to hypothesize whatever he wants (see, for example, p. 104, where, on his account, he simply helps himself to the assumption that creation was part of the first divine act). On the other hand, ‘no rational, well-informed person ... should dismiss classical theism as completely erroneous’ (20). (‘No one should dismiss the idea that there is something about us human beings, something in the general area of agency and consciousness, that defies understanding in physical terms, and which therefore establishes a precedent for a simple, fundamental, theocentric understanding of things.’) That is: on Forrest’s account, there can be neither rational, well-informed atheists nor rational, well-informed naturalists.”<sup>439</sup>

Insgesamt ist die Bewertung Oppys deutlich negativer, und so kommt er dann auch zu dem Schluss, dass er „suspect[s] that many philosophers and many Christians will simply be annoyed by Forrest’s book; other, however, may find that he is but a sheep in wolf’s clothing.”<sup>440</sup> Buckareff, der Forrests *Developmental Theism* relativ neutral bewertet, sieht bei ihm einen Panentheismus vorliegen: „a pantheism on which all that exists counts as a single system that corresponds to a divine agent”.<sup>441</sup>

Dombrowski erwähnt Forrests Kennzeichnung seiner Position als *neoclassical theism* und verweist auf die Prägung dieses Begriffs durch Hartshorne,<sup>442</sup> in Bezug auf mögliche Ideengeber kommt Dombrowski zu dem Schluss:

„Although he acknowledges that many of his views are like those of Whitehead, Hartshorne, and Griffin [...], he does not really engage with these process thinkers in any significant way. Rather, he reaches his conclusions via dialectical exchanges with Richard Swinburne, Brian Leftow, and other analytic philosophers. It is uplifting to see a version of developmental theism defended outside of the relatively narrow confines of process philosophy and theology.”<sup>443</sup>

Grundsätzlich ist die Bewertung durch Dombrowski eher positiv. Manchmal ist in seinem Lob allerdings auch Kritik versteckt:

<sup>439</sup> Ebd., 552.

<sup>440</sup> Ebd., 553. Damit bezieht er sich auf eine Aussage von Forrest selber: „You may be thinking that I have crossed over from the radical to the insane, and that I should not be heard. Bear with me, please. I am a sheep in wolf’s clothing. Once all the bits are in place, you will understand why I have colleagues who think I might have been a philosopher if only I could have got the Pope off my back. (29)“

<sup>441</sup> BUCKAREFFS Buchbesprechung, in: *Philosophy in Review* 28,3 (2008), 190–192, hier 191.

<sup>442</sup> Vgl. HARTSHORNE: *Omnipotence and Other Theological Mistakes* 1984, IX.

<sup>443</sup> DOMBROWSKI: *The Process continues ...*: in *Religious Studies Review* 35,2 (2009), 91–97, hier 93.

„This is the sort of book that amply rewards the reader for his or her efforts. At no point does one get the impression that Forrest is engaging in a strictly ‘academic’ enterprise in the pejorative sense. And despite the heterodox nature of some of the author’s conclusions, he heroically tries to show how his view help to clarify traditional problems surrounding the trinity, real presence in the eucharist, and the Chalcedonian account of the incarnation. His heterodox conclusions grow out of thoroughly orthodox concerns and problems.”<sup>444</sup>

Dombrowski ist der Meinung, dass Forrest „paradoxically grants both too much and too little power to God”.<sup>445</sup> Zuviel, weil er annimmt, dass es vor der Schaffung der Welt nicht nur Gott, sondern auch andere Entitäten gegeben hat, was Gott nicht allmächtig sein lassen kann. Zu wenig Macht wiederum, weil es nicht überzeugend erscheint, warum Gott nicht auch auf anderen, nicht direkt zwingenden Wegen, die Menschen beeinflussen kann. In der Vorstellung Forrests, dass erst die kenotische Abgabe von Macht das Wachsen der göttlichen Liebe möglich macht, sieht Dombrowski eine größere Nähe zu *Open Theists* wie Clark Pinnock als zu Prozesstheisten. Die Behandlung des ästhetischen Motivs durch Forrest bewertet Dombrowki äußerst positiv und sieht darin einen großen Wert des Buches.<sup>446</sup> Gleichzeitig bedauert er es aber, dass Forrest die *Perfect-Being-Theology*, zu deren Vertreter der Autor sich selber zählt, so verunglimpft: „That is, what is really distinctive about the author’s approach is not that he is a developmental theist, but that he denies that what we mean by ‘God’ is a being that is by its very nature perfect.” und weiter:

„It would be remiss if I did not mention in closing that there is not the slightest hint of dogmatism in the book. Throughout the book Forrest is genuinely interested in productive dialectical exchange with fellow theists. It would be a mistake, I think, for philosophical theists to put this book at the bottom of their reading lists.”<sup>447</sup>

Anhand von Forrests Behandlung der Theodizeefrage macht Nick Trakakis auf das seiner Meinung nach zugrundeliegende Hauptproblem von Forrests Theologie aufmerksam, nämlich dessen anthropomorphes Konzept von Gott, das weitreichende metaphysische Konsequenzen nach sich zieht: „Like the Wittgensteinians, Thomist philosophers and theologians have been vocal in their insistence that it is deeply erroneous, if not idolatrous, to conceive of God as one

---

<sup>444</sup> Ebd., 93f.

<sup>445</sup> Ebd., 94.

<sup>446</sup> Vgl. ebd.

<sup>447</sup> Ebd.

thing existing alongside others, for in thinking of God along these lines one is in effect confusing the creature with the creator.”<sup>448</sup> Bei jeder theologischen Spekulation muss der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt werden. Trakakis erkennt zwar die Bedeutung anthropomorpher Bilder von Gott an, sieht aber ebenfalls die damit verbundenen Gefahren für das Gottesbild:

„The danger in talking about God in this way is that it tends to assimilate the divine with the creaturely, and when this goes unchecked all the more validity is given to the kind of critique developed by Feuerbach and Freud, which sees religious belief as originating entirely in certain features of the human psyche. But to avoid such critiques of religion it is not necessary to reject anthropomorphic images in toto. What is required, rather, is that such images are employed and interpreted astutely, making full use of biblical hermeneutics and philosophical analysis. What is also required is that these and other positive images are set alongside the kind of apophatic or negative approach found in the Bible and the patristic tradition, which emphasizes the hiddenness and incomprehensibility of God.”<sup>449</sup>

Mit Blick auf Thomas von Aquin hält Trakakis fest, wie wichtig die Betonung der Unerkennbarkeit Gottes sei und dass damit nicht gemeint sei, den Theologen als Wissenschaftler zum Schweigen zu bringen, im Gegenteil: „The acknowledgement of the incomprehensibility of God does not erase speech, but rather liberates it so that we can now think and speak about God in a multitude of ways, always aware however that whatever we say will inevitably fail to contain the divine mystery.”<sup>450</sup> Trakakis sieht ein Problem bei Forrest darin, dass dieser in der Theodizeefrage nicht ausreichend zwischen dem theoretischen und praktischen Problem des Bösen unterscheidet. Forrests Antwort, dass Gottes Wege nicht die Wege des Menschen seien und der Mensch nicht das wollen solle, was Gott will, sondern das was Gott wolle, dass die Menschen es wollen, fordert den Menschen explizit auf, wie Gott sein zu wollen:

„To seek to will as God wills is to play at being God, and it is this hubris that is morally objectionable, not the project of theodicy. For a theodicy, or at least a tough-minded one, will not motivate us to imitate God, but will allow for the fact that God, in light of the kind of being he is, has a very different kind of morality from the one we mortals follow. The rules and morals of God may not always be applicable to us. God commands us, in other words, to ‘Do as I say, not as I do!’”<sup>451</sup>

<sup>448</sup> TRAKAKIS: A Response to Peter Forrest, in: *Sophia* 49 (2010), 129–140, hier 132.

<sup>449</sup> Ebd., 133.

<sup>450</sup> Ebd., 135.

<sup>451</sup> Ebd., 137f.



Forrest befindet sich damit laut Trakakis in einem Dilemma:

„Either say that God shares a moral community with us – in which case God will have to be judged according to our moral standards and requirements; or else say that God shares no moral community with us (or with anyone), that God’s morality is not our morality (assuming it is even coherent to think of God as having a morality) – in which case the very idea of passing moral judgement on God is rendered meaningless.”<sup>452</sup>

Der einzige Ausweg besteht darin, „to maintain that God does in some sense share a moral community with us, but to add that the moral principles relevant to God’s behaviour do not (always) apply to us, but only to God.”<sup>453</sup> Die Konsequenzen dieser moralischen Gemeinschaft hält Trakakis aber für nicht tragbar.

---

<sup>452</sup> Ebd., 138.

<sup>453</sup> Ebd.

### 3 Clark Pinnock und die *Openness Theology*: Gottes Werden in der Zeit

Innerhalb des *Open Theism*<sup>454</sup> gibt es verschiedene Richtungen, was auch der Tatsache geschuldet ist, dass ihre Vertreter aus den unterschiedlichsten konfessionellen Lagern stammen. Allen gemeinsam ist der Ursprung aus der arminianisch-methodistischen Tradition sowie eine mehr oder weniger große Nähe zum Evangelikalismus, die eine absolute Vorrangstellung der Bibel für Glauben, Leben und Lehre beinhaltet. Arminianische und methodistische Theologie haben gemeinsame Inhalte, weisen aber auch erhebliche Unterschiede auf, insbesondere in Bezug auf die Definition der menschlichen Freiheit. Diese Mischung im Herkunftsbereich führt im *Open Theism* zu einer besonderen und für die reformatorische Theologie sogar untypischen

<sup>454</sup> Im Folgenden wird die originale Bezeichnung als *Open Theism* sowie die Selbstbezeichnung ihrer Vertreter als *Open Theists* übernommen. Klaus von Stosch hat demgegenüber die Übersetzung „relationaler Theismus“ vorgeschlagen, während Johannes Grössl die direkte Übersetzung „offener Theismus“ präferiert. Ein Blick auf die deutschsprachige Literatur zum *Open Theism* verdeutlicht, dass die Debatte auch die deutsche Theologie erreicht hat. Die Dissertation (unter Betreuung von Armin Kreiner) von Denis Schmelter behandelt explizit den *Open Theism*, allerdings liegt das Hauptaugenmerk des Autors auf der theologischen Frage nach der Erhöhung von Bittgebeten. Im Gottesbegriff des *Open Theism* findet Schmelter den seiner Ansicht nach verheißungsvollsten Ansatz, den er vor allem deswegen favorisiert, weil er in seinen Augen am widerspruchsfreiesten ist, vgl. SCHMELTER: Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe 2012. Klaus von Stosch, Magnus Striet und Armin Kreiner thematisieren in ihrem Werk Positionen und Variationen des *Open Theism*, Klaus von Stosch bewertet ihn dabei durchgängig positiv. Die „relationale Theologie“ taucht in mehreren seiner Beiträge in wohlwollender Weise auf, vgl. u.a. STOSCH: Leiden als Preis von Freiheit und Liebe? In: Theologie und Philosophie 81 (2006), 60–75; DERS.: Gott – Macht – Geschichte 2006; DERS.: Gottes Handeln denken, in: Theologische Revue 101,2 (2005), 89–109, hier 89ff. Ingolf U. Dalferth hat in einer Untersuchung zur Hermeneutik des Bösen auch den *Open Theism* miteinbezogen und vor allem den Ansatz von Gregory Boyd einer genauen Relektüre unterzogen, vgl. DALFERTH: Malum 2008. Julia Enxing hat in ihrer Dissertation zur Prozesstheologie Charles Hartshornes ebenfalls den *Open Theism* zum Thema gemacht, wahrscheinlich um der verbreiteten Meinung entgegenzutreten, *Open Theism* und *Prozesstheologie* seien im Grunde ein und dasselbe. In einem Kapitel beschreibt sie in gebotener Kürze Entstehung und Positionen des *Open Theism* und arbeitet deutlich Gemeinsamkeiten und Unterschiede heraus, vgl. ENXING: Gott im Werden 2013, für eine Abgrenzung der Prozesstheologie gegenüber dem *Open Theism* vgl. 240–294.

Während sich die Diskussion im angelsächsischen Raum vorrangig auf Arbeiten und Artikel beschränkt, die entweder die eine oder die andere Position vertreten, fehlte eine neutrale Überblicksdarstellung, die Anfänge und Ursprünge in den Blick nimmt und sich ausführlich systematisch-theologisch mit dem *Open Theism* auseinandersetzt (einzige Ausnahme bildet eine Studie von Jeffrey S. Hocking zum Freiheitsbegriff bei Clark Pinnock, vgl. HOCKING: Freedom unlimited 2010). Eine solche Arbeit im deutschsprachigen Raum wurde nun von Manuel Schmid an der Universität Basel angefertigt und 2020 veröffentlicht unter dem Titel *Gott ist ein Abenteurer. Der Offene Theismus und die Herausforderungen biblischer Gottesrede*, vgl. dazu von ihm auch den online erschienenen Artikel: <https://www.livenet.ch/news/religioeses/322666-dr-manuel-schmid-gott-hat-keinen-plan-fuer-dein-leben.html> (letzter Abruf: 31.03.2023) sowie seinen Aufsatz *Bewährte Freiheit. Eine Rekonstruktion und Weiterführung des theologischen Freiheitsbegriffs im Offenen Theismus*, in: STOSCH / WENDEL u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit 2019, 365–392.

Betonung der Freiheit des Menschen sowie seiner Selbstverantwortung und Mitwirkungsmöglichkeit an seinem Heil.

In der vorliegenden Arbeit sollen in diesem Kapitel der *Open Theism* und die Kontroverse um seine theologische Legitimität exemplarisch an Clark Pinnocks (1937–2010) Theologie und seiner theologischen Biographie untersucht werden.

Pinnock kann als einer der entscheidenden Begründer des *Open Theism* gelten und ist zugleich einer seiner profiliertesten Vertreter.<sup>455</sup> Seine Biographie kann insofern als eine theologische Erkenntnisquelle bezeichnet werden, als an ihr deutlich wird, wie philosophische Strömungen im Laufe eines Lebens Veränderungen in der eigenen Theologie und im Gottesbild hervorrufen können. Inwiefern das legitim ist, muss an späterer Stelle näher beleuchtet werden. Zugleich kann bei Pinnock beispielhaft gezeigt werden, welche Motive die *Open Theists* antreiben, welche theologischen Axiome sie hochhalten wollen und welche theologischen Probleme sie sich damit einhandeln. An seiner Biographie und der Rezeption seiner Werke lässt sich exemplarisch darstellen, wie sehr diese theologische Strömung hohe Wellen innerhalb der evangelikalen Kirche schlug, die fast zu einer Spaltung führten, und welche Aspekte besonders heftig kritisiert wurden. Besonders interessant ist dabei die Tatsache, dass Pinnock in seiner theologischen Laufbahn einen erheblichen Wandel durchgemacht hat: vom Sohn baptistischer Eltern wurde er zu einem überzeugten Calvinisten,<sup>456</sup> um schließlich nach einem Paradigmenwechsel

---

<sup>455</sup> Der Begriff der *Open View of God* taucht zum ersten Mal bei Richard Rice in seinem 1980 erschienenen Buch *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will* auf. Sein Buch enthält bereits alle Kerngedanken des *Open Theism* inklusive einer Abgrenzung zum Prozessdenken, sodass es verwunderlich ist, dass es nicht häufiger in den Quellenangaben der anderen Vertreter des *Open Theism* erwähnt wird. Rice ist ein progressiver Anhänger der Siebente-Tags-Adventisten, wegen Kontroversen innerhalb seiner Kirche wurde das Buch, das in einem konfessionellen Verlag gedruckt worden ist, kein zweites Mal aufgelegt. Fünf Jahre später konnte es beim Bethany Verlag unter dem Titel *God's Foreknowledge & Man's Free Will* veröffentlicht werden. Rice lehrte ab 1998 an der *Loma Linda University*, Californien. Laut David Carson wurden an dieser Universität der Siebente-Tags-Adventisten schon seit mindestens der Mitte des 20. Jahrhunderts die Kernthesen des *Open Theism* gelehrt: „I pointed out that, although it may seem new to some, in less detailed forms the basics of ‘Open Theism’ have been taught at Loma Linda University for about fifty years, beginning at least as early as long-time professor Jack W. Provonsha.“, LARSON: Richard Rice Discusses Open Theism, in: Spectrum Blog, 12.11.2007 unter: <https://spectrummagazine.org/article/news/2007/11/11/richard-rice-discusses-open-theism> (letzter Abruf: 31.03.2023). In seiner zuletzt erschienenen Monographie erinnert Rice daran, dass er im Sommer 1979 das erste Mal die Kerngedanken des *Open Theism* auf einer Tagung der Öffentlichkeit präsentiert hat und wie Clark Pinnock sich 1984 überraschend an ihm gewandt und ihm für die Veröffentlichung seiner Überlegungen gedankt hat, vgl. RICE: *The Future of Open Theism* 2020, 29f.

<sup>456</sup> Vgl. KOIVISTO: Clark Pinnock and Inerrancy: A Change in Truth Theory?, in: JETS 24,2 (1981), 139–151, unter: [http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/24/24-2/24-2-pp139-151\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/24/24-2/24-2-pp139-151_JETS.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023). Koivisto sieht, neben anderen Faktoren, den Grund für Pinnocks Perspektivenwechsel vor allem in seiner geänderten epistemologischen Grundeinstellung. Pinnock vertritt nun, so Koivisto, eine pragmatische Sicht der Wahrheit, die ihn dazu veranlasst hat, die Nützlichkeit der Bibel für den Menschen höher zu gewichten als den Selbst-Anspruch der Schrift.

ein neues Konzept von Gott zu entwickeln und in vielen Bereichen genau die gegenteilige Position zu seiner bisherigen zu vertreten.<sup>457</sup> Damit kennt er die Argumente seiner theologischen Gegner (und die entsprechende Literatur) nur zu gut. Überhaupt fällt bei der Beschäftigung mit Pinnock auf, dass er in seinen Schriften z.T. erhebliche Mengen Literatur rezipiert und verarbeitet, und zwar sowohl aus dem evangelikalen Bereich (vorwiegend Nordamerikas) als auch vom europäischen Festland. Dabei nimmt er Autoren protestantischer und katholischer Konfession, Konzilstexte, Kirchenväter und Theologen des Mittelalters in sein Repertoire auf, sofern sie inhaltlich eine Nähe zu seiner Position aufweisen, beschäftigt sich zugleich aber auch mit den frühesten Vertretern des „klassischen Theismus“ und versucht, ihre Theologie und Philosophie zu widerlegen.<sup>458</sup> Seine Forschungsinteressen sind breit gefächert: Insbesondere die Gotteslehre und die Pneumatologie liegen ihm am Herzen, daneben beschäftigt er sich intensiv mit der Bibelhermeneutik, mit eschatologischen Fragen wie der Vorstellung von Himmel und Hölle oder dem Endgericht, dem Verhältnis zu den anderen Konfessionen, Religionen und bestimmten theologischen Strömungen wie beispielsweise der Prozesstheologie.

In einem ersten Schritt erfolgt nun zunächst eine kurze Zusammenfassung der Kerngedanken der *Openness Theology*<sup>459</sup> sowie im Anschluss daran eine Darstellung der Ursprünge der Bewegung.<sup>460</sup> Deutlich werden soll im Folgenden Pinnocks theologischer Standpunkt, insbesondere seine Erkenntnislehre. Nach der Darstellung seiner Ideengeber und Inspirationen folgt eine Aufstellung der von Pinnock hervorgehobenen Eigenschaften Gottes und sein Umgang mit dem klassischen Theismus. Die theologische Kritik und Bewertung seiner Systematik soll, auch in Bezug auf Pinnocks Gotteslehre, am Ende der Arbeit im Schlusskapitel erfolgen.

---

<sup>457</sup> Wie es in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts zu einem Paradigmenwechsel seines Denkens gekommen ist, sich seine Sicht auf Gott mit all den damit verbundenen Implikationen langsam wandelte und zu einer Theologie der *Openness of God* entwickelte, schildert Pinnock selber in: From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology, in: DERS. (Hg.): *The Grace of God, the Will of Man* 1989, 15–30.

<sup>458</sup> Das mag auch dem Umstand geschuldet sein, dass bestimmte protestantische Theologen wie Karl Barth oder Jürgen Moltmann ins Englische übersetzt und in erheblichem Maße in Nordamerika rezipiert wurden. Konzilstexte und die Kirchenväter haben entsprechend Pinnocks evangelikalem Kontext nur bedingt eine Bedeutung.

<sup>459</sup> Die Bezeichnung *Openness Theology* wurde u.a. von Pinnock benutzt, vgl. DERS.: *Most Moved Mover* 2001, 15, ebenfalls von SANDERS: *The God Who Risks* 1998, 217. Während Pinnock sie synonym mit *Open Theism* oder *Open View* verwendet, kann sie auch als umfassendere Benennung eines ganzen theologischen Systems verstanden werden, das, auf gewissen theologischen und philosophischen Grundüberzeugungen fußend, nicht nur die Gotteslehre, sondern auch andere Bereiche der Theologie umfasst.

<sup>460</sup> Johannes Grössl hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Bezeichnungen *Freewill Theism* und *Open View Theism* der Sache nach zutreffender sind. In der Diskussion hat sich aber der Begriff *Open Theism* gegen andere Alternativen durchgesetzt, vgl. GRÖSSL: *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes* 2015, 45.

### 3.1 Der *Open Theism* – eine Einführung

Die Zeit vom ersten Auftauchen des Begriffes *Open Theism* 1980 bis 1994 kann als Zeit der Formung des *Open Theism* bezeichnet werden.<sup>461</sup> Die wichtigsten Vertreter des *Open Theism* sind 1994 versammelt in dem von Pinnock u.a. herausgegebenen Sammelband *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God: Clark Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker und David Basinger*.<sup>462</sup> Mit diesem Werk erreichen die *Open Theists* ihr Ziel, eine breite Öffentlichkeit mit ihrer Theologie und ihren neuen Thesen zu erreichen. Dieses Buch stellt so etwas wie die erste, weithin sichtbare Initialzündung dar; vieles davon wurde in Ansätzen aber schon länger vertreten. Die meisten *Open Theists* scheinen die kontinentaleuropäischen Theologen des 20. Jahrhunderts – mit Ausnahme von Theologen wie Karl Barth – kaum wahrgenommen zu haben, was umso erstaunlicher ist, da sie zum Teil die gleichen Fragen und Schwierigkeiten beschäftigen wie die *Open Theists*. So wird kaum Notiz genommen von den Diskussionen der letzten Jahrzehnte im deutschsprachigen Raum, die sich insbesondere nach der *Shoa* als Antwort auf die *Theodizeefrage* entwickelt haben – möglicherweise, weil die deutsche Theologie den *Open Theists* zu liberal oder zu kontextuell erscheinen mag.

#### 3.1.1 Anliegen

Die theologische Profilbildung erfolgt immer in Abgrenzung zu dem als „klassischen Theismus“ Bezeichneten, womit eine bestimmte theologische Prägung der auch für reformatorische Theologie geltenden kirchlichen Tradition insbesondere durch hellenistische Einflüsse im Urchristentum gemeint ist, zu der dann Einflüsse durch Theologen der Reformation wie Johannes Calvin (1509–1564) hinzukommen. Während Pinnock einen starken Gegensatz zwischen seinem und diesem klassischen Konzept konstruiert, macht Richard Rice richtigerweise darauf aufmerksam, dass eine Einteilung in Modelle, so nützlich sie sein mögen, der Realität mit all seinen Schattierungen und Übergängen nicht gerecht werden kann.<sup>463</sup> Für John Sanders, der

---

<sup>461</sup> JOWERS: *Open Theism: Its Nature, History, and Limitations*, in: *Western Reformed Seminary Journal* 12,1 (2005), 3. Allerdings sind die wesentlichen Inhalte von Pinnocks *Open Theism* schon in seinem Beitrag *Between Classical and Process Theism* (in: NASH: *Process Theology*) von 1987 enthalten.

<sup>462</sup> Daneben ist auch noch Gregory Boyd als besonders bekannter Vertreter des *Open Theism* zu nennen. Die Darstellung des *Open Theism* ebenso wie die Kontroverse um sie findet zu großen Teilen im Internet, auf Homepages, online zugänglichen Zeitschriften, sozialen Netzwerken etc. statt. Dies ist nicht nur der modernen Zeit geschuldet, sondern auch ein besonderes Spezifikum der evangelikalen und freikirchlichen Gemeinden Nordamerikas.

<sup>463</sup> Vgl. RICE: *Openness of God* 1980, 11.

für einen gegenwärtigen, noch lebenden *Open Theism* im Geiste Pinnocks steht, bedeutet der klassische Theismus Folgendes: Gott ist atemporal und purer Akt, er hat kein Potential, sich auf irgendeine Weise zu verändern, er ist einfach und leidensunfähig und kann somit nicht von den Kreaturen affiziert werden. In der Konsequenz heißt das, dass es keine relationale Beziehung zwischen Gott und Schöpfung gibt: „The divine nature ascribed to God by classical theism does not allow for God to know what grieving is or what pain feels like. God has propositional, but not affective, knowledge of such things.”<sup>464</sup> Gott ist allmächtig und hat alles vorherbestimmt, nichts auf der Welt entsteht also, ohne dass Gott es nicht in die Welt gesetzt hätte, und nichts geschieht ohne den entsprechenden Plan Gottes. Dementsprechend besitzt Gott ein definitives Vorauswissen aller in der Zukunft liegenden Dinge, Gott weiß alle Wahrheiten. Gott geht niemals ein Risiko ein, was in Bezug auf die Erlösung zur bedingungslosen Erwählung und unwiderstehlichen Gnade Gottes führt. „God cannot be affected or influenced in any way by creatures. Our prayers of petition serve as instruments by which God brings about what he has ordained but our prayers never affect what God has eternally willed to bring about. It is impossible that our prayers have any influence on God’s decisions.”<sup>465</sup> Diesem von ihm so skizzierten klassischen Modell konträr gegenüber steht für Sanders der *Freewill-Theism*, der ein Konzept vorlegt, in dem

„God has the love, wisdom, perseverance and power to deal with any situation that arises as God carries out his creational project. By initiating this endeavor God took risks but he did not risk for risk’s sake. Rather, he risked for the sake of love. His intention was to share the triune love with creatures and have them reciprocate that love to God and their fellow creatures.”<sup>466</sup>

Die entscheidende Wesenseigenschaft Gottes für Pinnock und die anderen *Open Theists* ist die Liebe: „Love is the concrete reality that unifies all of the attributes of God. A doctrine of God that is faithful to the Bible must show that all of God’s characteristics derive from love.“<sup>467</sup> Diese Liebe setzt einerseits Gottes Fähigkeit zur Empathie und damit bis zu einem gewissen Grade auch zum Leiden voraus und erfordert gleichzeitig die Freiheit des Menschen, da Liebe mit Zwang unvereinbar ist. Sanders plädiert für ein *libertarisches* bzw. *inkompatibilistisches* Verständnis von Freiheit und übernimmt dafür die Definition von William Hasker: „an agent

---

<sup>464</sup> SANDERS: *The God Who Risks* 2007, 196.

<sup>465</sup> Vgl. ebd., 193–197, hier 195.

<sup>466</sup> Ebd., 217.

<sup>467</sup> RICE: *Biblical Support for a New Perspective*, in: PINNOCK u.a.: *Openness* 1994, 21.

is free with respect to a given action at a given time if at that time it is within the agent's power to perform the action and also in the agent's power to refrain from the action."<sup>468</sup> Dieser Freiheitsbegriff schließt den theistischen Determinismus bzw. Fatalismus aus; Gott erreicht nicht alle seine Ziele so, wie er es geplant hat:

„The survey of the biblical materials shows that God enters into genuine give-and-take relations with humans; what God wants does not always come about. The description of the divine nature as loving, wise, faithful and almighty promotes thinking of divine sovereignty in terms of general sovereignty, in which God chooses to macromanage most things while leaving open the option of micromanaging some things. This was God's sovereign choice. In grace God grants humans a role in collaborating with him on the course that human history takes. God provides 'space' for us to operate and in so doing makes it possible that some of the specific goals he would like to see fulfilled may not come about. Nonetheless, God graciously works with us, being creatively resourceful, to achieve his overall project of establishing loving relationships with significant others. God is yet working with us to open up new possibilities for the future, God faithfully works toward his overarching goals while remaining flexible as to how he brings these about."<sup>469</sup>

Das gegenteilige Modell von Freiheit, das *kompatibilistische*, lässt sich wie folgt definieren: Eine Person ist frei zu einer bestimmten Zeit, wenn es zu dieser Zeit wahr ist, dass die Person die Handlung durchführen kann, wenn sie sich dazu entscheidet, diese Handlung vorzunehmen, und dass sie von dieser Handlung Abstand nehmen kann, wenn sie sich dazu entscheidet, die Handlung nicht vorzunehmen. Der Unterschied zwischen beiden Modellen liegt darin, dass im letzten Modell die Person, um als frei zu gelten, alleine die *Macht* haben muss, die Handlung vorzunehmen, wenn sie sich dazu entscheidet, sie vorzunehmen.<sup>470</sup> Das libertarische Freiheitsverständnis nach Sanders betont aber, dass eine Person eine *innere Freiheit* hat, entweder die Handlung vorzunehmen oder sie nicht vorzunehmen.<sup>471</sup> Aus diesem Verständnis von Freiheit folgt für die *Open Theists* notwendigerweise auch die Annahme der partiellen Offenheit der Zukunft:

„It is very meaningful to think of the future as partly settled und partly unsettled because it tells us that not everything has been decided at this point in time. It means that the future is a realm of possibilities not just of actualities. This is true even for

<sup>468</sup> HASKER: A Philosophical Perspective, in: PINNOCK u.a.: Openness 1994, 136f.; vgl. auch SANDERS: The God Who Risks <sup>2</sup>2007, 235.

<sup>469</sup> SANDERS: The God Who Risks <sup>2</sup>2007, 248.

<sup>470</sup> Vgl. HASKER: A Philosophical Perspective, in: PINNOCK u.a.: Openness 1994, 136f.

<sup>471</sup> Ebd., 137.

God, though his awareness of the future possibilities and his anticipation of the future actualities is hugely greater than our own. Nevertheless, the future is open for God as well because everything is not yet settled. This was the kind of creation project he freely entered into. Think of what it would mean for God's freedom if everything were settled. He would have to consult his own future knowledge to know what to do next."<sup>472</sup>

Nach diesem Modell kann Gott die freien Entscheidungen des Menschen also nicht voraussehen und nur wissen, was er als Wesen *in der Zeit* logisch wissen kann, nach den *Open Theists* also allein Gegenwart und Vergangenheit. Rice greift die von William James<sup>473</sup> benutzte Analogie von zwei Schachspielern auf, um zu zeigen, wie göttliche Vorhersehung und menschliche Freiheit dennoch miteinander vereinbar sein können: Wenn ein Schachspieler ein weltbekannter Profi und sein Spielgegner ein absoluter Anfänger ist, ist der Ausgang des Spieles mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit schon im Vorfeld klar. Der Profi kann das Spiel jederzeit zu seinen Gunsten entscheiden, aber weder, weil er vorher weiß, was passieren wird, noch weil er die Schritte des Anfängers vorhersehen kann, sondern aus dem einfachen Grund, weil der Profi aufgrund seiner Erfahrung auf alle Optionen des Anfängers einen guten Schachzug als Antwort weiß. Für ihn ist so gut wie keine Spielsituation denkbar, auf die er keine Antwortmöglichkeit zu seinen Gunsten kennt. Ähnlich ist es mit dem Heilsplan Gottes. Dieser wird mit praktischer Gewissheit irgendwann erfüllt werden, da Gott in der Lage ist, auf alle Eventualitäten, die seine freie Schöpfung ihm bereiten kann, so zu antworten, dass er am Ende, um im Bilde des Spiels zu bleiben, den Sieg davonträgt: „Because God's resources are infinitely superior to those of His creatures, He can respond to all their decisions with complete adequacy. [...] God maintains ultimate sovereignty over history. But He does not exercise absolute control.“<sup>474</sup> Weder kann Gott die Zukunft voraussagen, noch kann er die Schritte der

<sup>472</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 52.

<sup>473</sup> JAMES: *The Will to Believe and other Essays* 1898, 181f.: „The belief in free-will is not in the least incompatible with the belief in Providence, provided you do not restrict the Providence to fulminating nothing but fatal decrees. If you allow him to provide possibilities as well as actualities to the universe, and to carry on his own thinking in those two categories just as we do ours, chances may be there, uncontrolled even by him, and the course of the universe be really ambiguous; and yet the end of all things may be just what he intended it to be from all eternity. An analogy will make the meaning of this clear. Suppose two men before a chessboard, – the one a novice, the other an expert player of the game. The expert intends to beat. But he cannot foresee exactly what any one actual move of his adversary may be. He knows, however, all the possible moves of the latter; and he knows in advance how to meet each of them by a move of his own which leads in the direction of victory. And the victory infallibly arrives, after no matter how devious a course, in the one predestined form of check-mate to the novice's king.“

<sup>474</sup> RICE: *Openness of God* 1980, 56f., hier 57.



einzelnen Geschöpfe vorher wissen. Er kennt seinen eigenen ewig gültigen Plan mit der Schöpfung und kann aufgrund seiner (All)Macht und seines besonderen Wissens auf jede nur denkbare Situation so reagieren, dass am Ende sein Sieg über das Böse in der Welt stehen wird.<sup>475</sup>

### 3.1.2 Exkurs I: Herkunft des *Open Theism* aus dem Methodismus

Der *Open Theism* entstammt, nach Angaben seiner Vertreter, dem arminianischen bzw. methodistischen Denken, hat sich aber weiterentwickelt, andere Strömungen aufgenommen und eigene Akzente ausgebildet. Im Folgenden sollen sowohl das Denken nach Arminius, der Methodismus als auch der Evangelikalismus in gebotener Kürze inhaltlich skizziert werden, damit deutlich wird, wie stark die Einflüsse auf den *Open Theism* sind.

Die Bezeichnung *arminianisch* bezieht sich auf den niederländischen Theologen Jacobus Arminius (1560–1609). Ohne dabei sein gesamtes Lehrgerüst zu übernehmen, stützen sich seine Anhänger vor allem auf seine Aussagen zur Erlösung. Arminius hat die absolute Willensfreiheit des Menschen betont, die für ihn nicht in Widerspruch dazu steht, dass Gott schon immer weiß, was geschehen und wie der Mensch sich bei allen seinen Entscheidungen festlegen wird.<sup>476</sup> Der Mensch ist von Gottes freier Gnade dazu berufen, sein Gnadenangebot anzunehmen, kann dieses aber aufgrund seiner Freiheit auch ablehnen. Gott wird als Allmächtiger verstanden, der seine Macht aber freiwillig zugunsten der Freiheit des Menschen eingeschränkt hat.<sup>477</sup> Im Gegensatz zur Prädestinationslehre geht Arminius von der Universalversöhnung aus: Jeder, der glaubt, wird gerettet werden.<sup>478</sup> Arminius hat nie, wie seine Gegner später behaupteten, die Position vertreten, dass Werke oder Taten selber die Erlösung bewirken können, war also mitnichten ein Semi-Pelagianer, wie ihm von gewissen calvinistischen Kreisen vorgeworfen wird.<sup>479</sup> Arminius war längst gestorben, als seine Anhänger auf der von der niederländisch-reformierten Kirche abgehaltenen *Synode von Dordrecht* 1619 auf ganzer Linie eine Niederlage erlitten, indem alle ihre Positionen als nicht legitim gebrandmarkt wurden. „Arminianer“ war fortan die apologetische Bezeichnung durch die orthodoxen Calvinisten, die jeden mit diesem Begriff belegten, der Argumente gegen die Prädestinationslehre vorbrachte, und zwar unabhängig davon, ob dessen Position inhaltlich

---

<sup>475</sup> Interessant ist an dieser Stelle, dass das von Pinnock aufgegriffene Beispiel vom Schachspieler auch mit einer molinistischen Auffassung vereinbar ist. Gott weiß dann in seinem ewigen und umfassenden Wissen schon alle möglichen Spielzüge, weil er als „Superschachprofi“ alle denkbaren Strategien schon einmal für sich selbst durchgespielt hat. Den genauen Zug des Gegners kennt er nur aus *mittlerem Wissen* (*scientia media*); da alle möglichen Züge Gott schon immer bekannt sind, kann er demnach nie überrascht werden.

<sup>476</sup> Vgl. SCHULER: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 11.

<sup>477</sup> Eine auch für den *Open Theism* wichtige Sicht, wie weiter unten noch deutlich werden wird.

<sup>478</sup> HEITZENRATER: John Wesley 2007, 29.

<sup>479</sup> Ebd.

mit der von Arminius oder seinen Anhängern übereinstimmte.<sup>480</sup> Die Arminianer, die diesen Namen schließlich auch als Selbstbezeichnung übernahmen, wurden im weiteren Fortgang der Debatte wegen ihrer theologischen Methoden als „Neue Methodisten“ beschimpft.<sup>481</sup> Diese Bezeichnung tauchte dann ein halbes Jahrhundert später für die Anhänger der Wesleys wieder auf.<sup>482</sup> Die Arminianer besitzen zwar keine spezifische Lehre der Schrift, erkennen ihr aber traditionell protestantisch eine besondere Bedeutung zu,<sup>483</sup> lehnen zugleich Dogmen als solche ab, insbesondere dann, wenn sie sich nicht biblisch legitimieren lassen, und betrachten das Glaubensleben als Praxis, die es kontinuierlich zu verbessern gilt und die als lebenslange Aufgabe verstanden werden muss.<sup>484</sup> Gerade die Absenkung des Trinitätsdogmas wird so verständlich, da sich die Formel von „einer Substanz in drei Personen“ nicht explizit in der Bibel findet und schon immer in der Gefahr stand, als Tritheismus verstanden zu werden. Die vor allem calvinistisch ausgeprägte Prädestinationslehre sieht der sich selbst als Arminianer bezeichnende zeitgenössische Theologe Roger Olson nicht als trennendes Hindernis:

„Classical Arminianism teaches that predestination is simply God’s determination (decree) to save through Christ all who freely respond to God’s offer of free grace by repenting of sin and believing (trusting) in Christ. It includes God’s foreknowledge of who will so respond. It does not include a selection of certain people to salvation, let alone to damnation. [...] The only significant difference between classical Arminianism and Calvinism in this doctrine, then, is the role of the individual in receiving the grace of regeneration and justification. [...] Thus salvation is conditional [für die arminianische Theologie, KDR], not unconditional; humans play a role and are not passive or controlled by any force, internal or external.”<sup>485</sup>

Heutzutage finden sich Arminianer im landeskirchlichen Protestantismus sowie in den methodistischen Kirchen. Auch wenn zwischen beiden Auffassungen Gemeinsamkeiten bestehen, werden die Unterschiede doch als eklatant und die Arminianer teilweise als Häretiker angesehen und von einigen evangelikalen Theologen massiv bekämpft, was zum Teil allerdings auf Missverständnissen der arminianischen Theologie beruht – und zwar sowohl von Seiten der Kritiker als auch von Gläubigen, die sich

---

<sup>480</sup> Ebd.

<sup>481</sup> Ebd., 36f.

<sup>482</sup> Ebd., 28–30.

<sup>483</sup> Vgl. OLSON: *Arminian Theology* 2006, 30f.

<sup>484</sup> Vgl. SCHULER: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER (Hg.): *Methodistische Kirchen* 2001, 11. Der von Walter Klaiber, selber von 1989 bis 2005 Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche und bis 2007 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, herausgegebene Band beleuchtet Entstehung und Entwicklung des Methodismus und stellt die heutige Situation in den verschiedenen Ländern der Erde dar. Für weiterführende Informationen zum Methodismus vgl. HEITZENRATER: *John Wesley* 2007; KLAIBER / MARQUARD: *Gelebte Gnade* 1993; OUTLER: *Das theologische Denken John Wesleys* 1991; DERS.: *John Wesley* 1980; RAEDEL (Hg.): *Methodismus und charismatische Bewegung* 2007; SCHMIDT: *John Wesley*, 2 Bände 1953–1966.

<sup>485</sup> OLSON: *Arminian Theology* 2006, 37.

selbst als arminianisch bezeichnen.<sup>486</sup> Insbesondere der Vorwurf, „liberale Theologie“ zu betreiben, wird dem Arminianismus immer wieder gemacht.<sup>487</sup> Olson sieht arminianische Einflüsse insbesondere in den Kirchen baptistischer, pentecostaler und methodistischer Prägung, stellt sein Buch über arminianische Theologie aber vor allem in den Kontext der Debatte zwischen Calvinismus und Arminianismus und hält eine Synthese beider („Calminianism“) für unmöglich:

„As harsh as it sounds to people who highly value unity (especially among Christians), we need to shoulder the responsibility of choosing between Calvinism and Arminianism. That does not mean choosing between Christianity and something else. It means choosing between two respectable interpretations of Scripture that have both existed within evangelical Christianity for centuries.”<sup>488</sup>

Olson macht darauf aufmerksam, dass das Kernstück arminianischer Theologie seiner Meinung nach nicht, wie so oft behauptet, der freie Wille des Menschen sei, sondern die Güte und die Liebe Gottes. Erst darauf folge die Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen.<sup>489</sup> „His [Arminius, KDR] theology is Christocentric; Jesus Christ is our best clue to the character of God, and in him God is revealed as compassionate, merciful, loving and just.”<sup>490</sup> Entgegen der Einschätzung seiner Kritiker hält Olson ebenfalls daran fest, dass die arminianische Theologie seit ihren Anfängen ein eher pessimistisches Menschenbild vertreten hat, das dem Menschen zu keiner Zeit die Möglichkeit einräumt, durch eigene Entscheidungen Gottes Gnade zu erlangen.<sup>491</sup>

<sup>486</sup> Olson schildert seine Erfahrungen der Ablehnung und Missverständnisse im theologischen, aber auch gesellschaftlichen Kontext und versucht, die arminianische Theologie richtig und widerspruchsfrei darzustellen und damit von falschen Anschuldigungen zu befreien, vgl. DERS.: *Arminian Theology* 2006, hier 7–12: „My hope is that this book will not come across to readers as overly defensive; it is not my wish to be defensive, let alone offensive. I want to clear up confusion about Arminian theology and respond to the main myths and misconceptions today. I believe that even if most people who call themselves Arminian are really semi-Pelagian [...], that does not make Arminianism itself semi-Pelagian [...]. I believe in turning to history for correct definitions and not allowing popular usage to redefine good theological terms. I will turn to leading Arminian theologians past and present to define true Arminianism. My hope and prayer is that readers will approach this project with an open mind and be guided in their opinions of Arminianism by the evidence. I hope even the most diehard Calvinist opponents of Arminian theology will at least be willing to reconsider what true Arminians believe in light of the evidence marshaled here.”, ebd. 10.

<sup>487</sup> Darauf weist Olson selber hin, vgl. DERS.: *Don't hate me because I'm Arminian*, in: *Christianity Today* 43,10 vom 06.09.1999. Olson greift hier eine Einteilung von Alan P.F. Sell auf, nach der sich der Arminianismus schon seit seiner Entstehung in zwei Strömungen einteilen lasse: in „Arminianism of the head“ – diese Strömung führe zu Deismus und liberaler Theologie – und „Arminianism of the heart“ – zu dieser Strömung werde auch John Wesley gezählt und zu ihr fühlt sich auch Olson zugehörig, ausführlicher: DERS.: *Arminian Theology* 2006, 17ff.

<sup>488</sup> Vgl. OLSON: *Arminian Theology* 2006, 14f. 67–69, hier 69.

<sup>489</sup> Vgl. ebd., 97–114. Genau dies macht auch Pinnock immer wieder deutlich; wichtigster Schlachtruf der *Open View* sei nicht die Freiheit des Menschen, sondern Gottes Liebe und Güte, die diese Freiheit erst ermöglicht.

<sup>490</sup> Ebd., 102.

<sup>491</sup> Vgl. ebd., 137–157.

Neben dem eben genannten klassischen Arminianismus nach Arminius entstand der Arminianismus methodistischer bzw. wesleyanischer Prägung im 18. Jahrhundert insbesondere unter John Wesley (1703–1791),<sup>492</sup> der zusammen mit einigen Mitstreitern nach einer Erneuerung des Glaubenslebens suchte, die praktisch auch eine Antwort auf die negativen Auswirkungen der Industrialisierung geben sollte. Von einer kleinen Erweckungsbewegung innerhalb der Kirche von England wuchs der Methodismus im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einer eigenen freikirchlich-evangelikalen Kirche, die heute in der *United Methodist Church* sowie im *Weltrat methodistischer Kirchen* (World Methodist Council) organisiert ist und zu der weltweit 80 Millionen Menschen in 133 Ländern gehören, wovon etwa 53.000 Mitglieder auf Deutschland entfallen.<sup>493</sup> Am stärksten ist die methodistische Kirche derzeit in den USA vertreten, wo sie nach der *Southern Baptist Convention* die zweitgrößte protestantische Kirche darstellt. Die Suchbewegung nach einer neuen Frömmigkeit angesichts von Missständen in Kirche und Gesellschaft gab es im 18. Jahrhundert durchaus häufiger innerhalb der protestantischen Kirchen Europas.<sup>494</sup> Ziele der geistlichen Erneuerungsbewegungen waren der Kampf gegen den moralischen Verfall in der Gesellschaft und die sinkende Religiosität, die Heiligung des gesamten Lebens verbunden mit einer größeren gelebten Frömmigkeit, der Aufruf zu karitativ-diakonischem Engagement sowie die Wahrnehmung von Bildungs- und Erziehungsaufgaben.<sup>495</sup> Ulrike Schuler teilt die methodistische Erweckungsbewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in drei Ströme auf: eine *herrnhutische*, eine *calvinistische* und eine *arminianische* Richtung, deren Leiter vor allem die beiden Brüder und ordinierten Pfarrer John und Charles Wesley (1707–1788) sowie George Whitefield (1714–1770) waren und die letztendlich in die Entstehung der Methodistischen Kirche mündete.<sup>496</sup> Ziel dieser Bewegung war zu keinem Zeitpunkt die Gründung einer neuen Kirche neben der *Church of England*, sondern die Erneuerung der schon bestehenden Kirche, als deren fester Teil man sich zunächst noch sah. Die Gruppe aus Oxforder Studenten um die beiden Brüder John und Charles Wesley, die sich ab 1725 zum Bibelstudium und Beten traf, wuchs rasch an. Zu den spirituellen Inhalten kamen bald auch karitative und

---

<sup>492</sup> Eine ausführliche Darstellung der Lebensgeschichte und theologischen Entwicklung John Wesleys sowie der Frühzeit des Methodismus hat der Amerikaner Richard P. Heitzenrater vorgelegt: DERS.: *John Wesley und der frühe Methodismus* 2007.

<sup>493</sup> Vgl. dazu: *Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland* unter: <http://www.emk.de/struktur-der-kirche/zahlen.html> (letzter Abruf: 31.03.2023); *World Methodist Council* unter: <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

<sup>494</sup> Vgl. SCHULER: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER (Hg.): *Methodistische Kirchen* 2001, 9.

<sup>495</sup> Vgl. HEITZENRATER: *John Wesley* 2007, 36–45.

<sup>496</sup> Ebenso wie Heitzenrater, vgl. ebd. 140.

seelsorgliche Aufgaben innerhalb der Gesellschaft hinzu.<sup>497</sup> Nach einer Tätigkeit als Missionar in Georgia (1735–1738) kehrte John Wesley nach England zurück und begann, am Aufbau seiner Gemeinschaft und am Ausbau grundlegender Verbandsstrukturen zu arbeiten. Zu den Herrnhutern bestanden seit dieser Zeit freundschaftliche Beziehungen, doch Ende des Jahres 1739 kam es aufgrund theologischer Differenzen zum Bruch und zur Neugründung der *Foundery Society*. Diese wurde in der Folgezeit als methodistische Erweckungs- und Evangelisationsbewegung weiter etabliert. Der Streit hatte sich um die Frage nach dem Erlangen und Erkennen des Glaubens gedreht und an äußerlichen Zeichen des Glaubens entzündet. Während die Herrnhuter unter Federführung von Philipp Heinrich Molther (1714–1780) zum Beispiel exzessive Gefühlsausbrüche als Zeichen des Unglaubens werteten<sup>498</sup> und stattdessen stille Einkehr und eine in sich gekehrte Suche nach Gott propagierten, waren für John Wesley alle nach außen sichtbaren religiösen Handlungen Gnadenmittel Gottes und Singen, Beten etc. somit unerlässlich.<sup>499</sup> Molther sah das alleinige Mittel zur Gnade in Christus und forderte ein Abstandnehmen von allen anderen sogenannten Gnadenmitteln bis man den wahren Glauben erlangt habe, während Wesley gerade in den Gnadenmitteln eine Möglichkeit sah, wie sogar Ungläubige Gnade erlangen können. Der Glaube ist zudem der Beginn eines Weges in Richtung Heiligung, auf dem es weiterhin möglich ist, zu zweifeln oder zu sündigen, dafür aber sind auch Reue und Buße wiederholt möglich.<sup>500</sup> Dienste und Strukturen der jungen Bewegung orientierten sich an dem für die Verkündigung des Evangeliums und der praktischen Nächstenliebe Notwendigen. Wichtiger als feste Lehrmeinungen waren rechte Gesinnung und Lebensführung. Besondere Bedeutung gewann in der Folgezeit immer stärker die Tätigkeit der Laienprediger.<sup>501</sup> Wegen ihres stark geregelten Tagesablaufs wurde die Gruppe mit vielen spöttischen Bezeichnungen belegt, seit 1732 auch mit dem Namen „Methodisten“, der sich in der Folge (später dann auch als Eigenbezeichnung) einbürgerte.<sup>502</sup> Die erste methodistische Kirche wurde, bedingt durch die Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten von Amerika 1776 und die Notwendigkeit der Grenzziehung zur „Alten Kirche“, 1784 in Amerika gegründet.<sup>503</sup> In England war der arminianische/wesleyanische Zweig lange eine innerkirchliche Bewegung innerhalb der Kirche von England und wurde

---

<sup>497</sup> Vgl. SCHULER: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 21–25.

<sup>498</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>499</sup> Vgl. ebd., 29f.

<sup>500</sup> Vgl. ebd., 29f.; vgl. auch HEITZENRATHER: John Wesley 2007, 131–135.

<sup>501</sup> Vgl. SCHULER: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 9–12.23–35; vgl. auch MARQUARD: Methodistische Lehre und Theologie, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 45–46.

<sup>502</sup> Vgl. SCHULER: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 22.

<sup>503</sup> Vgl. CRACKNELL / WHITE: Die Ausbreitung des Methodismus, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 75–77.

schließlich erst 1932 aufgrund der individuellen Kirchenstrukturen, erheblichem Besitztum sowie Anfeindungen durch Teile des anglikanischen Klerus auch in Großbritannien zu einer eigenen Kirche mit dem Namen *The Methodist Church*.<sup>504</sup> Die Theologie des Methodismus nach John Wesley lässt sich auf folgende Eckpunkte festlegen: Vorrangstellung der Bibel, Anerkennung der Tradition bei gleichzeitiger Wiederentdeckung und Erneuerung des Urchristentums, besondere Bedeutung, die der Erfahrung des Einzelnen und der Vernunft zukommt.<sup>505</sup> Besonders wichtig wurde für John Wesley die Heiligung, die auf die aus Gnade geschehene Rechtfertigung folgt. Diese war für ihn ein ganzheitliches Verfahren, eine Erneuerung durch den Heiligen Geist, die aus der Liebe zu Gott auf Verantwortung für sich und andere zielt.<sup>506</sup> Heute gibt es auch unter methodistischen Theologen eine rege Debatte. „Herzstück“, so Manfred Marquard, „methodistischer Verkündigung und Lehre ist Gottes rettendes und heilendes Handeln. Die klassischen Themen der Glaubenslehre werden aus dieser soteriologischen Perspektive betrachtet; das Kriterium für die Auswahl, die Gewichtung und die Art der Behandlung ist jedoch die in Jesus Christus offenbarte und wirksame Gnade Gottes.“<sup>507</sup> Diese eben genannten, in aller Kürze präsentierten Lehrinhalte der methodistischen Theologie scheinen sich im deutschen Sprachraum erhalten zu haben. Walter Klaiber bemängelt das Fehlen einer Überblicksdarstellung der methodistischen Soteriologie von Wesleys Tod bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und erwähnt verschiedene von ihm kritisch gewertete Entwicklungen. Dazu zählt er zum Beispiel gegenwärtig massiv vorgetragene Forderungen nach einem rechtmäßigen, den Gesetzen Christi entsprechenden Leben der Gläubigen, die in die Richtung einer Werkgerechtigkeit gehen.<sup>508</sup> Außerdem scheint das willentliche Bekenntnis, ja die öffentliche Bekehrung zu Gott ein immer größeres Gewicht zu bekommen, was Klaiber mit dem Hinweis auf entsprechende Gegenbewegungen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ebenfalls kritisch sieht. Auch die Heiligung als Kernprogramm methodistischer Theologie gerät seiner Meinung nach immer mehr ins Abseits, wird aber von der charismatischen Bewegung wieder neu entdeckt. Insgesamt stellt Klaiber in der letzten Zeit eine positive Rückbesinnung auf das wesleyanische Erbe fest, sieht die methodistische Theologie aber vor weiteren Problemen stehend, die der Klärung bedürfen: die Verbindung von kritischer und integrativer Kraft des Rechtfertigungsgeschehens, die bleibende Aktu-

---

<sup>504</sup> Vgl. SCHULER: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 11.41–42; GELDBACH: Freikirchen <sup>2</sup>2005 (1989), 236f.

<sup>505</sup> Diese Punkte, auch als *Wesleyan Quadrilateral* bezeichnet, werden von Pinnock als Basis des *Open Theism* angenommen. Was bei ihm weniger ausgeprägt ist, ist das methodistische Verständnis von der Heiligung und der auch damit zusammenhängenden Verbindung von Glaube und Ethik.

<sup>506</sup> Vgl. MARQUARD: Methodistische Lehre und Theologie, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 44–45.61f.

<sup>507</sup> Ebd., 57.

<sup>508</sup> Das stellt auch Odo Marquard fest und betont demgegenüber, dass die Gnade Gottes ein Geschenk sei, das das Leben des Menschen von innen heraus verändert und es keiner Taten bedürfe, um Gott zu gefallen, vgl. DERS.: Wie bleibt man Christ? in: KLAIBER / THÖNISSEN (Hg.): Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht 2003, 159–173, hier 167ff.

alität der Rechtfertigungsbedürftigkeit des Menschen und schließlich die Aussagbarkeit von Rechtfertigung und Heiligung heute als lebensbefreiendes Handeln Gottes.<sup>509</sup> Insgesamt lässt sich aber, mit Blick auf den *Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, herausgegeben von Walter Klaiber und Manfred Marquardt, sagen, dass die spezifisch wesleyanischen Lehrinhalte sich in der deutschen methodistischen Theologie erhalten haben. Die Herausgeber weisen gleich zu Beginn darauf hin, dass „in den letzten 10 bis 15 Jahren eine intensive Neubesinnung auf die gemeinsame theologische Tradition eingesetzt [hat].“<sup>510</sup> In den Kirchen der methodistischen Tradition lässt sich eine besondere ökumenische Offenheit beobachten. Fremde Texte und Erfahrungen werden respektvoll zur Kenntnis genommen und studiert und dienen als Grundlage für einen alle Beteiligten bereichernden Dialog – so handhabt es auch Pinnock, der großen Wert auf das Quellenstudium und die Kenntnis gegenteiliger Positionen legt. Diese Offenheit anderen Traditionen gegenüber mag auf den ersten Blick als Indifferenz erscheinen, gründet aber auf John Wesleys Unterscheidung zwischen wesentlichen und weniger wesentlichen Inhalten. Da er keine explizite Theologie hinterlassen hat, kann man nur vorsichtig den für Wesley existentiellen Kernbestand des christlichen Glaubens herausfiltern, der vor allem in der Heilsoffenbarung Gottes in Christus, der Rechtfertigung des Menschen durch Gottes Gnade sowie der durch Gottes Geist gewirkten Heiligung besteht.<sup>511</sup> Mit vielen christlichen Kirchen führen die methodistischen Kirchen Lehrgespräche (am intensivsten mit der Römisch-Katholischen Kirche) und mit einigen evangelischen Kirchen besteht Kirchengemeinschaft. Ein wichtiger Schritt war 2006 die Zustimmung der Mitgliedskirchen der methodistischen Kirche zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*.<sup>512</sup> Taufe und Abendmahl gelten in den methodistischen Kirchen ebenso wie in den anderen evangelischen Kirchen als Sakramente, die der Überlieferung nach von Christus eingesetzt wurden.<sup>513</sup> Die im *Open Theism* so zentrale Frage nach der Willensfreiheit des Menschen und der göttlichen Vorsehung wurde von John Wesley dahingehend beantwortet, dass der durch die Sünde unfrei gewordene Wille des Menschen erst durch Gottes freies Handeln zu einer freien Antwort befreit werde, gleichzeitig lehnte er aber die doppelte Prädestination, wonach Gott schon vorherbestimmt habe, welche Menschen gerettet und welche verdammt werden, ab.<sup>514</sup>

---

<sup>509</sup> Vgl. KLAIBER: Das Gespräch um die Rechtfertigung, in: DERS. / THÖNISSEN (Hg.): Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht 2003, 73–83.

<sup>510</sup> KLAIBER / MARQUARD: Gelebte Gnade 1993, 9.

<sup>511</sup> Marquardt macht an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass die Bewertung der Einflüsse, die Wesley geprägt haben, in der Forschung durchaus unterschiedlich ausfallen, vgl. MARQUARD: Methodistische Lehre und Theologie, in: KLAIBER (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, 50–58.

<sup>512</sup> Ebd., 55.

<sup>513</sup> Vgl. ebd., 64f.

<sup>514</sup> Vgl. ebd., 57–58.

### 3.1.3 Exkurs II: Evangelikale Kirchen

Der *Open Theism* ist neben seiner arminianischen/methodistischen Prägung auch ganz allgemein der (gemäßigt) evangelikalen Richtung des Christentums zuzurechnen. Viele der ersten Vertreter des *Open Theism* blieben dem evangelikalen Milieu verpflichtet, deshalb ist ein Blick auf seine Inhalte und den kirchlichen Kontext unabdingbar.<sup>515</sup> Entscheidend ist, dass evangelikal keine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche, sondern zu einer Bewegung bezeichnet.<sup>516</sup> Der Begriff „evangelikal“ entzieht sich aber einer klaren, eindeutigen Bestimmung.<sup>517</sup> Die deutsche Bezeichnung „evangelikal“ ist die seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts eingebürgerte Übersetzung des Englischen *evangelical*, das eigentlich der Konfessionsbezeichnung evangelisch entsprach, aber seit dem 18. Jahrhundert (seit der von John Wesley ausgehenden Erweckungsbewegung) auch im Sinne von erwecklich bzw. pietistisch gebraucht wurde. Seit dem *Weltkongress für Evangelisation* 1966 in Berlin steht die *Evangelikale Bewegung* für einen geistlichen Neuaufbruch des Pietismus und der Freikirchen, die aus unterschiedlichen Verbänden und Richtungen bestehen und sich grundsätzlich dem reformatorischen Protestantismus verpflichtet wissen.<sup>518</sup>

Unterscheiden kann man mit Geldbach zum Beispiel Fundamentalisten, bekennende Evangelikale, Neo-Evangelikale, radikale Evangelikale und charismatische Evangelikale. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Grenzen oft fließend sind und solche Einteilungen niemals hundertprozentig die Realität wiedergeben können. Dass diese Klassifizierung kaum der Selbstbezeichnung der einzelnen Gruppen entspricht, versteht sich zudem von selbst. Dennoch hilft ein Blick auf solche Versuche der Einteilung, ein Verständnis von der Komplexität der evangelikalen Bewegung zu bekommen. Allen gemeinsam ist die Vorrangstellung der Heiligen Schrift, wobei die Vorstellungen von Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift erheblich variieren.<sup>519</sup> Die Freikirchen und Pfingstgemeinden sind z.T. auch evangelikal, pflegen aber unterschiedliche Kontakte zu den offiziellen Zusammenschlüssen der Evangelikalen Kirchen.<sup>520</sup>

Einen Sonderfall bildet der Evangelikalismus in den USA. Dort gibt es nach Geldbach eine historische Typologie, die bis heute in Politik und Gesellschaft große Bedeutung hat und so in Deutschland nicht

---

<sup>515</sup> Vgl. SCHMID: *Gott ist ein Abenteurer* 2020, 22.

<sup>516</sup> HOLTHAUS: *Wer sind sie?* in: DERS. (Hg.): *Die Evangelikalen – wie sie wirklich sind* 2011, 9.

<sup>517</sup> Vgl. GELDBACH: *Evangelikalismus*, in: FRIELING (Hg.): *Die Kirche und ihre Konservativen* 1984, 53–55.

<sup>518</sup> Vgl. GELDBACH: *Evangelikale Bewegung* 2005, 337. Geldbach bietet auch eine informative Einführung in Geschichte, Theologie und Gruppierungen der Freikirchen, in: DERS.: *Freikirchen* 2005.

<sup>519</sup> Interessant ist, dass Geldbach an dieser Stelle ausgerechnet auf Clark Pinnock als Beispiel für eine gelungene Definition der Irrtumslosigkeit der Schrift verweist, vgl. GELDBACH: *Evangelikale Bewegung* 2005, 339.

<sup>520</sup> GELDBACH: *Evangelikalismus* 1984, 52–55.



vorzufinden ist. Danach lassen sich in den USA seit 1870 folgende Typen mit spezifischen Unterscheidungsmerkmalen klassifizieren:

1. Der *sozial-evangelikale Typ* entstand als Folge der Negativerscheinungen von Kapitalismus und sozialen Problemen und versucht, das Evangelium auf die Sozialordnung anzuwenden. Einer der Hauptvertreter war Walter Rauschenbusch (1861–1918), der von 1886 bis 1897 Pastor einer deutschsprachigen Baptistengemeinde in New York war. 2. Der *charismatisch-evangelikale Typ* der Pfingst- und Heiligungsbewegung betont stark die Heiligung bzw. die persönliche Erneuerung durch den Heiligen Geist als zweite Gnade. 3. Der *irenisch-individualistische Typ* wurde vor allem vertreten durch den Erweckungsprediger Dwight Lyman Moody (1837–1899) in Chicago, der einen reinen Individualismus predigte und theologische Auseinandersetzungen ablehnte, aber dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – eine Vielzahl junger Menschen für die Evangelisation mobilisieren konnte. 4. Der *dispensational-evangelikale Typ* ist geprägt durch eine eschatologische Richtung, die von einer Wiederkunft Christi vor dem Beginn des Tausendjährigen Reiches ausgeht; die zugrundeliegende Geschichtsschau bezeichnet man im Englischen als *dispensationalism*. 5. Der *rationalistisch-biblizistische Typ* betont die absolute Irrtumslosigkeit der Bibel und sieht jede Aussage der Schrift als absolut fehlerlos; allein auf Basis der biblischen Wahrheiten kommt auch der Vernunft eine Bedeutung zu.

Auch wenn in dieser Klassifizierung die selbstverständlich vorhandenen Überschneidungen nicht berücksichtigt wurden, macht sie deutlich, wie vielfältig der amerikanische Evangelikalismus am Ende des 19. Jahrhunderts war.<sup>521</sup> Clark Pinnock lässt sich an dieser Stelle, ebenso wie andere Vertreter der *Open View*, in dieses Schema kaum einordnen, vielmehr enthält seine Theologie (in unterschiedlichem Maße) Elemente aller fünf genannten Kategorisierungen.

Holthaus geht vorsichtig von etwa 460 Millionen Christen aus, die man der evangelikalen Bewegung zurechnen kann.<sup>522</sup> Wichtigste lehrmäßige Gemeinsamkeit aller Evangelikalen ist die große Bedeutung, die der Heiligen Schrift zukommt. Sie allein soll Mitte des christlichen Lebens und Urgrund aller theologischen Lehren und praktischen Anweisungen sein. Dabei wird die Bibel als originales Wort Gottes betrachtet, Universitätstheologie und Bibelkritik werden häufig abgelehnt. Große Bedeutung hat die persönliche Gotteserfahrung bzw. die persönliche, oft auf den Tag und die Stunde datierbare Bekehrung sowie die durch den Heiligen Geist geschehene Heiligung.<sup>523</sup> Auch für Clark Pinnock hat die Bibel

---

<sup>521</sup> Vgl. ebd., 55–73. Auch andere Autoren übernehmen Geldbachs Klassifizierung, z.B. JUNG: Evangelikale Bewegung<sup>3</sup>2001, 29f.

<sup>522</sup> HOLTHAUS: Wer sind sie? 2011, 11. Allerdings nennt er keine Quellen für seine Schätzung. Geldbach zitiert die *World Christian Encyclopedia*, nach der es weltweit etwa 550 Millionen Christen evangelikaler Ausprägung gibt, vgl. GELDBACH: Evangelikale Bewegung 2005, 342.

<sup>523</sup> Vgl. JUNG: Was ist evangelikal? 2007, 9–15. Die Herkunft und Theologie der evangelikalen Kirchen in ihrer ganzen Vielfalt soll an dieser Stelle nicht ausführlich dargestellt werden, verwiesen sei auf die Darstellung

maßgebliche Bedeutung, einen Absolutheitsanspruch lehnt er aber ab. Wie er dies theologisch zusammenzubringen versucht, wird noch näher zu erläutern sein. Gleichzeitig betont er die Wichtigkeit von Bibelkritik und Universitätstheologie und legt dabei theologisch keinen gesteigerten Wert auf die Bekehrung oder die Heiligung des Einzelnen, kann also nicht unbedingt als der Prototyp eines guten Evangelikalen gelten.

### 3.1.4 Weitere Strömungen, die Eingang fanden in den *Open Theism*

Einerseits geben die *Open Theists* selber christliche, jüdische und arabische Philosophen und Kirchenväter als ihre Ideengeber an. So beziehen sie sich vor allem auf Justin den Märtyrer, Irenäus von Lyon, Tertullian, Origenes und Athanasius als früheste Vertreter einer offenen, relationalen Vorstellung von Gott.<sup>524</sup> Andererseits muss bei der Bewertung der Einflüsse berücksichtigt werden, dass die Entwicklung bei einigen *Open Theists* als Abwehrreaktion sowohl auf die Philosophie von Aristoteles und Platon bzw. das, was man für ihre Philosophie hielt,<sup>525</sup> als auch auf die Prädestinationslehre Calvins und seiner Verfechter erfolgt.<sup>526</sup> Auch *Prozessphilosophie* und *-theologie* beeinflussten die Entstehung des *Open Theism* und forderten zur Beschäftigung, zugleich aber auch zur Abgrenzung heraus. Andere Werke, die vor Rices *The Openness of God* im Jahr 1980 beispielsweise ein Nicht-Wissen der Zukunft für Gott sowie andere prägnante Ideen des *Open Theism* proklamierten, sind laut Angabe der *Open Theists* L.D. McCabes *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity* (1882) und *The Foreknowledge of God* (1887), Gordon Olsons *The Foreknowledge of God* (1941) und *The Omniscience of the Godhead* (1972), J.R. Lucas *The Freedom of the Will* (1970), das Werk des Katholiken Peter Geach *Providence and Evil* (1977) und schließlich Richard Swinburnes *The Coherence of Theism* (1977).<sup>527</sup> Wie man sieht, stammt von den gerade genannten Werken eine

---

von JUNG: Die deutsche Evangelikale Bewegung <sup>3</sup>2001 sowie auf folgende weiterführende Literatur: BAUER: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland 2012; BONKHOFF (Bearb.): Weg und Zeugnis 1998; GÄBLER: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert 2000; TIDBALL: Reizwort Evangelikal 1999.

<sup>524</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 7; SANDERS: *The God Who Risks* <sup>2</sup>2007, 141–149.

<sup>525</sup> Hier wird eine besondere Enthellenisierungsdebatte deutlich, deren Legitimität auch angefragt werden muss, die an dieser Stelle aber nicht näher thematisiert werden kann.

<sup>526</sup> Grössl unterteilt diese beiden historischen Denkrichtungen in den „evangelikalen“ und den „religionsphilosophisch-metaphysischen“ Strang. Den letzten sieht er beeinflusst durch die britischen Philosophen Arthur Prior (1914–1969) und Peter Geach (1916–2013), vgl. GRÖSSL: *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes* 2015, 33.40–42.

<sup>527</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 107; SANDERS: *Historical Considerations*, in: PINNOCK u.a.: *Openness of God* 1994, 59–100.182–191, hier 189, Fußnote 160; HASKER: *A Philosophical Perspective*, in: PINNOCK u.a.: *Openness of God* 2001, 126–154.194–199, hier 198, Fußnote 48. Bei den o.g. Werken könnte man von Entwürfen hin zu einem personalen Theismus sprechen.

Vielzahl aus dem 19. bzw. der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Theologisch wird damit das alte Traditionsargument bemüht, wonach „das Alte“ das richtige, das theologisch Neue prinzipiell erst einmal eher das falsche ist.

Der *Sozianismus*, zurückgehend auf den reformierten italienischen Theologen Fausto Sozzini (1536–1604), verneint unter anderem die Trinitätslehre und die Göttlichkeit Christi, weswegen er auch in protestantischen Kreisen weitestgehend abgelehnt wird. Pinnock selber lehnt den Sozianismus ebenfalls ab, weswegen er die Tatsache, dass Kritiker den *Open Theists* eine Nähe zu dieser Strömung unterstellen, nicht nachvollziehen kann: „The fact is, open theists are trinitarian believers, which means the Socinian charge is wide of the mark.“<sup>528</sup> Gemeinsam ist beiden Strömungen allerdings eine bestimmte Vorstellung von Gottes Vorherwissen, das nur Dinge einschließen kann, die in der Gegenwart logisch zu wissen sind. Interessant ist gleichzeitig, wie vehement Pinnock in diesem Kontext die Trinität verteidigt, wenn man bedenkt, dass es einiger Anstrengung bedurfte, die Trinitätslehre im evangelikalen Kontext akzeptabel zu machen. Von den *Open Theists* selber als Ursprung genannt wird zudem der katholische französische Philosoph Jules Lequyer (1814–1862), der ähnlich wie Sozzini die Ansicht vertreten hat, Gott könne, da die Zukunft noch nicht existiere, nur die Möglichkeiten, nicht aber die reale Zukunft erkennen.<sup>529</sup> Entscheidende Gedanken übernahmen die *Open Theists* schließlich ihrer Meinung nach auch von den drei Kappadokiern Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Basilius von Cäsarea, die Gott als rationales Wesen und nicht als Substanz dachten.<sup>530</sup>

### 3.2 Theologischer Standpunkt und Erkenntnislehre

Einleitend seien zunächst einige wichtige biographische Stationen festgehalten. Clark Pinnock war von 1977 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2002 Professor am *McMaster Divinity College* in Hamilton, Ontario. Er startete als Biblical Scholar in *Ancient Near Eastern Studies* an

<sup>528</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 107.

<sup>529</sup> Vgl. VINEY: *Translation of Works of Jules Lequyer* 1998; DERS.: Jules Lequyer and the Openness of God, in: *Faith and Philosophy* 14,2 (1997), 212–235.

<sup>530</sup> Vgl. SANDERS: *The God Who Risks* 2007, 147ff. Neben den hier Genannten beziehen die *Open Theists* sich noch auf eine ganze Reihe anderer Theologen und Philosophen der letzten drei Jahrhunderte, womit sie einmal mehr deutlich machen wollen, dass viele Thesen, die sie vertreten, nicht neu sind. Eine Timeline mit weiteren „Ahnen“ des Open Theism, erstellt von Tom Lukashaw, findet sich unter: <https://reknew.org/2013/03/open-theism-timeline/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

der Universität Toronto, wo er 1960 seinen Abschluss erhielt. Seinen Ph.D. im Neuen Testament machte er 1963 bei dem evangelikalen Neutestamentler F.F. Bruce (1910–1990) in Manchester. Von 1965 bis 1969 lehrte er am *New Orleans Baptist Theological Seminary*, von 1969 bis 1974 an der *Trinity Evangelical Divinity School* in Deerfield, Illinois und von 1974 bis 1977 am *Regent College* in Vancouver.<sup>531</sup> Pinnock war Zeit seines Lebens ein spirituell und theologisch Suchender. Geboren in einem baptistischen Elternhaus, wurde er schließlich überzeugter Calvinist, der liberalen Tendenzen in der Theologie äußerst kritisch gegenüberstand, dessen Theologie gleichzeitig aber schon im Kern liberale Ansätze enthielt.<sup>532</sup> Als er im Calvinismus immer mehr Widersprüche entdeckte, wandte er sich schließlich der arminianischen Richtung zu, der er im Wesentlichen treu bleiben sollte, und entwickelte daraus seit Beginn der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts seine *Open View* von Gott.<sup>533</sup> Pinnock war sich immer über die Begrenztheit der theologischen Erkenntnis im Klaren und sah jede Theologie als grundsätzlich reformierbar an. So scheute er sich auch nicht, einmal getroffene Entscheidungen zu revidieren; er ließ sich von anderen theologischen Standpunkten herausfordern und war immer zum Dialog und zum Überdenken eigener Positionen bereit. Dennoch war Pinnock eine kontrovers diskutierte Persönlichkeit.<sup>534</sup> Von den einen wurde er für seine neue Theologie bewundert und gefeiert, andere innerhalb des evangelikalen Lagers lehnten seine Gedanken entschieden ab – zum Teil mit harscher Polemik auf persönlicher Ebene bis hin zu Häresievorwürfen. Pinnock war mit Blick auf seinen wissenschaftlichen Standpunkt alles andere als berechenbar, man konnte ihn nicht bleibend einer bestimmten Denkrichtung zuordnen – schon allein damit musste er zwangsläufig die Gemüter spalten. Während er einerseits strikt an der biblischen Offenbarung als Grundlage jeder Theologie festhielt, war er ebenso kompromisslos bereit, herkömmliche theologische Axiome, die Konsens innerhalb der evangelikalen Kirche und in anderen christlichen Denominationen und Traditionen genießen, über Bord zu werfen und neue Wege zu gehen, wenn er der Meinung war, dass es dafür (biblisch, philosophisch oder prak-

---

<sup>531</sup> Ausführlicher u.a. bei: STRANGE: Clark H. Pinnock, in: *Evangelical Quarterly* 71,4 (1999), 311–326.

<sup>532</sup> PRICE hat das in einem Aufsatz schon 1988 sehr schön herausgearbeitet, vgl. DERS.: Clark H. Pinnock, in: *Evangelical Quarterly* 88,2 (1988), 157–183.

<sup>533</sup> So erwähnt Pinnock es in einem nicht datierten Interview mit *Homiletics Online* unter: <http://www.homileticsonline.com/subscriber/interviews/Pinnock.asp> (letzter Abruf: 08.05.2020).

<sup>534</sup> Vgl. dazu beispielsweise den wertschätzenden Nachruf von Doug Knoop in der *Christianity Today* vom 17.08.2010 unter: <http://www.christianitytoday.com/ct/2010/augustweb-only/43-22.0.html> (letzter Abruf: 31.03.2023) sowie die sich kritisch mit Pinnock und seiner Theologie auseinandersetzenden Beiträge in folgendem Sammelband: GRAY / SINKINSON (Hg.): *Reconstructing Theology* 2000.

tisch) gute Gründe gibt. Barry L. Callen betitelt Pinnocks intellektuelle Biographie dementsprechend auch als „journey toward renewal“.<sup>535</sup> Diese Erneuerungssuche hatte aber auch einen Richtungssinn. Ziel von Pinnocks stetigen Erneuerungsbewegungen war es, der Relationalität in Gottes Wesen größeres Gewicht zu geben.<sup>536</sup>

### 3.2.1 Methodische Zugänge und Anmerkungen zur Hermeneutik

#### 3.2.1.1 Aufbau seiner Arbeiten

Die evangelikale Prägung Pinnocks wird auch daran deutlich, dass an erster Stelle seiner Schriften immer ein oder mehrere Kapitel stehen, die, ganz im Sinne des protestantischen *sola scriptura*, ausführlich die biblische Legitimität der dargestellten Theologie belegen sollen. Danach folgen philosophische und systematisch-theologische Überlegungen, die weiterhin etliche Bibelstellen als Belege oder Beweise enthalten. In *Most Moved Mover*, seinem Hauptwerk des *Open Theism*, folgt nach den Schriftgrundlagen ein gesondertes Kapitel, in dem der Autor die Notwendigkeit der Reform bzw. Überwindung des als heidnisch verstandenen Erbes (d.h. die griechische Philosophie in seiner calvinistischen Prägung)<sup>537</sup> fordert und dabei Mitstreiter aus Tradition und Gegenwart anführt.

#### 3.2.1.2 Aufgabe und Bedeutung der Theologie

Für Pinnock ist jede Theologie, selbst eine biblisch begründete und auf dem Heiligen Geist beruhende, letzten Endes von Menschenhand gemacht und damit zum einen diskutierbar, zum anderen immer auch reformier- und korrigierbar. Diese Feststellung gilt selbstredend auch für ihn selber: „To err is human, and I am certainly ignorant of and possibly mistaken about many things. Therefore, I welcome diversity of opinion and look to others to help me build on insights

<sup>535</sup> CALLEN: Clark H. Pinnock, in: *Semper Reformandum* 2003, 1.

<sup>536</sup> Hier fließen auch seine theologischen Ausflüge in charismatische, pfingstlerische Bewegungen mit ein, die die persönliche Erfahrung des Einzelnen stark betonen und die Offenheit für theologische Konzeptveränderungen sowie ein ausgesprochenes ökumenische Bewusstsein beinhalten, vgl. STUDEBAKER: Clark H. Pinnock, in: *Canadian Journal of Pentecostal-Charismatic Christianity* 1 (2010), 1–30 und von PINNOCK selber: *The Work of the Spirit*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009), 157–71; DERS.: *Divine Relationality*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 16 (2000), 3–26; DERS.: *The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993), 3–23; DERS.: *The New Pentecostalism*, in: *Christianity Today* 14 (Sept. 1973), 6–10.

<sup>537</sup> Dieser Versuch kann als amerikanische Version der protestantischen Dehellenisierungsdebatte bezeichnet werden.

of the past.“<sup>538</sup> Pinnock äußert sich nicht eindeutig zu seiner eigenen Einschätzung der Wissenschaftlichkeit der Theologie.<sup>539</sup> Deutlich wird, dass Theologie treiben für ihn immer etwas mit dem aufmerksamen Hören auf Gottes Wort zu tun hat und gleichzeitig ein Unterwegs-sein zu einer größeren Erkenntnis: „Theology has been for me a journey of discovery [...]. One’s theology is a work of human construction, even when based in divine revelation, and interpretation requires strenuous effort. Our interpretations are provisional and truth is, to some extent, historically conditioned and ultimately eschatological.“<sup>540</sup> Mit Paul Tillich sieht er die Aufgabe von Theologie darin, die christliche Botschaft zu verkünden und sie gleichzeitig in eine für die jeweilige Zeit verständliche Sprache zu „übersetzen“. Theologie muss „glaubbar“ sein und zum Glauben führen.<sup>541</sup> Eine grundsätzlich niedrigere Gewichtung von Vernunftgründen in der Theologie wurde schon angesprochen. Pointiert wird dies deutlich in Bezug auf die Abwehr von Atheismus und Nihilismus:

„The challenge of atheism, and the nihilism that so often accompanies it, is best countered by a clearer vision of God’s fair beauty, *not by intellectual arguments* [Hervorh. KDR]. In the gospel we encounter a God who loves and takes risks, becomes vulnerable even to the point of suffering, and reveals himself in a man of sorrow who was acquainted with grief. This is a God one can believe in.“<sup>542</sup>

Zentrales Thema der Theologie ist die Gotteslehre. Jede Generation muss sich dabei neu die Frage stellen, ob das bestehende Konzept von Gott mit den Evangelien übereinstimmt, mit den Menschen *kommuniziert* und ob es eine *Relevanz* für das Leben der Menschen von heute hat. Die Kommunikation, die zwischen Gott und Gläubigem stattfinden soll, scheint eher einseitig ausgerichtet zu sein. Die Lehre von Gott muss dem biblischen Zeugnis und damit der Selbstoffenbarung Gottes entsprechen, vor allem aber die von Pinnock konstatierte Suche des modernen Menschen nach Nähe, Geborgenheit und Zuwendung befriedigen. Gerade in der Tatsache, dass Gott in der Theologiegeschichte zu weit vom Menschen entfernt und ihm damit entfremdet wurde, sieht Pinnock die Grundlage für die Entwicklung hin zu Säkularismus und Atheismus. Auch wenn ihm prinzipiell das Anthropomorphismusproblem bekannt ist und er versucht,

---

<sup>538</sup> Ebd., X.

<sup>539</sup> Pinnock weiß um die z.T. nicht besonders qualitative Theologie vieler Evangelikaler. Er gibt an, dass die intensive Beschäftigung mit der Kritik am *Open Theism* sein Denken geschult und seine Theologie verbessert habe, vgl. PINNOCK.: *Most Moved Mover* 2001, XIII.

<sup>540</sup> Ebd., IX.

<sup>541</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>542</sup> Ebd., 2.

anscheinend seinen theologischen Gegnern zuliebe, es zu entkräften, kann man sich bei Pinnock des Eindrucks nicht erwehren, dass es für ihn gar kein real existierendes Problem ist.<sup>543</sup> Für Pinnock ist es wichtig, dass die Theologie für das Leben des einzelnen Menschen Folgen hat. Er lehnt eine Elfenbeinturm-Theologie ab, die, philosophisch spekulierend, den Großteil der Menschen seiner Meinung nach nicht erreichen kann. Theologie muss lebensnah sein, dem Menschen etwas zu sagen haben, seine Lebenswelt verstehen und Hilfe, Trost und Stärkung auf dem (Glaubens-)Weg sein – und genau das vermag das klassische Gottesbild Pinnock zufolge eben gerade nicht. Sie darf sich dabei auch auf philosophische Argumente stützen, sie muss sogar die Vernunft gebrauchen, um vor allen Menschen, die den christlichen Glauben anfragen, den Glauben an seine Vernünftigkeit erweisen zu können. Die Vernunft gibt somit Hilfestellung bei der Formulierung dessen was der Theologe sagen will. Gleichzeitig spielt aber auch das menschliche Bewusstsein als theologische Erkenntnisquelle eine Rolle. Pinnock misst den Erfahrungen und dem Gefühl der Gläubigen auch für die theologische Erkenntnis große Bedeutung zu.<sup>544</sup> Seriöse Theologie muss immer zeitgemäß und überzeugend sein. Dafür können auch philosophische Überlegungen benutzt werden, die die biblische Botschaft allerdings niemals überlagern oder dominieren dürfen.<sup>545</sup> Die Tradition spielt ebenfalls eine wichtige Rolle in Pinnocks Theologie, vorrangig allerdings bei der Interpretation der Bibel. Einerseits gibt es zwar eine Kontinuität mit dem historisch gewachsenen Glauben der Kirche, andererseits kann die kirchliche Tradition zwar Hilfestellung sein, im Gegensatz zur Heiligen Schrift dem Menschen aber niemals vollständig das geben, was er braucht, denn: Tradition ist nicht infallibel.<sup>546</sup> Trotz ihrer großen Bedeutung darf die Bibel weder als einziger Bezugspunkt noch als Ansammlung ewig gültiger Wahrheiten gesehen werden; statt *sola scriptura* gilt für Pinnock *prima scriptura*.

### 3.2.1.3 Definition der zentralen Begriffe

Bevor man sich Pinnocks Systematik ausführlich zuwenden kann, soll an dieser Stelle der Versuch unternommen werden, die zentralen Begriffe in seinem Denken zu identifizieren und so

---

<sup>543</sup> Vgl. ebd., 2f.

<sup>544</sup> Price hat das schon für den frühen Pinnock herausgearbeitet, vgl. PRICE.: Clark H. Pinnock, in: *Evangelical Quarterly* 88,2 (1988), 169ff. Hier stellt sich dann auch die Frage, wie weit Pinnocks Verständnis von der Vernünftigkeit des Glaubens realiter reicht.

<sup>545</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 22f.

<sup>546</sup> Vgl. ebd., 12. Das wirft die Frage, wie stark Tradition wirklich als theologisches Argument zu werten ist, wenn von vornherein feststeht, dass im Konfliktfall die Bibel immer Vorrang hat.

genau wie möglich zu definieren. Dabei sollen gerade diejenigen Begriffe in den Blick genommen werden, die inhaltlich mit dem Werden, also Gottes Lebendigkeit, in Verbindung stehen.

Eine *Person* ist für Pinnock ein Wesen, das sich vor allem durch folgende Eigenschaften auszeichnet: unbedingte Willens- und Handlungsfreiheit, Empathie und Einfühlungsvermögen, Relationalität und Beziehungswillen. Die Freiheit des Willens gilt dabei für Gott und den Menschen gleichermaßen, wobei Gott in seinem Willen durch seine Grundessenz als Liebe insofern eingeschränkt ist, als dass er nichts Böses wollen kann. Die Handlungsfreiheit gilt sowohl für den Menschen als auch für Gott. In Bezug auf den Menschen ist sie punktuell deswegen eingeschränkt, weil Gott prinzipiell unilateral auch gegen den Willen des Menschen in dessen Leben eingreifen kann.<sup>547</sup> Für Gott ergibt sich insofern eine Einschränkung als er an seine (auch für ihn zeitlich vorher) getroffenen Entscheidungen ebenso wie an sein grundsätzliches Bundesversprechen gebunden ist. Auch sein freiwilliger Verzicht auf Allmacht stellt eine Einschränkung von Gottes Handlungsfreiheit dar, den er aber zuweilen wieder rückgängig machen kann.<sup>548</sup> Empathie und Einfühlungsvermögen sind ebenso wie Relationalität und Beziehungswillen für Gott selbstverständliche Wesenseigenschaften. Der Mensch, der sich in seiner Freiheit auch gegen Gott und damit auch wider die Schöpfung oder den Mitmenschen wenden kann, ist zwar ein soziales Wesen und auf Beziehungen angelegt, besitzt aber die Freiheit, die Beziehungswilligkeit zu verweigern. Der Relationalität Gottes durch die drei Personen in der Trinität kommt bei Pinnock eine besondere Bedeutung zu. Aufgrund der innergöttlichen trinitarischen Beziehung der drei Personen zueinander hat Gott keinen Grund, mit den Menschen eine Beziehung eingehen zu *müssen*, stattdessen ist er diese auf völlig freiwilliger Basis eingegangen.<sup>549</sup>

*Liebe* meint für Pinnock, und zwar in erster Linie bezogen auf Gott, in letzter Konsequenz aber auch als daraus folgende Anforderung an den Menschen, ein teilnehmendes, mitfühlendes Annehmen des Anderen, verbunden mit der Gabe größtmöglicher Freiheit, die eine Akzeptanz der

---

<sup>547</sup> Vgl. ebd., 146ff.

<sup>548</sup> Seine Variante versteht Pinnock als legitime Definition von Allmacht und Allwissen, vgl. PINNOCK: *Reconstructing Evangelical Theology*, in: *Andrews University Seminary Studies* 41,2 (2003), 215–227, hier 218f.

<sup>549</sup> Demgegenüber macht z.B. Ratzinger darauf aufmerksam, dass im Personbegriff der Trinität immer schon das Moment der Relationalität zum gänzlich anderen, zum „Du“ enthalten ist, vgl. RATZINGER: *Einführung in das Christentum* <sup>6</sup>2005, 167. Aufgrund seiner Gegenwehr gegenüber der hellenistischen Philosophie kann Pinnock die Tatsache gar nicht bemerken, dass sich das trinitarische Denken des Christentums mit seiner Betonung der Vielheit als größter Göttlichkeit gerade von der hellenistischen Philosophie, die Einheit als Einzahl als das höchste Prinzip sah, maßgeblich entfernte, vgl. RATZINGER: *Einführung in das Christentum* <sup>6</sup>2005, 165f.



daraus resultierenden Risiken beinhaltet. Als Folge der Freiheit des Menschen wird Gott eine Schwäche attestiert, die Pinnock aber als Stärke umdeutet:

„God gives us real freedom because of his desire for loving relationships. God is inviting us to join in his own ongoing trinitarian communion and conversation. He wants us to join in and share the intimacy of his own divine life. God is committed to lead us to glory, even if it proves costly to himself. It is a mark of the divine wholeness. The more ‘whole’ God is, the more perfectly God can suffer with and for others. God’s weakness demonstrates how strong he is. God is Lord precisely in becoming a servant. His love is more than necessary. The Trinity expresses itself by creating new partners for the dance. God is empathically interested in how we respond to his overtures.”<sup>550</sup>

Warum genau in diesem Verzicht auf Souveränität und Herrschaft eine Stärke Gottes liegen soll, deutet Pinnock immer wieder mit der Freiwilligkeit der Liebesantwort ebenso wie mit dem Wert von Gottes Empathie an. Dieser über Sympathie und Empathie eingeführte Liebesbegriff ist insofern plausibel, als er zu Pinnocks Anliegen der Vermittlung eines Menschenfreund-Gottes passt, der manchmal gar als „Theomorphisierung“ des Menschen zutage tritt und Grundzüge menschlichen Personseins in potenziierter Form auf Gott übertragen erscheinen lässt.

*Freiheit*, auch *libertarian* oder *contra-causal freedom* genannt, ist für Pinnock die vollkommene, uneingeschränkte Willens- und Handlungsfreiheit:

„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. Free choices are choices that are not causally determined by conditions preceding them.”<sup>551</sup>

Der Mensch ist so umfassend frei, dass Gott keine Möglichkeit hat zu wissen, für welche Möglichkeit der Mensch sich in der jeweiligen Situation letztlich entscheiden wird. Aus genau diesem Grund kann es, bis auf die Zusage von Gottes Heilswirken am Ende der Zeit, keine Vorherbestimmung Gottes für den Menschen geben. Ob der Mensch sich zu Gott bekennt oder nicht, ob er gute oder schlechte Taten vollbringt, ist allein seine freie Entscheidung.<sup>552</sup>

---

<sup>550</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 126.

<sup>551</sup> Ebd., 127.

<sup>552</sup> Vgl. ebd., 127–129.

*Macht* wird von Pinnock auf den ersten Blick ungewöhnlich definiert. Macht ist für ihn das kreative Umgehen Gottes mit einer freien Welt, die voller Unvorhersehbarkeiten steckt und in der sein einziges Mittel der Machtausübung die Überzeugungskraft der Liebe ist. Pinnocks Gott ist nicht omnipotent, sondern *omnicompetent*.<sup>553</sup> Dabei versucht Gott im Zusammenwirken mit den Menschen seine Pläne zu verwirklichen, ist aber zu, durch Gebete der Menschen verursachte, Kursänderungen bereit. Gott hat seine Pläne und Ziele, kennt aber nicht den Fortgang der Geschichte, weswegen Gott am jeweiligen Zeitpunkt der Geschichte nicht wissen kann, ob und wie sich seine Pläne verändern werden. Selbst seine eigenen Entscheidungen und sein eigenes Handeln gelangen Gott erst im Moment des zeitlichen Geschehens zu Bewusstsein. Herrschaft über eine determinierte Welt erkennt Pinnock zwar als bewundernswert an, aber nicht als höchste Form des Wirkens Gottes: „the sovereignty required to rule over a free and dynamic world is even more marvelous“.<sup>554</sup> Dass Gott der Welt freie Hand lässt und damit ein Risiko eingeht, ist für Pinnock kein Grund, von einer Schwachheit Gottes zu sprechen. Wenn Gott aus freiem Willen wollte, dass die Menschen sich in allem frei entscheiden können, kann es in seinen Augen kein Verlust von Macht sein, wenn sie es dann realiter auch tatsächlich tun. Pinnock sieht es als eine besondere Stärke, mit jeder nur denkbaren Situation umgehen und immer wieder neu auf Überraschungen reagieren zu können: „How marvelous to be able to respond to the unexpected and to deal with new situations as they arise! Open sovereignty requires omnipotence in its own way. The power of love, the power that wills genuine relationships, is certainly not a diminished or inferior form of power.“<sup>555</sup> Die Fähigkeit Gottes, überrascht werden zu können, ergibt sich notwendig aus Pinnocks Verständnis der göttlichen Zeitlichkeit und stellt eine Einschränkung von Gottes Allwissen dar. Gott, als Wesen *in* der Zeit, kennt alles zeitlich vor ihm Liegende noch nicht. Gerade weil Pinnock in Gott einen liebenden und vertrauensvollen Partner sieht, lehnt er die in seinen Augen bisher gültige Definition von Macht, die er u.a. Calvin zuschreibt, als despotische Beherrschung von und über etwas Anderes ab.<sup>556</sup> Gott ist kein Tyrann und Zwang darf nicht als das höchste Maß an Macht verstanden werden.

---

<sup>553</sup> Vgl. ebd., 94.

<sup>554</sup> PINNOCK: God's Sovereignty in Today's World, in: Theology Today 53,1 (1996), 19.

<sup>555</sup> Ebd., 20.

<sup>556</sup> Vgl. ebd., 4.67f.

Durch sein ganzes theologisches Werk zieht sich der Versuch, die in seinen Augen illegitime Verbindung der biblischen Botschaft mit dem Denken der griechisch-hellenistischen Philosophie zu diskreditieren und rückgängig zu machen.<sup>557</sup> Eine Begründung seines Verständnisses von der Macht Gottes findet Pinnock zum einen in den biblischen Zeugnissen, zum anderen sieht er das zentrale Argument in der Art und Weise, wie Gott am und durch das Kreuz Christi gehandelt hat. Christus ist den Sühnetod gestorben, um das durch die Sünde der Menschen zerbrochene Verhältnis zu Gott durch seinen stellvertretenden Tod wieder zu heilen. Gerade in dieser Schwachheit Jesu und in Gottes ohnmächtigem Aushalten dieser schrecklichen Situation des Todes seines Sohnes offenbart er sich als einer, der die Freiheit der Menschen als höchstes Gut sieht: „What an unexpected form of power! Is it not a subtler and higher form of power than coercion? It is a power that respects the mutuality and reciprocity of love.“<sup>558</sup> Gott errettet seinen Sohn nicht vom Kreuz, weil er bereit ist, dessen stellvertretendes Opfer anzunehmen, und weil er auf die Bosheit der Menschen nicht ebenfalls mit Hass reagieren will, sondern mit Liebe. Damit triumphiert Christus am Kreuz über die Mächte des Bösen, die mit den guten Mächten in Widerstreit stehen.<sup>559</sup> Pinnocks Verständnis vom Kampf von Gut gegen Böse trägt an dieser Stelle dualistische Züge, einmal mehr, wenn man berücksichtigt, dass Jesus seiner Meinung nach vor allem auf der Welt war, um die Menschen zur Umkehr zu bewegen und zum Kampf gegen die „*powers of darkness*“ aufzurufen.<sup>560</sup>

#### 3.2.1.4 Umgang mit Kritik an seiner Position

Pinnock ist offen für Kritik und geht auf Anfragen, die an seine Theologie gestellt werden, augenscheinlich ausführlich ein. Gleichzeitig stellt er die Sicht seiner Gegner oft verzerrt dar und macht damit genau das, was er seinen theologischen Opponenten vorwirft. Immer wieder ist für den Leser zu spüren, dass ihm die Anfeindungen dennoch nicht gleichgültig sind und er nicht nachvollziehen kann, warum ihm wegen seiner Theologie sein Christ-Sein abgesprochen

---

<sup>557</sup> Vgl. dazu RATZINGER: Einführung in das Christentum <sup>6</sup>2005, 123.125.136.167.

<sup>558</sup> PINNOCK: God's Sovereignty in Today's World, in: Theology Today 53,1 (1996), 20.

<sup>559</sup> Ebd.; vgl. auch DERS.: The Megashift Debate, in: Modern Reformation 2,1 (Jan. / Feb. 1993), unter: <https://www.whitehorseinn.org/article/the-megashift-debate/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

<sup>560</sup> Vgl. PINNOCK: God's Sovereignty in Today's World, in: Theology Today 53,1 (1996), 19. Auffällig ist, dass es zumindest in den Hauptwerken zum *Open Theism* keine ausgearbeitete Soteriologie gibt. Insgesamt scheint Pinnocks Verständnis vom stellvertretenden Sühnetod Christi dem klassischen Modell zu entsprechen, das in der Neuzeit die Frage aufrief, warum und wie ein guter und barmherziger Gott das furchtbare Leiden seines Sohnes wünschen kann, um das zerrüttete Verhältnis zwischen Mensch und Gott wiederherstellen zu können.

und die *Openness Theology* als hochgradig gefährlich eingestuft wird:<sup>561</sup> „Apparently the fact that I confess Jesus Christ as Lord and believe in my heart that God raised him from the dead is of less importance to some critics than my questioning of certain traditions and constructs.“<sup>562</sup>

### 3.2.2 Pinnocks *Loci theologici*

Im Folgenden sollen wie schon bei Peter Forrest die theologischen Erkenntnisquellen reflektiert und die Frage beantwortet werden, wie er deren Benutzung selber legitimiert und beurteilt.

#### 3.2.2.1 Die Heilige Schrift

Man kann den Theologen Pinnock als *gemäßigten* Evangelikalen bezeichnen. Die Bibel ist für ihn wichtigstes Instrument zur Wahrheitsfindung und enthält alle notwendigen, für das Heil und ein gottgefälliges Leben erforderlichen Informationen für den Menschen.<sup>563</sup>

##### 3.2.2.1.1 Göttliche Inspiriertheit der Bibel

Breiten Raum nimmt in Pinnocks hermeneutischen Überlegungen zur Bibel die Frage nach der Art und Weise der *göttlichen Inspiriertheit der Heiligen Schriften* ein. Wenngleich er an einer Irrtumslosigkeit der Schrift festhält, ist er kein Vertreter einer Verbalinspiration der Bibel:

„Although God is the ultimate origin, we might say author [...] of the whole Bible, he is not the speaker of every line in it except in an ultimate sense, so that we must give thought to what he is saying to us in each place. [...] The simple thing we can say about the Bible from the testimony is that it is the text in which the Word of God can be heard and the will of God discerned. [...] The key point to learn is this: the Word of God is not to be found simply by staring at the text of the Bible or by searching one’s own consciousness, but in the interaction between the two, from the coming together of revelation past and revelation present.“<sup>564</sup>

<sup>561</sup> So SCHREINER im Leitartikel *Sovereignty, Suffering, and Open Theism* im Southern Baptist Journal of Theology 4 (Sommer 2000), 1–4, hier 3, unter: [http://www.sbts.edu/media/publications/sbjt/sbjt\\_2000summer1.pdf](http://www.sbts.edu/media/publications/sbjt/sbjt_2000summer1.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023), sowie WARE: *God’s Lesser Glory* 2000, 9.

<sup>562</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, XI.

<sup>563</sup> Pinnock schätzt den Vorschlag von Bloesch, die Bibel als Sakrament zu sehen, als sichtbares Zeichen einer innerlichen und spirituellen Gnade, vgl. PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 164.

<sup>564</sup> PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 56; ebenfalls: „God gave the Bible, not by mechanically dictating it (as all in this debate agree), but by transmitting through all manner of secondary authors.“, ebd., 57.

Die angenommene *Irrtumslosigkeit der Schrift* bedeutet für Pinnock kein Freisein von historischen oder naturwissenschaftlichen Fehlern, sondern den Glauben an die vollständige Vertrauenswürdigkeit der Schrift als solcher als Wort Gottes und die damit verbundene Hoffnung, dass seine Offenbarung an den Menschen wahr und unfehlbar ist, selbst wenn einzelne Stellen Irrtümer enthalten können und die Schrift immer auch der Auslegung und Interpretation bedarf.<sup>565</sup>

Ein längeres Zitat von Pinnock soll seine Ansicht diesbezüglich deutlich werden lassen:

„I have no desire at all to malign the Bible, but simply to point out that God, in giving us a literally vehicle of his Word, accepted a definite limitation upon himself. *He shows himself willing to speak to us within the limits of human language and to accept the risk that belong to that decision.* [Hervorh. KDR] Barth was right to speak about a distance between the Word of God and the text of the Bible. The medium is limited in many ways. But message given through it overcomes these restrictions and triumphs gloriously. For language, though imperfect, is nonetheless a marvelous instrument of communication, so that in spite of all the background noise that is present the truth about God's saving plan is effectively stated. [...] The Bible does not attempt to give the impression that it is flawless in historical or scientific ways. God uses writers with weaknesses and still teaches the truth of revelation through them. It is irresponsible to claim that in doing so God himself makes a mistake. What God aims to do through inspiration is to stir up faith in the gospel through the word of Scripture, which *remains a human text beset by normal weaknesses* [Hervorh. KDR]. Thus God achieves his ends without doing violence to the human through human weakness and historicity. [...] The Bible is not a book like the Koran, consisting of nothing but perfectly infallible propositions, a book that should not be translated or commented upon for fear of corrupting the incorruptible. The Bible did not fall from heaven. We do not need to wash our hands before picking it up. Inspiration did not make the writers superhuman. It did not cancel out their historicity and weaknesses, but guaranteed that through them the true testimony to Jesus Christ should come that would have lasting normativity and authority in the church. *We place our trust ultimately in Jesus Christ, not in the Bible.* [Hervorh. KDR] He alone is the foundation and ground of our faith. What the Scripture do is to present a sound and reliable testimony to who he is, and what

<sup>565</sup> Pinnock betont in diesem Zusammenhang zudem, dass die Bibel selbst nirgendwo den Anspruch erhebt, irrtumsfrei und unfehlbar zu sein. Interessant an dieser Stelle ist der Umstand, dass Pinnock, entgegen seiner ansonsten eher rationalen Herangehensweise an biblische Ereignisse, z.B. den Sündenfall Adams als historisches Ereignis bewertet, vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 39f.; DERS.: *The Scripture Principle* 1985, 58. Eine weitere interessante Tatsache, die noch einmal das Drastische seines Perspektivwechsels unterstreicht, ist, dass Pinnock zu einem früheren Zeitpunkt genau das Gegenteil von seiner späteren Position vertreten hat. So meinte er, gute Gründe zu haben, um den Anspruch der Bibel, Wort Gottes und unfehlbar zu sein, belegen zu können. Später behauptet er, dass er die Unfehlbarkeit der Schrift in diesem Ausmaß vor allem deswegen vertreten habe, weil er *wollte*, dass es so sei und weil er in der völligen Inerranz der Schrift die einzige Abwehr gegen einen religiösen Liberalismus gesehen habe, vgl. PINNOCK: *Biblical Revelation* 1971, <sup>5</sup>1998, 54–62; DERS.: *The Scripture Principle* 1985, 68.

God has done for us. The marvel of it is that he has done it, not through angels, but through ordinary human beings, with all their limitations.”<sup>566</sup>

Sich widersprechende Textpassagen in der Bibel kann Pinnock aufgrund dieses Verständnisses von „Irrtumslosigkeit“ akzeptieren und er ist sich auch des Umstandes bewusst, dass sich auf Basis eines Bibelverständnisses, das die Bibel als Sammelbecken ewiger Wahrheiten sieht, praktisch alles mit der Bibel begründen lässt.<sup>567</sup> Die Vielfalt biblischer Texte sieht er der Tatsache geschuldet, dass die Bibel von verschiedenen Personen geschrieben wurde, deren Sichtweisen zum Teil erheblich differieren: „The Bible does not speak with a single voice; there is a dialogue between the different voices.”<sup>568</sup> Er differenziert die Inhalte der biblischen Schriften und kommt zu dem Ergebnis, dass nicht jedes einzelne Wort im Alten oder Neuen Testament explizites Wort Gottes sein muss.<sup>569</sup> Die Heilige Schrift als solche ist durch das Wirken des Geistes göttlich inspiriert, zugleich aber auch durch fehlbare Menschen in Menschenwort formuliert, weswegen sie viele Ungereimtheiten und unterschiedliche Darstellungen enthält. Grundsätzlich erkennt Pinnock also die Einsichten der historisch-kritischen Bibelexegese an. Ihm ist wichtig, dass der Mensch begreift, dass die Bibel dennoch Wort Gottes ist, denn nur so kann die wahre Offenbarung Gottes erkannt werden.<sup>570</sup> Die Folgefragen, die sich daraus für das Offenbarungsverständnis ergeben, scheint Pinnock selber nicht zu sehen. Einen allgemein gültigen Kriterienkatalog, der eine rational vertretbare Unterscheidung in menschliche und göttliche Anteile der Bibel ermöglichen kann, liefert er nicht. Entscheidend ist für Pinnock, dass das Gesamt der Texte das geschichtsträchtige Handeln Gottes und seinen Heilsplan mit den Menschen offenbart; nicht jedes Detail hat dabei als von Gott wortwörtlich diktiert zu gelten. Inwiefern dieses Verständnis den Wahrheitsanspruch der göttlichen Offenbarung und die Rechtmäßigkeit seiner Aussagen gewährleisten kann, bleibt bei Pinnock im Dunkeln.

Die Schrift ist trotz aller Einschränkungen als von Gott inspiriert zu betrachten. Dabei deutet vieles darauf hin, dass Pinnock einer eigentlich vorkritischen Version der Verbalinspiration

---

<sup>566</sup> PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 99f.

<sup>567</sup> Pinnock formuliert es so: „Were one to read the Bible as depository of timeless truths in support of a system, it would be possible to find verses to show that the Bible teaches practically anything. The true meaning of a text is not discerned out of context and away from the development of its meaning within Scripture itself. Biblical language is often metaphorical and poetic, and although the Bible contains propositional statements, too much concentration on this aspect can lead to distorted interpretations.”, PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 20f.

<sup>568</sup> Ebd., 21.

<sup>569</sup> PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 40.

<sup>570</sup> Vgl. ebd., 86f.

anhängt: „It is probably best to think of inspiration as a divine activity accompanying the preparation and production of the Scriptures. We are not privileged to observe how in hidden and mysterious ways the Spirit worked alongside the human agents in the creative literary work, but we can plainly see what was done.“<sup>571</sup> An dieser Vorstellung hat er grundsätzlich auch über die Jahre festgehalten, wenngleich die in der katholischen Theologie inzwischen weithin akzeptierte These zumindest durchscheint, die Bibel bringe menschliche Erfahrungen mit Gott auf normative Weise zum Ausdruck: „What we find in Scripture is a range of images designed to disclose something of God’s nature.“<sup>572</sup> Andererseits weist Pinnock genau das in *The Scripture Principle* noch entschieden zurück: „It is not enough just to say that the Bible mediates an encounter with God and in it we hear an echo of his voice.“<sup>573</sup> In der Tendenz scheint Pinnock aber immer offener für die angedeuteten modernen (katholisch: nachkonziliaren) Vorstellungen über die Heilige Schrift geworden zu sein.

### 3.2.2.1.2 Pinnocks exegetischer Ansatz

Historisch-kritische Exegese ist für Pinnock möglich und sinnvoll, hat in Bezug auf den theologischen Gewinn aber auch Grenzen. Besondere Berücksichtigung findet in seinen Überlegungen der historische Kontext der jeweiligen Schriftaussage:

*„God’s Word is related to the situation to which it was addressed, and to understand it properly, we need to search through it for the will of God for our own situation. [Hervorh. KDR] God does not say exactly the same thing to every historical context, and we muzzle the power of Scripture when we refuse to ask how the Lord wants to use this Scripture in our hearing now. [...] God has spoken in the Scriptures, but he also speaks through them today in ways that the original writer may not have intended.“*<sup>574</sup>

Richtig verstandene Exegese darf, so Pinnock, nach dem Zeitpunkt der Entstehung, dem historischen Hintergrund des Textes, der Funktion innerhalb der Gemeinde, der Art der Literatur und der Beziehung zu anderen Texten fragen, ist also in ihrer Fragestellung nicht vollkommen frei:

---

<sup>571</sup> Ebd., 63.

<sup>572</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 60–64, hier 60.

<sup>573</sup> PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 66.

<sup>574</sup> Ebd., 57.

„[B]iblical criticism is a permanent feature of the church’s ongoing task of ascertaining the meaning of scripture. It is legitimated by the human character of the Bible, which does not come to us in a supernatural form raised above all human weakness but in the form of language that has to be translated, evaluated, and interpreted.“<sup>575</sup>

Für einen evangelikalen Theologen stellen diese genannten Punkte ein großes Zugeständnis an die „normale“ Exegese dar. Gleichzeitig warnt Pinnock aber auch davor, die menschliche Seite der Bibel zu stark zu betonen und meint damit eine grundlegende Skepsis gegenüber der in der Moderne vorherrschenden Relativierung alles Religiösen. Pinnock will trotz aller Legitimität des wissenschaftlichen Herangehens an die Bibel gewährleistet sehen, dass die Heilige Schrift mehr ist als eine von Menschen zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Kontext verfasste Schrift.<sup>576</sup> Im Hintergrund steht dabei die Sorge, dass das Wort Gottes nicht mehr ernst genug genommen wird und die Bibel ihre herausragende und normative Rolle für das Leben der Gläubigen verliert. Bei der Interpretation der Bibel muss mitberücksichtigt werden, dass der Text und die Interpretationen, die an den Text von außen herangetragen werden, zwei verschiedene Dinge sind.<sup>577</sup> Wichtig ist für Pinnock auch im Zuge seiner Überlegungen zur Bibelhermeneutik die Aufrechterhaltung des angenommenen Gegensatzes zwischen dem *Gott der Evangelien* und dem *Gott der (hellenistischen) Philosophie*. Eine angemessene Herangehensweise an den biblischen Text fordert als erstes sowohl aufmerksames *Lesen im Glauben* als auch das *Zutun des Heiligen Geistes*, der immer wieder neue Sichtweisen der alten Texte ermöglichen kann.<sup>578</sup> Der Heilige Geist, der dem Glaubenden zuteil wird, ist in Pinnocks Augen

---

<sup>575</sup> Ebd., 89.

<sup>576</sup> „The reasoning behind this shift to the solely human sounds plausible. Modern consciousness tells us that any statement will be conditioned by its historical context and will share the biases and limitations of that time. There is no definite culture. Every community is in continuity with every other one in the flux and change of human development. Every utterance – including those of the Bible, it is natural for modern persons to think – will be part of the time-bound, transient human situation, part of a network of fallible, human meanings. To think that the Bible is one enormous exception to this modern perception strains credibility. Thus, the deepest problem facing biblical authority is not whether there are errors in the text but whether the text in any way can be viewed at any point as anything more than a reflection of its time and place. [...] As human, the Bible does exist in a network of history that can be examined. How can it be a divine Word unless it was dictated (a theory that has always attracted some conservatives because it solves this problem)? How did the work of ancient biblical writers escape the historical relativity that is the human condition? No wonder classical Christians almost instinctively shy away from too close an examination of the human aspects of the Bible. They feel in their bones the danger of the human devouring the divine.“, ebd., 91f.

<sup>577</sup> Ebd., 89ff.; DERS.: *Systematic Theology*, in: DERS. u.a.: *Openness of God* 1994, 101ff.

<sup>578</sup> Vgl. PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 161–165. Auf Pinnocks Bezüge zu Glaube und Geist soll an dieser Stelle ausführlicher eingegangen werden, da hierin Spezifika seiner evangelikalen Hermeneutik begründet sind. Dass beide eine erhebliche Bedeutung für Pinnocks Theologie haben, dürfte schon deutlich geworden sein.



notwendig für das rechte Verständnis der Schrift, denn Offenbarung funktioniert nur zweiseitig: durch Initiative von Gott und die gleichzeitig durch den Geist gewirkte Annahme des Menschen.<sup>579</sup> Die rechte Bibelauslegung eines Ungläubigen ist damit per definitionem ausgeschlossen.<sup>580</sup> Der im Text der Bibel wirkende Heilige Geist macht dem gläubigen Menschen die Worte Gottes lebendig: „The real authority of the Bible is not the scholarly exegesis of the text, open only to an elite, but the Word that issues forth when the Spirit takes the Word and renders it the living voice of the Lord. Therefore, it is not a text we can master through technique but a text that wants to master us.”<sup>581</sup>

Auch hier wird die Ambivalenz in Pinnocks Theologie deutlich. Einerseits lobt er Exegese und Bibelkritik als wichtige Instrumente zur Wahrheitsfindung, andererseits ist für ihn der Besitz des Heiligen Geistes die wichtigste und vor allem letzte Instanz der Bibelauslegung. Der Heilige Geist ist „the key to the proper functioning of biblical authority.“<sup>582</sup> Ein weiteres, etwas ausführlicheres Zitat soll das noch einmal mehr verdeutlichen:

„The Spirit was given, not to take away from the finality of Christ, but to render witness to him effective, whether in the Bible or in everyday conversation. He who gave the Bible still gives it. He helps us to receive it as the Word of God and to understand what it means for our time. He activates the information in it so that it becomes an effective communication from God. Therefore, the interpretation of the Bible cannot be left to the experts. What is needed is an encounter with God in and through the text and a discernment as to what God is saying to us now. The possibilities of meaning are not limited to the original intent of the text, although that is the anchor of the interpretation, but can arise from the interaction of the Spirit and the Word. We read the text and in it seek the will of the Lord for today. [...] As Calvin said, the Bible is like a pair of spectacles through which we can see the truth of God and his glory. Without both the Word and the Spirit we cannot do sound, nourishing theology. [...] Through the Bible we can orient ourselves to the objective revelation that has been given and, through the Spirit, enter into it personally and dynamically.”<sup>583</sup>

---

<sup>579</sup> Vgl. ebd., 161.

<sup>580</sup> Dazu kann man kritisch anmerken, dass auch diejenigen, die sich als Gläubige bezeichnen, nicht immer dem wahren Glauben anhängen, geschweige denn ihn leben. Aber möglicherweise scheint hier eine Spielart calvinistischen Denkens durch, dass für alle Menschen anhand von Wohlstand, Gesundheit etc. sichtbar sein kann, auf wem der Segen Gottes ruht.

<sup>581</sup> Ebd., 156.

<sup>582</sup> Ebd., 157.

<sup>583</sup> Ebd., 163f. An diesem Punkt könnte man an Pinnock die Frage richten, an welchen Faktoren sowohl rechter Glaube als auch das Wirken des Heiligen Geistes erkennbar sein sollen.

Die göttliche Inspiration der Bibel darf trotz aller Einwände gegen eine starre Verbalinspiration nicht zu gering gewertet werden. Die Bibel ist und bleibt eine göttlich inspirierte Schrift mit dem entsprechenden Anspruch für Lehre und Leben der Gläubigen. Die Spannung zwischen dem Versuch, die Bibel sowohl als Menschenwort zu sehen als auch daran festzuhalten, dass sie göttliche Anteile enthält, die unbedingte Zustimmung erfordern, bleibt bei Pinnock bestehen, obwohl er versucht, dem Leser eine Krieriologie an die Hand zu geben, wie genuine Gottesworte von Menschenworten zu unterscheiden seien. Grundsätzlich sieht er innere und äußere Gründe für den Glauben an die Bibel gegeben, die die klassischen Topoi einer schwärmerisch-antiaufklärerischen Apokalyptik widerspiegeln: Innere Gründe sind ihm solche, die die Wahrheit des im Evangelium Bezeugten im eigenen Leben bestätigen. Äußere Gründe beinhalten den Nachweis von Gottes Wirken im Universum und in der Geschichte.<sup>584</sup>

Zum Zusammenhang von Schriftauslegung und Heiligem Geist hält Pinnock fest, dass es für Christen möglich sei, über die historische Bedeutung eines Textes Einigkeit zu erlangen, dass andererseits Gott dem Gläubigen aber keine geheimen Informationen über die wahre Bedeutung eines Textes zukommen lässt, die er anderen verweigert:

„If he did that, the locus of revelation would shift to subjective experience away from its connection with the Bible. Intuition would then reign supreme, and individuals could size up the meaning of the text in a flash of misunderstanding. [...] Surely the plain sense of the text must be the anchor of all true interpretation. Otherwise the authority of the Bible will drift off into human subjectivity.“<sup>585</sup>

Dennoch behält der Heilige Geist seine maßgebliche Rolle beim rechten Verstehen und Auslegen der Schrift. Historische und linguistische Fähigkeiten sind selbstverständlich von Bedeutung, doch damit der Text als Wort Gottes verstanden werden kann, braucht es „an orientation to want to know God better and grow in his friendship.“<sup>586</sup> Dieses gläubige Sich-Einlassen auf die Perspektive des jeweiligen biblischen Autors ermöglicht es dem gläubigen Leser, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden und damit besser zu verstehen, was der Autor sagen wollte. Doch dieses „engagement with the text“<sup>587</sup> alleine reicht nicht aus. Man muss sich seines eigenen Standpunktes bewusst sein, der durch Herkunft, Erziehung und Tradition beein-

---

<sup>584</sup> Vgl. ebd., 165f.

<sup>585</sup> Ebd., 168.

<sup>586</sup> Ebd.

<sup>587</sup> Ebd., 169.

flusst ist – gleichzeitig bleibt die Tradition aber auch ein wichtiger Anhaltspunkt bei der Auslegung. Zusätzlich muss die Komplexität berücksichtigt werden, die in der Heiligen Schrift selber enthalten sei:

„On the various issues on which we differ, the Bible sends out mixed signals that are hard to reduce to demonstrable dogma. [...] Our confusion can sometimes be a reflection of a confusion already in the text. What we have to do is work hard at interpretation and be open to changing our minds. We should strive to grasp the ruling principles of Scripture in each matter and make full use of the community of the faithful.“<sup>588</sup>

Ein weiterer Faktor, bei dem der Heilige Geist eine Rolle spielt, ist die praktische *Anwendung der Bibel*, die laut Pinnock grundsätzlich eine große Flexibilität bereithält. Während es Inhalte gibt, die keiner Klärung bedürfen, wie das Gebot der Nächstenliebe oder der Ehre Gottes, gibt es wiederum andere, die der Leitung durch den Heiligen Geiste bedürfen, damit die Gläubigen erkennen können „what Jesus said in the next contexts that would arise afterwards.“<sup>589</sup> Der Versuch, die heutigen Geschehnisse im Lichte Jesu zu sehen und die biblischen Texte auf die Gegenwart hin in diesem Licht zu aktualisieren, ist somit für Pinnock bleibende Aufgabe der Gläubigen, die dafür auch weiterhin den Beistand des Heiligen Geistes nötig haben.

Theoretisch soll nur das Gesamt der Heiligen Schriften Gottes Handeln und seine Pläne den Menschen offenbaren und vor allem Christus erstrahlen lassen, der für Pinnock höchstes Vorbild und Beispiel kreatürlichen Lebens ist. Dabei fällt auf, wie wenig reflektiert er in anderen Zusammenhängen einzelne Worte, Sätze und Passagen für seine Argumentationen heranzieht, ohne diese vorher auf ihre göttliche Autorität zu prüfen oder im Nachhinein als solche zu legitimieren.

Sein für evangelikale Verhältnisse progressives Verständnis der Bibel bzw. ihrer Irrtumslosigkeit wird insbesondere an seinen Überlegungen zum Wahrheitscharakter von biblischen Prophetieungen deutlich, die ein evangelikal-apokalyptisches Thema par excellence darstellen. Ganz im Sinne seiner Vorstellung von Gottes eingeschränktem Wissen der Zukunft kann Pinnock viele Bibelstellen, die grundsätzlich von der Zukunft zu sprechen scheinen, dadurch erklären, dass es für Gott schon aufgrund seiner Kenntnisse von Gegenwart und Vergangenheit möglich sei, gewisse Schlussfolgerungen für die Zukunft zu ziehen. Prophetische Voraussagen

---

<sup>588</sup> Ebd., 170.

<sup>589</sup> Ebd., 171.

teilt Pinnock in vier Kategorien ein: Eine erste, in der Gott einen Plan ankündigt, den er durchführen will und wird; hier liegt kein definitives Wissen der Zukunft, sondern einzig die Durchführung von Gottes eigenem Plan vor. Die zweite Kategorie beinhaltet eine Bedingung, womit die Zukunft ebenso wie Gottes Wissen offen sind. Die dritte Kategorie spricht von ungenauen Prophezeiungen, die einer besonderen Situation in der Gegenwart geschuldet seien und eher eine gläubige Hoffnung denn eine genaue Prognose enthalten. Die letzte Kategorie sieht Pinnock in solchen biblischen Prophezeiungen, deren Erfüllung von dem vorher Verkündigten abweicht. Ferner müssen einige wenige Prophezeiungen in der Bibel, die den Glauben an Gottes definitives Vorauswissen der Zukunft nahelegen können, mit Vorsicht betrachtet werden.<sup>590</sup> *Literalismus* in der Bibel sieht Pinnock kritisch; biblische Metaphern müssen in jedem Fall ernstgenommen werden, da Gott sich in genau diesem Medium offenbart hat:

„We know God because God has participated in our history and makes use of anthropomorphic language in his self-presentation. God shares the context of our spatio-temporal world and makes himself known as a being in relation with us. The truth about God arises from God’s use of metaphor and God’s coming to us in embodied ways.“<sup>591</sup>

Exegese ist für ihn „not an exact science, owing to the historical situatedness of text and reader“,<sup>592</sup> auch daran wird noch einmal die menschliche Mitwirkung an der Offenbarung deutlich. Er spricht vom *social character* der Inspiration und betont (und das ist vermutlich das Maximum, das man aus einer evangelikalen Position heraus bekommen kann), dass es sich dabei um einen komplexen Vorgang handelt, der eine gewisse Zeit dauern und sich über mehrere Personen erstrecken könne:

„I suggest that we think of inspiration in broader terms that is customary – less as a punctilinear enlightenment of a few elect persons and more as a long-term divine activity operating within the whole history of revelation. [Hervorh. KDR] Inspiration means that God gave us the Scriptures, but it does not dictate how we must think of the individual units being produced. Scripture exists because of the will of God and is a result of his ultimate causality, but it comes into existence through

<sup>590</sup> Es ist einleuchtend, dass Pinnock sich in seinem eigenen kirchlichen Kontext verorten muss. Aus heutiger katholischer Perspektive ist sein Versuch, soviel wie möglich von der Bibel retten zu wollen, zwar ehrenhaft, aber nicht überzeugend, da biblische Prophetien in der katholischen Theologie inzwischen in ihren jeweiligen historischen Kontext kritisch eingeordnet werden und Pinnocks Schwierigkeiten mit dem Wahrheitsgehalt biblischer Vorhersagen für die meisten Exegeten gelöst sind. Die eben genannten Differenzierungen erinnern stark an Augustinus, Thomas von Aquin und andere „vorkritische“ Leser der Bibel.

<sup>591</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 63.

<sup>592</sup> Ebd., 60.

many gifts of prophecy, insight, imagination, and wisdom that the Spirit gives as he wills. *The all-important point is that everything taught in the Scriptures is meant to be heard and heeded, because it is divinely intended.* [Hervorh. KDR] Every segment is inspired by God, though not in the same way, and the result is a richly variegated teacher, richer for all its diversity. The very differences are what enables the Bible to speak with power and relevance to so many different people in so many different settings, and to address the many-sidedness of the human condition.”<sup>593</sup>

Während Pinnock also einerseits an einer konservativen Vorstellung von göttlicher Inspiration festhalten will, finden sich in seinen Schriften immer wieder Anklänge an das Kommunikationsmodell, das das *Zweite Vatikanische Konzil* insbesondere in *Dei Verbum 11–13* vertreten hat. Man spürt bei Pinnock deutlich den Einfluss der von ihm rezipierten Literatur. Während dies einerseits zu vielen erst einmal positiv zu wertenden Einsichten und Erkenntnissen führt, gerät er augenscheinlich durch die Einflüsse von außen systematisch immer wieder in argumentatorische Schwierigkeiten – möglicherweise, weil neben seiner Offenheit für neue Konzepte und Ideen seine evangelikale Prägung zu stark ist, als dass er in seiner Systematik auch den letzten Schritt weg von dieser theologischen Ausrichtung machen könnte. Pinnock ist sich dessen bewusst, dass sein Bibelverständnis immer wieder in der Gefahr steht, zu anthropomorph zu sein. Biblische Metaphern erkennt er zwar grundsätzlich als solche, dennoch führt ihn sein Verständnis von der Schrift beispielsweise dazu, von Gott einen Körper annehmen zu können: „It seems to me that the Bible does not think of God as formless. Rather, it thinks of him as possessing a form that these divine appearances reflect. At the very least, God chooses to share in human condition, participate in human history; and intensely and remarkably involved participant.”<sup>594</sup> Gleichzeitig besteht für ihn auch die Möglichkeit, dass Gott eine körperliche Form hat, die die Möglichkeiten unseres Verstandes übersteigt.<sup>595</sup>

*Anthropomorphismus* ist für Pinnock eine zu wörtliche Interpretation der biblischen Metaphern von Gott. Pinnock betrachtet zunächst einmal jedes menschliche Wort über Gott als anthropomorph und metaphorisch, weil Gott nur die Sprache des Menschen und die in ihr liegenden Möglichkeiten hat, um sich zu offenbaren, und er dies in Jesus Christus bewusst in einem

---

<sup>593</sup> Ebd., 64.

<sup>594</sup> Ebd., 34.

<sup>595</sup> Pinnock spricht vorher davon, dass von Gott ein *embodiment* angenommen werden kann und dass seine Wirkung leichter zu erkennen wäre, wenn er in manchen Dingen *corporeal* wäre, vgl. ebd., 33f. Diese und weitere Ausführungen von Pinnock an dieser Stelle legen nahe, dass eine Übersetzung mit „Körper“ tatsächlich eher dem vom Pinnock Gemeinten zu entsprechen scheint, wenngleich er einräumt, dass die genaue Definition dieser „Körperlichkeit Gottes“ vom Menschen nicht mit dem Verstand erfasst werden kann.

menschlichen Wesen getan hat. Biblische Metaphern von Gott müssen deutlicher als bisher ernstgenommen werden, dürfen dabei aber nicht ohne theologisches und philosophisches Reflektieren als immer wörtlich zu nehmende exakte Beschreibungen Gottes verstanden werden, geschweige denn als Möglichkeit, menschliche Vorstellungen über Gott quasi in die Theologie zu schmuggeln:

„In many ways God is incomparable to the creature but in other ways he is comparable, for example when he acts and suffers, changes and cries out. [...] It is fitting to speak of God in human terms because humans have been created in God's image and because the best self-revelation of God has been in human form. The human way of speaking of God is the divine way and we must heed it!”<sup>596</sup>

*Metaphern* müssen, auch wenn sie *metaphors of revelation*<sup>597</sup> sind, immer interpretiert werden. Dabei muss man sich der Gefahr bewusst sein, dass das Ernstnehmen der biblischen Metaphern auch leicht in einen *illegitimen* Anthropomorphismus abgleiten kann. Falsch verstandener Anthropomorphismus würde Gott in Zeit, Raum und Wissen einschränken und den Menschen in Sorge versetzen, Gott würde genauso ungeschickt und unberechenbar wie der Mensch handeln können. Solch einen puren Anthropomorphismus lehnt Pinnock entschieden ab; seine Abgrenzung dazu ist allerdings nicht immer von Erfolg gekrönt und auch die Unterscheidungskriterien zwischen berechtigtem und fragwürdigem Anthropomorphismus könnten deutlicher zutage treten. Die Auslegung von Metaphern steht für ihn immer in der Gefahr „of missing the truth of the metaphors.“<sup>598</sup> Metaphern müssen als Analogien wahrgenommen werden, die immer zumindest einen Funken Wahrheit in ihrem Wortsinn enthalten:

„The way forward is to work with the diversity of metaphors and follow the grain of them. For example, God repents, but not as humans do; God suffers, but not exactly as we do; God works out his purposes in time, but not subject to the ravages of time as we are. I do not take every biblical metaphor literally but I do try to take them all seriously. I especially do not want to diminish the reality of God's involvement in time and space and the intimacy of his relationship with us.”<sup>599</sup>

Die Stellen, die Pinnock als Argumente für sein anthropomorphes Gottesverständnis heranzieht, sprechen von dem alttestamentlichen Gott wie von einem Menschen – die Tatsache, dass

---

<sup>596</sup> Ebd., 61.

<sup>597</sup> Ebd., 62.

<sup>598</sup> Ebd.

<sup>599</sup> Ebd., 63.

das Neue Testament solche Redeweisen von Gott (dem Vater) nicht kennt bzw. dass die Redeweisen von Gott im Alten und Neuen Testament sich zum Teil erheblich unterscheiden, reflektiert Pinnock nur am Rande. Deutlich wird an dieser Stelle auch die Konsequenz aus der Entscheidung der protestantischen Tradition, die Weisheitsliteratur als apokryph zu werten, denn gerade in diesen Schriften wird die Transzendenz Gottes begrifflich entwickelt.

Insgesamt erkennt Pinnock die grundsätzliche Anthropomorphismusproblematik an, betrachtet seine eigene Schriftinterpretation und in der Konsequenz auch sein biblisches Gottesbild als vom Vorwurf illegitimer anthropomorpher Zuschreibungen befreit.

Die vorrangigste *Aufgabe der Heiligen Schrift*, die nach Pinnock wichtigster Bestandteil der Selbstoffenbarung Gottes ist, besteht in der Verkündigung der christlichen Botschaft: „Like a telescope, it summons us to look through, not at, it and see the starry heavens. The most crucial question is, Have you seen the stars? not, What do you think of the lens?“<sup>600</sup> Sie gibt Zeugnis von den rettenden Taten Gottes und deren Bedeutung für die Gläubigen und liefert der Kirche so etwas wie eine Verfassung, mit der sie ihre Doktrin und die Praxis überprüfen kann. Sie stellt also eine fundamentale praktische Orientierung für die Gemeinschaft der Gläubigen dar. Außerdem ist die Bibel der *religious classic* des Christentums.<sup>601</sup> Dabei betrachtet Pinnock auch das Alte Testament als Medium christlicher Offenbarung und verfolgt damit eine für den Protestantismus typische Herangehensweise an die Christologie. Das Alte Testament spricht zwar von der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel, diese ist für Pinnock im Letzten aber auf die Entwicklung zu Jesus Christus hin ausgerichtet und von daher primär als Teil der christlichen Offenbarung zu verstehen: „Indeed the whole nation of Israel failed in its covenant relationship with God according to the prophets. This required a new initiative on God’s part and led to the unique role of Jesus.“<sup>602</sup> Pinnocks *Verhältnis zum Alten Testament* und zum Judentum ist dennoch grundsätzlich positiv. Er sieht die Israeliten als die jüngeren Geschwister

---

<sup>600</sup> PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 17.

<sup>601</sup> Ebd., 18f., hier 19. Der eben genannte Begriff des *religious classic* ist an dieser Stelle interessant; er geht zurück auf eine hermeneutische Theorie von Hans-Georg Gadamer und David Tracy. Pinnock berichtet, dass Tracy in der Bibel zwar den „Christian classic“ sieht, bewertet seine Bestimmung aber „not to mean more than that it is a human document lacking in reliable truth in all its parts“, ebd., 231.

<sup>602</sup> Ebd., 37.

der Christen sowie im Alten Testament Gottes Offenbarung beginnend und auch das Schriftprinzip im Ansatz grundgelegt.<sup>603</sup> Gleichzeitig warnt er davor, alttestamentliche Stellen vorschnell als Worte Gottes an die Gläubigen von heute misszuverstehen: „An Old Testament text may have been the Word of God to ancient Israel and not be God’s Word to us now. We run the risk of Judaizing the church if we forget this.”<sup>604</sup> In Bezug auf den Pentateuch erkennt er an, dass dieser über mehrere Jahrhunderte entstanden ist und dass seine Endgestalt nicht von Moses zusammengefügt wurde, wenngleich er Moses als Initiator dessen sieht, was später zum Pentateuch werden sollte, und auch damit eine eher vorkritische exegetische Position vertritt. Auch die prophetischen Bücher des Alten Testaments in der vorliegenden Gestalt betrachtet Pinnock als gemeinschaftlich entstandene Bücher. Im gesamten Alten Testament sieht Pinnock unterschiedliche Arten von Literatur und unterschiedliche Grade der göttlichen Inspiration gegeben. Einige, wie der Pentateuch, sind eindeutig als Wort Gottes identifizierbar, andere wiederum haben ganz andere Aufgaben und sollen beispielsweise allein Worte der Ermutigung darstellen. Wichtig ist es Pinnock zu betonen: „It is essential that we read the literature appropriately as it was actually intended and not try to change or improve it.“<sup>605</sup> Jesus und die Apostel bestätigen zwar einerseits das Alte Testament als Wort Gottes, andererseits sehen sie es als vor-messianischen Wegweiser zur endgültigen Offenbarung durch Christus: „The Old Testament is the written Word of God intended to be read in the light of Jesus Christ.“<sup>606</sup> An Aussagen wie dieser erkennt man Pinnocks lutherisch-paulinische Lesart, die zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet, und eine christologisch zugespitzte Lesart, die sozusagen dialektisch ansetzt.

Bezüglich der Frage nach den *Adressaten der Bibel* betont Pinnock, dass die Bibel in erster Linie für die Gläubigen und nicht für Wissenschaftler da ist. Er begründet das mit dessen Stellenwert als Bundesbuch von Gott und seinem Volk. Interessanterweise entzieht Pinnock damit einigen sehr rechten Flügeln im evangelikalen Lager die Grundlage zum Angriff auf seine

---

<sup>603</sup> Pinnock besaß ein hohes Interesse am ökumenischen Dialog. Er beschäftigte sich in seinen Werken mit der Frage nach dem Heil der Andersgläubigen und der Wahrheit in anderen Weltreligionen, ebenso wie mit den Inhalten der anderen christlichen Konfessionen, vgl. z.B. PINNOCK / BROWN: *Theological Crossfire* 1990.

<sup>604</sup> PINNOCK: *The Scripture Principle* 1985, 67.

<sup>605</sup> Ebd., 31ff., hier 35. Was nun eine angemessene Lektüre der Heiligen Schrift ausmacht und was unstatthafte Veränderungen sind, führt Pinnock hier nicht weiter aus.

<sup>606</sup> Ebd., 36ff., hier 37.



Schriftauslegung. Es scheint, als würde Pinnock sich einer traditionellen evangelikalen Sprachform bedienen, um letztendlich dann doch eine recht offene Hermeneutik der biblischen Bücher zu ermöglichen.

Pinnock sieht die Bibel als Medium der Konfrontation des Menschen mit dem lebendigen Gott, das diesen lehren, anleiten und korrigieren will.<sup>607</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der in Pinnocks Sinne *richtigen* Anwendung der Bibel. Jede Bibelstelle muss zunächst als göttlich inspiriert betrachtet werden. Erst danach darf man sich die Frage stellen, ob und was diese Stelle bedeuten kann. So ist es zum Beispiel möglich, dass ein Text des Alten Testaments nur für das alte Volk Israel Wort Gottes ist, nicht aber für die Christen. Die Bibel „tells truth in every case, but not the same kind of truth.“<sup>608</sup> Das ist für Pinnock deswegen möglich, weil er die biblische Offenbarung als progressiven Prozess versteht, der von vor-messianischer (alttestamentlich) zu messianischer Offenbarung (neutestamentlich) voranschreitet. Je nach Ort in der Heiligen Schrift gelten also andere Anwendungskriterien, um den bleibenden Wahrheitsgehalt der jeweiligen Stelle herauszufiltern.<sup>609</sup>

Als *Fazit* zu Pinnocks Schriftauslegung kann man festhalten, dass er in Teilen der Sprache und Vorstellungswelt seiner evangelikalen Prägung treu bleibt, andererseits aber auch neue Wege geht. Eine Verbundenheit zu traditionell protestantischen (z.T. vorkritischen) Positionen ist durchaus vorhanden, während er andererseits auf vielfältige Art und Weise theologische Literatur aller Konfessionen rezipiert. Pinnock als theologischer Neuerer erscheint auch hier hin- und hergerissen zwischen alten Traditionen und neuen Konzepten. Einerseits versucht er so viel wie möglich aus der evangelikalen Bibelauslegung zu retten, andererseits bezieht er immer wieder vehement Stellung gegen eben jene Tradition. Was bei ihm fehlt, sind verlässliche Weiser, woran man authentische von nicht-authentischen oder wörtlich zu nehmende von metaphorisch zu verstehenden Texten unterscheiden kann.

### 3.2.2.2 Tradition, Konzilien und Kirche

Tradition, Konzilien und Kirche als Erkenntnisquelle Pinnocks wurden im bisherigen Verlauf im Grunde bereits thematisiert. Wie schon bei der Beschäftigung mit seinen biblischen Quellen fällt auf, dass Pinnock sich aus der reichen philosophischen und theologischen Tradition (der

---

<sup>607</sup> Ebd., 55.

<sup>608</sup> Ebd., 67.

<sup>609</sup> Vgl. ebd.

unterschiedlichen Konfessionen) diejenigen Autoren heraussucht, die seine These von der *Open View of God* zu bestätigen scheinen. Die Antwort auf die Frage, warum bestimmte Autoren theologische Autorität beanspruchen können, andere wiederum nicht, bleibt Pinnock seinen Lesern schuldig.

### 3.2.2.3 Theologie und Philosophie

Pinnock sieht durchaus eine Berechtigung in der Nutzung der Philosophie durch die Theologie, macht aber immer wieder auch auf ihre Grenzen und die von ihr ausgehenden Gefahren aufmerksam, was ein lutherisches Erbe sein dürfte, das aus der Frontstellung gegen Philosophie und Metaphysik erwachsen ist. Wahrheiten der Bibel oder Erfahrungen der Gläubigen dürfen niemals durch die Philosophie verdunkelt werden. Insbesondere hellenistischen Einflüssen im Christentum steht Pinnock sehr kritisch gegenüber, wenngleich er den Versuch der Urchristen, das Christentum mit Hilfe zeitgenössischer Strömungen zu durchdenken und neu zur Geltung zu bringen, zu schätzen weiß. Die Kritik an der unter dem Schlagwort *Hellenisierung des Christentums* bekannt gewordenen Frage nach den griechischen Einflüssen auf das christliche Denken hat eine lange Vorgeschichte,<sup>610</sup> entfaltete aber erst unter Adolf von Harnack (1851–1930)<sup>611</sup> am Ende des 19. Jahrhunderts ihre volle Wirkung und wurde in der Folge vor allem in der protestantischen Theologie negativ bewertet. Dass die Kategorie der Hellenisierung des Christentums immer noch zentrale Anfragen an theologische und althistorische Konzeptionen von Christentum stellt, zeigt die umstrittene Regensburger Rede des damaligen Papstes Benedikt XVI. aus dem Jahre 2006.<sup>612</sup> Gleichzeitig gab es auch schon früh und von verschiedenen Seiten fundierte Kritik an der These einer strikten Trennung einer hebräisch-biblischen und

---

<sup>610</sup> Vgl. GLAWE: Die Hellenisierung des Christentums 1973 (1912); GRILLMEYER: Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, Teil I und II., in: Scholastik 33 (1958), 321–354.528–557; HAINTHALER: Griechische Denkelemente im frühen Christentum, unter: [https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user\\_upload/personen/Hainthaler/hainthaler5.pdf](https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user_upload/personen/Hainthaler/hainthaler5.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023).

<sup>611</sup> HARNACK: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 1983 (1909); Zweites Buch, II: Fixierung und allmähliche Hellenisierung des Christentums als Glaubenslehre, 496–796; DERS.: Das Wesen des Christentums <sup>2</sup>2007 (1899/1900); DERS.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Bände, <sup>4</sup>1966 (1924).

<sup>612</sup> BENEDIKT XVI.: Glaube und Vernunft 2006. Weiterführende Literatur zur Frage nach einer *Hellenisierung* des Christentums auch in der heutigen Theologie gibt es etliche, an dieser Stelle möge der Hinweis auf einige weiterführende Werke, die bisher noch nicht genannt wurden, genügen: ESSEN: Hellenisierung des Christentums? in: Theologie und Philosophie 87 (2012), 1–17; LUTZ-BACHMANN: Hellenisierung des Christentums?, in: DERS. u.a. (Hg.): Spätantike und Christentum 1992, 77–98; MARKSCHIES: Hellenisierung des Christentums 2012; RIEDL: Christlicher Glaubensweg auf weitem Feld, in: HAUKE / STRICKELBROECK (Hg.): Donum veritatis 2006, 41–57.

einer griechisch-philosophischen Gottesvorstellung.<sup>613</sup> Für Pinnock stehen die metaphysischen Spekulationen der griechischen Philosophen in Kontrast zum geoffenbarten Gott der Bibel. Dabei liefert er keine neuen Argumente, sondern transportiert das alte Klischee von der Verfälschung der ursprünglichen Botschaft des Christentums durch die griechische Philosophie weiter.<sup>614</sup> Das, was er als klassischen Theismus bezeichnet – und weiter differenziert in die beiden wichtigsten Strömungen *Thomismus* und *Calvinismus* – ist für ihn hervorgegangen aus einer unrechtmäßigen Synthese von biblischem und griechischem Denken.<sup>615</sup> Pinnock sieht die Offenbarung auf seiner Seite und konstatiert eine Übereinstimmung seiner *Open View of God* mit der Lebens- und Glaubensrealität der Menschen von heute. Interessant ist seine Behauptung, die Kultur dürfe nicht zu sehr die theologischen Maxime bestimmen:

„We are allowing culture to have a larger influence than it should. We are gravitating toward accepted ideas about God and not to what he is disclosing about himself, which is ironically a liberal theological method. [...] What we are doing, in effect, is seeking to correct the Bible; to derive truth about God not from biblical metaphors but from our own intuitions of what is ‘fitting’ for God to be. In this way God’s nature is made to conform to our notions of what deity should be like and, if the Bible does not measure up to this standard in its speech about God, we invoke our own subjective criteria to correct it. However, our own intuitions about God, and this goes for everyone, have to be tempered and even corrected by the biblical revelation.”<sup>616</sup>

Gleichzeitig war es Pinnock, der in einem älteren Beitrag freimütig bekannt hatte: „I admit that modern culture has influenced me in this matter. The new emphasis upon human freedom requires that I think of God as self-limited in relation to the world.“<sup>617</sup>

#### 3.2.2.4 Stellenwert der Erfahrungen der Gläubigen

In Pinnocks Theologie kommt den Erfahrungen und der Lebenswirklichkeit der Gläubigen eine maßgebliche Rolle zu. Ausgangspunkt allen theologischen Reflektierens ist bei Pinnock immer der Glaube und die Glaubenspraxis der einzelnen Gläubigen. Die Frage, wer Gott ist, wird

<sup>613</sup> Vgl. BARR: *The semantics of biblical language* 1961; HENGEL: *The ‘Hellenization’ of Judaea in the First Century after Christ* 1989; GAVRILYUK: *The Suffering of the Impassible God* 2004, besonders 41–63.

<sup>614</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 7f.65–111.

<sup>615</sup> Vgl. ebd., 68.

<sup>616</sup> Ebd., 67.

<sup>617</sup> PINNOCK: *Between Classical and Process Theism*, in: NASH (Hg.): *Process Theology* 1987, 317.

beantwortet durch die Wahrnehmung, wie Menschen Gott in ihrem Leben und in ihrer Welt als heilsam und helfend erleben.

### 3.2.2.5 Gottes Ruf – Gottes Ehre

Pinnock möchte mit seinen Überlegungen zum *Open Theism* vor allem evangelikale Christen erreichen. Weil er davon überzeugt ist, dass seine Position sowohl der Tradition als auch der Bibel entspricht und zudem logisch schlüssig und überzeugend ist, entwickelt er einen gewissen missionarischen Eifer und sieht es als seine Aufgabe an, den *Open Theism* bekannter zu machen. Wenngleich er augenscheinlich auf Kritiken eingeht und seine Offenheit für Anregungen, neue Gedanken und Theorien behauptet, ist er doch von der Überlegenheit seiner Position überzeugt. Gottes Wesen auf diese Art zu verkünden mit dem Ziel, dass Menschen sowohl in als auch außerhalb der Kirche ihn so erkennen und annehmen, hat aber nicht nur eine Bedeutung für die Menschen, die nach Pinnock dann eine erfülltere Gottesbeziehung erleben würden. In der Verbreitung der Rede eines relationalen Gottes sieht Pinnock auch eine Bedeutung für Gott selber: „Rather than worry about our discomfort, perhaps we should be concerned about God’s reputation. Does it not concern us that God’s name is often dishonored because of poor theologies of God?“<sup>618</sup>

### 3.2.2.6 Der Mensch im Mittelpunkt

Für Pinnock sind die Freiheit des Menschen, die absolute Beziehungsfähigkeit Gottes sowie die Betonung einer wahren, gleichberechtigten und wechselseitigen Beziehung zwischen Gott und Mensch zentral. Der Mensch darf Gott nicht gleichgültig, sondern muss ihm wichtig sein, und zwar insofern, als er in Gott selber zu einer Veränderung führt. Auch wenn Gott menschliche Liebe grundsätzlich nicht braucht, da er innertrinitarisch vollkommene Liebe erfährt, bedeutet die Zuwendung des Menschen einen Gewinn für ihn.

Nicht nur Pinnock wird in seiner Theologie und seinem Bild von Gott von persönlichen Motiven und Grundintuitionen angetrieben, sondern auch seine theologischen Gegner. Auch sie sind nicht frei von prägenden Einflüssen, die, auch hier weitestgehend unbemerkt, die Ausrichtung ihrer Theologie massiv beeinflussen.

---

<sup>618</sup> PINNOCK: Systematic Theology, in: DERS. u.a.: Openness of God 1994, 104.

### 3.2.2.7 Fazit zu Pinnocks *Loci theologici*

Am Ende benutzt Pinnock mehr Erkenntnisquellen für die Theologie als er zugibt. Gleichzeitig werden bestimmte Erkenntnisquellen wie Vernunft oder Wissenschaft bei ihm eher sekundär behandelt oder gar ausgeklammert. Wesentlich bleibt die Bibel als Quelle seines Denkens und der Blick auf die Bedürfnisse des Menschen.

## 3.3 Quellen seines Denkens. Ein synoptischer Vergleich

In seinem Hauptwerk der *Openness Theology, Most Moved Mover*, gibt Pinnock Jürgen Moltmann, Alfred North Whitehead, Pierre Teilhard de Chardin und Gottfried Wilhelm Hegel als seine grundlegenden Ideengeber für den *Open Theism* an. Im Folgenden soll genauer untersucht werden, in welchem Maße Pinnock theologische Gedanken der eben Genannten aufgenommen hat. Spannend ist dabei auch die Frage, ob Pinnock sich immer bewusst ist, dass und zu welchem Preis er andere theologische Strömungen aufnimmt. Festgehalten werden muss an dieser Stelle, dass Pinnock nur äußerst selten explizit Bezug auf die eben genannten Autoren nimmt bzw. diese nur selten an den entsprechenden Stellen als direkte Ideengeber benennt. Dementsprechend können sich die folgenden Ausführungen nur als auf inhaltlichen Hinweisen basierende Hypothesen verstehen. Dennoch liefert die Beschäftigung mit seinen Ideengebern eine wichtige Information zu seinem theologischen Selbstverständnis und seiner Arbeitsweise.

### 3.3.1.1 Clark Pinnocks Rezeption von Jürgen Moltmann<sup>619</sup>

Nach Durchsicht von Pinnocks entsprechenden Werken stellt man fest, dass es nahezu keine direkten Bezüge auf Moltmann gibt, wenngleich er *Der gekreuzigte Gott* (1972) und *Gott in der Schöpfung* (1985) in seiner Literaturliste zumindest erwähnt. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass er behauptet, dass besonders Moltmann die zentralen Punkte des *Open Theism*, inklusive des präsentischen göttlichen Vorherwissens, bestätigt.<sup>620</sup> Statt direkter Belege finden sich aber vor allem (wiederholte) Bezüge auf Sekundärliteratur.<sup>621</sup> Angesichts der Tatsache, dass explizit angegebene Bezüge auch auf andere Autoren nur spärlich vorhanden

---

<sup>619</sup> Eine ausführlichere Darstellung der Theologie Moltmanns findet sich im Einleitungskapitel, vgl. Kap. 1.3.

<sup>620</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 12, Fußnote 35.

<sup>621</sup> So auf das Buch des anglikanischen Theologen Richard BAUCKHAM: *The Theology of Jürgen Moltmann* 1995.

sind, könnte man darin eher eine mangelnde wissenschaftliche Gründlichkeit bzw. ein fehlendes Bewusstsein der Notwendigkeit genauer Quellenangaben denn ein Zeichen gegen die Aufnahme von Moltmanns Gedanken in sein Werk sehen.

Den entscheidenden Gedanken, den Pinnock u.a. von Moltmann übernommen zu haben scheint, ist der von der *Leidensfähigkeit Gottes*. Anders als Moltmann denkt Pinnock die Verschiedenheit des Leidens von Gott und Schöpfung aber nicht mehr in aller Deutlichkeit und Konsequenz. Für ihn ist es aufgrund seiner Bibel-Hermeneutik durchaus denkbar, dass Gott z.B. weint oder lacht, während Moltmann deutlich gemacht hat, dass jede Analogie irgendwann an ihre Grenze kommt und nicht alle menschlichen Attribute ebenfalls von Gott ausgesagt werden können. Für Pinnock scheinen solche Grenzen erst einmal nicht zu existieren. Pinnocks Verhältnis zur klassischen Gotteslehre, inklusive der Einstellung zu den sogenannten klassischen Attributen, die Gott der Tradition nach zugeschrieben werden, ist ebenso wie bei Moltmann zwiespältig. Beide sehen den klassischen Theismus in seiner strengen Form kritisch und als unvereinbar mit dem Zeugnis des biblischen Gottes, halten aber grundsätzlich daran fest, dass Gott keinem Zwang von außen ausgesetzt sein kann, er der Allmächtige bleibt und in seiner Treue und Liebe zur Schöpfung unveränderlich ist. In seiner Kritik ist Pinnock um einiges radikaler als Moltmann, aber auch undifferenzierter als dieser. Pinnock stellt immer wieder den „Gott der Bibel“ gegen den „Gott der Philosophie“ und fordert zu einer Entscheidung für eines der beiden Gotteskonzepte auf, da beide nicht miteinander vereinbar seien.<sup>622</sup> Kultur oder Tradition dürfen nicht bestimmen, wie man Gott sieht, alleinige Richtschnur muss die Bibel sein:

„What we are doing, in effect, is seeking to correct the Bible; to derive truth about God not from biblical metaphors but from our own intuitions of what is ‘fitting’ for God to be. In this way God’s nature is made to conform to our notions of what deity should be like and, if the Bible does not measure up to this standard in its speech about God, we invoke our own subjective criteria to correct it. However, our intuitions about God, and this goes for everyone, have to be tempered and even corrected by the biblical revelation.“<sup>623</sup>

Im Gegensatz zu Moltmann wird bei Pinnock aber kaum ein Bemühen um die Position des klassischen Konzeptes deutlich. Während Moltmann versucht zu verstehen, wo die Ursprünge

---

<sup>622</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 7.

<sup>623</sup> Ebd., 67.

und Motivationen des „klassischen Theismus“ liegen, ist Pinnocks Haltung weitestgehend ablehnend – was der Tatsache seiner fast schon als Konversion zu bezeichnenden theologischen Perspektivenänderung geschuldet sein mag.<sup>624</sup> Pinnock macht die Personalität Gottes in seinem Konzept so stark, dass die von Moltmann trinitarisch motivierte Neuformulierung des Gottesbegriffs als Geschehen zwischen den drei Personen für ihn nicht annehmbar erscheinen kann. Gerade die Konsequenzen, die sich aus Moltmanns Vorstellung für die reale Beziehung zwischen Gott und Mensch ergeben, will Pinnock nicht tragen. Das Gebet erfolgt für Pinnock ganz eindeutig zu einem DU, die Vorstellung eines Betens *in* Gott wird er schon allein aus dem Grund nicht übernommen haben können, da sie biblisch in keiner Weise bezeugt ist. Auch wenn für beide die trinitarische Ausformulierung der Gotteslehre von großer Bedeutung ist, ist sie, anders als bei Moltmann, bei Pinnock theologisch nicht hinreichend durchdacht. Den einzelnen Personen der Trinität widmet er breiten Raum, einen tragfähigen Versuch, die Dreifaltigkeit im Sinne des nizänischen Glaubensbekenntnisses zu verstehen sucht man bei ihm vergeblich. Wenn er die Personalität Gottes stark macht, scheint damit vorrangig Gott-Vater gemeint zu sein, Sohn und Heiliger Geist scheinen nur noch als „Quasi-Personen“ Teil des trinitarischen Ganzen zu sein.

Wo Pinnock möglicherweise ebenfalls massiv von Moltmann beeinflusst gewesen sein könnte, ist in Bezug auf dessen Definition von Gottes Wesen als Liebe mit der Konsequenz, dass die Freiheit des Menschen notwendig ist, weil Liebe nicht erzwungen werden kann. Doch das Freiheitsdenken in der Theologie ist seit langem durch alle Konfessionen hinweg verbreitet, sodass sich nicht eindeutig sagen lässt, woher Pinnock diesen Gedanken übernommen hat. Vermutlich hat er auch Moltmanns Gedanken zu Trinität und Demokratie gekannt. Abgesehen von den Punkten, die, sich wiederholend, aus Moltmanns Konzept vom leidenden Gott am Kreuz stammen, scheinen Pinnock Moltmanns Überlegungen zu einer politisch verstandenen Theologie der Freiheit des Menschen nicht tiefergehend beeinflusst zu haben. Dass jede Theologie und jedes Konzept von Gott Auswirkungen auf den Glauben und das Leben haben, ist für Pinnock selbstverständlich. Dass Theologie wie in dem von Moltmann vertretenem Konzept zwangsläufig auch zu politischem Handeln führen muss, ist zumindest in Pinnocks *Openness Theology* nicht zu erkennen.

---

<sup>624</sup> So versucht Moltmann zu verstehen, unter welche Bedingungen und insbesondere in welcher Umgebung beispielsweise das Apathie-Axiom entstehen konnte und warum es Elemente enthält, die auch in der christlichen Theologie ihre Berechtigung haben. Gleichzeitig bleibt er in seinem Gesamturteil gegenüber dem klassischen Theismus eher kritisch eingestellt, vgl. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott <sup>6</sup>1993, 199–204.256–258.

### 3.3.2 Alfred North Whitehead und die Prozesstheologie

Interessant ist schon allein die Tatsache, dass Pinnock den Begründer der Prozessphilosophie als einen seiner entscheidenden Ideengeber angibt, denn *Open Theism* und Prozesstheologie stehen inzwischen eigentlich konträr zueinander. Einmal mehr wird daran deutlich, dass trotz beidseitiger Abgrenzung voneinander und der Betonung der Unterschiede eine gewisse Nähe zwischen beiden Richtungen nicht bestritten werden kann. Schon in einem Beitrag von 1987 erläutert Pinnock, dass die Anregung zum Umbau der Gotteslehre aus der Prozesstheologie kam: „Now if we are honest, we would have to admit that it has been process thinkers who have called our attention to some of these problems. I have to acknowledge the stimulus *I have personally received from them* [Hervorh. KDR], and how they have made me aware of the need to introduce changes into the received doctrine of God.“<sup>625</sup> Bei aller Legitimität der Frage nach den Gemeinsamkeiten der theologischen Inhalte von Whitehead und Pinnock darf die besondere Exotik von Whiteheads Gottesbegriff laut Faber nicht übersehen werden:

„Es gibt keinen goldenen Weg der Erschließung von Whiteheads Gottesbegriff. Schon der Charakter seiner Werke als im Fluß befindliche und sich permanent verändernde, zwar eine Systematik anstrebende, sie aber zugleich immer wieder aufbrechende, offene Bewegung je intensiveren Erfassens der Welt in einer universalen ‚Theorie der Welt‘ verhindert eine Trivialisierung des Gottesgedankens. ‚Gott‘ ist in Whiteheads Werk ein komplexer Begriff, der zwar einer bestimmten Aussage tendenz folgt, aber nie eine Sphäre von Ambivalenz verläßt, mit der er immer wieder neu in die ‚Theorie der Welt‘ hineinleuchtet. Je nach interpretativem Ansatz [...] wird das Gottesbild, das man daraus gewinnt, anders ausfallen.“<sup>626</sup>

Fest steht, dass Whiteheads Gottesbegriff sich keiner Kategorie zuordnen lässt und in keinem Prinzip erkennbar ist, denn „die Komplexität, mit der eine Annäherung an Gott durch die Kategorien geschieht, kann die Wirklichkeit Gottes nie erreichen und daher auch nie positiv zur Sprache bringen.“<sup>627</sup>

#### 3.3.2.1 Clark Pinnocks Rezeption von Whitehead

Ähnlich wie bei der Rezeption von Moltmann fällt auch mit Blick auf Whitehead schnell auf, dass Pinnock Whitehead zwar als maßgeblichen Ideengeber benennt, ihn aber kaum in seinen

<sup>625</sup> PINNOCK: *Between Classical and Process Theism*, in: NASH (Hg.): *Process Theology* 1987, 316.

<sup>626</sup> FABER: *Prozeßtheologie* 2000, 225.

<sup>627</sup> Ebd., 230f.



Literaturangaben erwähnt. Wenn man sich das System von Whitehead auch nur oberflächlich anschaut, wird schnell deutlich, dass Pinnock zwar entsprechende Texte Whiteheads gekannt, aber höchstens grobe Linien seines Denkens aufgenommen haben kann. Was bei Pinnock mit Sicherheit Anklang gefunden haben dürfte, ist die ganz grundsätzliche Tatsache, dass der Gott Whiteheads ebenfalls ein Werdender ist.<sup>628</sup> Müller macht zugleich darauf aufmerksam, und das dürfte für Pinnock ebenfalls von erheblicher Bedeutung sein, dass Whitehead in *Prozess und Realität* ein spezifisch religiöses Motiv für seine neue Metaphysik gibt, nämlich die verloren gegangene, ursprüngliche Rede der jüdisch-christlichen Traditionen von Gott als dem sich in Liebe seiner Schöpfung bis zur Selbstaufgabe zuwendenden höchsten Wesen.<sup>629</sup> Auch wenn man keine genuin von Whitehead stammenden Gedanken eindeutig in Pinnocks Werken identifizieren kann, gibt es zwischen dem *Open Theism* und dem *Prozessdenken* doch einige allgemeine Gemeinsamkeiten, wenngleich aber auch entscheidende Unterschiede, die nicht zu unterschätzen sind.<sup>630</sup> Das Prozessdenken ist für Pinnock „an impressive modern conceptuality with a lot to offer“,<sup>631</sup> Whitehead ein „illustrious thinker“. <sup>632</sup> Mit dem Prozessdenken verbindet der *Open Theism* von Pinnock die Ablehnung des sogenannten klassischen Theismus, die Betonung göttlicher Attribute wie Liebe, Sensibilität und (Mit)Leidenschaft, die Qualifizierung der Beziehung zwischen Gott und Welt als interaktiv und frei sowie die Affiziertheit sowohl der Kreatur durch Gott als auch umgekehrt Gottes durch die Kreatur. Die Liebe Gottes nimmt in beiden Konzepten eine entscheidende Rolle ein, insbesondere die Voraussetzung, dass Liebe nicht unter Zwang, sondern nur in absolut gedachter Freiheit erfolgen kann. Die menschliche Freiheit wird demnach in beiden Konzepten als existentiell ebenso wie das Wirken Gottes in der Welt als „lockend“ betont. Zudem ergeben sich in beiden Entwürfen – in unterschiedlichem Maße – Grenzen für Gottes (All)Macht, allerdings wollen die Vertreter der *Open View* die Allmacht Gottes keineswegs komplett aufgeben.<sup>633</sup> Der Gott der Prozesstheologie ist zunächst

---

<sup>628</sup> So erkennt Pinnock bei beiden Strömungen eine „metaphysic of becoming“, vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 142.

<sup>629</sup> MÜLLER: *Gottes Dasein denken* 2001, 116.

<sup>630</sup> Schon Rice hatte in seinem 1980 erschienenen Buch *The Openness of God* Parallelen zum Prozessdenken Whiteheads, Hartshornes und deren Schülern hergestellt und dabei auch auf die Unterschiede hingewiesen, vgl. DERS.: *The Openness of God* 1980, 28f. Pinnock behandelt das Prozessdenken ausführlicher in: DERS.: *Between Classical and Process Theism*, in: NASH (Hg.): *Process Theology* 1987 und DERS.: *Most Moved Mover* 2001, 140–150. Die folgende Beschreibung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede bezieht sich auf Pinnocks eigene Darstellung.

<sup>631</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 141.

<sup>632</sup> Ebd., 143.

<sup>633</sup> Vgl. RICE: *Process Theism and the Open View of God*, in: COBB / PINNOCK (Hg.): *Searching for an Adequate God* 2000, 183f.

einmal eher ein Wirkprinzip denn eine personale Gestalt und kann nicht als allmächtig bezeichnet werden. Allein durch „Locken“ kann er, sofern man überhaupt von einer Person im herkömmlichen Sinne sprechen kann, versuchen, die Menschen zu überzeugen: „The process view [...] is that God’s power is always persuasive and never coercive.“<sup>634</sup> Der Gott des Prozessdenkens ist nicht in der Lage, unilateral zu handeln, er greift niemals in die Angelegenheiten der Schöpfung ein. Im *Open Theism* herrscht zwar auch eine Betonung der Freiheit, die das völlige Determinieren Gottes ausschließt, dennoch wird am Handeln Gottes in und an der Welt festgehalten. Was die Frage nach dem Leiden in der Welt betrifft, sind sich beide Entwürfe zumindest darin einig, dass Gott das Leiden nicht will und auch nicht als der Urheber des Bösen in der Welt gesehen werden kann. Im Prozessdenken braucht die Welt Gott und umgekehrt braucht auch Gott die Welt, während der Gott des *Open Theism* auch ohne die Schöpfung existieren kann, da er in seiner Beschaffenheit als Dreieiner schon alles Notwendige in Fülle besitzt.<sup>635</sup>

Für Hartshorne, dessen Denken freilich signifikant von Whitehead abweicht, ist klar, dass es kein subjektiv-aktives Weiterleben des menschlichen „Bewusstseins“ nach dem Tode geben kann, sondern höchstens eine Weiterexistenz im Gedächtnis Gottes, während für die *Open Theists* feststeht, dass die Seele des Menschen nach dem Tode weiterlebt und Gott aufgrund seiner liebenden Herrschaft Pläne für das Universum besitzt und auch die grundsätzlichen seinsmäßigen Möglichkeiten hat, diese zu erfüllen.<sup>636</sup>

Ein weiterer entscheidender Unterschied liegt in der Definition von Gottes Liebe. Liebe braucht per se immer ein Gegenüber: für die Prozesstheologie ist das die Welt, für die *Open Theists* liegt das Andere, das von der Liebe gefordert wird, in Gott selber. Aufgrund ihrer Auslegung der Trinitätslehre können die *Open Theists* erklären, dass Gott schon in sich selbst Liebe, Relationalität und Sensibilität ist, ohne dafür die Einsicht aufgeben zu müssen, dass Gott Schöpfer

---

<sup>634</sup> HASKER: A Philosophical Perspective, in: PINNOCK u.a.: Openness of God 1994, 138f.

<sup>635</sup> Genau an diesem Punkt ist die *Open View* für einige deutsche Systematiker wie Magnus Striet und Klaus von Stosch besonders interessant, da sie an einer radikalen Kontingenz der Welt festzuhalten scheint.

<sup>636</sup> Vgl. ENXING: Gott im Werden 2012, 165–168.190–223.234–239. Allerdings verfolgen andere Prozessdenker diese Linie von Hartshorne nicht weiter, sondern plädieren eher für eine fast schon orthodoxe Eschatologie mit individueller Unsterblichkeit, wie z.B. BRACKEN: Christianity and Process Thought 2006, 103–115. Julia Enxing hat gezeigt, dass Brackens Konzept „notwendig mit dem Gedanken einer postmortalen Identität und einer aktiven postmortalen Fortexistenz verbunden ist.“, ebd., 223f., hier 224.

von allem und Herrscher über alle(s) ist.<sup>637</sup> Das Prozessdenken lehrt eine metaphysische Notwendigkeit von Gottes Liebe und lehnt in der Folge eine *Creatio ex Nihilo* ebenso ab wie die Gewissheit eines endgültigen Sieges Gottes über das Böse.<sup>638</sup>

Was das Prozessdenken aus Sicht der *Open Theists* aber vor allem problematisch macht, ist nach Pinnock zum einen deren geringe Beachtung der Bibel, die dazu führt, dass die Anhänger der Prozessphilosophie sich mehr auf Whitehead und seine Schriften statt auf die Bibel fokussieren.<sup>639</sup> Zum anderen wird der Menschwerdung Gottes in Christus und der damit verbundenen Trinitätslehre kaum Bedeutung beigemessen. Insgesamt lässt sich festhalten, dass die inhaltlichen Unterschiede und Differenzen tatsächlich größer sind als die Gemeinsamkeiten. Die Prozessphilosophie versteht sich selbst als ein komplett neues System zur Welterklärung und -deutung und geht in höchstem Maße kreativ und spielerisch mit Sprache und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen um, während der *Open Theism* sich als auf dem Boden des Christentums befindliche urbiblische Theologie für alle Gläubigen begreift. Was beide verbindet, ist das (bewusst oder unbewusste) Streben, zeitgemäße Strömungen (natur- oder geisteswissenschaftlicher Art) in ein (theologisches) Konzept von der Welt umzuwandeln.

Abschließend sei noch eine interessante Beobachtung angefügt. Pinnock sieht – auch mit Blick auf die Prozesstheologie – die grundsätzliche Bezugnahme auf *eine* Philosophie innerhalb der Theologie durchaus kritisch: „I appreciate Whitehead and Hartshorne much the way that conventional theists appreciate Plato and Aristotle. We are both indebted to philosophers, in their case ancient and in my modern, but one must still measure the extent of indebtedness and the propriety of what is being borrowed.“<sup>640</sup> Während das Prozessdenken für Pinnock „a natural theology, based on the metaphysics of Whitehead“<sup>641</sup> ist, sieht er in seinem *Open Theism* eine rein biblische Theologie, die von keiner anderen Philosophie abhängig ist.<sup>642</sup>

---

<sup>637</sup> RICE: Process Theism and the Open View of God, in: COBB / PINNOCK (Hg.): Searching for an Adequate God 2000, 185–188. Angesichts der Tatsache, dass die Trinitätslehre in vielen evangelikalischen Theologien eine geringe Bedeutung hat, lohnt es sich der Frage nachzugehen, wie organisch Trinitätslehre und *Open View* miteinander verbunden sind.

<sup>638</sup> Vgl. PINNOCK: Most Moved Mover 2001, 144.

<sup>639</sup> Vgl. ebd., 142.

<sup>640</sup> Ebd., 143.

<sup>641</sup> Damit setzt Pinnock einer umfassenden Rezeption natürlich auch Grenzen, vgl. ebd., 144.

<sup>642</sup> „Openness theism involves a synthesis that does not [im Gegensatz zum Prozessdenken, KDR] burden theology with pagan elements.“, ebd., 150.

### 3.3.2.2 Das Denken Whiteheads

Dass eine Zusammenfassung von Whiteheads Denken aus verschiedenen Gründen schwerfällt, dürfte schon im kurzen Überblick des einleitenden Kapitels deutlich geworden sein.<sup>643</sup> Seine Werke sind aufgrund ihrer Komplexität nicht leicht zu lesen und dass er Wortbedeutungen ändert und zum Teil sogar neue Begriffe kreiert, trägt zu den erheblichen Verständnisschwierigkeiten bei. In *Prozess und Realität* erschafft Whitehead ein kompliziertes Kategoriensystem, das den Anspruch erhebt, die gesamte Wirklichkeit zu erfassen, gleichzeitig aber offen ist, so dass es jederzeit bearbeitet werden kann, um z.B. neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse einfließen zu lassen. Ein kurzer Einblick in einzelne Kategorien Whiteheads und dessen Theoriesprache mag an dieser Stelle genügen, um die Besonderheit des Whiteheadschen Denkens und die Verständnisschwierigkeiten deutlich zu machen.

Whitehead ist der Meinung, dass die bisherige Philosophie den Fehler gemacht hat, die Wirklichkeit in allgemeine Kategorien zu unterteilen. Dies sei falsch, weil dabei Dinge getrennt würden, die eigentlich zusammengehören (z.B. Subjekt und Objekt).<sup>644</sup> Die meisten Kategorien der Wirklichkeit entsprechen laut Whitehead unserer „geistigen Erfahrung“ und müssen nur „in aller Schärfe formuliert“ werden.<sup>645</sup> In Whiteheads Kategorienschema nehmen vier Begriffe eine Sonderstellung ein, die „eine gewisse Divergenz zum traditionellen philosophischen Denken aufweisen“<sup>646</sup> und die er als ausreichend zur Erklärung der Erfahrungen der Wirklichkeit betrachtet: „wirkliches Einzelwesen“, „erfassen“, „Nexus“ und „ontologisches Prinzip“.

Nach Welker ist Whiteheads Hauptwerk vor allem eine Lehre von den „wirklichen Ereignissen“ (*actual occasions*) bzw. den „wirklichen Einzelwesen“ (*actual entities*).<sup>647</sup> Die Wirklich-

---

<sup>643</sup> An dieser Stelle soll stark vereinfacht Whiteheads System dargestellt und einige Beispiele seiner Kategorien inklusive seiner Neologismen gegeben werden, für ausführliche Informationen vgl. folgende Sekundärliteratur: FETZ: *Prozeßdenken und Substanzmetaphysik* 1981; HAMPE / MAAßEN (Hg.): *Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit* 1991; HAMPE / MAAßEN (Hg.): *Die Gifford Lecture und ihre Deutung* 1991; HAUSKELLER: *Alfred North Whitehead zur Einführung* 1999; MÜLLER: *Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads* 2008; WELKER: *Universalität Gottes und Relativität der Welt* 1988.

<sup>644</sup> Vgl. WHITEHEAD: *Prozeß und Realität* 2015, 39–42.

<sup>645</sup> Ebd., 57.

<sup>646</sup> Ebd.

<sup>647</sup> Vgl. WELKER: *Universalität Gottes* 1988, 80.

keit konstituiert sich nicht aus träger, empfindungsloser Masse, sondern aus eben diesen wirklichen Einzelwesen, die als „komplexe und ineinandergreifende Erfahrungströpfchen“<sup>648</sup> aufzufassen sind.<sup>649</sup> Diese wirklichen Einzelwesen

„[...] sind die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist. Man kann nicht hinter die wirklichen Einzelwesen zurückgehen, um irgend etwas Reales zu finden. Sie unterscheiden sich voneinander: Gott ist ebenso ein wirkliches Einzelwesen wie der trivialste Hauch von Sein im weit entlegenen Raum. Aber obwohl es verschiedene Grade der Bedeutung und Funktionsdifferenzen gibt, stehen sie doch, gemessen an den Prinzipien, die in der Wirklichkeit zum Ausdruck kommen, alle auf derselben Stufe.“<sup>650</sup>

Whitehead versteht die wirklichen Einzelwesen als einen *Prozess* und als „nicht im Sinne der Morphologie eines Stoffs beschreibbar.“<sup>651</sup> Auch die wirkliche Welt ist ein Prozess und dieser Prozess wiederum ein Werden von Einzelwesen.<sup>652</sup> Diese Prozesse werden durch „Erfassungen“ (*prehensions*) ermöglicht. Nur durch das Vorhandensein anderer Einzelwesen kann sich der auf dem Erfassen fußende Prozess eines anderen Einzelwesens realisieren.<sup>653</sup> Die wirklichen Einzelwesen stehen dauerhaft in Relation zueinander; im Kosmos herrscht keine Trägheit, sondern beständiges, aktives Erfassen. Jedes wirkliche Einzelwesen hat einen physischen und einen geistigen Pol, die jeweils ineinandergreifen. Jedes Einzelwesen, d.h. jede Entität im Kosmos, birgt mentale Eigenschaften, ist damit aber nicht zwangsläufig mit Bewusstsein verbunden. Bewusstsein entsteht erst mit zunehmender Komplexität der Einzelwesen. Zwischen den

<sup>648</sup> WHITEHEAD: *Prozeß und Realität* 2015, 58.

<sup>649</sup> Welker fasst es folgendermaßen zusammen: „Mit diesem Ansatz ist eine konsequente Beachtung der Relativität der ‚wirklichen Welt‘ verbunden, die die inkonsequente Relativierung, die wir sprachlich und gedanklich bereits vollzogen haben, korrigieren und überwinden will. Die wirkliche Welt ist als ein ‚Nexus‘, eine Verbindung von wirklichen Ereignissen aufzufassen und die wirkliche Welt eines wirklichen Ereignisses als ein untergeordneter Nexus in wirklichen Welten, die über dieses wirkliche Ereignis hinausreichen. Jedes wirkliche Ereignis in dieser wirklichen Welt hat in unserer Perspektive nur seine wirkliche Welt; doch diese wirkliche Welt ist selbst eine komplexe Verbindung wirklicher Ereignisse (Nexus) in anderen Welten, so daß jedes Ereignis grundsätzlich als fundamentaler Ordnungsbestandteil des ganzen Universums aufgefaßt werden kann [...]. Die wirklichen Ereignisse sind in einem Prozeß des Entstehens, Bestehens und Vergehens begriffen und als solche aufzufassen, in einem Prozeß, der ihre Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit ausmacht. Im Blick auf diesen Prozeß werden die wirklichen Ereignisse, diese [...] realsten Grundbestandteile der Welt, ‚Erfahrungströpfchen‘, ‚Geschöpfe‘, von den zeitlosen Objekten unterscheidbar. Dieser Prozeß, in dem neue wirkliche Ereignisse entstehen, wird aufgefaßt als Übergang, in dem viele eins werden.“, WELKER: *Universalität Gottes* 1988, 80–82.

<sup>650</sup> WHITEHEAD: *Prozeß und Realität* 2015, 58.

<sup>651</sup> Ebd., 94.

<sup>652</sup> Ergo kann es keinen Stillstand geben; dementsprechend hat die Vorstellung einer *Creatio ex Nihilo* in diesem System auch keinen Platz. Gleichzeitig bedeutet Werden auch immer Werden *von etwas* und ist damit nach Whitehead diskontinuierlich.

<sup>653</sup> Ebd., 58ff.

Einzelwesen gibt es „Tatsachen der Gemeinsamkeit“, die man als *Nexus* bezeichnen kann. „Die elementaren Tatsachen der unmittelbar wirklichen Erfahrung sind wirkliche Einzelwesen, erfaßte Informationen und *Nexūs*. Alles andere ist für unsere Erfahrung nur abgeleitete Abstraktion.“<sup>654</sup> Das *ontologische Prinzip* hingegen besagt, dass jedes wirkliche Ereignis den Grund seiner Existenz entweder in sich selbst oder in anderen wirklichen Ereignissen hat. Alles in der Welt hat einen Bezug auf wirkliche Einzelwesen:<sup>655</sup>

„Nach dem ontologischen Prinzip gibt es nichts, was aus dem Nirgendwo in die Welt treibt. Alles in der wirklichen Welt läßt sich auf irgendein wirkliches Einzelwesen beziehen, wird entweder von einem wirklichen Einzelwesen in der Vergangenheit übertragen oder gehört zum subjektiven Ziel des wirklichen Einzelwesens, in dessen Konkretisierung es sich befindet.“<sup>656</sup>

*Gott* spielt in Whiteheads Konzeption keine herausragende Rolle, sein System ist aber nur mit dem *Prinzip des Konkretwerdens*, welches er *Gott* nennt, konsistent.<sup>657</sup> *Gott* ist für ihn ein wirkliches Einzelwesen unter vielen, er misst ihm allein deswegen eine Bedeutung zu, weil sein metaphysisches System es erfordert. Wie alle Einzelwesen hat auch *Gott* einen körperlichen (*consequent nature*) und einen begrifflichen Pol (*primordial nature*). Er ist nicht Schöpfer der Welt, sondern hat nur dem Chaos der Formen eine Ordnung gegeben. Er ist selbst ein Geschöpf der Urkraft, der Kreativität. *Gott*, der keinen Anfang und kein Ende hat, steht in ständiger reziproker Wechselwirkung mit der Schöpfung. Das Werden Gottes ist schließlich unendlich, da Gottes Verwirklichung die Verwirklichung aller Möglichkeiten voraussetzt, was in der realen Welt niemals geschehen kann. „*Gott* ist [...] nicht nur Bedingung und Garant der relativen Ordnungszustände im Schöpfungsprozeß, sondern auch der relativen Defizite an Ordnung, die gerade den ebenfalls erforderlichen Freiraum zum Auftreten einheitsrealisierender Subjektivität schaffen.“<sup>658</sup>

Klaus Müller weist darauf hin, wie unbestimmt und wenig greifbar der Gottesbegriff Whiteheads letztlich ist:

---

<sup>654</sup> Ebd., 60.

<sup>655</sup> Ebd., 68.

<sup>656</sup> Ebd., 446. *Gott* ist diesen Prinzipien im Prozessdenken unterworfen; ein Gedanke, der für den *Open Theism* nur schwerlich vorstellbar ist.

<sup>657</sup> Vgl. WELKER: Universalität Gottes 1988, 110ff.

<sup>658</sup> Ebd., 117.

„Das Problem bei Whitehead ist nur: Unbeschadet der religionsphilosophischen Relevanz seiner Abschlussgedanken bleibt sein philosophischer Gottesbegriff bis nahe an den Rand des Assoziativen unterbestimmt und beschränkt sich im Grunde auf die immer neu variierte Durchführung des Gedankens, dass Gott so gedacht werden müsse, wie er ihn denkt, weil nur auf diese Weise die Einheit alles Wirklichen in seiner Prozessualität gedacht und garantiert werden könne. Über das Sein dieses Gottes selbst ist aus Whiteheads Überlegungen nichts mehr zu erfahren, ebensowenig über sein Wirken. Selbst das quälende Theodizee-Problem verschwindet gleichsam in den alle Inkonsistenzen und Widersprüche aufhebenden Weltprozessen, deren ontologische Substanz ja unverlierbar in Gott gesammelt bleibt“.<sup>659</sup>

Auf die anthropologischen Schwierigkeiten, die sich aus Whiteheads System ergeben, weist Welker hin:

„Whiteheads Philosophie kennt keine Privilegierung des Menschen, die sich von selbst verstehen soll. Subjektivität wird nicht mit bewußter Individualität identifiziert und schon gar nicht nur den Menschen zugesprochen. Subjektivität ist ein Resultat des Prozesses der Konkretisierung, in dem freilich auch die Menschen, aber mit ihnen und wie sie alle Kreaturen begriffen sind. Man kann davon sprechen, daß die Menschen eine differenziertere, reichere Subjektivität ausbilden als andere Organismen, aber es ist ebenso festzuhalten, daß sie eben wie andere Organismen im Konkretionsprozeß bzw. in Serien von Konkretionsprozessen stehen. Man kann davon sprechen, daß die Menschen auf hochentwickelte Weise Erfahrungen machen und selbst komplexe Prozesse und Ereignisserien generieren, aber es ist auch festzuhalten, daß neben ihnen viele Kreaturen die Schwelle zum Bewußtsein in ihren Erfahrungen überschreiten und daß vor allem jeder Mensch auch [...] primitive Erfahrungen macht, die den Bereich des Bewußtseins in der Regel nur in einem dumpfen ‚Körpergefühl‘, in einem Gefühl der Leiblichkeit und verschiedener Grade von Präsenz erreicht.“<sup>660</sup>

### 3.3.3 Pierre Teilhard de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin war ein vielseitig interessierter und bewandeter Gelehrter und Ordensmann, der versuchte, seine Forschungserkenntnisse, insbesondere auf dem Felde der Paläontologie, mit seinem Glauben zu vereinbaren, und der vor allem von den klassischen philosophischen Fragen getrieben war, was der Mensch sei, wo er herkomme und wo die Zukunft ihn hinführen werde. Vom Vatikan wurden seine Studienzeit seines Lebens kritisch beäugt

---

<sup>659</sup> MÜLLER: Gottes Dasein denken 2001, 118.

<sup>660</sup> WELKER: Universalität Gottes 1988, 85f.

und keines seiner Werke durfte veröffentlicht werden. Erst lange nach seinem Tod wurde er rehabilitiert und seine Werke als mit den Lehren und Grundsätzen der Katholischen Kirche vereinbar betrachtet.<sup>661</sup>

### 3.3.3.1 Clark Pinnocks Rezeption von Pierre Teilhard de Chardin

Im Werk von Clark Pinnock gibt es keine expliziten Bezüge auf Teilhard de Chardins umfangreiches Werk, dennoch lassen sich gemeinsame Linien erkennen. Eine Monographie des Teilhard-de-Chardin-Kenners Günther Schiwy trägt den programmatischen Titel *Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution* und liefert damit einen Hinweis auf die Richtung, in der die Gemeinsamkeiten zu suchen sind. Schiwy weist zwar darauf hin, dass die Bezeichnung eines Gottes im Wandel bei Teilhard de Chardin selber nicht auftaucht, doch sieht er in dessen Theologie spätestens seit dem Ersten Weltkrieg ein Kreisen „um das Mysterium eines Gottes, der sich von Anbeginn der Schöpfung in Christus, dem Logos, in dem alles erschaffen ist, der Evolution unterworfen hat; der mit der Evolution wächst und sich mit ihrer Vollendung, die in der vollkommenden Vereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer besteht, selbst vollendet.“<sup>662</sup> Teilhard de Chardins Gott hat einmal die Schöpfung ins Leben gerufen und der Welt dann seinen Lauf gelassen; von diesem Zeitpunkt an war er abhängig von der Evolution. Die Entstehung des Menschen war ebenso wenig gewiss wie der Zielpunkt der Menschen im Omega Christus. Teilhard de Chardin mag für Pinnock deswegen eine Referenzgröße gewesen sein, weil der katholische Theologe schon früh und gegen lehramtlichen Widerstand von einem Gott sprach, den man durchaus als Werdenden charakterisieren kann. Damit ist Pinnocks Rezeption an dieser Stelle aber vermutlich schon erschöpft. Teilhard de Chardins Konzept beruht, auch wenn er selber gläubiger Christ war, eher auf seinen Beobachtungen und wissenschaftlichen Erkenntnissen denn auf biblischen Texten oder christlichen Traditionen, die er gleichwohl kannte und in sein Konzept zu integrieren versucht hat. Vielleicht hat er für

---

<sup>661</sup> Pierre Teilhard de Chardin wurde 1881 in der Nähe von Clermont-Ferrand geboren. 1899 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Von 1901–1905 setzte er seine humanistischen und philosophischen Studien auf der englischen Insel Jersey fort; von 1905 bis 1908 lebte er als Lehrer in Ägypten. Von 1908 bis 1912 studierte er in England Theologie. 1911 wurde er zum Priester geweiht, 1912 kehrte er nach Frankreich zurück. 1920 wurde er an der Sorbonne mit einer Arbeit über die *Säugetiere des jüngeren Äozens in Frankreich* promoviert und daraufhin Professor für Geologie und Paläontologie am *Institut Catholique* in Paris. In den folgenden Jahren bereiste Teilhard de Chardin (teilweise als von Rom angeordnetes Exil) Asien und Afrika und trieb seine naturwissenschaftlichen Studien voran. 1955 starb er in New York, wohin er 1951 berufen worden war. Ein kurzer biographischer Abriss findet sich bei KOPP: *Entstehung und Zukunft des Menschen* 1961, 20–27, ausführlicher bei: SCHIWY: *Teilhard de Chardin* 1981.

<sup>662</sup> SCHIWY: *Gott im Wandel* 2001, 9.



Pinnock auch gerade deswegen seinen Reiz gehabt, weil seine Lehren von seiner Kirche nicht anerkannt wurden.

### 3.3.3.2 Pierre Teilhard de Chardins kosmische Theologie

Teilhard de Chardin hat unzählige Werke und kürzere Texte zu vielen verschiedenen naturwissenschaftlichen und theologischen Fragestellungen geschrieben. Eine Zusammenfassung seiner theologischen Kerngedanken in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zum Menschen kann dementsprechend an dieser Stelle nur bruchstückhaft erfolgen.<sup>663</sup> Sein Denken kreist immer wieder um die Evolution und die Entstehung des Menschen. Die gesamte Welt besteht für ihn aus einem „Urstoff“,<sup>664</sup> der nicht nur eine materielle Seite innewohnt, sondern auch ein „Innen“ bzw. ein „Bewusstsein“,<sup>665</sup> das unterschiedliche Intensitäten besitzt. Auch in der kleinsten Schicht der Materie gibt es noch eine Art Bewusstseinschicht, eine psychische Komponente, selbst wenn sie im Einzelnen nicht mehr nachgewiesen werden kann. Ebenso wie die Elemente der Materie werden auch die Elemente des „Bewusstseins“ mit der Zeit immer komplexer und differenzierter und streben im Zuge der Evolution nach Höherem. Dabei geht die Differenzierung des „Inneren“ mit einer besseren, reicheren Gestalt des Materiellen einher. In Bezug auf den Anfang der Welt kann man mit Kopp sagen, dass für Teilhard de Chardin „nichts in der Welt [...] in Erscheinung treten [kann], was nicht von Anfang an dunkel vorhanden war. In abgeschwächter Form hat daher alles in der Welt, auch der Mensch, mit den Uranfängen begonnen. Das ist die kosmische *Embryogenese*. Eines Tages erfolgt dann die Geburt des Fertigen in der Zeit.“<sup>666</sup> Anders als zu seiner Zeit üblich, liegt Teilhard de Chardins Hauptaugenmerk gerade nicht auf der Entwicklung des Körperlichen, sondern des *Geistigen*, die Welt besteht in ihrem Innersten aus „Bewußtsein“, das von Fleisch umkleidet ist. Die ganze Evolution, vor allem die des Lebens, ist nur die Auswirkung einer ungeheuren Verzweigung des Seelischen. Mit andern Worten: Die Achse, auf der die Evolution vorwärts drängt, ist nicht stofflicher, sondern seelischer Natur.“<sup>667</sup> Den größten und schicksalsschwersten Sprung macht die

---

<sup>663</sup> Vgl. dazu die ausgewählte weiterführende Sekundärliteratur: CRESPI: *Der Gott für uns* 1968; GRUMETT: *Teilhard de Chardin* 2005; HAAS: *Teilhard de Chardin-Lexikon* 1971; KOPP: *Entstehung und Zukunft des Menschen* 1961; SCHIWY: *Gott im Wandel* 2001; SCHMITZ-MOORMANN: *Pierre Teilhard de Chardin* 1996.

<sup>664</sup> DE CHARDIN: *Der Mensch im Kosmos* 2005, 28ff.

<sup>665</sup> Ebd., 42ff.

<sup>666</sup> KOPP: *Entstehung und Zukunft des Menschen* 1961, 34.

<sup>667</sup> Ebd., 38f.

Natur mit dem Auftreten des Menschen. Während alle Lebewesen nach einer Weiterentwicklung streben, irgendwann aber an eine Grenze kommen, geschieht mit dem Menschen ein Sprung nicht bloß auf eine höhere Stufe, sondern in eine höhere Ordnung. Mit dem Menschen ist die Erde nun bedeckt von einem Teppich denkender Gehirne, die Teilhard „Noosphäre“<sup>668</sup> nennt und die Ergebnis der ganzen Welt ist, die auf diese Fortentwicklung gemeinsam hingearbeitet hat: „Der Geist [...] webt den Teppich der Noosphäre und breitet ihn aus. Diese Anstrengung der Vermehrung und Ausbreitung schließt für den, der zu sehen weiß, letzten Endes die ganze Geschichte des Menschen von den Anfängen bis in unsere Zeit in sich und macht sie verständlich.“<sup>669</sup> Der Mensch erscheint bei Teilhard de Chardin als Blüte der Evolution und als Krone der Schöpfung, ist aber zugleich mehr als das. Er ist „zugleich der *innere* Grund [...], warum die ganze vorherige Entwicklung geschehen *mußte*. Die ganze Schöpfung ist bloß Vorbereitung seiner Wohnstatt und Ermöglichung seiner Existenz. Erst im Menschen erhält also jeder Stein, jede Pflanze, jedes Tier, überhaupt das Universum seinen Sinn.“<sup>670</sup> Die Entwicklung des Menschen kann laut Teilhard de Chardin noch lange nicht als abgeschlossen gelten, da der Mensch noch nicht voll das ist, was er sein soll:

„Der Ausgang der Welt, die Tore der Zukunft, der Eingang zum Übermenschlichen eröffnen sich weder einigen Privilegierten noch einem einzigen Volk, das auserwählt wäre unter allen Völkern! Die Pforten öffnen sich nur, wenn *alle zusammen* nach einem Ziel drängen, in dem sich alle zusammen vereinigen, um sich in einer geistigen Erneuerung der Erde zu vollenden.“<sup>671</sup>

Der Mensch wird im Laufe der Zeit immer mehr Mensch werden, was Teilhard de Chardin *Hominisation* nennt. Er entwickelt sich immer weiter dem (theoretischen) Endpunkt Omega entgegen: „In *Omega* addiert und vereinigt sich [...] die Menge des auf der Erde durch die Noogenese nach und nach freigewordenen Bewußtseins in voller Frische und Unversehrtheit.“<sup>672</sup> Aus christlicher Perspektive kann er diese Rückführung bzw. Hinwendung der denkenden Wesen zu Gott, zum Punkt Omega, in Christus sehen: Christus sei gleichzusetzen mit Omega:

---

<sup>668</sup> DE CHARDIN: Die Entstehung des Menschen 1961, 86.

<sup>669</sup> DE CHARDIN: Der Mensch im Kosmos 2005, 193.

<sup>670</sup> KOPP: Entstehung und Zukunft des Menschen 1961, 43.

<sup>671</sup> DE CHARDIN: Der Mensch im Kosmos 2005, 251.

<sup>672</sup> Ebd., 268; vgl. auch 266f.282–301.

„Die Menschwerdung Christi ist [damit] Vollendung der Erde, ihr letzter Aufstieg zu einer vorher noch nicht erkennbaren Realität. In der historischen Person des Jesus von Nazareth trat Punkt Omega erstmals faßbar in Erscheinung. Mit der Menschwerdung Christi geschah wieder ein Sprung in eine neue Ordnung, in der die Entwicklungsachse der Noosphäre mit der ‚Achse Gottes‘ zusammenfällt. Diese letzte Phase war von Anfang an intendiert. Sie ist überhaupt der innere Grund der Schöpfung des Menschen, wie der Mensch der innere Grund für die Evolution des Kosmos ist. [...] Gott *mußte* in das Menschliche eintauchen, um sich die Spitze der Evolution wieder einzugliedern. So fallen Ziel des Kosmos und Ziel der Heilsgeschichte zusammen. Aus der Kosmo-Genese erfolgt die Bio-Genese, aus ihr die Noo-Genese und aus dieser schließlich als Krönung und Ziel die Christo-Genese“.<sup>673</sup>

Für Teilhard de Chardin gibt es ebenfalls eine *Theo*-Genese, eine Evolution Gottes. Schiwy sieht dementsprechend in Teilhard de Chardins Gott einen werdenden, der sich vom Menschen abhängig gemacht hat, was zumindest teilweise Zustimmung bei Pinnock hervorgerufen haben dürfte.<sup>674</sup>

Die Theodizeefrage versucht Teilhard de Chardin nicht allein dadurch zu entschärfen, dass er das Böse in der Welt als unvermeidliche Begleiterscheinungen einer Schöpfung in Evolution bzw. der Freiheit des Menschen begreift und Gott im historischen Jesus Christus mitleiden lässt. Er sieht den kosmischen Christus zudem als immanente Energie des Evolutiven und somit selbst der Evolution unterworfen.

### 3.3.4 Pinnocks Rezeption von Hegel

Eine Rezeption Hegels lässt sich anhand der ausgewählten Texte von Pinnock nicht mit Sicherheit belegen. So findet sich in *Most Moved Mover* kein einziger expliziter Hinweis auf Hegels Texte, womit alle Vermutungen, was Pinnock von Hegel übernommen und warum er ihn als entscheidenden Ideengeber bezeichnet hat, reine Spekulation sind. Insbesondere Hegels epistemologische Grundeinstellung, wonach nur das gewusst werden kann, was wirklich ist, scheint aber bei Pinnock an verschiedenen Stellen, insbesondere bei der Frage nach der Qualität

<sup>673</sup> KOPP: Entstehung und Zukunft des Menschen 1961, 61.

<sup>674</sup> „Wir haben es in allem, was wir tun, immer mit dem werdenden Gott zu tun: Wir fördern oder wir behindern ihn, wir lassen ihn leben oder wir kreuzigen ihn, je nachdem wie wir uns selbst, die Mitmenschen und unsere Mitwelt behandeln. Die radikale Immanenz der transzendenten Gottheit ist das Geheimnis unseres Lebens und Tuns und ist die Erklärung dafür, warum von uns nicht nur viel, sondern alles abhängt, sogar das Wachstum der göttlichen Liebe.“, SCHIWY: Ein Gott im Wandel 2001, 105.

des göttlichen Wissens, durch.<sup>675</sup> Dass Pinnock Hans Küngs Werk über Hegel mehrfach als Beleg angibt, deutet freilich schon darauf hin, dass er sich möglicherweise weniger mit den Texten Hegels selber denn mit Sekundärtexten beschäftigt hat.

### 3.3.5 Fazit zu Pinnocks Ideengebern

Bei der Untersuchung von Pinnocks Ideengebern ist deutlich zutage getreten, dass man weniger von direkter Beeinflussung sprechen kann, sondern eher annehmen muss, dass Pinnock lediglich grobe Linien übernommen hat. Ein Problem bei der Bestimmung waren die geringen bis fehlenden expliziten Literaturangaben. Obwohl Pinnock die oben Genannten mehrfach als seine Ideengeber hervorhebt, sind die Verweise spärlich und legen eher den Verdacht nahe, dass nicht der Autor im Original gelesen, sondern anhand von Sekundärliteratur erfasst wurde. Eine Bemerkung von Pinnock ist an dieser Stelle aufschlussreich:

„As an open theist, I am interested in authors such as Hegel, Pierre Teilhard de Chardin and Whitehead because *they make room in their thinking for* [Hervorh. KDR] ideas like change, incarnation and divine suffering, ideas which are central to the gospel but awkward for conventional theology influenced by ancient metaphysics. While they may not suit our purposes ideally – *I do not want to be their disciple* [Hervorh. KDR] – at least they point in the direction of a more helpful orientation in which God’s becoming human is celebrated and not seen as a problem. At least they encourage theologians to take their own themes seriously without being embarrassed. It is refreshing to find philosophers who entertain ideas like pathos without feeling that perfection is compromised.”<sup>676</sup>

Inbesondere bei der Beschäftigung mit Whitehead und Hegel konnte man sehen, dass es Pinnock eher um die Würdigung der seiner Meinung nach guten Intention, nämlich der Ermöglichung eines Werdens Gottes, als um die jeweiligen theologischen Systeme selbst geht. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit seinen Ideengebern findet nicht statt.

---

<sup>675</sup> Vgl. EMUNDTS / HORSTMANN: Hegel 2002, 10.

<sup>676</sup> PINNOCK: Most Moved Mover 2001, 142.

### 3.4 Eigenschaften Gottes (nach Pinnock)

Gleicht man moderne katholische Dogmatiken mit vorkonziliaren Handbüchern der Dogmatik ab,<sup>677</sup> stellt man fest, dass die Anlage des Stoffes in der Dogmatik und speziell in der Gotteslehre bis heute nicht einhellig ist. Die Gotteslehre ist aufgrund der inneren trinitätstheologisch motivierten Teilung des Traktats davon am meisten betroffen. Obwohl das Kreisen um die Frage, wer und wie Gott ist für ihn zentrale Bedeutung hat, hat Pinnock keine eigene systematische Gotteslehre veröffentlicht.<sup>678</sup> Über die Gründe dieses Desiderates kann man nur spekulieren, möglicherweise hat er in seinem Buch *Most Moved Mover* auch das Versprechen einer adäquaten Gotteslehre eingelöst gesehen. Wenngleich es sich hierbei um ein interessantes Werk mit spannenden Ansätzen handelt, entspricht es im Gesamt nicht den Anforderungen an eine Gotteslehre, vor allem weil seine Ausführungen zu wenig strukturiert sind. Daneben erfolgen seine Überlegungen zu Gott in verschiedenen Beiträgen, und zwar in unterschiedlicher Länge und Ausführlichkeit. Der Nachweis biblischer Legitimität nimmt einen großen Raum ein, ebenso wie der Verweis auf Werke und Autoren der Traditionsgeschichte mit ähnlichen Thesen. Konzilstexte und Kirchenväter nutzt er eklektisch, d.h. er macht nur dann das Traditionsargument geltend, wenn es seiner Theorie zuträglich ist. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gesamtbefund der Tradition findet bei ihm zumeist nicht statt.

Im Folgenden sollen die klassischen, Gott der Tradition nach zugeschriebenen Attribute im Gesamt von Pinnocks Gotteslehre dargestellt werden. Pinnock nimmt dabei vorrangig Stellung zu den Attributen der Allmacht, des Allwissens sowie der Apathie Gottes.<sup>679</sup> Interessant ist, dass sich Pinnocks Auseinandersetzung mit dem von ihm als „klassischen Theismus“ Bezeichneten auf die eben genannten Attribute beschränkt. Dass der philosophische Gottesbegriff noch weitere Dimensionen enthält und sich nicht auf eine starre Festschreibung gewisser Charaktereigenschaften beschränkt, wird bei Pinnock nicht deutlich. Eine Beschäftigung mit den philosophischen Grundlagen dieses Gottesbegriffs findet ebenfalls in nur sehr begrenztem Ausmaße

---

<sup>677</sup> Vgl. auszugsweise folgende Dogmatiken: AUER / RATZINGER: Kleine Katholische Dogmatik 1977–1990; BARTMANN: Lehrbuch der Dogmatik 1921; BEINERT / STUBENRAUCH (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik 2012; BEINERT (Hg.): Glaubenszugänge, 3 Bände 1995; BRAUN: Handlexikon der Katholischen Dogmatik 1926; MÜLLER: Katholische Dogmatik 2005; OTT: Grundriss der katholischen Dogmatik <sup>11</sup>2005; PESCH: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung; Bd. 1/1: Die Geschichte der Menschen mit Gott 2008; RAHNER: Einführung in die katholische Dogmatik <sup>2</sup>2014; SCHÄRTL / MARSCHLER (Hg.): Dogmatik heute 2014; SCHNEIDER (Hg.): Handbuch der Dogmatik, 2 Bände 2000.

<sup>678</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 2.

<sup>679</sup> Die Frage nach der Vorstellung von Gottes Unveränderlichkeit bei Pinnock wird in einem eigenen Unterkapitel behandelt, vgl. Kap. 3.4.7.

statt. Die „Liste“, die Pinnock an dieser Stelle abarbeitet, beinhaltet diejenigen Wesenseigenschaften, die Pinnocks Meinung zufolge *anders* als im klassischen Theismus definiert werden müssen, da sie seiner Interpretation der Heiligen Schrift zuwiderlaufen.<sup>680</sup>

### 3.4.1 Allmacht

Die Vorstellung einer göttlichen Allmacht steht für Pinnock nur auf den ersten Blick in Widerspruch zum Gottesbild des *Open Theism*. Verbinden kann er beides, indem er Gott als zwar im Prinzip *allmächtig* denkt, diese Allmacht aber zugunsten der Freiheit des Menschen von Gott freiwillig in bestimmten Bereichen eingeschränkt sieht. Diesem Risiko, das Gott damit eingegangen ist, wird von Pinnock eine besondere Bedeutung zugeschrieben, weil es zum einen eine, in Pinnocks Augen größere, Macht erfordert, auf eine selbstständige und völlig freie Schöpfung zu reagieren; zum anderen sieht er in dieser Form von göttlicher Macht auch einen Ausweis seiner besonderen Liebe zu den Geschöpfen.<sup>681</sup> Beispiele für ein Handeln Gottes gegen die vom ihm selbst gestalteten Naturgesetze sind für Pinnock die Inkarnation sowie die Erweckung Jesu. Wenngleich Pinnock Allmacht also insofern relativiert als er sie als Fähigkeit sieht, mit jeder denkbaren Situation zurechtzukommen, hält er mit der für ihn denkbaren *Möglichkeit* eines erneuten unilateralen Eingreifens Gottes in die Welt doch an der herkömmlichen Vorstellung von Gottes Allmacht fest. Daraus folgt für Pinnock die Konsequenz, dass Gott in den meisten Fällen *nicht* in die Geschichte der Menschen eingreifen will:

„Open theists [...] believe that God is not bound to persuasion alone, but attribute more power to God. We believe that God can decide that certain things will happen in the future because he plans to do them. Thus the future is settled to whatever extent the Lord decides to settle it. *God can predetermine, and foreknow, whatever he wants to about the future. This does not change the fact that he also leaves much of it open and allows other issues to be resolved by the decisions of free agents.* [...] *God made the decision to limit the exercise of coercive power out of respect for creaturely freedom, which, in turn, placed (voluntary) constraints in God's acting.*” [Hervorh. KDR]<sup>682</sup>

<sup>680</sup> Vgl. PINNOCK: *Systematic Theology*, in: DERS. u.a.: *Openness of God* 1994, 107.

<sup>681</sup> So z.B. auch SANDERS: *The God Who Risks* 2007, 177–182. In der Gegenwartstheologie immer wieder rezipiert wird die Vorstellung Kierkegaards, dass die höchste Form von Allmacht in der Macht seiner Liebe zu sehen sei, vgl. KIERKEGAARD: *Eine literarische Anzeige*, in: DERS.: *Gesammelte Werke* 17 (1954), 124ff. Darauf aufbauend z.B. STOSCH: *Allmacht als Liebe denken*, in: MARSCHLER / SCHÄRTL: *Eigenschaften Gottes* 2016, 251–266; DERS.: *Gott – Macht – Geschichte* 2006, 318ff.

<sup>682</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 147.

Einerseits gilt für Pinnock, dass Gott nicht alles, was auf der Welt geschieht, kontrolliert: „God does not control everything that happens but sovereignly decided to make a world in which creatures could respond to God and where he would make himself available for such relationships.”<sup>683</sup> Andererseits greift Gott bei bestimmten Gelegenheiten aber doch in die Welt ein: „God likes to act when we ask him to and, in effect, limits his power to do mighty works. God makes himself dependent on the prayers of his people. Putting it positively, God loves to move in response to our prayers. Our failure to pray impacts the world negatively.”<sup>684</sup> Seine Herrschaft ist also „partly unilateral and partly bilateral”.<sup>685</sup>

Pinnock fasst sein Verständnis von Gottes Macht angesichts der Freiheit des Menschen wie folgt zusammen: „Sometimes God alone decides how to accomplish these goals and sometimes he works with human decisions, adapting his own plans to fit changing situations. God wants input from creaturely agents and does not control everything that happens. God invites us to participate with him in loving dialogue, to bring the future into being.”<sup>686</sup>

### 3.4.2 Leidensfähigkeit

Die Frage nach der *Leidensfähigkeit* Gottes spielt eine zentrale Rolle bei Pinnock und den anderen *Open Theists*. Wenngleich Pinnock betont, dass Gott nicht auf alle Arten und schon gar nicht auf menschliche Weise leidensfähig sei, ist es doch für sein Konzept eines offenen und empathischen Gottes per se notwendig anzunehmen, dass Gott von der Schöpfung affiziert wird. Gott kann – als Gott-Vater – zwar keine physischen Schmerzen und auch nicht den Tod erleiden, schließlich ist er nicht physisch. Gleichzeitig empfindet er aufgrund seiner emotionalen Beziehung zu seinem Volk menschliche Gefühle wie Freude und Leid, Zufriedenheit und Wut. Seine „Leidenschaft“ äußert sich dabei auf verschiedene Weise: Einerseits leidet Gott *wegen* der Menschen. Sein Ziel ist die auf gegenseitiger Achtung und Liebe beruhende Beziehung zum Menschen, die dieser aber immer wieder ablehnt oder Gottes Erwartungen enttäuscht. Da Gott diese Beziehungswilligkeit und die Beziehung per se in seinem Wesen verinnerlicht hat, leidet er an den Beziehungsabbrüchen und der Sünde der Menschen. Gott leidet

---

<sup>683</sup> Ebd., 5.

<sup>684</sup> Ebd., 135. „God can keep his promise even though creatures contribute to history and can resist his will. He can still reinstate his sovereignty over the universe, even though the future is open and even though he respects human freedom. [...] History is indeed heading toward the goal of becoming the kingdom of God.”, ebd., 139f.

<sup>685</sup> Ebd., 53.

<sup>686</sup> Ebd., 4.

ferner *mit* seinem Volk, wenn es Schmerzen erduldet und trauert, er „weeps and wails and mourns“.<sup>687</sup> Drittens schließlich leidet Gott *für* die Menschen, er leidet an ihnen, ohne dabei seine einmal getroffene Bundeszusage in Frage zu stellen, egal wie sehr die Menschen seine Gebote übertreten. Dieses Leiden für die Menschen kulminiert schließlich in seinem Leiden am Kreuz, wo alle drei Personen der Trinität (auf unterschiedliche Weise) leiden:

„The father suffers the death of his Son and the Spirit feels both the Father’s pain and the Son’s self-surrender. [...] It is in the act of becoming that Jesus is most, not least, like God. [...] *Divine perfection is perfection in change.* [Hervorh. KDR] This is a God who changes and suffers while remaining perfect. In this unique understanding humanity does not need to ascend to God because God has already graciously descended to us.“<sup>688</sup>

Auf seinem Lebensweg hat Jesus seine Macht nicht genutzt, um die Menschen zu überzeugen, sondern er ging, ganz im Sinne des Vaters, seinen Weg der verletzbaren Liebe bis ans Kreuz und offenbarte damit das Wesen seines Vaters, dessen Beziehungswilligkeit auch trotz des gewaltsamen Todes seines Sohnes auf ewig bestehen bleibt: „God’s true power is revealed in the cross of Jesus Christ. In this act of self-sacrificing, *God deploys power in the mode of servanthood* [Hervorh. KDR], overcoming enemies not by annihilating them but by loving them.“<sup>689</sup>

Pinnock führt dazu weiter aus, dass Gott seiner Natur nach leidensunfähig sei, aber in seiner Erfahrung mit der Welt leidensfähig.<sup>690</sup> Er bezieht sich an dieser Stelle auf das biblisch bezeugte Leiden des Gottessohnes und auf Autoren wie Moltmann, um seine Vorstellung von der explizit von Gott gewollten Leidensfähigkeit zu legitimieren.

### 3.4.3 Liebe und moralische Gutheit

Während Pinnock versucht, die biblischen Zeugnisse von Gottes Zorn und Wut ernstzunehmen, ist für ihn doch aufgrund von Gottes Wesen als Liebe eindeutig, dass er gleichzeitig seinem Wesen nach der ewig Gute und Allgütige ist. Alle negativen Gefühle Gottes leitet er aus dessen verzweifelter Liebe ab, die an der Gottferne des Menschen leidet. Gott ist in seiner

<sup>687</sup> Ebd., 57.

<sup>688</sup> Ebd., 58.

<sup>689</sup> PINNOCK: *God’s Sovereignty in Today’s World*, in: *Theology Today* 53 (1996), 20.

<sup>690</sup> Vgl. PINNOCK: *Systematic Theology*, in: DERS. u.a.: *Openness of God* 1994, 118f.; DERS.: *Most Moved Mover* 2001, 56–60. Inwiefern diese Vorstellung inhaltlich tatsächlich von den Vorgaben des klassischen Gottesbildes abweicht bzw. abweichen muss, wird noch näher zu beleuchten sein.



Natur unbedingte und unendliche Liebe, die einerseits in der Trinität vollumfänglich verwirklicht ist, gleichzeitig aber auch in seine Schöpfung ausstrahlen will.

### 3.4.4 Allwissen

Gott ist für Pinnock Teil der Welt und der Geschichte und deswegen weiß er nur das, was ein in der Welt stehendes Wesen logisch wissen kann, nämlich die eigene Vergangenheit und Gegenwart sowie seine persönlichen Pläne für die Zukunft. Seine Erfahrung und sein Wissen sind dementsprechend offen und erweiterbar durch das Geschehen auf der Welt und seine personale Beziehung zu den Menschen. Auch hier scheint wieder das Moment des Risikos durch, auch wenn Pinnock selber zu beschwichtigen versucht: „God takes risks, but not unlimited risks. His project is a sound one. He knows that he will accomplish everything, even though he faces opposition on the way to victory.“<sup>691</sup>

Gott steht in einem dynamischen Verhältnis zur Welt und macht Pläne für die Zukunft. Deren Einhaltung kann er zu einem gewissen Teil voraussehen, aber nicht vollständig kontrollieren. Grundsätzlich geht Pinnocks Tendenz dahin, die Durchsetzung von Gottes Heilsplan als zwingend erforderlich zu sehen, während Gott in Bezug auf das Leben der einzelnen Menschen eher dazu neigt, sich mit den gegebenen Umständen zu arrangieren und zu versuchen, daraus das Beste für den Menschen zu machen bzw. ihn zur bestmöglichen Alternative zu „locken“. In Bezug auf seine Heilspläne besitzt Gott also eine Vorsehung, in Bezug auf das Leben der Menschen und den genauen Weg zum Ziel seiner Gottesherrschaft aber nicht. Pinnock spricht hier von einer Zukunft, die „partly settled and partly unsettled“ sei.<sup>692</sup> Das Motiv vom „Locken“ der Schöpfung ist der Prozesstheologie wohlbekannt und wird dort stark betont.

Während der Gott des klassischen Theismus allwissend ist, ist die Zukunft für Pinnocks Gott nicht *actual*, sondern nur als Möglichkeit vorhanden, allein die Gegenwart ist *becoming*. Gleichzeitig sind aber „[p]ast, present and future [...] real to God.“<sup>693</sup> Gewahrt bleiben sollen damit Gottes Aktivität und Dynamik, für seine wahre Größe scheint es Pinnock notwendig, dass Gott sich einer offenen Zukunft gegenüber sieht: „It would be a serious limitation if God

<sup>691</sup> Ebd., 53. Manuel Schmid deutet die göttliche Allwissenheit im Sinne Pinnocks positiv als „unübertreffliche Weisheit Gottes in der Führung des Menschen durch die Unwägbarkeiten des Lebens.“, SCHMID: Gott ist ein Abenteurer 2020, 177.

<sup>692</sup> Vgl. PINNOCK: Most Moved Mover 2001, 47ff., hier 52.

<sup>693</sup> PINNOCK: Systematic Theology, in: DERS. u.a.: Openness of God 1994, 120.

could not experience surprise and delight. The world would be a boring place without anything unexpected ever happening.”<sup>694</sup> Gott ist und bleibt Teil eines sich entwickelnden Prozesses, wengleich Pinnock andererseits andeutet, dass Gott eben auch mehr ist als ein Teil der Zeit und Geschichte: „Transcendent to temporal passage, God is in the process without being involuntarily subject to it.“<sup>695</sup> Ewig ist er in dem Sinne, dass „there has never been and will never be a time when God does not exist. [...] God is not temporal as creatures are, however, but can enter into time and relate to sequence and history.“<sup>696</sup> Insgesamt deuten Pinnocks Aussagen zur Zeitlichkeit und sein Verständnis von der Allwissenheit Gottes darauf hin, dass er, wie viele *Open Theists*, eine präsentische Zeittheorie vertritt, wonach nur die Gegenwart im eigentlichen Sinne existiert. Die Vergangenheit ist schon abgeschlossen und für Gott vollständig bekannt, Informationen über die Zukunft sind Gott im Detail nicht bekannt, weil die Zukunft noch nicht existiert.<sup>697</sup> Gott kann laut Pinnock kein „exhaustive foreknowledge“ besitzen, weil damit eine Prädeterminierung alles Zukünftigen, somit auch der freien Entscheidungen der Menschen, gegeben sei: „Total foreknowledge of the future would imply a fixity of events. Nothing in the future would need to be decided. It also would imply that human freedom is an illusion, that we make no difference and are not responsible.“<sup>698</sup> Gottes Wissen bezeichnet Pinnock als „present knowledge“,<sup>699</sup> worunter er keine Einschränkung von Macht, keine Begrenzung einer göttlichen Allwissenheit, sondern einen Gewinn versteht.

### 3.4.5 Trinität

Pinnock versteht sein Konzept als entschieden trinitarisch. Wengleich die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Gott-Vater den größten Raum in seinen Überlegungen ein-

---

<sup>694</sup> Ebd., 123.

<sup>695</sup> Ebd., 120.

<sup>696</sup> Vgl. ebd., 120f., hier 121.

<sup>697</sup> „The future does not yet exist and therefore cannot be infallibly anticipated, even by God. Future decisions cannot in every way be foreknown, because they have not yet been made.“, ebd., 123.

<sup>698</sup> Ebd., 121. Es ist erstaunlich, dass Pinnock die Widersprüchlichkeit seiner Aussagen nicht selber bemerkt. Einerseits heißt es bei ihm: „To be able to know all that can be known is a dimension of God’s power.“ Gleichzeitig bleibt dieses „wissbare Wissen“ letzten Endes auf die menschliche Perspektive beschränkt, vgl. ebd., 121–124, hier 121.

<sup>699</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 100, Fußnote 105.

nimmt, widmet er sich auch christologischen und pneumatologischen Fragen und dem grundsätzlichen Problem, wie die Trinität gedacht werden kann.<sup>700</sup> Dass Christus dabei eine besondere Bedeutung zukommt, wird für Pinnock schon aus der Tatsache seiner Rolle innerhalb des Neuen Testaments deutlich. Die Trinität ist für ihn nicht eine abstrakte Formel, sondern „a summary description of the Witness of Scripture to God’s love incarnate in Jesus Christ through the Spirit in which God is self-revealed as a communion of Father, Son and Spirit.“<sup>701</sup> Die Trinität ist auch kein Modell, das geheimes Wissen über das Innenleben Gottes mitteilt, sondern „a symbol that points to a three-folded relationality in God. It speaks of shared life at the heart of the universe and establishes mutual relationship as the paradigm for personal and social life.“<sup>702</sup>

Besondere Bedeutung in Pinnocks Gotteslehre kommt der Trinität deswegen zu, weil er in dem Beziehungsgeschehen innerhalb Gottes seine Wesenseigenschaften wie Liebe und damit verbunden sein Personsein in Reinform geoffenbart sieht. Von Pinnock wird hier die Logik der Liebe bemüht, wonach Liebe sich für einen Dritten öffnen muss, um perfekte Liebe sein zu können. Trinität ist demnach das Ergebnis vollkommener Liebe. In der Trinität erfahren die drei Personen Liebe und Relationalität, jede Person gibt und empfängt Liebe, sodass Gott die Schöpfung nicht seinsnotwendig benötigt, um Liebe erfahren zu können, da in der innertrinitarischen Liebesbeziehung schon ein Maximum an göttlicher Liebe stattfindet. Dennoch hat Gott den Menschen geschaffen, um die in ihm selbst wohnende Liebe zu teilen. „God does not need a world in order to love, because his very nature is social and relational. He chooses to create and in creating displays the self-communicating love that God is and always has been. As such, without being necessary, the world has profound significance for the life of God.“<sup>703</sup> Damit braucht Gott auf eine gewisse Weise die Liebe der Menschen doch, da er sich dazu entschieden hat, ein Liebender zu sein, der von anderen Wesen geliebt werden kann.

---

<sup>700</sup> Ein ganzes Buch hat er der Frage nach dem Heiligen Geist gewidmet, vgl. PINNOCK: *Flame of Love* 1996.

<sup>701</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 28.

<sup>702</sup> Ebd., 30.

<sup>703</sup> Ebd., 29.

Pinnocks Trinitätstheologie lässt sich im Rahmen der religionsphilosophischen, analytischen Debatte dem *Social Trinitarianism*<sup>704</sup> zuordnen, für den Gott aus drei voneinander verschiedenen Personen mit eigener Individualität besteht, die zusammen eine Gemeinschaft der Personen bilden, was sich mit Leftow am ehesten als *Group-Mind-Monothelism* bezeichnen lässt.<sup>705</sup> Pinnock selber spricht von Gott als „a community of persons rather than as modes of being.“<sup>706</sup> Dass die Trinität tatsächlich aus drei individuellen *Personen* bestehen muss, ist für Pinnock im Rahmen seiner Theologie auch notwendig, um die Besonderheit und Freiwilligkeit von Gottes Selbstbeschränkung demonstrieren zu können: „God enjoys loving communion. He did not have to create the world to experience relationships of love because he exists as Father, Son, and Spirit. This implies that creation was a free gift and not something that God needed to do.“<sup>707</sup>

### 3.4.6 Umgang mit der klassischen Gotteslehre

Für Pinnock ist die von ihm als klassisch bezeichnete Gotteslehre in erster Linie negativ konnotiert und aufgrund ihrer Dominanz innerhalb der evangelikalischen Kirche stark verbunden mit der calvinistischen Prägung. Auch wenn er sich der Tatsache bewusst ist, dass das Lager der Calvinisten in sich nicht homogen ist und man nicht von nur *einem* Modell des klassischen

<sup>704</sup> Im Gegensatz zum eher traditionellen *Latin Trinitarianism*. Die Linie zwischen beiden verläuft nicht immer eindeutig und beide lassen sich in unterschiedliche Versionen differenzieren. Vereinfacht gesagt betont der *Latin Trinitarianism* auf ontologischer Ebene eher die Einheit der drei Personen und sieht sie nur als Quasi-Individuen, die nur zusammen eine Erste-Person-Perspektive besitzen, während der *Social Trinitarianism* die drei Personen der Trinität als sehr konkrete Individuen definiert. Der entscheidende Punkt bei der Zuordnung ist also die Vorstellung der göttlichen Einheit und Einzigkeit. Als Vertreter eines *Latin Trinitarianism* in der Linie von Karl Barth und Karl Rahner kann z.B. Thomas Schärfl gelten, vgl. SCHÄRTL: Analytische Trinitätslehre, in: GASSER / JASKOLLA / SCHÄRTL (Hg.): Handbuch für Analytische Theologie 2017, 505–513 sowie DERS.: Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 135,1 (2013), 26–50; DERS.: Theo-Grammatik 2003. Eine positive Bewertung des *Social Trinitarianism* inklusive eines eigenen Vorschlages legt beispielsweise William HASKER vor: Objections to Social Trinitarianism, in: Religious Studies 46,4 (2010), 421–439. Haskers Vorschlag, der – erstaunlicherweise – an Leftow angelehnt ist, geht von drei göttlichen personalen Lebenssträngen aus, von denen jedes gleichzeitig von ein und derselben göttlichen Person gelebt wird. Haskers Vorschlag verdient eine eigene Würdigung, scheint er doch einen Mittelweg zwischen *Social* und *Latin Trinitarianism* zu bieten. Eine negative Bewertung des *Social Trinitarianism* liefert beispielsweise Dale TUGGY: Divine Deception, Identity and Social Trinitarianism, in: Religious Studies 40 (2004), 269–287. Brian Leftow untersucht den *Social Trinitarianism* und kommt zu dem Schluss, dass dieser in all seinen Varianten entweder nicht mehr monotheistisch genannt werden kann, den Befunden der Tradition widerspricht oder unlogisch ist (wenngleich er einige Aspekte durchaus positiv zu würdigen weiß). Sein Fazit ist, dass man – nach Ausschluss der theologischen Legitimation des *Social Trinitarianism* – wieder tiefer über den *Latin Trinitarianism* als Antwort auf die Frage nach der genauen Ausgestaltung der Trinität nachdenken muss, vgl. LEFTOW: Anti Social Trinitarianism, in: DAVIS / KENDALL (Hg.): The Trinity 1999, 203–248.

<sup>705</sup> LEFTOW: Anti Social Trinitarianism, in: DAVIS / KENDALL (Hg.): The Trinity 1999, 221–227.

<sup>706</sup> PINNOCK: Systematic Theology, in: DERS. u.a.: Openness 1994, 108.

<sup>707</sup> PINNOCK: Most Moved Mover 2001, 83.

Theismus sprechen kann,<sup>708</sup> richtet sich seine Kritik gegen ein von ihm konstruiertes feststehendes System eines einhelligen traditionellen Theismus, das im Gefolge der griechischen Philosophie und dann der Scholastik entstanden ist. Immer wieder nutzt Pinnock als rhetorische Strategie die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen dem „Gott der griechischen Philosophie“ und seinem eigenen Verständnis von Gott, die dem Leser keine andere Wahl zu lassen scheint als Pinnock zuzustimmen.<sup>709</sup> Der „Gott der Philosophen“ wird als alles kontrollierender und das Leben der Menschen total determinierender Herrscher-Gott dargestellt, Pinnocks „Gott der Bibel“, der „God of Abraham, Isaac and Jacob“<sup>710</sup> dagegen als offen, liebend, die Freiheit und den Willen des Menschen achtend.<sup>711</sup> Für Pinnock gibt es keine Alternative und keine Zwischentöne, vom Gläubigen wird eine Entscheidung für eines der beiden Gotteskonzepte verlangt. Das Konzept des „Gottes der Philosophie“ ist ihm Ergebnis theologischen Spekulierens, während Pinnocks *openness theology* zum einen biblisch zu rechtfertigen sei und gleichzeitig die Fragen und Probleme der heutigen Menschen wahr- und ernstnehme. Aus Pinnocks Sicht sind die Fragen der Menschen von heute vor allem die nach einem gelingenden Leben im Sinne Christi, nach freier Entfaltung und Selbstbestimmung. Auch in Bezug auf die Theodizeefrage hält Pinnock ein Umdenken im Gottesbild für nötig, um praktische Konsequenzen für das eigene Leid finden zu können. Die Gotteslehre muss praktische Anleitungen im täglichen Leben geben, den Christen Motivation und Ansporn sein und sie davon überzeugen, dass ihr Leben für Gott eine Bedeutung hat – was der klassische Theismus Pinnock zufolge nicht

---

<sup>708</sup> Vgl. z.B. ebd., 8; DERS.: *Reflecting Evangelical Theology*, in: *Andrews University Seminary Studies* 41,2 (2003), 220. Im Folgenden ist mit der Bezeichnung des „klassischen“, „traditionellen“ oder „herkömmlichen“ Theismus vorrangig derjenige Theismus gemeint, den Pinnock als Gegenmodell zu seinem Konzept wahrnimmt.

<sup>709</sup> Das zeigt schon die Wahl des Titels von Pinnocks Hauptwerk des *Open Theism: Most Moved Mover* – im Gegensatz zum „unbewegten Beweger“ des Aristoteles, vgl. DERS.: *Most Moved Mover* 2001, 7.

<sup>710</sup> Ebd., 118.

<sup>711</sup> PINNOCK: *God's Sovereignty in Today's World* 1996, 16ff. Dass der scholastische klassische Gott auch heute durchaus anders beurteilt werden kann, mag an dieser Stelle ein Beispielzitat erhellen: „While some thinkers incorrectly [!] depict the Thomistic account of impassibility as entailing divine indifference towards creation, Aquina's model of God allows for emotions under every mayor account that does not portray emotions as requiring corporeality. Furthermore, the Thomistic model of an impassible God depicts Him as actively caring for creation, desiring the good for creation, taking joy in all of creation, willing union with creation, and seeking to alleviate creation's suffering through union with Himself. Therefore, it is difficult to see why anyone would judge this model of an impassibly joyous God to be religiously inadequate.“, SILVERMAN: *Impassibility and Divine Love*, in: DILLER / KASHER (Hg.): *Models of God and Alternative Ultimate Realities* 2013, 173.

vermochte.<sup>712</sup> Er ist der Meinung, dass die meisten Christen das Gottesbild des *Open Theism* heute schon längst leben und praktizieren, aber u.U. nach außen hin noch das klassische Konzept verteidigen würden.<sup>713</sup>

### 3.4.6.1 Analogien zum klassischen Gottesbegriff

Bei aller Ablehnung des in seinen Augen nicht der Bibel entsprechenden „klassischen“ Konzeptes von Gott sieht Pinnock selbst gewisse Gemeinsamkeiten zwischen dem klassischen Entwurf und seinem *Open Theism*. So betonen beide Konzepte die immanente Trinität, die, im Gegensatz zur ökonomischen Trinität, die die Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Heilsgeschichte darstellt, der dreieinige Gott ist, wie er in sich selbst ist. Pinnock fordert schließlich eine Wiederentdeckung der Immanenz Gottes.<sup>714</sup>

Gott und Welt sind in beiden Entwürfen ganz klar voneinander getrennt. Anders als z.B. in der Prozesstheologie braucht Gott in beiden Konzepten die Welt nicht und kann auch ohne sie existieren. Gleichzeitig erkennen sie das Handeln Gottes in der Geschichte an und teilen die grundsätzliche Idee von der Güte, Unveränderlichkeit, Allmacht und dem Allwissen Gottes.<sup>715</sup> Relativ große Ähnlichkeit herrscht bei der Vorstellung von Gottes Güte. Wenngleich die Betonung von Pinnocks *Open Theism* stärker auf Gottes Relationalität und seinem Liebes-Willen liegt, weiß er doch um göttliche Gefühle wie Reue<sup>716</sup> und Zorn sowie seine Gerechtigkeit:

„Making love central does not make wrath unreal. God also displays wrath. [...] Wrath does not negate the fact that God loves and aims to give humanity a share in the divine life. Rather, wrath signals that God is not indifferent to our human responses. He is a jealous God and cares about what we do with what he gives. [...] God would not become angry if he was not loving. If he did not care about the creature, there would be neither love nor wrath. [...] Wrath does not belong to God's nature in the way that love does. It arises out of the pathos of love. God becomes angry because he is love. He does not become wrathful spontaneously out

---

<sup>712</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 153ff.

<sup>713</sup> Ebd., 18.

<sup>714</sup> Vgl. PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 35. Das trinitätstheologische Axiom, das insbesondere mit dem Namen Karl Rahner verbunden ist, stammt zum Teil aus der im Licht des Idealismus geformten protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts.

<sup>715</sup> Ebd., 11.

<sup>716</sup> Vgl. ebd., 43ff.

of his nature. Rather, he reacts to evil and it is in his dealings with faithless creatures that God becomes what he was not previously, i.e. angry.”<sup>717</sup>

An dieser Stelle kann man den Eindruck gewinnen, Pinnock nehme diese Vorstellung von Gottes Zorn wortwörtlich. Im Fortgang des Kapitels unternimmt er jedenfalls keinen Versuch, diese Eigenschaft Gottes anders zu verstehen. Es scheint sogar die Vorstellung durch, Gott habe aktiv seinen Zorn über Jesus als den Stellvertreter der verderbten Menschheit ausgegossen.<sup>718</sup> Wie Pinnock sich genau den Zorn Gottes vorstellt, kann hier nur anhand der von ihm angegebenen Literatur nachgezeichnet werden. Adrio König definiert den Zorn Gottes als bewusste, kontrollierte Handlung Gottes, die immer einen Zweck erfüllt, einen Ursprung hat und niemals um das Gefühl des Zornes selbst willen erfolgt. Auch gehört Zorn – anders als seine Liebe – nicht in gleichem Maße zu Gottes Wesen: „Had there never been creatures, he would never have been angry. He *became* angry, but he *is* love. Here we have another situation in which we cannot speak of God without mentioning ‚change‘. In his dealings with his creatures God became what he was not previously – wrathful.“<sup>719</sup> Zorn als Mittel zur Bestrafung ist ebenfalls denkbar, erfolgt dann aber zur Erlangung eines höheren Zieles, nämlich der Umkehr: „God punishes his people in wrath precisely in order to win them back to his love.“<sup>720</sup>

### 3.4.6.2 Abweichungen vom klassischen Gottesbegriff

Pinnock definiert *Veränderung* als etwas Positives, Perfektion als Relationalität und Mitleidensfähigkeit und darüber hinaus als Fähigkeit, mit allen denkbaren Situationen umgehen und das Beste daraus machen zu können. Dies steht in seinen Augen im Gegensatz zum aristotelischen und platonischen Denken, das maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung des klassischen Theismus hatte.<sup>721</sup> Wieder steht sein Konzept in einem erheblichen Gegensatz zur vermeintlich klassischen Konzeption:

„What a gulf between how people often view god and how God is self-revealed. Self-satisfaction, self-sufficiency, stony immobility and the demand for continual

<sup>717</sup> Ebd., 82f.

<sup>718</sup> Vgl. ebd., 83.

<sup>719</sup> KÖNIG: Here am I! 1982, 95.

<sup>720</sup> Ebd., 94.

<sup>721</sup> PINNOCK: Most Moved Mover 2001, 7ff.; RICE: Openness of God 1980, 11ff.; ebenso sieht es HASKER: A Philosophical Perspective, in: PINNOCK u.a.: Openness of God 1994, 131ff. Hasker bringt als Beispiel für eine (äußere) Veränderlichkeit, die weder zum Besseren noch zum Schlechteren erfolgt, das einer Uhr. Diese zeigt, sofern sie funktioniert, zu jedem Zeitpunkt etwas Anderes an und verändert sich somit, allerdings weder zum Besseren noch zum Schlechteren, in ihrem Innersten bleibt sie gleich.

submission are qualities that Christianity considers sinful in people, yet often ascribes to God. What in humanity we consider sins are, nevertheless, posited as God's attributes! The conventional doctrine of God needs to be Christianized. We need to think through our doctrine in the light of Jesus Christ. We should take the self-revelation of God more seriously; not bring a ready-made doctrine and fit revelation into it."<sup>722</sup>

Dass die frühchristlichen Theologen hellenistisches Denken aufgriffen, weiterentwickelten und das in der Bibel Geoffenbarte neu mit „Sprachspielen“, die aus der griechischen Philosophie stammten, aussagten, ignoriert Pinnock – wenngleich an manchen Stellen die Erkenntnis durchscheint, dass nicht alles an der „Hellenisierung des Christentums“ per se falsch gewesen sein mag.<sup>723</sup>

Mit dem klassischen Argument, dass sich nur endliche, aus Form und Materie bestehende Dinge entwickeln können, nicht aber Gott als reine Form, der diese Entwicklung gar nicht nötig hat, setzt Pinnock sich erstaunlicherweise nicht inhaltlich auseinander, sondern zeichnet nur Thomas' Argumentation, wie er sie verstehen möchte, nach:<sup>724</sup>

„He [Thomas von Aquin, KDR] proceeds from a demonstration of God's existence to his explanation of what God's nature *must be*. If God is the unmoved mover and the first cause of everything, he must be pure actuality without potentiality – otherwise, he would require a mover and a cause for himself. To say otherwise, Thomas thought, would be to suggest there is some lack in God that would make it impossible for him to be first cause. Because of God's complete actuality of being, God must not be really related to creatures because to be really related would imply a kind of imperfection in God."<sup>725</sup>

Gottes Handeln in der Geschichte spielt für beide Konzepte eine große Rolle, doch wird es unterschiedlich inhaltlich gefüllt. Während der Gott des klassischen Theismus als allmächtig verstanden wird, wird der Gott des *Open Theism* von Pinnock zwar allmächtig genannt, kann letztlich aber nur noch lockend für seine Pläne werben.<sup>726</sup> Das gleiche gilt für die Allwissenheit:

<sup>722</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 74.

<sup>723</sup> Vgl. ebd., 72f.

<sup>724</sup> Und dies auch an dieser Stelle zum wiederholten Male anhand von Sekundärliteratur und ohne die entsprechenden Belege bei Thomas selber, vgl. ebd., 70ff.

<sup>725</sup> Ebd., 70.

<sup>726</sup> Diese Überlegungen gab es im Ansatz auch schon in der dem idealistischen Denken folgenden Kenosistheologie des 19. Jahrhunderts, z.B. bei Nikolai Berdiajew, Ernst Sartorius und Wolfgang Friedrich Geß.



Pinnock behauptet zwar, dass Gott *omniscient* sei, schränkt das göttliche Wissen mit Blick auf Freiheitsentscheidungen des Menschen und in der Zukunft liegende Sachverhalte aber ein.

### 3.4.7 Pinnock zur Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit Gottes (Werden Gottes)

Was seine Vorstellungen von Gottes Werden betrifft, ist Pinnock stark von Karl Barth und Jürgen Moltmann beeinflusst. Die Art und Weise, wie Pinnock die soziale Trinität denkt, führt unweigerlich dazu, dass er Veränderlichkeit in Gott als wesenskonstitutiv sieht. Gleichzeitig versucht er grundsätzlich daran festzuhalten, dass Gott seiner Natur nach unveränderlich sei: „God is unchanging in nature and essence but not in experience, knowledge and action. In nature, God is consistently reliable and loving and can be depended on completely.“<sup>727</sup> Seine Unveränderlichkeit bestehe also vor allem in seiner Treue dem Menschen gegenüber:

„God’s character is faithful and reliable – he is a *steadfast friend* [Hervorh. KDR] who binds himself to us and does not forsake us. His concern for the creature is constant and unaffected by anything. From the point of view of experience, however, God responds to the changing needs of his children and changes direction when necessary. God is changeless in nature, but his nature is that of a creative person who interacts. God’s immutability does not rule out God’s responsiveness, the quality that enables God to deal with every new happening and to bend it toward his objectives without violating his integrity. When I say that God is subject to change, I am referring to a uniquely divine kind of changeability. I do not mean that God is subject to change involuntarily, which would make God a contingent being, but that God allows the world to touch him, while being transcendent over it.“<sup>728</sup>

---

<sup>727</sup> PINNOCK: *Systematic Theology*, in: DERS. u.a.: *Openness of God* 1994, 118.

<sup>728</sup> Ebd.

Unterscheidungen von Analogie und Metapher thematisiert Pinnock ebensowenig wie das grundsätzliche Probleme anthropomorpher Rede von Gott.<sup>729</sup> Als Begründung für seine anthropomorphe Rede von Gott bezieht er sich insbesondere auf alttestamentliche Schriftstellen.<sup>730</sup> Für Pinnock scheinen die metaphorisch gemeinten biblischen Zuschreibungen eher analogen Charakter zu besitzen und so kann er beispielsweise auch folgern: „Scripture does not insist on God being formless.“<sup>731</sup> Ausgehend von seiner Prämisse, dass Gott mehr als Person denn als Substanz zu denken sei, kann er konstatieren, dass Gott eine Körperlichkeit besitzen muss:

„The only personal agents we know about are embodied agents. It might help us to imagine divine agency if God were somehow, mysteriously, embodied. It might also explain the divine passibility and even divine omniscience of God could access feelings of ours and his own. [...] I would venture to say that corporeality is a subject that ought to be on the modern agenda and which has been neglected hitherto. We need to consider more carefully what form of corporeality would be appropriate to ascribe to God.“<sup>732</sup>

Manchmal gewinnt man bei Pinnock den Eindruck, dass er die biblisch von Gott ausgesagten Eigenschaften weder als metaphorische noch als analoge Redeweise begreift, sondern sie als dezidierte *Angabe* des göttlichen Seins versteht. Der Mensch erscheint bei Pinnock weniger *gottebenbildlich* als dass Gott selber *menschenähnlich* gedacht wird.

---

<sup>729</sup> Thomas von Aquin hatte univoke und äquivoke Redeweisen von Gott als nicht zutreffend abgelehnt, denn weder dürfe Gott auf den Nenner des Geschöpfs gebracht werden, noch könne es eine totale Ungleichheit zwischen Gott und Geschöpf geben, da dies eine Gotteserkenntnis aus der Schöpfung ausschließen würde. Als dritte Möglichkeit hatte er die Benutzung eines Begriffs *secundum analogiam, idest proportionem* (Summa Theologica I, q. 13, a. 5) vorgeschlagen. Der Unterschied zwischen Analogie und Metapher war für Thomas klar: Einer Metapher von Gott ist das Körperliche, d.h. das Unvollkommene selber inhärent, während eine Analogie eine wesentliche Eigenschaft Gottes benennt.

<sup>730</sup> Dabei übersieht er, dass die anthropomorphe Rede im Alten Testament vor allem eine funktionale Bedeutung hatte. Dass eine Rede von Gestalt, Gefühlen und Emotionen Gottes auch problematisch ist, scheint für die Autoren der biblischen Texte keine große Bedeutung gehabt zu haben. Stattdessen wird mit der Erwähnung von Gottes (agierenden) Körperteilen, seinen Emotionen und Gefühlen auf etwas Dahinterliegendes im göttlichen Wesen verwiesen. Es geht den Autoren gerade nicht darum, Gott als im Himmel thronende Wesenheit in menschenähnlicher Gestalt zu denken, sondern seine Zugewandtheit, seine Bundestreue etc. zu verdeutlichen und ihn den Menschen als lebendige Person nahezubringen.

<sup>731</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover* 2001, 81.

<sup>732</sup> Ebd.

### 3.5 Rezeption und Kritik innerhalb der nordamerikanischen evangelikalischen Theologie

Die theologische und philosophische Diskussion innerhalb der evangelikalischen Kirche soll nach einem kurzen historischen Abriss exemplarisch anhand von zwei ausgewählten Kritikern und ihren Positionen dargestellt werden. Interessant wird die Überprüfung sein, an welchen Stellen genau die Debatte persönlich oder polemisch wird. Genügend Material bieten unzählige Monographien, Zeitschriftenbeiträge und auch Internetkommentare.<sup>733</sup> Es ist bemerkenswert, wie stark evangelikale Christen sich in der Medienarbeit engagieren. Dies hängt vor allem mit ihrem erklärten Ziel, die christliche Botschaft so übergreifend wie möglich zu verbreiten, zusammen.<sup>734</sup>

Wenngleich es auch innerhalb der evangelikalischen Kirche Nordamerikas eine gewisse theologische Pluralität gibt, besteht doch für die meisten Evangelikalen kein Zweifel an der Rechtmäßigkeit des klassischen Bildes eines allmächtigen, allwissenden und unveränderlichen Gottes; insbesondere Vertreter der calvinistischen Ausprägung verteidigen die herkömmlichen, aus dem Denken der griechischen Philosophie übernommenen Attribute Gottes ebenso vehement wie ihre Sicht auf die Infallibilität der Bibel. Wenn man bedenkt, dass der Calvinismus ein Reformationsprodukt ist, dem man auch eine Abkehr vom Scholastizismus unterstellen müsste, leuchtet das erst einmal nicht ein. Doch der Calvinismus, auf außertheologischen Quellen wie z.B. Aristoteles sowie den Schriften Calvins beruhend, hat gerade an bestimmten Attributen des klassischen Theismus festgehalten. Im Zentrum der calvinistischen Theologie steht die absolute Souveränität Gottes. Der Mensch ist von Gott zu dessen Erkenntnis bestimmt. Gott ist vollkommen frei zu erwählen oder zu verwerfen. Nach seinem geheimen Ratschluss hat er einige Menschen vor aller Zeit erwählt, andere dagegen verworfen (doppelte Prädestination). Am Erfolg auf Erden zeigt sich, wer von Gott erwählt wurde, was in der Folge Ansporn für die Calvinisten war, wirtschaftlichen Erfolg zu haben.<sup>735</sup> Neben einem starken Vorsehungsbegriff hält der Calvinismus auch strikt am göttlichen Vorherwissen fest. Ein möglicher Grund hierfür mag an der Verfolgungssituation zur Zeit Calvins liegen. Die Vorstellung von einem Gott, der einen trotz aller Bedrängnis auf Erden erwählt hat und der sicher weiß, wie die Geschichte mit

---

<sup>733</sup> Zuletzt erschienen ist der Sammelband ARBOUR (Hg.): *Philosophical Essays against Open Theism*, 2019.

<sup>734</sup> MARQUARDT: *Fromme Medien für die Welt*, in: HOLTHAUS (Hg.): *Die Evangelikalen 2011*, 77.

<sup>735</sup> Vgl. dazu WEBER: *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* <sup>2</sup>1996.

dem Menschen und der Welt im Detail weitergeht, mag eine beruhigende Wirkung gehabt haben.<sup>736</sup>

In evangelikalen Kreisen tobt seit dem Erscheinen von *The Openness of God* ein zum Teil erbitterter Kampf um die Frage der Rechtmäßigkeit der Positionen des *Open Theism*, der auch auf das Privatleben der Theologen Auswirkungen hatte.<sup>737</sup> Die Zeit von 1994 bis heute kann darum mit Dennis W. Jowers auch als „period of controversy: the era of heated debate over open theism“<sup>738</sup> bezeichnet werden. Die Kontroverse wird dabei so manches Mal sehr emotional und auf persönlicher Ebene geführt, die Angriffe gehen so weit, dass Vertretern des *Open*

<sup>736</sup> Weiterführende Literatur zu Calvin und zum Calvinismus: DINGEL (Hg.): Calvin und Calvinismus 2009; KOCH: Das konfessionelle Zeitalter 2000; ZIMMERMANN: Calvinismus in seiner Vielfalt 2011.

<sup>737</sup> Eine heftige Kontroverse wurde z.B. in der *Evangelical Theological Society* (ETS) geführt: Schon auf der Versammlung im Jahre 2001 distanzierte sich die ETS von ihren Mitgliedern, die den *Open Theism* vertraten. Bei einem Treffen der ETS im Jahre 2002 wurde Clark Pinnock zusammen mit John Sanders von Roger Nicole, einem der Gründungsmitglieder der Gesellschaft, offiziell angeklagt wegen seiner Sicht zum Vorwissen Gottes. Nicole beschuldigte beide, mit dieser Einstellung auch die Wahrheit der Schrift abzulehnen. Während es nach außen hin um das rechte Verständnis der Unfehlbarkeit der Schrift ging, handelte es sich de facto um einen Streit um Gott und leitende theologisch-hermeneutische Prinzipien. Die Mitglieder der Gesellschaft votierten schließlich dafür, dass beide auf ihre Rechtgläubigkeit geprüft werden müssten. Das verantwortliche Komitee entschied sich dann trotz der Differenz im Verständnis der Unfehlbarkeit zu dem im Gründungsdokument der ETS genannten für einen Freispruch der beiden Theologen. Auf dem Kongress von 2003 wurde erneut eine Debatte über Sanders und Pinnock geführt. Erwähnt werden muss an dieser Stelle, dass kurze Zeit vor dem Jahrestreffen der ETS im Jahre 2003 die *Southern Baptist Seminaries* Resolutionen gegen die Sicht des *Open Theism* erließen. Bei der Abstimmung auf dem Jahrestreffen der ETS im November 2003 votierten 67 % dafür, Pinnock in der ETS zu behalten, während 63 % für einen Ausschluss von Sanders stimmten – die notwendige Zweidrittelmehrheit für einen solchen Ausschluss wurde damit nicht erreicht. Aus Protest gegen dieses Ergebnis trat der ehemalige Präsident der ETS aus der Vereinigung aus, vgl. GEISLERS Kommentar dazu auf seiner Homepage: Why I Resigned from The Evangelical Theological Society, 20.11.2003 unter: <https://normangeisler.com/why-i-resigned-from-the-evangelical-theological-society/> (letzter Abruf: 31.03.2023). Pinnocks letztendliche Entlastung kam nach Einschätzung Sanders dadurch zustande, dass er auf die Frage nach seiner Meinung zu der Sache antwortete, er kenne sich mit solchen philosophischen Feinheiten nicht gut aus. Zudem hatte er sich von einer strittigen Bemerkung in *Most Moved Mover* distanziert, während Sanders Uneinsichtigkeit vorgeworfen wurde, was den Drang, ihn zu bestrafen, gestärkt haben mag, vgl. SANDERS: 1994–2004, an Overview of the Debate on Open Theism in Evangelicalism, unter: <http://drjohnsanders.com/1994-2004-overview-debate-open-theism-evangelicalism/> (letzter Abruf: 31.03.2023); genauer wird der Vorgang im Bericht zur Jahrestagung geschildert, vgl. dazu: Reports Relating to the fifty-fifth Annual Meeting of the Society, in: JETS 47/1 (März 2004), 167–73, unter: [http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-1/47-1-pp167-173\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-1/47-1-pp167-173_JETS.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023). Ausführlicher dargestellt ist die „skandalöse Geschichte“ des *Open Theism* bei ENXING: Gott im Werden 2012, 241–250. L. Russ Bush, ein Mitglied des *Southern Baptist Theological Seminary*, schlug dem Komitee schließlich vor, das Verständnis der ETS bezüglich der Unfehlbarkeit der Schrift endgültig festzulegen, um Verwirrungen in der Zukunft zu vermeiden. Sein Vorschlag wurde angenommen und auf der Versammlung 2004 ein Dokument verabschiedet, das auch in den folgenden Jahren bestätigt wurde und das die Verbindlichkeit des *Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (1978) für die Mitglieder festschrieb und erklärte: „The case for biblical inerrancy rests on the absolute trustworthiness of God and Scripture’s testimony to itself. A proper understanding of inerrancy takes into account the language, genres, and intent of Scripture. We reject approaches to Scripture that deny that biblical truth claims are grounded in reality.“, vgl. The Evangelical Society: [http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/48/48-1/48-1-pp207-212\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/48/48-1/48-1-pp207-212_JETS.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023). Solche Probleme, die letzten Endes die Existenz bedrohen konnten, hatten die Philosophen, die den *Open Theism* vertraten, wie z.B. William Hasker, nicht.

<sup>738</sup> JOWERS: Open Theism, in: Western Reformed Seminary Journal 12,1 (2005), 3.

*Theism* Unglaube und Abwendung vom christlichen Glauben, also Häresie, vorgeworfen werden. „An der Kontroverse um den Offenen Theismus verhärten sich die alte Fronten zwischen dem ‚linken‘, pietistisch-arminianisch orientierten und dem ‚rechten‘, puritanisch-calvinistischen geprägten Flügel des Evangelikalismus in einem bisher unerreichten Maße.“<sup>739</sup> Jowers fasst den *Open Theism* dann auch wie folgt zusammen: „Open theism, therefore, is not a non-Christian, philosophical paradigm masquerading as a form of evangelical theology. It is rather an uneasy compromise between contemporary forms of thought and biblical Christianity forged by persons who, not without some right, consider themselves evangelicals.“<sup>740</sup> Ein immer wieder gemachter Vorwurf ist der, letzten Endes eine Prozesstheologie zu vertreten. Dieser Vorwurf ist deshalb für die betroffenen Theologen bedeutsam, weil das Prozessdenken als liberales lutherisches und nur für Intellektuelle anziehendes Hirngespinnst gilt. Auch wenn *Open Theism* und Prozesstheologie Gemeinsamkeiten besitzen, sind die Unterschiede doch eklatant, und die Abgrenzung vonseiten der *Open Theists* ist sehr deutlich.

Pinnocks *openness theology* wurde vorwiegend in englischsprachigen protestantischen Zeitschriften rezipiert und so überrascht die Tatsache, dass die beiden bekanntesten Zeitschriften, *Theology Today* und *Modern Theology*, kaum Beiträge zum *Open Theism* enthalten.<sup>741</sup> Deshalb

<sup>739</sup> SCHMID: Gott ist ein Abenteurer 2020, 25.

<sup>740</sup> JOWERS: Open Theism, in: Western Reformed Seminary Journal 12,1 (2005), 3.

<sup>741</sup> Bis auf zwei Buchbesprechungen von Pinnock und zwei kurze Artikel in der *Theology Today* finden sich im Zeitraum von 1994 bis jetzt keine Artikel, die sich explizit mit Pinnock und seiner theologischen Strömung beschäftigt haben. Ganz anders sieht die Situation in der Zeitschrift der *Evangelical Theological Society*, dem *Journal of the Evangelical Theological Society* (JETS), aus. Hier erschienen etliche Beiträge von Gegnern und Befürwortern des *Open Theism*, die Ausgabe 45,2 von 2002 ist sogar ganz der Diskussion um den *Open Theism* gewidmet. Auch im *Southern Baptist Journal of Theology* findet sich eine Vielzahl von kleineren und größeren Beiträgen zu diesem Thema. Ebenfalls ein beliebtes Forum zur Diskussion ist die nichtwissenschaftliche *Christianity Today*. Ein am 07.02.2000 erschienener Leitartikel fordert zum Dialog zwischen den streitenden Lagern und zur Aufgabe der Feindseligkeiten auf, vgl. God vs. God: Two competing theologies vie for the future of evangelicalism, in: *Christianity Today* vom 07.02.2000, Nr. 44,2, 34–35. Der nicht genannte Autor des Textes fordert von beiden Seiten, für eine vernünftige Fortführung der Diskussion ihre „Hausaufgaben“ zu machen, an beide Seiten gerichtet ist dabei die Aufforderung: „Both sides, do not attempt to read the words of Scripture outside the context of twenty centuries of interpretation. The Holy Spirit has not been snoozing since he inspired the New Testament. Please read the Scriptures with the help of those who have gone before.“ Auf diesen dem *Open Theism* eher positiv gesinnten Artikel gab es sofort heftigen Protest. Roger Nicole (1915–2011), Professor am *Reformed Theology Seminary*, Orlando und ehemaliger Leiter der ETS, protestierte dagegen, dass Unterstützer so einer „häretischen“ Sicht in der *Christianity Today* ihre Meinung kundtun dürften.

Die *Theology Today* wurde 1944 am Theologischen Seminar in Princeton gegründet. Wichtig ist es den Herausgebern, sowohl profilierten Theologen als auch Nachwuchswissenschaftlern die Möglichkeit zur Veröffentlichung zu bieten. Einer ökumenischen Leserschaft und religiösen Vertretern sollen neue Richtungen und Bewegungen in der (vorwiegend reformierten) Theologie vorgestellt, der Dialog zwischen dem Christentum und den anderen abrahamitischen Religionen verbessert und theologische Reflexionen mit praktischen Entwicklungen in den Kirchen zusammengebracht werden. *Modern Theology* veröffentlicht wissenschaftliche

soll die Debatte an dieser Stelle anhand von zwei exemplarisch ausgewählten Opponenten des *Open Theism* näher vertieft werden, die von sich behaupten, Verteidiger des klassischen Theismus zu sein.<sup>742</sup>

### 3.5.1 John M. Frame: No other God

John M. Frame (geb. 1939), ein amerikanischer Philosoph und calvinistischer Theologe, hat sich in seinem Werk *No other God* aus dem Jahre 2001 ausführlich mit dem *Open Theism*, insbesondere von Clark Pinnock und Richard Rice, auseinandergesetzt. Frame gibt sich darin sichtlich Mühe, den *Open Theism* sachlich und korrekt darzustellen und ohne Polemik zu argumentieren.<sup>743</sup> Seine Darlegung beruht vor allem auf biblischen Befunden und Schlussfolgerungen aus der christlichen Tradition. Wo er Inhalte mit Pinnock teilt, räumt er dies offen ein. Sein Buch schließt mit der positiven Feststellung, dass die Beschäftigung mit dem *Open Theism* nicht nur dazu geführt hat, dass er Attribute wie Allmacht, Allwissen etc. – gegen Pinnock und die *Open Theists* – stärker herausarbeiten konnte, sondern auch, dass er manche bislang in der calvinistischen Theologie vernachlässigten Aspekte, die die *Open Theists* ins Licht gerückt haben, deutlicher hervorheben konnte:

„Open theism has provided a valuable service to us traditional theologians, for it has forced us to think harder about some important issues: God’s love, his sovereign rule, human freedom, God’s relationship to time and change, his suffering, and his knowledge. This encounter has led me to affirm, more strongly than before, God’s exhaustive knowledge and his control of the world. But it also led me to rethink some more other matters. I have concluded that there is indeed more ‘give-

---

Artikel im Bereich der Theologie und versteht sich dabei selbst als ökumenisch. Die Zeitschrift veröffentlicht daneben auch kritische Buchbesprechungen, Kritiken und Stellungnahmen zu einzelnen Artikeln. *Christianity Today* ist eine weltweit beachtete evangelikale Zeitschrift, die biblische Perspektiven auf heutige theologische Ideen und Entwicklungen bietet. Die Herausgeber wollen erreichen, dass evangelikale Leser sowohl die Evangelien Jesu als auch die heutige Welt besser verstehen können, um in Wort und Tat als bessere Christen zu leben. Die Autoren sind dabei angesehene Journalisten, Pastoren, Theologen, Prediger, Wissenschaftler und Künstler. Die Leser sollen angeleitet werden, ihren Einfluss auszuüben und zwar „biblically based, deeply informed, tested, and pertinent to their sphere of ministry.“, vgl. [http://www.ptsem.edu/Academic\\_Affairs/Academic\\_Departments/Theology\\_Today/](http://www.ptsem.edu/Academic_Affairs/Academic_Departments/Theology_Today/) (letzter Abruf: 31.03.2023); [http://online-library.wiley.com/journal/10.1111/\(ISSN\)1468-0025/homepage/ProductInformation.html](http://online-library.wiley.com/journal/10.1111/(ISSN)1468-0025/homepage/ProductInformation.html) (letzter Abruf: 31.03.2023); <http://www.christianitytoday.com/ct/help/about-us/what-is-christianity-today.html> (letzter Abruf: 31.03.2023).

<sup>742</sup> Vgl. außerdem: MOREY: *Battle of the Gods* 1989; WARE: *God’s Lesser Glory* 2000.

<sup>743</sup> So schreibt Frame schon im Vorwort: „I have tried to be fair in my interpretation of their writings, to avoid caricature, to give credit where credit is due, and to acknowledge weakness where they exist in the traditional position.“, FRAME: *No other God* 2001, 12.

and-take' between God and his creatures than traditional theology has generally acknowledged."<sup>744</sup>

Im Folgenden soll seine Kritik der wesentlichen Attribute Gottes, an denen Pinnock und Co. Veränderungen vornehmen und die Frame verteidigt, dargestellt werden, nämlich: Allmacht, Allwissen, Apathie, Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit.<sup>745</sup> Interessant wird am Ende Frames Bewertung der *Motive* für das Konzept des *Open Theism* sowie die leitenden Prämissen seiner Gottesvorstellung sein.

Für ihn steht außer Frage, dass Gott *allmächtig* ist und alles in der Natur, der Geschichte und in jeder einzelnen menschlichen Biographie auf Gottes Handeln zurückzuführen ist.<sup>746</sup> Gott ist *allwissend* und kennt damit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie die Entscheidungen des Menschen, die Frame aber dennoch als grundsätzlich frei ansieht.<sup>747</sup> Frame versucht wie die *Open Theists* auch, menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit und Gottes Allmacht zusammenzudenken. Für ihn gilt aber: „[W]e must face the fact that our decisions are not independent of God, and therefore that our definition of freedom must somehow be consistent with God's sovereignty over the human will.“<sup>748</sup> Die Wurzel menschlicher Entscheidungen sieht Frame im Herzen des Menschen, das von Gott gelenkt wird, indem er deren Absichten formt und damit die Entscheidungen kontrolliert. Hinter den freien Entscheidungen des Menschen steht also Gottes Absicht. *Libertarian freedom* versteht Frame so, dass der Mensch die Freiheit hat, entgegen seinem Charakter und seinen Wünschen zu handeln. Der Wille des Menschen ist demnach unabhängig von jedem anderen Aspekt des menschlichen Seins, und dementsprechend kann der Wille eine Entscheidung entgegen jeder Motivation treffen. Verantwortung existiert dann nur dort, wo menschliche Entscheidungen nicht durch etwas von außen Komendes (dazu zählen auch die menschlichen Wünsche und Begierden) verursacht ist.<sup>749</sup> Frames

<sup>744</sup> Ebd., 211.

<sup>745</sup> Daneben behandelt Frame auch am Rande andere biblische Doktrinen, die nicht vereinbar sind mit der Konzeption des *Open Theism*, wie die göttliche Inspiriertheit der Schrift, Sünde und Versöhnung, die Heilszusage Gottes sowie die Heiligen im Himmel, vgl. FRAME: No other God 2001, Kap. 13 Is Open Theism Consistent with Other Biblical Doctrines?, 205–209.

<sup>746</sup> D.h. seine Allmacht besteht darin, dass er alles kann (*omnia potest*, AUGUSTINUS: De Trinitate IV, 20,27) bzw. alles kann, was er will (*quidquid vult potest*, AUGUSTINUS: Enchiridion 96), oder noch genauer: alles kann, was er wollen kann (AUGUSTINUS: Enchiridion 95).

<sup>747</sup> Vgl. FRAME: No other God 2001, 66f. Nach AUGUSTINUS ist die Menge dessen, was Gott wissen kann, unbegrenzt, vgl. De civitate Dei XI, 10. Dazu zählen ebenfalls die freien zukünftigen Handlungen des Menschen, vgl. De libero Arbitrio III, 2,4ff.; De civitate Dei XI, 21.

<sup>748</sup> FRAME: No other God 2001, 64.

<sup>749</sup> Vgl. ebd., 65–67.120f.

Verständnis von Freiheit ermöglicht es ihm zwar, Freiheit und Vorherbestimmung Gottes zusammenzudenken, es bleibt aber die Frage, ob das von Frame (und anderen) als Freiheit Bezeichnete diesen Namen wirklich zurecht tragen darf.<sup>750</sup>

Auf die *Theodizeefrage*, warum der gute und allmächtige Gott das Übel bzw. die Sünde zulässt, weiß Frame keine befriedigende Antwort. Sicher ist für ihn nur, dass Gott auch die menschliche Sünde vorherbestimmt habe und einzelne böse Taten Teil seines Plans seien:

„We have already seen that God controls the free decisions of human beings, particularly by controlling the heart, the center of human existence. But the hearts of fallen people are sinful, as God says through Jeremiah (Jer. 17:9). People freely choose to do evil, since they act in accord with their true desire – but for that they are no less under God’s control.“<sup>751</sup>

Wichtig für Frame und ganz seiner calvinistischen Prägung entsprechend ist, dass Gott die Menschen im Voraus erwählt hat und weiß, wer seinem Ruf (aus freien Stücken) folgen wird und wer nicht. Wie der Glaube sind auch Reue und Umkehr durch Gottes Entscheidung zustande gekommen und der Mensch ist nur noch aufgefordert, in Freiheit dem Willen Gottes zuzustimmen.<sup>752</sup>

In gewisser Weise denkt Frame Gott zwar *leidensunfähig*, gleichzeitig schreibt er Gott aber Gefühle wie Traurigkeit zu, was letzten Endes auch eine Form des Leidens ist: „Scripture ascribes many attitudes to God that are generally regarded as emotions, such as compassion, tender mercy, patience, rejoicing, delight, pleasure, pity, love, wrath, and jealousy.“<sup>753</sup> Frame macht darauf aufmerksam, dass viele Emotionen des Menschen oft physische Begleiterscheinungen oder Symptome haben, z.B. Tränen bei Trauer, Bauchschmerzen bei Aufregung oder Angst etc. Da von Gott kein Körper angenommen werden kann, können seine Emotionen auch nicht exakt so beschaffen sein wie die menschlichen. Gleichzeitig gibt es auch Emotionen, die völlig unangemessen und ungeeignet für Gott sind; so hat Gott niemals Angst vor der Zukunft oder Gefühle wie beispielsweise Heimweh.<sup>754</sup> Frame stimmt Moltmann und anderen Theologen zu,

---

<sup>750</sup> Vgl. ebd., 125.

<sup>751</sup> FRAME: No other God 2001, 68. Thomas und Augustinus sind sich darin einig, dass Gott der Urheber sowohl des physischen als auch des sittlichen Übels sei, vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica I, q. 22, a. 2; I, q. 48, a. 2; I, q. 49, a. 2; Contra Gentiles III, 94; AUGUSTINUS: Enchiridion 11.

<sup>752</sup> Vgl. ebd., 74–80.

<sup>753</sup> Ebd., 180.

<sup>754</sup> Vgl. ebd., 182ff.



dass die Leiden Christi auch Leiden in Gott selber sind. Der Frage, ob Gott in Jesus Christus allerdings selbst den Tod erleidet, begegnet Frame mit einer Unterscheidung von drei angenommenen Weisen göttlicher Existenz: 1. In seiner unzeitlichen und nichträumlichen transzendenten Existenz bestimmt Gott schmerzliche Geschehnisse. In diesem Sinne trauert er, kann aber keinen Verlust oder gar eine Verletzung erleiden. 2. In seiner zeitlichen und räumlichen Gegenwart leidet Gott mit seinen Kreaturen und unterläuft zeitlichen Niederlagen, die er vorherbestimmt hat. 3. In der Inkarnation erleidet nur der Sohn Verletzung und Verlust: physische Schmerzen, Demütigung und Tod. Gott, der Vater, kennt sein Leiden. Welche genauen Gefühle er selber aber erleidet, kann der Mensch nicht wissen.<sup>755</sup>

Frame stimmt Pinnock zu, dass es in der Bibel einige Stellen zu geben scheint, in denen Gott seine Meinung ändert. Er erklärt sie aber damit, dass es sich dabei oft um Prophezeiungen handelt, die eine Bedingung beinhalten und andernfalls Konsequenzen ankündigen, also eher um eine Warnung Gottes. Sollte Gott seine einmal getroffenen Ankündigungen nicht wahrmachen, bleibt dies seine eigene souveräne Entscheidung und hat nichts mit einer wie auch immer gearteten spontanen Meinungsänderung zu tun.<sup>756</sup> Frame sieht in Gott den unveränderlichen absoluten Souverän über die Welt, doch gerade die Beschäftigung mit dem *Open Theism* hat ihn zu der Erkenntnis gebracht, dass Gott in manchen Bereichen eben doch Momente der Veränderlichkeit zeigt. Außer Frage steht, dass Gottes wesentliche Attribute wie Weisheit, Allwissen, Allmacht, Güte und Wahrhaftigkeit keiner Veränderung unterliegen können. Sein Wille und sein Heilsplan für seine Schöpfung stehen ebenso fest wie seine Liebe und Treue zu seinem Bund. Und auch die Wahrheit seiner Offenbarung wird sich niemals ändern.<sup>757</sup> Aber Gott kann, wenn er in der Welt präsent wird, auch Veränderlichkeit erfahren, indem er auf seine Schöpfung schaut und die Perspektive seiner Geschöpfe teilt:

„History involves constant change, and so, as an agent in history, God himself changes. [...] In my view, this is more than just anthropomorphic description. In these accounts, God is not merely like an agent in time; he really is in time, changing as others change. And we should not say that his atemporal, changeless existence is more real than his changing existence in time, as the term anthropomorphic might suggest. Both are real.“<sup>758</sup>

---

<sup>755</sup> Vgl. ebd., 187ff.

<sup>756</sup> Vgl. ebd., 163–170.

<sup>757</sup> Vgl. ebd., 172–175.

<sup>758</sup> Ebd., 176f.

In Bezug auf die Leidensfähigkeit und Veränderlichkeit Gottes ist Frames Konzeption der von Pinnock also gar nicht so unähnlich. Gott behält seine Souveränität (bei Frame: ganz, bei Pinnock: in Teilen), besitzt aber durchaus Gefühle und kann sich von der Welt und seinen Geschöpfen affizieren lassen und sich, sofern er innerhalb der Welt die Perspektive seiner Geschöpfe teilt, auch verändern: „So God does change in his immanent, temporal relations with creation. But that fact does not detract in the least from his overall sovereignty. All these changes are the result of his eternal decree, which brings all things to pass, according to his will.“<sup>759</sup> Bestimmte Affekte hingegen sind für beide Theologen für Gott undenkbar so wie Gott niemals genauso denken und empfinden kann wie der Mensch. Während Gott für Pinnock aber ganz Teil der Zeit ist und sich in der Welt befindet, gewichtet Frame die transzendente und die immanente Seite Gottes gleich stark.

Der *Open Theism* mit seiner Vorstellung eines gänzlich *in der Zeit* befindlichen Gottes ist für Frame unbiblisch. Gott hat für ihn ein Bewusstsein ohne Anfang und Ende, ohne Veränderung, mit perfektem Wissen über alle Zeiten und mit vollständiger Macht über Zeit und Geschichte. Gott ist atemporal, somit kann es für ihn keine zeitliche oder räumliche Schranke geben.<sup>760</sup> Lehnt man die absolute Willensfreiheit des Menschen ab, bleiben für Frame nur noch Argumente für eine „Atemporalität“ Gottes, wie er sie definiert. Gott ist in gewisser Weise aber auch doch *in der Zeit* zugegen, er ist nicht nur der transzendente Gott, sondern als immanenter auch seiner Schöpfung zugewandt und dabei präsent in der Zeit – ein Aspekt, der in der (reformatorischen) Theologie lange vernachlässigt wurde.<sup>761</sup> In seiner Inkarnation ist Gott ganz Mensch geworden, er

„entered time and experienced to the full the passing of moments and the changes of human life. But in Christ, God entered not a world that was otherwise strange to him, but a world in which he had been dwelling all along. [...] God is the Lord *in* time as well as the Lord *above* time. So God is temporal after all, but not merely temporal. He really exists in time, but he also transcends time in such a way as to exist outside it. He is both inside and outside of the temporal box“.<sup>762</sup>

---

<sup>759</sup> Ebd., 178.

<sup>760</sup> Vgl. ebd., 156f. Eine räumliche Ausdehnung ist nach THOMAS VON AQUIN durch Gottes reine Geistigkeit ausgeschlossen, vgl. Summa Theologica I, q. 42, a. 1, ad 1, eine zeitliche Ausdehnung hingegen durch Gottes Unendlichkeit, vgl. Contra Gentiles III, 68. Gott als *ipsum esse subsistens* kann keine Potentialität, die das Nacheinander der Zeiten mit sich bringen würde, innehaben, vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica I, q. 10, a. 2.

<sup>761</sup> Vgl. Frame: No other God 2001, 158ff.

<sup>762</sup> Ebd., 159.

Frame sieht den Dreh- und Angelpunkt des *Open Theism* in dessen Befürwortung der unbedingten *Handlungs- und Willensfreiheit des Menschen*.<sup>763</sup> In ihr sieht er den Motor, der den *Open Theism* antreibt:

„For the open theist, libertarian free will serves as a kind of grid, through which all other theological assertions must pass – a general criterion for testing the truth of all other doctrines. For the open theist, only those doctrines that are compatible with libertarian freedom are worthy of consideration; all others must be rejected at the outset. And typically, open theists do not argue the case (such as there is) for libertarian freedom; rather, they assume it. It is their presupposition.“<sup>764</sup>

Daneben sieht Frame in der Fokussierung auf die Liebe Gottes als seinem zentralsten und wichtigsten Attribut eine entscheidende Schwerpunktsetzung der *Open Theists*, der er entgegenhält, dass keines der Gott zugeschriebenen Attribute eine Vorrangstellung haben darf. Jedes einzelne beschreibt Gott, wie er in seinem Innersten ist, nur jeweils aus einer anderen Perspektive. Die *Open Theists* belegen zwar Wichtigkeit und Zentralität von Gottes Liebe biblisch, doch dürfe daraus noch lange keine Priorität dieses Ausmaßes gefordert werden. Auf der Suche nach den Gründen für eine solche Priorisierung schlussfolgert Frame:

„I gather that open theists maintain the primacy of love in part because they want to deny the primacy of attributes like omnipotence and unchangeability, not to mention justice and wrath. But if love includes these other attributes, if God’s love is omnipotent and unchangeable, then open theists accomplish very little by making love primary.“<sup>765</sup>

Auch wenn die klassische Theologie sich normalerweise nicht in solchen Begriffen ausdrückt, kann Frame behaupten, dass sie inhaltlich genau das bejaht, was die *Open Theists* mit *Liebe Gottes* meinen:

<sup>763</sup> Frame bezieht sich hierbei auf die Definition der *libertarian freedom* von William Hasker: „an agent is free with respect to a given action at a given time if at that time it is within the agent’s power to perform the action and also in the agent’s power to refrain from the action.“, HASKER: A philosophical Perspective, in: PINNOCK u.a.: Openness of God 1994, 136f. Pinnock selber hat, wie auch andere *Open Theists*, die Ansicht, es gehe ihnen vorrangig um menschliche Autonomie, zurückgewiesen, vgl. PINNOCK: Most Moved Mover 2001, Xf.

<sup>764</sup> FRAME: No other God 2001, 119; vgl. auch ebd., 27. Bei Frame und anderen reformatorischen Theologen ist es umgekehrt: da die Bibel die doppelte Prädestination zu bezeugen scheint, müssen alle anderen dogmatischen Grundlagen dieser Vorstellung von Gottes Vorherbestimmung angepasst werden. Pinnock selber hat in einem älteren Beitrag behauptet, dass seine Revision der Gotteslehre gerade nichts damit zu habe, den Menschen erhöhen zu sollen, sondern einzig und allein der von ihm als einzig richtig betrachteten Auslegung der Bibel entspringe, vgl. PINNOCK: Between Classical and Process Theism, in: NASH (Hg.): Process Theology 1987, 321f.

<sup>765</sup> FRAME: No other God 2001, 54.

„Perhaps what the open theists really want from God is ‚vulnerability‘ [...]. I shall argue [...] that there is a sense even in classical theology in which God is vulnerable: he exposed himself to death in the incarnation of Christ. But classical theology also affirms that God is invulnerable in the sense that he cannot suffer loss to his nature or defeat in accomplishing his eternal plan. Open theism is evidently not satisfied with that traditional understanding. It demands a further level of vulnerability as an aspect of divine love.”<sup>766</sup>

Die Kernintention des *Open Theism* fasst Frame in dessen Versuch zusammen, den Menschen von Schuld und Verantwortung zu befreien und ihm stattdessen ein, dank der Freund- und Partnerschaft zwischen Gott und Mensch, gutes Gefühl zu geben: „They [die *Open Theists*, KDR] often write emotive prose, calculated to give the reader a good feeling about their position and a bad feeling about traditional views of God.”<sup>767</sup> In Bezug auf die Bezeichnung dieses Gottesbildes als „offen“, glaubt er, dass Pinnock und andere diesen Begriff auch wegen seiner positiven Konnotation benutzen: „The term has a good feel to it. It suggests vistas of spacious meadows, full of merry sunshine, welcome mats, unlocked gates, undogmatic thinking, and people who are willing to share their inmost secrets. That kind of imagery is certainly attractive to people in our culture. But we should be careful of it. Sometimes, after all, closed is better than open.”<sup>768</sup>

Für Frame bleibt wesentlich, dass Gott Souverän und Herrscher ist, der alles in seinen Händen hält und dessen Wissen das des Menschen in allen Bereichen übersteigt. Dieser Gott ist einer, auf den man sich in seinen Augen verlassen und dessen Worten man blind vertrauen kann, vor dem man sich aber auch für sein Handeln und Denken rechtfertigen muss.

Abschließend hält Frame zum *Open Theism* fest:

„I am grateful, therefore, to the open theists for the give-and-take with them that has enriched my thinking about God. But I am also deeply saddened by the course that their thinking has taken. They have denied God’s sovereign lordship over his creation. They have denied his rule over time and his unchangeable eternal purpose. They have denied his exhaustive knowledge of the future. All for what? They have

---

<sup>766</sup> Ebd., 55f.

<sup>767</sup> Ebd., 15.

<sup>768</sup> Ebd., 18.

done all this to make their theology consistent with libertarian freedom – an incoherent, unbiblical speculation that denies divine sovereignty and destroys what it purports to establish, namely, human responsibility before God.”<sup>769</sup>

### 3.5.2 Norman L. Geisler und H. Wayne House

Norman L. Geisler (1932–2019), ein amerikanischer Philosoph und evangelikaler Theologe, setzt sich in vielen Artikeln, unter anderem auch auf seiner Homepage,<sup>770</sup> mit dem *Open Theism* auseinander. Gemeinsam mit H. Wayne House hat er in *The Battle for God* (2001) eine Kritik des *Open Theism* geschrieben, die – ähnlich wie diejenige von Frame – versucht, zusätzlich zur Kritik eine systematische Darstellung von Gottes Attributen zu bieten.<sup>771</sup> Die Kritik von Geisler und House beginnt schon bei dem Begriff *Open Theism*, den sie vermeiden wollen und stattdessen von *neotheism* sprechen.<sup>772</sup> Der Ton des Buches unterscheidet sich deutlich von dem bei John Frame. Die Autoren sehen im *Open Theism* eine ernstzunehmende Bedrohung der evangelikalen Christenheit:

„Nothing is more fundamental to the survival of evangelical Christianity than the outcome of this struggle. For every other major doctrine of the faith is based on the doctrine of God. For example, the claims that the Bible is the Word of God and that Christ in the Son of God are entirely dependent on what is meant by God. What sort of God has communicated in Scripture and visited humanity in the Son?”<sup>773</sup>

Der *Open Theism* ist für Geisler und House nun eine Kombination aus „panentheism, or process theology, with traditional theism.”<sup>774</sup> Inhaltlich stellen beide die Sicht der *Open Theists* zwar richtig dar, allerdings sehen sie die Unterschiede zum klassischen Theismus vorrangig aus der Prozesstheologie kommend.<sup>775</sup> Das ist insofern richtig, als die Prozesstheologie den

<sup>769</sup> Ebd., 212.

<sup>770</sup> Vgl. <http://normangeisler.com/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

<sup>771</sup> Kurz vor Erscheinen des Buches veröffentlichte Clark Pinnock sein weitreichendes Werk *Most Moved Mover*, das in der Folge Gegenstand heftigster Debatten wurde. Die beiden Autoren greifen Pinnocks Buch nur am Ende mit einer kurzen Antwort auf. Weder inhaltlich noch in Bezug auf die Motive der Opponenten des *Open Theism* bietet diese Antwort etwas Neues, sodass an dieser Stelle eine weitere Beschäftigung mit Geislers und Houses Antwort auf Pinnock unterbleiben soll, vgl. GEISLER / HOUSE: *Battle for God*, 2001, 312–322.

<sup>772</sup> „The title ‚openness of God‘ is cumbersome and cryptic. Open to what? Open in what way? It seems better to call the view what it is and claims to be, a significant modification of traditional theism in the direction of process theology. It is a new theism.”, ebd., 13.

<sup>773</sup> Ebd., 7.

<sup>774</sup> Ebd., 9.

<sup>775</sup> Vgl. ebd., 10 sowie die inhaltlich gelungene Tabelle auf S. 17. Der klassische Theismus basiert für sie auf den Lehren der drei großen Theologen des Mittelalters: Augustinus, Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin.

*Open Theists* die ersten Anstöße gegeben hat, einen veränderlichen Gott zu denken. Was die Grundlagen und das System betrifft, sind die Unterschiede zwischen Prozessdenken und *Open Theism* größer als ihre Gemeinsamkeiten. Der *Open Theism* ist beiden Autoren in vielerlei Hinsicht eine Bedrohung, stellt er doch verschiedene als sicher geltende Dogmen, z.B. die Sicherheit der Erlösung, in Frage.<sup>776</sup>

Die Autoren zitieren zahlreiche alt- und neutestamentliche Bibelstellen und nutzen dabei exegetische Methoden wie die genaue Untersuchung griechischer oder hebräischer Begriffe. Jedes Kapitel ist dabei gleich aufgebaut. Die Autoren stellen die biblischen und historischen Argumente für das jeweilige Attribut vor, anschließend die Gegenargumente der *Open Theists*, worauf sie noch einmal gesondert antworten und diese zu widerlegen suchen. Biblische Argumentation bedeutet in der Regel allerdings nur, dass die Autoren einzelne aus dem Kontext genommene Stellen aufzählen. Gleiches muss man für die historische Argumentation konstatieren, in der immer nur einzelne Sätze der jeweiligen Personen als Beweis angeführt werden. Interessant ist, dass die Aussagen von Augustinus, Anselm und Thomas nicht im jeweiligen historischen Kapitel angesiedelt sind, sondern im theologischen Teil. Im Folgenden sollen die von Geisler und House als Kernattribute Gottes präsentierten Aussagen über die Eigenschaften Gottes vorgestellt und ihre theologische Argumentation nachgezeichnet werden. Auch die Motive der beiden Kritiker des *Open Theism* sollen in den Blick genommen werden.

Dass Gott *allwissend* ist, steht für die Autoren fest.<sup>777</sup> Die Behandlung von Gottes Allmacht erfolgt im o.g. Werk an erster Stelle. Ein theologischer Grund besteht in seiner Unendlichkeit und Ewigkeit, die sich – aufgrund der Identität seines Wesens und seines Wissens (Thomas von Aquin: *Summa Theologica* Ia, q. 14, a. 4) – in seiner Erkenntnis widerspiegeln muss. Eine Ausnahme künftiger Ereignisse würde Gottes Unendlichkeit und seine Ewigkeit, d.h. sein unendliches und ewiges Wissen, einschränken – auch Anselm von Canterbury sieht Gottes Wissen als unbedingt notwendig, unveränderlich und unveränderbar sowie ewig an. Da Gott ferner die erste Ursache von allem ist, was ist und noch sein wird, existiert die Zukunft notwendigerweise schon in ihm selbst, inklusive aller künftigen Ereignisse (Thomas von Aquin: *Summa Theologica* Ia, q. 14, a. 5). Aus der Notwendigkeit von Gottes Sein folgt des Weiteren seine pure Existenz, die keine Möglichkeiten der Verwirklichung kennt (nach Thomas von Aquin:

---

<sup>776</sup> Vgl. ebd., 15ff. Auf die Motive der beiden Autoren sowie mögliche Zusammenhänge zwischen Glaubensbewusstsein und religiöser Praxis soll an späterer Stelle noch einmal gesondert eingegangen werden.

<sup>777</sup> Ebd., 26–28.33–38.

Summa Theologica Ia, q. 14, a. 2). Da Gottes Wesen notwendigerweise keinerlei Beschränkung unterliegt, muss das auch für sein Wissen gelten. Das Argument der *Open Theists*, Gott könne die Zukunft nicht kennen, weil diese noch nicht existiere, widerlegen die Autoren mit dem Hinweis darauf, dass die Realität Tatsächliches und Mögliches enthält und das Zukünftige keineswegs nicht real, sondern eben nur das Mögliche und damit für Gott klar erkennbar sei (Thomas von Aquin: Summa Theologica Ia, q. 14, a. 9). Anselm weist zudem daraufhin, dass für Gott als einem außerhalb der Zeit existierenden ewigen Wesen die Zukunft schon jetzt präsent ist (Anselm von Canterbury: Proslogion, 19. Kapitel).

Gott als unverursachte Ursache von allem ist *ewig*. So wenig er durch die Schöpfung selbst zum Geschöpf wird, verändert ihn auch das Schaffen einer zeitlichen Welt nicht; allein seine Beziehung zur Welt verändert sich. Als Erstursache hat Gott keinen Anfang und kann auch aus dem Grund nicht wie der Mensch zeitlich sein. Auch die Tatsache, dass Zeit und Raum korrelierend sind, spricht, wenn man annimmt, dass Gott nicht räumlich existiert, gegen eine Zeitlichkeit Gottes. Weitere theologische Traditionsargumente sind die Annahme von Gottes Unveränderlichkeit (Thomas von Aquin: Summa Theologica Ia, q. 10, a. 1ff.) sowie sein pures Sein (Augustinus: De trinitate 14.15; Confessiones 11.9; 11.14). Die Autoren verweisen an dieser Stelle auf Thomas von Aquin, der deutlich den Unterschied zwischen endloser Zeit und Ewigkeit herausgearbeitet hat (Summa Theologica Ia, q. 10, a. 3).

Von Thomas und Anselm stammen auch die Begründungen seiner Einfachheit und seiner Perfektion (bei Anselm insbesondere das Argument von den Stufen der Perfektion in der Welt und Gott als dem höchst perfekten Wesen, Monologion 2), die beide keine Veränderungen in Gott zulassen (Thomas von Aquin: Summa Theologica Ia, q. 13, a. 7). Daneben sehen Geisler und House in Gottes Unendlichkeit, der Notwendigkeit seiner Existenz sowie der Unmöglichkeit der Veränderung einer (unveränderlichen) Ursache von allem einen Grund für Gottes Unveränderlichkeit. Sie verweisen zudem auf Augustinus, der herausgearbeitet hat, dass göttlicher Geist und Wille sich schon allein deswegen nicht verändern können, weil sie identisch sind mit seinem innersten Wesen, welches wiederum unmöglich veränderlich sein kann.

Geisler und House erkennen an, dass Gottes *Leidensunfähigkeit* immer wieder in der Geschichte falsch verstanden wurde. Sie halten fest, dass die so oft gescholtene Leidensunfähigkeit nur heißt, dass Gott keinem Leiden unterliegen kann:

„This is not to say that God has no emotional states, but simply that His feelings are *not the result of actions imposed on Him by others*. God’s feelings are part of His own eternal and unchangeable nature. [...] A view that expresses no emotional states would be clearly contrary to the teachings of the Old and New Testaments. But Scripture does teach that God cannot be acted upon by anything outside of Himself. Human actions cannot generate in God an emotional reaction that alters or terminates what He has determined to be.“<sup>778</sup>

Eine Sicht, die Gott losgelöst von menschlichen Emotionen und Handlungen sieht, ist für die beiden Autoren nicht mit dem klassischen Theismus vereinbar. Hier zitieren sie auch Pinnock, der ihrer Meinung nach die klassische Leidensunfähigkeit Gottes absichtlich verzerrt wiedergibt.<sup>779</sup> Auch an dieser Stelle folgt für Geisler und House die theologische Notwendigkeit von Gottes Impassibilität aus seiner puren Existenz, seiner Unveränderlichkeit und absoluten Perfektion, seiner Allmacht und seiner Nicht-Ursächlichkeit.

Gott ist für Geisler und House *allmächtig*, und zwar in dem Sinne, dass er „in complete control of the entire universe, including every event by free agents“<sup>780</sup> sei. Seine Allmacht bedeutet auch vollständiges Allwissen und damit das Wissen über künftige Ereignisse und Handlungen freier Menschen. In seiner Schlussfolgerung zur Allmacht Gottes wird wiederholt Geislers These deutlich, der *Open Theism* habe alles Schlechte seines Konzeptes von der als gefährlich geltenden Prozesstheologie übernommen.<sup>781</sup> Denn der von den *Open Theists* propagierte Gott, der sich in seiner Natur verändern kann,<sup>782</sup> besitzt eine Potentialität zur Veränderung. Er hat also eine „actual dimension or pole [and] a potential pole. But this is the core of the bipolar process view of God. It is no longer a monopolar God of theism but a dipolar God of panentheism.“<sup>783</sup> Und Panentheismus ist für beide Autoren eindeutig eine häretische, abzulehnende Sicht Gottes.<sup>784</sup>

<sup>778</sup> Ebd., 170f. Ähnliches hat auch John Frame in seiner Kritik am *Open Theism* festgehalten.

<sup>779</sup> Vgl. ebd., 172.

<sup>780</sup> Ebd., 219.

<sup>781</sup> Ebd., 64f.

<sup>782</sup> Clark Pinnock allerdings lehnt vehement gerade eine Veränderung von Gottes Wesen ab.

<sup>783</sup> GEISLER / HOUSE: *Battle for God* 2001, 263.

<sup>784</sup> „[O]ne of its major proponents, Charles Hartshorne, said that we are co-creators of God with God. [...] In short, God is creating Himself, and creatures He created are helping to create Him too. It seems best to leave this tangled web of metaphysical nonsense without further comment.“, ebd., 263.



Die Autoren leiten ihr Kapitel „Theological Dangers of Neotheism“ bezeichnenderweise mit dem Satz ein: „ALL ERRORS in theology are dangerous.“<sup>785</sup> Dementsprechend erwarten sie vom Nachfolgen des *Open Theism* desaströse Konsequenzen, die sich ihrer Meinung nach in theologische und philosophische Folgen unterteilen lassen. Die schlimmste negative theologische Konsequenz sehen sie in der Infragestellung der biblischen Infallibilität, die sich insbesondere durch die im *Open Theism* gegebene Unsicherheit der biblischen Prophetie zeigen lasse.<sup>786</sup> Im unbeirrbaren Glauben an den unbedingten freien Willen des Menschen sehen die beiden Autoren die Gefahr des Universalismus. Sie sehen zudem einen Widerspruch im gleichzeitigen Festhalten der menschlichen Willens- und Handlungsfreiheit und der göttlichen Allmacht. Gott werde von den *Open Theists* zugestanden, in besonderen Fällen, in denen z.B. die Erlösung der Menschheit in Gefahr ist, auch unilateral in das Weltgeschehen einzugreifen und dabei den Willen des Geschöpfes zu missachten. Dennoch könnten die *Open Theists* den Sieg Gottes über das Böse nicht garantieren:

„How can God be sure that anyone will be saved without tampering with their freedom, which contradicts the neotheists libertarian view of free will. So the neotheist God cannot guarantee that a single person will be in heaven. Since God determined before the foundations of the world that Christ would die for the sins of the world, then He risked the supreme sacrifice of His only Son not knowing for sure that a single person would be saved.“<sup>787</sup>

Gott werde im *Open Theism* so zu einem endlichen Wesen (*finite godism*), das keine der seit Jahrhunderten dem christlichen Gott zugeschriebenen Wesenseigenschaften mehr besitze.<sup>788</sup> Sie gehen sogar so weit, zu behaupten, dass einige *Open Theists* letztlich einen Polytheismus vertreten würden. Denn wenn man annimmt, Gott habe nicht nur *ein* Wesen, sondern bestehe aus einem Bündel an Eigenschaften, die durch kein eines Wesen geeint werden, muss man letztlich zugestehen, dass „there are really many little entities (beings) in the Godhead. That is, each property would be an entity or being in itself. In this case, God would be as many beings (entities) as He has properties. But this form of neotheism reduces to polytheism, which is a

---

<sup>785</sup> Ebd., 256.

<sup>786</sup> Ähnlich führen sie als Beleg für Gottes Omnipräsenz an, dass Gott laut Bibel sofort wusste, wo Adam und Eva sich im Garten versteckt hielten, vgl. ebd., 261. Dieses Verständnis von Prophetie, insbesondere im Verhältnis von alt- und neutestamentlichen Stellen, mag für katholische Ohren seltsam klingen.

<sup>787</sup> Ebd., 260.

<sup>788</sup> Vgl. dazu auch das kurze Youtube-Video, in dem Norman Geisler den „*finite godism*“ erklärt (im Übrigen ein, wie schon erwähnter, typischer Umgang Evangelikaler mit den neuen Medien): [https://www.youtube.com/watch?v=y13is\\_sypSw](https://www.youtube.com/watch?v=y13is_sypSw) (letzter Abruf: 31.03.2023).

heretical view by any standard for God.”<sup>789</sup> Verhindert werden könne der Fall zu Prozesstheologie oder Polytheismus nur durch die Rückkehr zum klassischen Theismus, der mit Thomas von Aquin (*Summa Theologica* I, q. 13, a. 3.5) davon ausgeht, dass Gott ein einfaches Wesen besitzt und all seine Attribute auf analogem Wege zurückzuführen sind auf dieses eine Wesen.<sup>790</sup>

Die Motive für die Ablehnung „ihres“ klassischen Theismus durch die *Open Theists* sehen die Autoren zum einen in dessen Sicht der *libertarian freedom*, zum anderen in dem Glauben der *Open Theists* an einen, nach menschlichen Maßstäben, interaktiven Gott. Auch der klassische Theismus halte Ressourcen bereit, um einen interaktiven Gott zu denken. Der Fehler der *Open Theists* bestehe in dem Missverständnis, wonach nur ein zeitlicher Gott in einer Beziehung zur zeitlichen Welt und nur ein sich verändernder Gott in einer Beziehung zur sich verändernden Welt stehen kann.<sup>791</sup> Mit diesem falsch verstandenen Anthropomorphismus ist eine der grundlegenden Prämissen benannt, die nach Ansicht von Geisler und House zum *Open Theism* geführt hat. Daneben können ein falsch verstandene klassischer Theismus sowie ein Missverständnis von Analogien und missbräuchlich gebrauchte Metaphern und Anthropomorphismen als Gründe ausgemacht werden.<sup>792</sup> Der Gott des *Open Theism*

„[...] is a God made more in human image than the God who made humankind in His image. [...] If neotheism would carry through consistently with the attributes of God they hold in common with classical theism, like infinity, necessity, and uncausality, they could retain their view of libertarian freedom and fulfill their desire for an interactive God, yet return to classical theism.”<sup>793</sup>

Geisler und House widmen sich schließlich den praktischen Gefahren, die sie *im Open Theism* sehen. Dass Ideen Konsequenzen haben, liegt auf der Hand; dass die Autoren als Beleg als

---

<sup>789</sup> Ebd., 264.

<sup>790</sup> Hier wird erneut deutlich, dass nicht nur die *Open Theists* die Positionen ihrer Gegner überspitzen, sondern auch umgekehrt. Vf. ist jedenfalls nicht bekannt, dass *Open Theists* ernsthaft die These vertreten, Gott besitze mehrere Wesen – wenngleich die Kritik nicht gänzlich unberechtigt ist, da die *Open Theists* natürlich gravierende Veränderungen Gottes, bis hin zu Veränderungen seines Wesens, annehmen. Im Folgenden versuchen die beiden Autoren anhand der bestehenden Gemeinsamkeiten, den Befürwortern des *Open Theism* den Weg zurück zum klassischen Theismus „schmackhaft“ zu machen, vgl. ebd., 265–268.

<sup>791</sup> Vgl. ebd.

<sup>792</sup> Vgl. ebd., 270–275.

<sup>793</sup> Ebd., 275. Ähnliche praktische Probleme, die sich aus dem *Open Theism* ergeben, sieht auch Bruce Ware in seiner Streitschrift *God's Lesser Glory* (2000), vgl. dazu Part 3: What Difference Does It Make in Daily Life?, 165–216.

erstes Hitlers *social Darwinism* und Stalins marxistische Gedanken anführen, wirkt befremdlich, wird aber zumindest aus ihrer Perspektive nachvollziehbar, wenn man versteht, dass für sie das gesamte Leben der Gläubigen auf dem Spiel steht. Bei den praktischen Konsequenzen, die die Autoren aufführen, geht es vor allem um das persönliche Leben und die Zukunft der Gläubigen und erst zweitrangig um Folgen, die sich für die Gesellschaft und das Miteinander der Menschen ergeben. Die Konsequenzen betreffen das Vertrauen der Gläubigen in den Charakter Gottes und die Sicherheit, dass er zu seinem biblisch bezeugten Wort und seinen Versprechen steht. Dies ist deshalb so bedeutsam, weil der Mensch aufgefordert sei, Gott mit ganzem Herzen zu lieben, seine Seele auf ewig Gott zu übergeben und notfalls sogar sein Leben ihm zu weihen. Wenn der Glaube an Gottes guten Willen fehle, falle es schwer, die Leiden und Mühsale des Lebens durchzustehen und weiterhin auf Gott zu vertrauen. Gleichzeitig würde ein falsches Wort in der Heiligen Schrift oder die Unmöglichkeit, wahre von falscher Prophetie unterscheiden zu können, auch zu einem fehlgeleiteten Leben führen, was nicht sein darf und zu einer Gefährdung des ewigen Heiles führen kann. Zuletzt steht auch der Glaube an Gottes Fähigkeit, den Sieg gegen das Böse davonzutragen, auf dem Spiel (bzw. die Frage, *ob* dieser nicht im klassischen Sinne allmächtige Gott überhaupt noch die Macht hat, den letzten Sieg davonzutragen). Aufseiten Gottes muss die Fähigkeit, auf menschliche Gebete zu antworten, ebenso angezweifelt werden wie seine Kenntnis der Erwählten. Zusammenfassend liegen die praktischen Konsequenzen der *neotheistischen* Sicht also darin, dass sie „undermine confidence in the character of God, the Word of God, and the actions of God. These actions on which we depend include God’s promises to us, His salvation of us, the ability to trust His Word, and His ability to keep His Word.“<sup>794</sup>

Ein wenig ähnelt das Vorgehen von Geisler und Wayne dem, was sie den *Open Theists* vorwerfen:

„What compelling evidence does the neotheist offer that would cause one to embrace a relational metaphysics? If the neotheist responds that the Bible is the unchanging standard by which they are judging which metaphysic is good or bad, they are arguing in a circle. For the basis of their metaphysics is their interpretation of the Bible, and the basis of their interpretation of the Bible is their metaphysics.“<sup>795</sup>

---

<sup>794</sup> GEISLER / HOUSE: *Battle for God* 2001, 288.

<sup>795</sup> Ebd., 161.

Auch sie sehen ihre Sicht des (vermeintlich) Traditionellen in der Bibel bestätigt, während sie gleichzeitig die in ihren Augen einzig richtige Interpretation der Bibel nur in ihrer Metaphysik gegeben sehen. Abgesehen davon bleibt in Bezug auf ihre leitenden Vorstellungen an ihrem Gottesbegriff entscheidend, dass Gott in allen Bereichen der ganz Andere ist, dessen Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten mit dem Menschen immer geringer sind als die Unterschiede, die wiederum deutlich machen, wie erhaben, machtvoll und anbetungswürdig Gott ist und wie wenig Bedeutung der Mensch innerhalb des Kosmos hat. Während man in der Theologie der *Open Theists* den Eindruck gewinnt, Gott solle immer mehr dem Menschen angenähert und die Differenz zwischen beiden verkleinert werden, geht es Geisler und House darum, den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf so groß wie möglich zu deuten. Das Festhalten am klassischen Theismus garantiert ihnen die Vertrauens- und Glaubwürdigkeit Gottes und macht Gebete, Prophezeiungen und vor allem die Gewissheit über den Sieg Gottes am Ende aller Tage überhaupt erst möglich (und sinnvoll).<sup>796</sup>

---

<sup>796</sup> Dies ist insofern interessant, als das Glaubensbewusstsein und das religiöse Verhältnis (d.h. beispielsweise die Möglichkeit, zu Gott beten und ihn bitten zu können) immer ein Anknüpfungspunkt ist, um den Gottesbegriff des klassischen Theismus zu modifizieren. Dass nun aber die Kritiker einen Rekurs auf eben dieses religiöse Verhältnis und Glaubensbewusstsein machen, um den *Open Theism* abzulehnen, ist ein argumentationsstrategisch wichtiger Punkt.

## 4 Isaak August Dorner: Gottes Werden in der Ewigkeit

Isaak A. Dorner (1809–1884) studierte Theologie und Philosophie in Tübingen, wo er sich intensiv mit dem Denken von Kant, Jacobi, Schelling, Hegel und Schleiermacher beschäftigte. Nach seiner Promotion wurde er 1838 Professor, erst in Tübingen und dann, nach mehreren Stationen, 1862 in Berlin. Bis in die Gegenwart hinein wird Dorners Werk in der Theologie thematisiert, ohne dass die Aufarbeitung seines theologischen Denkens auch nur annähernd als abgeschlossen gelten kann. Dorners Gotteslehre steht für Ansätze, die den Gegensatz zwischen menschlichem Subjekt und göttlichem Objekt, zwischen Gott und Mensch und zwischen Glauben und Vernunft thematisieren und zu einer Synthese führen wollen. Dorner will das Christentum beweisen als „zur Wirklichkeit gewordene religiöse Wahrheit und als die wahre Wirklichkeit.“<sup>797</sup> Dabei wendet er sich vehement gegen Strömungen, die sich vom klassischen Gottesbild losgesagt haben, wie z.B. dem Pantheismus, bringt aber gleichzeitig auch eigene Akzente in die Gotteslehre ein. In diesem Kapitel soll der Blick vor allem auf Dorners *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*<sup>798</sup> und sein nicht weniger umfangreiches und mehrfach aufgelegtes Hauptwerk *System der christlichen Glaubenslehre*<sup>799</sup> gelegt werden mit dem Ziel herauszuarbeiten, unter welchen Prämissen und durch welche Einflüsse Dorner die Einheit Gottes und des Menschen in seiner Vorstellung von der Gottmenschheit zusammenführt. Bereits in seiner 1839 erschienenen Erstauflage der *Entwicklungsgeschichte* formuliert Dorner die Rede von einer werdenden Gottmenschheit in der Form einer „allseitigen Betrachtung der Idee des Gottmenschen“.<sup>800</sup> Die wesenhafte Bezogenheit des Göttlichen und Menschlichen in der Christologie ist eines der Hauptanliegen Dorners. Die These von der Gottmensch-

<sup>797</sup> DORNER: System der Christlichen Glaubenslehre. Bd. 1: Grundlegung oder Apologetik <sup>2</sup>1886, 34.

<sup>798</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte 1839. Im Umfang stark vermehrt und beträchtlich überarbeitet erscheint Dorners Entwicklungsgeschichte in der zweiten Auflage ab 1845 bereits in zwei Bänden: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten. Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen. Erster Theil 1845 sowie unter identischem Titel als zweiter Teil 1853–56 (der wiederum gegliedert ist in zwei Teilbände, deren Seitenzahl allerdings fortlaufend ist). Im Nachfolgenden wird im Wesentlichen auf die zweite, stark vermehrte, in der Vorrede allerdings identische Auflage zurückgegriffen.

<sup>799</sup> Das ebenfalls in zwei stark vermehrten Auflagen erschienene Spätwerk Dorners – von Karl Barth als dessen Hauptwerk bezeichnet, vgl. BARTH: Protestantische Theologie <sup>3</sup>1960, 525, – erschien in zwei Bänden erstmals 1879–1881 und ab der zweiten Auflage in zwei Bänden mit einem Doppelteil. Für die nachfolgende Rekonstruktion wird auf diese insgesamt dreiteilige Ausgabe zurückgegriffen: DORNER: System der Christlichen Glaubenslehre. Bd. 1: Grundlegung oder Apologetik <sup>2</sup>1886; DERS.: System der Christlichen Glaubenslehre. Bd. 2: Spezielle Glaubenslehre, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886 sowie DERS.: System der Christlichen Glaubenslehre. Bd. 2: Spezielle Glaubenslehre, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1887.

<sup>800</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte 1839, VIII.

heit formuliert er in der Auseinandersetzung mit gegenwartsphilosophischen Strömungen, insbesondere dem (Spät-)Idealismus. Von besonderem Interesse sind daneben seine Pisteologie, die die Stufen des Glaubens darstellen will, sowie seine Überlegungen zur Trinität.

## 4.1 Theologischer Standpunkt und Erkenntnislehre

In einem ersten Schritt sollen Dorners theologischer Standpunkt sowie die wichtigsten Annahmen seiner Erkenntnislehre herausgearbeitet werden.

### 4.1.1 Methodische Zugänge und Anmerkungen zur Hermeneutik

Entscheidende Hinweise zu seiner Methodik liefert Dorner in der Vorrede seiner *Entwicklungsgeschichte*. Methodisch geht es ihm nicht um eine „geschichtliche Objektivität [...] ohne dogmatischen Hintergrund“, <sup>801</sup> Basis seines theologischen Quellenverständnisses ist vielmehr seine Dogmatik. Dorner sieht seinen theologischen Ausgangspunkt bei den Reformatoren, vor allem bei Luther. Er geht davon aus, dass

„[...] das Christenthum nach seinem innersten Wesen universal [ist], und alle Nationen [...] seiner gleich sehr [bedürfen]; aber darum kann doch Natur und Geschichte ein Volk vor andern zu einer bestimmten Stufe der Auffassung des Christenthums prädisponiert haben, die seiner Zeit Allen zu Gute kommt. Die Theologie [...] hat erst wahrhaft deutsche Theologie zu sein begonnen, seit sie die treue, wissenschaftliche Dolmetscherin dieser neuerrungenen für den deutschen Geist mit seinen Bedürfnissen heimischen Stufe, der evangelischen, zu sein anfing.“ <sup>802</sup>

Und weiter:

„Großes ist uns in der Reformation geschenkt und anvertraut; aber ihre Größe bemißt sich nicht nur darnach, was sie über die früheren Stufen erhebt, sondern ebenso sehr darnach, wozu sie als ein unendlich reicher Anfang auffordert oder nach den Aufgaben, die mit dem Prinzip der Reformation, nachdem es sich seine kirchliche Existenz erkämpft hat, namentlich auch für die deutsche Theologie gestellt sind.“ <sup>803</sup>

---

<sup>801</sup> Ebd.

<sup>802</sup> DORNER: Die deutsche Theologie, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 2.

<sup>803</sup> Ebd., 14.

Der Protestantismus ist Dorner „eine einheitliche, auf Ein Prinzip zurückweisende Größe“.<sup>804</sup> Das entscheidende Prinzip protestantischer Theologie sieht Dorner mit Blick auf die historische Entwicklung des Protestantismus in der Rechtfertigung durch den Glauben.<sup>805</sup> Das Spezifische des Christentums wiederum erblickt er in Jesus Christus, der als „persönliche Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens Erlöser und Vollender der Menschheit ist“.<sup>806</sup> Entscheidend ist für Dorner, dass alle Erkenntnis von der Erfahrung auszugehen hat und der Glaube des einzelnen Menschen seine Berechtigung behält:

„Der Glaube geht in der Wissenschaft von Gott [...] nicht unter, als in einem Höheren, wie diejenigen meinen, die den Glauben nur als niedrigere Stufe des Wissens zu beschreiben wissen, welche in der höheren von selbst aufhöre. Vielmehr dem innigen Verhältniß zwischen Glaubens- und Sittenlehre gemäß muß der Geist des Ganzen in beiden lebendig fortströmen.“<sup>807</sup>

Dorner will das Christentum nicht nur als rein historische Größe behandeln, er will in der Gotteslehre auch ihren Wahrheitsanspruch darstellen – und legt deshalb so viel Wert auf die Geschlossenheit seines Systems. Das über Heiden- und Judentum Hinausgehende sieht Dorner gerade in der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in Christus: „Der Lebenspunkt des Christentums liegt ja nicht darin, daß es irgend eine Gotteslehre hat und eine Anthropologie dazu [...], sondern die *Copula* beider ist das Neue“,<sup>808</sup> nämlich dass in ihm, dem Christentum, die „Wirklichkeit des Idealen, [die] Einheit des Göttlichen und Menschlichen erschienen“<sup>809</sup> ist.

Der Glaube behält für ihn eine grundsätzliche Bedeutung für die Theologie allgemein. Ziel seiner systematischen Theologie ist es dementsprechend, „daß die unmittelbare, thatsächliche Gewißheit, die dem Glauben von seinem Inhalt beiwohnt, zur wissenschaftlichen Erkenntnis oder zum Bewußtsein von dem inneren Zusammenhang und der objektiven Begründung dieses

<sup>804</sup> DORNER: Geschichte der protestantischen Theologie 1867, 2.

<sup>805</sup> Den Glauben bezeichnet er u.a. auch als „Herzblatt der Reformation“, DORNER: Ueber Jesu suendlose Vollkommenheit, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 7 (1862), 100.

<sup>806</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1<sup>2</sup>1886, 32.

<sup>807</sup> Ebd., 18.

<sup>808</sup> DORNER: Zur christologischen Frage, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 19 (1874), 530.

<sup>809</sup> Ebd., 531.

Inhalts gebracht werde.“<sup>810</sup> Dorner befürwortet die spekulative Theologie und weist ihr die Aufgabe zu,

„[...] gerade die unverrückliche und ewig bleibende absolute *Wirklichkeit* Gottes in sich, die sich selbst nie zur bloßen Potenz herabsetzt, als den Quell und Möglichkeitsgrund, mithin als die Potenz der Weltschöpfung und der binnengeschichtlichen Lebendigkeit Gottes zu erkennen und umgekehrt, in Gott als innergeschichtlichen und sich offenbarendem Den zu sehen, der gerade als der ewig in sich Vollendete und sich als solchen Behauptende die Fähigkeit und Freiheit zur Weltschöpfung, Welterlösung und Vollendung bewährt.“<sup>811</sup>

Zu den Grundsätzen seiner Erkenntnistheorie gehört die Vorstellung, dass „[e]in Objekt [...] zu aller realen Gewißheit, zu allem wirklichen Erkennen [gehört]“<sup>812</sup> sowie die Einsicht Kants, dass Erkenntnis durch die Selbstständigkeit des erkennenden Subjekts mitbestimmt wird: „Denn Gewißheit ist nicht, ohne daß der Geist von dem realen Objekt dem Geiste zeugt.“<sup>813</sup> Gewissheit entsteht erst dann, „wenn das Objekt als reales von dem Subjekt erfahren und apperzipiert ist, und das Subjekt ein Wissen von solcher Erfahrung oder der Apperception und von der Realität des Objektes gewonnen hat, d.h., wenn es nicht bloß Denken gibt und Bewußtsein von einem Realen, sondern auch Wissen von dem Bewußtsein, und zwar als einem wahren.“<sup>814</sup> Mit Blick auf Dorners Selbstverständnis als Theologe ist ein Passus in einem seiner Beiträge in den *Jahrbüchern* von Interesse:

„Jede geistig lebendige Zeit sieht neue Seiten am Bilde Christi; die Seiten, welche die Macht haben, neu erstandenen [sic] Uebeln in der Gesellschaft Heilung zu bringen, neue populäre Irrthümer zu überwinden. Zu dieser fortwährenden Selbstbereicherung und Selbstbefestigung der Kirche müssen die Angriffe beitragen. Sie wecken aus dem Schlummer traditionellen Herkommens, der zu besitzen meint, *was nur in fortwährender geistiger Arbeit* [Hervorh. KDR] lebendige Gegenwart haben und nur als lebendige Gegenwart ein geschlossener, harmonievoller, sicher in sich ruhender Besitz sein kann.“<sup>815</sup>

<sup>810</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 1.

<sup>811</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 333.

<sup>812</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 45.

<sup>813</sup> Ebd., 47.

<sup>814</sup> Ebd., 46.

<sup>815</sup> DORNER: Ueber Jesu suendlose Vollkommenheit, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 7 (1862), 97f.



#### 4.1.1.1 Aufbau seiner Arbeiten

Dorner betreibt ausführlichste dogmen- und theologiegeschichtliche Studien, die die Basis seiner theologischen Arbeit darstellen. Erkenntnis und Geschichte laufen für ihn parallel, in einem Prozess stetigen Werdens; sein positives Bild von Geschichte prägt dabei seinen Blick auf eben jene. Interessant sind dabei die beiden von ihm sowohl in der *Entwicklungsgeschichte* als auch in der *Glaubenslehre* gesetzten zeitlichen Zäsuren von 381 und 1800. Beide stehen für einen aus seiner Sicht entscheidenden theologischen Epochenwechsel. Etwa mit dem Jahr 1800 sieht Dorner eine neue Zeit angebrochen, in der sich die Theologie in immer größeren Schritten der Wahrheit annähert.<sup>816</sup> Daneben versucht er, seine dogmatischen Thesen anhand von biblischen Zitaten zu belegen, wobei er sich Mühe gibt, sowohl alt- als auch neutestamentliche Belege einzubeziehen. Vor seinem *System* steht interessanterweise die Pisteologie, auf die im Folgenden noch näher einzugehen sein wird; Dorner erhebt den Anspruch, den echten christlichen Glauben darzustellen, der Grundlage jeder Theologie sein müsse. Seine Pisteologie versteht er als Auseinandersetzung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Sie soll die angemessene Beschaffenheit des christlichen Glaubens darstellen, freilich nicht die Wahrheit des Glaubens selber, was Aufgabe des *Systems* ist. Der christliche Glaube befindet sich in einem Prozess des Werdens bzw. entwickelt sich in Stufen. Dorner ordnet die Glaubensgewissheit dem Phänomen der Gewissheiten überhaupt zu, andernfalls, so sagt er, „könnte die christliche Theologie nicht mehr als ein Glied in der Reihe der menschlichen Wissenschaften darstehen.“<sup>817</sup>

#### 4.1.1.2 Der philosophische Standpunkt der Theologie

Der Kern von Dorners christozentrischer Theologie findet sich vor allen in den einleitenden Kapiteln seiner Glaubenslehre, auf die nun zunächst die Aufmerksamkeit gerichtet werden soll. Für ihn ist die Selbstvergewisserung des Glaubens im begründeten „klaren Bewußtsein“ unhintergehbare Bedingung der modernen Glaubensgewissheit.<sup>818</sup> Der christologischen Glaubenslehre muss es nicht um eine subjektive Erkenntnismethode, sondern um ein „objectives

---

<sup>816</sup> DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 2<sup>2</sup>1856, 1276 u.ö.

<sup>817</sup> DORNER: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 1<sup>2</sup>1886, 45.

<sup>818</sup> Ebd., 3.

Erkenntnißprinzip“ gehen.<sup>819</sup> Nicht „subjectiv, nach Schleiermachers Weise“,<sup>820</sup> sondern objektiv muss sich die christliche Glaubensgewissheit herausstellen und begründen lassen – indem sie statt „bei dem Subjecte stehen zu bleiben auf das letzte Objective sich [...] richte[t]“. <sup>821</sup> Der Philosophie kommt von Seiten der Theologie eine hohe Wertschätzung zu, dennoch ist sie kein „Surrogat“ einer kirchlichen Doktrin oder des Christentums überhaupt. Es ist noch nicht einmal ihre Aufgabe, „den Proceß zu sistiren, der die religiöse Gewißheit vom Christenthum zum Ziele hat“. <sup>822</sup> Die unterschiedlichen philosophischen Systeme, die Dorner in einem Stufengang sich historisch entwickelnd sieht, tragen dazu bei, den Prozess der christlichen Glaubensbegründung anzuregen. Sie stellen einen Impuls dar, der langfristig zu einer Synthese von wissenschaftlicher Erkenntnis und dem Christentum beitragen wird. <sup>823</sup> Philosophie bleibt für die moderne Glaubensbegründung zwar unverzichtbar, <sup>824</sup> aus einer ungeschichtlichen und das Subjekt in seiner „religiösen Gewißheit“<sup>825</sup> marginalisierenden philosophischen Reflexion entsteht aber keine fruchtbare Perspektive. Die Inhalte einer bloß abstrakten, idealistischen, die geschichtliche Dimension christlicher Glaubensgewissheit negierenden Philosophie müssen „in einem Nihilismus, einer skeptischen Apotheose des Nichts, in welchen nicht bloß Religion und sittliche Welt, sondern auch Wissen, Wollen, Denken erlöschen“, <sup>826</sup> enden. Dorners Betonung, dass religiöse Gewissheit als höchste Stufe der individuellen Persönlichkeit zugleich die Voraussetzung für das Welt- und Gattungsbewusstsein sei, in ihm also das *sittliche Prinzip* verwirklicht sei, <sup>827</sup> lässt die *Christliche Glaubenslehre* in eine theologische Fundamentalopposition zum Machtanspruch so manchen zeitgenössischen philosophischen Systems treten. Gleichzeitig blickt Dorner mit einer gewissen Sorge auf die philosophische Entwicklung, der er eine ungesunde „Gleichgültigkeit und Lässigkeit“<sup>828</sup> attestiert. Den Grund dafür sieht er u.a.

<sup>819</sup> Ebd., 40. Dorner bezieht sich hier explizit auf Franz Herrmann Reinhold Franks zweibändiges *System der christlichen Gewissheit* (1870–1873).

<sup>820</sup> Ebd., 41.

<sup>821</sup> Ebd., 42. Grundgedanken dieses „objektiven“ Erkenntnisprinzips in der Theologie sind von Dorners Sohn August Dorner wieder aufgenommen worden – nochmals radikalisiert in der Kritik an Schleiermachers Subjektivismus in der Lehre von der christlichen Gewissheit, vgl. DORNER: Grundriß der Religionsphilosophie 1903, 421ff.

<sup>822</sup> DORNER: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 106.

<sup>823</sup> Ebd., 116f.

<sup>824</sup> Vgl. ebd., 37f.107ff. u.ö.

<sup>825</sup> Ebd., 106.

<sup>826</sup> Ebd., 108.

<sup>827</sup> Vgl. ebd., 61ff.

<sup>828</sup> DORNER: *Die deutsche Theologie*, in: DERS.: *Gesammelte Schriften* 1883, 36.

in dem verbreiteten „unjugendlichen, geisteswelken Zagen und Zweifeln an der Zugänglichkeit der Wahrheit, an der Erreichbarkeit einer Gewißheit von ihr“.<sup>829</sup>

Dogmatik und Ethik sind für Dorner eng miteinander verschränkt. Die Trennung zwischen praktischem und theoretischem Wissen müsse rückgängig gemacht werden, um die Ethik durch die christliche Grundidee zu begründen und gleichzeitig die Dogmatik in ihrer Beziehung auf die Ethik bewusst zu halten. Diese Verschränkung hat Dorner nicht nur unkritisch gesehen, ist für ihn doch „weder der dogmatische noch der ethische Stoff [...] nur unter dem Gesichtspunkt des Werdens, der Geschichte der Offenbarung und der sittlichen Entwicklung der Menschheit darzustellen“.<sup>830</sup> Vielmehr setzt „alles Christlich-Gute, jede einzelne Tugend bereits den ganzen Bestand der göttlichen Offenbarung als vorhanden“<sup>831</sup> voraus. Für die gesamte Glaubenslehre folgt daraus, dass diese „zuerst sich zu einem gesonderten Ganzen zusammenschließen muß, an die [sich] dann ‚das besondere Ganze‘ der christlichen Ethik anschließt“.<sup>832</sup> Ethik und Dogmatik können schon allein aus dem Grund keinen Widerspruch bilden, weil die (ethische) „Grundidee des Christentums“<sup>833</sup> sich in der Christologie *und nur in dieser* veranschaulicht, welche die Synthese des Göttlichen und Menschlichen zum Inhalt hat.<sup>834</sup> Glaubenslehre muss also mehr sein als bloßer Schrift- oder kirchlicher Autoritätsglaube: sie ist vielmehr eine lebendige und philosophisch begründete Form des Erfassens von Glaubensgewissheiten mit einem objektiven Gottesbezug.<sup>835</sup> Ausgehend von diesen Überlegungen kritisiert Dorner die zeitgenössischen Konzepte des Skeptizismus, Materialismus, Empirismus und Sensualismus, aber auch des Idealismus eines Fichte, in dessen unumschränkter Potenzierung des Ich-Subjekts Dorner einen die „Zusammenhänge des Ethischen und Intellectualen“ ignorierenden Begründungsversuch sieht.<sup>836</sup>

---

<sup>829</sup> Ebd.

<sup>830</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1<sup>2</sup>1886, 11.

<sup>831</sup> Ebd.

<sup>832</sup> Ebd.

<sup>833</sup> Ebd., 13.

<sup>834</sup> Vgl. ebd.

<sup>835</sup> Diesbezüglich kritisiert Dorner noch in den Einleitungsparagrafen der Christlichen Glaubenslehre, Bd. 1<sup>2</sup>1886, die älteren Versuche, den Glauben primär über die Bindung an kirchliche Autorität bzw. an die Schrift herzuleiten und zu begründen, als Formen des „kirchlichen Gemeinglaubens“, ebd., 65ff.

<sup>836</sup> Vgl. ebd., 47ff.; vgl. dazu auch DORNER: Zur christologischen Frage, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 19 (1874), 556–580.

Erkenntnis und Glaubensakte benötigen laut Dorner beide eine nicht durch das Ich gesetzte Struktur: Sie setzen „ein Gesetzsein voraus, das nicht von uns stammt [und sie sind, KDR] auch schlechthin unabhängig von dem Ich gültig“.<sup>837</sup> So wie sich die göttliche Tätigkeit im Sinne Fichtes als „thatsetzend“<sup>838</sup> definiert und hierbei alles Geschaffene als mitwirkend erfährt, artikuliert sich im menschlichen Handeln als solchem die schöpferische wie erhaltende Tätigkeit Gottes.

#### 4.1.1.3 Dorners Pisteologie

Für Dorner ist seine Lehre vom Glauben, die er seiner Theologie vorangestellt hat,<sup>839</sup> die notwendige Voraussetzung des theologischen Wissens, sei es theoretischer oder praktischer Natur.<sup>840</sup> Neben dieser Voraussetzung für Dogmatik und Ethik hat sie eine Bedeutung für Dorners Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Objektivität des christlichen Glaubens. Dorners Pisteologie ist für ihn die erste Stufe eines Entwicklungsmodells christlicher Wahrheit, die den Inhalt des Glaubens nicht dogmatisch setzt, sondern ihn als Ergebnis einer genetischen, stufenweise Entfaltung begreift. Er unterscheidet „eine Lehre vom *Glauben* als persönlichem Geistesleben oder Lebensstand (Pisteologie)“<sup>841</sup> von der eigentlichen Glaubenslehre als Dogmatik und sieht den Glauben als „Vorbedingung der Erkenntnis vom Christentum als der Wahrheit“.<sup>842</sup> Alle potentiellen Inhalte der christlichen Glaubenslehre bedürfen nach Dorner der stufenweisen Entwicklung in der Form eines begriffenen und dargestellten „gesetzmäßige[n] Werden[s]“.<sup>843</sup> Gleichzeitig muss die Dogmatik des Glaubens durch eine dieser vorgelagerten „Gewißheit des Glaubens“ fundiert werden, anstatt das Objekt des Glaubens dogmatisch vorauszusetzen.<sup>844</sup> Gewissheit in diesem Zusammenhang ist für Dorner „der Zustand, in wel-

---

<sup>837</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 21886, 50.

<sup>838</sup> Ebd., 12.

<sup>839</sup> Dorner nennt sie selber eine „Vorhalle vor der Dogmatik“, ebd., 29.

<sup>840</sup> Vgl. ebd., 16: Die Pisteologie als „Vorbedingung der Erkenntnis vom Christentum als der Wahrheit.“

<sup>841</sup> Ebd., 17, Hervorh. i. Orig.

<sup>842</sup> Ebd.

<sup>843</sup> Ebd., 20.

<sup>844</sup> Hüttenhoff kommt demgegenüber zu dem Befund, dass sich in Dorners Trinitätslehre „die theologische Gotteserkenntnis gegenüber dem Glauben und der Glaubensgewissheit [verselbstständigt]“ – was sich für die methodische Grundlegung der *Christlichen Glaubenslehre* so nicht bestätigen lässt, vgl. HÜTTENHOFF: Erkenntnistheorie und Dogmatik 1991, 83.

chem der Prozeß des Innewerdens oder der Erkenntnis zur Ruhe, zu seinem wenigstens vorläufig befriedigenden Ziele kommt.“<sup>845</sup> Empfänglichkeit und ethisches Prinzip gelten Dorner als Grundvollzüge der Gewissheit: „Empfänglichkeit für Anderes, Objectives“,<sup>846</sup> für Dorner zwingend mit „Theilnahme und Hingabe“<sup>847</sup> verbunden, wird zur Voraussetzung für den ethischen Gehalt im Glaubensverhältnis, sie ist die Formel für den Ausgangspunkt der Glaubenslehre im Glauben selbst.<sup>848</sup> Die explizit als „ethisches Princip“<sup>849</sup> formulierte Formel für eine mentale Disposition, mit der sich das Bewusstsein „auch für Anderes“<sup>850</sup> aufschließt, statt „bloß eine Bestimmtheit des Ich“<sup>851</sup> zu sein, ist programmatisch als Erweiterung des „intellektuellen Prozesses“<sup>852</sup> gefasst, in dessen Folge die Vollzüge der Teilnahme und der Hingabe „das Ich aus der Enge und Schranke seiner abstracten Selbstgewißheit [...] erlösen“.<sup>853</sup> Das ethische Prinzip muss notwendigerweise „als Seele durch den ganzen Organismus der Dogmatik hindurch[dringen]“,<sup>854</sup> damit „Fortschritte der Dogmatik, ihre Regeneration und Neubelebung“<sup>855</sup> überhaupt erst möglich werden.

Die Bedeutung des Glaubens für die Konzeption theologischer Gewissheit und die religiöse Gewissheit als eine nicht diskursive, „unmittelbare“<sup>856</sup> beinhaltet die kritische Zurückweisung extremer erkenntnistheoretischer Positionen – des Materialismus und reinen Empirismus auf der einen, des spekulativen Idealismus und Mystizismus auf der anderen Seite.<sup>857</sup> Zurückge-

---

<sup>845</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 45.

<sup>846</sup> Ebd., 52.

<sup>847</sup> Ebd.

<sup>848</sup> Barth hat Dorners Pisteologie so gelesen: „Um ein wirkliches *Ausgehen* vom Glauben kann es sich ja bei Schleiermacher nicht handeln. Wohl aber bei Dorner.“, BARTH: Protestantische Theologie <sup>3</sup>1960, 26.

<sup>849</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1, <sup>2</sup>1886, 52.

<sup>850</sup> Ebd.

<sup>851</sup> Ebd.

<sup>852</sup> Ebd.

<sup>853</sup> Ebd. Die Verknüpfung von Erkenntnis mit der Unmittelbarkeit des Glaubens, wie sie Dorner hier zu begründen sucht, hat Karl Barth in der Formel des „religiösen Prozesses“ als solchem zum Ausdruck gebracht: Diesem Prozess muss es darum gehen, „Gott und das Bewußtsein von ihm, und zwar nicht durch einen Rückschluss *via causalitas*, sondern unmittelbar“ zu verknüpfen, BARTH: Protestantische Theologie <sup>3</sup>1960, 527.

<sup>854</sup> DORNER: Die deutsche Theologie, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 36.

<sup>855</sup> Ebd.

<sup>856</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 58.

<sup>857</sup> Zu diesen zeitgenössischen Strömungen, die Dorner als Ausrichtungen philosophisch-erkenntnistheoretischer Grundpositionen identifiziert, vgl. explizit ebd., 52.

wiesen wird damit auch eine Auffassung des glaubenden Subjekts, die rein über den Apriorismus entweder des Gefühls oder des Intellekts zustande kommt. Für Dorner gilt in erkenntnistheoretischer Hinsicht, dass Subjektivität und Objektivität, Empfänglichkeit und „Modifikabilität“<sup>858</sup> über dialektischen Wechselbezug zusammenkommen müssen, damit Erkenntnis überhaupt stattfinden kann. Dorners kritische Einwände gegen die philosophische Spekulation sind ein Versuch, dem Sensitiven, Intuitiven, Reaktiven und Empfänglichen des Bewusstseins innerhalb der christlichen Glaubenslehre einen stärkeren Platz in der Propädeutik eines Systems von Glaubensgewissheiten zuzuweisen. Die am Ende des Pisteologie-Kapitels, vor allem an der idealistischen Philosophie, formulierte Kritik kann zugleich als Grundsatzstandpunkt innerhalb des Rangstreits von Philosophie und Theologie für die christliche Glaubensfrage gelten. Dorners Pisteologie in der Glaubenslehre kommt daher nicht nur die Aufgabe zu, das Werden des Glaubens in den drei Horizonten einer Gottes-, Menschen- und Gottmenschenehre zu entwerfen, indem die theologische Erkenntnis an den Glauben gebunden wird; die Begründung theologischer Gewissheit, die philosophischen Erkenntnisansprüchen standhält, ergibt sich für Dorner zugleich auch aus der Bindung theologischer Erkenntnis an die Geschichte, d.h. durch das geschichtliche Wirken der Person Jesu Christi als Verkörperung gottmenschlicher Einheit.<sup>859</sup>

#### 4.1.1.4 Definition der zentralen Begriffe

Auch hier erfolgt zunächst der Blick auf Dorners zentrale Begriffe, um sein theologisches Denken besser einordnen und verstehen zu können. Zentrale Denkfiguren Dorners werden im weiteren Verlauf der Arbeit noch eigens thematisiert und ausführlicher behandelt.

Insbesondere der Begriff der *Notwendigkeit* spielt für Dorner in seiner Dogmatik eine große Rolle, obwohl er ihn selber nicht explizit weiter ausgearbeitet hat. Die Inhalte des Glaubens müssen sich, wie im vorherigen Abschnitt verdeutlicht, für ihn mit innerer Notwendigkeit ergeben. Am Anfang seiner Überlegungen steht die absolute Denknötwendigkeit des (christlichen) Gottes. Ebenso konstatiert er eine ethische Notwendigkeit der Schöpfung, also eine Ableitung aus Gott selber, den er als absolute Intelligenz und Ursprung aller Möglichkeiten verstanden wissen will. Das Wesen Gottes versteht er als absolute Liebe, die im Rahmen einer

---

<sup>858</sup> Ebd., 54.

<sup>859</sup> Vgl. ebd., 63ff.

vollkommen freien Tat Gottes zur Schöpfung geführt hat: „Weder aus physischer Notwendigkeit seines Wesens noch aus bloßer Willkür seiner Allmacht ist die Welt abzuleiten, sondern aus der göttlichen Freiheit, die in sich ethisch und wahre göttliche Freiheit dadurch ist, daß sie mit dem ethisch Notwendigen oder Guten geeinigt ist.“<sup>860</sup> Dorners Vorstellung basiert wesentlich auf der ethischen Notwendigkeit des Gottmenschen (d.h. seiner Lehre vom Zentralindividuum). Mit Rothermundt, der sich alle von Dorner ausgeführten Notwendigkeiten sehr genau angeschaut hat, muss man freilich zu dem Schluss kommen, dass es Dorner nicht gelungen ist, die von ihm konstatierten Notwendigkeiten überzeugend zu beweisen.<sup>861</sup>

*Entwicklung* ist für Dorner insofern ein wichtiger Begriff, weil er das Verhältnis Gottes zum Menschen als echtes und lebendiges sieht, das demensprechend die Möglichkeit einer Entwicklung voraussetzt. Trotz der Bedeutung, die er diesem Begriff zumisst, definiert er auch ihn an keiner Stelle seines Werkes ausdrücklich, weshalb es sinnvoll ist, einen Blick auf einzelne zentrale, von Dorner thematisierte „Entwicklungen“ zu werfen. Zunächst ist die Rede von der Entwicklung *Gottes*, die Dorner im eigentlichen Sinne nicht anerkennt, weshalb er auch ein Werden Gottes ablehnt. Einzig in der Trinität sind Lebendigkeit und Unveränderlichkeit miteinander verbunden:

„Aber gerade diese Unveränderlichkeit schließt Bewegung, Leben, ja geschichtlich sich änderndes Tun und Verhalten Gottes zu der veränderlichen Welt nicht aus, sondern ein. Um seine ethische Sichselbstgleichheit zu bewahren, kann Gott nicht gleichgültig sein gegen die Geschichte und ihre in Raum und Zeit verlaufenden Veränderungen, sondern er bleibt sich gleich in seiner Teilnahme für die Welt, ihr Leben, Tun und Leiden dadurch, daß er sich zu ihr angemessen, wie sie jedesmal ist, verhält, d.h. verschieden.“<sup>862</sup>

Das Hervorgehen der Welt aus Gott und die Entstehung des Gottmenschen stellen eine Entwicklung dar, und zwar ein notwendiges Hervorgehen aus schon vorher Angelegtem. Da das Werden zum Menschsein gehört, muss der Gottmensch während seines irdischen Lebens ebenfalls als im Werden begriffen werden. Auch die gottmenschliche Persönlichkeit muss sich vollenden. Gott wendet sich dem Menschen Jesu dabei auf jeder Entwicklungsstufe zu und vereinigt sich ganz mit ihm. „Das menschliche Werden und die Unveränderlichkeit der Gottheit stimmt [...] dadurch zusammen, daß Gott als Logos ohne Selbstverlust in Geschichte eingehen

<sup>860</sup> DORNER: Christliche Sittenlehre 1885, 84.

<sup>861</sup> Vgl. ROTHERMUNDT: Personale Synthese 1968, 164ff.

<sup>862</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1<sup>2</sup>1886, 443.

kann“.<sup>863</sup> Auf die Bedeutung, die Dorner der Entwicklung des *Glaubens* sowie der *Geschichte* beimisst, ist schon hingewiesen worden. Das Hegel entlehnte dialektische Entwicklungsmotiv ist auch hier erkennbar. Hegel hat die Stufen der Religion mit den Lebensaltern des Menschen verglichen; bei Dorner gibt es eine Parallelisierung von individueller und universaler Entwicklung. Man kann sowohl von einer Entwicklung in der gesamten Menschheitsgeschichte ausgehen, wobei Heidentum und Judentum sich auf den ersten beiden Stufen befinden und das Christentum auf der dritten, als auch innerhalb des Christentums eine solche Entwicklung annehmen. Diese beschreibt Dorner in seiner Pisteologie: die erste Epoche reicht bis 1750, die zweite bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts und die dritte beginnt mit Hegel, Schelling und Schleiermacher und strebt nun ihrer Vollendung entgegen. Auch in der Christologie und Trinitätslehre sieht Dorner eine Genese; allen Entwicklungsschritten gemeinsam ist jedoch, dass Dorner die Zeit der Vollendung ab dem 19. Jahrhundert, d.h. in seiner Lebenszeit, angebrochen sieht. Interessant ist an dieser Stelle der Hinweis Dorners, dass „Geschichte nur durch das lebendige Ineinandergreifen der verschiedenen Potenzen, auch der natürlichen mit der göttlichen zu Stande kommt“.<sup>864</sup> Gottes Verhältnis zu Raum und Zeit ist positiv und impliziert ebenfalls eine Entwicklung, da „nicht bloß das Verhältnis der Welt zu Gott eine Geschichte hat, sondern auch das Verhältnis Gottes zur Welt (als einer Person zu Personen)“.<sup>865</sup> Rothermundt weist auf die Bedeutung hin, die Dorners Liebesbegriff an dieser Stelle zukommt:

„Die Bestimmung Gottes als der heiligen Liebe schützt den Gottesbegriff [Dorners] besser gegen unangemessene Anthropomorphismen als dies philosophische Bestimmungen könnten, und zugleich bringt sie eine Lebendigkeit in den Gottesbegriff hinein, die über die Lebendigkeit des werdenden Gottes etwa in der Philosophie Hegels weit hinausgeht. Während dort die Entwicklung Gottes mit der Entwicklung des Menschen zusammenfällt, kennt Dorner ein personales Gegenüber, das die Entwicklung zu einer spannungsvollen und möglicherweise gegenläufigen macht.“<sup>866</sup>

Auch in Bezug auf den Menschen kann mit Dorner von einer Entwicklung gesprochen werden, die sich auf das Gottesverhältnis auswirkt, da Gott weiter im Veränderung unterworfenen Menschen wirkt:

<sup>863</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 431.

<sup>864</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 573.

<sup>865</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 274f.365; vgl. auch DERS.: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 445.

<sup>866</sup> ROTHERMUNDT: Personale Synthese 1968, 179.



„Der Mensch ist nicht geschaffen, um nachdem er ein Sein außer Gott geworden, ohne Gott selbständig zu sein; selbst die Welt ruht ewig in Gott als ihrem Zentrum. Sie hat ein wirkliches Sein nicht minder als Gott, aber dadurch, daß Gott, das Ursein, das ihr Sein wollende, sie tragende und umschließende Prinzip bleibt. [...] In dem Lebendigen setzt Gott ein sich selbst Setzendes, eine Wirkung, die selbstwirkend, einen Act, der activ wird; und weit entfernt [...], daß dadurch seine Allmacht beschränke, wenn er auch Dem, was er nicht ist, eine wirkliche Causalität zugesteht, wird er vielleicht erst wirkende Causalität durch diese vermeintliche Selbstbeschränkung, die in Wahrheit Bethätigung seiner Macht und Erweiterung seines Machtgebietes ist.“<sup>867</sup>

*Organismus* kann als ein weiterer Schlüsselbegriff in Dorners Dogmatik gelten. Auch für diesen Begriff liefert er keine ausführlichere Beschreibung, dafür aber finden sich an verschiedenen Stellen Erläuterungen, die sich zu einer Definition zusammenfügen lassen: Ein Organismus ist ein bewegter Kreislauf mit zwei Polen, dem Setzenden und dem Gesetzten – und damit eine vollkommene Einheit:

„Die Einheit, die ein mineralisches Individuum durch bloße Identität, Gleichheit seiner Stoffe bildet, ist nur erst eine äußerliche und keine wahre, weil da ein Teil gegen den andern gleichgültig ist und weil die Einheit nicht unterschiedliche Teile und Glieder hat, die sie in sich hineinnimmt und mit sich vermittelt. Eine höhere Einheit ist erst da möglich, wo das Eine sich unterscheidet und gliedert, am vollkommensten in Korrelate, die als schlechthin zusammengehörig und notwendig alles Zufällige in sich abgestreift haben. Wo die Glieder so innig mit einander zusammengehören und von ihr gehalten sind, daß man nicht beliebig eines hinwegnehmen oder denken kann, ohne alle *wesentlich* zu verletzen, da erst ist wahre, lebendige und geistige Einheit. [...] So ist denn nichts Zufälliges, Totes mehr im Organismus und die Einheit eine in ihrem Bereiche allgegenwärtige und vollkommene.“<sup>868</sup>

Diese Vorstellung entspricht Kants Definition und wurde auch von Schelling aufgenommen. Dorner folgt aber nicht Schelling in der Verbindung von Organismus- und Entwicklungsbegriff; er will Gott als *lebendigen* verstehen, weswegen er Bewegung in Gott annehmen muss, die allerdings nicht zu einer Veränderung in Gott führen darf, da er im Rahmen des klassischen Gottesbildes bleiben will. Der Organismusbegriff wird von Dorner auch auf eine geistige Einheit angewandt, nämlich die Trinität. Ein Organismus wird generell dadurch konstituiert, „daß

<sup>867</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 314.

<sup>868</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 434.

die relativ selbstständigen, dirimierten Glieder zusammengehalten sind durch ein die Zentrifugalkraft im Gleichgewicht mit der Zentripetalkraft haltendes Prinzip der Einheit, welches keines der beiden Glieder, auch nicht das Ganze ist, aber ebenso die Glieder in ihrem Unterschied erhält und bestätigt, wie einigt.“<sup>869</sup> Gott der Vater wird demnach als Zentripetalkraft, Gott der Sohn als Zentrifugalkraft und der Heilige Geist als das Prinzip der Einigung verstanden:

„So kommen wir zwar nicht dazu, daß jeder der trinitarischen Faktoren als dieser einzelne für sich identisch mit dem ganzen, persönlichen Gott sei, der in ihm ist, denn nur die drei zusammen sind der einzige wahre Gott, die eine absolute Persönlichkeit [...], wohl aber dazu, daß die Unterschiede bestätigt von der göttlichen Persönlichkeit bleiben, und diese in ihnen allen ist, nur in jeder dieser Hypostasen auf verschiedene, ihrem Begriff entsprechende Weise.“<sup>870</sup>

Gott als solcher ist vollkommener Organismus, der keines Wesens außerhalb seiner selbst bedarf. Der Mensch ist nur insofern Organismus, als er im Innersten auf Gott (oder aber einen Abgott) verwiesen ist. Die Beziehung Gottes zum einzelnen Menschen (und umgekehrt) ist die eines personalen Gegenübers. Auch Welt, Natur und Menschheit bilden einen Organismus, der wiederum den Organismus Gottes abbildet. Gott will die Welt „als Abbild seiner, sowohl als eigenschaftliches wie als trinitarisches Abbild, und zwar so, daß sie durch sein Sein in ihr, durch seine Selbstmitteilung vollkommenes Abbild seiner werde, kosmisch verwirklichtes *Ebenbild Gottes*“.<sup>871</sup>

Wesentlich für das Verständnis seiner Theologie ist auch Dorners *Personbegriff*. Eine Person darf nicht als von der Natur losgelöst gedacht werden, „als ein geistiges selbstständiges Sein, das ein Ganzes in sich ist, anderes, wovon es sich unterscheidet, repelliert und an anderes unmittelbar ist“.<sup>872</sup> Das Ich ist von der Natur bzw. vom Wesen nicht zu trennen. Für Gott heißt das: seine Person ist von den drei Hypostasen (Dorner würde sagen: Seinsweisen) nicht zu trennen: „Vielmehr ist der eine Gott in dieser Dreiheit selbst und durch sie ewig der eine, persönliche Urgeist.“<sup>873</sup> Es ist typisch späidealistisch, Persönlichkeit durch Selbstsetzung konstituieren zu wollen und diese Selbstsetzung als freie Tat zu begreifen. Andererseits weist Dorners Personenbegriff aber auch eigene Züge auf. Seine Definition der Persönlichkeit entwickelt er

<sup>869</sup> Ebd., 404.

<sup>870</sup> Ebd., 433.

<sup>871</sup> Ebd., 465.

<sup>872</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 412f.

<sup>873</sup> Ebd., 415f.

aus der Gotteslehre.<sup>874</sup> Dabei besteht eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem Organismusbegriff insofern, als bei beiden von *Selbstdiremption* und *Rückkehr in sich selbst* gesprochen wird. Vor allem ist der Personbegriff mit dem des Gegenübers verbunden, sodass beide sich gegenseitig bedingen. Um vollständig Person sein zu können, braucht nach Dorner Gott den Menschen als Gegenüber nicht. Gott kann nur als persönlicher absolut gedacht werden. Absolutes Wissen verlangt seiner Einschätzung nach Selbstbewusstsein und die Einheit von Denken und Gedachtwerden. Der Vater hat das Bewusstsein des Sohnes und der Sohn das des Vaters. Beide werden geeint durch den Heiligen Geist und erkennen sich in ihm als derselbe und eine Gott und gleiches gilt für den göttlichen Willen.

Dorner denkt nun die gesamte Trinität als Person:

„[D]a zweifellos Gott als Einheit von der Kirche aller Zeiten als Persönlichkeit vorausgesetzt, nicht aber als unpersönlich behandelt wird, so erhellt hieraus besonders deutlich, daß das Wort *persona* bei den Hypostasen nicht in demselben Sinn gemeint ist, wie die Persönlichkeit Gottes (oder Ichheit) in unserem modernen Sprachgebrauch. Von Person in diesem modernen Sinn ist für die Hypostasen bei den das Trinitätsdogma formierenden Kirchenvätern noch nicht die Rede, sondern von besondern Seinsweisen des Einen in den Dreien persönlich gedachten Gottes.“<sup>875</sup>

Als ethische Persönlichkeit ist Gott „die Kraft, im anderen bei sich bleibend und bei sich seiend auch im anderen sein zu können“.<sup>876</sup> Dorner ist bei aller Anlehnung an die Vorstellung der menschlichen Person darum bemüht, den Gottesbegriff *nicht* anthropomorph zu gestalten. Mit Blick auf die menschliche Person betont er, dass der Mensch nur als Ebenbild Gottes wahre Person ist und erst sein Geschöpf-Sein es ihm möglich macht, Person zu werden. Der Weg zur vollen Persönlichkeit erfolgt nun wiederum in drei Stufen. Die Geburt eines Menschen markiert den ersten Schritt, nämlich die bloße Existenz des Individuums, der zweite Schritt ist die Subjektivität und der dritte die der vollen Persönlichkeit, die zum einen nur durch die Begegnung mit Christus, d.h. im Glauben erfolgen und zum anderen dementsprechend nicht automatisch für jeden erwachsenen Menschen angenommen werden kann, sondern zunächst einmal nur die von Gott gewollte Bestimmung des Menschen, sein Gegenüber zu werden, darstellt:

---

<sup>874</sup> Vgl. DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, § 46.

<sup>875</sup> Ebd., 364, Fußnote 1; vgl. auch ebd., 364–374 und DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 1 <sup>2</sup>1845, 909.938.

<sup>876</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 428 Fußnote, vgl. auch ebd., 306.

Das „Ebenbild Gottes [...] ist theils als ursprüngliche Gabe, theils als Bestimmung zu denken“.<sup>877</sup> Vervollendung findet die menschliche Persönlichkeit dann erst im ewigen Leben. Das bedeutet für die gottmenschliche Person Christus, dass auch sie während ihres irdischen Lebens im Werden ist und die volle Persönlichkeit erst mit ihrer Himmelfahrt erreicht. Rothermundt hat darauf aufmerksam gemacht, dass Dorner mit seiner Ausgestaltung des Persönlichkeitsbegriffs den idealistischen Persönlichkeitsgedanken an entscheidender Stelle, nämlich im Verhältnis von Gott und Mensch, überwunden hat:

„[Dorner] bleibt zwar in der Sprache und Vollstellungswelt des Spätidealismus. Aber er modifiziert doch nicht nur eine Einzelheit, sondern den Ansatz des Ganzen. *Das personale Denken schlägt, wie gezeigt, immer wieder an entscheidenden Stellen durch und wird auch dann nicht aufgegeben, wenn es sich mit ontologischem Denken verbindet* [Hervorh. KDR]. In diesem strengen Personalismus des Ansatzes übertrifft Dorner seine philosophischen und theologischen Freunde. Ihnen allen geht es ebenso wie ihm um die grundlegende Bedeutung des Personbegriffs für die Gotteslehre und Anthropologie. Aber das entscheidende, personale Element, die Konstitution des Personbegriffs durch die Struktur des Gegenübers fehlt ihnen. Auch bei ihnen werden Gott und Mensch als Personen mit Hilfe des Gedankens von der Gottebenbildlichkeit verbunden. Aber die Verbindung ist die einer ontologischen Entsprechung, nicht die einer personalen Relation.“<sup>878</sup>

Rothermundt weist ebenfalls auf die Grenze von Dorners Personalismus hin; zum einen wird sie deutlich bei seinem Schriftverständnis, das in der Schrift allein eine Urkunde der göttlichen Zuwendung erkennt und den personalen Charakter des göttlichen Wortes nicht anerkennen will. Andererseits denkt Dorner in seinem Gottesbeweis Gott und Mensch nicht, wie man erwarten könnte, in personaler Relation, sondern ontologisch. Die Grenze seines Personalismus wird aber insbesondere in seiner Ethik sichtbar. Rothermundt hält dazu, allerdings durchaus strittig, fest:

„Wenn das Verhältnis des Menschen zu Gott personal gedacht wird, müsste auch sein Verhältnis zum Mitmenschen so gedacht werden. Der einzelne könne dann nur von seinem mitmenschlichen Du her verstanden und sein Handeln immer nur in Beziehung zur Gemeinschaft, in Verantwortung vor dem anderen betrachtet werden. [...] Aber davon ist bei Dorner nichts zu spüren.“<sup>879</sup>

---

<sup>877</sup> Ebd., 515.

<sup>878</sup> ROTHERMUNDT: Personale Synthese 1968, 228f.

<sup>879</sup> Ebd., 231.

#### 4.1.1.5 Umgang mit Kritik

Dorner zeigte zeit seines Lebens Interesse am Dialog und rezipierte zeitgenössische Strömungen, insbesondere den Idealismus. Aufschlussreich für sein theologisches Selbstverständnis und seinen Umgang mit Kritik ist seine Freundschaft mit dem dänischen lutherischen Theologen und Bischof Hanns Lassen Martensen (1808–1884), den er 1839 kennengelernt hat. Zeugnis davon gibt der 1888 aus beider Nachlass herausgegebene umfangreiche Briefwechsel, aus dem deutlich hervorgeht, in welchem fruchtbarem theologischen Austausch die beiden Männer standen. Dass beide sich freundschaftlich verbunden fühlten, beweist die Offenheit, mit der sie auch (kirchen-)politische, gesellschaftliche sowie private Angelegenheiten miteinander besprachen. Beide schickten einander ihre Werke zu und baten um Anregungen und Kritik.<sup>880</sup> Insbesondere christologische Themen hatten im Rahmen dieser Debatten einen hohen Stellenwert. Martensen sah in Dorners erster Abteilung der christlichen Glaubenslehre viele fruchtbare Ideen versammelt, insbesondere seiner Auffassung zur Eschatologie stimmte er auch selber zu. Die Entwicklung der göttlichen Eigenschaften aus der Christologie war für Martensen „ein ganz neuer Gesichtspunkt“.<sup>881</sup> Martensen spricht an dieser Stelle von einem „Differenzpunkt“ zwischen Dorner und seinen „Gegnern“, auf die Dorner in seiner Behandlung von „Häresien“ eingeht.<sup>882</sup> Dorner vertraute Martensen daraufhin an, dass er glaube, mit seiner *Christlichen Glaubenslehre* bei Richard A. Lipsius (1830–1892) und Albrecht Ritschl (1822–1889) „keine Gnade [zu] finden“.<sup>883</sup> In diesem Zusammenhang weist Dorner auf die persönliche Bedeutung hin, die er der Meinung und Kritik von Martensen beimisst. Gleichzeitig scheint auch etwas von Dorners Selbstverständnis auf, sich selbst und die eigene theologische Tätigkeit um der Sache (der Annäherung an die Wahrheit) willen zurückzustellen:

„Sie [Martensen] müssen mir auch ein Bürge sein und sind es, daß das *Streben* und die *Richtung*, die wir verfolgen – (nicht mein Werk) eine Zukunft hat. Damit will ich aber ja nicht gesagt haben, daß Sie ein zu meinen Gunsten parteiischer Leser sein sollen. Im Gegentheil, für unsere Arbeit und unser Ziel, das hoch über uns

<sup>880</sup> Dass sich persönliche Freundschaft und z.T. harte theologische Auseinandersetzungen nicht ausschließen, beweist z.B. Dorners vehementer Widerspruch gegen Liebners Theologie, vgl. dazu: DORNER / MARTENSEN: Briefwechsel, Bd. 1 1888, 302.

<sup>881</sup> DORNER / MARTENSEN: Briefwechsel, Bd. 1 1888, 175.

<sup>882</sup> Vgl. Ebd.

<sup>883</sup> DORNER / MARTENSEN: Briefwechsel, Bd. 2 1888, 390.

steht, ist es weit förderlicher, von Freundesmund getadelt und verbessert zu werden.“<sup>884</sup>

Martensen interessiert nach einer ersten Lektüre der *Glaubenslehre* besonders die Entwicklung des ethischen Gottesbegriffes und der Trinität:

„Meisterhaft ist die Behandlung der Gegensätze des ethisch Nothwendigen und ethisch Freien und, was damit nahe zusammenhängt, der Selbstbehauptung Gottes und der Liebe. Das sind ächte [sic], weithin reichende, unendliches tragende Fundamentalgedanken. Über die ganze Behandlung des ethischen Gottesbegriffes muß ich sagen, daß die *constitutive* Macht des Ethischen [...] mir nie *so evident* geworden, als durch diese Darstellung.“<sup>885</sup>

Mit diesem Werk Dorners (und vor allem seiner Ausformulierung des ethischen Gottesbegriffs) sieht Martensen „einen neuen Abschnitt der Lehrjahre“<sup>886</sup> begonnen, sagt ihr allerdings Kritik voraus:

„Noch muß ich aber einen herzlichen Dank aussprechen für die Begründung der Nothwendigkeit des Gottmenschen zur Vollendung der Offenbarung und das Ent-haltensein Christi in der *ewigen Weltidee*, abgesehen von Sünde und Erlösung. *Dieser Punct wird Anstoß erregen* [Hervorh. KDR] bei den Neu-Kantianern, auch bei sogenannten Orthodoxen und Bibeltheologen“.<sup>887</sup>

Martensen erwähnt in seinen Briefen wiederholt, dass Dorner von dem (im deutschsprachigen Raum nahezu unbekanntem) dänischen Theologen Scharling jun. kritisiert wird.<sup>888</sup> Diese Tatsache ist deshalb von Interesse, weil Dorners Antwort darauf Rückschlüsse auf sein Selbstverständnis erlaubt: „Es wäre mir lieb, Näheres zu hören über ‚Seitenhiebe‘, die er [Scharling jun.] gegen Rothe und mich austheilt. Man lernt immer von Angriffen, sei es auch nur, wie das moderne Publikum ist, mit dem man doch nun einmal zu leben und sich thunlichst zu verständigen hat.“<sup>889</sup>

---

<sup>884</sup> Ebd.

<sup>885</sup> Ebd., 396.

<sup>886</sup> Ebd., 397.

<sup>887</sup> Ebd.

<sup>888</sup> Vgl. ebd., 399.

<sup>889</sup> Ebd., 399f.

Interessant auch, was Dorner Martensen nach Drucklegung seiner gesamten *Glaubenslehre* von seinen Erwartungen berichtet:

„Nach dem Geschmack der jungdeutschen Theologie ist das Werk nicht, hat sich daher auf einen nur beschränkten Kreis von Freunden gefaßt zu machen. Aber man kann doch nicht sagen, daß es einen früheren Standpunkt ohne Kenntnis und Berücksichtigung der Gegenwart und ihrer vermeinten Fortschritte vertrete. Nur ist hievon die Kehrseite das, daß mein Opus sich mit vielem vergänglichem Stoffe beschwert. Andererseits würde es bei dem großen Ansehen, das Ritschl jetzt in Deutschland genießt, zum voraus ein schwerer Tadel gegen mein Werk sein und werden, wenn ich nicht eingehend ihn dargestellt und beurtheilt hätte.“<sup>890</sup>

Dorner besaß also einerseits einen realistischen Blick auf die Erfolgsaussichten seiner *Glaubenslehre*, insbesondere die von ihm entworfenen Neuerungen in der Gotteslehre, andererseits suchte er das theologische Gespräch und scheute auch keine inhaltlichen Konfrontationen. Dabei kam es ihm wesentlich darauf an, sich und sein System weiterzuentwickeln und zu verbessern.

#### 4.1.2 *Loci theologici* bzw. Erkenntnisorte

Auch bei Dorner lassen sich wesentliche Orte seiner theologischen Erkenntnis identifizieren und näher bestimmen – im Ansatz ist dies schon im Abschnitt über seine Pisteologie geschehen. An erster Stelle sind für den protestantischen Theologen Dorner *Bibel und Tradition* von Bedeutung, sind ihm doch beide Basis für die wissenschaftliche Begründung des Gottesbegriffs. Die Offenbarungen des Alten Testaments betrachtet er dabei als „nichtfertige[n] Standpunkt“,<sup>891</sup> sie haben vor allem deshalb eine Berechtigung, weil sie auf unterschiedliche Weise auf die dann im Neuen Testament erfolgenden Grundzüge der Trinitätslehre vorbereiten. Es gibt einen biblizistischen Zug in seiner Schriftauslegung, der aber nicht in die eigentliche Methodenlehre vordringt. Mit Blick auf seine Pisteologie dürfte deutlich geworden sein, dass die Grundlage seiner Dogmatik im *Glauben* und nicht in der Schrift zu suchen ist. Da die Schrift nur historische Urkunde ist, kann sie den christlichen Inhalt nicht als Wahrheit darstellen, sondern – mit Schleiermacher – die Wahrhaftigkeit der Glaubenssätze an Schriftstellen belegen. Die Heilige Schrift ist „Norm der Kirche wie Urkunde der Stiftungen Christi“<sup>892</sup> und damit für

<sup>890</sup> Ebd., 460.

<sup>891</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 334.

<sup>892</sup> Ebd., 144.

Dorner quasi ein objektiver Bericht der Worte und Taten Jesu. Die Möglichkeit, dass dieses Zeugnis auch zum Glauben führen kann, sieht er nicht. Um Glauben zu stiften, muss für ihn noch zwingend der Heilige Geist hinzukommen.

#### Der Beweis der Wahrheit

„[...] ist vielmehr aus dem Inhalt der Sache selbst zu führen, aus ihrem Zusammenhang mit dem dem Glauben objectiv Gewissen [sic]. Die *Lehre von der Inspiration und Autorität der h. Schrift* kann namentlich ihre Begründung erst finden in der Wahrheit des Christenthums, das, so gewiß es die Wahrheit ist, auch sich selbst erhalten muß. Sie kann also ihre Stelle erst *innerhalb* des Systems selbst haben, nicht aber die Begründung sein für die Wahrheit seiner Sätze.“<sup>893</sup>

Sein Bibelverständnis erlaubt es nachzuvollziehen, warum die im Entstehen begriffene historische Bibelkritik für ihn kaum eine Rolle spielt. Dennoch verlangt Dorner in seiner Dogmatik sowohl einen Schrift- als auch einen Traditionsbeweis:

„Endlich aber müssen ihre Sätze [der Glaubenslehre, KDR] auch kirchlichen Charakter beanspruchen. Da nämlich die Glaubenslehre nicht bloß eine wissenschaftliche Darstellung des Glaubens eines Individuums, sondern der Wahrheit selber sein will, welche als christliche gemeinschaftsstiftend war und ist, so will die Glaubenslehre einen Gemeinglauben wissenschaftlich darstellen, d.h. sie muß auch kirchlichen Charakter an sich tragen.“<sup>894</sup>

Dorner verortet Tradition und Glauben zusammen: Der Glaube des Einzelnen und der Glaube der Kirche müssen notwendigerweise zusammenhängen, da es „eine Stellvertretung für das Wahrnehmen des einzelnen Individuums durch die Gattung [gibt]“.<sup>895</sup> Glaube und Kirche verhalten sich zueinander

„[...] wie die beiden unauflöslich zusammengehörigen Ziele in Christi Werk [...], indem weder Glaube ohne kirchlichen Gemeinschaftssinn, noch Kirche ohne Gläubige christliche heißen kann, [damit ist] zugleich ausgesagt, daß beide, Glaube und Kirche, in sich selbst wertvolle und insofern ebenbürtige Zwecke sind, eben daher aber auch sowohl der Glaube sich zum Mittel für die Gemeinschaft, als die Gemeinschaft zum Mittel für den Glauben zu machen hat, und daß beide nicht in ihrem Außereinander, sondern nur in ihrem Ineinander richtig gedacht sind.“<sup>896</sup>

<sup>893</sup> Ebd., 163.

<sup>894</sup> Ebd.

<sup>895</sup> Ebd., 62f.

<sup>896</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 691f.



Sein Rückgriff auf die Tradition beinhaltet dann vor allem die evangelischen Bekenntnisschriften, die ihm manchmal auch als Traditionsbeleg genügen. Dorner versteht sich selber als Lutheraner. Er geht – auch theologiegeschichtlich – von einer *positiven Entwicklung der Geschichte* aus, wonach sich (spätestens seit Hegel, Schelling und Schleiermacher) die Erkenntnisse der Theologie immer mehr einer vollkommenen Form annähern. Sein eigenes System begreift er aber nicht als den Endpunkt dogmatischer Reflexion; stattdessen träumt er von der Theologie als einer Art Gemeinschaftsarbeit, zu der jeder seine Einsichten beitragen kann:

„Ich hoffe nicht, daß das Werk eine dritte Auflage erlebt: ich wünsche dagegen, daß die Sache, jetzt einen Schritt vorwärts gepflegt werde, und möchte am liebsten, eigentlich, daß das Werk gar nicht mehr mein sei und heiße, sondern daß ein Kreis gleichgesinnter, einsichtsvoller Freunde darüber komme, und so ein Werk zustande brächte, was der kirchlichen Wissenschaft gut täte.“<sup>897</sup>

Offensichtlich befürwortet Rothermund diese Vorstellung und ist dementsprechend der Meinung, dass Dorner „so deutlich wie wenige erkannt hat, daß das theologische Denken Gemeinschaftsaufgabe ist und daß der einzelne theologische Denker in der *communio sanctorum* Recht und Grenze seiner Arbeit findet.“<sup>898</sup>

Im Zentrum von Dorners theologischem System stehen sein *trinitarischer Gottesbegriff* und der Versuch, die Idee des Gottmenschen spekulativ zu rekonstruieren. Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis hat Dorner zufolge ihren Grund in Gott selber; im Sein Gottes muss es begründet liegen, dass der Mensch Gott als Person erfahren kann. Und wie Gott durch die Offenbarung erfahren wird, offenbart er auch sein Innerstes. Offenbarung versteht Dorner nicht nur als Inspiration, sondern er sieht die Notwendigkeit einer Ergänzung durch eine äußere Offenbarung in Natur und Geschichte. Gott kann eben nicht nur durch Denken erkannt werden, weil das Denken „nie über das Subjective hinauskommt, daß Gott zwar real im Gemüthe uns afficirt, daß aber Gott als gefühlter noch nicht gewußt wird. Die *Erkenntnis* Gottes als seienden ist erst möglich, wenn Beides sich verbindet, *wenn der Gott, dessen reale Affection wir empfunden haben, mit der Vernunftidee von Gott, mit der Gottesidee, zusammengeschlossen wird.*“<sup>899</sup>

<sup>897</sup> DORNER / MARTENSEN: Briefwechsel, Bd. 1 1888, 66.

<sup>898</sup> ROTHERMUNDT: Personale Synthese 1968, 115.

<sup>899</sup> DORNER: Die Bedeutung der äußeren und inneren Offenbarung, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 17,2 (1872), 253f.

Wie schon bei der Betrachtung von Dorners hermeneutischen Grundlagen näher ausgeführt, muss für ihn religiöse und theologische Erkenntnis wie jede andere Erkenntnis von der *Erfahrung* ausgehen. Auch wenn der menschlichen Gotteserkenntnis Grenzen gesetzt sind, ist wirkliche Gotteserkenntnis möglich – insbesondere und vor allem, weil der Mensch Geist ist. Als solcher ist er ein „wissender, wollender und fühlender“,<sup>900</sup> dessen eigene Tat das Selbstbewusstsein ist und der sein ethisches Wesen nur in der Gemeinschaft mit anderen Menschen erreichen kann.<sup>901</sup>

Nachdem im ersten Teil des Kapitels mit Blick auf Dorners philosophische Zugänge herausgestellt wurde, wie der Glaube als Voraussetzung für die systematische Theologie zu gelten hat, soll im Folgenden untersucht werden, auf welche wesentlichen Quellen sich Dorner stützt.

## 4.2 Quellen seines Denkens

Dorner setzt sich ausführlich sowohl mit der Theologieschichte als auch mit zeitgenössischen Theologen und deren Systemen auseinander. Dabei betrachtet er selber den Einfluss Schellings auf sein Denken als am größten. Wichtige Gewährsautoren seiner Gotteslehre sind dann vor allem Schleiermacher und Hegel, und wenn auch Friedrich Adolf Philippi (1809–1882) und Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868) für ihn eine Rolle spielen, reichen sie in ihrer Bedeutung aber nicht an die drei zuerst Genannten heran. Mit ihnen sieht er wesentliche Entwicklungssprünge innerhalb der protestantischen Theologie gegeben: „*Die erste Stufe* der neuern Zeit erfaßt *das Absolute in physischer, die zweite in logischer, die dritte in ethischer Bestimmtheit*. Das Erste geschieht durch Schelling als Gründer der Naturphilosophie; das Zweite durch Hegel, das Dritte besonders durch Schleiermacher. Analog der alten Philosophie bewegt sich der Gang von Physik zur Dialektik, von dieser zur Ethik fort.“<sup>902</sup>

Der idealistische Einfluss auf sein Denken ist kaum zu leugnen und dürfte an verschiedenen Stellen schon zutage getreten sein. Im Folgenden soll es weniger darum gehen, sein gesamtes Werk einer Relektüre mit Blick auf idealistische Motive zu unterziehen, vielmehr sollen vorrangig diejenigen Punkte seines Gottesbildes identifiziert werden, mit denen er sich vom Denken seiner Zeit – und damit vom Idealismus – abhebt. Gleichzeitig sollen einzelne idealistische

---

<sup>900</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 21886, 510.

<sup>901</sup> Vgl. ebd., 510f.

<sup>902</sup> DORNER: Geschichte der protestantischen Theologie 1867, 779.

Aspekte seines Denkens quasi als Schlaglichter herausgehoben werden. Dorner versteht sein theologisches System schließlich immer auch als Auseinandersetzung mit dem Idealismus, in dessen Hochphase seine Lebenszeit fällt. Anders als bei Forrest und Pinnock, wo eine von den Autoren selber angegebene Bezugnahme auf den Idealismus vielleicht verwundern mag, ist es selbstverständlich, dass Dorner sich intensiv mit idealistischen Werken beschäftigt hat, da sie zum einen sein eigenes theologisches Denken von Anbeginn seiner Studien entscheidend geprägt haben, zugleich aber auch immer Anlass für eine kritische Auseinandersetzung gewesen sind. Seine ambivalente, durchaus auch kritische Haltung zum Idealismus verdeutlicht folgendes Zitat:

„Es ist ein gemeinsamer Zug der neueren deutschen Wissenschaft, daß sie nach langer *Herrschaft* [Hervorh. KDR] des Idealismus und der apriorischen Construction sich bestimmter der *Wirklichkeit* [Hervorh. i. Orig.] zuwendet. Wir gewahren das nicht bloß auf dem Gebiete der Naturwissenschaften [...] sondern auch in der Theologie, wo sich dieser Zug besonders im Drange zur Geschichte und Geschichtlichkeit offenbart.“<sup>903</sup>

Gleichzeitig wäre aber, so Dorner, eine

„[...] geschichtliche Theologie, die gegen den Idealismus eine nur negative Stellung einzunehmen wüßte, [...] ideenlos und [würde] aufhören Theologie zu sein: würde auch, da einerseits die Facticitäten unbeweglich sich selbst gleich sind, andererseits die Geschichte immer neue Facticitäten hervorruft, zwischen Starrheit oder eigenwilliger Verabsolutirung eines Ausschnittes der Geschichte und zwischen zielloser Beweglichkeit einen festen Standort nimmer erreichen können.“<sup>904</sup>

#### 4.2.1 Friedrich Schleiermacher

Dorner verehrte Schleiermacher als seinen großen Lehrer, die Beschäftigung mit ihm zieht sich durch nahezu alle seine Arbeiten. Nach *Frei* schätzte er besonders dessen „Streben nach Erfassung des wirklichen, geschichtlichen Christus und damit verbunden sein Drängen auf die ethischen Werte des Evangeliums“.<sup>905</sup> Gleichzeitig findet Dorner bei Schleiermacher pantheistische Elemente, die er ablehnt.

<sup>903</sup> DORNER: Ueber Schelling's neues System, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 386f.

<sup>904</sup> Ebd., 387f.

<sup>905</sup> FREI: Dorners Christologie 1930, 15.

Dorners Glaubenslehre kann man seine grundlegende Überzeugung entnehmen, dass die wissenschaftliche Glaubensgewissheit (wie Dorner sie mit Nietzsche anstrebt) sich im Kern „auf den ganzen Menschen bezieh[en] [soll], also auch [aber eben nicht nur] auf dessen Selbstbewusstsein, seine innere Sicherheit und Gewißheit“.<sup>906</sup> Alle Bewusstseinsinhalte, „Wissen und Gewissen [können dementsprechend] zu einem reichen Inhalt nur kommen, wenn der Inhalt vom Ich nicht aufgezehrt wird, wenn das Ich nicht nur sich selbst wissen und Selbstgewißheit behalten will“.<sup>907</sup> Dorners Schlussfolgerungen aus dem Ansatz Fichtes, in welchem das sich selbst setzende Ich seinen eigenen Bewusstseinsinhalt konstituiert, ist vom theologisch-apollogetischen Standpunkt aus als Ausgleich zwischen den aktiven und steuernden Anteilen des Bewusstseins einerseits und dessen reaktiven und rezeptiven Anteilen andererseits zu sehen. Dieses für Dorners Glaubenslehre grundlegende Verständnis, das er in kritischer Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie gewinnt, wird deutlich in der positiven Würdigung und Kritik an Schleiermacher, die an dieser Stelle insbesondere mit Rückgriff auf die *Entwicklungsgeschichte* erfolgen soll.<sup>908</sup>

Schleiermacher bot im Kern den umgekehrten Versuch einer theologischen Glaubensbegründung, wie er in Fichtes Ich-Konzeption zu finden war, allerdings vom christlich-theologischen Standpunkt aus und mit für Dorner unverkennbar deutlicherem Ausgangspunkt in der „wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen [...], ohne jenem substantiellen Pantheismus zu huldigen, dem die Subjektivität nur ein Accidens ist“.<sup>909</sup> Schleiermacher sucht nach Dorners Einschätzung, „die Einheit der Subjektivität und der Substanz mit ihrem Unterschiede zu erhalten“<sup>910</sup> und vermeidet so den solipsistischen Zirkel der idealistischen Philosophie vor Schelling und Hegel. Anders als die spekulativen Philosophen beginnt Schleiermacher nach Dorner seine Begründung des Göttlichen und Menschlichen als Wesenseinheit „von der *Erfahrung* [sic!] eines gesteigerten Daseins durch das Christentum als von Etwas absolut festem [...] aus“.<sup>911</sup>

<sup>906</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 21. Die in diesem Kontext programmatisch gewählte Formulierung vom „ganzen Menschen“, in dem stets die Vollzüge des „Geistes“ *und* des „Herzens“ angesprochen und gefordert sind, ist eine gezielte Referenz zur Anthropologie des späten 18. Jahrhunderts und verdeutlicht Dorners anthropologische Grundorientierung in der Glaubenslehre und Christologie, vgl. ebd., 21 Anm.

<sup>907</sup> Ebd., 51.

<sup>908</sup> Der lange Abschnitt in der *Entwicklungsgeschichte* der zweiten Auflage stellt Dorners umfangreichste Auseinandersetzung mit Schleiermachers Christologie dar, weshalb er hier mitberücksichtigt wird, vgl. DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1153–1197.

<sup>909</sup> Ebd., 1153.

<sup>910</sup> Ebd., vgl. dazu SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube 2008, 7–42.

<sup>911</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1156.

Ausgangspunkt von Schleiermachers Theologie ist dessen Feststellung, dass das Gottesbewusstsein, die Frömmigkeit – oder wie Schleiermacher es als „das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ prägnant formuliert hat – in jedem Menschen vorhanden ist. Erst durch Christus, dessen Gottesbewusstsein vollkommen ist, kann der Mensch Gott und seine Offenbarung wirklich erkennen: Christus ist, so Schleiermacher, „allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.“<sup>912</sup> Durch Jesus Christus wird

„[...] das menschliche Selbstbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur [...], und erst durch die vernünftige Natur [kann] die Gesamtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden [...], [...] er allein [vermittelt] alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit [...], in sofern er die ganze neue eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt.“<sup>913</sup>

Jesus bewirkt die Erlösung also, indem er „die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins“<sup>914</sup> aufnimmt. Alle Tätigkeit in Christus geht für Schleiermacher vom Sein Gottes aus, welches er als „in ihm selbst thätiges Princip“<sup>915</sup> definiert. Abhängigkeitsgefühl und Beziehung zu Gott gehören für ihn zusammen; „das in diesem Selbstbewußtsein mit gesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins [soll] durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden“.<sup>916</sup> Die göttlichen Eigenschaften „sollen nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.“<sup>917</sup> Allerdings bleibt Schleiermacher nach Dorner den Nachweis schuldig, wie das in Christus gedachte göttliche Bewusstsein<sup>918</sup> so abgeleitet werden kann, dass es mehr als die „persönliche Wirksamkeit des Gottmenschen“<sup>919</sup> aufscheinen lässt. Schleiermachers wich-

---

<sup>912</sup> SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube 2008, 52.

<sup>913</sup> Ebd., 56.

<sup>914</sup> Ebd., 104.

<sup>915</sup> Ebd., 106.

<sup>916</sup> Ebd., 22.

<sup>917</sup> Ebd., 280.

<sup>918</sup> Schleiermacher hat davon gesprochen, „daß in Christo jeder Moment durch das Gottesbewußtsein bestimmt sein mußte“, ebd., 91.

<sup>919</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1183.

tiger Schritt über die idealistische Philosophie hinaus, nämlich die Anerkennung eines außer-subjektiven Prinzips objektiver Religiosität zur Begründung der Gottmenschheit in Jesu Christi, bleibt nach Dorner folglich unvollendet. Die Gültigkeit des Glaubens bleibt bei Schleiermacher etwas dogmatisch Gesetztes, statt, wie Dorner es fordert, abgeleitet zu werden „aus der innern Gegenwart des Geistes, des christlichen Bewußtseins, die lebendige Spuren und das Siegel der Wirksamkeit einer urbildlichen Persönlichkeit [Jesu Christi] aufweisen“.<sup>920</sup> Das christliche Bewusstsein wird bei ihm zwar nicht mit Christus als Person gleichgestellt; da Schleiermacher es aber versäumt, Jesus Christus statt als „persönliche Existenzweise“ und bloße Person als gottmenschliches *Prinzip* zu entwerfen, verfehlt er es nach Dorner allerdings auch, „über das Empirische, Anthropologische hinauszugehen“.<sup>921</sup>

Als nächstes soll an dieser Stelle Dorners Verhältnis zu Schleiermachers Auffassung des *Gefühls* näher betrachtet werden. Dorner folgt zwar Schleiermachers Grundgedanken einer notwendig und primär in der Subjektivität gegründeten religiösen Gewissheit, die als Grundlage des Glaubens dienen muss, hat aber seine Einwände gegenüber einer *nur* im Gefühl, d.h. in der Subjektivität gegründeten religiösen Gewissheit. So heißt es etwa in seiner *Glaubenslehre* mit Blick auf Schelling und Hegel, dass diese die Theologie einer „Umwendung“ herbeigeführt haben mit dem Inhalt, „die Ohnmacht des Subjects ohne die göttliche Objectivität“<sup>922</sup> argumentativ zu stützen. Die Reformulierung der christlichen Glaubenslehre, wie sie Schleiermacher auf theologischem Gebiet umgesetzt hat, ist die einer durch die Erkenntnistheorie beförderten Zurückweisung des subjektiven Idealismus, welchem das Ich als der alleinige substantielle Bestimmungsgrund des Glaubensverhältnisses gilt, „statt in dem Göttlichen seine Gründung und das unentbehrliche Element für die eigene vollkommene Verwirklichung zu sehen“.<sup>923</sup> Darin ist Dorners entscheidender Differenzpunkt gegenüber Schleiermacher und den an ihn anknüpfenden Autoren zu sehen.

Abschließend kann man deutlich machen, dass Dorner vor allem an Schleiermachers Glaubenslehre zeigt, wie er selber sein Verfahren einer stufenweisen und lückenlosen, wissenschaftlich-historischen Rekonstruktion der Entwicklung dieser Idee legitimiert. Christliche Glaubenslehre rechtfertigt sich für Dorner nicht wie bei Schleiermacher als „Übersetzung frommer

---

<sup>920</sup> Ebd.

<sup>921</sup> Ebd., 1190.

<sup>922</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 356.

<sup>923</sup> Ebd.

Erregungen in Lehrsätze“,<sup>924</sup> sondern als Lehre von der Gottähnlichkeit Jesu Christi. Die sich bereits an dieser Stelle aus der angedeuteten Schleiermacher-Kritik Dorners ergebenden Konsequenzen sind entsprechend von erheblicher Tragweite für den weiter unter noch näher zu entfaltenden Grundgedanken der Gottmenschheit, wie ihn Dorner in der *Christlichen Glaubenslehre* entfaltet hat. Sie führen zur grundlegenden Einsicht, dass ein Verständnis Jesu Christi in der Idee einer Gottmenschheit voraussetzt, dass Jesus nicht nur als Person, sondern als ein tätiges Prinzip gedacht wird, in dem sich die Synthese aus Subjektivität und Objektivität, persönlicher Glaubensgewissheit und Offenbarung Gottes vollzieht. Der geglaubte vollkommene Mensch in Christus kann nicht einfach als Höhepunkt einer vollkommenen Anthropologie gedacht werden, noch auch nur auf den historisch vollkommenen Jesus Christus verweisen. Erst „wenn Gott sich in ihm weiß, so daß sein Wissen von Gott zugleich Gottes Wissen von sich selbst ist“<sup>925</sup> und in Christus demzufolge zugleich die „adäquate Darstellung und Offenbarung Gottes“<sup>926</sup> erfolgt, manifestiert sich in der Christologie die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit.<sup>927</sup> Sie ist für Dorner unhintergebar an das „höhere Princip in Christi Person“<sup>928</sup> gebunden.

#### 4.2.2 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Obwohl Dorner ein vehementer Gegner der *Kenotik* ist, für die der späte Schelling als Wegbereiter gelten kann, ist sein Verhältnis zu Schelling insgesamt sehr positiv.<sup>929</sup> Dorner beschäftigt sich ausführlich mit Schellings Potenzenlehre, weil er in ihr die „Grundlage seines [Schellings, KDR] Gottesbegriffes und der Trinität [...] [sowie] das erläuternde Mittel für die Welterschöpfung, für die Christologie und Versöhnungslehre, für die Heiligung und Vollendung der Welt“<sup>930</sup> sieht. Schelling hat mit seiner Potenzenlehre im Rahmen seiner Naturphilosophie versucht, den gesamten Entwicklungsgang der Natur (von der bewussten Materie bis hin zum selbst-bewussten Menschen) darzustellen und das Wollen dabei als „Grundlage aller Natur“<sup>931</sup>

<sup>924</sup> DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1190.

<sup>925</sup> Ebd., 1191.

<sup>926</sup> Ebd.

<sup>927</sup> Vgl. Ebd.

<sup>928</sup> Ebd., 1207.

<sup>929</sup> Vgl. DORNER / MARTENSEN: *Briefwechsel*, Bd. 1 1888, 323ff.

<sup>930</sup> DORNER: *Ueber Schelling's neues System*, in: DERS.: *Gesammelte Schriften* 1883, 378; vgl. auch DERS.: *Christliche Glaubenslehre* Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 389f.

<sup>931</sup> SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung* 1907, 745.

bestimmt. Die Potenzen sind ihm die Grundbegriffe allen Denkens, aus denen jeder weitere Begriff ableitbar ist. In einem späteren Schritt identifiziert Schelling die Potenzen dann mit den drei Personen der Trinität. Zunächst aber stellen die Potenzen alles Seiende dar und verweisen zugleich auf Gott, der dahinter liegt. Der Geist wird von ihm als Teil der Natur gesehen bzw. als ein Sich-selbst-bewusst-Werden der Natur. Der Geist ist notwendiges, absolutes Sein und geht als solches

„[...] über jede Art des Seins hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Sein wieder freie Geist; ihm ist auch das *als*-Geist-Sein nur wieder eine Art oder Weise des Seins; [...] Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können: oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.“<sup>932</sup>

Jeder Wandlung des Seienden geht dabei ein Prozess voraus, der aus einem Zusammenspiel von entgegengesetzten Kräften besteht. Dorner sieht in Schellings Potenzenlehre die Konstruktion der Bedingungen des Begriffs der Freiheit, und zwar

„[...] sowohl in synthetischer Form [...] (aufsteigend von einem der Principien zum andern, um sie oder die verschiedenen Gestalten des Seins zum Begriff des Geistes zusammen zu schließen und von da zu dem der Freiheit überzugehen), als auch in analytischer, herabsteigend von dem ‚Seienden selbst‘ oder der absoluten Freiheit, zu den ihr nothwendig zugehörigen, zur Disposition stehenden verschiedenen möglichen Seinsgestalten.“<sup>933</sup>

Die drei Momente (oder eben Potenzen) des Seins nach Schelling sind 1. Das Seinkönnende, 2. das reine Sein, d.h. das Seinmüssende, und 3. das als Seiendes Seinkönnende, d.h. das Seinsollende (an anderer Stelle spricht Schelling von Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt).<sup>934</sup> Das Seinkönnende braucht nichts von außen, um ins Sein übergehen zu können, es ist ruhender, wollenkönnender Wille und damit für Schelling ein *Nichts*. Darauf folgt das rein Seiende, d.h. das willenlos Wollende, der reine actus, dessen Wille als Potenz vorausgeht und das vom wirklichen Sein noch mehr entfernt ist als das Seinkönnende. Das dritte Moment des Seins ist das als Seiendes Seinkönnende, welches erst wirklich frei ist, zu sein oder nicht zu sein. Wo diese

<sup>932</sup> Ebd., 794.

<sup>933</sup> DORNER: Ueber Schelling's neues System, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 390.

<sup>934</sup> Vgl. SCHELLING: Philosophie der Offenbarung 1907, 745ff. sowie DERS.: Philosophie der Mythologie 1907, 644ff.



drei Potenzen (in der Zukunft) zusammenfinden, ist der Geist. Seine Existenz aber markiert einen „vollkommenen Wendepunkt“<sup>935</sup> in der Geschichte. Dorner fasst es so zusammen, dass „in jenen drei Principien, in welchen das Eine ist, [...] wir alle möglichen Seinsgestalten oder die Allheit des möglichen Seins [haben].“<sup>936</sup> Der Geist ist nicht vollkommen, *weil* er die drei Gestalten ist, sondern weil er an sich der vollkommene Geist *ist*, ist er die drei Gestalten. Nur die drei Gestalten des Seins zusammengedacht ergeben den Geist.<sup>937</sup> „Als Geist, der nicht mehr bloß *Freiheit* ist, nicht zu sein, der auch Freiheit ist, zu *sein*, als dieser Geist begriffen, erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der *lebendige* Geist, wirklich als *der, der sein wird*.“<sup>938</sup>

Dorner kritisiert an Schellings Potenzenlehre, die er ansonsten positiv rezipiert, dass dieser nicht in demselben Maße wie er das *ethische Prinzip* betont hat, welches notwendigerweise Teil jeder wegweisenden Metaphysik sein muss. Dadurch, dass Schelling Gott nicht als ethisch in sich, sondern nur als absolut frei definiert hat,

„[...] ist er [Schelling, KDR] nicht zu einer natürlichen Verwendung seiner Potenzenlehre gekommen, sondern zu einer gewaltsamen, künstlichen. Hiermit ist auch gegeben, daß das Ethische, das er zu den Potenzen rechnet, über welche Gott der Herr ist, welche Gott als Prädicate sich anziehen kann, statt dasselbe mit dem *Subject* zu identifizieren und absolut zusammenzuschließen, in seiner Deduction der Potenzen von oben herab sehr verkürzt werden und eine nur prekäre Stellung einnehmen muß.“<sup>939</sup>

Gleichzeitig bemängelt Dorner, dass Schellings Erörterung noch nicht zu einem Höchsten, d.h. Absoluten gelangt, das mehr ist als absolute Willkür. „Aber Schelling bestimmt Gott nicht innerlich so, daß Das, was für die Welt nicht gleichgültig ist, ebendamit auch aufhörte, für Gott gleichgültig zu sein. Solchem Spiel kann nur eine in Gott wesentlich begründete Teleologie ein Ende machen.“<sup>940</sup> Gott kennzeichnet laut Schelling unendliches Sein, er ist aber auch von diesem Sein selbst unterschieden, sodass dadurch Raum für die Welt entsteht. Gott ist und bleibt

<sup>935</sup> Vgl. SCHELLING: Philosophie der Offenbarung 1907, 777.

<sup>936</sup> DORNER: Ueber Schelling's neues System, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 409. Schelling selber hat gesagt, dass es sich bei den drei Potenzen „nicht [um] drei für sich Seiende, sondern nur drei Bestimmungen Eines und desselben [handelt]. Ein und dasselbe (numero unum idemque) ist das Seinkönnende, das rein Seiende und das als solches gesetzte Sein könnende“, SCHELLING: Philosophie der Offenbarung 1907, 774.

<sup>937</sup> Vgl. SCHELLING: Philosophie der Offenbarung 1907, 797.

<sup>938</sup> Ebd., 799.

<sup>939</sup> DORNER: Ueber Schelling's neues System, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 415.

<sup>940</sup> Ebd., 414.

der „Überseiende“, die unendliche Potenz des unendlichen Seins, welche Dorner wiederum als das Ethische selbst interpretiert und glaubt, dass auch Schelling selber dies vorgeschwebt haben muss. Die als Beleg zitierte Stelle spricht indes allein davon, dass das ewige Sein noch nicht Gott konstituiert, denn erst durch die positiven Attribute wie Vorsehung, Weisheit oder Güte ist Gott im eigentlichen Sinne Gott.<sup>941</sup> Dorner sieht, vor allem in Schellings Potenzenlehre, die *Makel* des Idealismus überwunden. Schelling habe es sich zum Ziel gesetzt, „durch wissenschaftliche Kritik des der Wirklichkeit sich entfremdenden Idealismus und durch Erweckung des Durstes nach der Wirklichkeit in dem denkenden Geiste dem Thatsächlichen und der Geschichte die gebührende Anerkennung und Macht über den Geist [zurückzugewinnen]“.<sup>942</sup> Man kann nicht behaupten, Dorner würde Schellings Potenzenlehre übernehmen, aber es wird deutlich, dass er von dieser beeinflusst wurde, dass er sie gleichsam mit Blick auf seine Definition der göttlichen Liebe weiterentwickelt hat. Dorner schreibt dazu:

„Wäre das schlechthin Höchste ausgesagt mit der absoluten Herrschaft über das Sein [...], so wäre es schlechthin und nach absolutem Maßstabe gleichgültig, auf Was die göttliche Wahl fällt. Mit andern Worten: die Herrlichkeit Gottes, sofern sie nur als jene absolute Freiheit, die sich von Willkür noch nicht unterscheidet, bestimmt wird, ist eine inhaltsleere, denn es fehlt ihr die Liebe, durch welche in Gott das schlechthin Gute gesetzt ist, und zwar als in Gott ewig Realisiertes, ferner die Idee der Welt als eines Anderen Gottes, in welchem in Form der Wechselwirkung jenes selbige Gute auch außer Gott eine harmonische, weise geordnete Verwirklichung finden soll.“<sup>943</sup>

Daneben hat sich Dorner in seiner *Entwicklungsgeschichte* ausführlich mit Schellings Christologie auseinandergesetzt. Schelling hat als einer der ersten die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus als absolute Identität gefasst, was Dorner positiv würdigt und was ihn möglicherweise zu seiner Formulierung der Gottmenschheit angeregt haben könnte. Schelling hat in der Trinität keine genuin christliche Idee gesehen, sondern einen Gedanken, der älter sei als die Welt selbst:

„Denn, nicht weil es ein Christentum gibt, darum existiert jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christentum. Das Christentum ist ein Erzeugnis, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses. Die Idee dieses Verhältnisses selbst ist daher notwendig älter

<sup>941</sup> Ebd., 431 mit Bezug auf Schellings *Philosophie der Mythologie*.

<sup>942</sup> Ebd., 387.

<sup>943</sup> Ebd., 415.

als das Christentum, ja, inwiefern das Christentum im Laufe der Zeit nicht erscheinen konnte, ohne daß jene Idee schon im Anfang war, so ist diese Idee so alt, ja älter als die Welt selbst. Diese Idee ist das Christentum im Keim, in der Anlage, das historische Christentum, d.h. das Christentum, wie es in der Zeit erscheint, ist also nur eine Entwicklung dieser Idee, ohne welche es ebensowenig eine Welt als ein Christentum geben würde.“<sup>944</sup>

Laut Schelling war also die trinitarische Idee Voraussetzung für die Entstehung des Christentums.<sup>945</sup> Dorner setzt die Wahrheit des Christentums ebenfalls als schon vor dem Auftreten der geschichtlichen Person Jesus als existent voraus, kritisiert an Schellings Christologie aber vor allem, dass dieser den historischen Jesus nicht ausreichend beachtet hat.<sup>946</sup>

Alles Leben ist nach Schelling nun ein Werden, welchem ein Grund vorausgehen muss, der, in Form eines Gegensatzes, das Neue erst ermöglicht. Grund des Geistes ist das Prinzip der Natur. Gott, der nach Schelling ebenfalls dem Werden unterworfen ist, hat seinen Grund ebenfalls in der Natur und das heißt im Menschen. Gott hat sich selbst zu Gott gemacht; in der Geschichte des Kosmos und der Menschheit hat sich die Selbstwerdung Gottes ereignet, womit die Geschichte der Menschheit zugleich als Geschichte Gottes, und die Welt ewig als der Sohn Gottes zu gelten hat. Gott erkennt nun sein Wesen und versucht, seiner ganz habhaft zu werden. Dabei steht quasi Wille gegen Wille, eine Zweiheit in Gott – oder wie Schelling es bezeichnet: „der in Gott gezeugte Gott“.<sup>947</sup> Die Schöpfung entsteht nun durch die Selbstgeburt Gottes, durch sein Bewusstwerden seiner selbst in einem Akt der Liebe. Der Mensch als Ebenbild Gottes teilt gewisse Voraussetzungen mit Gott, vor allem anderen die Freiheit, ohne die schöpferische Tätigkeit nicht denkbar ist. Für Dorner ist Christus

„[...] weder bloß Erzeugniß der erhaltenden noch bloß der schöpferischen Thätigkeit Gottes, noch endlich wird er durch das Sichsetzen Gottes als Mensch, sondern er ist eine die erste Schöpfung voraussetzende, an sie anknüpfende *neue Schöpfung*, aber so, daß Erhaltung und neue Schöpfung zum Momente eines Höheren werden, in das sie eingehen. Christus aber ist gesetzt als unendlicher Anfang einer neuen Entwicklung, nämlich des vollendeten Theilhabens der Menschheit an göttlichem Leben und Geist.“<sup>948</sup>

<sup>944</sup> SCHELLING: Philosophie der Offenbarung 1907, 832.

<sup>945</sup> Vgl. ebd., 835.

<sup>946</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1068f.1077ff.

<sup>947</sup> SCHELLING: Wesen der menschlichen Freiheit 1907, 456.

<sup>948</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 403.

Eine Zweiheit in Gott ist bei Dorner ebenso wenig erkennbar wie ein Selbst-Werden Gottes in dem Ausmaß, wie Schelling es formuliert hat. Gleichzeitig geht Dorner sehr wohl von einem (fortgehenden) Werden in Christus aus, da dieser die wahre Menschheit, die nun einmal das Werden verordnet bekommen hat, darstellt.<sup>949</sup> Die Menschwerdung Gottes darf laut Dorner keinesfalls als gemeinsame Tat der göttlichen und menschlichen Natur angesehen werden, sondern allein als Akt der göttlichen Natur:

„Für den die Initiative nehmenden göttlichen Act ist nun aber davon auszugehen, was schon altchristliche Erkenntnis war, daß für die Mensch werden wollende Gottheit die menschliche *Seele* das Mittelglied bildete, durch dessen Vermittelung dann der sinnliche Organismus angeeignet und formirt wart aus den Elementen der menschlichen Gattung, die in Maria gegeben sind.“<sup>950</sup>

Die Seele muss dabei als „schöpferische Gottesthat“<sup>951</sup> betrachtet werden.

Positiv bewertet Dorner, dass Schelling „die *Persönlichkeit* (als lebendige Einheit von Subject und Object, vom Einzelnen und Allgemeinen) in ihrem unendlichen Werthe zu erfassen begonnen hat“<sup>952</sup> und damit einen positiven Beitrag zur Entwicklung einer höheren Christologie, d.h. also einer richtigen Trinitätslehre geleistet hat.<sup>953</sup> Schellings Gedanken eines werdenden Gottes lehnt Dorner aber vehement ab:

„Nicht blos ist da Gott ganz in die Zeitlichkeit dahingegeben [...] sondern darin besonders ist diese Ansicht sich selbst widersprechend, wie sie Gottes Werden motivirt und näher bestimmt. Damit Leben sei, müsse, sagt sie einerseits, ein *Werden* sein; ein Leben ohne Werden wäre ein todtes Sein; zum Leben aber, zur Entwicklung sei ein Grund nöthig, der noch nicht das göttliche Leben actu sei, aus welchem es vielmehr gerade erst werden müsse. Andererseits aber wird doch als Ziel das in Aussicht gestellt, daß der Grund ganz überwältigt, Gott ganz actu Gott sei. So scheint also das Werden doch nur das Sein sich zum Ziele zu setzen, in welchem es erlischt, und da träte dann wieder jenes Sein ein, das, weil es nicht Werden ist, ein unlebendiges, starres, ungöttliches wäre.“<sup>954</sup>

---

<sup>949</sup> Vgl. ebd., 431f.

<sup>950</sup> Ebd., 443.

<sup>951</sup> Ebd.

<sup>952</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1080; vgl. auch ebd., 82: „Das Charakteristische aller neueren Christologie ist fortan, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben“.

<sup>953</sup> Vgl. ebd., 1084.

<sup>954</sup> Ebd., 1083; vgl. auch DERS.: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 384.

### 4.2.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>955</sup>

Hegel kann (nach Fichte und Schelling) als der letzte große Vertreter des *Deutschen Idealismus* gelten, der vor allem eine Reaktion auf die Philosophie Kants war. Er erhebt den Anspruch, die gesamte Wirklichkeit in allen ihren Erscheinungsformen systematisch aus einem einzigen Prinzip erklären zu wollen, damit den Glauben zu überwinden und stattdessen das Wissen zu befördern. Hegels grundlegendes Erklärungsprinzip ist die Vernunft, die als ein Prozess verstanden werden kann, der die Erkenntnis der Vernunft durch sich selbst zum Ziel hat. Das Ziel ist dann erreicht, wenn die Vernunft sich als alle Realität weiß. Die gesamte Wirklichkeit ist also Selbsterkenntnis der Vernunft und es ist Aufgabe der Philosophie, diese darzulegen.<sup>956</sup> Die leitende Grundvorstellung Hegels ist, dass die Vernunft nach dem Vorbild eines lebendigen Organismus zu begreifen sei.<sup>957</sup> Im Gegensatz zu Kants Entwurf will Hegel den Menschen als ganzen in seiner Einigkeit verstehen. Das einigende Prinzip findet er in der Liebe, die ebenso wie andere Bereiche des Lebens von einer Dialektik geprägt ist und einen Grundvorgang der Wirklichkeit darstellt. Weil in der Liebe das eigentliche Leben zum Vorschein kommt, kann Hegel den Seinsgrund als „das absolute Leben“, als „Alleben“ bezeichnen, welches wiederum identisch ist mit der Gottheit, die, wenn auch nicht identisch mit dem Gott des Christentums, doch Ähnlichkeiten zu diesem aufweist und als Geist gedacht werden muss.<sup>958</sup>

<sup>955</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel wurde am 27.08.1770 in Stuttgart geboren. Nach dem Gymnasium absolvierte er ein Studium, das ihn zum evangelischen Geistlichen ausbildete. Mitstudenten und Freunde waren Joseph Schelling (1775–1854) und Friedrich Hölderlin (1770–1843). 1801 ging Hegel nach Jena, wo er sich im Herbst des gleichen Jahres mit einer naturphilosophischen Arbeit habilitierte. 1805 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt. Diese Stelle musste er schon ein Jahr später wegen finanzieller Probleme wieder beenden. Nach Tätigkeiten als Zeitungsredakteur in Bamberg und Rektor und Professor eines Gymnasiums erhielt er 1816 einen Ruf an die Universität Heidelberg. 1818 übernahm er als Fichte-Nachfolger einen Lehrstuhl an der Universität von Berlin, wo er eine große Wirksamkeit als akademischer Lehrer erzielte. Hegel starb 1831 in Berlin während einer Cholera-Epidemie. Seine Schriften lassen sich in drei große Gruppen kategorisieren: 1. Werke, die er selber geschrieben und veröffentlicht hat. 2. Werke, die er geschrieben hat, die aber nicht zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurden. 3. Werke, die weder von ihm geschrieben noch von ihm veröffentlicht wurden. In der ersten Gesamtausgabe der Werke Hegels, der *Vollständigen Ausgabe durch einen Verein der Freunde des Verewigten (1832–1845)*, besteht fast die Hälfte der Texte aus Schriften der letztgenannten Kategorie. Diese erste Gesamtausgabe ist zwar einflussreich, hat sich aber historisch und kritisch als unzuverlässig erwiesen – gerade, weil für seine Wirkung entscheidende Texte als sekundäre Quellen zu gelten haben. Versuche, eine neue Gesamtausgabe zu erarbeiten, gibt es viele. Bisher ist keine davon zu einem Abschluss gekommen, vgl. EMUNDTS / HORSTMANN: Hegel 2002, 15f.19; zu Hegels Gottesbild vgl. folgende weiterführende Literatur: FULDA: Georg Wilhelm Friedrich Hegel 2003; HENRICH: Hegel im Kontext 2010; JAESCHKE: Hegel Handbuch 2016; VON DÜFFEL: Hegels Philosophischer Gottesbegriff 2013 und insbesondere KÜNG: Menschwerdung Gottes 1970.

<sup>956</sup> Vgl. EMUNDTS / HORSTMANN: Hegel 2002, 9f.

<sup>957</sup> Vgl. ebd., 11.32.

<sup>958</sup> HEGEL: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1817, § 284.

Hegels System spielt für Dorner schon aus dem Grund eine zentrale Rolle, weil es Zeit seines Lebens in aller Munde war und es gar nicht ausbleiben konnte, sich mit den Gedanken des vermutlich einflussreichsten Philosophen seiner Zeit auseinanderzusetzen. Insbesondere Hegels Vorstellung eines werdenden Gottes war für Dorner von Interesse. In seiner *Entwicklungsgeschichte* sowie in seinem *System der Christlichen Glaubenslehre* beschäftigt sich Dorner intensiv mit Hegel, dessen Einfluss an unterschiedlichen Stellen greifbar ist. Schon in seiner Pisteologie hatte er von einer „Linie des *durch verschiedene Stufen* seinem Gegenstand materiell und formell adäquat *werdenden* Glaubens“, aus dem heraus das „*gesetzmäßige Werden des christlichen Glaubens*“ hervorgehen muss,<sup>959</sup> gesprochen, womit die Bezüge zu Hegel sinnfällig sind. Sowohl das Modell der aufeinanderfolgenden Bewusstseins-Stufen als auch der Begriff des Werdens gehören zu den Grundtopoi der Hegelschen Dialektik, wie sie zwischen der *Phänomenologie des Geistes* (1806/07) und der *Wissenschaft der Logik* (1812/16–1831) systematisch entwickelt wurden. Den Hegelschen Terminus der Phänomenologie verwendet Dorner selbst explizit zur Kennzeichnung der „Wege des Werdens der christlichen Erkenntnis“.<sup>960</sup>

Dorner sieht im anthropologischen Bedürfnis Hegels, Gott nahe zu wissen, den Ausgangspunkt von Hegels Christologie. Hegels System erniedrigt nun aber die Person Christi zugunsten einer von Dorner als unangemessen empfundenen Erhöhung des Menschen. Auch der Begriff Gottes als solcher ist bei Hegel ungenügend und zwar vor allem, und hier scheint ganz wesentlich Dorners eigener theologischer Standpunkt durch, „weil [er] in letzter Beziehung unethisch gedacht [ist].“<sup>961</sup> Gott wird bei Hegel nur als eine Einheit von Setzen und Aufheben gedacht: „Zu seinem [Gottes, KDR] Begriffe gehörte nicht, daß er sich wisse in seinem innern, unendlichen Reichthum als absoluten auch ethischen Geist, sondern nur, daß er sei die ewige Einheit des Setzens und Aufhebens des Endlichen.“<sup>962</sup> Geist ist für Hegel das Einzige, Wirkliche, das Absolute, in dem sich die Gegensätze, auch von Subjekt und Objekt, aufheben – aufheben im

---

<sup>959</sup> DORNER: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 20, Hervorh. i. Orig.

<sup>960</sup> Ebd., 32, Anm.

<sup>961</sup> DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2. Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1131.

<sup>962</sup> Ebd.

dreifachen Wortsinne von „beseitigen“, „bewahren“ und „emporheben“.<sup>963</sup> In seiner 1807 veröffentlichten *Phänomenologie des Geistes* hat Hegel die Prozesshaftigkeit als Grundmoment der Wirklichkeit entdeckt. So wie beispielsweise die Stadien des Samens, der Blüte und der Frucht drei Momente des einen Prozesses, nämlich der wahren Pflanze sind, muss überall in der Wirklichkeit ein Werden und Vergehen angenommen werden.<sup>964</sup> Alles verändert sich und wird zu seinem Gegensatz, um schließlich wieder zu sich zurückzukehren. Mit seiner neu entwickelten dialektischen Methode will Hegel die wahre Wirklichkeit darstellen; im Moment des Widerspruches sieht er ein entscheidendes Merkmal des Wahren.<sup>965</sup>

Kern seiner Philosophie ist die Vorstellung, dass die Natur selber vernünftig, d.h. dass die Welt (die Natur) Geist ist. Auch auf die christliche Trinität lässt sich die von ihm konstatierte dialektische Struktur der Wirklichkeit anwenden: Auf der ersten Stufe steht Gott der Vater, als der sich Entzweieude ist der Sohn zu betrachten, der dann als sich Wissender oder Erkennender, also als (absoluter) Geist, zu sich zurückkehrt:

„Der absolute Geist ist [...] ewig in sich seyende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte *Identität*; die Eine und allgemeine *Substanz*, als geistige, das Urteil *in sich* und *in ein Wissen*, für welches sie als solche ist. Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend, als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.“<sup>966</sup>

<sup>963</sup> HEGEL: *Phänomenologie des Geistes* 2013, 145ff. Hegel beschäftigt sich intensiv mit den alten Gegensätzen von Subjekt und Objekt, Natur und Geist usw., die er mit seinem System als endlich miteinander vereint betrachtet. Die Substanz fasst er als Subjekt: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subject* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.“, ebd., 22. Subjektivität steht dann dafür, dass in der Welt eine logische Struktur vorhanden ist, während der Geist „das *Selbst* des wirklichen Bewußtseins [ist], dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat. Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen [...] ist ebenso das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Thun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das Fürsichsein, das Selbst, das Thun. Als die *Substanz* ist der Geist die unwankende, gerechte *Sichselbstgleichheit*; aber als *Fürsichsein* ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und seinen Teil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelnung des Wesens ist eben das *Moment* des Thuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das todte Wesen. Sondern *wirklich* und *lebendig*. Der Geist ist hiemit das sich selbst tragende, absolute reale Wesen“, er hat Anteil an jedem Aspekt des Wirklichen, ebd., 324.

<sup>964</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>965</sup> Vgl. ebd., Vorrede.

<sup>966</sup> HEGEL: *Encyklopädie* 2013, §§ 554.

Dieser ganze trinitarische Prozess muss in der Deutung Hegels als Geist verstanden werden. Seine Auslegung in der Zeit ist die Geschichte des Menschen. Dies führt Hegel insbesondere in der 1817 erschienenen *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* weiter aus und überträgt die dialektische Methode auf die gesamte Geschichte. Auf der ersten Stufe steht der reine Weltgeist, der dann (mit der Menschwerdung Gottes) zur Materie wird, um schließlich in der Geschichte des Menschen denjenigen Zustand zu erblicken, in dem das Bewusstsein in die Natur kommt und der absolute Geist zu sich selbst. Im Menschen erkennt der absolute Geist sich als das, was er ist und was er im Durchgang der bisherigen Entwicklungsstufen gewesen ist. Der Weltgeist treibt die Geschichte voran.<sup>967</sup> Das Wirkliche ist nach Hegel das Vernünftige (nicht das empirisch Vorfindliche, sondern das Sein des Geistes), d.h. der gesamte Verlauf der Geschichte muss als vernünftig gedacht werden. Den letzten Schritt auf seinem Weg zur Selbstentfaltung vollzieht der absolute Geist dann in der menschlichen Kultur, d.h. in Kunst, Religion und, auf der allerhöchsten Stufe, in der Philosophie, in der sich der absolute Geist in seinem ureigenen Medium, dem Denken, findet. Die Philosophie ist dadurch „die Einheit der Kunst und Religion“,<sup>968</sup> sie ist „die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit [...], das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist.“<sup>969</sup>

Hegel hat Gott also als Geist gesetzt, der notwendigerweise als der drei-eine gedacht werden muss. Als Geist ist es ihm wesentlich, sich als Unterschiedenes zu setzen, d.h. Gott muss, um Geist zu sein, sich ein Anderer seiner selbst werden. Das geschieht nach Hegel aus Liebe zu sich selbst, nicht aufgrund einer Trennung oder Entzweiung.<sup>970</sup> Diese Entwicklung Gottes muss, so wie alles Wirkliche, als Prozess verstanden werden: Der Geist schreitet von der Entzweiung zur Versöhnung, vom Anderssein kehrt er zu sich zurück.<sup>971</sup> Die Welt hingegen ist Natur und endlicher Geist, sie besitzt das Bedürfnis, die absolute Wahrheit zu haben. Das Wahre darf nun nicht nur „als Substanz, sondern [muss] ebenso sehr als Subjekt“<sup>972</sup> aufgefasst und ausgedrückt werden. Das Subjekt muss also als in der Unwahrheit stehend gedacht werden, welche sie zugleich aber überwinden will. Die Unwahrheit enthält es in sich, dass das Subjekt

---

<sup>967</sup> Vgl. ebd., §§ 548–555.

<sup>968</sup> Ebd., § 572.

<sup>969</sup> Ebd., § 574; vgl. auch ebd. §§ 572–574.

<sup>970</sup> Vgl. HEGEL: Philosophie der Religion, 2. Teil <sup>2</sup>1840, 279.281.

<sup>971</sup> Vgl. HEGEL: Encyklopädie 2013, §§ 564–571.

<sup>972</sup> HEGEL: Phänomenologie des Geistes 2013, 22.



nicht das ist, was es sein soll. Diese Erkenntnis des Menschen führt zur Entzweiung mit sich selbst, mit Gott und der Welt. Daraus folgt der Schmerz über die Sünde und deren Folgen und das Bedürfnis nach Versöhnung.<sup>973</sup> „Natürlichkeit“ muss so als das Böse verstanden werden, als die unangemessene Gestalt des Geistes, die der Versöhnung bedarf. Damit er vollkommener Geist werden kann, muss der endliche Geist in die Entzweiung mit sich selbst gehen. Er muss begreifen, dass die Natürlichkeit seinem Begriffe unangemessen ist und er das werden muss, wozu er bestimmt ist, nämlich wahrer Geist. Dazu braucht es das Bewusstsein, dass der Mensch in seinem Innersten zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch bestimmt ist,<sup>974</sup> ja, dass „der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst habe.“<sup>975</sup> Die Offenbarung, dass Gott nahe und eins mit dem absoluten Geist ist, muss durch den Geist geschehen. Gott muss sich zeigen, der Mensch kann die Aufhebung der Entzweiung nicht alleine erreichen.

Die Gewissheit der Verbindung Gottes mit dem Menschen kann nicht durch äußere Zeichen, sondern nur durch die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes, erreicht werden. Nur wenn Gott den Menschen als Seinesgleichen gegenübertritt, kann der Mensch zur Erkenntnis kommen. Der Tod Christi markiert nach Hegel nun den Wendepunkt, an dem Gott seine Göttlichkeit zeigen muss.<sup>976</sup> Doch auch vom Menschen wird etwas verlangt, nämlich der Glaube. Was der Geist glauben soll, muss etwas Geistiges sein. Nicht die Geschichte oder biblische Worte können den Glauben hervorbringen, sondern allein die geistige Auffassung des Glaubens. Die Einsicht in die Einheit Gottes und des Menschen führt auch zur eigenen Versöhnung. Zur Lebendigkeit Gottes gehört nach Hegel ganz wesentlich seine Prozesshaftigkeit. Die von Gott in sich gesetzten Unterschiede schaffen erst den Raum für die endliche Welt, die es Gott wiederum ermöglichen, als Geist zu sich zu kommen. Dies geschieht im menschlichen Geist, weil Gott nur in diesem zum Wissen seiner selbst, zum absoluten Wissen gelangen kann. Gott muss in Menschengestalt dem Menschen erscheinen, damit der Mensch im Endlichen das Bewusstsein Gottes erkennt und seine Nähe findet. In Christus ist dies geschehen; der Mensch sieht die Entzweiung aufgehoben und erkennt gleichzeitig, dass diese Einheit Gottes und des Menschen

---

<sup>973</sup> HEGEL: Philosophie der Religion, 2. Teil <sup>2</sup>1840, 277ff.

<sup>974</sup> Ebd., 278.

<sup>975</sup> Ebd., 285.

<sup>976</sup> Vgl. ebd., 295ff.

nicht einmalig ist, sondern dass das Bewusstsein da ist und bleiben wird, dass die wahre Wirklichkeit Gottes ewig in der Menschheit ist.<sup>977</sup>

Diese skizzierte Prozesshaftigkeit Gottes, also sein Werden, kann für Dorner nicht als Definition Gottes erhalten. Hegel hat das Nichts als Prinzip der Bewegung verwendet und es als Antithese zum leeren Sein formuliert, welche in der Synthese wieder zu einer Einheit von Sein und Nichts führt, die er als Werden klassifiziert. Dorner hingegen hat mit dieser Definition seine Schwierigkeiten:

„Zwar ist verglichen mit dem reinen regungslosen Sein in dem Werden Bewegung gegeben. Aber wir werden auch das Werden nicht als Anfang brauchen können, denn zwar statt des starren leblosen Seins hätten wir an dem ‚Werden‘ nun ein Princip der Bewegung, aber einer rast- und ziellosen. Es wäre damit zwar für ewige Veränderung, aber nicht für einen festen Bestand eines concreteren Gottesbegriffs gesorgt.“<sup>978</sup>

Gott hat zwar durchaus durch seine Menschwerdung eine Veränderung, d.h. ein Werden erfahren, kann aber mitnichten als absolutes Werden, das sich womöglich gar noch in einem Kreislauf ähnlich dem der Natur manifestiert, verstanden werden: „Wo ferner nur Werden ist, da ist noch gebundenes Sein, also ein Mangel an Sein. Wäre nun Gott selbst ewig nur Werden, so suchte er erst seine vollkommene Verwirklichung durch den Proceß und wäre nicht absolut seiend. Wir hätten also insofern an dem absoluten Werden weniger als an dem absoluten Sein.“<sup>979</sup> Deutlich wird hier wieder einmal, wie stark Dorner an den Kategorien des herkömmlichen Theismus festhalten will. In Bezug auf dessen Christologie wirft Dorner Hegel vor, dass dieser Christus nur eine „unwesentliche Bedeutung zukommen [lässt], daß Christus nur den Anfang dieses wahren gottmenschlichen Selbstbewußtseins bezeichnen kann, nicht aber dessen Vollendung“.<sup>980</sup> Christus ist damit zwar „Eingänge des neuen Weltalters“, muss deshalb aber im Rahmen von Hegels System noch keineswegs der Höhepunkt der Geschichte sein – eine Vorstellung, die Dorner natürlich entschieden ablehnt.<sup>981</sup>

---

<sup>977</sup> Ebd., 277–308.

<sup>978</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 239.

<sup>979</sup> Ebd.

<sup>980</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1105.

<sup>981</sup> Vgl. ebd., 1105; vgl. auch ebd., 1116.

Dorner stellt sich die Frage, warum Gott bei Hegel das Bewusstsein nicht subjektiv in jedem einzelnen Menschen erwirken kann und konstatiert: „Die Hegel’sche Construction hat [...] die Nothwendigkeit der Erscheinung des absoluten Gottmenschen nicht erreicht.“<sup>982</sup> Bei Hegel wird weder eine besondere Würde Christi deutlich, noch die Frage eindeutig beantwortet, ob er der Erste ist, in dem das gottmenschliche Bewusstsein erwachte bzw. ob er überhaupt als Stifter des Christentums gelten kann oder ob nicht vielmehr die Apostel – mit den Augen des Glaubens – in Christus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als erste erkannten.<sup>983</sup>

Es wurde schon angedeutet, dass Dorner bei Hegel einen genaueren Blick auf das Werden in ethischer und religiöser Hinsicht vermisst. Das größte Problem ist ihm aber, dass Hegel „Gott nicht als ewige absolute Persönlichkeit, noch wirklich ethisch, sondern als Weltgeist denkt, für den die Welt nur da ist, um ihm [...] das Selbstbewußtsein zu vermitteln.“<sup>984</sup> Ein weiteres Problem Dorners am Hegelschen System ist die Tatsache, dass die Bewusstwerdung Gottes bei Hegel noch nicht als vollendet gedacht werden kann, da auch der menschliche Weg noch nicht abgeschlossen ist.<sup>985</sup> Gott wird durch Hegels System in die Sphäre der Zeitlichkeit versetzt, obwohl Hegel genau das eigentlich vermeiden wollte.<sup>986</sup> Dorner sieht in Hegels System einen unversöhnten Widerspruch,

„[...] daß Gott ewig das Endliche setzen muß, um in ihm sich absolut zu wissen, und das wahre Dasein des Geistes, das allein in der Gottmenschheit ist, zu erlangen; andererseits aber nie zu diesem wahren Dasein kommen kann, weil es sowohl dem Begriffe des Endlichen widersprechen soll, daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der wesentlich Prozeß und nur als solcher Leben ist, irgend so realisirt zu sein, daß er seine absolute Wirklichkeit erreicht hätte.“<sup>987</sup>

Hegels Einführung in die Christologie wird von Dorner also als ungenügend klassifiziert, weil sie einseitig anthropologisch ausgerichtet sei und damit seiner Ansicht nach wesentliche Schwächen aufweist.<sup>988</sup> Anerkennung verdient es nach Dorner hingegen, dass Hegels Christologie (zusammen mit den Systemen von Schelling und Schleiermacher) den *Rationalismus*

---

<sup>982</sup> Ebd., 1108.

<sup>983</sup> Vgl. ebd., 1109.

<sup>984</sup> Ebd., 1116; vgl. auch ebd., 1111.

<sup>985</sup> Vgl. ebd., 1125.

<sup>986</sup> Vgl. ebd., 1126.

<sup>987</sup> Ebd., 1127.

<sup>988</sup> Vgl. ebd., 1105.

überwunden hat, indem Hegel eine wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen postuliert hat. Hegel kommt

„[...] das epochebildende und eigenthümliche Verdienst [zu], das neue Land, was Schelling wie im Sturm eroberte, durch strengere Methode in festern Besitz genommen zu haben [...]. Insbesondere hat Hegel die Unwahrheit der alten Bestimmungen des Gegensatzes zwischen [...] Gott und der Welt [...] gezeigt und so die wesentliche Einheit beider in die allgemeinere Ueberzeugung eingeführt.“<sup>989</sup>

Das abschließende Urteil Dorners über Hegels System und damit auch über den Einfluss Hegels auf Dorner fällt gemischt aus. Einerseits erkennt er positive Neuansätze in Hegels Denken, die ihn auch beeinflusst haben, gleichzeitig sieht er dessen Gotteslehre als noch nicht vollendet und voller Widersprüche an – betrachtet sein eigenes System also durchaus als Fortführung bzw. Überwindung von Hegels Denken.<sup>990</sup>

Man kann Hegel deshalb nur bedingt als Ideengeber Dorners bezeichnen, zu groß sind die systematischen Unterschiede beider Denker. Was Dorner durch Hegel kennengelernt hat, ist dessen *dialektisches Prinzip*, das in allen Gegebenheiten der Wirklichkeit das Vorhandensein von These, Antithese und Synthese gegeben sieht. Auch Dorner sucht an verschiedenen Stellen die Synthese – von menschlichem Subjekt und göttlichem Objekt, von Mensch und Gott oder Glaube und Vernunft. Dass Dorner seine Pisteologie als Auseinandersetzung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* versteht, ist schon angeklungen. Dorner hat von einer Phänomenologie der religiösen Gewissheit gesprochen und den christlichen Glauben als sich in Stufen entwickelnd dargestellt.<sup>991</sup>

### 4.3 Eigenschaften Gottes (nach Dorner)

Dorner hat seine systematische Gotteslehre im Wesentlichen in seinem Hauptwerk der *Christlichen Glaubenslehre* ausgearbeitet. Besondere Bedeutung kommt dabei seiner Trinitätslehre sowie insbesondere seiner Vorstellung von der Gottmenschheit zu, die, da beide auch Auswir-

<sup>989</sup> Ebd., 1106.

<sup>990</sup> Vgl. ebd., 1133.

<sup>991</sup> Vgl. DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1<sup>2</sup>1886, 65–172.

kungen auf seine Eigenschaftslehre haben, als erstes ausführlicher vorgestellt werden. Am Anschluss soll, wie schon bei Forrest und Pinnock, auf die klassischen Omni-Eigenschaften Gottes geblickt werden.

### 4.3.1 Trinität

Dorner übt in seiner *Christlichen Glaubenslehre* deutliche Kritik an der zeitgenössischen Ausformulierung der Trinität und setzt bei seiner eigenen Rekonstruktion auf den ethischen Aspekt, der für ihn untrennbar mit dem Begriff der Liebe verbunden ist. Das dogmatische Gesamtsystem seiner Glaubenslehre hat Dorner im 14. Paragraphen in die *Fundamentallehre* und die sich daran anschließende *specielle Glaubenslehre* gegliedert.<sup>992</sup> Den ersten Teil, die Fundamentallehre, hat Dorner hierbei selbst als *Apologetik* seines dogmatischen Systems definiert. Seine Aufgabe ist es, ein „objective[s] christliches Realprincip“<sup>993</sup> zu entwickeln, mit „Christus als Mittelpunkt“.<sup>994</sup> Kern der Glaubenslehre ist es, die wissenschaftliche Begründung für die Einheit der beiden Seiten dieses Prinzips zu leisten: Auf der einen Seite die *göttliche oder ewige*, auf der anderen Seite die *menschliche oder historische* als die beiden Hauptdimensionen fundamentaler Theologie wissenschaftlich zu erkennen und in ihrer Notwendigkeit zu begründen.<sup>995</sup> Die entsprechenden Kernbestandteile sind die nachfolgend zu rekonstruierende trinitarische Christologie und die für die Leitfrage der Untersuchung maßgebliche Entwicklung des Modellbegriffs einer trinitarischen Gottheit als Vorbegriff des Gottmenschheits-Theologumenons.<sup>996</sup> Diesem grundlegenden Ansatz der Apologetik oder Fundamentallehre folgt dann im (vom Umfang her nicht geringer ausfallenden) zweiten Teil der *Christlichen Glaubenslehre* die *specielle Glaubenslehre* als Erörterung des im ersten Teil gewonnenen objektiven christlichen Realprinzips. Das Dornersche System entwickelt den dogmatischen Gehalt, d.h. die Apologetik, in der Glaubenslehre selbst, ja „die Lehre von Gott [gehört] in die Glaubenslehre und

---

<sup>992</sup> Ebd., 165.

<sup>993</sup> Ebd.

<sup>994</sup> Ebd.

<sup>995</sup> Vgl. ebd., 164f.

<sup>996</sup> Vgl. ebd., §§ 62ff.

eine Glaubenslehre [ist] ohne sie nicht denkbar“,<sup>997</sup> so wie die Lehre von Gott *und* dem Menschen Teil des Gesamtsystems einer modernen Glaubenslehre sein muss.<sup>998</sup> Der Begründung des Christentums sind damit die Lehren von Gott, vom Menschen und von der Religion vorangestellt, wobei die Apologetik als Fundamentallehre nicht einfach durch die Glaubenslehre begründet ist, sondern als deren Umsetzung angesehen werden kann.<sup>999</sup> Im Unterschied zu den zeitgenössischen theologischen Systemen, für die sich die Religionsbegründung aus einem apriorischen Grund ergibt, versteht Dorner als „objectives Realprincip des Christentums“ die genetische Ableitung des „Wirklich- oder Geschichtlich-Werden[s]“<sup>1000</sup> dieses Prinzips. Dieses setzt aber die reziproke Beziehung Gottes und des Menschen voraus. Religion kann demnach nicht nur über *eine* der beiden Dimensionen begründet werden, denn „Gott für sich allein kommt keine Religion zu, ebenso wenig dem Menschen ohne Gott“.<sup>1001</sup> Ein bloßes Verhältnis des Menschen zu sich wäre Solipsismus, nicht Religion, bei einer jeweils einzelnen Betrachtung Gottes und des Menschen wären also „Gott und der Mensch nur schlechthin getrennt und gegen einander indifferent“,<sup>1002</sup> was ebenfalls nicht als Religion verstanden werden kann. Aus diesem Grund benötigt die Lehre von Gott und vom Menschen eine dritte Betrachtungsstufe, in der die Wechselbezüge beider im Begriff der Gottmenschheit (bzw. Gottmenseinheit) zusammengebracht werden. Dorner hat die Frage nach Transzendenz und Immanenz des trinitarischen Gottes programmatisch über die Kritik an der zeitgenössischen Philosophie und Gotteslehre entwickelt: Sowohl Pantheismus als auch Akosmismus und Deismus sind nach seinem Verständnis falsche Verständnisweisen eines christologischen Prinzips, welches die Wirklichkeit Gottes auf den Begriff der Persönlichkeit und damit auf den Begriff des Menschen beziehen muss.<sup>1003</sup> Sie veranschaulichen, wohin eine falsch verstandene Konzeption der Idee vom Wesen Gottes und des Menschen führt bzw. welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit das christologische Dogma einer Gottmenschheit göttliche und menschliche Seite angemessen miteinander vereint. Während der Akosmismus für Dorner zu einer „Vergötterung der

---

<sup>997</sup> Ebd., 167.

<sup>998</sup> Vgl. ebd., 168. Die Einleitung der Glaubenslehre mit der Begründung der religiösen Gewissheit fungiert im Gesamtsystem von Dorners Glaubenslehre als „Präliminarium“ (Dorner selbst spricht beim Abschnitt der Pistologie und bei den Paragraphen 1–14 von „Einleitung“), während die anschließende „Fundamentallehre“ den eigentlichen ersten Teil des christlichen Glaubenssystems (§§ 15–70) ausmacht.

<sup>999</sup> Vgl. ebd., 168.

<sup>1000</sup> Ebd., 170.

<sup>1001</sup> Ebd., 171.

<sup>1002</sup> Ebd.

<sup>1003</sup> Vgl. ebd., 304.327.

Welt“<sup>1004</sup> führt, „verselbständigt [der Deismus] die Welt dem Göttlichen gegenüber so, daß sie ihm den ganzen Vordergrund des Bewußtseins erfüllt, daß Gott aus seiner Transzendenz nicht heraus und in sie hinein wirkend erkannt ist“.<sup>1005</sup> Die gottmenschliche Einheit muss den Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem richtig vermitteln; dies bedarf einerseits der Anerkennung einer außerempirischen göttlichen Transzendenz, andererseits aber der die Persönlichkeit des Gottesbegriffs aufnehmende Vorstellung, die die „Absolutheit Gottes mit der Persönlichkeit reime“.<sup>1006</sup> Weil Dorners Gottesbegriff im Kern auf die Idee des ethisch Guten verweist, hat er noch unmittelbar vor der eigentlichen Gotteslehre den Begriff Gottes in ethischer Hinsicht legitimiert.<sup>1007</sup> Indem er das Ethische als weder statisches Sein noch als Sein im Werden konzipiert, sondern als „in Gott [...] vollendetes, ethisches Sein und lebendige ethische Actualität, oder Wille“,<sup>1008</sup> erreicht Dorner zum einen, dass Gott nicht als ontologisch gegebenes ethisches Sein, sondern als Wille und Werden dieses Seins gelten, andererseits aber als absolut und verschieden von der Sphäre des Menschen gedacht werden muss.<sup>1009</sup>

Mit den folgenden Leitsätzen „Die Drei, Vater, Sohn, Geist sind der einige Gott“,<sup>1010</sup> „Die Gottheit ist nicht teilbar“,<sup>1011</sup> „Die Gottheit ist nicht wie eine Gattung zu denken, die unter sich verschiedene Individuen befaßt“,<sup>1012</sup> hat Dorner die Präliminarien seines dogmatischen Gottesbegriffs vorgezeichnet. Ausgangspunkt von Dorners Überlegungen ist seine Kritik an der biblisch-kirchlichen Lehre der Trinität, namentlich des Sabellianismus<sup>1013</sup> und Arianismus,<sup>1014</sup> die die Unveränderlichkeit Gottes zwar als Einheit, jedoch als eine im Kern „unterschiedslose Einheit“<sup>1015</sup> gedacht und damit keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der drei Personen zueinander geliefert hat:

---

<sup>1004</sup> Ebd., 327.

<sup>1005</sup> Ebd.

<sup>1006</sup> Ebd., 326.

<sup>1007</sup> Vgl. ebd., §§ 28ff.

<sup>1008</sup> Ebd., 303.

<sup>1009</sup> Vgl. Ebd.

<sup>1010</sup> Ebd., 364.

<sup>1011</sup> Ebd., 365.

<sup>1012</sup> Ebd., 366.

<sup>1013</sup> Vgl. ebd., 353ff.

<sup>1014</sup> Vgl. ebd., 356ff.

<sup>1015</sup> Ebd., 355.

„Immer [...] wo die Trinitätslehre mehr nur traditionell fortgepflanzt als denkend betrachtet wird, kehrt die Neigung wieder, sie in ein dreimal wiederholtes Gesetzsein einer absoluten Persönlichkeit [...] aufzulösen, d.h. in drei absolute Persönlichkeiten [...], von denen jede ihr eigenes gesondertes Selbstbewußtsein, ihre gesonderte Selbstbestimmung usw. haben müßte und auch ohne die anderen gedacht werden könnte als eine abgeschlossene Größe für sich.“<sup>1016</sup>

Dorners Trinitätslehre kann mit Recht als Schlüsselstelle seiner anthropozentrischen Theologie und ihrer Vermittlungsfunktion angesehen werden. Sie besteht aus insgesamt neun Paragraphen und bildet damit im Vergleich zu den nachfolgenden Hauptabschnitten zur Menschenlehre und zur Gottmenschheit den zwar nicht an Paragraphen, jedoch an Umfang quantitativ stärksten Teil der *Christlichen Glaubenslehre*.<sup>1017</sup> Soll die christliche Trinität nun eine Form der Gotteserkenntnis sein und die christliche Dogmatik sich aus einem genuin christlichen Prinzip entwickeln lassen, muss es einen objektiven Begründungsgrund geben, der nur in Gott und den göttlichen Eigenschaften selbst liegen kann. Die trinitarische Christologie muss über die bisherigen Konstruktionen von Philosophie und Kirchenväterlehre hinaus den Weg der Rekonstruktion und damit zum Begriff Gottes als absoluter Persönlichkeit gehen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Dorners zentrale Prämisse lautet entsprechend: Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften muss „als in ihre tiefere Wahrheit in die göttliche Trinität zurück[führen]“.<sup>1018</sup> Nur so lassen sich für ihn die Aporien in der Begründung einer christlichen Wesenstrinität durch Konstruktion göttlicher Eigenschaften überwinden:

„Die Gottheit muß, um das wirkliche und absolute Urleben, Urwissen und Urgute zu sein, als sich selbst begründend und selbstbewußt [...] gedacht werden. Dies ist nur dadurch möglich, daß sie sich von sich selbst ewig unterscheidet und ewig zu sich aus ihrem Anderssein zurückkehrt, d.h. dadurch, daß Gott trinitarisch ist. Wie Gott in allen seinen Eigenschaften trinitarisch sein muß, so schließen auch die göttlichen Eigenschaften erst durch die Trinität harmonisch zu der Einheit zusammen, durch welche [...] Transcendenz und Immanenz positiv geeint werden können.“<sup>1019</sup>

Es fällt in diesem Zusammenhang auf, dass Dorner den Gottesbegriff zugleich explizit in Anlehnung an den weiter oben schon erwähnten Organismus-Begriff definiert,<sup>1020</sup> um die Not-

---

<sup>1016</sup> Ebd., 369.

<sup>1017</sup> Vgl. ebd., 330–501.

<sup>1018</sup> Ebd., 395.

<sup>1019</sup> Ebd.

<sup>1020</sup> Dorner spricht explizit vom „Organismus der absoluten göttlichen Persönlichkeit“, ebd., 396, Hervorh. i. Orig.



wendigkeit der absoluten Persönlichkeit Gottes zu demonstrieren und das „göttliche Lebenssystem“ als einen gleichsam organisch-werdenden, „ein durch die trinitarischen Glieder sich stets hervorbringende[n], in [seiner] gegenseitigen Bedingtheit bestehende[n]“<sup>1021</sup> Wechselwirkungszusammenhang der Seinsweisen der Trinität herauszustellen. Die Organismus-Metapher selbst verweist somit auf Grundbestimmungen, die Dorner im anschließenden Drei-Stufen-Modell der trinitarischen Wesenseinheit Gottes entwickelt: die physische, logische und ethische Rekonstruktion des christlichen Gottesbegriffs. Wie nachfolgend zu sehen sein wird, fügen sich Dorners Umbauarbeiten am überkommenen Begriff der Trinität in den Versuch ein, auch in der christlichen Fundamentallehre die Trinität nicht als absolute Substanz, sondern als absolutes Subjekt mit absoluter Freiheit und uneingeschränktem Selbstbewusstsein zu verstehen. Dabei lässt er den Personbegriff in der Trinität fallen, um stattdessen von den schon erwähnten drei Seinsweisen der absoluten Persönlichkeit zu sprechen. Die Trinität der *physischen* Bestimmungen des Gottesbegriffs besagt, dass Gott lebendig ist und ihm gleichzeitig Aseität zukommt: „Er ist durch sich das Leben, weil er in sich die Aseität hat“.<sup>1022</sup> Der *logischen* Trinität gemäß muss Gott Wissen und absolutes göttliches Selbstbewusstsein sein, die Potenz eines Dritten, das „nicht die bloße Summe der beiden ersten Seinsgestalten der Gottheit [ist], nicht das göttliche Wesen für sich, sondern eine der Existenzweisen des göttlichen Wesens, wie auch die beiden anderen“.<sup>1023</sup> Auch hier wird deutlich: Es gibt für Dorner kein Werden Gottes in der Zeit. Aus dem Begriff des absoluten Selbstbewusstseins resultiert eine Auffassung, die stark am Substanz-Begriff orientiert ist, eine Art Synthese aus zwei gegenläufigen bzw. früheren Einheiten (These bzw. Antithese). Mit der dritten, der *ethischen* Ableitung der göttlichen Trinität, leistet Dorner den entscheidenden Übergang zum Persönlichkeitsbegriff Gottes und zur Sphäre des Willens.<sup>1024</sup>

Dorners Schlüsselbegriff an dieser Stelle, der schon auf das Konzept der Gottmenschheit vorausverweist, ist der der *Persönlichkeit* in Abgrenzung von den Begriffen des *Subjekts* und des *Individuums*.<sup>1025</sup> Um den Gottesbegriff „im religiösen und wissenschaftlichen Interesse zu setzen“,<sup>1026</sup> geht Dorner vom ethisch Notwendigen aus, also vom Gegebensein des Moralischen

---

<sup>1021</sup> Ebd., 432.

<sup>1022</sup> Ebd., 403.

<sup>1023</sup> Ebd., 408.

<sup>1024</sup> Vgl. ebd., 409.

<sup>1025</sup> Vgl. ebd., 427.

<sup>1026</sup> Ebd., 415.

in Gott, damit Gutes nicht willkürlich Gutes ist, sondern als sittlich Notwendiges „gewollt [wird] auf nicht willkürliche und doch freie Weise: So erst ist das Ethische verwirklicht“<sup>1027</sup> und ist mithin Sein „*in Gott selbst*“.<sup>1028</sup> Hier wird deutlich, wie Dorner den überlieferten Gottesbegriff so modifiziert, dass er als Form des Absoluten und der absoluten Freiheit gedacht, hierin aber nicht als abstraktes Prinzip oder Überpersönlichkeit hypostasiert wird, sondern als *absolute Persönlichkeit*.<sup>1029</sup> Mit dem Begriff der absoluten Persönlichkeit stellt Dorner in diesem Sinn zum einen sicher, dass Gott weder ein verendliches absolutes Subjekt in Gestalt eines endlichen Geistes, Individuums oder Einzelwesens noch ein abstraktes Prinzip des schlechthin Guten, ein „allumfassendes Allgemein[es], die Totalität oder das Ganze“<sup>1030</sup> ist. Zum anderen leitet Dorner mit dem Persönlichkeitsbegriff Gottes auf die für ihn so wichtige zentrale Kategorie der Liebe über – sein Schlüsselbegriff für die ethisch gedachte Trinität. Ist die göttliche Persönlichkeit als ethische zugleich eine Form der ethischen Selbstliebe, so liebt Gott „das Gute in sich universal“.<sup>1031</sup>

Diese göttliche Selbstliebe

„[...] umfaßt zwar Alles in Gott in gerechter Selbstbehauptung, aber sie ist ethische Selbstliebe, und diese beschränkt ihn keineswegs auf sich, hält ihn nicht in seine Transzendenz eingeschlossen, sondern ist mit der Richtung auf Selbstmittheilung, Immanenz in einem Anderen vollkommen vereinbar. [...] Gott als die h[eilige] Liebe also sich wollend und liebend, will sich auch als mittheilsame transeunte Liebe und mit dem Wollen seiner Selbstbehauptung (als des universalen Guten) ist auch das Wollen seiner Mittheilsamkeit gesetzt.“<sup>1032</sup>

Liebe als Vollendungsform der Existenz des absoluten Geistes ist für Dorner die Synthese aus göttlicher Selbstbehauptung und Selbstmittheilung Gottes.<sup>1033</sup> Liebe und Selbstliebe Gottes sichern in diesem Zusammenhang die Mittelbarkeit der göttlichen Persönlichkeit an ein Gegen-

---

<sup>1027</sup> Ebd.

<sup>1028</sup> Ebd., Hervorh. i. Orig.

<sup>1029</sup> Vgl. ebd., 421.

<sup>1030</sup> Ebd., 424.

<sup>1031</sup> Ebd., 426.

<sup>1032</sup> Ebd.

<sup>1033</sup> Ebd., 439: „Gott, der die Liebe ist als jene Einheit von Selbstbehauptung und Wille der Selbstmittheilung, will sich selbst in all seinen Eigenschaften so, wie die Liebe es fordert, und kraft derselben, denn sie ist das schlechthin wahre Sein, die adäquate Daseinsform des absoluten Geistes.“

über (d.h. an den Menschen); sie sind zugleich, wie Dorner bereits in der *Entwicklungsgeschichte* hergeleitet hat, Momente der Vermittlung zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre in allgemeiner Hinsicht und zwischen den Seinsweisen der Trinität in besonderer Hinsicht.<sup>1034</sup> Mit seiner Betonung der kommunikativen Außenbezüglichkeit der Persönlichkeit Gottes will Dorner das überlieferte Trinitätskonzept, das Gott weitgehend als selbstgenügsame universelle Substanz und nicht als gottebenbildliche Persönlichkeit sah, korrigieren.

### 4.3.2 Die Gottmenschheit

Insbesondere Dorners Konzept der Gottmenschheit verdeutlicht seinen theologischen Neuansatz. Zunächst soll der Blick noch einmal auf seine Verwendung des Personbegriffs in der *Christlichen Glaubenslehre* gerichtet werden, der für ihn das Bindeglied zwischen der Sphäre der Anthropologie und Subjektivität einerseits, des Bereichs der Offenbarung und Objektivität andererseits bildet. So heißt es beispielsweise in der *Speziellen Glaubenslehre* im Rahmen der Kennzeichnung der gegenwärtigen Aufgaben der Theologie als Christologie: „Die christologische Aufgabe der dritten Periode [d.h. von 1800 bis zu Dorners Gegenwart, KDR] bestimmt sich [darin], vermöge einer richtigeren Idee vom Wesen Gottes und des Menschen die Einheit der Person so zu zeichnen, daß in dem Gesamtbilde derselben beide Seiten ihr volles Recht, aber nach dem Unterschied der beiden Stände zugemessen erhalten.“<sup>1035</sup> Diese Person, von der hier gesprochen wird, ist Christus, allerdings nicht als geschichtlich-empirische Person, sondern als eine „in Christi Person schlechthinnige Wirklichkeit“,<sup>1036</sup> welche „der vergänglichen und zufälligen Bedeutung enthoben [ist]“.<sup>1037</sup>

Dorners eigener Personbegriff entsteht u.a. durch seine kritische Auseinandersetzung mit Johannes von Damaskus. Während Johannes ein Modell der Einheitspunkte (*idiotetes*) entwickelt hat, welches sich die absolute Persönlichkeit als inmitten zwischen Persönlichkeit und Eigenschaften vorstellt, will Dorner die isolierende Trennung dreier unterschiedlicher Subjekte vermeiden, um den Bezugspunkt einer „göttlichen Einheit“<sup>1038</sup> in Gott zu bewahren. Dorner greift

<sup>1034</sup> So heißt es in der *Entwicklungsgeschichte* mit Bezug auf die Entwicklung der christlichen Trinitätslehre der Reformationsepoche: „Der starre Gottesbegriff war flüssig geworden in der Liebe“, DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1853, 120.

<sup>1035</sup> DORNER: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 356.

<sup>1036</sup> DORNER: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 105.

<sup>1037</sup> Ebd.

<sup>1038</sup> Ebd., 368.

hier auf die „Lehre von der Immanentia oder dem lebendigen Ineinander der drei Hypostasen“ zurück, die im Begriff der Perichoresis verankert sind.<sup>1039</sup> Nach Dorners Einschätzung macht die begriffliche Fundierung des Personbegriffs es unmöglich, „daß die drei Personen wie getrennte, sich ausschließende Individuen gedacht werden.“<sup>1040</sup> Schon bei seiner trinitarischen Ausgestaltung der Gotteslehre wurde deutlich, dass Dorner im Gottesbegriff eine Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz sucht und die Seinsweisen Gottes als dialektische Momente der Trinität aufzeigen will. Im Fazit seiner Fundamentallehre der *Christlichen Gotteslehre* heißt es: „Das ewige Resultat des trinitarischen Prozesses ist ewige Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit in den verschiedenen Seinsweisen“.<sup>1041</sup> Damit ist der Kern seiner Idee von der Gottmenschheit schon angedeutet, wonach Christus als Teil des trinitarischen Organismus und als Zentralindividuum gedacht werden muss.<sup>1042</sup> Diese Idee soll im Folgenden zunächst mit Blick auf dessen frühe Gestalt in seiner *Entwicklungsgeschichte* rekonstruiert werden, um in einem weiteren Schritt die in der *Christlichen Glaubenslehre* formulierten Ergänzungen und Änderungen einzubeziehen.

Dorner will Entscheidendes zur theologischen Klärung der Frage nach der gottmenschlichen Einheit beitragen, und zwar ausdrücklich nicht durch Rückgriff auf das tradierte kirchengeschichtliche Dogma. Seine Lehre vom Zentralindividuum behauptet, dass sich die menschliche Gattung in *einem* Individuum realisieren kann und dass genau dies in Jesus Christus geschehen ist.<sup>1043</sup> Dazu hält er im Vorwort der *Entwicklungsgeschichte* pointiert fest: „Es ist auch leicht zu sehen, daß wirklich alles an der Frage liegt, ob ein solcher Christus [...], in welchem sich die persönliche vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen geschichtlich darstelle, nothwendig und wirklich sey.“<sup>1044</sup> Jesus Christus kommt die entscheidende Rolle im Kampf zwischen Vernunft und Offenbarung zu, er ist der „Schlüssel zur Weltgeschichte wie zur Lösung aller Räthsel“.<sup>1045</sup> Eine Versöhnung zwischen Philosophie und Theologie hat Dorner von

---

<sup>1039</sup> Vgl. ebd., 371f.

<sup>1040</sup> Ebd., 372.

<sup>1041</sup> Ebd., 431.

<sup>1042</sup> Vgl. DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 2<sup>2</sup>1856, 1260f.

<sup>1043</sup> Vgl. zu Dorners Lehre vom Zentralindividuum: GÜNTHER: *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi* 1911, 154.237f.; HIRSCH: *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Bd. 3<sup>2</sup>1960, 384–387; SLENCZKA: *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* 1967, 227f.

<sup>1044</sup> DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 1<sup>2</sup>1853, XIII.

<sup>1045</sup> Ebd., XVI.

der Anerkennung der „Idee eines sowohl historischen als idealen Christus“<sup>1046</sup> abhängig gemacht – in Gestalt einer „kritische[n] Betrachtung der Entwicklungsgeschichte dieses Dogmas“.<sup>1047</sup> Sein Versuch der Idee einer Gottmenschheit soll dabei keine abschließende Lösung bieten, vielmehr betont er, dass „noch Vieles zu thun übrig bleibt“.<sup>1048</sup> Gleichzeitig wird die geschichtliche Rekonstruktion explizit auf die „Betrachtung der Auffassungsweisen seiner Person [Jesu Christi] an sich“<sup>1049</sup> beschränkt, während die „Thätigkeit und die Lebensgeschichte Jesu bei Seite“<sup>1050</sup> gelassen werden. In der Rekonstruktion seiner Idee der Gottmenschheit kann es laut Dorner nicht um eine „geschichtliche Objektivität [...] ohne dogmatischen Hintergrund“<sup>1051</sup> gehen, deswegen bleibt der Ausgangspunkt im dogmatischen Verständnis die unhintergehbare Ausgangsbedingung seines theologischen Quellenverständnisses.<sup>1052</sup> Das bedeutet, dass beide Seiten – Geschichte und Dogma – die nicht ableitbaren Pole eines philosophisch verstandenen Spannungsverhältnisses sind, soll die dogmatische Glaubenslehre zur Objektivität gelangen. Der Person Jesus Christus kommt hierbei „weder bloß historische, noch bloß ideale und metaphysische Bedeutung zu“,<sup>1053</sup> sie verkörpert den anthropologisch und theologisch grundlegenden Sachverhalt, „das Eine und das Andere in seiner vollendeten Person absolut Eines [zu sein], wodurch er das Haupt, die Menschheit aber nicht bloß eine Masse, sondern ein Organismus ist“.<sup>1054</sup> Versuche eines empirischen Anthropomorphismus Jesu Christi lehnt Dorner ab, denn es bleibt „ein widersprechender Begriff [...], die Gottheit mit der Menschheit in Einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht wird“.<sup>1055</sup> Dorner weiter:

„Aber weit gefehlt, daß der christliche Gottesbegriff und die christliche Anthropologie die Voraussetzung wären für die Geschichte der Christologie, zeigt vielmehr

---

<sup>1046</sup> Ebd., XIV.

<sup>1047</sup> Ebd., XVI.

<sup>1048</sup> Ebd.

<sup>1049</sup> Ebd.

<sup>1050</sup> Ebd.

<sup>1051</sup> Ebd., X.

<sup>1052</sup> In der *Glaubenslehre* hat Dorner dies wie folgt formuliert: Dass die „systematische Darstellung von dem christlichen Gottesbegriff“ auszugehen habe und „von ihm zur Begründung des Gottmenschen fortschreiten“ solle – folgerichtig unter der christozentrischen Prämisse, dass „die christliche Gottesidee als das in sich selbst Gewisse und Oberste erkannt ist“, DORNER: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 36.

<sup>1053</sup> DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1853, IXf.

<sup>1054</sup> Ebd.

<sup>1055</sup> DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 998.

die Geschichte, daß *die Erscheinung Christi* [Hervorh. KDR] und die immer bestimmtere Auffassung derselben den gewichtigsten Impuls bildete, der die Gottes-idee der alten Welt und den Begriff des Menschen umgestaltete“.<sup>1056</sup>

In vergleichbarer Weise rückt Dorner Christus als potenziellen Mittelpunkt der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in den Blickpunkt, wenn er ihn als *Mittelpunkt der christlichen Religion* definiert: als „persönliche Einheit göttlichen und menschlichen Lebens, in welchem die Kräfte der Erlösung und Vollendung beschlossen sind“.<sup>1057</sup> Das wiederum bedeutet: „Was also beiderseits vorhanden ist, ist nichts Anderes, als das *gottmenschliche Bewußtsein*, das eine und selbige, das weder bloß ein menschliches Bewußtsein vom Logos ist, noch ein bloß göttliches vom Menschen, sondern ein gottmenschliches von Beidem.“<sup>1058</sup> Genau das will die *Entwicklungsgeschichte* zeigen, dass es sich bei ihr nicht um eine Glaubensgeschichte handelt, sondern um eine historisch exakt rekonstruierte Genese der Idee der Gottmenschheit. Dorner verfolgt den Gedanken, den „Gottesbegriff als den Begriff der Menschheit zu ihrer [der christlichen Religion, KDR] Wahrheit [zu] bringen“.<sup>1059</sup> Den Grundgedanken seiner *Entwicklungsgeschichte*, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf wissenschaftlichem Weg zu beglaubigen und als Entwicklungshorizont der *christlichen* Theologie auszuweisen, hat Dorner in der *Entwicklungsgeschichte* ausführlich formuliert und in vielfachen Variationen an anderer Stelle ausgeführt. Die gott-menschliche Verbindung gilt Dorner als Ideal des gottmenschlichen Lebens, die sich im Denken jedem erschließen muss. Und umgekehrt

„[...] muß, von Gott aus die Sache betrachtet, das Ideal der Herablassung und Offenbarung Gottes immer darin bestehen, daß Gott nicht bloß in Zeichen und Naturphänomenen [...] sich offenbare, sondern in der Gestalt eines Wesens sich wisse und darstelle, das Ihn wisse, wie es von Ihm erkannt ist.“<sup>1060</sup>

Die Idee des Gottmenschen ist für Dorner ein genuines Merkmal der christlichen Religion und nur mit ihrer Hilfe nachvollziehbar.<sup>1061</sup> Sein Blick auf die vorchristliche Zeit sowie außerchrist-

<sup>1056</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1853, 119.

<sup>1057</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 44.

<sup>1058</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 2 <sup>2</sup>1856, 1260.

<sup>1059</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1853, 115.

<sup>1060</sup> DORNER: Entwicklungsgeschichte, Bd. 1 <sup>2</sup>1845, 1.

<sup>1061</sup> Dorner hält hierzu fest, dass es unübersehbar sei, „wie die ganze vorchristliche Welt auf das Christentum zustrebt, wie in ihm das gemeinsame Räthsel aller vorchristlichen Religionen sich löst: und wie in ihm [...]“

liche Religionen dient dazu, die Besonderheit der Genese der Gottmensch-Idee herauszustellen. Während alttestamentliche und jüdische Auffassungen der Idee des Gottmenschen „von oben nach unten dem Neuen Testament“<sup>1062</sup> entgegenkommen, ohne die Idee einer wahrhaftigen Inkarnation des Göttlichen zu vollenden, ist auch der umgekehrte, anthropologische Weg, nach welchem der Begriff des Menschen dem Begriff des Gottmenschen zugeordnet wird, für Dorner problematisch.<sup>1063</sup> Diese Ansätze sieht er insofern als gescheitert an, als sie einerseits Christus als Gottes Knecht darstellen, andererseits nicht mehr leisten als eine anthropomorphisierende Verklärung des Göttlichen im Menschlichen.<sup>1064</sup> Im Ergebnis bleiben somit alle alttestamentlichen bzw. vorchristlichen Konzepte eines Gottmenschentums – hebräische, jüdische, heidnische – defizitär in der Aussage, dass „ein Mensch [...] Gott [ist]“.<sup>1065</sup>

So entschieden Dorners Kritik an den *Loci theologici* der überlieferten biblischen und metaphysischen Konzepte eines Gottesbegriffs in Relation zum Begriff des Menschen ausfällt, so programmatisch verteidigt er schon in der *Entwicklungsgeschichte* die Synthese aus Offenbarungsbegriff (Gott) und Anthropozentrik im Begriff des Menschen. Die Wechselseitigkeit zwischen sich offenbarendem Gott als Logos und dem Menschen, der in Jesus Christus „zugleich der Logos ist“,<sup>1066</sup> bedeutet, dass beide sich erst im gegenseitig ergänzenden Bezug aufeinander vollenden: „Nur indem die herablassende Gnade Gottes Menschwerdung des Logos ist, ist dieser der absolute Offenbarer Gottes; und nur indem [er] ein Mensch ist, der zugleich der Logos ist, ist die ganze Idee des Menschen realisiert“.<sup>1067</sup> Bereits hier zeigen sich zentrale Aspekte in Dorners Umbau des überlieferten Gottesbegriffs. Diese Umbauarbeiten betreffen zum einen die Zurückweisung der Vorstellung, dass Gott als absolut gesetzte Substanz gelten muss, während der Begriff des Menschen nur als etwas von Gott Abgeleitetes aufzufassen ist. Zum anderen lehnt er die Vorstellung ab, nach der sich aus der Potenzierung des Menschen durch die Zuschreibung göttlicher Prädikate ein hinreichend tragfähiges Konzept der Gottmenschheit ergibt. In seiner Idee der Gottmenschheit ist deutlich die dialektische Grundfigur Hegels aus

---

der Schlüssel liegt, durch welchen alle diese Religionen nun besser verstanden werden können, als sie sich selbst verstehen konnten.“, DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 1<sup>2</sup>1853, 2.

<sup>1062</sup> Ebd., 60f.

<sup>1063</sup> Vgl. Ebd.

<sup>1064</sup> Vgl. ebd., 63.

<sup>1065</sup> Ebd., 64.

<sup>1066</sup> Ebd.

<sup>1067</sup> Ebd.

These, Antithese und Synthese zu erkennen.<sup>1068</sup> Hegels erkenntnistheoretischer Idealismus, wonach das Wahre jederzeit als Substanz und als Subjekt zu denken ist,<sup>1069</sup> wird in theologischer Perspektive zur synthetischen Aufhebung der göttlichen wie der menschlichen Seite der Person Jesus Christus. Christus als Inbegriff der Gottes- und Menschensohnschaft kann nicht nur Mensch sein wie jedes andere Subjekt, sondern muss zugleich göttliches Wesen sein, in dem „die reine Menschheit“<sup>1070</sup> zum Ausdruck kommt. Dorners dialektische Begründungsformel gilt freilich nicht Jesus Christus als Sohn Gottes, sondern dem menschengewordenen Offenbarer Gottes insofern, als er „Menschensohn [bzw.] des Menschen Sohn“<sup>1071</sup> – „der reine Sohn der Menschheit“<sup>1072</sup> – genannt zu werden verdient. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus ist nur als Synthese aus dem Gottesbegriff und dem Begriff der Menschheit denkbar, und das bedeutet, nicht die *abstrakte* Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sondern die vereinte „Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit [und die] Göttlichkeit des wirklichen Wollens und Denkens“ bilden den Inbegriff der Menschwerdung Christi.<sup>1073</sup> Er entspricht in diesem Konzept zugleich, „vollkommener als die andern dem Begriffe des Menschen“.<sup>1074</sup> Göttliche und menschliche Natur schließen sich zu einem fortlaufenden Lebensprozess zusammen, der sich im Werden befindet. Damit verbunden ist die Verknüpfung von historischer Erscheinung Jesus Christus als Sohn Gottes mit dem Aspekt der Vollkommenheit durch die ethische Perspektive. Die Gottessohnschaft Christi ergibt sich nicht aufgrund einer bestimmten göttlichen Eigenschaft, sondern über die ethische Vollendung und ethische Vervollkommnung, die Dorner als Prozess definiert.<sup>1075</sup> Allein das Christentum mit der Gottmenschheit als theologiehistorisch singulärer *Grundidee* stellt einen gültigen Beitrag zu Gottes Menschwerdung dar, insofern die Idee Gottes in Gestalt einer physischen Person „im Gegensatz gegen das Heidentum erst einen ethischen, im Gegensatz gegen das gesetzliche Prinzip

---

<sup>1068</sup> Den Synthesegedanken dieser Denkfigur hat Dorner auf den Begriff gebracht, indem er die Gottmenschlichkeit Jesus Christus als Vereinigung der „Gottes- und Menschensohnschaft in sich“ bezeichnet, ebd., 83. Erst in dieser dialektischen Identität – „dadurch, dass er beides ist, Gottes und des Menschen Sohn, kann er als ‚der Sohn schlechthin‘“ bezeichnet werden, ebd.

<sup>1069</sup> Vgl. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes* 2013, 11ff.

<sup>1070</sup> DORNER: *Entwicklungsgeschichte*, Bd. 2, Teilbd. 1<sup>2</sup>1853, 83.

<sup>1071</sup> Ebd., 81.

<sup>1072</sup> Ebd., 83.

<sup>1073</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>1074</sup> Ebd.

<sup>1075</sup> Vgl. ebd., 116f.



einen religiösen Prozeß [verlangt.] [In] diesem ethisch religiösen Prozesse wird der Wahn unmittelbarer Göttlichkeit und ethischer Vollkommenheit gerichtet, damit der alte Mensch gerichtet werde und sterbe und Raum werde für den neuen“.<sup>1076</sup> Mit diesem Gedanken sieht Dorner einen Prozess angestoßen, der fortgesetzter *ethischer* Anstrengung bedarf, um die Gottmenschheit als siegreiches theologisch-ethisches Prinzip gegenüber Heidentum und Judentum durchzusetzen.<sup>1077</sup>

In seiner *Glaubenslehre* führt Dorner näher aus, dass und inwiefern der Grund der Menschwerdung Gottes in seinem ethischen Wesen liegt und geht auf diesbezügliche Einzelfragen ein.<sup>1078</sup> Zwingend muss zwischen Christi voramtlichem und amtlichem Leben unterschieden werden, ohne dass dadurch ausgesagt ist, dass auch mit der Taufe erst die göttliche Inkarnation stattfindet bzw. abgeschlossen ist. Mit der Taufe geht Christi gereifte gottmenschliche Persönlichkeit in die amtliche Gottmenschheit über.<sup>1079</sup> Bleibender substanzieller Lebensgrund des noch nicht vollendeten Gottmenschen ist der *Logos*,

„[...] durch ihn wird ihm [Christus] des Vaters Wille, das ethisch Notwendige offenbart. [...] Er ist ursprünglich und von Anfang als das lebendige göttliche Substrat dieser Person zu denken, daß sich aber immer mehr in Jesu actualis wissende und wollende Menschheit hineinbildet um die Gottmenschheit zu voller Actualität zu bringen.“<sup>1080</sup>

Im entsprechenden Abschnitt der *Glaubenslehre* überführt Dorner die Rede von der Gottmenschheit als Synthese des Göttlichen und des Menschlichen in das theologisch-systematische Bindeglied der Religion. Erst in der Religion verwirklicht sich der dialektische Wechselbezug aus der permanenten, liebenden Selbstmitteilung Gottes einerseits und der menschlichen Empfänglichkeit andererseits, in der „Einheit beider“.<sup>1081</sup> Dogmatisch mit dieser Synthese gesetzt wird zugleich die Notwendigkeit einer historischen Vollendung der Offenbarung, die Dorner in dem Gottmenschen und seinem religiösen Vermögen gegeben sieht:

„Der Begriff der vollkommenen Religion verlangt den der Menschwerdung Gottes, weil [sie] die Vollendung der Offenbarung und der Menschheit [ist]. Die Welt ist

<sup>1076</sup> Ebd., 116f.

<sup>1077</sup> Vgl. ebd., 117.

<sup>1078</sup> Vgl. DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 645.

<sup>1079</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 475ff.

<sup>1080</sup> Ebd., 421.

<sup>1081</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 543.

geschaffen für die Vollendung – im Gottmenschen ist sie gegeben. Also ist für die Welt von Gottes Liebe der Gottmensch bestimmt, durch welchen die vollkommene Religion zur Wirklichkeit wird.“<sup>1082</sup>

Was Dorner als den Anspruch des Christentums definiert, nämlich sich selbst zu vollenden in der Erscheinung und bleibenden Bedeutung des Gottmenschen, ist unzureichend verstanden als spekulative Restauration einer im christlichen Trinitätsbegriff erneuerten christlichen Frömmigkeit. Dorners Gottmensch als Bindeglied und Vollendungshorizont der Religion enthält gleichwohl die Konstruktion einer überlegenen Religion, die durch stufenweise Vollendung und geschichtliche Fortbewegung in allen göttlichen Seinsweisen des Absoluten gekennzeichnet ist, während das Heidentum lediglich eine „Vermischung Gottes und der Welt in ihren beiden möglichen Hauptformen“<sup>1083</sup> darstellt. Hingegen zeigt die religionsgeschichtliche Entwicklung für Dorner in aller Deutlichkeit, „wie die religiöse Geschichte der Menschheit sich um die Angel bewegt, die wahre und vollkommene Einigung Gottes und des Menschen oder den Gottmenschen zu suchen“.<sup>1084</sup> So tritt für Dorner nicht nur in der *Entwicklungsgeschichte*, sondern auch in der *Christlichen Glaubenslehre* der durch den Protestantismus beschleunigte, religionsgeschichtliche Prozess der sich vollendenden Offenbarung als ethischer Entwicklungsprozess zutage. Dass er allein durch das Christentum und seine christliche Ethik zu leisten ist, will Dorner nicht als dogmatische Setzung in christologischer Hinsicht gelten lassen, sondern als folgerichtiges Ergebnis einer Annäherung der Absolutheit Gottes an den Menschen durch die Gottmensch(ein)heit.

### 4.3.3 Sein Gottes

Der Behandlung des Seins Gottes kommt in Dorners systematischen Abhandlungen großes Gewicht zu. Damit eng verknüpft ist die grundsätzliche Frage nach den göttlichen Eigenschaften. Dorner betont nämlich, dass das Sein nur zusammen mit seinem Wesen und seinen Eigenschaften gedacht werden kann, da eine Trennung dieser Aspekte eine Willkür der Setzung der Eigenschaften bedeuten würde: „Nur die richtige Verbindung des Seins, des Wesens und der

---

<sup>1082</sup> Ebd., 654.

<sup>1083</sup> Ebd., 686.

<sup>1084</sup> Ebd., 730.

Eigenschaften wird zu dem Begriffe Gottes führen, wonach er nicht nur ein unbestimmtes Unendliches, sondern objectiv in sich unendlich bestimmt ist.“<sup>1085</sup> Dabei können bestimmte Eigenschaften nur von Gott selbst ausgesagt werden:

„Gewisse Eigenschaften oder Prädicate können viele Subjecte einer Gattung gemeinschaftlich haben; ein und dasselbe ist communicabel an Viele, und es ist für solche Prädicate gleichgültig, ob dafür Ein Subject als Träger da ist, oder viele, ob das Prädicat vielfach existirt oder einfach. Aber Jeder sieht, daß es sich mit der Gottesidee anders verhält, daß hier die Prädicate mit dem Subject weit inniger müssen zusammengeschlossen sein, als bei anderen Subjecten, ja daß gewisse Prädicate nur Einem, dem Subjecte, das Gott heißt, zukommen können.“<sup>1086</sup>

Gleichzeitig vollzieht sich der Beweis der Existenz Gottes erst vollständig mit dem Beweis seiner ihn charakterisierenden Eigenschaften: „Die Lehre von dem Sein Gottes, von seinem Wesen und seinen Eigenschaften ist also in Eins zu bilden.“<sup>1087</sup> Einer Einteilung der Eigenschaften Gottes, insbesondere mit Blick auf Thomasius und Rothe, in *relative* und *absolute*, steht Dorner äußerst kritisch gegenüber:

„Ist aber das, was Eigenschaft zu heißen verdient, mit dem Wesen so innig zusammenhängend, daß durch dasselbe das Wesen constituirt wird, so ist auch von einer möglichen Aufhebung oder Beschränkung von Eigenschaften, oder von Veränderungen und von Modificabilität der göttlichen Eigenschaften nicht zu reden.“<sup>1088</sup>

Man muss davon ausgehen, dass Gott genau so ist, wie er sich in seiner Offenbarung gezeigt hat, dass also die Offenbarung seiner selbst die Offenbarung seiner objektiven Eigenschaften darstellt.<sup>1089</sup> Gott ist erkennbar, wenngleich diese Gotteserkenntnis stets als im Werden begriffen werden muss.<sup>1090</sup> Auf die Frage nach der Möglichkeit, ein *absolutes* Wissen von Gott zu erlangen, antwortet Dorner indirekt mit einer Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des Wissens:

„Es gibt ein Ergreifen des absoluten, göttlichen Wesens im Gedanken, wenn auch nicht ein absolutes Ergreifen. Es gibt ein wahres Ergreifen Gottes durch den Menschen, weil und in sofern als es ein wahres Ergriffenwerden des Menschen von dem

---

<sup>1085</sup> Ebd., 173.

<sup>1086</sup> Ebd., 176.

<sup>1087</sup> Vgl. ebd., 175ff., hier 176.

<sup>1088</sup> Ebd., 180.

<sup>1089</sup> Vgl. ebd., 186.

<sup>1090</sup> Vgl. ebd., 192ff.

sich offenbarenden und der Receptivität des Menschen sich mittheilenden Gott gibt [...]; und insoweit als dieser Gottesgedanke der objectiven Wahrheit entspricht, ist adäquates, oder zutreffendes Wissen vorhanden. Ein solches ist in dem Sinn zu behaupten, daß unser werdendes Wissen wahrhaft, nicht bloß scheinbar fortschreitend und ihm auf jeder Stufe objective Wahrheit zukommt.“<sup>1091</sup>

Zur wachsenden Gotteserkenntnis gehört für Dorner zugleich wesentlich auch die Erkenntnis in die „Unergründlichkeit der Tiefen Gottes“<sup>1092</sup> und seine schon genannte Einsicht, dass wahre Gotteserkenntnis nur in Gemeinschaft mit Gott, d.h. im Glauben möglich ist und diese erst dann vollständig sein wird, wenn der Mensch Gott in seiner Vollendung von Angesicht zu Angesicht gegenübertritt.<sup>1093</sup> Gottes Sein muss als *absolut* verstanden werden und das heißt:

„Es ist Nichts in Gottes Wesen, was nicht auch existirte und es existirt Nichts in Gott bloß zufällig oder was nicht existiren müßte; denn der neuerlich ausgesprochene Gedanke, daß für Gott selbst verschiedene gleich vollkommene Existenzweisen denkbar wären, wird nicht haltbar sein, wenn man erwägt, daß die Annahme, verschiedene Vorzüge könnten auch in der Gottheit nicht zusammen existiren, sondern nur der eine oder der andere, etwas von polytheistischem Beigeschmack verräth.“<sup>1094</sup>

Da Gott aber Geist ist und in dieser geistigen Persönlichkeit „alle Vorzüge in und durch einander gegenwärtig existiren, so deckt sich die Actualität des göttlichen Seins oder seine Existenz mit seinem Wesen oder seiner Potenz, und auch letztere wäre nicht ohne die Existenz oder Actualität, die auf sich selbst gerichtet der Selbsthervorbringung dient“.<sup>1095</sup>

Gott muss als *Weltursache* gelten, ist aber weit mehr als nur das:

„[W]enn er vielmehr vor Allem etwas ist an und für sich selbst, so kann sein Sichselbstwissen und -Wollen nicht einfach damit identisch sein, daß er sich als Weltursache weiß und will. Jenes ist das logische *Prius* des Zweiten, der ewige Act seiner Selbstsetzung, ein Act der Notwendigkeit des göttlichen Wesens, das nie kann aufgehoben oder in seiner Lebendigkeit sistirt werden. [...] Es gehört Anderes dazu, daß Gott sich selbst, und Anderes dazu, daß er sich als Weltursache wisse und wolle. Bei dem Erstern hat die Herablassung der Liebe keine Stelle, bei dem

<sup>1091</sup> Ebd., 197f.

<sup>1092</sup> Ebd., 198.

<sup>1093</sup> Vgl. ebd., 198f.

<sup>1094</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 307; vgl. auch DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 197ff.

<sup>1095</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 308.

Zweiten muß sie als Motiv eintreten, ohne das Gott sich nicht als Ursache einer wirklichen Welt dächte.“<sup>1096</sup>

Die von Dorner erwähnte *absolute Persönlichkeit* identifiziert sich als solche mit dem allgemeinen Guten „und dadurch ist Gott *Einer*, daß alle Möglichkeit des göttlichen Seins in ihm auch Wirklichkeit ist; wie er seine *Einzigkeit* an seiner Aseität [hat]“. <sup>1097</sup> Diese Aseität ist das Besondere seines Wesens, „durch welche er der *allgemeine* Grund allen Seins sein kann.“<sup>1098</sup> Statt von einem starren göttlichen Wesen ist es besser, von einer „Fülle göttlicher Kräfte [zu reden], die unbeschadet ihrer Verschiedenheit durch ein unzerstörliches inneres Band der Einheit zusammengehalten seien, wodurch das göttliche Leben nicht als ein endloses, selbstbestimmtes Meer, sondern als ein unendlich bestimmter und gegliederter Organismus erscheint.“<sup>1099</sup> Aber erst in dem ethischen Gottesbegriff „erreicht daher auch die Aseität ihren wahren Sinn und ihre absolute Begründung. Gott will und setzt sich selbst ewig, weil er als die Liebe das im höchsten Sinne Nothwendige, das Ethische ewig so ganz in seinen Willen aufnimmt, daß seine Freiheit sich mit demselben gänzlich identificirt.“<sup>1100</sup>

Die *Einheit* und *Einzigkeit* Gottes ergibt sich Dorner zufolge von selber aus seiner Definition eines absoluten Wesens:

„Ist ein nothwendig existirendes, absolutes Wesen oder die Gottheit zu denken, so leiten sich aus dieser Absolutheit sofort die Prädicate der Einheit, Einzigkeit und Einfachheit, sowie der Unendlichkeit ab. Die *Einheit* besagt weder, daß, weil alles Sein ursprünglich in der Gottheit als der Urmöglichkeit beschlossen, neben ihr kein Sein sein könne, wie der akosmistische Pantheismus will, noch daß unter dem Seienden Gott nur zufällig die höchste Stelle einnehme und nur so Höchster sei, sondern daß er nach seinem Wesen nur Einer sein kann, indem seine Einheit zugleich Einzigkeit ist. Die Einzigkeit seines nothwendigen und absoluten Wesens hebt ihn einerseits qualitativ und specifisch über alles andre Sein hinaus und fordert andererseits auch eine einzige Stellung zu allem Sein außer ihm. Wie ferner seine *Einfachheit* nicht kann Unterschieden in ihm entgegensein, sondern sie theils voraussetzt, theils bethätigt, so ist auch seine *Unendlichkeit* nicht als bloß negative, sondern

<sup>1096</sup> Ebd., 311f.

<sup>1097</sup> Und weiter: „Schon Gottes schlechthinniges Sein läßt sich nicht anders denken, denn als Selbstsetzung, als Aseität, welche aber als ewige Selbstbegründung Gottes eine Mehrheit der Momente enthält, deren unauflöslige Einheit, aber nicht Identität oder Einerleiheit, das göttliche Wesen und Leben ist.“, DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 305f.

<sup>1098</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 309.

<sup>1099</sup> Ebd.

<sup>1100</sup> Ebd., 351f.

auch als positive zu denken; daher wenn eine Welt ist, positiv als *Raum- und Zeitfreiheit*.<sup>1101</sup>

Gottes Einheit folgt daraus, dass er „die reale Urmöglichkeit von Allem [ist].“<sup>1102</sup> Seine Einzigkeit bedeutet nicht, dass er das ausschließlich einzige Sein sein muss: „Das Sein von Anderen wird nicht von dem Sein und dem Personsein, sondern nur von dem Gottsein ausgeschlossen sein müssen.“<sup>1103</sup> Gott ist das einzige Sein, das allein aus sich selbst bestehend existiert, während alles andere Sein nicht notwendigerweise durch sich bestehend zu denken ist. Es bleibt also immer ein essenzieller Unterschied zwischen Gott und seiner Schöpfung bestehen, der schon im Sein begründet liegt und nicht aufzulösen ist.

#### 4.3.4 Allgegenwart

Auch Dorners Vorstellung von Gottes Gegenwart in der Welt ist bedingt durch seine Definition vom Sein Gottes. Er denkt Gott als in der von ihm geschaffenen Welt gegenwärtig; der leere Raum aber ist „die Grenze der realen, nie absolut unermesslichen Schöpfung; er ist in der That Nichts als das Ende des schon Realen, Wirklichen, ebendamit aber der Anfangspunkt des Gebietes der noch übrigen Möglichkeit fortgehender Schöpfung.“<sup>1104</sup> Damit kann von einer klassisch verstandenen Allgegenwart Gottes nicht die Rede sein, weil es auf dem Gebiet des nur Möglichen noch kein wirksames Sein Gottes geben kann:

„Statt der Vorstellung von Gottes Unermesslichkeit als einer unendlichen Ausdehnung im Raume müssen wir, da der Raum kein Urwesen außerhalb Gottes ist, bei der inneren unendlichen Schöpferkraft Gottes, *in der eine unerschöpfte Fülle von Möglichkeiten ruht, die noch nicht Wirklichkeit geworden sind* [Hervorh. KDR], noch je in einem gegebenen Momente alle wirklich zu sein brauchen, stehen bleiben“.<sup>1105</sup>

Dorner lehrt eine „Verschiedenheit der Gegenwart Gottes in der Welt“,<sup>1106</sup> so ist Gott in der organischen Natur anders als in der anorganischen gegenwärtig, guten Menschen wiederum

<sup>1101</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1<sup>2</sup>1886, 216f.

<sup>1102</sup> Ebd., 217.

<sup>1103</sup> Ebd., 220.

<sup>1104</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 327.

<sup>1105</sup> Ebd.

<sup>1106</sup> Ebd., 325.

anders als den bösen. Möglich wird dies durch die „Fülle der göttlichen Kräfte“.<sup>1107</sup> Die Verschiedenheit seiner Gegenwart ist gegründet in der „göttlichen Weltidee“<sup>1108</sup> und zeigt sich der Kreatur gegenüber in einer unterschiedlichen Offenbarung: „Gottes Allgegenwart in und für die Welt ist also nicht die einer einförmigen Ausdehnung, sondern sie ist wie sein Wirken eine unendlich gegliederte, ja auch im Gebiete des Entstehenden und Vergehenden wechselnde, sich verändernde, obgleich jedesmal alles Seiende auf die eine oder andere Weise umfassende.“<sup>1109</sup> Der Aspekt der Veränderlichkeit spielt für Dorner also auch mit Blick auf seine Allgegenwart eine große Rolle. Doch sind dieser Veränderlichkeit feste Grenzen durch das göttliche Sein gesetzt.<sup>1110</sup>

### 4.3.5 Allmacht

Dorners Verständnis von der göttlichen Allmacht manifestiert sich in der schon behandelten Festlegung Gottes als absoluter (ethischer) Persönlichkeit. Die durchaus in der Zeit liegende Betonung von Freiheit und Relationalität führt ihn dazu, Gottes Allmacht in seinem Sinne ethisch und relational zu denken. Gott muss als „Einheit des absoluten Selbstbewußtseins und der absoluten Selbstbestimmung“<sup>1111</sup> verstanden werden und sein Wille insofern als frei, als dass er „in dem absolut Guten“<sup>1112</sup> sich will und weiß. Als absolute Persönlichkeit ist Gott weder begrenzt noch endlich, vielmehr kann er alles tun und denken, was logisch nicht unmöglich ist. Die Allmacht Gottes darf aber nicht als absolute insofern verstanden werden, als Gott in jedem Fall seinen Willen durchsetzen wird:

„Die Allmacht Gottes *kann* mit der Liebe nicht in Collision kommen, weil sie dieser gar nicht als selbständige Macht gegenübersteht. Fordert die Liebe freie Wesen, so kann die Allmacht es nicht hindern noch dadurch gekränkt werden, denn sie ist nur für den Willen der Liebe da, allerdings nicht bloß für seinen mittheilenden Willen, sondern auch für seine gerechte Selbstbehauptung. *In seiner Liebe ist Gott die Macht über seine Allmacht.* [Hervorh. KDR] Weil Gott nicht alles, was an sich seiner Macht möglich wäre und was sein Wissen als möglich weiß, auch bewirken

<sup>1107</sup> Ebd.

<sup>1108</sup> Ebd.

<sup>1109</sup> Ebd., 325f.

<sup>1110</sup> „Es ist freilich gewiß, daß im ganzen Reiche der Wirklichkeit Gott allgegenwärtig ist, aber nur weil alle Wirklichkeit nicht ohne Sein und Wirken in ihr gedacht werden kann, also mit der Wirklichkeit schon Gottes Gegenwart ausgesagt ist. Aber diese Wirklichkeit besteht nur durch Gottes *Willen*, mithin auch seine Gegenwart.“, ebd., 327f.

<sup>1111</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 420.

<sup>1112</sup> Ebd., 421.

muß, kann endlich auch nicht gesagt werden: Alles was Gottes Wissen umfaßt, müsse auch ebenso von dem Wirken seiner Allmacht umfaßt sein. Sein Wissen greift weiter als sein Thun; er thut nicht alles Mögliche, was er weiß, und nicht alles Wirkliche, was er weiß, thut er oder weiß er vermöge seines Thuns.“<sup>1113</sup>

Sein Handeln mit dem Menschen muss diesem Verständnis von Allmacht entsprechend auch zeitgeschichtlich verstanden werden:

„[...] er [Gott, KDR] läßt nicht den Begegnissen des menschlichen Lebens in ihrer von ihm geordneten Zusammenfügung allein die Macht, unsere Seele zu berühren, er macht sie und alles Aeußere nicht zu Stellvertretern, die zwischen die Seele und ihn oder sein eigenes Handeln an den Seelen sich einschieben dürften, sondern er handelt auch selbst und unmittelbar, d.h. ursprünglich auf uns durch äußere Dinge als seine Werkzeuge, ja er braucht auch uns selbst, z.B. das Erkennen zu solchen Werkzeugen seines Thuns an uns.“<sup>1114</sup>

Dorner will also einerseits an der göttlichen Allmacht festhalten, setzt ihr aber die menschliche Freiheit gegenüber, die durchaus die göttliche Macht einschränken kann. Die göttliche Allmacht ist weniger eine unbedingte Wirkmacht als eine Selbstmächtigkeit, die aus sich heraus Freiheit ermöglicht. Der Grund für das Vorhandensein menschlicher Freiheit liegt in Dorners Liebesbegriff, auf den gleich noch weiter eingegangen werden soll.<sup>1115</sup>

#### 4.3.6 Leidensfähigkeit

Mit Blick auf das so bedeutende Thema der Leidensfähigkeit Gottes sei zunächst Dorners Sicht auf die *Gefühle* Gottes angesprochen, die er diesem durchaus zugesteht:

„[D]ie Sünde der Welt und die in ihr schlummernde Gottesfeindschaft geht ihm an's Herz [...], und wir dürfen uns nicht scheuen, einen heiligen *Zorn Gottes wider das Böse* und die Menschen, sofern sie böse sind, zu lehren. Gott verhält sich nicht gleich gegen die Bösen und gegen die Guten, weder was seinen Sinn noch was seine Thaten anlangt.“<sup>1116</sup>

<sup>1113</sup> Ebd., 442f.

<sup>1114</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 369.

<sup>1115</sup> Dorner spricht mit Blick auf die Allmacht Gottes auch von einer „Metaphysik der Liebe“, DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 420. Reinhold Bernhardt klassifiziert die Allmachtsvorstellung der Vermittlungstheologen des 19. Jahrhunderts, darunter auch Dorner, dann auch treffend als eine „dialektisch-bipolare Verbindung von Freiheit und Liebe“, vgl. BERNHARDT: Freiheit als Eigenschaft Gottes in der reformatorischen Theologie, in: STOSCH / WENDEL u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit 2019, 347.

<sup>1116</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 361.



Gleichzeitig steht für Dorner außer Frage, dass eine *wirkliche* Leidensfähigkeit Gottes einzig und allein auf Seiten der menschlichen Natur Christi ausgesagt werden kann. Hier ist allerdings unstrittig, dass das wahre Menschsein Christi die Fähigkeit, wie ein Mensch zu leiden, impliziert, ja sogar voraussetzt.

### 4.3.7 Liebe und moralische Gutheit

Dorner sieht den Grund der göttlichen Liebe in seiner trinitarischen Existenz, in deren Rahmen Gott sich vor allem und als erstes selbst liebt. „Die Ur Liebe liebt das Urgute, das Gott selbst ist, also auch die Factoren, durch die Gott ewig absolute Liebe ist“,<sup>1117</sup> diese Selbstliebe ist aber im Sinne Dorners insofern als ethische zu klassifizieren, dass er als „Amor Amoris [...] das Gute in sich *universal*“<sup>1118</sup> liebt. Die ethische Idee muss als „das schlechthin Höchste“<sup>1119</sup> gedacht werden, sie ist

„[...] die Königin, deren Thron über alles Andere erhaben ist, auch über alle bisherigen Bestimmungen des Gottesbegriffes sich erhebt, weil alle anderen Werthe sich ihr unterordnen und von ihr regulirt werden. Daß Leben ist, Machtfülle, Ordnung, Zweckmäßigkeit, Schönheit, hat einen Werth, aber nur einen bedingten, nämlich sofern die ethische Idee ihn anerkennt, oder sich einverleibt. Widersprechen sie der Idee des Ethischen, so hätten sie kein Recht, für Werthe zu gelten.“<sup>1120</sup>

Erst durch die ethische Idee entsteht also eine absolute Notwendigkeit der (göttlichen) Werte, „alles Physische [hat] erst daran seine wahre Güte, daß es dem positiv Guten, dem Ethischen, als seinem Zwecke dient.“<sup>1121</sup> Das ethisch Gute hat als die letzte Antwort auf alle Fragen nach dem Grund für jedes Denken, Wollen und Sein zu gelten, sie ist die oberste positive Finalursache.<sup>1122</sup> Das Ethische muss nun aber mehr als ein *Sollen* sein, es muss als die absolute Wirklichkeit in der Gottheit gedacht werden. Es muss ferner ein *Wollen* sein, das zugleich aber auch darüber hinausweist:

„Auch in Gott muß der actuelle, lebendige Wille an dem Guten, das er ist, beteiligt sein, denn sonst wäre Gott nur eine ethische Natur. Eine gute Natur oder Unmittel-

<sup>1117</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 425.

<sup>1118</sup> Ebd., 426.

<sup>1119</sup> Ebd., 295.

<sup>1120</sup> Ebd.

<sup>1121</sup> Ebd.

<sup>1122</sup> Vgl. ebd., 298.

barkeit aber ist noch nicht eine wahre Wirklichkeit des Guten. Wäre Gott nur fatalistisch und unfrei von dem Gesetz des Ethischen in seinem Sein bestimmt, oder unmittelbar ohne bewußten Willen damit Eins, so wäre er nur eine unfreie ethische Substanz, aber nicht der Gott, der das heilige Urbild ist, dessen Ebenbild wir sein sollen.“<sup>1123</sup>

Gott muss als mehr denn als ethischer Wille und zugleich auch mehr denn als ethisches Sein gedacht werden, um eine Rückkehr in das Physische zu vermeiden; es reicht auch nicht, ihn – wie Hegel – mit dem ethischen Weltgeist zu identifizieren. „[D]as absolute Sein ist durch und durch ethisch zu denken, [...] das Ethische hat in der Gottheit ewig die vollkommene Realität.“<sup>1124</sup> Das ethisch Gute

„[...] ist als solches nichts Particulares, sondern es will überall sein und wohnen, wo dafür eine mögliche Stätte ist, und dafür wirksam sein. [...] Also obwohl transcendent durch seine Beziehung auf sich in ethischer Selbstbehauptung, kann er [Gott] doch, wenn ein Anderes als Gott ist, in diesem Anderen sein. Aber auch umgekehrt seine Transcendenz und Selbstbehauptung ist doch die nothwendige Vorbedingung seiner Selbstmittheilung und Immanenz in der Welt. Denn nur weil er sich selbst absolut hat durch sein vollkommenes Selbstbewußtsein und seine Selbstliebe, ist er sein selbst mächtig und sicher, daß er in der Selbstmittheilung sich nicht [...] an Anderes verliere.“<sup>1125</sup>

Diese als Verbindung aus ethisch Notwendigem und Freiem verstandene Liebe Gottes vereinigt in sich die höchsten Gegensätze und ist eine außergewöhnliche Kraft, weil sie

„[...] die Kraft der Beziehung auf sich vollkommen einigt mit der Kraft der Beziehung auf Anderes, eine Größe sui generis, indem sie Factoren des Seins einigt, die sonst überall außer einander bleiben. Aber ebendaher vermag sie auch, was keine andere Macht vermag. Sie greift über die Gegensätze über, sie einigend, denn die Macht des Ganzen ist in ihr [...] [, weil] sie alle Seinsweisen des ethisch Guten in sich vereinigt.“<sup>1126</sup>

---

<sup>1123</sup> Ebd., 302.

<sup>1124</sup> Ebd., 303.

<sup>1125</sup> Ebd., 426.

<sup>1126</sup> Ebd., 427.

### 4.3.8 Allwissen

Dorner unternimmt den Versuch, einerseits am herkömmlichen Begriff der göttlichen Allwissenheit festzuhalten, gleichzeitig aber Raum zu schaffen für menschliche Willens- und Entscheidungsfreiheit. Dennoch bleibt seine Vorstellung von der göttlichen Allwissenheit eng mit den anderen klassisch Gott zugeschriebenen Attributen verknüpft:

„Gott weiß und will vor Allem sich selbst in der Absolutheit aller seiner Bestimmungen dadurch, daß er in sich dreieinig ist, sich selbst begründend, Aseitig sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen und ethischen Wollen. Die Erfüllung des Gottesbegriffs durch Bestimmtheiten [...] muß nicht Endlichkeit sein, weder für das göttliche Wissen, noch Wollen; sondern er selbst vor Allem in seiner Absolutheit ist sein eigener Inhalt. Die Absolutheit ist nicht bloß eine Form die alles Endliche umspannt, sondern eine Fülle, die ihrer selbst mächtig und bewußt ist.“<sup>1127</sup>

Gottes Wissen wird bei Dorner zwar allumfassend gedacht, beinhaltet dennoch aber das Moment einer Veränderung bzw. Entwicklung, nämlich durch die Menschwerdung in Christus, durch die

„[...] ein Sein, ein Verbundensein Gottes mit der Welt gesetzt [ist], das zuvor nicht da war; und so ist diese neue *Wirklichkeit* ein Neues auch für Gottes Wissen von sich und von der Welt, obgleich der Rathschluß dazu ewig in ihm war. Zählte ihm diese Wirklichkeit nur soviel und nicht mehr als sein ewiger Rathschluß, so hätte jene selbst nur eine doketische Bedeutung. Die Geschichte brächte nichts Neues, hätte keinen realen Ertrag, sondern wäre höchstens ein Zeigen des ewig gleich Vorhandenen, sie wäre von Lehre nicht zu unterscheiden. Aber wo bliebe da die Liebe? Denn das ist das Wesen der Liebe, also die Forderung des ethischen Gottesbegriffes, daß sie nicht bei bloßem Gedanken oder Lehren stehen bleibe, sondern daß sie sich lebendig betheilige an der zeitgeschichtlichen Menschheit, theilnehmend an ihr, um Theil zu geben an sich selber. Diese Betheiligung Gottes an der Zeitgeschichte ist ferner von besonderer Wichtigkeit für das Heiligthum der christlichen Religion, die *Versöhnung*.“<sup>1128</sup>

Die göttliche Allwissenheit hat also neben der geschichtlichen Seite auch (wenn nicht gar: vor allem) eine ethische. Die geschichtliche Seite nimmt Rücksicht auf die Wahl- und Willensfreiheit der menschlichen Schöpfung. Wenn es freie Kräfte in der Welt gibt, so gibt es auch freie Entscheidungen des Menschen, „welche zwar ihren Möglichkeitsgrund in Gott, ihren Wirklichkeitsgrund aber nur in den freien Wesen, nicht in Gott haben. Daraus folgt aber, daß Gott

<sup>1127</sup> Ebd., 424f.

<sup>1128</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 366.

nicht durch die Selbsterkenntnis von diesen Acten als wirklichen wissen kann, sondern nur als *möglichen* [Hervorh. KDR].<sup>1129</sup> Die zukünftigen freien Entscheidungen des Menschen sind damit nicht von Gottes Vorherwissen ausgeschlossen, sondern werden von ihm zumindest als Möglichkeiten gewusst. Dorner sieht allerdings auch die Option, dass Gott in der Lage ist, freie Entscheidungen der Kreatur vorauszusagen.<sup>1130</sup> Gottes Wissen umfasst also sowohl Vergangenheit, Gegenwart als auch Teile der Zukunft, gerade weil er auch ein Wissen vom menschlichen Wissen hat. Weil er von dem Gegenwärtigen als Gegenwärtigem weiß, entwickelt sich das göttliche Wissen mit dem Fortgang der Welt laufend weiter, es verändert sich also. Als Zukünftiges von Gott Gewusstes wird es erst zur Gegenwart und dann zur Vergangenheit. Das göttliche Wissen von Vergangenheit und Gegenwart wächst also kontinuierlich an, es ist

„[...] ein durch die Zeitgeschichte bedingtes, mit ihr verflochtenes und fortrückendes. Es tritt in dasselbe etwas ein und wird von ihm umfaßt, was vorher nicht in ihm war, nämlich das Wissen davon, was von dem an sich ewig gleich gewußten möglichen und wirklichen Inhalt jedesmal aus der Zukunft in das Moment der Gegenwart oder aus dieser in die Vergangenheit einrücke, aber was in jedem Moment die Gegenwart von der Zukunft sich aneigne, von der Gegenwart aber die Vergangenheit.“<sup>1131</sup>

An diesem Verständnis des Allwissens Gottes hängt für Dorner die lebendige Beziehung Gottes zur Welt. Zur jeweiligen Gegenwart hat Gott ein besonderes Verhältnis, andernfalls müsste man eine „wissenschaftlich und religiös unerträgliche Gleichgültigkeit Gottes gegen die Welt“<sup>1132</sup> annehmen. Gott weiß von der jeweiligen Gegenwart und handelt dementsprechend in ihr, er hat ein Wissen gemäß seines Ratschlusses; „das Moment der lebensvoll wirksamen Beteiligung, die etwas Anderes als der bloße ‚Vorsatz‘ auch für Gott ist“<sup>1133</sup> tritt aber erst ein in dem Moment, in dem Gott auch selber die Gegenwart erlebt: „So durchlebt Gott selbst das in seinem Rathschluß ihm ewig ideell Präsentes geschichtlich erst mit der Welt und verwebt in

<sup>1129</sup> Ebd., 320f.; vgl. auch DERS.: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 496f.: Der Ratschluss „ist vielmehr ein vermittelter, aus verschiedenen Momenten zusammengesetzter, von denen ein Theil nicht aus Gott stammt, sondern aus dem beweglichen Factor menschlicher Freiheit, durch welchen gleichwohl auch wieder das göttliche Handeln sich bedingt“.

<sup>1130</sup> Vgl. DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 323.499.

<sup>1131</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 323.

<sup>1132</sup> Ebd., 324.

<sup>1133</sup> Ebd.

sie“.<sup>1134</sup> Man kann also auch davon sprechen, dass Gott zeitlich verschiedenes göttliches Wissen (*scientia media*)<sup>1135</sup> besitzt:

„[S]o hat zwar der Mittelpunkt der Geschichte, die Erscheinung Christi, vor Gott stets so sicher gestanden, als wäre sie ewige Gegenwart, aber nicht ebenso als wirklich; Gott hat die Welt vor Christus noch nicht als wirklich mit sich geeinte, noch nicht in versöhnender Gegenwart, sondern bloß als zu versöhnende und versöhnt werdende gewußt. [...] Gott hat zwar nach dem Rathe seiner Gnade ewig die Menschwerdung gewollt; aber *bewirken* hat er sie nicht wollen in jedem Moment, sondern erst, da die Zeit erfüllet war, wozu allerdings auch das Reifen der menschlichen Empfänglichkeit gehörte; was er vor Christus bewirken wollte und bewirkt hat, das ist die Vorbereitung dieser Empfänglichkeit für seine in ihrer Art einzige und nur *einmal* wirksam seinerseits gewollte That. Christi Erscheinung bezeichnet ein Neues in Gottes Wirken in der Welt, und ist auch für Gottes *Wissen* eine neue Wirklichkeit.“<sup>1136</sup>

Der göttliche Ratschluss sieht vor, dass die göttliche Liebe in der Welt Raum gewinnt, dass die Welt ein „ethischer Kosmos“ wird und jeden Menschen erreichen kann – was aber nicht damit gleichzusetzen ist, dass jeder Mensch das Ziel der Heiligung auch erreichen wird.<sup>1137</sup> Eine Beschränkung der göttlichen Allwissenheit mit Blick auf die göttliche Vorsehung lehnt Dorner ab, denn andernfalls müsste man in Gott eine Macht annehmen, „die nicht auf Geheiß seines Willens allein thätig sein wolle und könne, sondern die eigenmächtig oder nach Naturnothwendigkeit Das, was sie als Macht kann, auch darstellen möchte, darin aber aufgehalten würde durch die Erhaltung, Regierung und Fürsorge.“<sup>1138</sup> Gleichzeitig gilt, dass bedingt durch die freien Kräfte in der Welt Gott nicht einfach am Anfang der Zeit mit einem in Allmacht gesprochenen Wort die Welt (und ihren Fortgang) genau so schaffen konnte, wie er wollte. Die Freiheit des Menschen ist ein – für die Vollendung notwendiges – Faktum:

„Eine dem ganzen Naturzusammenhang gewachsene Macht kann die Freiheit nur dadurch haben, daß sie einmal ihren Ursprung nicht bloß von unten hat, in dem von Gottes Erhaltung getragenen Naturzusammenhang, sondern von oben her, von Gott; sodann dadurch, daß der Gott sie in treue, stetige Pflege nimmt, der in den Menschen Ebenbilder seiner selbst setzen, die Kraft des Ganzen in ihnen wohnen

<sup>1134</sup> Ebd., 324f.

<sup>1135</sup> Ebd., 364. Gottes Wissen ist laut Dorner ferner „eine unbedingte unmittelbar aus ihm selbst ewig geschöpfte und eine durch die freien Causalitäten sich bedingende.“, ebd., 322.

<sup>1136</sup> Ebd., 364f.

<sup>1137</sup> Vgl. DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 497.

<sup>1138</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 315.

lassen will. [...] Auch im Verhältnis Gottes zu den freien Kräften [...] kann es nicht genügen, von Gottes Seite Alles auf seinen bloßen Allmachtswillen zurückzuführen. Das Liebesverhältnis, auf welches es bei der Schöpfung der freien Kräfte abgesehen ist, widersteht dem Absolutismus der bloßen Macht: an dessen Stelle tritt der *Verkehr der Liebe* [Hervorh. KDR]. Und da für den Maßstab der Liebe, für welche die göttliche Allmacht nur Werkzeug und Dienerin ist, eine Liebe des Geschöpfes zu Gott wenig Werth hätte (wenn sie die wahre Liebe heißen könnte), die nicht frei entgegengebracht würde, sondern zu der nur eine schlechthin irresistible Determination triebe: so muß zur Hervorbringung und Erhaltung der freien Kräfte die allmächtige Causalität Gottes so kräftig gewirkt haben und wirken, daß diesen auch durch Gott die Kraft des möglichen Widerstandes gegen Gott und seine Liebe beiwohnt, damit so auch ihre freie Hingabe an Gott in sich selbst opfernder Liebe ein für Gott selbst werthvolles, neues Gut werde, daß durch die Allmacht für sich nimmer erreicht werden könnte.“<sup>1139</sup>

Der göttliche Ratschluss ist für Dorner eine zusammengesetzte Größe, die göttliches Allwissen und menschliche Freiheit miteinander zu versöhnen sucht, indem Gott einen „durchdringenden allumfassenden Ueberblick über alle Möglichkeiten der Bethätigung der Freiheit [besitzt]“.<sup>1140</sup> Das Wissen darüber, wie der Mensch seine Freiheitsentscheidungen tätigen wird, kommt Gott erst mit dem Geschehen dieser Entscheidungen zu. Dies hat er vor der Schaffung der Welt genau so verfügt und bewusst in Kauf genommen: „So findet eine Wechselwirkung statt zwischen Göttlichem und Menschlichem und erst aus ihr resultirt der göttliche Rathschluß.“<sup>1141</sup>

#### 4.3.9 Veränderlichkeit und Lebendigkeit Gottes

Dorner denkt Gottes (Un)Veränderlichkeit und seine Lebendigkeit eng zusammen. Zum einen konstatiert er eine dogmatische Notwendigkeit der Lebendigkeit des Gottesbegriffs, zum anderen will er am althergebrachten Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes festhalten. Eine Synthese ist für Dorner nur auf den ersten Blick ein Widerspruch, vereinigt werden beide in dem von ihm konstatierten *wahren ethischen Gottesbegriff* (im Rahmen seiner Vorstellung von der Gottmenschheit) und erlangen dadurch eine besondere Fruchtbarkeit und theologische Legitimität.<sup>1142</sup> Grundlage des göttlichen Werdens ist die dem Menschen, und damit auch Christus, verordnete Veränderlichkeit. Durch den Gottmenschen wurde die Gottebenbildlichkeit des

<sup>1139</sup> Ebd., 318.

<sup>1140</sup> Ebd., 321.

<sup>1141</sup> Ebd., 321.

<sup>1142</sup> Vgl. ebd., 299f.328.335 u.ö. sowie DERS.: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 443f.; DERS.: *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 2, Teilbd. 1 <sup>2</sup>1886, 431ff.

Menschen „zur vollen Verwirklichung gebracht, zu dieser aber gehöre auch die Erkenntnis Gottes. Wie in Christi Person die Menschheit Gott wahrhaft erkannt hat, so will Christus sein Wissen auch für Andere haben. Er verlangt nach Solchen, denen er es kann offenbaren durch seinen Geist“.<sup>1143</sup> Lebendigkeit und Unveränderlichkeit gehören in Gott untrennbar zusammen, weil beide auf ihre Weise Teil der einen göttlichen Wahrheit sind. Verbindendes Element ist die göttliche Liebe, die notwendig mehr sein muss als nur eine gute Natur:

„Die absolute Einigung des ethisch Nothwendigen und des ethisch Freien, in der Beide einander bestätigen, ist aber die *Liebe*, und so ist das Urgute dadurch erst, daß in ihm das Ethische eine dreifache und doch unauflöslich zusammengehörige Daseinsweise hat, die *Liebe*. Die Analyse des Ethischen in seiner Vollkommenheit zeigt uns daher, daß Gott in sich sowohl als unveränderlich zu denken ist, nämlich in ethischer Beziehung, wie als lebendig und frei, läßt aber auch dieses Beides nicht nur neben einander stehen, *sondern die ethische Unveränderlichkeit, die in Gott ist, fordert auch für sich selbst die ebenso ewige Lebendigkeit* [Hervorh. KDR]; das ethisch Nothwendige weist durch sich selbst auf die Freiheit als sein Verwirklichungsmittel hin. Nicht minder die Lebendigkeit Gottes, deren Princip in seiner Freiheit liegt, ist mit dem ethisch Nothwendigen durch sich selbst verbunden, durch sein inneres Wesen; das Freie ist für das ethisch Nothwendige.“<sup>1144</sup>

Gottes ethische Unveränderlichkeit garantiert auf diese Weise sowohl seine Lebendigkeit als auch seine Unwandelbarkeit.<sup>1145</sup> Aufgrund dieser angenommenen ethischen Unveränderlichkeit ist Dorner auch die „lebendige Beziehung Gottes zur Welt“<sup>1146</sup> besonders wichtig. Zugleich erkennt er an, dass es auch einen falsch verstandenen Begriff von der Lebendigkeit Gottes gibt, den er vor allem durch den Pantheismus hervorgebracht sieht. Eine aus seiner Sicht richtig verstandene Lebendigkeit Gottes darf Gott nicht einfach nur als absolute Kausalität bestimmen, sondern muss in ihm eine doppelte Ursächlichkeit festsetzen, nämlich

„[...] als Kreislauf von Setzen, das zugleich gesetzt, von Gesetzsein das zugleich Activität ist, und das ist auszusprechen in dem Satz: *Gott ist das absolute Leben*. Denn nur dadurch ist Gott absolutes Leben in sich, daß er nicht bloß einmal für immer verwirklicht, sondern ewig sich verwirklichend ist, also die absolute Potenz

<sup>1143</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 339.440–500.

<sup>1144</sup> Ebd., 350f.

<sup>1145</sup> „Wir müssen daher sagen, es ist in Gott keine Starre, sondern eine lebendige Unveränderlichkeit; aber ebenso wenig ist in ihm eine unruhige oder unstete Lebendigkeit, durch die er von sich abfallen könnte, *sondern auch Gottes Lebendigkeit hat ewig die ethische Unveränderlichkeit in sich selbst aufgenommen*.“ [Hervorh. KDR], ebd.

<sup>1146</sup> Ebd., 324.

oder Möglichkeit seiner selbst in dem Actus nicht verliert, sondern stets in sich bewahrt.“<sup>1147</sup>

Gott ist zugleich „ewig ausströmendes“ als auch „ewig in sich zurückströmendes Leben“.<sup>1148</sup> Das absolute Leben Gottes ist zweckvoll und herrlich in sich, es „bildet einen schönen, ewigen, harmonischen Rhythmus in sich selbst und diese Urschönheit stellt auch urbildlich das Maß [...] dar, den *vollkommenen Organismus* und ist, wenn Welt ist, Princip aller wohl abgemessenen Gleichgewichte, alles Zweckvollen oder Nützlichen, alles Schönen und *Harmonischen*, mit Einem Wort alles physisch *Guten in der Welt*.“<sup>1149</sup>

Dorner polemisiert immer wieder gegen die Kenosislehre und versucht, wie gerade aufgezeigt wurde, auf seine eigene Weise, Unveränderlichkeit und Lebendigkeit Gottes miteinander zu verbinden, ohne dabei eine der beiden Seinsweisen in Christus zu depotenzieren. Gott muss notwendigerweise als unendlich, sein Sein also als immer schon verwirklicht gedacht werden. Verstünde man sein Sein als allmählich werdend, müsste man von einer „Art Getheiltheit“<sup>1150</sup> ausgehen. „So ist es kein Widerspruch, daß Gott intensiv unendlich und doch persönlich sei; seine Unendlichkeit ist nicht Bestimmungslosigkeit, sondern vielmehr unendliche Bestimmtheit, welche, auch auf das Denken und Wollen bezogen, unendliche Selbstbestimmung und Persönlichkeit ist.“<sup>1151</sup> Mitte und Möglichkeitsgrund von Gottes Lebendigkeit und Unveränderlichkeit ist seine Definition als ethisches Wesen, welches als ein ethisch in sich selbst sein, als eine „Urmacht in Gott selbst“<sup>1152</sup> gedacht werden muss, „ohne die Gott selbst nicht Gott wäre; Gott ist als ethisch in sich, als das Urethische zu bestimmen.“<sup>1153</sup> Auf die alte Frage, ob das Gute gut ist, weil Gott es will, oder ob Gott das Gute will, weil es gut ist, versucht Dorner eine Antwort zu finden mit Blick auf die von ihm getroffene Unterscheidung Gottes in das ethisch Notwendige und dessen Gegensatz, das Freie:

„[...] das Ethische wird stets oder ewig wirklich durch den actualen göttlichen Willen, nicht minder aber muß ihm auch eine Realität in dem Sein und Wesen Gottes zukommen. Das vereinigt sich nun aber so, wenn wir sagen: Gott ist die

<sup>1147</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1<sup>2</sup>1886, 244.

<sup>1148</sup> Ebd., 245.

<sup>1149</sup> Ebd., 257f.

<sup>1150</sup> Ebd., 225.

<sup>1151</sup> DORNER: Unveränderlichkeit Gottes, in: DERS.: Gesammelte Schriften 1883, 195.

<sup>1152</sup> Ebd., 343.

<sup>1153</sup> Ebd., 343f.; vgl. auch 340ff.



schlechthinnige Realität des Ethischen nur dadurch, daß das Eine Ethische in ihm eine mehrfache und doch innige zusammengehörige Daseinsweise hat. Gott ist *erstens* zu denken als das ethisch notwendige Sein oder als das Heilige; *zweitens* als das Ethischfreie, durch Beides hindurch verwirklicht sich Gott ewig als die selbstbewußte, heilige und freie Liebe.<sup>1154</sup>

Es kann kein ethisches Gesetz *über* Gott geben, er selbst ist das Gesetz. Das Ethische ist eine „nothwendige Seinsweise Gottes“,<sup>1155</sup> die höher gewichtet wird als der göttliche Wille als freier. „Es ist also das Ethische in Gott einmal vorhanden in der Gestalt des Nichtnichtsseynkönnenden, als die heilige und nothwendige Macht, die auf sich nicht verzichten kann noch will, sondern die muß sein und gelten wollen als die heilige Nothwendigkeit des Guten.“<sup>1156</sup> Diese erste Seinsweise des ethischen Gottes ist die Person des Vaters, die weder mit der Beschreibung des *ganzen* Gottes gleichzusetzen ist noch der Freiheit feindlich gegenüber eingestellt ist:

„Vielmehr, es ist *ethische* Nothwendigkeit, welche fordert, daß das Gute actuell sei; es tendirt daher ebenso ewig durch sich selbst zu der *Freiheit*, als der adäquaten Form der Verwirklichung des Ethischen. Gott will nicht bloß ein ethisches Sein sein, das er in keiner Weise setzte, das nur als Naturnothwendigkeit gleichsam fatalistisch wirkte; vielmehr das ethisch Nothwendige, das er ist, hat nothwendig an sich, das Freie zu wollen, durch welches das nothwendige und sein selbst willen Gute allein die Daseinsweise finden kann, die es sucht. *Das ethisch Nothwendige ist Liebhaber der Freiheit* [Hervorh. KDR]“.<sup>1157</sup>

Das Ethische in Gott sucht nun aber im Anderen seiner selbst, in seinem scheinbaren Gegensatz, der *Freiheit*, eine andere Existenzform, d.h. seine adäquate Form:

„Das Freie für sich und als solches ist aber nichts weiter als die *reale Möglichkeit für die ewige Selbsthervorbringung des Ethischen zur Wirklichkeit* [Hervorh. KDR]. Das Freie kann nicht dazu da sein, nach physischer Nothwendigkeit das Gute zu seinem Inhalt zu haben, sondern dazu ist es da, durch seinen bewußten Willen dieses zu vermitteln; es ist nicht physisch genöthigtes, sondern producirendes, geistig wollendes Verwirklichungsprincip des Guten. Das Freie in Gott kann zwar nicht unethische Willkür sein, aber ebenso wenig wäre das ewige Resultat, worauf es ankommt, damit gesichert, wenn wir jenes Freie *einfach* durch das Wissen von dem ethisch Nothwendigen bestimmt dächten. Wäre das Gute und

<sup>1154</sup> Ebd., 326.

<sup>1155</sup> Ebd., 346f.

<sup>1156</sup> Ebd.

<sup>1157</sup> Ebd., 347.

Nothwendige dem Freien ein bloß Gegebenes, nicht auch ein von ihm wieder Freigesetztes, aber *wüßte und wollte das Freie in dem Nothwendigen nicht vielmehr auch sein eigenes wahres Wesen, sich selbst, so bliebe das Gute dem Freien doch nur ein Anderes, Fremdes, dem sich dieses freiwillig unterordnete.*<sup>1158</sup>

Die zweite Daseinsweise des Ethischen ist die Freiheit und mit der Person des Sohnes verbunden. Sie ist „das Princip der Bewegung auf Grund einer gegebenen Basis.“<sup>1159</sup> Die dritte Daseinsweise ist der Heilige Geist, der beide, das ethisch Nothwendige und das Freie, miteinander verbindet und alle Gegensätze versöhnt.<sup>1160</sup> Alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften dienen laut Dorner der absoluten Liebe, wodurch sie Raum für Lebendigkeit und Bewegung, ja für Wandel und Veränderung in Gott schafften, während er gleichzeitig aber immer der Sichselbstgleiche und Unveränderliche bleibt.<sup>1161</sup> Diese absolute Liebe kann nicht einfach aufhören: „Eine das Lieben aus Liebe, auch nur für einen Moment aufgebende Liebe wäre keine.“<sup>1162</sup> In Gottes Selbstliebe eingeschlossen ist zugleich der Wunsch, „Objecte für ihre Selbstmittheilung“<sup>1163</sup> zu bekommen. Grund dafür ist die Tatsache, dass in Gott die Liebe noch nicht vollständig zur Betätigung kommen konnte, da sie die Schöpfung braucht, um sich an einen der Liebe bedürftigen Anderen mitteilen zu können. „Die Selbstmittheilung an das wirklich Andere, die Creatur, ist aber in keiner Weise ein Selbstverlust, ein Sichaufgeben Gottes, sondern das ist die Kraft der Liebe, in dem Andern bei sich und bei sich in dem Andern zu sein.“<sup>1164</sup>

Die ethische Unveränderlichkeit Gottes ist schließlich sogar „*die Ursache, daß er dem veränderlichen Menschengeschlecht gegenüber sich nicht immer nur gleich verhält*, sondern daß Wandelung eintritt in seinem Thun nicht allein, sondern auch in seiner Gesinnung gegen die Menschen.“<sup>1165</sup> Die Bewahrung einer Vorstellung von der ethischen Unveränderlichkeit Gottes

---

<sup>1158</sup> Ebd., 348f.

<sup>1159</sup> Ebd., 348.

<sup>1160</sup> Vgl. ebd., 349.

<sup>1161</sup> Vgl. ebd., 352ff.

<sup>1162</sup> Ebd., 353.

<sup>1163</sup> Ebd., 355.

<sup>1164</sup> Ebd.

<sup>1165</sup> Ebd., 357, Hervorh. i. Orig.

ist Dorner also existenziell wichtig, gleichzeitig sieht er in ihr die Begründung für ein lebendiges Verhältnis Gottes zur Welt.<sup>1166</sup>

#### 4.3.10 Umgang mit der klassischen Gotteslehre

Dorner legt großen Wert darauf, dass seine Gotteslehre auf dem Boden von Bibel und (protestantischer) Tradition steht. Er ist dem klassischen Gottesbild verhaftet und möchte keine davon abweichenden Neuerungen in der Rede von Gott darstellen. Gleichzeitig bringt er mit seinen Vorstellungen von der *Idee des ethisch Guten* und (damit verknüpft) der *Gottmensch(ein)heit* eine neue Nuance in die Gotteslehre und begreift sein Konzept auch als Wendepunkt in der Theologiegeschichte, die fortan in einem stetigen Prozess seine Überlegungen weiterführen soll. Dorner hat den klassischen Theismus augenscheinlich so modifiziert, dass eine Verbindung von Wandelbarkeit und gleichzeitiger Ewigkeit Gottes denkbar wird, indem ein Werden Gottes in der *Ewigkeit* dadurch begrifflich ausbuchstabiert wird, dass in der Gottmenschheit ein Prozess angestoßen ist, der erst in der Vollendung zu einem Abschluss kommen wird.

#### 4.3.11 Fazit zu den göttlichen Eigenschaften

Die Basis aller göttlichen Eigenschaftszuschreibungen ist bei Dorner die ethisch begründete und als solche unbedingt notwendige und relational zu verstehende Liebe: „Nichts hat in oder außer Gott die absolute Begründung seiner Nothwendigkeit, wenn es nicht durch die Liebe Gottes verbürgt oder gefordert ist und durch sie auch seine teleologische Begründung hat.“<sup>1167</sup> Gleichzeitig lehnt Dorner die Vorstellung ab, die anderen Eigenschaften Gottes seien nur Ausprägungen oder *Modi* der Liebe Gottes; der objektive Unterschied zwischen den Eigenschaften und dem Grundzustand der Liebe Gottes muss unbedingt gewahrt werden.<sup>1168</sup> Die göttliche Liebe macht „ein System verschiedener Offenbarungen und Seinsweisen Gottes in der Welt

<sup>1166</sup> Vgl. ebd., 357f. Sie hat aber auch praktische Konsequenzen für viele andere Aspekte der christlichen Lehre: So muss die Schaffung der Welt als Gottes Selbstzweck seiner Liebe gelten. Ebenso ist es für Dorner völlig klar, dass das göttliche Handeln nicht auf das einmalige Ereignis der Weltschöpfung beschränkt bleiben darf. Stattdessen kann ein unilaterales Eingreifen Gottes in die Welt mit guten Gründen angenommen werden: „So greift denn Gott, wo es der Weisheit seiner Liebe gefällt, ein in die Welt, um den Naturzusammenhang immer mehr zu einem vollendeten Ganzen zu machen. Es ist besonders die creatürliche Freiheit, diese bewegliche Größe mit ihrem Beruf für Geschichte, – deren Mittelpunkt eben die Religion oder der Verkehr zwischen Gott und der freien Creatur ist, um deren willen Gott, um unveränderliche aber lebendige Liebe zu sein, in Wechsel und Aenderung nicht seines Wesens, aber der Bethätigung der stets sich selbst gleichen Liebe einzugehen sich bestimmt.“, ebd., 360; vgl. auch 358f.

<sup>1167</sup> DORNER: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1 <sup>2</sup>1886, 438.

<sup>1168</sup> Vgl. ebd., 437ff.

möglich, auch die Einzigkeit seines wirksamen Seins in Einem, welche die Christenheit in Christus glaubt, der dadurch, daß Gott in ihm in einzigartiger Weise ist, eine einzigartige, centrale Stelle im Universum einnimmt.“<sup>1169</sup>

#### 4.4 Rezeption und Kritik

Zu Dorners Lebzeiten wurde seine Gotteslehre erstaunlicherweise wenig diskutiert. Dennoch wurden seine Hauptwerke rasch ins Englische und Französische übersetzt.<sup>1170</sup> Dorner selber merkt zu seiner Bedeutung an, dass er sich von der jüngeren theologischen Generation kaum eine Würdigung seiner Bemühungen erwartet.<sup>1171</sup> Albrecht Ritschl spricht in einem Brief an W. Hermann vom 23.11.1875 in Bezug auf Dorners Theologie dann auch von „so ungare[m] Zeug, als jener zu Tage bringt [welches er, Ritschl, sich deshalb auch nicht merken könne, KDR].“<sup>1172</sup>

Am ausführlichsten wurde Dorners Christologie von Wolfgang Friedrich Geß (1819–1891)<sup>1173</sup> und Gottfried Thomasius (1802–1875) besprochen.<sup>1174</sup> Geß gibt Dorners These von der allmählichen Ineinsbildung des Logos und des Menschen Jesus richtig wieder, sieht in ihr trotz aller Sympathien, die er für sie hegt, aber keine Lösung der christologischen Probleme. Die drängende Frage, wann diese Ineinsbildung als abgeschlossen betrachtet werden kann, wird bei Dorner nicht hinreichend geklärt. Laut Geß (und Thomasius) kann man bei Dorner erst den Zeitpunkt der Auferstehung als Zeitpunkt der vollen persönlichen Vereinigung von Logos und Mensch annehmen, während Geß selber eine Fleischwerdung des Logos zum Zeitpunkt der Empfängnis Jesu annimmt. Wenn man wie Dorner davon ausgeht, dass Jesus zum Zeitpunkt

<sup>1169</sup> Ebd., 441f.

<sup>1170</sup> Vgl. zu den Übersetzungen Allgemeine Deutsche Biographie 48 (1904), 37–47.

<sup>1171</sup> Vgl. DORNER / MARTENSEN: Briefwechsel, Bd. 2 1888, 353.390.

<sup>1172</sup> Und weiter: „Was Sie berühren, möchte vielleicht darauf hinauskommen, daß Dorner von der Trinität an die christliche Aufgabe kommt, in der Weise des Traditionalismus, für mich aber das trinitarische Problem aus der christlichen Formel hervorgeht, wie das den genetischen Bedingungen der ursprünglichen Production der Lehre entspricht.“, RITSCHL / HERMANN: Briefwechsel 2013, 63.

<sup>1173</sup> In der entsprechenden Passage bei Geß wird Dorner selber explizit nicht genannt, es ist aber völlig klar, dass mit der Vorstellung einer sich entwickelnden Gottmenschheit nur Dorner gemeint sein kann, vgl. GEB: Die Lehre von der Person Christi 1856, 288–292.

<sup>1174</sup> Vgl. auch LIEBNER: Christologisches, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie 3 (1858), 339–366. Liebner bringt in seiner Kritik wenig anderes als Geß und Thomasius, er betont aber insbesondere den wissenschaftlichen Gewinn, den Dorners christologischer Ansatz bietet, weil er zum Diskurs und zur Profilschärfung anregt. Vgl. ebenfalls: HASSE: Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie 3 (1858), 366–417.

seines Todes noch nicht vollständig inkarnierter Logos war, zieht das schwerwiegende Folgen u.a. für die Rede vom Sühnetod Christi nach sich, weil man dann nur schwerlich davon sprechen kann, dass Gott mit Jesu Tod ein Opfer gebracht habe. Die Frage, wie das Aufgehen des Menschen Jesus in den göttlichen Logos überhaupt zu verstehen sei, bleibt bei Dorner gleichfalls offen. Entscheidend aber ist, dass Dorners Vorstellung eines Prozesses der Einswerdung Geß zufolge keine biblische Legitimität besitzt.<sup>1175</sup>

Die Vorstellung, dass Jesus vor dem Beginn des Prozesses der Ineinsbildung mit dem Logos nur ein vom Heiligen Geist gezeugter Mensch war, besitzt ebenfalls keine Legitimation durch die Schrift, da dort z.B. in der Ankündigung an Maria davon gesprochen wird, dass das Kind „Sohn Gottes“ genannt werden wird und auch Jesus selber wiederholt von seinem *Vater* im Himmel spricht.<sup>1176</sup> Die Bibel sagt stattdessen über den Logos, „daß eben dieses Ich, welches auf Erden geredet hat, gewandelt hat, niedrig gewesen ist, zuvor im Himmel Herrlichkeit hatte, und daß eben dieses Ich, welches im Himmel Herrlichkeit gehabt, hernach auf Erden redete, wandelte, niedrig war. Zuerst ward der Logos Fleisch *und dann* wohnte er unter uns“.<sup>1177</sup> Geß schließt seine Beschäftigung mit Dorners Lehre vom gottmenschlichen Werden mit dem Fazit:

„Rein exegetisch betrachtet, gibt es kein gewisseres, starrereres Resultat der Schriftauslegung, als den Satz, daß das Ich Jesu auf Erden identisch war mit dem Ich, welches zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater gewesen ist: jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das Eine der ewig herrliche Logos, das Anderes der menschlich niedrige Jesus gewesen, wird durch helle Schriftzeugnisse zurückgewiesen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich schon während des irdischen Handelns Jesu noch so innig zu fassen suche.“<sup>1178</sup>

Gottfried Thomasius sieht neben seiner eigenen Vorstellung einzig in Dorners Gedanken der Möglichkeit einer allmählichen Ineinsbildung von Logos und Mensch eine vielversprechende Alternative zur Lösung der christologischen Probleme seiner Zeit. Den vermeintlichen Vorteil, dass sich die Entwicklung der Person Christi vor den Augen der Menschen gestaltet, ist für Thomasius aber ein Nachteil, weil sie „dem Glauben kein Mysterium übrig“<sup>1179</sup> lässt.

<sup>1175</sup> Vgl. GEB: Die Lehre von der Person Christi 1856, 290.

<sup>1176</sup> Vgl. ebd., 290ff.

<sup>1177</sup> Ebd., 292.

<sup>1178</sup> Ebd.

<sup>1179</sup> THOMASIUS: Christi Person und Werk, Bd. 2 1855, 194.

Inhaltlich kritisiert Thomasius vor allem, dass Dorner den Prozess der Menschwerdung des Logos ethisch denkt und dabei zwischen dem Willen des Menschen und dem des Logos unterscheidet, was unweigerlich zu einer *Doppelpersönlichkeit* in Jesus führt und mit Blick auf die Zeugnisse der Schrift abzulehnen sei: „Dorner setzt also von vorn herein zwei Centra, *zwei* wollende *Ich* in oder neben einander, und läßt sich ethisch *zu einander* verhalten – denn ein ethisches Verhalten gibt es nur zwischen Persönlichkeiten; wir haben sohin hier, für den Anfang wenigstens, zwei Hypostasen“.<sup>1180</sup>

Otto Kirn (1857–1911) hat Dorners Gedanken systematisch zusammengefasst und daneben seinen eigenen Eindruck von Dorners christologischen Gedanken formuliert. Zielsicher hat er Dorners wichtigste Ideengeber erkannt: „Kants ethischer Idealismus, Schleiermachers Würdigung der Religion und Hegels spekulative Methode haben ihn in gleichem Maße gefesselt und auf seine Denkweise bestimmend eingewirkt.“<sup>1181</sup> Idee und Geschichte werden von Dorner als eine Einheit begriffen: „Damit war die Grenze bezeichnet, über welche hinaus er der Spekulation kein Recht zugestehen wollte.“<sup>1182</sup> Historische Studien haben für Dorner vor allem auch deshalb eine große Bedeutung, weil er in der Geschichte einen sich positiv entwickelnden Prozess sieht – das führt laut Kirn freilich manchmal zu einer Beeinflussung seiner Darstellung der Geschichte.<sup>1183</sup> Grundsätzliche Kritik übt Kirn am Aufbau von Dorners *Entwicklungsgeschichte*, weil diese ihn zu sehr an Hegels dialektische Methode erinnert.<sup>1184</sup> Seine Rezeption von Dorners Trinitätslehre fällt insgesamt eher positiv aus: „Während Dorner die Persönlichkeit im vollen Sinn des Begriffs der Einheit des göttlichen Wesens vorbehält, faßt er die trinitarischen Personen als Seinsweisen der Gottheit, als ewige Vermittlungspunkte des göttlichen Selbstbewußtseins und Lebens, als ein Mittleres zwischen der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften und der Einheit der Persönlichkeit.“<sup>1185</sup> Dorners Trinitätslehre versöhnt göttliche Immanenz und Transzendenz, indem sie in Gott einerseits einen Kreislauf vollkommenen Lebens und ethischer Liebe sieht, der zu seiner Vollständigkeit keine Welt braucht, andererseits aber

---

<sup>1180</sup> Ebd., 193f.

<sup>1181</sup> KIRN: Art. Dorner, in: Realencyclopädie, Bd. 4 (1898), 802.

<sup>1182</sup> Ebd.

<sup>1183</sup> Ebd., 804.

<sup>1184</sup> Ebd., 805.

<sup>1185</sup> Ebd.

in der Selbstunterscheidung und Selbstmitteilung Gottes sein Verhältnis zur Welt vorgebildet sieht.<sup>1186</sup>

Kirn sieht die Weiterentwicklung kritisch, die der trinitarische Gottesbegriff bei Dorner von der *Entwicklungsgeschichte* bis zur *Glaubenslehre* gemacht hat. In der *Entwicklungsgeschichte* ist Christus gleichzeitig Zentrum der Menschheit, aber auch Zentrum der Offenbarung Gottes. In ihm herrscht die universale Gottempfänglichkeit menschlicher Natur, zugleich aber auch die universale Selbstmitteilung Gottes. Gottheit und Menschheit werden bei Dorner persönlich gedacht. Die Einheit des gottmenschlichen Lebens entsteht bei ihm dadurch, dass die göttliche und menschliche Natur in Bezug auf Mitteilung und Empfänglichkeit aufeinander bezogen sind und sich (trotz ihrer Verschiedenheit) zu einem Lebensprozess zusammenschließen lassen. Diese Einheit darf aber nicht als fertige von Anfang an gedacht werden, „da sonst die Wahrheit des Werdens für den geschichtlichen Gottmenschen verloren ginge.“<sup>1187</sup> Logos und Menschheit eignen sich bei Dorner fortlaufend einander in dem Maße an, in dem sich die menschliche Empfänglichkeit entwickelt. Ausgangspunkt dieses Prozesses ist die Setzung einer gottmenschlichen Natur, der Abschluss wiederum liegt in der vollendeten Einheit des Logos mit der voll empfänglichen menschlichen Natur des Erlösten. In der *Christlichen Glaubenslehre* sieht Kirn nun dahingehend eine Veränderung, als dass Dorner den Logos als das Prinzip der Bewegung, der Offenbarung und der Freiheit in Gott denkt. Der Logos ist nicht Person im Sinne der absoluten göttlichen Persönlichkeit. Dieses Prinzip ist ein ewiges Moment des trinitarischen Prozesses, Dorner will weder den Logos allein die Persönlichkeit des Gottmenschen konstituieren lassen noch diese von der menschlichen Seite hergeleitet wissen. Am Anfang hat die Einigung der Naturen gestanden, das Resultat ist ein spezifisch gottmenschliches Ich, in dem die an sich seiende Einheit des Göttlichen und des Menschlichen zum gottmenschlichen Selbstbewusstsein und gottmenschlichen Willen wird. Gleichzeitig will Dorner aber auch am allmählichen Einswerden des Logos mit der menschlichen Natur festhalten, an der die menschliche ethische Wahrheit des geschichtlichen Erlöserlebens hängt. Und an dieser Stelle sieht Kirn (genau wie Thomasius) die große Schwierigkeit, weil es Dorner seiner Meinung nach nicht gelingt, beides zusammenzudenken.<sup>1188</sup> Einerseits setzt Dorners Lehre von der *unio per-*

---

<sup>1186</sup> Ebd.

<sup>1187</sup> Ebd., 806.

<sup>1188</sup> Vgl. ebd.

*sonalis* voraus, dass der Logos als göttliche Natur von Anfang an den einen Faktor des gottmenschlichen Bewusstseins und Lebens bildet. Andererseits steht bei ihm die Theorie vom Werden des Menschen Jesu, die fordert, dass der Logos bis zur Vollendung dieses Werdens noch relativ außerhalb des persönlichen Selbstbewusstseins Christi steht. Dorner gelingt es laut Kirn aber nicht, diese beiden Vorstellung befriedigend miteinander in Einklang zu bringen. Die Immanenz des Logos in der Person des Gottmenschen bildet in der ersten Theorie nämlich die Basis, nach der zweiten jedoch erst den Abschluss.

In Widerspruch zu diesen eher wohlwollenden Worten Kirns steht die Bewertung des protestantischen Theologen Carl Schwarz (1812–1885), der Dorners Vorstellung von der Gottmenschheit in der *Entwicklungsgeschichte* von 1839 mit deftigen Worten kritisiert:

„Zu einer widerwärtigern Unatur kann die Person Christi schwerlich verunstaltet werden! Denn mit dieser Allpersönlichkeit [wie Dorner sie seiner Meinung nach konstatiert, KDR] wird der Kern der menschlichen Persönlichkeit, die in der Einzelheit besteht, zerstört, ohne daß dafür die göttliche Persönlichkeit gewonnen wäre; denn nicht die Gottmenschheit – nein! nur die Allmenschheit wird in Christo dargestellt, die göttliche Natur der orthodoxen Lehre wird aufgegeben, um die reine Unnatur, eine Person, welche keine Person mehr ist, zu gewinnen! Dieser moderne Christus [...], dieses vielköpfige Wesen, ist nicht sowol Gott als Mensch, sondern weder das eine noch das andere, ein arianisches Mittelding“.<sup>1189</sup>

Schwarz weist in einer Fußnote selber darauf hin, dass Dorner sich massiv gegen diese Zuschreibungen gewehrt und stattdessen betont habe, dass er genau das Gegenteil sagen wollen; Schwarz jedoch verweist auf direkte Zitate Dorners, die seine Behauptung zu bestätigen scheinen.<sup>1190</sup> Auch seine Gesamtbewertung der wissenschaftlichen Tätigkeit Dorners fällt vernichtend aus: „Er gehört nicht zu den Bahn brechenden Geistern, steht vielmehr seiner Begabung nach tief unter einem Nitzsch und liefert den Beweis, daß ausharrender Fleiß und Einhalten der rechten Strömung auch bei geringen Kräften zum erwünschten Ziele führen können.“<sup>1191</sup> Und mit Blick auf seine *Geschichte der protestantischen Theologie* hält er fest, dass auch dieses Werk Dorners

„zu den von den Parteigenossen laut gepriesenen, aber in Wahrheit wenig gelesenen [gehört]. [...] Ueberall riecht man das Oel der Studirlampe, vernimmt man den

<sup>1189</sup> SCHWARZ: Zur Geschichte der neuesten Theologie 1869, 133f.

<sup>1190</sup> Vgl. ebd., 134f.

<sup>1191</sup> Ebd., 376.



langweiligen, mattherzigen, doctrinären Ton. Der Professorenstil, der schlechteste von allen, feiert hier seine Triumpfe. Nirgends ist auch nur der Versuch gemacht, hellere Farben aufzutragen, anschaulich zu gruppieren, die individuellen Züge zur Darstellung zu bringen. Wahrhaft erschreckend ist die zur Gewohnheit gewordene Neigung, alles Große, Heroische, Durchbrechende gleichzumachen, zu einem Gelehrtenstreit zu erniedrigen.“<sup>1192</sup>

August Tholuck (1799–1877) wiederum sieht in Dorner einen Theologen, „der seines Gegenstandes Meister ist“.<sup>1193</sup> Das schließt Kritik an seinem Werk aber nicht aus. Wie Kirn kritisiert Tholuck, dass Dorner sich noch nicht von Hegels „dialektische[r] Geschichtsconstruction und dem Intellectualismus dieses Systemes“<sup>1194</sup> freigemacht habe.

Wohlwollend sind die Worte, die Hermann Weiß (1833–1898) mit Blick auf Dorners *System der Christlichen Glaubenslehre* findet. Dieses Werk trage den „Stempel eines Lebenswerkes in sich“,<sup>1195</sup> sei gar das bedeutendste Werk der Vermittlungstheologie (in einer Reihe mit den Glaubenslehren von Nitzsch, Müller, Martensen, Lange und Liebner).<sup>1196</sup> Die Bedeutung des Werkes ergibt sich für Weiß vor allem aufgrund des ethischen Charakters seiner Darstellung.<sup>1197</sup> Der Rezensent bedauert allerdings, dass Dorner nicht die Ergebnisse historisch-kritischer Exegese aufnimmt<sup>1198</sup> und sieht Schwierigkeiten in der konkreten Umsetzung der Dornerschen Trinitätslehre: da nicht die ganze Dreifaltigkeit in Jesus Mensch wird, sondern nur der Logos, werde auch dieser Weiß zufolge nicht wahrhaft Mensch, da nur er mit dem Vater und dem Heiligen Geiste zusammen als Persönlichkeit gedacht werden kann. Es gelingt Dorner also nicht, die volle persönliche Einheit des Logos mit dem Menschen Jesus sicherzustellen:

„Soll die Persönlichkeit und die Absolutheit des Logos festgehalten werden und auch von der Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur nichts verloren gehen, so gelangen wir zu keiner wahren Menschwerdung des Logos. [...] Der Gedanke aber, daß durch die Einigung der göttlichen und menschlichen *Natur* bei der

---

<sup>1192</sup> Ebd., 377f.

<sup>1193</sup> THOLUCK: Rez. über Dorners Geschichte der protestantischen Theologie, in: Theologische Studien und Kritiken 42 (1869), 347.

<sup>1194</sup> Ebd., 354.

<sup>1195</sup> WEIß: Rez. über Dorners System der Christlichen Glaubenslehre, in: Theologische Studien und Kritiken 55 (1882), 747.

<sup>1196</sup> Vgl. ebd., 748.

<sup>1197</sup> Vgl. ebd., 750.

<sup>1198</sup> Vgl. ebd., 757.

Erzeugung Jesu die Voraussetzung für die Einheit des gottmenschlichen Personlebens geschaffen sei, wäre höchstens vollziehbar, wenn eine Depotenzierung des Logos nach Art der Kenotik vorgestellt werden dürfte.<sup>1199</sup>

Als Fazit hält Weiss dennoch fest, dass Dorners Werk einen „außerordentlichen Reichtum“ besitze und „zu den bleibenden Denkmälern evangelischer Theologie“<sup>1200</sup> im 19. Jahrhundert gehöre.

Nach seinem Tod geriet Dorners Werk schnell in Vergessenheit. Karl Barth (1886–1968) hält in Bezug auf Dorners Wirkung fest: „Der Name Dorners hat sich, so oft man sich vor seiner Gelehrsamkeit und Denkkraft verbeugte, ziemlich alsbald nach seinem Tode mit einer dichten Staubschicht bedeckt.“<sup>1201</sup> Dorners Aufsatz über die Unveränderlichkeit Gottes kann indes als direkte Beeinflussung der Dogmatik des 20. Jahrhunderts gelten; insbesondere für Karl Barths Rezeption des Begriffs der *Unveränderlichkeit* in der Gotteslehre stellt Dorner eine wichtige Bezugsquelle dar.<sup>1202</sup> Barth hat Dorners Versuch erkannt, die für ihn positiven Aspekte des Denkens Schleiermachers und Hegels miteinander zu verknüpfen. Dorners theologisches Interesse sieht er darin, ernsthaft mit Gott als Grund von Offenbarung und Glauben rechnen zu wollen.<sup>1203</sup> Von Barth führt schließlich eine Linie zu Pannenberg und Moltmann, die beide Barths Rezeption von Dorner erwähnen.<sup>1204</sup>

In der zeitgenössischen deutschsprachigen Theologie gibt es nur vereinzelte Beiträge, die interessanterweise bis ins Jahr 1930 datieren. Neben zwei Monographien gibt es mehrere Teilbeiträge zu Dorner und seiner Theologie.<sup>1205</sup> Auch wenn er also bis in die jüngere deutschsprachige

<sup>1199</sup> Vgl. ebd., 791; vgl. auch 768f.

<sup>1200</sup> Vgl. ebd., 801.

<sup>1201</sup> BARTH: Die protestantische Theologie <sup>3</sup>1960, 524f. Weiter geht das Zitat aber interessanterweise mit: „Die Zeit kommt vielleicht noch, wo man anerkennen wird, daß er das nicht verdient hat.“, ebd. 525.

<sup>1202</sup> Rothermundt hat Barth unterstellt, nicht den ganzen Dorner gekannt zu haben, ein Blick auf dessen verwendete Quellen belegt aber, dass er die wichtigsten, also insbesondere die *Entwicklungsgeschichte* und das *System der Christlichen Glaubenslehre*, gekannt hat, vgl. ROTHERMUNDT: Personale Synthese 1968, 45.

<sup>1203</sup> Vgl. BARTH: Theologie im 19. Jahrhundert 1947, 324f.

<sup>1204</sup> Vgl. PANNENBERG: Grundzüge der Christologie 1964, 314–317; DERS.: Problemgeschichte 1997, 249; MOLTSMANN: Trinität und Reich Gottes 1980, 155ff.

<sup>1205</sup> Inhaltlich sehr ausführlich bearbeitet Jörg Rothermundt in seiner 1968 erschienen Monographie *Personale Synthese. Isaak August Dorners dogmatische Methode* die Grundlagen von Dorners theologischem Denken. Rothermundt sieht Dorners Dogmatik zum einen ganz wesentlich als Glaubenslehre, zum anderen als in sich

chige Theologieforschung hinein vereinzelt rezipiert wurde, kann die Aufarbeitung seiner Systematik, insbesondere seiner Gotteslehre, noch lange nicht als abgeschlossen gelten. In der englischsprachigen Literatur wurde Dorner (und die Rezeptionsachse Schleiermacher – Dorner – Barth) vor kurzem neu entdeckt.<sup>1206</sup>

geschlossenes, weitestgehend widerspruchsfreies System, das insbesondere auf den wichtigen Begriffen Notwendigkeit, Entwicklung, Organismus und Person bzw. personales Gegenüber beruht. Dorners Synthese von Personalismus und Ontologie hält er für berechtigt, wenn nicht gar notwendig: „Mag er [Dorner] im Interesse des gleitenden Übergangs an manchen Stellen die Schärfe der biblischen Aussagen abmildern und damit ihren Sinn verkehren, so bleibt doch eindrucklich, mit welcher Entschlossenheit er den reformatorischen Glaubensbegriff zurückgewinnt und zur treibenden Kraft und zum organisierenden Prinzip seiner großen Synthese macht. Sein System tritt dabei ebenbürtig neben das Richard Rothes, und zwar nicht nur was die Kraft des Denkens, sondern auch was den theologischen Rang angeht.“, ROTHERMUNDT: Personale Synthese 1968, 24. Rothermundt sieht Dorners Grundansatz seiner Theologie in der Synthese von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, Subjektivem und Objektivem und zwar ausgehend von dem personalen Verhältnis zwischen Gott und Mensch. 1977 veröffentlicht Martin Breidert seine Studien über *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, in der er sich mit etlichen Vertretern einer Kenosislehre auseinandersetzt. Dorner selber wird als entschiedenem Gegner kenotischer Konzepte zwar kein eigenes Kapitel gewidmet, er funktioniert an verschiedenen Stellen aber als konservative Gegenstimme, anhand dessen Breidert Kritik am jeweiligen Konzept formulieren kann. Christine Axt-Piscalar arbeitet in ihrer 1990 erschienenen Monographie *Der Grund des Glaubens: eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners* sowohl dessen Lehre vom Glauben als auch seine Trinitätslehre aus und bezieht sich dabei sehr ausführlich auf die theologischen Ausführungen von Dorners Zeitgenossen und versucht, Dorners Bedeutung für die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts zu würdigen. Sie will „das theologische Selbstverständnis Dorners auf[...]nehmen und den Begründungszusammenhang von Theologie und Glaube in seiner systematischen Funktion für den Prinzipienteil seines ‚Systems der Christlichen Glaubenslehre‘“ herausarbeiten, AXT-PISCALAR: Grund des Glaubens 1990, 1. Michael Hüttenhoff beschäftigt sich in seinem 1991 erschienen Werk *Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem der Theologie bei I.A. Dorner, Fr. H.R. Frank und R.A. Lipsius* vor allem mit Dorners Theorie der Gewissheit, insbesondere bezogen auf die Glaubensgewissheit, schließlich aber auch mit seiner Selbstbegründung des christlichen Gottesbegriffs und beschränkt sich dabei auf erkenntnistheoretisch und methodisch wichtige Aspekte. Demgegenüber versteht Thomas Koppehl in seiner 1997 erschienenen Monographie *Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners* Dorners Theologie als „nichtpositionelle“, die um die Aufhebung des Gegensatzes zwischen *positionell* und *kritisch* verfasster Theologie bemüht sei. 2011 erscheint eine weitere Dissertation, die sich mit Karl Barths Rezeption der Theologie Dorner beschäftigt: *Karl Barth und Isaak August Dorner. Eine Untersuchung zu Barths Rezeption der Theologie Dorners*. Der Koreaner Sang Eun Lee versucht darin einerseits die Barthsche Auseinandersetzung mit Dorner darzustellen, gleichzeitig aber auch, die christozentrische Theologie beider Denker nachzuvollziehen. Dabei orientiert er sich sehr stark an den jeweiligen Texten beider Autoren und stellt viele Zitate aus dem Werk Dorners und Barths zur Verfügung. Die 2014 erschienene Dissertation von Marion Dittmer *Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts* fokussiert sich ebenfalls auf die soteriologischen Vorstellungen Dorners und sieht in seinen Vorstellungen vom Reich Gottes einen beiläufigen Zentralgedanken, der als Zweckprinzip der Welt zu gelten habe und damit zugleich als höchstes Gut, als höchste Konkretion der Ethik, zu fassen sei.

<sup>1206</sup> Vgl. dazu: DICKER: The Christology of Isaak Dorner Revisited, in: *Pacifica* 16,1 (2003), 33–44; GOCKEL: On the Way from Schleiermacher to Barth, in: *Scottish Journal of Theology* 53 (2000), 490–510; GORDON: The Holy One in Our Midst 2016; NORGATE: Isaak A: Dorner 2009; SHERMAN: Isaak August Dorner on Divine Immutability, in: *The Journal of Religion* 77 (1997), 380–401; VAN DRIEL: Incarnation Anyway 2008; WILLIAMS: Introduction, in: WILLIAMS / WELCH (Hg.): *Dorner: Divine Immutability* 1994, 1–38. Der theologische transatlantische Austausch hat eine lange Geschichte und reicht bis ins frühe 19. Jahrhundert, vgl. exemplarisch: SCHAFF: *Germany* 1857.

## 5 Schluss

Die Darstellung der Ansätze von Peter Forrest, Clark Pinnock und Isaak Dorner hat gezeigt, dass und wie sehr Veränderungen in der Gotteslehre von unterschiedlich starken, dahinterliegenden Motiven geprägt sind. Ein wesentlicher Punkt ist dabei die Hervorhebung der *Loci alieni*, die aufgrund eines geänderten Verständnisses der Relation von Gott und Welt bzw. Gott und Natur eine Rede von einem werdenden Gott erst möglich werden lassen. Im Folgenden kann die Anwendung von Schütz' Raster der Relevanzbegriffe vielleicht zu einer Antwort beitragen, warum und an welchen Stellen sich theologische Relevanzhorizonte verändert haben – insbesondere mit Blick auf die Frage nach dem Werden Gottes. Basierend auf der Annahme, dass es theologische Großthemen gibt, die in entscheidendem Maße zu Revisionen des Gottesbildes anregen, soll eine Ergebnissicherung mithilfe der *Loci theologici* und des Schütz-Rasters in einem zweiten Schritt erhellen, welche Großthemen das sind, die Pinnock, Forrest und Dorner maßgeblich bewegt haben. Im Anschluss daran bleibt noch die Aufgabe, die Ergebnisse der Motivarchäologie auszuwerten und nach dem Ertrag zu fragen, der sich für eine Krieteriologie der metaphysischen Anforderungen an den Gottesbegriff ergibt.

### 5.1 Anwendung des Schütz-Rasters

Der Hinweis bei der Anwendung des Schütz-Rasters auf die Theologie von Jürgen Moltmann soll an dieser Stelle noch einmal wiederholt werden, dass es nämlich wichtig ist, die Begrenztheit eines soziologischen Paradigmas für eine theologische Frage zu sehen. Gleichzeitig liegt die Stärke darin, dass ein systemfremder Blick (und der Versuch einer systematisierten Bewertung) neue und überraschende Erkenntnisse zutage treten lassen kann.

#### 5.1.1 Peter Forrest

Eine auferlegte thematische Relevanz ist auch bei Forrest die Theodizeefrage, die ihn auf der einen Seite zu pantheistischen und panentheistischen Lösungsansätzen führt. Auf der anderen Seite ist Forrests Developmental Theism mit seiner Vorstellung von einem körperlichen Gott ebenfalls ein Lösungsansatz aus der theologischen Frage, die sich aus den Unrechtserfahrungen des 20. Jahrhunderts stellt. Forrest nimmt seinen kenotischen Folge-Gott sozusagen aus der Verantwortung für das Böse und Unvorstellbare, das in der Welt geschieht, weil er als nicht allmächtiges und nicht allwissendes Wesen gar keine Schuld mehr daran tragen kann. Den

Vorwurf, warum der primordiale Gott des Ursprungs nun aber diese Entwicklung in Gang gesetzt hat, versucht Forrest mit einem höheren und größeren Ziel, nämlich der absoluten Liebe des Menschen und seiner uneingeschränkten Autonomie und Freiheit zu entkräften.

Eine motivierte thematische Relevanz in Form einer Themenentwicklung besteht bei Forrest in seiner Ablehnung bestehender metaphysischer Erklärungsversuche, wie ein noch nicht christlich eingegerter Naturalismus oder Materialismus, die ihn dazu führt, dass er sich unterschiedlichster Konzepte bedient, die er in einem zweiten Schritt zu einem stimmigen Ganzen zusammenführen möchte. Er sucht dabei bewusst nach Konzepten, die zu seinen grundlegenden Vorstellungen passen, und nimmt dabei Einflüsse von der Prozesstheologie und -philosophie mit auf sowie insbesondere Gedanken von Richard Swinburne und dessen Rationalitätserweis-Strategie für den christlichen Glauben. Auch der Einfluss kenotischer Theorien zur Untermauerung seiner Idee vom Developmental Theism geht aus dieser Relevanz hervor (kenotische Theologie des 19. Jahrhunderts z.B. bei Thomasius und Gore).

Eine auferlegte Interpretationsrelevanz findet sich bei Forrest, dem Religionsphilosophen, dort, wo er genuin christliche Themen nur nach Bedarf auswählt. Christliche Themen erscheinen deshalb als auferlegte Interpretationsrelevanz, weil relativ unhinterfragt eine Deckung zwischen Wahrnehmung eines philosophischen Problems und der Lösung mithilfe christlicher Inhalte stattfindet. Verstärkt wird diese Beobachtung noch dadurch, dass christliche Erkenntnisquellen wie Bibel, Kirchengeschichte oder Kirchenväter für Forrest im Grunde irrelevant sind. Es stellt sich zum einen die Frage, von wem diese Relevanz auferlegt wurde. Ist sie reine Konsequenz seines eigenen Christseins oder spielt möglicherweise die Sehnsucht nach einer Weltdeutung, die ein personales Gegenüber enthält, eine gewichtige Rolle? Gleichzeitig stellt sich dann die Frage, woher Forrests Wunsch, seine Gotteslehre trinitarisch auszugestalten, kommt. Dafür, dass er rein philosophisch argumentieren will, versucht er am Ende doch ziemlich viel vom Christentum aufzunehmen und zu rezipieren.

Eine weitere auferlegte Interpretationsrelevanz liegt in einer gesteigerten Wertschätzung des Anthropozentrismus. Das äußert sich zum einen darin, dass die religiösen Bedürfnisse der Menschen einen sehr hohen Stellenwert erhalten, gleichzeitig wird (wie schon bei Moltmann zu sehen war) Vollkommenheit an einem menschlichen Lebensideal gemessen, was dazu führt, dass Leidenschaft, Körperlichkeit und Emotionalität als erstrebenswerte Eigenschaften auch für Gott angenommen werden.

Zugleich tauchen einzelne christliche Themen als motivierte Interpretationsrelevanz (Problemauslegungsstrategie) auf, nämlich vor allem dort, wo er diesen aktiv eine Bedeutung zuerkennen will. Wenn Forrest als Zielperspektive die Versöhnung des *Gottes der Philosophen* mit dem *Gott der abrahamitischen Tradition* angibt und in der Umsetzung dann den primordialen Gott mit dem Gott der Philosophen, den kenotischen Gott wiederum mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs identifiziert, wird darin auch sein Bedürfnis, das christliche Erbe in die moderne Zeit zu retten, deutlich. Damit verknüpft ist auch eine weitere große motivierte Interpretationsrelevanz, nämlich der Dialog mit den Naturwissenschaften und der analytischen Philosophie, die beide als argumentativ gewichtige Größen gesehen werden. Das äußert sich an verschiedenen Stellen. Zum einen sind Plausibilität, Wahrscheinlichkeit und Einfachheit (Swingburne) ebenso wie physikalische und metaphysische Notwendigkeiten wiederkehrende Erkenntniskriterien. Gleichzeitig ist Wahrheit für Forrest immer nur eine Annäherung an die Wirklichkeit mithilfe von Wahrscheinlichkeiten. Zum anderen fließen naturalistische und materialistische Konzepte in sein Denken ein und werden verknüpft mit christlichen Themen (z.B. Metaphysik der Löcher, Pluralität der Welten und die Vorstellung von möglichen Sub-Universen). Trinität, Erlösung oder Eucharistie als theologische Großthemen erhalten zwar eine Relevanz, auch mit Anleihen bei christlichen Denkern, im Grunde entwirft Forrest aber neue Konzepte, die nur noch Fragmente des christlichen Erbes enthalten. Die Bearbeitung theologischer Themen ist wenig systematisch. Ganz im Sinne von Forrests üblicher Herangehensweise handelt es sich eher um ein wiederholtes Umkreisen von Motiven. Gerade die Aufnahme der Trinität ist philosophisch im Grunde nicht zu erklären und verweist auf die eigentliche Relevanz, die seiner biographischen bzw. gesellschaftlichen Verortung als Christ zukommt. Forrest schreibt immerhin für eine Leserschaft, die im englischsprachigen Milieu entweder naturalistisch oder christlich geprägt ist. Die Aufnahme der Erlösung ist aus einem biographisch vorhandenen Wissensvorrat erklärbar, nicht aus einer philosophischen Notwendigkeit oder Überzeugung. Die Erlösung des Menschen ist mit Forrests Vorstellungen besonders in Gefahr, weil der Primordial God aus Respekt vor der kollektiven und individuellen Autonomie der Geschöpfe ein Risiko eingeht. Denn der kenotische Gott ist nicht mehr in der Lage, das Übel in der Welt zu beseitigen, weil er selbst durch die natürliche Ordnung, die der Primordial God gesetzt hat, beschränkt ist. Ein weiterer interessanter Punkt, der im Grunde noch zur gleichen Interpretationsrelevanz gehört, ist Forrests Wunsch, dass sein Konzept in gewisser Weise „gottgefällig“ sein soll. Dahinter steht der Gedanke, dass der Mensch aufgrund der Größe Gottes in der Pflicht steht, diesem Ehre zu erweisen.

Als Motivationsrelevanz können bei Forrest zwei Werte identifiziert werden, die sich durch seine Überlegungen ziehen wie ein roter Faden. Zum einen ein ästhetisches Motiv, das Freude und Liebe, durch und mit Gott, als Aufgabe und Ziel betrachtet, zum anderen die unbedingte Betonung menschlicher Freiheit und Autonomie. Diese Relevanz ist zum Beispiel auch bei der Beantwortung der Theodizeefrage von Bedeutung, weil Forrest auch diese genannten Motive als Gründe für seine Ausgestaltung der Theodizeefrage benennt.

Forrests Syndrom liegt im Versuch einer Synthese aus Naturalismus und christlichen Kernthemen, die aber so umgestaltet werden müssen, dass sie gleichzeitig den angenommenen Bedürfnissen der Menschen von heute gerecht werden können. Sein Ziel ist der Kampf gegen Atheismus und Agnostizismus auf der einen, gegen naturalistische Einwände und Inkonsistenzwürfe auf der anderen Seite. Diese will er entkräften, indem er gerade Naturalismus und Materialismus einen großen Teil seiner Erkenntnisquellen und Kriterien zur Wahrheitsfindung entnimmt. Seine Vision ist ein christlich gemäßigter Naturalismus mit einem abgemilderten Materialismus. Teil seiner „Einstellung“ ist auch ein gewisser Relativismus, der sich u.a. darin äußert, dass er es allen Richtungen recht machen, sich in der Konsequenz also nicht festlegen will. Das beginnt damit, dass er sein Philosophieren als Anbieten unterschiedlicher Spekulationen für unterschiedliche Menschen begreift und im Zuge dessen immer wieder neue Entwürfe vorstellt, gleichzeitig immer wieder seine eigenen Themen und Konzepte neu umkreist und mit immer neuen Anleihen weiterzuentwickeln versucht.

### **5.1.2 Clark Pinnock**

Die auferlegte thematische Relevanz ist bei Pinnock zunächst biographischer Natur, das wurde im Hauptteil ausführlich dargelegt. Theologie wird von der Umwelt wesentlich mitgeprägt. So durchläuft Pinnocks Theologie einen Wandel von baptistischer zu calvinistischer zu evangelikaler Prägung, wobei Rudimente seiner vorherigen Theologie bestehen bleiben und sich mit neuen Ideen vermischen. Von außen auferlegt ist auch die Frontstellung gegen den klassischen Theismus (calvinistischer Prägung), die aus einem evangelikalen Umfeld stammt.

Motivierte thematische Relevanz haben diejenigen theologischen und philosophischen Strömungen, die Pinnocks Theologie entgegenkommen (Prozesstheologie, kosmische Theologie Teilhard de Chardins) – allerdings nur in Form lockerer Ideengeber, nicht als wirkliche Quellen seines Denkens. Das hat allerdings auch mit seinem Einsatz der Loci und der Priorisierung der Loci proprii zu tun.

Eine hypothetische thematische Relevanz besteht bei Pinnocks Theologie vor allem in der Sorge um die Ehre Gottes, zu der eine gute Theologie seiner Meinung nach immer beitragen muss. Das hat auch deshalb eine besondere Bedeutung, weil Pinnock dem Verhalten der Menschen eine Bedeutung für Gott selbst zumisst. Theologie ist für Pinnock immer mit einem Auftrag zum Handeln verbunden.

Eine auferlegte Interpretationsrelevanz kann man in der Verinnerlichung seiner Haltung zu seinen Erkenntnisquellen sehen, die ganz seinem lutherischen Erbe entspricht. Die Bibel steht an erster Stelle und enthält alle für das Heil und ein gottgefälliges Leben notwendigen Informationen. Sie ist für die Gläubigen und nicht für die Wissenschaftler da. Pinnocks ekklesiologisch geprägtes theologisches Umfeld wird mehr als deutlich, wo er die Irrtumslosigkeit der Bibel vertritt und die Vorstellung einer Verbalinspiration eigentlich überwinden, gleichzeitig aber immer noch daran festhalten will. Historisch-kritische Exegese hat einen grundsätzlichen Sinn, aber nur wenn sie innerhalb der von Pinnock gezogenen Grenzen bleibt. Hier scheint eine motivierte Interpretationsrelevanz auf, da er mit Blick auf die Bedürfnisse des Zeitgeistes nach einer Veränderung der Gewichtung seiner Erkenntnisquellen sucht. Auch seine Frontstellung gegen Metaphysik und Philosophie fällt unter diese Interpretationsrelevanz.

Die Motivationsrelevanz liegt in Pinnocks Theologie in einem besonderen Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das von Gleichberechtigung und Augenhöhe geprägt ist und aus unterschiedlichen Motiven gespeist wird. Einerseits wird für die Menschen Freiheit und Autonomie angenommen. Dies führt aber auch zu Selbstverantwortung und stellt vor die Aufgabe, die Mitwirkungsmöglichkeit am Heil zu ergreifen. Andererseits muss Theologie Ansprüchen von Menschen im jeweiligen zeitlichen Kontext gerecht werden, indem Theologie immer in die jeweilige Zeit übersetzt werden und die Sehnsüchte der Menschen befriedigt werden müssen. Das heißt für Pinnock, dass die Lebens- und Glaubensrealität der Menschen von heute in der Theologie unbedingt berücksichtigt werden muss. Weil Theologie für ihn lebensnah sein muss, ist Anthropomorphismus für ihn auch nur in einem extremen Ausmaß ein Problem. Diese Lebensrealität verlangt für Pinnock eine positive Deutung von Veränderung auch für Gott. Vollkommenheit und Perfektion werden als Relationalität und Mitleidensfähigkeit sowie als Fähigkeit zur Improvisation verstanden. Gleichzeitig werden auch Leidensfähigkeit und Empathie als entscheidende Attribute Gott zugeschrieben, weil nur sie gewährleisten können, dass Gott den Menschen wirklich nahekommt.



Mit menschlichen Maßstäben gemessene Liebe ist Pinnocks Ziel und Motor. Gottes Wesen ist unbedingte und unendliche Liebe und auch das eschatologische Ziel muss unbedingte Liebe sein. Pinnocks Syndrom liegt hauptsächlich in einer Ausgestaltung des Gott-Mensch-Verhältnisses, das den Bedürfnissen des Menschen entspricht.

### 5.1.3 Isaak August Dorner

Dorners Lebenszeit war eine Zeit des Umbruchs; in den deutschen Ländern und im restlichen Europa vollzog sich ein tiefgreifender Wandel. Der Historiker Dieter Langewiesche hat von einer „Schwellenzone zwischen der alteuropäischen Ordnung und der modernen Gesellschaft, in der sich Altes und Neues in einer Weise vermischten, die die Zeitgenossen zum Teil mit Ängsten vor einer Zukunft, die auf der Grundlage überlieferter Erfahrungen nicht mehr prognostizierbar war, aber auch mit Fortschrittsoptimismus erfüllte“,<sup>1207</sup> gesprochen. Diese gesellschaftliche Umbruchphase als ganze kann für die Theologie von Isaak August Dorner als auferlegte thematische Relevanz gelten. Diese Relevanz erhält sowohl auf politischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Ebene eine Bedeutung. Politisch und gesellschaftlich ist das 19. Jahrhundert geprägt durch die Märzrevolution von 1848/49 mit Aufständen und Volksversammlungen, ihrem Scheitern und einer Konterrevolution, gleichzeitig aber bleibenden Entwicklungen und Fortschritten wie der endgültigen Auflösung der feudalen Ordnung, einer Verbesserung der Rechtssicherheit und einer relativen Pressefreiheit. Ganz grundsätzlich spielen auch die industrielle Revolution, die damit verbundene soziale Frage, der Bevölkerungsanstieg in Kombination mit dem Entstehen eines Proletariats in den Städten und die Zusammenschlüsse unterschiedlichster Interessengruppen eine große Rolle. Kirchenpolitisch befindet sich der Protestantismus des 19. Jahrhunderts in einem Spannungsfeld zwischen Kirche und Wissenschaft und in Frontstellung zum Katholizismus, der Sozialdemokratie und anderen. Schleiermacher sah diese diagnostizierte Doppelpoligkeit insofern aufgehoben, als wissenschaftliche Theologie nicht in einen Gegensatz zur Kirche treten könne, wenn sie der tieferen Erkenntnis des christlichen Glaubens diene. Diese gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Entwicklungen haben für Dorner auf zweifache Weise eine Relevanz. Einerseits erklären sie (zumindest zu einem Teil) sein Ringen um das Verhältnis von Vernunft und Glaube und seinen Versuch, beide zu einer Synthese zu führen. Andererseits wird auch die Art und Weise, wie er

---

<sup>1207</sup> LANGEWIESCHE: Europa zwischen Restauration und Revolution 1815–1849<sup>5</sup>2010, 1.

die Natur-Gott-Mensch-Konstellation denkt, nachvollziehbarer, wenn man berücksichtigt, wie groß auch die sozialen und gesellschaftlichen Veränderungen dieser Zeit gewesen sind.

Eine sowohl auferlegte als auch motivierte thematische Relevanz bekommt in diesem Zusammenhang die ethische Frage, die auch andere Theologen seiner Zeit beschäftigte und ihren Ursprung in den sozialen Problemen des 19. Jahrhunderts hatte. Dorner führt sie zum ethischen Prinzip, das bis in den Kern seiner Gotteslehre relevant wird und als in Gott vollendetes ethisches Sein lebendige Aktualität besitzt. Ethisch meint bei Dorner eine Form der Liebe Gottes, die den Menschen immer schon als Gegenüber umfasst, ohne ihn deshalb als notwendig für Gott zu betrachten.

Eine hypothetische thematische Relevanz entsteht durch die im 19. Jahrhundert verbreitete positive Aufbruchstimmung. Dorner betrachtet das Jahr 1800 als Zeitenwende, die die Theologie in immer größeren Schritten der Wahrheit zuführe. Aus seiner Theologie spricht eine gewisse Heilserwartung des Reiches Gottes, das er zu seiner Lebenszeit angebrochen sieht. Das Fortschrittsdenken seiner Zeit verbunden mit den bahnbrechenden Erfindungen des 19. Jahrhunderts kann in Dorners Theologie als ein Motor seiner teleologischen Auffassung von den Entwicklungen in der Geschichte gesehen werden. Relevanz erhält seine Theologie deshalb, weil er eine sich der Wahrheit annähernde Theologie als Motor auf dem Weg zur Vollendung betrachtet. Genau aus diesem Grund betont er auch stets, dass seine Theologie als gemeinsame Arbeit an einem höheren Ziel zu verstehen sei und er um Mithilfe und Weiterentwicklung seiner Gedanken bitte.

Eine motivierte Interpretationsrelevanz liegt in Dorners Versuch, den Deutschen Idealismus (Hegel / Schleiermacher) zu überwinden, weil er ihn nicht mehr als zur Problembewältigung ausreichend betrachtet. Als eine entscheidende Stufe auf dem Weg der sich der Wahrheit nähernden Theologie muss dieser nun aber überwunden werden. Gerade in der Trinitätstheologie wird das virulent. Die zeitgenössische Ausformulierung der Trinität geht Dorner nicht weit genug, das Verhältnis der drei Personen zueinander ist für ihn noch nicht befriedigend gelöst. Dorner will die Trinität als Grundlage der Konstruktion göttlicher Eigenschaften sehen. Sie ist keine absolute Substanz, sondern ein absolutes Subjekt mit absoluter Freiheit und uneingeschränktem Selbstbewusstsein. Mit seiner Betonung der kommunikativen Außenbezüglichkeit der Persönlichkeit Gottes will Dorner das überlieferte Trinitätskonzept, das Gott weitgehend als selbstgenügsame universelle Substanz und nicht als gottebenbildliche Persönlichkeit sah, korrigieren. Es ist zu vermuten, dass Dorner mit Blick auf den Idealismus dort die Grenze zieht,

wo eine Totalrevision der Dogmatik in den Blick kommen würde, daher kann er Hegel und Schelling immer nur bis zu einem gewissen Grade rezipieren. Die Loci proprii bestimmen bei ihm die Interpretationsrelevanz.

Vor allem Hegels Denken, das Dorner sehr geprägt und dessen Gedanken einer dialektischen Entwicklung er übernommen hat, wird als nicht mehr ausreichend wahrgenommen. Dorner will zwar den Gegensatz zwischen menschlichem Subjekt und göttlichem Objekt, zwischen Gott und Mensch und zwischen Glauben und Vernunft zu einer Synthese führen und verarbeitet an verschiedenen Stellen Hegels Gedanken einer positiven Entwicklung der Geschichte, weicht aber an entscheidenden Stellen von ihm ab.

Dabei wird auch der späidealistische Personbegriff, der Persönlichkeit durch Selbstsetzung konstituieren wollte, nicht mehr als hinreichend überzeugend wahrgenommen. Dorners Personbegriff geht einen entscheidenden Schritt weiter, indem das Göttliche und das Menschliche durch eine personale Relation miteinander verbunden werden. Für den Menschen erfolgt die Personwerdung in drei Stufen von der puren Existenz über die Subjektivität bis hin zur vollen Persönlichkeit, die nur durch den Glauben und die göttliche Bestimmung erfolgen kann. Das gleiche Los wie Hegel trifft auch Schleiermacher: seine Theologie hatte als eine Entwicklungsstufe seine Berechtigung, Dorner will aber über sie hinausgehen. Grundlage des Glaubens ist zwar die subjektiv begründete religiöse Gewissheit, das unentbehrliche Element für die individuelle vollkommene Verwirklichung des Menschen muss aber das Göttliche sein.

Auch seine Thesen von der Gottmenschheit und vom Zentralindividuum sind motiviert durch die Erfahrung der Ungenügsamkeit der idealistischen Ansätze. Dorner will einer linkshegelianischen Auflösung des Religiösen in ein allgemeines Verhältnis entgehen und stellt dieser die Idee des Zentralindividuums als den sowohl orthodoxeren als auch mit Hegels Intuitionen besser kompatiblen Gedanken entgegen. Nach der Lehre vom Zentralindividuum kann die menschliche Gattung sich in einem einzigen Individuum realisieren; genau dies ist in Christus geschehen. Christus hat zudem eine entscheidende Rolle im Kampf zwischen Vernunft und Offenbarung.

Als Motivationsrelevanz kann bei Dorner an erster Stelle sein ethisches Prinzip identifiziert werden, das als Basis seiner Gotteslehre gelten kann. Die Vorstellung von Gott als absoluter Persönlichkeit, die Bedeutung von Notwendigkeit und Liebe, die Idee von der Gottmenschheit bzw. des Zentralindividuums: sie alle werden durch das ethische Prinzip begründet und im

Inneren zusammengehalten. Fassen wir diese Punkte noch einmal zusammen: Die ethische Notwendigkeit als Vorhandensein von Moralischem in Gott führt zu einer göttlichen Selbstliebe, in der Gott schon aus sich selbst heraus das Gute universal liebt. Dorners Lehre vom Zentralindividuum geht davon aus, dass die menschliche Gattung sich in einem Individuum realisieren kann und in Christus genau dies geschehen ist. Der Grund für die Menschwerdung liegt in Gottes ethischem Wesen. Die Vorstellung vom Zentralindividuum wiederum ist die Basis von Dorners Vorstellung von der Gottmenschheit, die die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nur durch die Synthese aus dem Gottesbegriff und dem Begriff der Menschheit denkbar werden lässt. Göttliche und menschliche Natur schließen sich zu einem fortlaufenden Lebensprozess zusammen, der sich im Werden befindet und durch die ethische Vollendung und Vervollkommnung bestimmt ist.

Auch Dorners teleologische Weltansicht ist eng mit dem ethischen Prinzip verknüpft. Er sieht einen Anspruch des Christentums, sich selbst zu vollenden in der Erscheinung und bleibenden Bedeutung des Gottmenschen. Diese Vollendung des Christentums erfolgt stufenweise und ist eine geschichtliche Fortbewegung in allen göttlichen Seinsweisen des Absoluten. Dorners glaubt, dass er zeitgeschichtlich gerade den religionsgeschichtlichen Prozess der sich vollendenden Offenbarung miterlebt (als ethischen Entwicklungsprozess).

Liebe ist das Kernelement von Dorners ethischem Prinzip. Sie ist die Vollendungsform der Existenz des absoluten Geistes und damit eine Synthese aus göttlicher Selbstbehauptung und Selbstmitteilung Gottes. Das Neue an Dorners Konzept ist, dass er eine kommunikative Außenbezüglichkeit der Persönlichkeit Gottes annimmt und eine Synthese aus dem Offenbarungsbegriff (Gott) und der Anthropozentrik im Begriff des Menschen vornimmt. Gott und Mensch vollenden sich erst im gegenseitig ergänzenden Bezug zueinander. Liebe und Selbstliebe Gottes sichern die Mitteilbarkeit der göttlichen Persönlichkeit an den Menschen, es findet eine Vermittlung zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre und zwischen den Seinsweisen der Trinität statt. Wenn wir an dieser Stelle noch einmal Dorners Umbauarbeiten am Gottesbegriff zusammenfassen, wird deutlich, dass sie vor allem eine Konsequenz seines ethischen Prinzips sind. Dorners denkt Gott nicht mehr als absolute Substanz und betrachtet gleichzeitig den Menschen als mehr als nur etwas von Gott Abgeleitetes. Die Gottmenschheit ist zudem mehr als die Potenzierung des Menschen durch Zuschreibung göttlicher Prädikate.

Aus dem bisher Gesagten insbesondere zu Dorners Motivationsrelevanz geht hervor, dass sein Syndrom in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Geschichte liegt. Dorners will

sowohl den Gottesbegriff stärken als auch dem Menschen eine besondere Würde zukommen lassen. Das Bindeglied zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen Gott und Geschichte liegt in Dorners Ausführung der Gottmenschheit, die wiederum in seinem ethischen Prinzip begründet ist.

## 5.2 Ergebnissicherung Motivarchäologie

Durch die Anwendung des Schütz-Rasters auf die Theologien der drei Autoren ist deutlich geworden, dass sich Relevanzhorizonte z.B. aufgrund eines geänderten politischen Klimas, gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse, (neuer) wissenschaftlicher Erkenntnisse oder aber biographischer Begebenheiten ändern können. Bei Forrest war es vor allem der Druck durch gewisse philosophische und naturwissenschaftliche Richtungen, bei Pinnock ein sehr auf den Menschen ausgerichtetes Gott-Welt-Verhältnis und bei Dorner der Einfluss spätidealistischer Gedanken. Verinnerlicht man noch einmal das eingangs im Schütz-Kapitel beschriebene Diktum, dass Relevanz dort entsteht, wo etwas zu einem Problem wird bzw. wo es zu Störungen kommt, führt das theologisch zu der Frage, welche Bedingungen vorhanden sein müssen, damit von außen kommende Probleme zu Veränderungen in der Gotteslehre führen dürfen. Doch zunächst sollen an dieser Stelle noch einmal die Erkenntnisse zu den Loci theologici der drei Autoren kurz zusammengefasst werden. Dabei soll nun genauer danach gefragt werden, welche Erkenntnisorte betont und welche abgeblendet werden. Wie stark wird der Einfluss der Loci alieni im jeweiligen Ansatz, der das Gottesbild des klassischen Theismus revidiert?

Peter Forrest nutzt praktisch alle Loci theologici proprii sehr selektiv. Sowohl die Heilige Schrift als auch die christliche Tradition spielen nur im Zuge einer Untermauerung bestehender Theorien eine Rolle. Seine Gleichsetzung vom Gott des klassischen Theismus, vom Gott der Philosophen und von seinem Primordial God hat sich weiter oben schon als unzulässig herausgestellt, macht aber deutlich, wie selektiv Forrest mit Traditionen und katholischerseits existierenden Autoritäten umgeht. Als genuiner Erkenntnisgewinn können die Loci theologici proprii bei ihm nicht dienen. Die Loci theologici alieni hingegen sind bei ihm sehr stark. Sein vorrangiges Interesse gilt der Philosophie, Religion braucht seiner Meinung nach als allererstes die Philosophie. Theologie spielt nur am Rande, durch sein eigenes Christsein, eine Rolle. Gleichzeitig erhebt er aber auch den Anspruch, eine Synthese zu liefern aus den angenommenen Konzepten *Gott der Philosophen* und *Gott der abrahamitischen Tradition*. Schon seine

Arbeitsweise ist sehr analytisch, daneben nimmt er sich Anleihen aus der Analytischen Philosophie. Der zweite große Erkenntnisgewinn neben der Philosophie ist die natürliche Vernunft, immer wieder betont er die Wichtigkeit von Überlegungen auf Höhe der naturwissenschaftlichen Diskurse. Diese Gewichtung der Erkenntnisorte macht dann auch klar, warum Perfektion für ihn keine Voraussetzung einer Rede von Gott sein muss. Wir sahen schon, dass er nur den kenotischen Gott, der sich aus dem Primordial God heraus entwickelt hat, als perfect being ansieht. Noch deutlicher wird seine Sicht, wenn man auf seine Überlegung blickt, dass Vollkommenheit NICHT als Ausgangspunkt philosophischer Theologie gelten kann, weil diese nicht der natürlichen Vernunft, sondern anthropologischen Überlegungen entstammt. Oder wenn man auf seinen Umgang mit den göttlichen Eigenschaften blickt. Nur solche Eigenschaften, die ihm im Rahmen seines Denkgebäudes als rational erscheinen, nimmt er mit auf, was dazu führt, dass zum Beispiel Ewigkeit und Einfachheit für den Primordial God keine Rolle spielen. Mit Blick auf die Gewichtung seiner Erkenntnisorte wird dann auch Forrests Developmental Theism verständlicher, ermöglicht ihm die Trennung in zwei verschiedene göttliche Seinsstufen doch die rationale Begründung vieler göttlicher Attribute und Eigenschaften, die sich in einem Gottesbild nicht so leicht vereinen lassen. Gleichzeitig ist dies auch das beste Beispiel für die biographische Beeinflussung seines Gottesbildes. Schließlich könnte man ein göttliches Wesen, das vorrangig naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechen muss, ganz anders definieren. Gerade die Rede von göttlicher Liebe und Mitleidensfähigkeit passt nicht in das Bild eines analytisch basierten Gottesbildes.

Für Clark Pinnock ist die Bibel eindeutig Kern und Zentrum aller Theologie. Grund hierfür ist seine durch eine evangelikale Prägung sehr starke Vorstellung von der göttlichen Inspiriertheit der Heiligen Schrift. Während er historisch-kritischer Exegese und Bibelkritik eine Rolle zugestehen möchte, bleibt die letzte Instanz der Bibelauslegung und damit des theologischen Erkenntnisgewinns der Besitz des Heiligen Geistes, der in den herkömmlichen Loci theologici gar keine Rolle spielt – wie sollte man ihn auch definieren oder skalieren können.

Ähnlich wie bei Peter Forrest nimmt auch Clark Pinnock von der reichen Tradition nur dann Notiz, wenn sie seiner *Open View of God* entspricht. Die Loci theologici alieni spielen für Clark Pinnock nur eine nachgeordnete Rolle. Sowohl Vernunft als auch Philosophie können nur dann als Erkenntnisorte gelten, wenn sie sich mit der Bibel als oberstem Maßstab in Einklang bringen lassen. Wir sahen schon, dass Pinnock in seiner Theologie noch weitere eigene

Loci theologici alieni nutzt, so zum Beispiel einen anthropologischen Zugang, der aus den Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten der Gläubigen Erkenntnisse für die Theologie ziehen will, oder die Anforderung einer Theologie, die seinem Anspruch von der Ehre Gottes gerecht werden kann. Während der erste Punkt die Bedürfnisse des Menschen in den Mittelpunkt stellt und von dort danach fragt, wie die jeweiligen gesellschaftlichen Umstände sich auch im Gottesbild widerspiegeln können, fragt der zweite Punkt nach der Würde eines theologischen Konzeptes mit Blickrichtung auf Gott selbst. Die auf den Menschen zentrierte Position nimmt bei Pinnock einen wesentlich breiteren Raum ein, die Frage nach der Würdigkeit für Gott spielt eher aus biographisch-persönlicher Sicht eine Rolle.

Isaak Dorner ist in seiner Theologie mit Blick auf die Erkenntnisorte auf den ersten Blick breiter aufgestellt. Tradition, und da vor allem die Reformatoren und die Bibel, spielt eine große Rolle. Gleichzeitig ist für Dorner von Anfang an klar, dass die Heilige Schrift vorrangig eine historische Urkunde ist. Geschichte besitzt schon deshalb einen maßgeblichen Erkenntnisgewinn, weil sie als sich positiv entwickelndes Geschehen aufgefasst wird. Seine ausführlichen dogmen- und theologiegeschichtlichen Studien verweisen auf die Bedeutung von Konzilien, Römischer Kirche und Kirchenvätern. Daneben steht aber eine ebenso ausgeprägte Betonung der Loci alieni. Die natürliche Vernunft äußert sich in dem unbedingten Wunsch nach Geschlossenheit seines Systems, einem objektiven Glaubensprinzip seiner christologischen Glaubenslehre und auch in dem großen idealistischen Einfluss auf sein Denken. Die Philosophie hat eine hohe Bedeutung, darf aber nicht als Surrogat dienen.

Auch bei Dorner kommen weitere Erkenntnisorte zum Tragen: so hat der Glaube als Vorbedingung der Erkenntnis zu gelten. Nur im Glauben ist vollständige Gotteserkenntnis möglich, die allerdings auch erst in einem eschatologischen Zustand in der Zukunft in seiner ganzen Fülle zutage treten wird. Glaube und Tradition hängen zusammen, d.h. der Glaube des Einzelnen und der Glaube der gesamten Kirche müssen in Einklang gebracht werden. Gott kann nicht nur durch das Denken allein erschlossen werden, es braucht die Erfahrung des Glaubenden. Dieser Gedanke führt ihn dann weiter zu der Überlegung, dass Theologie gewissermaßen als Gemeinschaftsarbeit verstanden werden muss.

Auch bei Dorner finden wir eine starke Betonung der Erfahrung des Menschen (göttliche und menschliche Seite müssen in der Theologie vereint werden), die sich auch im für ihn zentralen ethischen Aspekt äußert. Die Idee des ethisch Guten kann als Kern von Dorners Gottesbegriff gelten, dabei ist der Begriff der Liebe von zentraler Bedeutung.

Zusammenfassend kann man also sagen, dass bei Dorner die Sensibilität für die *Loci alieni* sehr hoch ist. Auch die großen Themen wie Mensch und Geschichte, die als zusätzliche Erkenntnisorte gelten können, hat Dorner im Blick. Gleichzeitig will er unbedingt die *Loci theologici proprii* (be)wahren. Mit Blick auf die *Loci* würde Dorner von den drei Autoren sicherlich am stärksten abschneiden, weil er die meisten Erkenntnisorte beachtet und versucht, sie miteinander zu harmonisieren. Das interessante ist bei ihm ja gerade, dass auch zeitgeschichtliche Einflüsse auf seine Theologie, und damit verbunden eine Relevanz bestimmter neuer Themen, ihn nicht dazu führen, sein Gottesbild komplett neu zu gestalten, sondern dass er immer noch eng bei den traditionellen *Loci theologici* bleibt.

### 5.3 Anforderungen an den Gottesbegriff

In den beiden letzten Unterkapiteln wurden die Gotteslehren von den drei Autoren von zwei Seiten auf ihre Motive befragt, und zwar zum einen mit Blick auf die Entstehung und Veränderung von Relevanz (Schütz-Raster), zum anderen durch eine von den Autoren vorgenommene Gewichtung der Erkenntnisorte (*Loci theologici*). Kommen wir nun auf die eingangs identifizierte, in der Theologie kaum vorhandene Übereinkunft über die (metaphysischen) Anforderungen an den Gottesbegriff zurück, die so weit reicht, dass die Notwendigkeit, dass der Gottesbegriff auch metaphysischen Anforderungen genügen muss, heutzutage in Teilen der Theologie gar nicht mehr gesehen wird.<sup>1208</sup> Doch ist eine Aufgabe dieser Anforderungen wirk-

---

<sup>1208</sup> Wolf Krötke hat indes vor einiger Zeit eine interessante eigene Ausarbeitung der göttlichen Eigenschaften vorgelegt, die sich dezidiert von den metaphysischen Anforderungen an den Gottesbegriff absetzen will und stattdessen Gottes Eigenschaften offenbarungstheologisch erfasst und als *Klarheiten* (als Übersetzung von Gottes *Doxa*, also seiner Herrlichkeit und seines Glanzes) versteht, die eine Gotteserfahrung ebenso wie das Reden von Gott ermöglichen sollen: „Die Rede von Gottes Klarheiten nimmt vielmehr die Umkehrung der Aussagerichtung auf, die sich in der Interpretation der Eigenschaften Gottes als Wirk-Weisen seiner Liebe zeigte. Sie tut das aber so, daß das aufgewiesene Problem einer neuer Uneigentlichkeit von *Gott* nicht entsteht. Mit der Rede von Gottes *Klarheiten* ist vielmehr der hohe Anspruch zwingend verbunden, daß Unklarheiten oder gar Willkürlichkeiten in bezug darauf, was man von Gott sagen darf, kein Einfallstor mehr in das christliche Reden von Gott finden.“, KRÖTKE: *Gottes Klarheiten* 2001, 103. Basis aller weiteren Aussagen über Gott ist ein *Klarheiten-Katalog*, der für alle Eigenschaften über Gott gelten muss und der sich auf biblische Zeugnisse und die von ihm herausgearbeiteten Herausforderungen der Verkündigungssituation stützen. Zunächst muss jede Eigenschaft, also jede Klarheit wie Krötke sie nennt, sich auf Grund der *göttlichen Bewegung von oben nach unten*, also von sich selbst auf die Welt hin, erschließen. Daneben muss sie als *Gleichnis des Menschseins Jesu in menschlicher Konkretion* aussagbar sein und als *trinitarische Ausgestaltung* verstanden werden, d.h. sie muss Gott nicht nur im Verhältnis zur Welt, sondern auch zu sich selbst aussagen. Im Sinne einer Klarmachung müssen sie zudem immer *kommunikativ* sein und die Erfahrungen des Menschen von heute mit einbeziehen. Bei aller Weltbezogenheit muss jede göttliche Klarheit aber zugleich die *Unterscheidung von Gott und Welt* stehen lassen. Als letzter Punkt schließlich muss jede Klarheit den gottvergessenen Menschen zum *Einstimmen in die Rede von Gott* ermutigen und einladen. Im Einklang mit diesen sechs Bedingungen



lich eine wünschenswerte (und verantwortbare) Zielperspektive? Auch wenn sie im ersten Moment eine größere Freiheit und Flexibilität, gerade mit Blick auf geänderte Relevanzhorizonte, schafft, kann die Lösung doch nicht darin liegen, dass wir gar keine sichere Erkenntnis über Gottes Natur mehr annehmen dürfen. Vielmehr muss es eine die Zeiten überdauernde Verlässlichkeit des christlichen Glaubens geben, die sich nur in übergeordneten Prinzipien und damit prinzipiell in identifizierbaren göttlichen Eigenschaften finden lässt.

### 5.3.1 Göttliche Vollkommenheit

Klassischerweise werden die metaphysischen Anforderungen, die zumindest in Teilen in Konkurrenz zu den biblisch beschriebenen Eigenschaften Gottes stehen, durch die *Perfect-Being-Theology* definiert, die auch die Grenzen der Revisionen des Gottesbegriffs aufzeigen kann.<sup>1209</sup> Während Vorläufer schon bei Platon, Aristoteles und einigen Stoikern zu finden sind, kann

---

sieht Krötke die *Wahrheit, Liebe, Macht* und *Ewigkeit* Gottes, die wiederum in Teilen auch all jene Eigenschaften enthalten, die heute klassisch der metaphysischen Gotteslehre zugerechnet werden, wie Allmacht oder Allwissenheit, vgl. ebd., 113ff., ausführlicher 121–285; weiterführend dazu auch: HOLMES: *Revisiting the Doctrine of Divine Attributes* 2007. Triebfeder von Krötkes Überlegungen ist die Sorge um die Verkündigungssituation der Kirche ad intra und ad extra (insbesondere vor dem Hintergrund heutiger, insbesondere in den neuen Bundesländern präsenter religiöser Sprachlosigkeit). Wo die Sprache für Gott verstummt, verstummt auch Gott selber. Abstrakte Rede von Gott hat für die reale (Glaubens-)Welt der Menschen keine Bedeutung, stattdessen müssen Sprachmöglichkeiten von Gott ermöglicht werden, die einen konkreten Bezug zum Leben der Menschen enthalten. „Gott in seinen Klarheiten dagegen begegnet in Konkretionen, die zugleich zur unzweideutigen Artikulation des eigentümlich Menschlichen befähigen.“, ebd., 290. Mit den von ihm festgehaltenen Klarheiten „werden Dimensionen des wirklichen Lebens angesprochen und erhellt, die nicht ausgeblendet werden können, wenn Menschen die einmalige Gelegenheit ihres Daseins nicht mit Illusionen, Verdrängungen und sogar Lügen vertun wollen.“, ebd. Krötkes Ziel ist klar: es geht ihm darum, den Menschen in seinem Lebensumfeld und mit seinen vielfältigen Erfahrungen wahr- und ernstzunehmen und ihm eine lebendige Sprache von Gott anzubieten: „Darauf hat das christliche Reden von Gott in seiner Konkrektion seiner Klarheiten vor allem in einer Situation Gewicht zu legen, in der Menschen überhaupt erst wieder ein Verständnis für Gottes Wirklichkeit gewinnen müssen. Der unsichtbare und unverfügbare Gott, dessen Name in der Begegnung mit der Christusgeschichte wieder zum Wort menschlicher Sprache wird, beheligt Menschen nicht mit irgendwelchen entlegenen Zumutungen an die Erkenntnis und die Lebensführung. Er macht sie mit sich selber vertraut, mit ihrer Welt, mit ihrer Zukunft. Er lädt sie zu einem Sprechen ein, das dieses Vertrautsein in Worten zu artikulieren vermag, die Menschen zugleich über sich hinaus in seine Nähe führen.“, ebd., 291. An Krötkes Versuch einer Reformulierung der Eigenschaftslehre ist zunächst interessant, dass er als ein Beispiel für die bleibende Bedeutung einer näheren Bestimmung des Wesens Gottes gelten kann. Auch wenn Krötke statt von Eigenschaften lieber von Klarheiten sprechen möchte, wird bei ihm doch deutlich, dass Theologie nicht ohne ein genaues Nachdenken darüber auskommt, was Gott in seinem Innersten ausmacht. Dabei liegt Krötkes Fokus allerdings dezidiert nicht auf einer metaphysischen Spekulation über Gottes Wesen in sich selbst, sondern auf der Beantwortung der Frage, wie dieser biblisch bezeugte Gott sich in seinem Handeln der Welt gegenüber erfahrbar macht und wie man legitimerweise und zukunftsfruchtig von eben jenem Gott sprechen muss.

<sup>1209</sup> Anforderungen an den Gottesbegriff, zumal metaphysischer oder ontologischer Natur, lassen sich auf unterschiedliche Arten erfassen. Die Entscheidung für die *Perfect-Being-Theology* ist insofern natürlich eine willkürliche. Gleichzeitig kann man davon ausgehen, dass eine Mehrheit der Christen in Vergangenheit und Gegenwart der Annahme zustimmt, dass Gott, sofern er Quelle von allem, was existiert, und gleichzeitig ein würdiges Objekt der Anbetung sein soll, dasjenige Wesen sein muss, das in höchstem Maße perfekt ist, vgl. ROGERS: *Perfect Being Theology* 2000, VII; vgl. auch MORRIS: *Perfect Being Theology*, in: *Nous* 21 (1987), 19–30.

Anselm von Canterbury als der berühmteste Vertreter der *Perfect-Being-Theology* gelten, die Gott als vollkommenes Wesen ohne jede Beschränkung auffasst. Besonders fruchtbar ist für die heutige Debatte die Auseinandersetzung mit den Schriften der mittelalterlichen Philosophen – insbesondere Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin – weil sie streng systematisch gearbeitet und ein kohärentes Gesamtsystem entworfen haben: „They did not attempt to solve one philosophical puzzle in isolation and then move on to another as so often seems to be the *modus operandi* among contemporary analytic philosophers of religion.“<sup>1210</sup> Die Rede von den Vollkommenheiten lässt sich mit Thomas Schärfl in aller Kürze wie folgt zusammenfassen:

1. Gott ist das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (id / aliquid quo maius cogitari non potest = IQMCN).
2. Wenn Gott das IQMCN ist, dann ist Gott vollkommener als alles andere.
3. Wenn das Haben einer Eigenschaft E vorzüglicher ist als das Nicht-Haben von E, dann ist E eine vollkommen machende Eigenschaft.
4. Wenn Gott E nicht hat, fehlt ihm eine vollkommen machende Eigenschaft.
5. Wenn Gott eine vollkommen machende Eigenschaft fehlt, ist er nicht vollkommener als alles andere.
6. Annahme: Gott hat E nicht.
7. Gott fehlt eine vollkommen machende Eigenschaft.
8. Gott ist nicht vollkommener als andere.
9. Gott ist nicht das IQMCN.
10. Wenn Gott E nicht hat, ist er auch nicht das IQMCN.

---

<sup>1210</sup> ROGERS: Perfect Being Theology 2000, 6.

11. Gott hat E.<sup>1211</sup>

Rogers hält als Minimalanforderung fest, dass eine *Perfect-Being-Theology* im Sinne von Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury aussagen muss, dass Gott a) unbegrenzt ist und ihm b) jede nur denkbare *Great-Making-Property* zukommt. Was auf den ersten Blick so klar erscheint, birgt insofern ein erhebliches Spannungspotential, als dass deutlich werden muss, was man mit welchen Gründen als vollkommen machende Eigenschaften verstehen will. Denn nicht zwangsläufig erfordert eine *Perfect-Being-Theology* auch die Annahme der Omni-Gott-These, also der Vorstellung, dass Gott das allwissende, allmächtige und allgütige Wesen ist.<sup>1212</sup> Während es über manche Attribute unter christlichen Theologen einen Konsens gibt, werden einige, traditionell Gott zugeschrieben Attribute, wie zum Beispiel die Unveränderlichkeit Gottes, heute nicht mehr unbedingt als wertvolle und großmachende Attribute angesehen. Ein Problem liegt sicherlich darin, dass Unveränderlichkeit sich für viele Theologen, und das gilt auch für Forrest und Pinnock, nicht mit dem Glauben an einen personalen und relationalen Gott vereinbaren lässt.<sup>1213</sup> Auf der Metaebene jedoch steht an erster Stelle das Problem bzw. die Vermutung, dass Vollkommenheit selbst ein sehr diffuses Prädikat zu sein scheint. Zu ihm gehört grundsätzlich die Doppelbedeutung von einerseits Makellosigkeit und andererseits Vollendung im Sinne eines finalen, nicht mehr überbietbaren Zustandes (IQMCN). Die Antwort auf die Frage aber, was Vollkommenheit eigentlich bedeutet, kann nicht für jedes Seiende gleich beantwortet werden. Ein vollkommenes Auto könnte man mit Blick auf Geschwindigkeit, Fahreigenschaften, Aussehen bestimmen, während ein vollkommenes Haus durch seine Einrichtung, die Raumaufteilung, Größe etc. als vollkommen zu definieren wäre. Wiederum ganz anders sähe die Zuschreibung bei der Vorstellung eines vollkommenen Haustieres oder eines vollkommenen Waldes aus. Vollkommenheit kann also nicht als ein *eo ipso* für alle Seienden gleich aussehendes Prädikat verstanden werden. Hinzu kommt, dass die Rede von göttlicher Vollkommenheit immer in einem Gegensatz zum Menschen steht und erwartet werden

---

<sup>1211</sup> Vgl. SCHÄRTL: Gott Glauben – Gott Denken, in: VIERTBAUER / SCHMIDINGER (Hg.): Glauben denken 2016, 285f. und ausführlicher bei LEFTOW: Anselm's Perfect-being theology in: DAVIES / LEFTOW /Hg.): The Cambridge Companion to Anselm 2004, 132–156; NAGASAWA: Maximal God 2017; ROGERS: Anselm on Freedom 2008, 16–29; DERS.: Anselm's Perfect God, in: DILLER / KASHER (Hg.): Models of God and Alternative Ultimate Realities 2013, 133–140. Die entsprechenden Passagen bei Anselm, auf die hier zurückgegriffen wird, finden sich im Monologion II, III, XVI, XXVI–XXVII und Proslogion II, V, XV.

<sup>1212</sup> Nagasawa modifiziert die *Perfect Being Theory* insofern als er eine *maximal God thesis* entwirft, die Gott als dasjenige Wesen sieht, das ein maximal konsistentes Zusammenspiel von Wissen, Macht und Güte besitzt, vgl. NAGASAWA: Maximal God 2017, 123–207; vgl. auch MORRIS: Our Idea of God 1991, 40–45.

<sup>1213</sup> Vgl. ROGERS: Perfect Being Theology 2000, 11ff.

kann, dass sie mehr beinhaltet als nur die Vorstellung bis zur Perfektion ausgedehnter menschlicher Attribute. An dieser Stelle kommen wir also zunächst noch nicht weiter.

Einen aktuellen Entwurf zur göttlichen Vollkommenheit hat der Philosoph Yujin Nagasawa vorgelegt, der in seiner 2017 erschienenen Monographie die Perfect-Being-Theology verteidigt, indem er eine Alternative zur Omni-Gott-These vorlegt. Diese Alternative nennt er „Maximal God thesis“, weil Gott ihm zufolge dasjenige Wesen ist, das die größtmögliche in sich konsistente Einheit von Wissen, Macht und Güte besitzt. Mit dieser Alternative will er alle Einwände widerlegen, die normalerweise gegen die Perfect-Being-Theology vorgebracht werden. Während er also weiterhin an Gott als „perfect being“ festhält, hat die Rede von Allmacht, Allwissen und Allgüte keine Relevanz für ihn.<sup>1214</sup>

Für Nagasawa steht die Frage nach der Definition von Vollkommenheit an zentraler Stelle. Geklärt werden muss, was genau ein höchstes Maß an Perfektion oder Vollkommenheit eigentlich meint. Seine Überlegungen führen ihn zu der Theorie von der „Great Chain of being“, der Stufenleiter oder Kette des Lebens, wonach man in der Welt von einer Hierarchie der Vollkommenheiten ausgehen kann, an deren Spitze Gott steht. Diese Chain of being beinhaltet nicht nur alles, was existiert, sondern, weil Gott größer ist als alle metaphysisch möglichen Dinge, auch alle möglichen Seienden.<sup>1215</sup>

Die einfachste Variante der Theorie der Great Chain of being ist laut Nagasawa das „lineare Modell“, das davon ausgeht, dass Gott an der Spitze der Stufenleiter steht, während alle anderen Seienden niedrigere Stufen belegen: „The chain in question is a linear ranking of all beings, both actual and merely possible, which is established in accordance with a single objective scale of value and presented as a potentially infinitely long chain. The ranking tells us, for any pair of possibly beings  $x$  and  $y$ , whether  $x$  is as great as  $y$ , greater than  $y$ , oder less great than  $y$ .“<sup>1216</sup> Wichtig ist hier mit Blick auf die Vollkommenheit die universale Vergleichbarkeit zwischen den einzelnen Seienden, die es ermöglicht, einem Seienden einen eindeutigen Platz auf der Stufe der Vollkommenheiten zuzuordnen zu können. Genau diese Basis wird von den meisten

---

<sup>1214</sup> Nagasawa zeigt in anderen Texten Sympathien für einem Non-Standard-Theismus, der dem von Forrest in Teilen ähnlich ist, vgl. DERS.: Panpsychism versus Pantheism, Polytheism, and Cosmopsychism, in: SEAGER (Hg.): The Routledge Handbook of Panpsychism 2019, 259–268; DERS.: Panpsychism and Priority Cosmopsychism (mit Khai Wager) in: GRUENTRUP / JASKOLLA (Hg.): Panpsychism: Contemporary Perspectives 2017, 113–129.

<sup>1215</sup> Vgl. Nagasawa: Maximal God 2017, 47.

<sup>1216</sup> Ebd., 50.

Philosophen laut Nagasawa heute aber abgelehnt, weshalb er ein alternatives Modell entwirft, das „Radial Model“. Dieses geht davon aus, dass jedes mögliche Seiende mit Blick auf seinen Wert bzw. seine Größe vergleichbar ist mit Gott und nicht notwendigerweise minderwertiger sein muss als Gott.<sup>1217</sup> In Nagasawas Modell gibt es deshalb nicht nur *eine* Stufenleiter, sondern viele verschiedene. Nach diesem Modell ist Gott trotzdem dasjenige Wesen, über das hinaus nichts metaphysisch Größeres möglich ist, weil er in jeder dieser Stufenleitern (oder Ketten) den ersten Platz besetzt. Die Frage bleibt aber bestehen, was denn nun die großmachenden, die allervorzüglichsten Eigenschaften sind, wie also Vollkommenheit definiert werden soll? Nagasawa definiert sie so: „Great-making properties: Property *p* is a great-making property if, all else being equal, it contributes to the greatness of its possessor.“<sup>1218</sup> Größe für den Besitzer kann verstanden werden als 1. groß für einen selbst, 2. groß für die Welt und andere, 3. groß im Charakter / in der Fähigkeit und 4. intrinsisch groß.<sup>1219</sup>

Nagasawa macht an dieser Stelle auf einen wichtigen Punkt aufmerksam, dass nämlich nicht nur die Intensität einer Eigenschaft, sondern auch die Bedeutung negativer Eigenschaften an dieser Stelle diskutiert werden muss. Mindern negative Eigenschaften womöglich die Größe eines Seienden, wenn beide ansonsten die gleichen großmachenden Eigenschaften besitzen, einer von beiden aber eine negative Eigenschaft?<sup>1220</sup> Nagasawa löst diese Frage dahingehend, dass er die großmachenden Eigenschaften unterschiedlich gewichtet und im Falle des Vorhandenseins einer negativen Eigenschaft diesem Seienden (also Gott) immer noch den Vorrang zugestehen kann, weil es andere Eigenschaften besitzt, die eine höhere Gewichtung haben.<sup>1221</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, haben wir an dieser Stelle die argumentative Grundlage mit der sowohl Peter Forrest, als auch Clark Pinnock oder Isaak Dörner behaupten würden, dass der von ihnen vorgestellte Gott vollkommen sei.

Zusammenfassen lässt sich das Radial Model als Modell, wonach Gott das Seiende ist, über das nichts Größeres existieren kann, weil er den ersten Platz auf allen Stufenleitern des Lebens besetzt, von denen jede einzelne Leiter unzählige mögliche nicht-göttliche Wesen enthält. Der Unterschied zum linearen Modell liegt darin, wie es die Vergleichbarkeit zwischen Gott und

---

<sup>1217</sup> Vgl. ebd., 61.

<sup>1218</sup> Ebd., 53.

<sup>1219</sup> Vgl. ebd., 53f.

<sup>1220</sup> Vgl. ebd., 56ff.

<sup>1221</sup> Vgl. ebd., 59.

nicht-göttlichen möglichen Wesen definiert: „All God needs to be is, one might point out, greater than all non-divine possible beings.“<sup>1222</sup> Das Radial Model versucht zu begründen, wie Gott es schafft, den ersten Platz in allen Stufenleitern zu erreichen, und zu erklären, welche Art der Beziehung Gott zu anderen möglichen Seienden hat.<sup>1223</sup>

Damit ein Wesen x einem anderen Wesen y überlegen sein kann, muss x eine der folgenden Bedingungen erfüllen:

1. X ist „extensively“ gleich und „intensively“ überlegen gegenüber y.
2. X ist „extensively“ überlegen und „intensively“ überlegen gegenüber y.
3. X ist „extensively“ überlegen gegenüber y und die großmachenden Eigenschaften, die x und y teilen, sind beide in gleicher Intensität in x und y vorhanden (in diesem Fall ist x weder „intensively“ überlegen noch unterlegen gegenüber y).<sup>1224</sup>

„This means that for God to be genuinely superior to any other possible being, He needs to satisfy one of the above three conditions jointly with each one of every possible being except Himself. This observation suggests the following view:

The comprehensive greatness view: God occupies the top link in all local chains of being because, for every non-divine possible being y, God is either: (i) intensively superior to y or (ii) extensively superior to y and the great-making properties that God and y share are present in God at the same degree of intensity as in y.“<sup>1225</sup>

Mit diesen Überlegungen kann man das Radial Model weiter konkretisieren: Gott hat alle großmachen Eigenschaften, die alle möglichen Seienden haben, und außerdem ist er jedem möglichen Seienden wirklich überlegen. Deshalb nimmt er in allen lokalen Seinsketten den höchsten Rang ein – was das gleiche ist wie zu sagen, dass er ein Seiendes ist, über das hinaus nichts metaphysisch Größeres gedacht werden könne.<sup>1226</sup>

Nagasawa sieht vor allem zwei Einwände gegen seine „Comprehensive Greatness View“. Der erste besagt, dass es viele großmachende Eigenschaften gibt, die Gott nicht haben kann („The

---

<sup>1222</sup> Ebd., 63.

<sup>1223</sup> Vgl. ebd., 63.

<sup>1224</sup> Vgl. ebd., 63f.

<sup>1225</sup> Ebd., 64.

<sup>1226</sup> Vgl. ebd., 64.

Extensity Objection“). Nagasawa hält die Unterscheidung in relative großmachende Eigenschaften (Realisierung einer Eigenschaft erhöht die Größe eines Seienden und verringert die Größe eines anderen Seienden) und absolute großmachende Eigenschaften (Realisierung einer Eigenschaft erhöht die Größe eines Seienden und verringert die Größe eines anderen Seienden nicht) an dieser Stelle für zielführend. Der zweite Einwand versucht zu zeigen, dass Gott keine absoluten großmachenden Eigenschaften wie Allmacht, Allwissen oder Allgüte (bzw. die höchste Intensität an Macht, Wissen und Güte) haben kann („The Intensity Objection“). Dieser Einwand lässt sich in drei Richtungen aufteilen. Die erste Richtung geht davon aus, dass Gott keine absoluten großmachenden Eigenschaften haben kann, weil sie in ihrem Innersten miteinander inkohärent sind. Die zweite Variante geht davon aus, dass Gott keine absoluten großmachenden Eigenschaften haben kann, weil diese wechselseitig inkonsistent sind. Und die dritte Art von Argumenten geht von einem Konflikt aus zwischen den großmachenden Eigenschaften und bestimmten Wahrheiten über die Welt (z.B. in Form des Argumentes vom Übel). Um diese Argumente zu entkräften, weist Nagasawa darauf hin, dass auch das lineare Modell weiterhin seine Berechtigung behält, vor allem weil es seiner Meinung nach den beiden eben genannten Einwänden entgeht.<sup>1227</sup>

Nagasawas Maximal God will alle Argumente gegen den Perfect-Being-Theismus entkräften und gleichzeitig ein gewichtiges Argument für ihn darstellen. Seine Antwort auf alle vorgebrachten Argumente gegen den Perfect-Being-Theismus ist der Ersatz der Omni-God-These durch die Maximal-God-These: „God is the being that has the maximal consistent set of knowledge, power and benevolence.“<sup>1228</sup> Danach ist es eindeutig, dass Gott sehr mächtig, wissend und gütig ist, er muss deshalb aber nicht notwendigerweise auch allmächtig, allwissend und allgütig sein – er *kann* es aber. Eine Vereinbarkeit mit dem Perfect-Being-Theismus ist überhaupt kein Problem: „It is essential for perfect being theists to hold that the perfect being thesis and the maximal God thesis are true, but whether the omni God thesis is true is a further issue on which the truth or falsity of perfect being theism does not hinge.“<sup>1229</sup>

Versuchen wir nun, auf der Basis von Nagasawas modernem Vollkommenheitsbegriff die göttliche Vollkommenheit im Sinne Forrests, Pinnocks und Dorners zu beschreiben. Im Wesentli-

---

<sup>1227</sup> Vgl. ebd., 65ff.

<sup>1228</sup> Ebd., 92.

<sup>1229</sup> Ebd., 102.

chen lassen sich die Komponenten dieses Vollkommenheitsbegriffs durch drei Aspekte zusammenfassen: 1. bedeutet Vollkommenheit eine größtmögliche in sich widerspruchsfreie Einheit von Wissen, Macht und Güte; 2. müssen großmachende Eigenschaften zur Größe ihres Besitzers beitragen und zwar entweder mit Blick auf ihn selbst, auf die Welt und andere, auf den Charakter oder die Fähigkeit oder intrinsisch, d.h. aus sich selbst heraus; 3. aber müssen bzw. dürfen die göttlichen Eigenschaften unterschiedlich gewichtet werden, was nach Nagasawa beinhaltet, dass auch negative Eigenschaften für Gott angenommen, integriert und quasi durch andere positive absorbiert werden können. Mit Blick auf die göttlichen Eigenschaften kann man bei Forrest insofern von perfekten Eigenschaften sprechen, als er Personalität, Relationalität und Empathie als vollkommen machende Eigenschaften setzt, die im Rahmen seiner Gotteslehre den ersten Rang einnehmen – so spricht er selber davon, dass Gott sich im Zuge der Teilung bzw. Entwicklung hin zum kenotischen Gott zu einem perfect being gemacht hat. Sein Primordial God, der genau jene Attribute besitzt, in denen die klassische Theologie Perfektion und absolute Vorzüglichkeit erblickt, ist für ihn gerade kein perfect being; er wurde ein solches perfektes Wesen erst, nachdem er sich einer Veränderung unterworfen hat, aus der er liebend, der Welt zugewandt und als moralisches Wesen mit einem dynamischen Charakter hervorgegangen ist. Die Parameter von Perfektion sind bei Forrest also verschoben. Die substantielle Veränderung des Primordial God und die damit verbundenen Risiken werden positiv gedeutet; im göttlichen Werden sieht Forrest maximale Eleganz und Schönheit und darin den bestmöglichen Weg, um das Gute – christlich-theologisch gesprochen ist damit auch die Erlösung gemeint – zu erreichen.

Forrests *Folge-Gott* ist nicht mehr allmächtig; nach Freisetzung der Naturgesetze besitzt er keine Kontrolle mehr über sie. Durch das Eingehen der zweiten Person der Trinität in den Menschen Jesus wird die göttliche Macht noch weiter depotenziert. Dieser Verlust von Allmacht und die Beschränkung auf eine mitfühlende, lockende Ohnmacht wird von Forrest ebenso positiv bewertet, wie das nunmehr eingeschränkte Wissen des Folge-Gottes, das nur zukünftige Ereignisse und Gegenstände umfassen kann, sofern es die Freiheit und Autonomie des Menschen nicht beeinträchtigt. Um seine Pläne weiß Forrests Folge-Gott nur als um Möglichkeiten.



Zwei weitere Aspekte, die bei Forrests Vorstellung von Perfektion im Hintergrund eine Rolle spielen, sind zum einen der Wunsch, dass das Gottesbild den Bedürfnissen des Menschen gerecht werden muss, und zum anderen die Bestimmung der göttlichen Eigenschaften nach Vorbildern (*precedents*) im menschlichen Bereich, die ontologisch überhöht werden.

Bezogen auf Nagasawas Modell der Vollkommenheit bedeutet das für Forrests Gottesbild, dass die großmachenden Eigenschaften weniger darin gesehen werden, dass sie für Gott selbst groß sind oder ihn selbst perfekt machen, sondern eher, dass sie für die Welt und die Menschen eine Bedeutung haben. Er lehnt es gerade ab, von seinem primordialen Gott, der allmächtig und allwissend ist, als perfekt zu sprechen. Erst der kenotische Folge-Gott kann seiner Ansicht nach als perfekt gelten. Göttliche Perfektion ist für Forrest dort gegeben, wo maximale Dynamik, unbedingte Risikobereitschaft um eines höheren Gutes willen und absolutes Improvisationstalent zusammenkommen. Hier spielt auch das echte Werden Gottes eine Rolle, das von Forrest positiv gedeutet wird, denn durch den Prozess des Werdens hin zum kenotischen Gott bleibt Gott in seinem Innersten zwar derselbe, gewinnt aber gleichzeitig Eigenschaften, Fähigkeiten und Gefühle dazu, die er vorher noch nicht hatte. Im Sinne von Nagasawas Maximal-God-Thesis findet bei Forrest also eine Gewichtung der Eigenschaften statt. Die Größe Gottes äußert sich für ihn nicht in einer absoluten Ausübung von Macht oder einer grenzenlosen Allwissenheit, sondern in Prädikaten, die mehr für die Welt und andere eine Bedeutung haben und dadurch zur Größe ihres Besitzers (Gott) beitragen. Ganz im Sinne Nagasawas kann Forrest Eigenschaften, die man eher als negativ betrachten würde, wie das Eingehen eines Risikos oder eine auch charakterliche Veränderlichkeit, integrieren. Forrest geht ja insofern noch einen Schritt darüber hinaus, als er diese Eigenschaften nicht als solche sieht, die es durch andere höherwertigere zu kompensieren gelte, sondern ihnen sogar eine positive Bedeutung beimisst.

Auch für Clark Pinnock besteht göttliche Perfektion eher in einer Größe, die auf den Menschen fokussiert ist und dadurch auf die Größe Gottes zurückwirkt. Auch Pinnocks Gott hat Allmacht und Allwissenheit aufgegeben, um den Menschen Freiheit zu ermöglichen. Er will Zwang nicht als das höchste Maß an Macht verstanden wissen, sondern setzt stattdessen auf eine kreative und empathische Form von Macht, die die durch die Freiheit des Menschen gezogene Grenze respektiert und aus den verbleibenden Möglichkeiten noch das Beste machen kann. Souveränität versteht er in diesem Sinne als „lockende Liebe“. Allwissenheit im herkömmlichen Sinne ist für Pinnock per se noch kein Zeichen von Perfektion. Während es beispielsweise für Rogers selbstverständlich ist, dass ein auch die Zukunft einbeziehendes Wissen besser ist als ein auf

Vergangenheit und Gegenwart limitiertes, behauptete Pinnock genau das Gegenteil.<sup>1230</sup> Gott darf für ihn nicht zeitlos und ewig sein, weil ein zeitloses göttliches Wesen keine Pläne machen und verwirklichen und auch die Welt nicht so erfahren könnte, wie sie wirklich ist. Hier spielt also auch das Gott-Welt-Verhältnis eine entscheidende Rolle in der Bewertung göttlicher Attribute. Letztlich ist es für Pinnock eine ontologisch erhöhte Vorstellung von Personalität und Beziehungsfähigkeit, die das Maximum möglicher göttlicher Perfektion bedeutet und die Vorrang hat vor einem absolut gesetzten Verständnis von zumindest Allwissenheit und Allmacht; Güte im Sinne Pinnocks könnte man noch am ehesten als absolute betrachten. Gottes Personsein bedeutet für Pinnock, dass Gott den Menschen versteht, lernfähig ist, ständig sich aktualisierende Pläne für die Welt macht und Freude hat an der Spontanität des Universums. Genauso wie schon bei Forrest erscheint auch bei Pinnock eine gewisse göttliche Risikobereitschaft um eines höheren Gutes willen nicht als negative, sondern als großmachende Eigenschaft, der ein besonderes Gewicht zukommt.

Sowohl bei Forrest als auch bei Pinnock findet (wenn auch mit unterschiedlichen Herangehensweisen) die Annäherung an göttliche Vollkommenheit von zwei Seiten statt. Zum einen haben sie zwar den Anspruch, ein Maximum an Wissen, Macht und Güte für Gott darzustellen, gleichzeitig werden genau diese Attribute aber niedriger gewichtet als solche, die insbesondere für die Welt und speziell für den Menschen eine Bedeutung haben. Gerade in dieser Bedeutungsverschiebung weg von der intrinsischen absoluten Größe Gottes hin zu einer Größe, die sich in einem Gewinn für andere (den Menschen) äußert, liegt der Kern der Definition göttlicher Vollkommenheit bei Forrest und Pinnock. Das beinhaltet auch die Inkaufnahme negativer Eigenschaften bzw. eines Makels in Gott, der durch das jeweilige höherwertige Ziel aber kompensiert werden kann oder gleich von vornherein als Gewinn apostrophiert wird.

Dorner ist einen anderen Weg gegangen. Er hält an den klassischen Attributen wie Allmacht, Ewigkeit und Allwissen fest, versucht aber auch die Bedürfnisse des Menschen, die er in seiner Zeit wahrnimmt, mit aufzunehmen. Gottes Macht wird zum einen durch die Logik eingeschränkt, zum anderen durch die menschliche Willens- und Handlungsfreiheit begrenzt. Gleichzeitig ist für Dorner klar, dass die Allmacht Gottes auf ganz grundsätzlicher Ebene ein unilaterales Eingreifen in die Welt voraussetzt. Da Gott die Pläne des Menschen z.T. aber auch

---

<sup>1230</sup> Vgl. dazu ROGERS: *Perfect Being Theology* 2000, 72ff. Rogers sieht die Lösung des Konfliktes, der sich aus göttlichem Vorauswissen und „libertarian freedom“ ergibt, in der klassischen Idee der „Concomitance Theory“. Gott kann demnach aufgrund seiner Ewigkeit in Echtzeit sehen, was der Mensch entscheidet, ohne dass dabei die Freiheit des Menschen, etwas zu tun, eingeschränkt sein muss, vgl. ebd., 85f.

kennt und in seine Ziele integrieren kann, bedeuten diese Ausnahmen für Dorner nicht unbedingt eine Einschränkung. Prägnant ist an dieser Stelle die schon zitierte Rede der von Liebe geleiteten Macht Gottes über seine Allmacht. Gottes Wollen ist nämlich nur insofern frei, als er sich in dem absolut Guten will und weiß. Mit Blick auf die Allwissenheit kann gesagt werden, dass sein Wissen weiter greift als sein Tun, er also auch Dinge wissen kann, die noch in der Zukunft liegen (auch die Möglichkeiten des Menschen). Allgüte wiederum ist bei Dorner insofern nur eingeschränkt anzunehmen, als für ihn Gefühle angenommen werden müssen, die sich unterschiedlich gegenüber unterschiedlichen Menschen äußern (Gott empfindet oder handelt anders gegenüber guten als gegenüber schlechten Menschen). Er setzt die göttlichen Attribute wie Allmacht und Allwissenheit also zum einen absolut und sieht ihre Größe zum anderen aus sich selbst heraus für Gott gegeben. Gleichzeitig besteht auch für ihn das Bedürfnis, alle drei im Kern auf die Liebe verweisen zu lassen und Freiheit und Relationalität mit einzuschließen. Alle göttlichen Eigenschaften müssen sich zudem aus der Trinität heraus erklären lassen; nur so kann Gott das Urgute und damit Ursprung des ethischen Prinzips sein. Das ethische Prinzip ist auch mit Blick auf die göttliche Vollkommenheit der Dreh- und Angelpunkt, weil es für Dorner das schlechthin Höchste ist, das über allen göttlichen Eigenschaften steht. Sie alle müssen auf das Ethische bezogen sein und sich aus ihm begründen lassen, weil es die letzte Antwort auf alle Fragen nach dem Grund für jedes Denken, Wollen und Sein darstellt. Das ethische Prinzip ist für Dorner die oberste Finalursache, es ist sogar eine, so nennt Dorner es explizit, notwendige Seinsweise Gottes.

Dorner will von Gott gleichzeitig Lebendigkeit als auch Aseität aussagen, dafür hat er die Vorstellung von der göttlichen Unveränderlichkeit dahingehend modifiziert, dass er Gott zwar als in seinem Wesen unveränderlich setzt, gleichzeitig in Christus – ganz Mensch – eine Veränderung konstatiert. Gott kann bei Dorner ohne Selbstverlust als Logos in die Geschichte eingehen; die Trinität ist ihm nicht absolute Substanz, sondern absolutes Subjekt mit absoluter Freiheit und absolutem Selbstbewusstsein. Die Aussage der Inkarnation bezieht sich auf die Hypostase des Logos und nicht auf die ganze Persönlichkeit Gottes; nur der Logos offenbart Christus das ethisch Notwendige, d.h. den Willen des Vaters.

Bei ihm werden also zwar grundsätzlich alle, der Tradition nach Gott zugeschriebenen Attribute von Perfektion in nahezu herkömmlichem Ausmaß hochgehalten, gleichzeitig wurde gerade schon angedeutet, dass es ein hinter diesen Attributen liegendes „Prädikat“ gibt, das im Grunde für Dorner für ein Höchstmaß an Perfektion steht, nämlich die Vorstellung eines in

Gott vollendeten ethischen Seins. Auch bei Dorner haben der Persönlichkeitsbegriff und die Ausgestaltung des Gott-Welt-Verhältnisses eine Bedeutung. Auch bei ihm haben Veränderlichkeit und Werden einen Raum, insofern als dass in Christus ein Werden möglich ist oder Gott als in seiner Allgegenwart veränderlich wahrgenommen wird. Auch bei ihm ist die göttliche Allmacht begrenzt durch seine eigene Liebe. Aber nicht in dem Maße, dass Gott nicht in der Lage wäre, seine Macht durchzusetzen, sondern insofern, als seine Allmacht aus intrinsischen Motiven nicht mit seiner Liebe kollidieren wird. Im Gegensatz zu Forrest und Pinnock ist für Dorner klar, dass mit göttlicher Perfektion und Vollkommenheit nicht nur ein maximales, sondern ein absolutes Maß an Vollkommenheit gemeint sein kann und dass diese mehr ist als ontologisch ausgedehnte menschliche Attribute oder eine besondere Art der Weltzugehörigkeit, die Gottes Bedeutung vergrößern würde.

Nagasawas Versuch, die Perfect-Being-Theologie gegen alle philosophischen Einwände der Gegenwart weiter zu vertreten, ist ehrenwert und hat Vorteile. Mit der Aufgabe der Omni-God-These lösen sich viele Aporien in Luft auf. Beispielsweise verliert das klassisch vorgebrachte Argument vom Bösen seine Bedeutung, wenn man angesichts des Bösen in der Welt weder Allgüte noch Allmacht annehmen muss, sondern nur eine maximale Version beider Attribute. Eine Vorstellung von Vollkommenheit, die nicht nach nachvollziehbaren, allgemein gültigen Kriterien ex ante definiert werden kann und dann nicht sauber unterscheidet zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre, kann dem Vollkommenheitsbegriff nicht gerecht werden. Für Nagasawas Maximal God können alle möglichen Eigenschaften und Attribute als Vollkommenheiten angenommen werden, solange nur angemerkt wird, dass sie im höchsten Maße vorhanden sind. Gleichzeitig ist die Annahme, dass durch eine unterschiedliche Gewichtung von Eigenschaften auch negative Prädikate für ein Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, angenommen werden dürfen, zumindest problematisch, wenn Wesen und Wirken Gottes als identisch gelten sollen.

Das große Problem am Nagasawas Maximal God ist also, dass das Vollkommenheitskriterium im Grunde inhaltsleer wird. Die Behauptung einer nur größtmöglichen Einheit von Wissen, Macht und Güte für Gott läuft immer Gefahr, reine Setzung des Menschen zu sein. Die Ausweitung des Vollkommenheitskriteriums auf außenbezügliche Momente, d.h. einer Größe für die Welt und andere, führt im Grunde von Gott weg und versetzt den Menschen in die Position, je neu eine Entscheidung über die göttliche Vollkommenheit treffen zu müssen, göttliche Vollkommenheit wird damit situations- und kontextabhängig. Das Vollkommenheitskriterium

muss also entweder mit anderen Eigenschaften verknüpft bzw. an veränderte menschliche Selbst- und Welterschließung gebunden werden; oder es muss der Weg der Metaphysik beschritten werden, der Vollkommenheiten immer relativ zu einer ontologischen Kategorie aussagt, was dazu führt, dass menschliche Vorzüglichkeiten nicht auf Gott übertragen werden können.<sup>1231</sup>

### 5.3.2 Adäquatheit

Das Kriterium der Vollkommenheit liefert zwar eine Idee, in welcher Richtung die (metaphysischen) Anforderungen an den Gottesbegriff zu suchen sind, bleibt aber aufgrund seiner ungenauen Ausgestaltung defizitär, wie sich am Beispiel von Nagasawas modernem Vollkommenheitsbegriff zeigen ließ. Möglicherweise gelingt es stattdessen mit dem Kriterium der Adäquatheit eine Bewertung über Veränderungen im Gottesbegriff zu treffen. In Anlehnung an die vier Fragen, die Godehard Brüntrup zur Beurteilung der theoretischen Dignität eines Gottesbegriffs aufgestellt hat, versucht Thomas Schärtl diese Kriteriologie weiter zu systematisieren. Die Adäquatheitskriterien sind in dieser Linie folgende vier:

1. Die metaphysische Adäquatheit, die verlangt, dass Gott „die Rolle eines Ultimativen in Hinsicht auf die in unserer Weltbeschreibung entdeckten oder erfahrenen Prinzipien“<sup>1232</sup> einnehmen muss.
2. Die axiologische Adäquatheit, wonach Gott das oberste Werthaltige oder das in sich Vollkommenste sein muss.
3. Die ethische Adäquatheit, die das Verhältnis Gottes zu den Gutheits- und Leid-Erfahrungen in unserer Welt und zu unserer Freiheit beschreibt.
4. Die religiöse Adäquatheit, für die Gott das am meisten Verehrungswürdige sein muss.

---

<sup>1231</sup> Das wirft laut Schärtl natürlich die Frage auf, zu welcher ontologischen Kategorie „Gott“ eigentlich gehört, da er schon immer ein philosophischer Grenzbegriff gewesen ist: entweder steht er außerhalb jeder ontologischen Kategorie oder aber er zeigt sich als Grenzbegriff in *jeder* ontologischen Kategorie, d.h. Gott müsste vollkommenes *Ereignis*, vollkommene *Universalie* und vollkommene *Substanz* sein – genau diese Erkenntnis findet man interessanterweise schon in der Gotteslehre der lateinischen Tradition, beispielsweise in Anselms Monologion (XXVI–XXVII. II, III, XVI), wo Gott sowohl als Substanz (vollkommen und aus sich selbst existierend), als auch als Universalie (Inbegriff des Habens und Zuschreibens von Eigenschaften) verstanden wird, vgl. SCHÄRTL: Gott Glauben – Gott Denken, in: VIERTBAUER (Hg.): Glauben denken 2016, 286f.

<sup>1232</sup> SCHÄRTL: Gott der Philosophen?, in: ET Studies 13/2 (2022), 195.

Diese Kriterien sind nur bedingt miteinander vereinbar. Die Frage nach einer erlaubten Priorisierung lässt sich jedoch schon mit Verweis darauf beantworten, dass solche Priorisierungen bereits stattfinden. Selbst wenn man mithilfe von Umdeutungen alle Kriterien integriert bekommt, behält jedes Gottesbild seine Akzentsetzung. Das sieht man zum Beispiel am Gottesbegriff von Clark Pinnock, der um der libertarischen Freiheit des Menschen willen die göttliche Allmacht auf ein Locken und sein Allwissen auf die Gegenwart und Vergangenheit beschränkt. Pinnock sieht dies aber ganz im Sinne des vierten Kriteriums als Grund für seine höchste Verehrungswürdigkeit, weil das Ziel, das Gott anstrebt, dadurch viel schwieriger und nur unter Mithilfe des Menschen zu erreichen ist (und auch das wertet Pinnock positiv). Auch das ethische Kriterium spielt für Pinnock eine Rolle, da er den Wert menschlicher Entscheidungs- und Handlungsfreiheit ebenso wie eine Erklärung menschlicher Unheilserfahrungen in seinen Gottesbegriff einbeziehen will. Sein Gott des offenen Theismus ist für ihn gerade deshalb so adäquat, weil er mitfühlt und mitleidet und sein Wirken immer an der Freiheit des Menschen ausrichtet. Demgegenüber legt Pinnock eher wenig Wert auf metaphysische und axiologische Adäquatheit. Wobei das nur aus der Außenperspektive stimmt, Pinnock selber würde wahrscheinlich sagen, dass sein Gottesbegriff sowohl den Vorstellungen eines in sich Vollkommensten entspricht, als auch, dass er die Rolle eines Ultimativen einnimmt.

Ähnliches gilt auch für Peter Forrest, für den ebenfalls vor allem die beiden letzten Adäquatheitskriterien eine Rolle spielen. Sein Gott hat einen ausgeprägten Bezug zu den Freud- und Leiderfahrungen des Menschen und wahrt gleichzeitig unbedingt dessen Freiheit. Die Risikobereitschaft, Empathiefähigkeit und (Mit-)Leidensfähigkeit des kenotischen Folge-Gottes sind für Forrest die Grundlage einer echten Beziehung zwischen Gott und Mensch. Erst durch diese erlernte Beziehungsfähigkeit und die Aufgabe der traditionellerweise vollkommen machenden Eigenschaften wird Forrests Gott zu einem besonders verehrungswürdigen Wesen (religiöse Adäquatheit). Auch Peter Forrest würde von seinem Gott behaupten, dass er das ultimativste Wesen sei und sein kenotischer Gott als vollkommen betrachtet werden müsse.

Bei Dorner werden fast alle Adäquatheitskriterien berücksichtigt, am wenigsten Gewicht hat dabei noch die ethische Adäquatheit. Denn auch wenn das ethische Prinzip Basis seiner ganzen Theologie ist, ist damit gerade kein besonderes Verhältnis Gottes zu den Gutheits- und Leiderfahrungen in der Welt und zur menschlichen Freiheit gemeint. Dennoch ist das Verhältnis Gottes zum Menschen echt und lebendig. Dorners Gott hat unbedingt die Rolle eines Ultima-

tiven und vereint in sich vollkommen machende Eigenschaften, was die Kriterien der metaphysischen und der axiologischen Adäquatheit erfüllt. Gott ist für Dorner auch deshalb das Höchste, weil er das einzige Sein ist, das allein aus sich selbst heraus existiert. Deshalb können bestimmte Prädikate nur Gott zugeschrieben werden. Zugleich gibt es keine nicht notwendigen Eigenschaften in Gott, nichts an und in seinem Wesen ist zufällig. Wenn man das Raster der Angemessenheit bei Dorner anlegt, stößt man auch hier auf das ethische Prinzip als Grundlage – das erklärt darüber hinaus, warum die ethische Adäquatheit eine eher sekundäre Rolle spielt. Gott als absolutes Wesen, das durch Einzigkeit und Einheit bestimmt ist, ist dies erst durch seine Festlegung auf das allgemein Gute, also auf das ethische Prinzip. Dieses ist für Dorner so wichtig, dass er es als Grundlage jeder wegweisenden Metaphysik postuliert.

Es erscheint nachvollziehbar, dass dem religiösen Adäquatheitskriterium eine besondere Bedeutung zukommen muss. Thomas Schärfl macht an dieser Stelle auf John Caputo und Hartmut von Sass aufmerksam, die auf die radikale Transzendenz Gottes verweisen und der religiösen Adäquatheit in diesem Sinne den wichtigsten Platz einräumen.<sup>1233</sup> Er sieht die Berechtigung der Philosophie unter den Vorzeichen der heutigen philosophischen Debatten – unter der Voraussetzung, dass wir dem religiösen Kriterium tatsächlich das größte Gewicht einräumen wollen – darin, dass sie ein „methodisches hermeneutisches Instrumentarium an die Hand [...] geben [kann], das uns in die Lage versetzt, vermeintlich falsch ansetzende Adäquatheitskriterien zu problematisieren und rein metaphysisch-spekulativ entwickelte Gottesbegriffe zu dekonstruieren, um für die durch die religiöse Erfahrung ermöglichte Unterbrechung der Denkkategorien einen Raum zu schaffen.“<sup>1234</sup> Die Frage ist damit aber noch nicht beantwortet, warum genau das religiöse Adäquatheitskriterium eine herausragende Stellung besitzen soll, selbst wenn wir der These zustimmen, dass es uns daran erinnert, dass wir Gott in erster Linie als den transzendenten, als Aller-Abgründigsten zu entdecken haben. Im Grunde lassen sich alle vier Kriterien nicht zusammen in einem Ansatz vereinen. Es fehlt eine Richtung, in der eine Gewichtung der Kriterien zu suchen ist, die notwendigerweise auch definieren muss, welche Adäquatheitskriterien unabdingbar sind.

Fassen wir mit Blick auf die beiden Kriterien Vollkommenheit und Adäquatheit noch einmal zusammen. Anhand des Beispiels eines modernen Vollkommenheitsbegriffs ließ sich zeigen, dass eine angemessene Bestimmung von Vollkommenheit gar nicht so leicht ist wie zunächst

---

<sup>1233</sup> Vgl. ebd., 199f.

<sup>1234</sup> Ebd., 199.

angenommen. Auf der anderen Seite bleibt eine sehr weit gefasste Definition von Vollkommenheit unbefriedigend. Das hier zugrunde gelegte Adäquatheitskriterium hingegen hat vier Dimensionen, die sich nur schwerlich in einem Gottesbegriff zusammenfassen lassen. Die beiden bis hierhin bearbeiteten theologischen Filter der Vollkommenheit und der Adäquatheit sind also weniger eindeutig als erwartet. Klar scheint nur, dass beide grundsätzlich wichtige Parameter eines angemessenen Gottesbildes sind. In der Ausgestaltung dieser Kriterien herrscht aber sowohl eine große Uneinigkeit als auch in der Sache selbst eine inhaltliche Unschärfe. Es ist schon deutlich geworden, dass alle drei Autoren auf entsprechende Anfragen eine Antwort parat hätten; sowohl mit Blick auf die Vollkommenheit als auch auf die Adäquatheit würde jeder der drei behaupten, dass sich sein Gottesbild an diesem Kriterium messen lassen kann. Müsste man sich nun mit Blick auf die beiden Kriterien der Vollkommenheit und der Adäquatheit trotz ihres unvollständigen Charakters für einen unserer drei Autoren entscheiden, überzeugt am meisten Dorners Konzept, weil sein ganzer Gottesbegriff einerseits durch den Rückgriff auf das ethische Prinzip auf die Vollkommenheit ausgerichtet ist und er andererseits die meisten Adäquatheitskriterien anwenden kann. Göttliche Vollkommenheit und Angemessenheit speisen sich für Dörner aus Gott selbst und zwar ausgehend vom ethischen Prinzip, das als Kern seines absoluten Wesens gelten kann. Der Gottesbegriff ist so nicht an ein unterschiedliches Gott-Welt-Verhältnis gebunden, sondern bleibt auf eine gewisse Weise kontextunabhängig.

### 5.3.3 Ausblick

Das Ziel der vorliegenden Arbeit sollte eine Richtung sein, in der eine Kriteriologie der metaphysischen Anforderungen an den Gottesbegriff zu suchen ist. Das Beispiel, mit dem anhand von drei exemplarisch ausgewählten Autoren gearbeitet wurde, war die Veränderlichkeit Gottes im Sinne eines (unterschiedlich ausbuchstabierten) Werdens. Nach der Darstellung der Konzepte und ihrer Erkenntnisorte wurden diese auf ihre Motive bzw. auf die dahinterliegenden Relevanzen befragt. Weder ein moderner Begriff von Vollkommenheit, wie ihn Nagasawa vorgelegt hat, noch die Einbeziehung von Adäquatheitskriterien reichte aus, um eindeutige und bleibend gültige Parameter einer metaphysisch sinnvollen Rede von Gott zu erhalten. Erst durch die Zuhilfenahme der Loci (als Verstärkung) kommt ein sinnvolles Kriterium zustande. Dafür müsste die theologische Loci-theologici-Lehre als nüchterne wissenschaftliche theologische Regel betrachtet werden. Entscheidend ist zunächst, dass die Loci theologici in einer Gotteslehre alle berücksichtigt und zumindest im Ansatz gleich gewichtet werden. Gleichzeitig



ist es nicht von der Hand zu weisen, dass in den Loci alieni ein besonderes Potenzial steckt. Die Schultheologie lehrte den Vorrang der Loci proprii vor den loci alieni. Neuere Theorien (z.B. von Hans-Joachim Sander oder Elmar Klinger) ziehen das massiv in Zweifel. Sander z.B. will ganz bewusst über die Loci proprii hinausgehen und den Blick (und Fokus) auf die Loci alieni richten. In diesen fremden Orten müsse der Glaube gelebt werden und sich bewähren.<sup>1235</sup> So weit muss man vielleicht nicht gehen, dennoch ist klar, dass die Loci alieni eine bleibende Bedeutung haben und in einem engen Zusammenhang mit den „Zeichen der Zeit“ stehen. Im Sinne Melchior Canos sind das zunächst Vernunft, Philosophie und menschliche Geschichte. In der vorliegenden Arbeit ist vor allem der Locus der menschlichen Geschichte von zentraler Bedeutung. Was aber heißt „menschliche Geschichte“ als Ort der Theologie? Eine passende Antwort darauf liefert die Relevanztheorie nach Schütz, weil Geschichte so nicht als Ansammlung von Daten, sondern als atmosphärische Stimmung epochaler Großwetterlagen (das ökologische Denken, die Auschwitzerfahrung, der Sozialismus etc.) zu denken ist, die der Theologie etwas zu sagen haben. Durch das Schütz-Raster kann also eine theologische Erdung stattfinden.

Am Ende stellt sich weniger die Frage, ob man einen werdenden Gott integrieren kann, sondern vielmehr, wie genau so eine Vorstellung von Gott aussehen kann und darf. Die vorliegende Arbeit hat mit ihren ausgewählten drei Autoren unterschiedliche Ansätze aufgezeigt, wie ein Werden Gottes begrifflich entfaltet und theologisch und philosophisch begründet werden kann. Dabei scheinen, wenn man die Kriterien der Vollkommenheit und der Adäquatheit in Kombination mit den Loci anlegt, insbesondere die Revisionen von Peter Forrest und Clark Pinnock übers Ziel hinaus geschossen zu sein. Klar ist aber auch, dass Werden und Veränderlichkeit heutzutage als Grunderfahrung wahrgenommen werden, die sich auch in der Theologie widerspiegeln müssen. Integrative Ansätze sind also wichtig, dürfen aber nicht zu einer totalen Revision führen. Die Thematik einer Gotteslehre im Spannungsfeld von Mensch und Natur bzw. Mensch und Geschichte findet sich auch schon bei Dorner, sie ist also kein Phänomen der heutigen Zeit und nicht zwangsläufig mit einer absoluten Revision herkömmlicher Attribute verbunden. Denn Dorner hat sich zwar den Relevanzen seiner Zeit gestellt und Umbauarbeiten am Gottesbegriff vorgenommen, gleichzeitig aber auch alle Loci in sein Konzept integriert. Mit Blick auf heutige Theologien kann man sich die Frage stellen, ob nicht eine unangemessene Überbetonung der Loci alieni stattfindet, die gespeist wird aus einer Absolutsetzung heutiger

---

<sup>1235</sup> Vgl. SANDER: Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen 2019.

Relevanzhorizonte.<sup>1236</sup> Die Loci proprii scheinen in manchen Gotteslehren keine besondere Rolle zu spielen. Dabei haben sie einen bleibenden Wert; sie machen erst die theologisch-dogmatische Arbeit aus und bilden den ekklesiologischen Rahmen (diachron zu verstehen). Die Theologie braucht auch künftig eine Wertschätzung dessen, was in der Tradition gedacht und als unbedingt bewahrenswert empfunden wurde. Gerade die im Hauptteil der Arbeit dargestellte kritische Rezeption der drei Autoren hat darauf aufmerksam gemacht, dass es in anderen theologischen Settings noch ein Gespür dafür gibt, dass man nicht alles zur Disposition stellen darf. Sinnfällig wurde das vor allem bei der Rezeption Pinnocks im protestantischen Bereich, die zu einer hoch emotionalen und inhaltlich z.T. scharfen Debatte geführt hat. Auch Peter Forrests Ansatz hat zwar durchaus für Aufsehen gesorgt, aber kaum echte Anhänger gefunden.

Am Ende zeigt sich, dass es sinnvollerweise nicht nur ein Kriterium als Anforderung an einen auch metaphysisch tragbaren Gottesbegriff geben kann. Nur in der Kombination erscheint es gerechtfertigt, von einer ernsthaften und ernstzunehmenden Kriteriologie zu sprechen, deshalb gehören Vollkommenheit, Adäquatheit, der Einbezug aller Loci theologici und eine (durchaus auch kritische) Berücksichtigung der Relevanz zusammen. Schütz hatte Typisierungen des Wissensvorrats mit den Begriffen von Vertrautheit, Klarheit, Bestimmtheit, Widerspruchslosigkeit und Glaubwürdigkeit beschrieben. Vielleicht kann man diese fünf Ansprüche als so etwas wie ein ergänzendes Werkzeug, als Subkriterien, sehen. Für die theologische Forschung bleibt die Aufgabe bestehen, sich immer wieder neu den Anfragen (Relevanzhorizonten) der jeweiligen Zeit zu stellen, aber gleichzeitig auch wachsam zu bleiben, weil die theologischen Erkenntnisorte nicht einfach zur Disposition gestellt werden dürfen.

---

<sup>1236</sup> Julia Enxing geht in einem unlängst erschienenen Artikel auf neuere systematisch-theologische Ansätze wie „Deep Ecology“ oder „Deep Green Religion“ sehr wohlwollend ein. Unter dem Eindruck eines ökotheologischen Relevanzhorizontes, der ausgehend von Klimakrise, Artensterben, Ökozid etc. den Anthropozentrismus westlicher Theologien in Frage stellt, wird das Reich Gottes zu einem „Gemeinschaftsprojekt aller Geschöpfe“ und die Verwirklichung dieses Reiches in einer Transformation hin zu einer sozialeren, gerechteren und die Natur wertschätzenderen Welt gesehen. Die Konsequenz daraus ist für Enxing, dass „auch theologischerseits eine gewisse Risikofreude Einzug halten [muss], die die Kreativität der Geistkraft Gottes gerade nicht zähmen, sondern freisetzen will.“, vgl. ENXING: Your Kin-Dom come, in: Herder Korrespondenz Spezial 2022, 48. Daraus resultierend könne man, mit Catherine Keller, statt von Inkarnation auch von einer Interkarnation sprechen, also einem Ereignis des Göttlichen nicht nur in den Geschöpfen, sondern vor allem zwischen ihnen. Klimaangst und Ökotrauer gehören für Enxing zu den Zeichen der Zeit und fordern zu einem aktiven Handeln heraus: „Damit wird auch deutlich, dass das Reich Gottes nur in Gemeinschaft verwirklicht werden kann. Gerechtigkeit denkt das Recht der anderen Geschöpfe mit. Solange die Würde von Geschöpfen verletzt wird, solange Recht nur selektiv gilt, solange Sicherheit nur für manche gewährleistet, Wohlstand auf Kosten anderer erreicht wird, solange das Reich Gottes nicht für alle gilt, so lange nehmen wir den Stachel im Fleisch dieser Liebesgeschichte wahr – und können Widerstand leisten.“, ebd. 49.

## Literaturverzeichnis

Allgemeine Deutsche Biographie. Band 48: Nachträge bis 1899: Döllinger – Friedrich, 798 S., 1904, 2., unveränderte Auflage Berlin 1971.

ALTIZER, Thomas / HAMILTON, William: Radical Theology and the Death of God, Indianapolis u.a. 1966.

ANSELM VON CANTERBURY: Monologion. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Übersetzt und herausgegeben von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964.

ANSELM VON CANTERBURY: Proslogion. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Übersetzt und herausgegeben von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962.

APPEL, Kurt: Trinität und Offenheit Gottes, in: VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hg): Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, S. 19–46.

ARBOUR, Benjamin H. (Hg.): Philosophical Essays against Open Theism, New York 2019.

ASCHOFF, Peter: Die Kirche im Leben und Werk von Gottfried Thomasius (1802–1875), Gütersloh 1999.

AUER, Johann / RATZINGER, Joseph: Kleine Katholische Dogmatik, Regensburg 1977–1990.

AUGUSTINUS: Confessiones. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von Kurt Flasch, Stuttgart 2012.

AUGUSTINUS: Vom Gottesstaat. De civitate dei. Aus dem Lateinischen übersetzt von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, 2. Auflage München 2011.

AUGUSTINUS: De libero Arbitrio. Herausgegeben von Johannes Brachtendorf, Paderborn 2006.

AUGUSTINUS: De Trinitate IV. Neu übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer, Darmstadt 2001.

AUGUSTINUS: Enchiridion de fide, spe et caritate. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Joseph Barbel, Düsseldorf 1960.

AXT-PISCALAR, Christine: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners, Tübingen 1990.

BARR, James: The semantics of biblical language, Oxford 1961.

BARTH, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe. 30 Bände und Registerband, Zürich 1993 (1936).

BARTH, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, 3. Auflage Zürich 1960 (1957).

BARTH, Karl: Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956, in: Theologische Studien 48 (1956), S. 3–27.

BARTMANN, Bernhard: Lehrbuch der Dogmatik. Durch Ergänzungen erweiterte Auflage, Freiburg i.Br. 1921.

BAUCKHAM, Richard: The Theology of Jürgen Moltmann, London 1995.

BAUER, Gisa: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989), Göttingen 2012.

BECKER, Ralf: Anthropomorphismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 49 (2007), S. 69–98.

BEER, Peter: Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung, Paderborn u.a. 1995.

BEINERT, Wolfgang / STUBENRAUCH, Bertram (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. u.a. 2012.

BEINERT, Wolfgang (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. In drei Bänden, Paderborn u.a. 1995.

BENASSO, Marco: Art. Das Problem des Übels, in: VIERTBAUER, Klaus / GASSER, Georg (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 231–244.

BENEDIKT XVI.: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i.Br. u.a. 2006.

BERGER, Klaus: Jesus, München 2007.

BERNHARDT, Reinhold: Freiheit als Eigenschaft Gottes in der reformatorischen Theologie, in: STOSCH, Klaus von / WENDEL, Saskia u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, S. 347–364.

BEYSCHLAG, Karlmann: Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993.

BIALLOWONS, Hubert / IMHOF, Paul (Hg.): Karl Rahner. Im Gespräch. Band 1: 1964–1977, München 1982.

BONHOEFFER, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. 17., aktualisierte Auflage Gütersloh 2002 (1951).

BONKHOFF, Bernhard H. (Bearb.): Weg und Zeugnis. Dokumente und Texte der Bekenntnisgemeinschaften zur kirchlichen Zeitgeschichte: 1980 bis 1995, Lahr 1998.

BRACKEN, Joseph: Christianity and Process Thought. Spirituality for a changing world, Philadelphia – London 2006.

BRAUN, Joseph: Handlexikon der Katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. 1926.

BREIDERT, Martin: Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1977.

BRENDEL, Elke: Art. Wahrheit, in: SCHRENK, Markus (Hg.): Handbuch der Metaphysik, Stuttgart 2017, S. 338–351.

BUCKAREFF, Andrei A.: Review Developmental theism, in: Philosophy in Review 28,3 (2008), S. 190–192.

BUCKAREFF, Andrei A. / NAGASAWA, Yujin (Hg.): Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, Oxford 2016.

CALLEN, Barry: Clark H. Pinnock, in: PORTER, Stanley E. (Hg.): Semper Reformandum. Studies in honour of Clark H. Pinnock, Carlisle 2003, S. 1–15.

CALLEN, Barry: Journey Towards Renewal. An intellectual Biography, Nappanee 2000.

COBB, John B. Jr. / PINNOCK, Clark H. (Hg.): Searching for an Adequate God. A Dialogue Between Process and Free Will Theists, Grand Rapids u.a. 2000.

COLLET, Giancarlo: Kontextuelle Theologien, in: DERS.: „... bis an die Grenzen der Erde“, Freiburg u.a. 2002, S. 154–171.

COLLET, Giancarlo: „... bis an die Grenzen der Erde“, Freiburg u.a. 2002.

COLLINS, John / HALL, Ned / PAUL, L. A. (Hg.): Causation and Counterfactuals, Cambridge – London 2004.

COLPE, Carsten / HONNEFELDER, Ludger / LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hg.): Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992.

CRACKNELL, Kenneth / WHITE, Susan J.: Die Ausbreitung des Methodismus, in: KLAIBER, Walter (Hg.): Methodistische Kirchen 2001, S. 73–108.

CRESPY, Georges: Der Gott für uns. Weltbild und Theologie nach Teilhard de Chardin, Stuttgart 1968.

CROCKET, William V. u.a.: Four Views on Hell, Grand Rapids 1992.

DALFERTH, Ingo: Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008.

DAVIES, Brian / LEFTOW, Brian (Hg.): The Cambridge Companion to Anselm, Cambridge 2004.

DAVIS, Stephen T. / KENDALL, Daniel (Hg.): The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, Oxford 1999.

DE CARO, Mario / MACARTHUR, David (Hg.): Naturalism in Question, Cambridge 2004.

DE CHARDIN, Pierre Teilhard: Der Mensch im Kosmos. 3., um ein Nachwort erweiterte Auflage München 2005 (1959).

DE CHARDIN, Pierre Teilhard: Die Entstehung des Menschen, 2. Auflage München 1961.

DICKER, Gordon: The Christology of Isaak Dorner Revisited, in: *Pacifica* 16,1 (2003), S. 33–44.

DIETRICH, Walter / MATHYS, Hans-Peter / RÖMER, Thomas / SMEND, Rudolf: *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014.

DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hg): *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht u.a. 2013.

DINGEL, Irene (Hg.): *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Mainz 2009.

DITTMER, Marion: *Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2014.

DOMBROWSKI, Daniel A.: „The Process continues ...”, in: *Religious Studies Review* 35,2 (2009), S. 91–97.

DORNER, Isaak A. / MARTENSEN, Hans L.: *Briefwechsel zwischen H. L. Martensen und I. A. Dorner 1839–1881*. Herausgegeben aus dem Nachlaß. 2 Bände, Berlin 1888.

DORNER, Isaak A.: *System der Christlichen Glaubenslehre. Band 2: Specielle Glaubenslehre, Teilband 2*, 2. Auflage Berlin 1887.

DORNER, Isaak A.: *System der Christlichen Glaubenslehre. Band 2: Specielle Glaubenslehre, Teilband 1*, 2. Auflage Berlin 1886.

DORNER, Isaak A.: *System der christlichen Glaubenslehre. Band 1: Grundlegung oder Apologetik*, 2. Auflage Berlin 1886.

DORNER, Isaak A.: *Die deutsche Theologie und ihre dogmatischen und ethischen Aufgaben in der Gegenwart*, in: DERS.: *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte*, Berlin 1883.

DORNER, Isaak A.: *Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben*, in: DERS.: *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte*, Berlin 1883.

DORNER, Isaak A.: Ueber Schelling's neues System, besonders seine Potenzenlehre, in: DERS.: Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte, Berlin 1883.

DORNER, Isaak A.: Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte, Berlin 1883.

DORNER, Isaak A.: Zur christologischen Frage der Gegenwart, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 19 (1874), S. 529–614.

DORNER, Isaak A.: Die Bedeutung der äußeren und inneren Offenbarung, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 17,2 (1872), S. 226–279.

DORNER, Isaak A.: Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet, München 1867.

DORNER, Isaak A.: Ueber Jesu suendlose Vollkommenheit, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 7 (1862), S. 49–106.

DORNER, Isaak A.: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. In drei Abtheilungen. Band 2, Teilband 2: Nach dem Reformationszeitalter bis zur Gegenwart. Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen Berlin 1856.

DORNER, Isaak A.: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. In drei Abtheilungen, Band 2, Teilband 1: Vom Ende des vierten Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen Berlin 1853.

DORNER, Isaak A.: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. In drei Abtheilungen, Band 1: In den ersten vier Jahrhunderten. Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen Berlin 1845.

DORNER, Isaak A.: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste, Stuttgart 1839.

DORNER, August: Grundriß der Religionsphilosophie, Leipzig 1903.



- EKSTRÖM, Ragnar: *The Theology of Charles Gore. A study in modern anglican theology*, Lund 1944.
- EMUNDT, Dina / HORSTMANN, Rolf-Peter: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- ENXING, Julia: *Your Kin-Dom come. Eine pneumatologisch-eschatologisch perspektivierte Theologie der Hoffnung*, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2022, S. 47–49.
- ENXING, Julia: *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*, Regensburg 2013.
- ESSEN, Georg: *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Denkfigur*, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012), S. 1–17.
- ESSEN, Georg / DANZ, Christian (Hg.): *Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt 2012.
- ESSEN, Georg: „als ob man von Christus nichts wüsste“? *Philosophisch-theologische Überlegungen zur Personalität Gottes*, in: VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, S. 47–59.
- EVANS, Stephen C. (Hg.): *Exploring Kenotic Christology*, Oxford 2006.
- FABER, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.
- FABER, Roland: *Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz 2000.
- FERRUCCI, Franco: *Die Schöpfung. Das Leben Gottes von ihm selbst erzählt*, München 1988.
- FETZ, Reto L.: *Prozeßdenken und Substanzmetaphysik*, Freiburg u.a. 1981.
- FEUERBACH, Ludwig: *Das Wesen der Religion*, Darmstadt 2005 (1845).
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*, in: *Fichtes Werke. Band 5*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Nachdruck Berlin 1971 (1799), S. 241–333.

- FINE, Lawrence: *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*, Stanford 2003.
- FORREST, Peter: *Intellectual, Humanist and Religious Commitment. Acts of Assent*, London u.a. 2019.
- FORREST, Peter: *The Personal Pantheist Conception of God*, in: BUCKAREFF, Andrei / NAGASAWA, Yujin (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, S. 21–40.
- FORREST, Peter: *Pantheism*, in: *Annals of Philosophy* 64,4 (2016), S. 67–91.
- FORREST, Peter: *Spinozistic Pantheism, the Environment and Christianity*, in: *Sophia* 49 (2010), S. 463–473.
- FORREST, Peter: *Why Richard Swinburne Won't 'Rot in Hell'. A Defense of Tough-minded Theodicy*, in: *Sophia* 49 (2010), S. 37–47.
- FORREST, Peter: *The Philosophical Scandal of the Wrong Kind of Religious Disagreement*, in: *Sophia* 48 (2009), S. 151–166.
- FORREST, Peter: *Developmental Theism. From Pure Will to Unbound Love*, Oxford 2007.
- FORREST, Peter: *General Facts, Physical Necessity, and the Metaphysics of Time*, in: ZIMMERMANN, Dean W. (Hg.): *Oxford Studies in Metaphysics* 2, Oxford 2006, S. 137–152.
- FORREST, Peter: *Counting the Cost of Modal Realism*, in: PREYER, Gerhard / SIEBELT, Frank (Hg.): *Reality and Supervenience. Essays on the philosophy of David Lewis*, Lanham u.a. 2001, S. 93–103.
- FORREST, Peter: *The Incarnation. A philosophical case for kenosis*, in: *Religious Studies* 36 (2000), S. 127–140.
- FORREST, Peter: *Divine Fission: A New Way of Moderating Social Trinitarianism*, in: *Religious Studies* 34 (1998), S. 281–298.
- FORREST, Peter: *Pantheism and Science*, in: *The Monist* 80,2 (1997), S. 307–319.
- FORREST, Peter: *God without the Supernatural. A Defense of Scientific Theism*, Ithaka, New York 1996.

- FORREST, Peter: Physical Necessity and the Passage of time, in: RIGGS, Peter J. (Hg.): *Natural Kinds, Laws of Nature and scientific Methodology*, Dordrecht u.a. 1996, S. 49–62.
- FORREST, Peter: Neither magic nor mereology, in: *Australasian Journal of Philosophy* 64,1 (1986), S. 89–91.
- FORREST, Peter: An Argument against David Lewis' Theory of possible worlds, in: *Australasian Journal of Philosophy* 62,2 (1984), S. 164–168.
- FORREST, Peter: The Problem of Evil. Two neglected Defences, in: *Sophia* 20,1 (1981), S. 49–54.
- FRAME, John: *No other God. A Response to Open Theism*, Phillipsburg 2001.
- FREVEL, Christian: *Geschichte Israels. 2., erweiterte und überarbeitete Auflage*, Stuttgart 2018.
- FRIELING, Reinhard (Hg.): *Die Kirche und ihre Konservativen*, Göttingen 1984.
- GÄBLER, Ulrich (Hg.): *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, Göttingen 2000.
- GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): *Handbuch für Analytische Theologie*, Münster 2017.
- GAVRILYUK, Pavel L.: *The Suffering of the Impassible God. The dialectics of patristic thought*, Oxford u.a. 2004.
- GEHLEN, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.
- GEISLER, Norman / HOUSE, Wayne: *The Battle for God. A Response to Open Theism*, Grand Rapids 2001.
- GELDBACH, Erich: *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung. 2., völlig neu bearbeitete Auflage* Göttingen 2005 (1989).
- GELDBACH, Erich: *Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie*, in: FRIELING, Reinhard (Hg.): *Die Kirche und ihre Konservativen*, Göttingen 1984, S. 52–83.

GELDBACH, Erich: Art. Evangelikale Bewegung, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch Band 1. Herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber. 2., unveränderte Auflage Göttingen 1961, Sp. 1187f.

GEB, Wolfgang Friedrich: Christi Person und Werk nach seiner geschichtlichen Entwicklung, Basel 1887.

GEB, Wolfgang Friedrich: Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Basel 1856.

GLAWE, Walther: Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart. Neudruck der Ausgabe Berlin 1912, Aalen 1973.

GNILKA, Joachim: Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. 6. Auflage der durchgesehenen und erweiterten Sonderausgabe, Freiburg i.Br. 2000.

GOCKEL, Matthias: On the way from Schleiermacher to Barth. Critical Reappraisal of Isaak August Dorner's Essay on Divine Immutability, in: Scottish Journal of Theology 53 (2000), S. 490–510.

GÖCKE, Benedict / SCHNEIDER, Ruben (Hg.): Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017.

GOLLWITZER, Helmut: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963.

GORDON, James R.: The Holy One in Our Midst. An essay on the Flesh of Christ, Augsburg, Minneapolis 2016.

GORE, Charles: The Reconstruction of belief. Belief in God – Belief in Christ – The Holy Spirit and the Church, London 1951.

GORE, Charles: The Incarnation of the Son of God. Being the Bampton Lectures for the year 1891, 2. Auflage London 1922.

GORE, Charles: Dissertations 1895.

GRAY, Tony / SINKINSON, Christopher (Hg.): Reconstructing Theology. A Critical Assessment of the Theology of Clark Pinnock, Waynesboro 2000.

GRILLMEYER, Aloys: Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. Teil I und II, in: *Scholastik* 33 (1958), S. 321–355.

GRÖSSL, Johannes: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015.

GRUMETT, David: Teilhard de Chardin. Theology, humanity and cosmos, Leuven 2005.

GÜNTHER, Ernst: Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert, Tübingen 1911.

HAAS, Adolf: Teilhard de Chardin-Lexikon. 2 Bände, Freiburg i.Br. 1971.

HAMILTON, William: The New Essence of Christianity, New York 1966.

HAMPE, Michael / MAAßEN, Helmut (Hg.): Materialien zu Whiteheads „Prozeß und Realität“. Band 1: Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit, Frankfurt 1991.

HAMPE, Michael / MAAßEN, Helmut (Hg.): Materialien zu Whiteheads „Prozeß und Realität“. Band 2: Die Gifford Lecture und ihre Deutung, Frankfurt 1991.

HARNACK, Adolf von: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack. Herausgegeben von Claus-Dieter Osthövener, 2., durchgesehene Auflage Tübingen 2007.

HARNACK, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Unveränderter Reprographischer Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage Tübingen 1983 (1909).

HARNACK, Adolf von: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Bände, 4., verbesserte und vermehrte Auflage, unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1924, Wiesbaden 1966.

HARTSHORNE, Charles: Omnipotence and Other Theological Mistakes, Albany 1984.

HASKER, William / SANDERS, John: Open Theism. Progress and Prospects, in: *Theologische Literaturzeitung* 142,9 (2017), S. 859–872.

HASKER, William: Objections to Social Trinitarianism, in: *Religious Studies* 46,4 (2010), S. 421–439.

HASKER, William: A Philosophical Perspective, in: PINNOCK, Clark H. u.a.: *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove – Carlisle 1994, S. 126–154.

HASSE, Ch. G.: Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos, mit Rücksicht auf die neuesten christologischen Verhandlungen, in: *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 3 (1858), S. 366–417.

HAUKE, Manfred / STRICKELBROECK, Michael (Hg.): *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, Regensburg 2006.

HAUSKELLER, Michael: *Alfred North Whitehead zur Einführung*, Hamburg 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Berliner Ausgabe 2014. 3. Auflage. Vollständig durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors. Bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger. Erstdruck: Heidelberg 1817. Der Text folgt der 3., vermehrten Auflage Heidelberg 1830.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*. Berliner Ausgabe 2013. Vollständig durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors. Bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger. Erstdruck: Nürnberg 1812 (1. Band, 1. Buch), 1813 (1. Band, 2. Buch), 1816 (2. Band). Der Text des 1. Buchs der 1. Bands folgt der von Hegel kurz vor seinem Tod umgearbeiteten und stark erweiterten Fassung Stuttgart 1832.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Berliner Ausgabe 2013. 2. Auflage. Vollständig durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors. Bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger. Erstdruck Bamberg – Würzburg 1807.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Herausgegeben von Philipp Marheineke. 2., verbesserte Auflage Berlin 1840.

HEIN, Martin: *Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1984.

HEITZENRATER, Richard P.: *John Wesley und der frühe Methodismus*, Göttingen 2007.

HENGEL, Martin: The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ, London 1989.

HIEKE, Thomas: „Ihr sollt heilig sein.“ (Lev 19,2). Konzepte von Heiligkeit im AT, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 167,4 (2019), S. 349–356.

HIRSCH, Emanuel: Geschichte der neueren evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 3. Zweiter Zeitraum. Von der Mitte des achtzehnten bis zum zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts. Band 1, 2. Auflage Gütersloh 1960.

HOCKING, Jeffrey S.: Freedom unlimited. Liberty, autonomy, and responseability in the open theism of Clark Pinnock, Eugene 2010.

HOLMES, Christopher R. J.: Revisiting the Doctrine of Divine Attributes. In Dialogue with Karl Barth, Eberhard Jüngel and Wolf Krötke, New York 2007.

HOLTHAUS, Stephan: Wer sind sie?, in: DERS. (Hg.): Die Evangelikalen – wie sie wirklich sind. Daten und Fakten, die jeder kennen sollte, Bonn 2011.

HOLTHAUS, Stephan (Hg.): Die Evangelikalen – wie sie wirklich sind. Daten und Fakten, die jeder kennen sollte, Bonn 2011.

HÜTTENHOFF, Michael: Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem der Theologie bei I. A. Dorner, Fr. H. R. Frank und R. A. Lipsius, Bielefeld 1991.

JAESCHKE, Walter: „Um 1800“ – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne, in: ESSEN, Georg / DANZ, Christian (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012, S. 7–92.

JAMES, William: The will to believe and other essays in popular philosophy. Human immortality. Reprint der 1. Auflage 1897 (Will to believe) bzw. Reprint der 2. Auflage 1898 (Human immortality), New York 1995.

JANOWSKI, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen,. 4. Auflage Neukirchen-Vluyn 2013 (2003).

JANOWSKI, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013.

JOHANNES PAUL II: Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Bonn 1998.

JOWERS, Dennis W.: *Open Theism. Its Nature, History, and Limitations*, in: *Western Reformed Seminary Journal* 12,1 (2005), S. 1–9.

JUNG, Friedhelm: *Was ist evangelikal?* Dillenburg 2007.

JUNG, Friedhelm: *Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie. Dritte, erweiterte Auflage*, Holzgerlingen bei Stuttgart 2001.

JÜNGEL, Eberhard: *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, in: DERS. (Hg.): *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990, S. 110–131.

JÜNGEL, Eberhard (Hg.): *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990.

JÜNGEL, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

JÜNGEL, Eberhard: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. 3., um einen Anhang erweiterte Auflage*, Tübingen 1976.

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe Band III und IV*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 9. Auflage Frankfurt a. M. 1986.

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: *Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743 – 1877*, München 1960.

KASPER, Walter: *Der Gott Jesu Christi*, 2. Auflage Mainz 1983.

KENNEDY, Robert G.: *Thomas Aquinas: Model of God*, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hg): *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht u.a. 2013, S. 157–164.

KENNEY, John P.: *Augustine and Classical Theism*, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hg): *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht u.a. 2013, S. 125–132.



KEIL, Geert / SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.): Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 2000.

KIERKEGAARD, Sören: Eine literarische Anzeige, in: DERS.: Gesammelte Werke in 36 Abteilungen. Übersetzt und herausgegeben von Emanuel Hirsch. Band 17, Düsseldorf 1954.

KIRN, Otto: Art. Isaak August Dorner, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. Herausgegeben von Albert Hauck. Band 4, Leipzig 1898, S. 802–807.

KLAIBER, Walter: Das Gespräch um die Rechtfertigung, in: DERS. / THÖNISSEN, Wolfgang (Hg.): Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, S. 73–83.

KLAIBER, Walter / THÖNISSEN, Wolfgang (Hg.): Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003.

KLAIBER, Walter (Hg.): Methodistische Kirchen, Göttingen 2001.

KLAIBER, Walter / MARQUARD, Manfred: Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993.

KLÄRNER, Holger: Der Schluß auf die beste Erklärung, Berlin – New York 2003.

KLINGENBERGER, Hubert: Biografiearbeit in der Seelsorge. Anlässe, Übungen, Impulse, München 2015.

KLUXEN, Wolfgang / REMANE, Adolf: Art. Analogie, in: RITTER, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler. Band 1, Darmstadt 1971, Sp. 214–229.

KOCH, Ernst: Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563 – 1675), Leipzig 2000.

KOIVISTO, Rex A.: Clark Pinnock and Inerrancy: A Change in Truth Theory?, in: Journal of the Evangelical Theological Society 24,2 (1981), S. 139–151.

KÖNIG, Adrio: Here Am I! A Christian Reflection on God, Grand Rapids 1982.

KOPP, Josef V.: Entstehung und Zukunft des Menschen. Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild. 10., erweiterte Auflage Luzern u.a. 1986 (1961).

KÖRNER, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014.

KREINER, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Erweiterte Neuauflage, Freiburg i.Br. 2005.

KRÖTKE, Wolf: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“, Tübingen 2001.

KUMPMANN, Christina: Schöpfen, schlagen, schützen. Eine semantische, thematische und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen, Göttingen 2016.

KÜNG, Hans: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg u.a. 1970.

KÜNNE, Wolfgang: Conceptions of Truth, Oxford 2003.

LANGEWIESCHE, Dieter: Europa zwischen Restauration und Revolution 1815–1849, München 2010.

LANGTHALER, Rudolf / APPEL, Kurt (Hg.): Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission, Wien u.a. 2010.

LANGTHALER, Rudolf / TREITLER, Wolfgang (Hg.): Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien u.a. 2007.

LEE, Sang Eun: Karl Barth und Isaak August Dorner. Eine Untersuchung zu Barths Rezeption der Theologie Dorners, Heidelberg 2011.

LEFTOW, Brian: Naturalistic Pantheism, in: BUCKAREFF, Andrei / NAGASAWA, Yujin (Hg.): Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, Oxford 2016, S. 64–87.

LEFTOW, Brian: Anselm's Perfect-Being Theology, in: DAVIES, Brian / LEFTOW, Brian (Hg.): The Cambridge Companion, Cambridge 2004, S. 132–156.

LEFTOW, Brian: Anti Social Trinitarianism, in: DAVIS, Stephen T. / KENDALL, Daniel (Hg.): The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, Oxford 1999, S. 203–248.

LEWIS, David: Void and Object, in: COLLINS, John / HALL, Ned / PAUL, L. A. (Hg.): Causation and Counterfactuals, Cambridge – London 2004, S. 277–290.

LEWIS, David: Holes, in: Australasian Journal of Philosophy 48,2 (1970), S. 206–212.

LIEBNER, Karl Theodor A.: Christologisches, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie 3 (1858), S. 349–366.

LÖFFLER, Winfried: Gott als die beste Erklärung der Welt: Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis, in: LANGTHALER, Rudolf / TREITLER, Wolfgang (Hg.): Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien u.a. 2007, S. 99–118.

LUTZ-BACHMANN, Matthias: Hellenisierung des Christentums?, in: COLPE, Carsten / HONNEFELDER, Ludger / LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hg.): Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, S. 77–98.

MAAS, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München u.a. 1974.

MAIMONIDES: Führer der Unschlüssigen. Mose ben Maimon. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss. 2. Auflage in einem Band, Hamburg 1995.

MARKSCHIES, Christoph: Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012.

MARQUARDT, Manfred: Fromme Medien für die Welt. Die Evangelikalen und die Medien, in: HOLTHAUS, Stephan (Hg.): Die Evangelikalen – wie sie wirklich sind. Daten und Fakten, die jeder kennen sollte, Bonn 2011, S. 77–79.

MARQUARD, Manfred: Wie bleibt man Christ? in: KLAIBER, Walter / THÖNISSEN, Wolfgang (Hg.): Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, S. 159–173.

- MARQUARD, Manfred: Methodistische Lehre und Theologie, in: KLAIBER, Walter (Hg.): Methodistische Kirchen, Göttingen 2001, S. 43–72.
- MARSCHLER, Thomas: Art. Substantialität, Personalität und Einfachheit, in: VIERTBAUER, Klaus / GASSER, Georg (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 144–158.
- MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas: Zur Einführung: Christliche Trinitätstheologie als Modifikation des klassischen Theismus?, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. Band 1: Trinität, Münster 2019, S. 3–25.
- MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. Band 1: Trinität, Münster 2019.
- MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016.
- MARSCHLER, Thomas: Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, S. 22–33.
- MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014.
- MEESSEN, Frank: Unveränderlichkeit und Menschwerdung. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Freiburg i.Br. 1989.
- MEIER, John P.: A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus, London 1991ff.
- METZ, Johann B.: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg u.a. 2006.
- METZ, Johann B.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997.
- METZ, Johann B.: Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981.

METZ, Johann B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

METZ, Johann B.: Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: Stimmen der Zeit 192 (1974), S. 305–316.

MOLTMANN, Jürgen: Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte, Gütersloh 2006.

MOLTMANN, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. 3. Auflage Gütersloh 1994.

MOLTMANN, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. 6. Auflage Gütersloh 1993.

MOREY, Robert M.: Battle of the Gods. The Gathering Storm in Modern Evangelicalism, Southbridge 1989.

MORRIS, Thomas V.: Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology, Notre Dame – London 1991.

MORRIS, Thomas V.: Anselmian Explorations. Essays in Philosophical Theology, Notre Dame 1987.

MORRIS, Thomas V.: Perfect being theology, in: Nous 21 (1987), S. 19–30.

MUCK, Otto: Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf 1983.

MÜLLER, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. 6. Auflage Freiburg i.Br. 2005.

MÜLLER, Karl / SUNDERMEIER, Theo (Hg.): Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987.

MÜLLER, Klaus: Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie, in: VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.): Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, S. 81–104.

MÜLLER, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010.

MÜLLER: Gott – größer als der Monotheismus?, in: MÜLLER, Klaus / MEIER-HAMIDI, Frank (Hg.): Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010, S. 9–46.

MÜLLER, Klaus / MEIER-HAMIDI, Frank (Hg.): Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010.

MÜLLER, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Münster 2006.

MÜLLER, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie um Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.

MÜLLER, Klaus / STRIET, Magnus (Hg.): Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanken, Regensburg 2005.

MÜLLER, Klaus: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.

MÜLLER, Tobias: Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads, München u.a. 2008.

MÜLLER, Wolfgang E. (Hg.): Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Herausgegeben und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz. Neu herausgegeben von Wolfgang Erich Müller. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1916, Waltrop 2014.

NAGASAWA, Yujin: Maximal God. A New Defence of Perfect Being Theism, Oxford 2017.

NASH, Ronald H. (Hg.): Process Theology, Grand Rapids 1987.

NECKER, Gerold: Einführung in die lurianische Kabbala, Frankfurt a.M. 2008.

NORGATE, Jonathan: Isaak A. Dorner. The Triune God and the Gospel of Salvation, New York 2009.

OLSON, Roger E.: Arminian Theology. Myths and Realities, Wheaton 2006.

OLSON, Roger E.: Don't hate me because I'm Arminian, in: Christianity Today 43,10 (06.09.1999).

OLSON, R.M.: Aristotle on God: Divine Nous as Unmoved Mover, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hg.): Models of God and Alternative Ultimate Realities, Dordrecht u.a. 2013, S. 101–109.

OPPY, Graham: Review Developmental Theism, in: Dialectica 62,4 (2008), S. 549–553.

OTT, Ludwig: Grundriss der katholischen Dogmatik. Mit Literaturnachtrag, 11. Auflage Bonn 2005 (1952).

OUTLER, Albert C.: Das theologische Denken John Wesleys kommentiert für unsere Zeit, Stuttgart 1991.

OUTLER, Albert C.: John Wesley, New York 1980.

PANNENBERG, Wolfhart: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997.

PANNENBERG, Wolfhart: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: DERS.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, S. 296–346.

PANNENBERG, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967.

PANNENBERG: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964.

PESCH, Otto H.: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung: Band 1/1: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Ostfildern 2008.

PIEPER, Josef: Über die Hoffnung. 1. Auflage Leipzig 1938 (1935).

PIEPKE, Joachim G. (Hg.): Einheitsglaube oder Einheit im Glauben. Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt, Nettetal 2001.

PINNOCK, Clark H.: The Work of the Spirit in the Interpretation of Holy Scripture from the Perspective of a Charismatic Biblical Theologian, in: *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009), S. 157–71.

PINNOCK, Clark H.: Reconstructing Evangelical Theology. Is the Open View of God a Good Idea?, in: *Andrews University Seminary Studies* 41,2 (2003), S. 215–227.

PINNOCK, Clark H.: *Most Moved Mover. A Theology of God's Openness*, Grand Rapids 2001.

PINNOCK, Clark H.: Divine Relationality. A Pentecostal Contribution To the Doctrine of God, in: *Journal of Pentecostal Theology* 16 (2000), S. 3–26.

PINNOCK, Clark H.: *Flame of Love. A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove 1996.

PINNOCK, Clark H.: God's Sovereignty in Today's World, in: *Theology Today* 53,1 (1996), S. 15–21.

PINNOCK, Clark H.: Conditional View, in: CROCKET, William V. u.a.: *Four Views on Hell*, Zondervan 1992, S. 135–166.

PINNOCK, Clark H.: Systematic Theology, in: DERS. u.a.: *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove – Carlisle 1994, S. 101–125.

PINNOCK, Clark H. u.a.: *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove – Carlisle 1994.

PINNOCK, Clark H.: The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics, in: *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993), S. 3–23.

PINNOCK, Clark H. / BROWN, Delwin: *Theological Crossfire. An Evangelical / Liberal Dialogue*, Eugene 1990.

PINNOCK, Clark H.: From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology, in: DERS. (Hg.): *A Case for Arminianism. The Grace of God, the Will of Man*, Grand Rapids 1989, S. 15–30.

PINNOCK, Clark H. (Hg.): *A Case for Arminianism. The Grace of God, the Will of Man*, Grand Rapids 1989.



- PINNOCK, Clark H.: *Between Classical and Process Theism*“, in: NASH, Ronald H. (Hg.): *Process Theology*, Grand Rapids 1987, S. 309–327.
- PINNOCK, Clark H.: *The New Pentecostalism*, in: *Christianity Today* 14 (Sept. 1973), S. 6–10.
- PINNOCK, Clark H.: *Biblical Revelation. The Foundation of Christian Theology*, Eugene 1971.
- PORTER, Stanley E. (Hg.): *Semper Reformandum. Studies in honour of Clark H. Pinnock*, Carlisle 2003.
- PREYER, Gerhard / SIEBELT, Frank (Hg.): *Reality and Supervenience. Essays on the philosophy of David Lewis*, Lanham u.a. 2001.
- PRICE: Clark H. Pinnock: *Conservative and Contemporary*, in: *Evangelical Quarterly* 88,2 (1988), S. 157–183.
- PRUSS, Alexander R: *Review Peter Forrests Developmental Theism*, in: *Review in Mind* 118 (472) (2009), S. 1132–1135.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin u.a. 1990.
- RAEDEL, Christoph (Hg.): *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Göttingen 2007.
- RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. 4. Auflage Freiburg u.a. 1976.
- RAHNER, Karl: *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie Band VIII*, München u.a. 1967.
- RAHNER, Johanna: *Einführung in die katholische Dogmatik*, 2. Auflage Darmstadt 2014 (2008).
- RATZINGER, Joseph: *Jesus von Nazareth*. 3 Bände. Freiburg i.Br. 2017.
- RATZINGER, Joseph: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*. 6. Auflage München 2005 (1968).

- RENZ, Sebastian: Versöhnung als Zentrum christlichen Lebens. Gottfried Thomasius (1802–1875): Entwicklung, Bedeutung und Perspektiven einer lutherischen Theologie, Berlin 2007.
- RICE, Richard: The Future of Open Theism. From Antecedents to Opportunities, Downers Grove 2020.
- RICE, Richard: Process Theism and the Open View of God, in: COBB, John B. Jr. / PINNOCK, Clark H. (Hg.): Searching for an Adequate God. A Dialogue Between Process and Free Will Theists, Grand Rapids u.a. 2000, S. 163–200.
- RICE, Richard: Biblical Support for a New Perspective, in: PINNOCK, Clark H. u.a.: The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God, Downers Grove – Carlisle 1994, S. 11–58.
- RICE, Richard: God's Foreknowledge & Man's Free Will, Minneapolis 1985.
- RICE, Richard: Openness of God, Minneapolis 1980.
- RIEDL, Gerda: Christlicher Glaubensweg auf weitem Feld, in: HAUKE, Manfred / STRICKELBROECK, Michael (Hg.): Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus, Regensburg 2006, S. 41–57.
- RIGGS, Peter J. (Hg.): Natural Kinds, Laws of Nature and scientific Methodology, Dordrecht u.a. 1996.
- RITSCHL, Albrecht / HERMANN, Wilhelm: Briefwechsel 1875–1889. Herausgegeben von Christophe Chalamet / Peter Fischer-Appelt u.a., Tübingen 2013.
- ROGERS, Katherin A.: Anselm's Perfect God, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hg.): Models of God and Alternative Ultimate Realities, Dordrecht u.a. 2013, S. 133–140.
- ROGERS, Katherin A.: Anselm on Freedom, New York 2008.
- ROGERS, Katherin A.: Perfect Being Theology, Edinburgh 2000.
- ROSENTHAL, Jacob: Art. Wahrscheinlichkeit, in: SCHRENK, Markus (Hg.): Handbuch Metaphysik Stuttgart 2017, S. 312–318.

ROTHERMUNDT, Jörg: Personale Synthese. Isaak August Dorners dogmatische Methode, Göttingen 1968.

SANDER, Hans-Joachim: Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern 2019.

SANDERS, John E.: The God Who Risks. A Theology of Providence, 2. Auflage Downers Grove 1998.

SANDERS, John E.: Historical Considerations, in: PINNOCK, Clark H. u.a.: The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God, Downers Grove – Carlisle 1994, S. 59–100.

SARTORIUS, Ernst W. C.: Die Lehre von Christi Person und Werk in populären Vorlesungen, 5. Auflage Hamburg 1845 (1831).

SCHÄFER, Heinrich: Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu, Frankfurt a.M. 2004.

SCHAFF, Philip: Germany. Its Universities, Theology and Religion. With Sketches of Neander, Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Twisten, Nitzsch, Muller, Ullmann, Rothe, Dorner, Lange, Ebrard, Wichern, and Other Distinguished German Divines of the Age, Philadelphia – New York 1857.

SCHÄRTL, Thomas: Gott der Philosophen?, in: ET Studies 13/2 (2022), S. 187–203.

SCHÄRTL, Thomas: Art. Allmacht, Allwissenheit, Allgüte, in: VIERTBAUER, Klaus / GASSER, Georg (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 124–143.

SCHÄRTL, Thomas: Analytische Trinitätslehre, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, S. 469–517.

SCHÄRTL, Thomas: Analytisches Denken im Kontext, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, S. 35–72.

SCHÄRTL, Thomas / TAPP, Christian / WEGENER, Veronika (Hg.): Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016.

SCHÄRTL, Thomas: Einfachheit Gottes und die Trinität, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, S. 379–409.

SCHÄRTL, Thomas: Introduction, in: SCHÄRTL, Thomas / TAPP, Christian / WEGENER, Veronika (Hg.): Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016, S. 3–31.

SCHÄRTL, Thomas: Gott Glauben – Gott Denken, in: VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.): Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, S. 259–288.

SCHÄRTL, Thomas: Trinitätslehre, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014, S. 62–130.

SCHÄRTL, Thomas: Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 135,1 (2013), S. 26–50.

SCHÄRTL, Thomas: Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), S. 147–161.

SCHÄRTL, Thomas: Glaubensüberzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007.

SCHÄRTL, Thomas: Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Kevelaer 2004.

SCHÄRTL, Thomas: Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott, Regensburg 2003.

SCHANTZ, Richard (Hg.): What is Truth?, Berlin u.a. 2002.

SCHELLING, Friedrich W. J. v.: Philosophie der Offenbarung, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Band 3, Leipzig 1907. Entstanden als Skriptum zu Vorlesungen, die Schelling 1841/42 hielt. Erstdruck in: Sämtliche Werke. Herausgegeben von K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, S. 737–778.

SCHELLING, Friedrich W. J. v.: Philosophie der Mythologie, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Band 3, Leipzig 1907. Entstanden als Skriptum zu Vorlesungen, die Schelling 1841/42 hielt. Erstdruck in: Sämtliche Werke. Herausgegeben von K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, S. 583–695.

SCHELLING, Friedrich W. J. v.: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Band 3, Leipzig 1907. Erstdruck: Reutlingen 1834. Der Text folgt dem Abdruck in Schellings „Sämtlichen Werken“. Herausgegeben von K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, S. 429–512.

SCHIWY, Günther: Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution, Düsseldorf 2001.

SCHIWY, Günther: Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit. 2 Bände, München 1981.

SCHLEIERMACHER, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Erster und zweiter Band. Herausgegeben von Rolf Schäfer, 2. Auflage Berlin u.a. 2008 (1830/31).

SCHMELTER, Denis: Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen, Marburg 2012.

SCHMID, Manuel: Bewährte Freiheit. Eine Rekonstruktion und Weiterführung des theologischen Freiheitsbegriffs im Offenen Theismus, in: STOSCH, Klaus von / WENDEL, Saskia u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, S. 365–392.

SCHMID, Manuel: Gott ist ein Abenteurer. Der Offene Theismus und die Herausforderungen biblischer Gottesrede, Göttingen 2020.

SCHMIDT, Martin: John Wesley. 2 Bände, Zürich u.a. 1953–1966.

SCHMITZ-MOORMANN, Karl: Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996.

SCHNEIDER, Theodor (Hg.): Handbuch der Dogmatik. 2 Bände, Düsseldorf 2000.

SCHNELLE, Udo: Theologie des Neuen Testaments. Dritte, neubearbeitete Auflage, Göttingen 2007.

SCHRAGE, Wolfgang: Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum "Monotheismus" des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition, Neukirchen-Vluyn 2002.

SCHREINER, Thomas R.: Sovereignty, Suffering, and Open Theism, in: Southern Baptist Journal of Theology 4 (Sommer 2000), S. 1–4.

SCHRENK, Markus (Hg.): Handbuch Metaphysik, Stuttgart 2017.

SCHULER, Ulrike: Die Entstehung der methodistischen Bewegung, in: KLAIBER, Walter (Hg.): Methodistische Kirchen, Göttingen 2001, S. 7–42.

SCHULTE, Christoph: Zimzum. Gott und Weltursprung, Berlin 2014.

SCHÜTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Konstanz / München <sup>2</sup>2017.

SCHÜTZ, Alfred: Das Problem der Relevanz, Berlin <sup>2</sup>2016.

SCHWARZ, Carl: Zur Geschichte der neuesten Theologie. 4., sehr vermehrte und umgearbeitete Auflage Leipzig 1869 (1856).

SHERMAN, Robert: Isaak August Dorner. A Missing Link between Schleiermacher and Barth, in: The Journal of Religion 77 (1997), S. 380–401.

SILVERMAN, Eric J.: Impassibility and Divine Love, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hg.): Models of God and Alternative Ultimate Realities, Dordrecht u.a. 2013, S. 165–173.

SIMON, Matthias: Die innere Erneuerung der Theologischen Fakultät Erlangen im Jahr 1833, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 30 (1961), S. 51–69.

SLENCZKA, Reinhard: Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967.

SÖDING, Thomas: Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i.Br. u.a. 2006.

SÖDING, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe. Eine exegetische Studie, Stuttgart 1992.

SÖDING, Thomas: Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologische Beobachtungen an der Wurzel AGAP-, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 68,4 (1992), S. 284–330.

SÖLLE, Dorothee: Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, 3. Auflage Hamburg 2003 (1992).

SÖLLE, Dorothee: Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990.

SÖLLE, Dorothee: Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte. Erweiterte Neuauflage Stuttgart 1981.

SÖLLE, Dorothee: Gott und das Leiden, in: WELKER, Michael (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“, München 1979, S. 111–117.

SÖLLE, Dorothee: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, 5. Auflage Stuttgart 1968.

SPIECKERMANN, Hermann: God's Steadfast Love Towards a New Conception of Old Testament Theology, in: *Biblica* 81 (2000), S. 305–327.

SPINOZA, Baruch de: Ethik. Berliner Ausgabe 2014, 2. Auflage. Vollständiger, durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger (1975).

STOSCH, Klaus von / WENDEL, Saskia u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019.

STOSCH, Klaus von: Allmacht als Liebe denken, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hg.): Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, S. 251–266.

STOSCH, Klaus von: Theodizee, Paderborn 2013.

STOSCH, Klaus von: Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg u.a. 2006.

STOSCH, Klaus von: Leiden als Preis von Freiheit und Liebe? In: *Theologie und Philosophie* 81 (2006), S. 60–75.

STOSCH, Klaus von: Gottes Handeln denken. In: *Theologische Revue* 101,2 (2005), S. 89–109.

STRANGE, Daniel: Clark H. Pinnock: The Evolution of an Evangelical Maverick, in: *Evangelical Quarterly* 71,4 (1999), S. 311–326.

STRIET, Magnus (Hg.): Hilft Beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg u.a. 2010.

STRIET, Magnus (Hg.): Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Freiburg u.a. 2008.

STUDEBAKER, Steven M.: Clark H. Pinnock: Charismatic Pilgrim, in: *Canadian Journal of Pentecostal-Charismatic Christianity* 1 (2010), S. 1–30.

STUHLMACHER, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus.* 3., neubearbeitete und ergänzte Auflage Göttingen 2005.

SWARAT, Uwe: Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem. Der „Neue Atheismus“ und seine Kritiker, in: *Theologische Rundschau* 75 (2010), S. 385–415.

SWINBURNE, Richard: *Gibt es einen Gott?* Aus dem Englischen übersetzt von Carl Thormann. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Daniel von Wachter, Frankfurt u.a. 2006.

SWINBURNE, Richard: *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.

SWINBURNE, Richard: Thisness, in *Australasian Journal of Philosophy* 73,3 (1995), S. 389–400.

SWINBURNE, Richard: *The Christian God*, Oxford 1994.

SWINBURNE, Richard: *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.

SWINBURNE, Richard: *The Evolution of the Soul*, Oxford 1986.



THOLUCK, August: Rezension über Dorners Geschichte der protestantischen Theologie, in: *Theologische Studien und Kritiken* 42 (1869), S. 347–371.

THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Salzburg – Graz 1933f.

THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentiles* oder die Verteidigung der höchsten Wahrheiten. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt und mit Übersichten, Erläuterungen und Aristoteles-Texten versehen von Helmut Fahsel. 6 Bände, Zürich 1842–1960.

THOMASIIUS, Gottfried: *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns* (1800–1840), Erlangen 1867.

THOMASIIUS, Gottfried: *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Theologie aus. Zweiter Theil*, Erlangen 1855.

THOMASIIUS, Gottfried: *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Theologie aus. Erster Theil*, Erlangen 1853.

THOMSON, Thomas R.: *Nineteenth-Century Kenotic Christology*, in: EVANS, Stephen C. (Hg.): *Exploring Kenotic Christology*, Oxford 2006, S. 74–111.

TIDBAL, Derek: *Reizwort Evangelikal. Ursprünge einer Frömmigkeitsbewegung*, Stuttgart 1999.

TRAKAKIS, N.N.: *A Response to Peter Forrest*, in: *Sophia* 49 (2010), S. 129–140.

TIESSEN, Terrance L.: *Providence and Prayer. How Does God Work in the World?* Downers Grove 2000.

TRACK, Joachim: *Art. Analogie*, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Band 2: *Agende – Anselm von Canterbury*. Herausgegeben von Gerhard Müller, Berlin u.a. 1993, S. 638ff.

TUGGY, Dale: *Divine Deception, Identity and Social Trinitarianism*, in: *Religious Studies* 40 (2004), S. 269–287.

VAHANIAN: *The Death of God. The culture of our post-christian era*, New York 1961.

VAN BUREN, Paul M.: Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, Zürich u.a. 1965.

VAN DRIEL, Edwin C.: Incarnation Anyway. Arguments for Supralapsarian Christology, Oxford 2008.

VINEY, Donald W.: Translation of Works of Jules Lequyer, New York 1998.

VINEY, Donald W.: Jules Lequyer and the Openness of God, in: Faith and Philosophy 14,2 (1997), S. 212–235.

VIERTBAUER, Klaus / GASSER, Georg (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019.

VIERTBAUER, Klaus: Art. Neuer Atheismus, in: DERS. / GASSER, Georg (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 257–271.

VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.): Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016.

VON WACHTER: Art. Swinburne, in: VIERTBAUER, Klaus / GASSER, Georg (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 66–77.

VORGRIMLER, Herbert: Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2003.

WALDENFELS, Hans: Kontextuelle Theologie, in: MÜLLER, Karl / SUNDERMEIER, Theo (Hg.): Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, S. 224–230.

WARE, Bruce: God's Lesser Glory. The Diminished God of Open Theism, Wheaton 2000.

WEBER, Max: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, Weinheim 1996.

WEIß, D. Hermann: Rez. über Dorners System der Christlichen Glaubenslehre, in: Theologische Studien und Kritiken 55 (1882), S. 747–801.

WELKER, Michael: Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995.

WELKER, Michael: Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn 1988.

WELKER, Michael (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“, München 1979.

WERBICK, Jürgen: Theologische Methodenlehre, Freiburg u.a. 2015.

WERBICK, Jürgen: Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004.

WHITEHEAD, Alfred N.: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. 7. Auflage Frankfurt a.M. 2015 (1987).

WHITEHEAD, Alfred N.: Process and Reality. An essay in cosmology, New York 1957 (1929).

WIERENGA, Eduard R.: The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes, Ithaca – London 2003 (1989).

WIERTZ, Oliver J.: Art. Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit, in: VIERTBAUER, Klaus / GASSER, Georg (Hg.): Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 159–174.

WIERTZ, Oliver J.: Classical Theism, in: SCHÄRTL, Thomas / TAPP, Christian / WEGENER, Veronika (Hg.): Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God, Münster 2016, S. 35–61.

WILLIAMS, Robert R.: Introduction, in: WILLIAMS, Robert R. / WELCH, Claude (Hg.): Isaak August Dorner: Divine Immutability. A Critical Reconsideration, Minneapolis 1994.

WILLIAMS, Robert R. / WELCH, Claude (Hg.): Isaak August Dorner: Divine Immutability. A Critical Reconsideration, Minneapolis 1994.

WILLIAMS, Thomas: Introduction to Classical Theism, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hg.): Models of God and Alternative Ultimate Realities, Dordrecht u.a. 2013, S. 95–100.

WINTER, Friedrich W.: Die Erlanger Theologie und die Lutherforschung im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1995.

XENOPHANES: Die Fragmente. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Heitsch, München 1983.

ZIMMERLING, Peter: Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003.

ZIMMERMANN, Reiner: Calvinismus in seiner Vielfalt. Die Bedeutung des Reformators für die evangelische Christenheit, Neukirchen-Vluyn 2011.

ZIMMERMANN, Dean W. (Hg.): Oxford Studies in Metaphysics 2, Oxford 2006.

## Internetquellen

BARRETT, Jeffrey: Everett's Relative-State Formulation of Quantum Mechanics, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition). Herausgegeben durch Edward N. Zalta, unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qm-everett/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

GEISLER, Norman: Why I Resigned from The Evangelical Theological Society, 20.11.2003 unter: <https://normangeisler.com/why-i-resigned-from-the-evangelical-theological-society/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

GEISLER, Norman, unter: <http://normangeisler.com/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

GEISLER, Norman: What Is Finite Godism?, unter: [https://www.youtube.com/watch?v=y13is\\_sypSw](https://www.youtube.com/watch?v=y13is_sypSw) (letzter Abruf: 31.03.2023).

HAINTHALER, Theresia: Griechische Denkelemente im frühen Christentum, unter: [https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user\\_upload/personen/Hainthaler/hainthaler5.pdf](https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user_upload/personen/Hainthaler/hainthaler5.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023).

KNOOP, Doug: Clark Pinnock Dies at 73. From biblical inerrancy to open theism, the systematic theologian was not afraid to change his mind, in: Christianity Today vom 17.08.2010, unter: <http://www.christianitytoday.com/ct/2010/augustweb-only/43-22.0.html> (letzter Abruf: 31.03.2023).

LARSON, David: Richard Rice Discusses Open Theism, in: Spectrum Blog vom 12.11.2007, unter: <https://spectrummagazine.org/article/news/2007/11/11/richard-rice-discusses-open-theism> (letzter Abruf: 31.03.2023).

LUKASHAW, Tom: Open Theism Timeline, unter: <https://reknew.org/2013/03/open-theism-timeline/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

MOENIKES, Ansgar: Liebe / Liebesgebot (AT). 2.1 Gottesliebe, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/liebe-liebesgebot-at/ch/c6a59c723daa314c8030786b823290cc/>, (letzter Abruf: 31.03.2023).

PAPINEAU, David: Art. Naturalism, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition). Herausgegeben durch Edward N. Zalta, unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

PETRY, Sven: Gott / Gottesbild (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20012/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

PINNOCK, Clark H.: The Megashift Debate. Debate featuring Michael Horton and Clark Pinnock, in: Modern Reformation 2,1 (Jan. / Feb. 1993), unter: <https://www.whitehorseinn.org/article/the-megashift-debate/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

SANDERS, John: 1994–2004. An Overview of the Debate on Open Theism in Evangelicalism, unter: <http://drjohnsanders.com/1994-2004-overview-debate-open-theism-evangelicalism/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

SCHMID, Manuel: Der Offene Theismus. „Gott hat keinen Plan für dein Leben!“, unter: [https://www.livenet.ch/news/religioeses/322666-dr\\_manuel\\_schmid\\_gott\\_hat\\_keinen\\_plan\\_fuer\\_dein\\_leben.html](https://www.livenet.ch/news/religioeses/322666-dr_manuel_schmid_gott_hat_keinen_plan_fuer_dein_leben.html) (letzter Abruf: 31.03.2023).

SPADE, Paul V. / PANACCIO, Claude: Art. William of Ockham, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition). Herausgegeben durch Edward N. Zalta, unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ockham/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

TIESSEN, Terrance L.: Thoughts Theological from the pen of Terrance L. Tiessen, unter: <http://thoughtstheological.com/about-2/about-me/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

TSCHACKERT, Paul: Art. Thomasius, Gottfried, in: Allgemeine Deutsche Biographie 38, Leipzig 1894, S. 102–104, unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117350257.html#adbcontent> (letzter Abruf: 31.03.2023).

Statistische Zahlen Evangelisch-methodistische Kirche: <http://www.emk.de/struktur-der-kirche/zahlen.html> (letzter Abruf: 31.03.2023).

World Methodist Council: <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/> (letzter Abruf: 31.03.2023).

Homiletics Interview: Clark H. Pinnock. Does Prayer Change Things? Yes, if you're an Open Theist, unter: <http://www.homileticonline.com/subscriber/interviews/Pinnock.asp> (letzter Abruf: 31.03.2023).

Jürgen Moltmann hat keinen Gott im Himmel, unter: <http://chrismon.evangelisch.de/artikel/2009/juergen-moltmann-hat-keinen-gott-im-himmel-das-ist-was-fuer-engel-er-hat-einen-gott-auf> (letzter Abruf: 31.03.2023).

Reports Relating to the fifty-fifth Annual Meeting of the Society, in: Journal of the Evangelical Society 47,1 (März 2004), S. 167–173, unter: [http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-1/47-1-pp167-173\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-1/47-1-pp167-173_JETS.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023).

Reports Relating to the fifty-six Annual Meeting of the Society, in: Journal of the Evangelical Society 48,1 (März 2005), S. 207–212, unter: [http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/48/48-1/48-1-pp207-212\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/48/48-1/48-1-pp207-212_JETS.pdf) (letzter Abruf: 31.03.2023).

God vs. God: Two competing theologies vie for the future of evangelicalism, in: Christianity Today 44,2 (07.02.2000), S. 34–35, unter: <https://www.christianitytoday.com/ct/2000/february7/30.34.html> (letzter Abruf: 31.03.2023).

Modern Theology: [http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/\(ISSN\)1468-0025/homepage/ProductInformation.html](http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/(ISSN)1468-0025/homepage/ProductInformation.html) (letzter Abruf: 31.03.2023).

What Is Christianity Today Magazine?: <http://www.christianitytoday.com/ct/help/about-us/what-is-christianity-today.html> (letzter Abruf: 31.03.2023).

Eintrag: Moltmann, Jürgen, in Munzinger Online/Personen – Internationales Biographisches Archiv, unter: <http://www.munzinger.de/document/00000011731> (letzter Abruf: 31.03.2023).