

Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen

Zur Diskussion eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags

VON DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

1. Hinführung

Peter Knauers theologisches Denken zeichnet sich dadurch aus, dass es die von Thomas gelehrt Einseitigkeit der Beziehung des Geschaffenen zu Gott neu zur Geltung bringt. Diese Lehre wird nicht nur in neuer Weise begründet, sondern auch als fundamentale Verstehensvoraussetzung der christlichen Botschaft ausgewiesen: Angesichts einer einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott werde die Rede von einer Selbstmitteilung Gottes sowie einer dadurch ermöglichten Gemeinschaft des Menschen mit ihm zum Problem. Diese Rede scheint nämlich ein reales Bezogensein Gottes auf die Welt vorauszusetzen, das mit einer einseitigen Beziehung zwischen beiden nicht zu vereinbaren ist. In der zeitgenössischen Theologie wird diese Problematik nach Knauers Einschätzung weithin unterschätzt oder verdrängt. Dabei bestehe die Pointe des christlichen Gottesverständnisses gerade darin, eine Antwort auf die Frage bereitzustellen, wie der Mensch angesichts des einseitigen Bezogenseins der Welt auf Gott Gemeinschaft mit Gott haben könne. Dem christlichen Gottesverständnis zufolge sei die Welt in eine übernatürliche Beziehung Gottes zu Gott aufgenommen: die Liebe des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist. Das trinitarische Gottesverständnis des christlichen Glaubens erweise sich, so gesehen, geradezu als Kriterium für eine intellektuell verantwortbare Rede einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes und einer dadurch ermöglichten Gemeinschaft mit ihm.¹

Knauer reklamiert für seine Theologie, wesentliche Fragen und Probleme der Glaubensverantwortung überzeugend beantwortet zu haben.² Dieser von Knauer erhobene Anspruch steht und fällt mit der Begründbarkeit der Annahme einer einseitigen Beziehung der Welt auf Gott ebenso wie mit der Annahme, eine übernatürliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott sei nur im Rahmen eines trinitarischen Gottesverständnisses „endgültig sinnvoll“

¹ Ebenfalls in diese Richtung argumentiert *W. Kasper*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983, 382f. Das hermeneutische Potenzial von Knauers theologischem Ansatz lässt sich vielfältig fruchtbar machen – nicht zuletzt für eine christliche Theologie der Religionen. Vgl. etwa *P. Knauer*, *Christus ‚in‘ den Religionen: Interiorismus*, in: *FZPhTh* 51 (2004) 237–252.

² Für eine Zusammenstellung exemplarischer Aussagen, die die erfolgreiche Vermittlung von Gottes Unbegreiflichkeit und natürlicher Gotteserkenntnis, Einzigkeit und Dreipersönlichkeit Gottes, Gottheit und Menschheit Christi, Natur und Gnade, Natur und Freiheit, Glaube und Vernunft u. a. m. betreffen, vgl. *D. Kraschl*, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009, 20f.

aussagbar.³ Der vorliegende Beitrag unterzieht Knauers Problemdiagnose ebenso wie seinen Problemlösungsvorschlag einer kritischen Prüfung. Zwei Fragen stehen dabei im Fokus des Erkenntnisinteresses: (1) Gelingt es Knauer, die Annahme einer einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott stichhaltig zu begründen? (2) Kann Knauer zu Recht beanspruchen, das Problem, wie Gemeinschaft mit Gott angesichts einer einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott widerspruchsfrei und verständlich ausgesagt werden kann, überzeugend gelöst zu haben? Oder handelt es sich vielmehr um eine „problemerzeugende Problemlösung“?

Bevor diese Fragen diskutiert werden können, ist Knauers Position in ihren wesentlichen Umrissen nachzuzeichnen.

2. Geschaffensein aus dem Nichts

Die christliche Botschaft bringt nach Knauer ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis mit sich. Diesem zufolge ist die Welt aus dem Nichts geschaffen. Der Ausdruck „Geschaffensein aus dem Nichts“ besage, dass die Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, von einem anderen ihrer selbst abhängt. Diese ausnahmslose Abhängigkeit fasst Knauer als „restloses Bezogensein auf [...] / in restloser Verschiedenheit von [...]“.⁴

„Bezogensein“ impliziert die Hinordnung auf ein Woraufhin. Bezogensein ist dadurch definierbar, nicht ohne ein Woraufhin sein zu können. Es bezeichnet insofern ein „Nicht-sein-Können-ohne ...“.⁵ Wird von der Welt ausgesagt, dass sie *restlos* auf ein anderes ihrer selbst bezogen ist, dann impliziert dies, dass sie in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, von diesem Woraufhin abhängig ist. Das Woraufhin nennen wir „Gott“. „Gott“ sei demgemäß als der anzusprechen, „ohne wen nichts ist“.⁶

Die Geschöpflichkeit der Welt kann nach Knauer mit der natürlichen Vernunft erkannt, ja sogar bewiesen werden. In den nachfolgenden Überlegungen werde ich auf Knauers Geschöpflichkeitsbeweis nicht näher eingehen, sondern begriffliche Zusammenhänge problematisieren, die die Gültigkeit des Beweises nicht oder nur bedingt voraussetzen.⁷

³ Vgl. *P. Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Freiburg i. Br. 1991, 127–128.

⁴ Vgl. *P. Knauer*, *Glaube*, 32.

⁵ Vgl. *P. Knauer*, *Glaube*, 33.

⁶ *P. Knauer*, *Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit“*, in: *ZKTh* 124 (2002) 312–325, hier 318.

⁷ Vgl. *P. Knauer*, *Glaube*, 26–83. Vgl. darüber hinaus: *P. Knauer*, *Dialektik und Relation. Zur Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis*, in: *ThPh* 41 (1966) 54–74; *P. Knauer*, „Natürliche Gotteserkenntnis?“, in: J. Wahlmann/W. Werbeck, *Verifikationen*, Tübingen 1982, 275–294; *D. Kraschl*, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012, besonders 17–79. Knauer hat inzwischen auch eine Version seines Geschöpflichkeitsbeweises vorgelegt, die Anselms ontologischen Gottesbeweis relational-ontologisch reformuliert. Vgl. *P. Knauer*, *Anselms ontologischer Gottesbeweis*, in: *ZKTh* 132 (2010) 165–181.

Das „restlose Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ weltlicher Wirklichkeit entfaltet Knauer als unmittelbares, subsistentes und einseitiges Bezogensein. Um ein *unmittelbares* Bezogensein handle es sich deshalb, weil es nicht durch eine wie auch immer geartete Ursachenkette vermittelt ist. Als *subsistent* sei das Bezogensein aus dem Grund zu bezeichnen, weil es nicht zum Träger hinzukommt: „Dieser geht vielmehr selbst vollständig in seinem Bezogensein auf.“⁸ Das Bezogensein sei schließlich *einseitig*, da die Restlosigkeit des Bezogenseins der Welt auf Gott nicht damit vereinbar sei, dass die Welt zugleich als konstituierendes Woraufhin eines realen Bezogenseins Gottes fungiere.⁹ Dem einseitigen Bezogensein der Welt auf Gott korreliere eine einseitige *Analogie*. Sie entspricht Knauers Grundsatz, dass wir von Gott immer nur das von ihm Verschiedene begreifen können, das auf ihn verweist.¹⁰ Innerhalb dieser einseitigen Analogie bilden die drei klassischen Erkenntniswege einander einschließende Momente der Entfaltung dieses Ähnlichkeitsverhältnisses.¹¹

(1) *Via affirmativa*: Die Ähnlichkeit weltlicher Wirklichkeit gegenüber Gott ist in ihrem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ fundiert. Insofern die weltliche Wirklichkeit restlos auf Gott bezogen ist, ist sie ihm in ihrem relativen *Sein*, ihrer relativen *Identität* und ihrer relativen *Vollkommenheit* auch ähnlich.

(2) *Via negativa*: Während die „via affirmativa“ bei der relativen Vollkommenheit der Welt ansetzt, trägt die „via negativa“ der inneren Begrenztheit weltlicher Vollkommenheit Rechnung. Die Negativität weltlicher Wirklichkeit hat ihren Sachgrund darin, dass diese in ihrem „restlosen Bezogensein auf ...“ zugleich und untrennbar „restloses Verschiedensein von ...“ ist. Sie bleibt Gott deshalb in ihrem nur *relativen* Sein, ihrer *relativen* Identität und ihrer *relativen* Vollkommenheit immer auch unähnlich.

(3) *Via eminentiae*: Die Einseitigkeit der Analogie wird in der „via affirmativa“ und „via negativa“ implizit bereits mitausgesagt. Im Rahmen der „via eminentiae“ wird sie jedoch eigens thematisiert: Während von aller weltlichen Wirklichkeit auszusagen ist, dass sie Gott ähnlich ist, ist eine Ähnlichkeit Gottes mit der Welt zu verneinen.¹² Die „via eminentiae“ besagt, dass hinweisende Aussagen über Gott „logische Endbegriffe“ darstellen und keine Rückschlüsse über das Verhältnis Gottes zur Welt erlauben.

⁸ Knauer, Glaube, 35.

⁹ Vgl. Knauer, Glaube, 37. Dieser Punkt wird in Abschnitt 4 noch ausführlicher zur Sprache kommen.

¹⁰ Vgl. Knauer, Glaube, 28: „Man begreift von Gott immer nur das Verschiedene, das auf ihn verweist. Gott selbst fällt dann unter keinen Begriff, sondern bleibt tatsächlich unbegreiflich.“

¹¹ Vgl. Knauer, Glaube, 61–70; und Kraschl, Relationale Ontologie, 46–48.

¹² Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I q4 a3 ad4: „Mag man auch in gewisser Hinsicht zugeben können, daß das Geschöpf Gott ähnlich ist, so ist doch in keiner Weise zuzugeben, daß Gott dem Geschöpf ähnlich sei. Denn [...] eine gegenseitige Ähnlichkeit kann nur bei dem angenommen werden, was der gleichen Ordnung zugehört [...]“ (Übersetzung: P. Knauer).

Aus dem einseitigen Bezogensein der Welt auf Gott ergibt sich übrigens auch, dass die Bezeichnung Gottes als „Schöpfer der Welt“ keinen wirkursächlichen Einfluss und (somit) auch keine reale Beziehung Gottes nach außen impliziert. Vielmehr ist in diesem Ausdruck nur

eine „*begriffliche Beziehung* [relatio rationis cum fundamento in re]¹⁴“ impliziert, also [...] eine Beziehung zwischen unseren Begriffen, nämlich zwischen unserem hinweisenden Begriff von Gott und unserem Begriff von der Welt; diese Beziehung zwischen unseren Begriffen ist nicht willkürlich oder beliebig, sondern hat ihre reale Grundlage eben darin, daß die Welt real „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist. Daß die Welt Gottes Schöpfung ist, setzt keinen Unterschied in Gott, sondern ist mit der Existenz der Welt identisch. [...] Die Aussage, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, fügt also der Aussage, daß die Welt „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist, nichts hinzu.¹⁵

3. Knauers Problemdiagnose

Die Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott geht auf Thomas von Aquin zurück¹⁴, findet sich der Sache nach aber auch schon bei Augustinus¹⁵. Sie wurde bis in die Neuscholastik hinein gelehrt, um Gottes Absolutheit und Unveränderlichkeit zu wahren, geriet in den letzten Jahrzehnten jedoch weitgehend in Vergessenheit.¹⁶

Gleichwohl stelle die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott eine entscheidende Verstehensvoraussetzung für die christliche Verkündigung dar. Diese beanspruche, Gottes Wort in mitmenschlichem Wort zu bezeugen. Im Geschehen der Weitergabe dieses Wortes werde Gottes Liebe gegenüber Mensch und Welt für den Glauben offenbar. Gottes Liebe habe allerdings ihr Maß nicht an der Welt. Sie sei deshalb nicht an der Welt ablesbar, sondern könne nur im Wort dazugesagt und im Glauben als wahr erfasst werden. Die Rede von einem Wort Gottes sei allerdings alles andere als unproblematisch. Sie setze nämlich eine reale Relation Gottes auf die Welt voraus, was der Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott und mit ihr unserem Geschaffensein aus dem Nichts zuwiderlaufe.¹⁷

¹³ Knauer, Glaube, 77 f.

¹⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I q13 a7 c: „Da Gott außerhalb der gesamten Ordnung des Geschaffenen steht und alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet sind, nicht aber umgekehrt, so ist manifest, daß die Geschöpfe sich real auf Gott selbst beziehen. Aber in Gott gibt es keinerlei reale Relation von ihm auf die Geschöpfe, sondern nur eine gedachte Relation (*secundum rationem tantum*), insofern nämlich die Geschöpfe sich auf ihn beziehen“ (Übersetzung: P. Knauer). Vgl. darüber hinaus: E. Muller, Real Relations and the Divine. Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World, in: TS 56 (1995) 673–695

¹⁵ *Augustinus*, De Trinitate, V, 16.17, zitiert nach: De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V). Lateinisch–deutsch. Neu übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer, Hamburg 2001, 392.

¹⁶ Vgl. Knauer, Glaube, 84. Vgl. aber zum Beispiel M.-T. Liske, Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben?, in: ThPh 68 (1993) 208–228.

¹⁷ Vgl. Knauer, Glaube, 83–91.

[E]ntgegen der Erwartung, die man gewöhnlich mit „natürlicher Gotteserkenntnis“ verbindet, stellt die Bedeutung des Wortes „Gott“, wie sie sich aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit ergibt, zunächst den stärksten Einwand dar, den man überhaupt gegen die Rede von einem „Wort Gottes“ erheben kann.¹⁸

3.1 Problembegründung: Variante I

Wie begründet Knauer nun, dass es sich beim restlosen Bezogensein der Welt auf Gott nur um ein einseitiges Bezogensein handeln kann? Um der in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit implizierten Unbegreiflichkeit Gottes gerecht zu werden, argumentiert er nicht direkt mit der Unabhängigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes. Er setzt vielmehr konsequent bei der Welt als „restlosem Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ an:

[W]enn eine Wirklichkeit in ihrem Bezogensein auf ein von ihr verschiedenes Woraufhin vollkommen aufgeht, kann sie nicht darüber hinaus das bestimmende Woraufhin einer Beziehung jenes anderen auf sie sein. Dies stände im Widerspruch zur Restlosigkeit des Bezogenseins. Die Einseitigkeit der Beziehung des Geschaffenen auf Gott ist also darin begründet, dass das Geschaffene in allem, worin es sich vom Nichts unterscheidet, und damit *restlos* in dieser Beziehung aufgeht.¹⁹

Die Anerkennung des Geschaffenseins aus dem Nichts ist Knauer zufolge unvereinbar mit der Behauptung, die Welt könnte konstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes sein. Dies sei nachfolgend als „Unvereinbarkeits-These“ bezeichnet. Knauer begründet diese These wie gesehen damit, dass ihre Bestreitung im Widerspruch zur Restlosigkeit unseres Geschaffenseins stünde. Diese Begründung scheint mir für sich genommen allerdings nicht stichhaltig zu sein.

3.2 Kritische Diskussion

Gegenüber Knauers zuletzt zitierter Begründung der Unvereinbarkeits-These könnte man zunächst zurückfragen: Impliziert diese Begründung nicht, dass eine restlos von Gott abhängige Welt nicht nur kein konstituierendes, sondern auch kein nichtkonstituierendes Woraufhin einer realen Relation Gottes sein kann?²⁰ Auch wenn die Welt nur das nichtkonstituierende Woraufhin einer realen Relation Gottes wäre, wäre das, wie man meinen könnte, nicht schlechthin *nichts*, sondern ginge über das restlose Bezogensein der Welt auf Gott hinaus. Es stünde so gesehen im Widerspruch zum Geschaffensein der Welt aus dem Nichts.

Einer solchen Argumentation könnte man entgegenhalten, dass sie den extrinsisch-relationalen Charakter der Bestimmung „nichtkonstituierendes

¹⁸ Knauer, Glaube, 83.

¹⁹ Knauer, Glaube, 38 f.

²⁰ Die hier vorweggenommene Begriffsbildung „nichtkonstituierendes Woraufhin“, auf die Knauer sich für seinen Problemlösungsvorschlag stützt, werde ich in Abschnitt 4 erläutern.

Woraufhin zu sein“ verkennt: Wenn die Welt nichtkonstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes wäre, dann sei das insofern problemlos mit der Restlosigkeit ihres Bezogensein auf Gott vereinbar, als diese Bestimmung der *Welt ontologisch* gesehen *nichts* hinzufügt. Träfe dies zu, wäre allerdings zurückzufragen, ob man nicht in der gleichen Weise argumentieren könnte, wenn die Welt ein *konstituierendes* Woraufhin einer realen Relation Gottes wäre. Wäre die Welt konstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes, käme ihr damit allem Anschein nach nur eine zusätzliche extrinsische Bestimmung zu, deren *fundamentum in re* eine Realität wäre, die außerhalb ihrer selbst läge: eine reale Relation Gottes. Eine solche Bestimmung würde der Welt als solcher keine reale Bestimmung hinzufügen und wäre an der Welt daher auch nicht ablesbar.²¹

Die Bestimmung einer Wirklichkeit, konstituierendes Woraufhin einer Relation zu sein, impliziert übrigens auch im Bereich innerweltlicher Beziehungen nicht notwendig, dass dieser Wirklichkeit dadurch eine reale Bestimmung hinzugefügt wird. Betrachten wir ein Beispiel: Wenn meine Schwester ein Kind gebiert, werde ich Onkel. Damit bin ich für dieses Kind das bestimmende Woraufhin der Beziehung „Dominikus als Onkel zu haben“. Diese Beziehung scheint insofern eine reale Beziehung zu sein, als ihr Woraufhin als solches real ist.²² Gleichwohl wird mir mit meinem Onkel-Werden keine reale Bestimmung hinzugefügt. Es handelt sich in diesem Fall um eine rein relationale Veränderung – mitunter auch als „Cambridge-Veränderung“ bezeichnet –, die weder im Träger noch im Woraufhin einen Unterschied setzt, obwohl sie ein Fundament in der Wirklichkeit hat: die Tatsache, dass eine Tochter meiner Eltern ein Kind geboren hat.²³ Darüber hinaus gibt es Beispiele für Relationen, deren Bestehen oder Nichtbestehen allenfalls den Träger, nicht aber das Bezugsziel der Relation ändert. Wenn Peter beim Fernsehen zur Erkenntnis gelangt, dass der Moderator eine Glatze hat, dann ändert sich dabei nur Peter, nicht aber der Gegenstand, der diese Erkenntnis konstituiert, nämlich der Sachverhalt, dass der Moderator eine Glatze hat. Das Erkenntwerden von Erkenntnisgegenständen ist für gewöhnlich keine intrinsische, sondern lediglich eine extrinsische Bestimmung derselben.

In Entsprechung zu diesen Beispielen lässt sich argumentieren, dass es in Bezug auf die Restlosigkeit des Bezogenseins der Welt keinen Unterschied

²¹ Würde Gottes reale Relation auf die Welt unter Begriffe fallen, wenn das konstituierende Woraufhin dieser Relation unter Begriffe fiel? Ich sehe nicht, warum das so sein sollte. Wenn alle Aussagen, die wir von Gott machen, hinweisenden Charakter haben, dann könnte das auch für eine Relation Gottes gelten, die zwar ein Woraufhin hat, das unter Begriffe fällt, als solche aber ebenso unbegreiflich ist wie Gott selbst.

²² *Knauer*, Glaube, 33, Anm. 29, bestimmt reale Relationen folgendermaßen: „Real‘ ist eine Beziehung, wenn ihr Woraufhin [terminus ad quem] als solches real ist; [...] nur ‚begrifflich‘ [relatio rationis] ist eine Beziehung, wenn ihr Woraufhin als solches nur gedacht ist.“

²³ Zur Natur sogenannter „interner Relationen“ vgl. Abschnitt 4.1 dieses Beitrags. Zum Konzept der Cambridge-Relation beziehungsweise Cambridge-Veränderung vgl. *P. Geach*, *God and the Soul*, London 1969, 71 f.

setzt, ob die Welt ein bestimmendes Woraufhin einer Beziehung Gottes ist oder nicht. Sie würde in allem, was sie realiter vom Nichts unterscheidet, von Gott abhängig bleiben.²⁴

Eine andere Frage ist, ob das Bestehen oder Nichtbestehen einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die Letztere das konstituierende Woraufhin ist, einen Unterschied in Gott setzen und somit mit der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit konfliktieren würde. Eine wohlwollende Auslegung der Behauptung, die Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die diese konstituierendes Woraufhin ist, sei nicht mit der Restlosigkeit des Bezogenseins der Welt auf Gott vereinbar, mündet direkt in diese zweite Begründungsvariante. Knauers oben zitierte Begründung lässt sich in diesem Fall als verkürzte und für sich genommen missverständliche Formulierung dieser Begründung auffassen. Sie rekurriert nicht darauf, dass die Bestimmung „konstituierendes Woraufhinsein einer Relation Gottes zu sein“ der Welt etwas hinzufügen würde, sondern darauf, dass die Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt sich nicht mit bestimmten Aussagen vereinbaren lasse, die in der Anerkennung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts impliziert sind.

3.3 Problembegründung: Variante II

Um Knauers Argumentationsweise verständlich zu machen, ist die Grundstruktur seines Geschöpflichkeitsbeweises kurz zu erläutern. Aus der Sicht Knauers besitzen Grundsachverhalte, in denen alle Weltwirklichkeit übereinkommt (zum Beispiel Endlichkeit, Veränderlichkeit, Kontingenz etc.), eine widerspruchshafte Struktur. Die Beschreibung von Veränderung führe etwa dazu, dass alles, was sich verändert, als Einheit der kontradiktorischen Gegensätze von Identität und Nichtidentität ausgesagt werden müsse.²⁵ Eine solche Beschreibung lasse sich von einer logisch widersprüchlichen Beschreibung nur dann unterscheiden, wenn das sich Verändernde als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ aufgefasst werde. Die begrenzte *Identität* des sich Verändernden könne in diesem Fall auf sein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zurückgeführt werden, während seine *begrenzte Identität* sich auf sein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zurückführen lasse. Der scheinbare logische Widerspruch, der sich bei der Beschreibung von Veränderung stellt, wird in diesem Fall durch die Angabe zweier verschiedener Erklärungsrücksichten aufgelöst, die einander nicht wiederum ausschließen.²⁶

²⁴ Der Begriff des bloßen Geschaffenseins *impliziert*, soweit stimme ich Knauer zu, kein reales Bezogensein Gottes auf die Welt. Die Frage ist allerdings, ob eine reale Relation Gottes, deren konstituierendes Woraufhin die Welt ist, schon deshalb ausgeschlossen ist, weil der Welt damit eine *zusätzliche* reale Bestimmung zukommen würde.

²⁵ Zur Auseinandersetzung mit dieser These vgl. *Kraschl*, *Relationale Ontologie*, 83–158.

²⁶ Zum Aufweis der Geschöpflichkeit, vgl. *Knauer*, *Glaube*, 43–56.

Im Hinblick auf die Unvereinbarkeitsthese argumentiert Knauer nun: Mit der Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die die Welt konstituierendes Woraufhin ist, „wäre Gott der gleichen Veränderlichkeit unterworfen, aufgrund derer wir die Welt als geschöpftlich ansehen mußten“.²⁷ Das Woraufhin dieses Bezogenseins dürfe nicht als veränderlich aufgefasst werden, weil das Problem der Veränderung, das durch die Beschreibung der Welt als „restlos bezogen auf ... / restlos verschieden von ...“ gelöst wurde, sich sonst von Neuem stellen würde. Mit anderen Worten: Die Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die diese das konstituierende Woraufhin ist, ist nicht vereinbar mit der Anerkennung unseres Geschaffenseins.

Knauers Argument bedarf etwas genauerer Ausarbeitung. Dazu können wir andere Aussagen, die sich bei ihm finden, heranziehen. In der Anerkennung unserer Geschöpftlichkeit ist ihm zufolge die hinweisende Aussage impliziert, dass Gott „auch ohne die Welt und ohne uns sein kann“.²⁸ Diese modale Aussage ist dabei so zu verstehen, dass die kontingente Existenz der Welt „keinen Unterschied in Gott setz[t]“²⁹. Auf der Grundlage dieser hinweisenden Aussagen lässt sich ein Argument gegen die Möglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die diese das konstituierende Woraufhin ist, formulieren:

(1) Ob die Welt existiert oder nicht, setzt keinen Unterschied in Gott.

(2) Das Bestehen einer Relation des Erkennens und Liebens setzt gegenüber ihrem Nichtbestehen einen realen Unterschied im Relationsträger.

(3) Die Welt ist das konstituierende Woraufhin einer Relation von Gottes Erkennen und Lieben.

(4) [aus (2) und (3)] Das Bestehen einer Relation von Gottes Erkennen und Lieben, für das die Welt das konstituierende Woraufhin ist, setzt einen Unterschied in Gott.

(5) Eine reale Relation kann nur bestehen, wenn ihr konstituierendes Woraufhin als solches existiert.

(6) [aus (3) und (5)] Eine Relation des Erkennens und Liebens Gottes, die sich auf die Welt, richtet, kann nur dann bestehen, wenn die Welt existiert.

(7) [aus (4) und (6), im Widerspruch zu (1)] Ob die Welt existiert oder nicht, setzt einen Unterschied in Gott.

Gemäß dem *modus tollens* ist mindestens eine der Prämissen falsch. Wenn Knauers Unvereinbarkeitsthese zuträfe, dann müsste sich zeigen lassen, dass die Prämissen (1), (2) und (5) sowie Zwischenschritt (4) akzeptiert, Prämisse (3) aber verworfen werden sollte. Trifft dies zu?

²⁷ Knauer, Glaube, 77.

²⁸ Knauer, Glaube, 79.

²⁹ Knauer, Glaube, 78. Diese Aussagen implizieren einen Begriff von Kontingenz, dem zufolge ein Sachverhalt dann kontingent ist, wenn es möglich, aber nicht notwendig ist, dass er besteht. An diesen Begriff von Kontingenz werde ich weiter unten anknüpfen.

Prämisse (1) ergibt sich aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit. Knauers Aufweis der Geschöpflichkeit halte ich zwar für kritisierbar, möchte ihn hier aber um des Argumentes willen als gültig voraussetzen.³⁰ Prämisse (2) ist nur unter der Voraussetzung gültig, dass Gottes reale Relation auf die Welt keine interne Relation sein kann, die sich, wie beim oben erwähnten Beispiel des Onkel-Werdens, auf ein Verhältnis zwischen intrinsischen Bestimmungen ihrer Relata reduzieren lässt. Eine eingehende Diskussion der Frage, ob sich die Relationen des Erkennens und Liebens als interne Relationen auffassen lassen, ist an dieser Stelle nicht möglich.³¹ Wie wir jedoch in Abschnitt 4.1 noch sehen werden, spricht gegen die Möglichkeit, Gottes Erkennen und Lieben als interne Relationen aufzufassen, deren Bestehen oder Nichtbestehen in Gott keinen Unterschied setzt, unter anderem, dass Gottes Erkennen und Lieben schwerlich strikt unveränderlich sein kann, wenn es kontingenterweise bestehende Sachverhalte zutreffend repräsentieren (können) soll. Prämisse (5) betrifft den Relationsbegriff als solchen. Sie erscheint mir nicht nur plausibel, sondern ich sehe auch keine ernsthaften Alternativen ihr gegenüber. Die Zwischenschritte (4) und (6) ergeben sich aus dem Prämissen (2), (3) und (5). Gegen (4) und (6) könnte man allenfalls argumentieren, dass der hinweisende Begriff einer *göttlich-realen* Relation auf die Welt, für die diese das konstituierende Woraufhin ist, ein logischer Endbegriff ist, der sich nicht mehr zu weiterer Argumentation gebrauchen lässt. In diesem Sinne könnte man fragen: Konfligiert die vorgetragene Argumentation damit, dass Knauer hinweisende Begriffe, die von Gott ausgesagt werden, als logische Endbegriffe auffasst? Dieser Frage müssen wir uns etwas ausführlicher widmen. Knauer zufolge stammen logische Endbegriffe

[...] zwar aus logischer Argumentation, lassen sich aber nicht zu weiterer logischer Argumentation verwenden, indem man aus ihnen etwa zu folgern versucht, was Gott zulassen kann und was nicht. Folgerungen können nur aus solchen Sachverhalten gezogen werden, die selbst „unter“ Begriffe fallen. Wo dagegen nur hinweisende, analoge Rede möglich ist, lassen sich aus den so erreichten Aussagen keine weiteren Folgerungen ziehen.³²

Aus hinweisenden Aussagen über Gott, die in der Anerkennung der Geschöpflichkeit impliziert sind, lassen sich keine Sachverhalte in der Welt herleiten. Wird Gott beispielsweise als reine Positivität ohne jede Begrenzung durch Negativität erkannt, lässt dies keine Rückschlüsse darauf zu, warum beispielsweise das Ausmaß der Übel in der Welt so groß ist, wie es ist.³³ Darüber hinaus bieten hinweisende Aussagen über Gott keine epistemische Grund-

³⁰ Vgl. Anm. 68 in diesem Beitrag.

³¹ Vgl. diesbezüglich auch die Literaturangaben in Anm. 49 und 50 dieses Beitrags.

³² Knauer, Glaube, 69.

³³ Das Theodizeeproblem als Frage, wie ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Gott mit dem (vielen) Übel in der Welt vereinbar ist, stellt sich deshalb in seinem Ansatz nicht. Vgl. P. Knauer, Eine andere Antwort auf das ‚Theodizeeproblem‘ – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht, in: ThPh 78 (2003) 193–211.

lage, um Rückschlüsse auf Gottes Verhältnis zur Welt zu ziehen. So impliziert die Anerkennung der Geschöpflichkeit nach Knauer zwar die hinweisende Aussage, dass Gott reine Selbstpräsenz einer Geistnatur ist.³⁴ Aber daraus lässt sich beispielsweise nicht ableiten, dass Gott die Welt erkennt oder liebt.

Die christliche Botschaft knüpft an die hinweisende Rede über Gott an, die in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit gründet. Ihre Aussagen gehen über die in der Anerkennung der Geschöpflichkeit implizierten Aussagen hinaus, haben aber ebenfalls hinweisenden Charakter. Wenn die christliche Botschaft beispielsweise behauptet, jeder Mensch sei durch und durch von Gott erkannt und geliebt, dann falle Gottes erkennend-liebendes Bezogensein auf die Welt ebenso wenig unter Begriffe wie Gott selbst.³⁵

Der Rekurs auf die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes und die aus ihr folgende Unmöglichkeit, aus hinweisenden Aussagen weitere Aussagen abzuleiten, darf diese hinweisenden Aussagen freilich nicht gegenüber kritischer Prüfung immunisieren. Die hinweisenden Aussagen der christlichen Botschaft dürfen, wie Knauer selbst betont, nicht im logischen Widerspruch zueinander stehen – beispielsweise dann, wenn von Gott hinweisend Dreipersonlichkeit und Einzigkeit ausgesagt wird.³⁶ Andererseits dürfen die Aussagen der christlichen Botschaft nicht in Konflikt mit solchen Aussagen geraten, die in der Anerkennung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts impliziert sind.

Das obige Argument scheint deshalb auch dann gültig zu sein, wenn man hinweisende Begriffe als logische Endbegriffe auffasst. Akzeptiert man Knauers Geschöpflichkeitsbeweis, dann sollte man die in ihm implizierte Prämisse (1) akzeptieren, wohingegen man Prämisse (3) allem Anschein nach verwerfen sollte.

Die bisherigen Überlegungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Bei Knauer begegnen zwei verschiedene Begründungsvarianten der Unvereinbarkeitsthese. Während die erste als für sich genommen unzureichend zurückgewiesen wurde, scheint die zweite, sofern man (a) Knauers Geschöpflichkeitsverständnis akzeptiert und (b) voraussetzt, dass das Bestehen oder Nichtbestehen von Relationen des Erkennens und Liebens einen Unterschied im Relationsträger setzt, nachvollziehbar zu sein.

4. Problemlösung

Falls sich die Unvereinbarkeitsthese stichhaltig begründen lässt, ist Knauers Problemdiagnose zutreffend. In diesem Fall stellt sich die Frage: Wie lässt sich angesichts einer – philosophisch gesehen – einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott noch davon sprechen, dass Gott dem Menschen und der Welt in Liebe zugewandt ist? Knauers Antwort ist ebenso eindeutig wie klar:

³⁴ Vgl. *Knauer*, Glaube, 122.

³⁵ Vgl. *Knauer*, Glaube, 116–121.

³⁶ Vgl. *Knauer*, Glaube, 122.

[D]as trinitarische Gottesverständnis der christlichen Botschaft [antwortet] auf die Frage, wie eine reale Relation Gottes auf die Welt ausgesagt werden kann, obwohl es vom Schöpfungsbegriff her unmöglich ist, daß die Welt zum konstitutiven Terminus für eine solche Relation wird. Außerhalb eines trinitarischen Gottesverständnisses kann weder von „Wort Gottes“ noch überhaupt einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott endgültig sinnvoll die Rede sein. Ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott läßt sich nur dann als reale Beziehung Gottes auf den Menschen verstehen, wenn diese im voraus dazu eine ewige Beziehung Gottes auf Gott, nämlich des Vaters zum Sohn, ist. Wir haben Gemeinschaft mit Gott nur vom Sohn her im Heiligen Geist.³⁷

Bei dieser Beziehung Gottes zur Welt handelt es sich um eine übernatürliche Beziehung. Die Beziehung ist insofern real zu nennen, als die Welt als Woraufhin dieser Beziehung real ist.³⁸ Gleichwohl konstituiert die Welt diese Beziehung nicht. Das konstituierende Woraufhin dieser Beziehung ist vielmehr Gott selbst (als der Sohn). Die Welt ist nur als nachgeordnetes, nichtkonstituierendes Woraufhin in die innergöttliche Relation aufgenommen. Wenn Gott sich vermittels einer solchen Relation auf die Welt bezieht, dann wird die Welt dadurch zum sekundären Woraufhin dieser Relation, ohne dass dadurch eine neue Relation entsteht.³⁹

Bei dieser Begriffsbildung handelt es sich um einen erweiterten Relationsbegriff. Im Allgemeinen ist die Relation dadurch definiert, dass sie ohne *ihr* Woraufhin nicht sein kann.⁴⁰ Diese Formulierung setzt voraus, dass Relationen grundsätzlich nur *ein* Woraufhin haben. Im Unterschied dazu werde die reale Relation Gottes auf die Welt nicht durch ihr (idiomatisches) Woraufhin, sondern durch ein göttliches Woraufhin konstituiert.

Für das rechte Verständnis der Begriffsbildung „Relation, die neben einem konstituierenden ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin umfasst“ ist zwischen notwendigen und konstituierenden Bedingungen für das Bestehen einer solchen Beziehung zu unterscheiden. Die Existenz der Welt stellt eine *notwendige Bedingung* für das Bestehen einer realen Relation Gottes auf die Welt dar. Denn auf eine Welt, die es nicht gibt, kann selbst Gott sich nicht real beziehen. Die Welt ist für Knauer jedoch keine *konstituierende Bedingung* für diese Beziehung.

Was genau ein „konstituierendes Woraufhin“ von einem „nichtkonstituierenden Woraufhin“ unterscheidet, ist allerdings nicht vollkommen klar. Gottes Beziehung auf die Welt ist ja in dem Sinn von der Welt abhängig, als diese Beziehung nur ausgesagt werden kann, wenn die Welt besteht. Zu-

³⁷ Knauer, Glaube, 127f. Da Knauer die Person in ihrer Grundstruktur als Beziehung einer Wirklichkeit auf sich selbst auffasst, kann die menschliche Natur Jesu im Falle der Menschwerdung das sekundäre, nicht-konstituierende Woraufhin des zweiten göttlichen Selbstbezugs bilden, durch den sich die göttliche Natur vermittelt. Gottes Bezogensein auf die Welt hat, formal gesehen, dieselbe Struktur wie das Bezogensein der zweiten göttlichen Person auf Jesus. Vgl. Knauer, Glaube, 122 beziehungsweise 137.

³⁸ Vgl. Knauer, Glaube, 33, Anm. 29.

³⁹ Vgl. P. Knauer, Das Heilsereignis als Relation von Gott zur Welt, Eegenhoven/Louvain 1965, 24; online unter: <http://peter-knauer.de/Heilsgeheimnis-Relation.pdf> [Zugriff am 31.07.2014].

⁴⁰ Vgl. Knauer, Glaube, 33.

gleich soll die Welt zur Konstituierung dieser Beziehung nichts beitragen. Handelt es sich dabei überhaupt um eine widerspruchsfreie und verständliche Begriffsbildung? Dieser Frage ist im Folgenden nachzugehen.

5. Kritische Diskussion

Knauers Begriffsbildung scheint mehrfach motiviert zu sein. Zum einen soll mit ihr der theologischen Vorgabe Rechnung getragen werden, dass Gottes Liebe zu uns nicht an der Welt, sondern an Gott selbst ihr Maß hat. Zum anderen soll es möglich werden, von Gott ein reales Bezogensein auf die Welt auszusagen, ohne dass seine hinweisend auszusagende Unbegreiflichkeit, Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit dadurch unterlaufen wird.⁴¹ Darüber hinaus soll der Begriff eines realen Bezogenseins, das nicht durch die Welt konstituiert ist, von einer bloß begrifflichen Beziehung im Sinne einer *relatio rationis cum fundamento in re* unterschieden werden. Eine solche Beziehung sagen wir von Gott aus, wenn wir ihn hinweisend als „Schöpfer“ bezeichnen. Derartige „Benennungen von außerhalb her [*denominatio-nes ab extrinseco*]“ fügen jedoch der Aussage, dass die Welt „restlos bezogen auf ... / restlos verschieden von ... ist“, nichts hinzu.⁴²

Die Verstehensschwierigkeiten bezüglich der skizzierten Begriffsbildung hängen zunächst damit zusammen, dass es sich einerseits um einen hinweisend-analogen Begriff handeln soll, andererseits aber alle innerweltlichen Analogien für diesen Begriff schnell an Grenzen stoßen. Dies gilt zumindest für die beiden Beispiele, die Knauer zur illustrativen Verdeutlichung seiner Begriffsbildung heranzieht:

(a) So mag sich die Liebe einer Mutter zu ihrer erwachsenen Tochter darin äußern, dass sie auch die Kinder ihrer Tochter liebt. Gleichwohl wäre die Behauptung, dass die Liebe der Großmutter zu ihren Enkelkindern vorgängig durch die Liebe zu ihrer Tochter konstituiert werde, meines Erachtens nicht zutreffend.⁴³ Diese Liebe wird durch die Enkelkinder zumindest mitkonstituiert. Das zeigt sich etwa daran, dass es erforderlich sein kann, zwei Enkelkinder, die die Großmutter gleichermaßen *als* Enkelkinder liebt, sehr verschieden zu behandeln, um ihnen in ihrer Eigenart gerecht zu werden.

(b) An Grenzen stößt auch Knauers zweite Analogie, die auf zum Teil überlappende Wegstrecken rekurriert.⁴⁴ Wenn die Eisenbahnstrecke von Wien nach Innsbruck die Eisenbahnstrecke von Wien nach Salzburg umfasst, dann enthält die längere die kürzere Strecke. Steht das Woraufhin der kürzeren Strecke zum Woraufhin der längeren Strecke im Verhältnis eines nichtkonstituierenden zu einem konstituierenden Woraufhin? Ich habe

⁴¹ Vgl. Knauer, Glaube, 77.

⁴² Vgl. Knauer, Glaube, 78.

⁴³ Vgl. Knauer, Unseren Glauben verstehen, Würzburg 2001, 34–36.

⁴⁴ Vgl. Brief von Peter Knauer an Markus Knapp vom 15.05.2005.

meine Zweifel. Meines Erachtens werden die beiden Strecken durch ihr jeweiliges Woraufhin konstituiert. Und wenn man schon von einer Konstitution der kürzeren durch die längere Strecke sprechen will, dann ist zu bedenken, dass dies im vorliegenden Fall nur möglich ist, weil beide Strecken partiell identisch sind beziehungsweise das Woraufhin der kürzeren Strecke zugleich ein Punkt der längeren Strecke ist, was beim Verhältnis von Gott und Welt von vornherein ausgeschlossen ist.⁴⁵

Innerweltlich gesehen scheint es keine Relationen zu geben, die *sensu stricto* neben einem konstituierenden ein nichtkonstituierendes Woraufhin umfassen. Dies erschwert nicht nur das Verstehen dieser Begriffsbildung, sondern auch Knauers Anspruch, es handle sich um eine Form hinweisender Rede, welche die einseitige Analogie der natürlichen Gotteserkenntnis wahr und zugleich wieder aufnimmt.⁴⁶ Auf die Frage, ob Knauers Begriffsbildung anstatt eines analogen nicht vielmehr einen äquivoken Relationsbegriff gebraucht, komme ich noch zurück.

Im Folgenden möchte ich fragen, ob der Begriff einer Beziehung, die neben einem konstituierenden ein nichtkonstituierendes Woraufhin umfasst, mit der Anerkennung unseres Geschaffenseins kompatibel ist. Betrachten wir zu diesem Zweck die folgende Aussagenreihe:⁴⁷

(1) Ob kontingente Sachverhalte bestehen oder nicht, setzt keinen Unterschied in Gott. Anders ausgedrückt: Gott kommen in allen möglichen Welten dieselben realen Bestimmungen zu.

(2) Die aktuelle Welt ist nichtkonstituierendes Woraufhin eines realen Bezogenseins Gottes.

(3) Peter ist ein Element der aktuellen Welt, aber es gibt mögliche Welten, die Peter nicht als Element umfassen.

(4) [aus (2) und (3)] Es gibt mindestens eine mögliche Welt, in der Peter nichtkonstituierendes Woraufhin eines realen Bezogenseins Gottes ist (nämlich die aktuelle Welt), und es gibt mindestens eine mögliche Welt, in der er dies nicht ist (alle möglichen Welten, die Peter nicht als Element enthalten).

(5) Die Bestimmung „Ein sekundäres, nicht-konstituierendes Woraufhin zu sein“, impliziert ein Bezogensein Gottes auf die Welt, das weder (i) von

⁴⁵ Vgl. *Kraschl*, Gott-Welt-Verhältnis, 185.

⁴⁶ Vgl. *Knauer*, Glaube, 116.

⁴⁷ Modale Aussagen lassen sich mit Hilfe der Semantik möglicher Welten ausdrücken. Mögliche Welten beschreiben als maximal konsistente Sachverhaltsmengen Weisen, wie die Welt sein könnte. (Mögliche Weltverläufe lassen sich in diesem Zusammenhang etwa durch Baumdiagramme veranschaulichen.) Zur Semantik möglicher Welten und ihrer Interpretation bei Leibniz, Quine, Lewis, Kripke, Plantinga u. a. vgl. zum Beispiel *D. Evers*, Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche, Tübingen 2006. Die Aussage „Gott ist unveränderlich“ verstehe ich so, dass von Gott in allen möglichen Welten (und damit auch allen möglichen Weltverläufen) dieselben Bestimmungen auszusagen sind. Diese hinweisende Aussage ergibt sich letztlich aus der Geschöpflichkeit der Welt. Sie impliziert, genau genommen, nicht, dass Gott als Element möglicher Welten aufgefasst wird, sondern nur, dass von ihm in allen möglichen Welten die gleichen (realen) Bestimmungen auszusagen sind.

der Art einer bloß *begrifflichen Beziehung* sein kann, die in Gott keinen Unterschied setzt (wie zum Beispiel „Schöpfer“), noch (ii) von der Art einer *innergöttlichen Beziehung* sein kann, die Gott in allen möglichen Welten zuzuschreiben ist (wie zum Beispiel „Dreipersonalität“). Gottes Bezogen-sein auf die Welt kann deshalb (iii) nur von der Art einer *zusätzlichen (realen) Bestimmung* sein, die Gott nicht in allen möglichen Welten zugeschrieben wird.

(6) [aus (4) bis (5) im Widerspruch zu (1)] Unterschiede in der Welt setzen Unterschiede in Bezug auf Gott, so dass Gott nicht in allen möglichen Welten dieselben realen Bestimmungen zukommen.⁴⁸

Prämisse (1) ist eine Vernunftaussage. Es handelt sich um eine hinweisende Aussage über Gott, die sich aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit ergibt (vgl. Abschnitt 3.2). Prämisse (2) ist eine Glaubensaussage, die sich aus der christlichen Botschaft ergibt. Prämisse (3) ist eine Vernunftaussage. Sie besagt, alltagssprachlich ausgedrückt, dass Peter existiert, obwohl er auch hätte nicht existieren können – etwa, wenn seine Eltern ihn nicht gezeugt hätten. Prämisse (5) ergibt sich daraus, dass die Bestimmung Peters als sekundäres Woraufhin einer Relation Gottes über die Anerkennung seiner Geschöpflichkeit hinausgeht und zugleich nicht in allen möglichen Welten von Peter ausgesagt werden kann.

Enthalten die Aussagen (1) bis (5) einen Widerspruch? Ein Widerspruch scheint sich nur dann zu ergeben, wenn man in Prämisse (5)/(iii) unter einer zusätzlichen Bestimmung eine *reale* Bestimmung versteht. An diesem Punkt kann Knauer einhaken. Er kann entgegenhalten, dass die Aussage „Gott ist auf die Welt als auf ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin bezogen“ weder durch (i), durch (ii), noch durch (iii) angemessen charakterisiert ist. (Aus diesem Grund wurde „real“ in (iii) in Klammern gesetzt). Tatsächlich scheint Knauer eine Bestimmung vorzuschweben, die

(a) von Gott kontingenterweise ausgesagt wird,

(b) keinen realen Unterschied in Gott setzt, gleichzeitig aber

(c) keine bloß begriffliche Bestimmung im Sinne einer Benennung von außen ist (wie zum Beispiel „Schöpfer“). In diesem Falle ginge sie, wie gesehen, nicht über die Aussage, dass die Welt aus dem Nichts geschaffen ist, hinaus.

⁴⁸ Dasselbe Argument lässt sich, ohne Rückgriff auf die Semantik möglicher Welten, wie folgt formulieren: (1) Ob Peter existiert oder nicht, setzt keinen Unterschied in Gott. (2) Peter existiert und ist deshalb nichtkonstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes. (3) Gottes reale Relation auf Peter ist (hinsichtlich ihrer Zuschreibbarkeit) kontingent, weil sie von Peters kontingenter Existenz abhängt. (4) Die Bestimmung, „sekundär auf ein nichtkonstituierendes Woraufhin bezogen zu sein“, ist (a) weder eine bloß begriffliche Bestimmung (wie „Schöpfer“) noch (b) eine reale Bestimmung, die Gott unabhängig davon besitzt, ob Peter existiert oder nicht (wie „Dreipersonalität“). Sie scheint daher (c) nur eine *zusätzliche* (reale) Bestimmung sein zu können, die kontingenterweise von Gott ausgesagt wird. (5) [aus (2) bis (4), im Widerspruch zu (1)]. Die Bestimmung, „sekundär auf ein nichtkonstituierendes Woraufhin bezogen zu sein“, setzt relativ zur Negation dieser Bestimmung einen Unterschied in Gott.

Lässt sich diese Intuition weiter verdeutlichen? Welchen Status hat die von Gottes innergöttlichem Bezogensein hinweisend ausgesagte Bestimmung, ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin zu haben? Welcher Art ist eine solche Relation? Lässt sie sich vielleicht in Analogie zu den oben bereits erwähnten „internen Relationen“ verstehen? Dies sei im Folgenden erwogen.

Sehr viele, wenn nicht sogar alle Beziehungen beziehungsweise Relationen lassen sich als interne Relationen auffassen.⁴⁹ Eine interne Relation zwischen x und y ist dann gegeben, wenn mit dem Gegebensein von x und y *eo ipso* auch die Relation xRy verwirklicht ist.⁵⁰ Wenn Peter beispielsweise die Eigenschaft hat, „2 Meter groß zu sein“, und Paul die Eigenschaft hat, „1,80 Meter groß zu sein“, dann steht Peter zu Paul *eo ipso* in der Relation, „größer sein als“. Die Relation „größer sein als“ fügt Peters (und Pauls) Beschaffenheit nichts hinzu, sondern lässt sich auf Peters und Pauls intrinsische Eigenschaften sowie ein begrifflich-analytisches Verhältnis zwischen diesen Eigenschaften reduzieren. (Die Aussage, dass 2 Meter größer ist als 1,80 Meter, ist eine analytisch wahre Aussage). Man könnte auch sagen: Was die Aussage „Peter ist größer als Paul“ wahr macht, ist nicht eine metaphysische Größe, die irgendwie *zwischen* Peter und Paul besteht. Der Wahrmacher der Aussage besteht vielmehr allein in den Körpergrößen von Peter und Paul.

Wenn Gottes reale Relation auf die Welt im Sinne einer internen Relation aufzufassen wäre, müsste die Aussage „Die Welt ist nichtkonstituierendes, sekundäres Woraufhin einer realen Relation Gottes auf Gott“ dadurch wahr gemacht werden, dass (i) eine (aktuale) Welt existiert und (ii) in Gott eine reale Relation besteht, die durch Gott selbst konstituiert wird. Das Problem ist allerdings, dass es begrifflich gesehen möglich zu sein scheint, dass die beiden angegebenen Bedingungen erfüllt sind und die Welt dennoch kein sekundäres Woraufhin einer ewigen Beziehung Gottes auf Gott ist. Die beiden Begriffe implizieren kein sekundäres Bezogensein Gottes auf die Welt.⁵¹

Dies wiederum könnte darauf hindeuten, dass es eine zusätzliche Wahrheitsbedingung gibt. Fragt man allerdings, worin diese bestehen könnte, gerät

⁴⁹ Vgl. I. Johansson, *Toutes les relations sont internes – la nouvelle version*, in: *Philosophiques* 38 (2011) 219–239. Zur These, dass alle Relationen intern sind, vgl. etwa D. Wachter, *On Doing Without Relations*, in: *Erkenntnis* 48 (1998) 355–358.

⁵⁰ Vgl. zum Beispiel K. Mulligan, *Relations through Thick and Thin*, in: *Erkenntnis* 48 (1998) 325–353, hier 344.

⁵¹ Vgl. Knauer, *Heilsgeheimnis*, 24, Anm. 22: „Durch die historische Menschwerdung und Geistsendung bekommen wir Anteil an einer Wirklichkeit, die in der Verborgenheit Gottes von jeher bestand; in Gott entsteht keine neue Relatio, denn von ihm aus besteht die Relatio, durch die er in der Fülle der Zeiten mit der Welt in eine besondere Beziehung tritt, als Relatio von Ewigkeit her. Diese Relatio besteht als Relatio mit Notwendigkeit; *Gott bleibt aber gänzlich darin frei, ob er die Welt zu deren zweiten Terminus machen will oder nicht*“ (Hervorhebung von D. K.). Diese frühe Aussage Knauers ist insofern problematisch, als sie einen innergöttlichen Willensakt voraussetzen scheint, der so oder anders ausfallen könnte. Dies wiederum würde einen Unterschied in Gott setzen und ihn der Veränderlichkeit unterwerfen. Darüber hinaus scheint Knauer gegen seine eigenen Prinzipien zu verstoßen, indem er von Gott her denkt.

man in Verlegenheit. Sie kann nämlich allem Anschein nach weder in einer zusätzlichen realen Bestimmung (i) Gottes, (ii) der Welt oder (iii) beider liegen. Die Wahrheitsbedingungen der Aussage „Die Welt ist ein nichtkonstituierendes, sekundäres Woraufhin einer realen Relation Gottes auf Gott“ sind somit ziemlich mysteriös. Dies wiederum könnte darauf hindeuten, dass es sich bei unserer fraglichen Aussage um eine bislang nicht voll verstandene und vielleicht sogar unverständliche Aussage handelt. Denn: „Einen Satz verstehen heißt“ – mit Wittgenstein gesprochen –, „wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.)“⁵²

Könnte es aber nicht auch verständliche Aussagen geben, deren Wahrheitsbedingungen sich prinzipiell nicht (vollständig) angeben lassen? Knauer beruft sich auf eine solche Möglichkeit im Rahmen seiner Überlegungen zur Glaubensbegründung.⁵³ Seine Position bleibt aus meiner Sicht allerdings unbefriedigend: Einerseits betont Knauer, dass es unabhängig von der Glaubenszustimmung nicht zu verstehen ist, ob es tatsächlich *möglich* ist, dass die Welt als sekundäres Woraufhin in eine Relation Gottes auf Gott aufgenommen ist. Andererseits sei unabhängig von der Glaubenszustimmung erkennbar, dass die *Behauptung* einer solchen Möglichkeit vorliege.⁵⁴ Wenn dem so ist, stellt sich allerdings die Frage, ob man unabhängig von der Glaubenszustimmung überhaupt erkennen kann, dass eine *verständliche Behauptung* vorliegt. (Es lässt sich ja nicht angeben, was der Fall sein müsste, wenn diese Behauptung wahr ist). Für jedermann erkennbar wäre nur, dass die christliche Botschaft *beansprucht*, eine verständliche Behauptung zu machen. Knauer muss demnach voraussetzen, dass eine gewisse (wenn auch unvollständig bleibende) Verständlichkeit bestimmter Aussagen nicht an die Angebarkeit der Wahrheitsbedingungen dieser Aussagen geknüpft sein muss. Daraus ergibt sich eine für Knauer wichtige Differenzierung: Zum einen beansprucht er, darlegen zu können, wie eine reale Relation auf die Welt „endgültig sinnvoll“ ausgesagt werden kann.⁵⁵ Andererseits aber behauptet er, dass sich die tatsächliche Möglichkeit einer solchen Relation unabhängig vom Glauben nicht erkennen lasse; man könne der Glaubensverkündigung lediglich keinen logischen Widerspruch nachweisen. Knauer unterscheidet damit, wenn auch nicht ausdrücklich, zwischen widerspruchsfrei denkbar und also „denkmöglich“ auf der einen und „realmöglich“ auf der anderen Seite. Er geht davon aus, dass allein mit der Annahme der christlichen Botschaft im Glauben die Wirklichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt und damit zugleich deren reale Möglichkeit erkannt wird; denn das Wirkliche umfasst ja stets das Realmögliche.

⁵² L. Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, London 1922, 4.024.

⁵³ Vgl. Knauer, Glaube, 342–367, besonders 360f.

⁵⁴ Vgl. Knauer, Glaube, 345.

⁵⁵ Vgl. Knauer, Glaube, 127f.

Gegenüber Knauers Position lässt sich zurückfragen: Da die Unterscheidung zwischen (bloß) denkmöglich und realmöglich anscheinend eine zentrale Rolle für Knauers Glaubensverantwortung spielt, verwundert es, dass dieser auf diese alles andere als triviale Voraussetzung mitsamt ihren modallogischen und metaphysischen Implikationen nicht näher eingeht. Wäre dies nicht angebracht gewesen? Darüber hinaus ergeben sich epistemische Probleme: Wie lässt sich die Wirklichkeit und mit ihr die positive Möglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt als bestehend erkennen, wenn diese als Glaubenswirklichkeit kein möglicher Gegenstand menschlicher Erfahrung sein kann? Ist die Unterscheidung zwischen bloßer Denkmöglichkeit und realer Möglichkeit überhaupt sinnvoll, wenn es keinen anderen Zugang zur Glaubenswirklichkeit gibt als über den Glauben an eine Botschaft, von der behauptet wird, sie sei Gottes Wort? Für mich bleibt es unverständlich, wie ein Glaube, der sich weder auf Vernunftgründe noch auf eine göttliche Einflussnahme zu stützen vermag – beides schließt Knauer aus –, eine über unsere Vernunftkenntnis hinausgehende Erkenntnisweise darstellen kann, wie Knauer es behauptet. Soweit ich sehe, kann der Glaubende, wenn er der christlichen Botschaft glaubend zustimmt, bestenfalls eine wahre Meinung über den Glaubensinhalt erlangen. Warum aber sollte man eine solche positiv nicht zu rechtfertigende Meinung als *Glaubenserkenntnis* bezeichnen und nicht vielmehr nur als zufällig wahre *Glaubensmeinung*?⁵⁶ Diese Fragen führen mitten in Knauers Modell der Glaubensbegründung, das hier jedoch nicht thematisiert werden kann und soll.⁵⁷

Nehmen wir entgegen den eben vorgebrachten Bedenken an, es sei weder möglich noch erforderlich, die Bedeutung von Glaubensaussagen über die Angabe ihrer Wahrheitsbedingungen zu erläutern. Nehmen wir außerdem an, dass Gottes reale Relation auf die Welt Gottes innertrinitarischem Bezogensein keine zusätzliche reale Bestimmung hinzufügt, sondern mit diesem realidentisch ist. In diesem Falle würde gelten: Wenn eine geschaffene Welt existiert und Gott als Beziehung des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist subsistiert, dann ist diese Welt *eo ipso* sekundäres Woraufhin der innergöttlichen Beziehung, ohne dass Gott damit eine reale Bestimmung hinzugefügt würde, die er nicht hätte, wenn keine Welt existierte.

Aber selbst wenn dies zugestanden wird, bleiben noch immer erhebliche Verstehensschwierigkeiten bestehen. Dies sei durch eine Überlegung verdeutlicht, die Gottes Erkennen thematisiert. Die Grenzen von Knauers Problemlösungsvorschlag treten nämlich deutlicher zu Tage, wenn die Thema-

⁵⁶ Der Glaube lässt sich im Rahmen von Knauers Theologie auch schwerlich als externalistisch-reliabilistische Erkenntnisform interpretieren. In diesem Falle würde es hinreichen, dass Glaubensüberzeugungen in einer verlässlichen Art und Weise gebildet wurden, um jemandem *Glaubenserkenntnis* zusprechen zu können. Dagegen spricht allerdings, dass für Knauer Gottes Liebe kein möglicher Erfahrungsgegenstand sein kann.

⁵⁷ Für eine ausführliche Kritik an der Glaubensbegründung Knauers vgl. *Kraschl*, Gott-Welt-Verhältnis, 341–426.

tik nicht allein auf der eher abstrakt bleibenden Ebene des Relationsbegriffs reflektiert wird. Wir müssen vielmehr im Auge behalten, dass Gottes Bezogensein auf die Welt immer ein Bezogensein des Erkennens und Liebens ist. Aus Knauers Sicht konstituieren die kontingente Existenz und Beschaffenheit der Welt Gottes Erkennen und Lieben der Welt allerdings nicht. Sie bilden vielmehr nur einen sekundären Gegenstand von Gottes Erkennen und Lieben. Ist eine solche Aussage intelligibel? Betrachten wir, bevor wir uns dieser Frage widmen, folgendes Argument:

(1) Einige Sachverhalte bestehen in der aktualen Welt, nicht aber in allen möglichen Welten. Sie seien als (aktual-)kontingente Sachverhalte bezeichnet.

(2) Ob kontingente Sachverhalte in der aktualen Welt bestehen oder nicht, setzt in Gott keinen Unterschied.

(3) Die Fähigkeit, sich im Erkennen von dem bestimmen zu lassen, was kontingenterweise aktual (im Unterschied zu bloß möglich) ist, gehört untrennbar zu unserem Begriff des Erkennens kontingenter Tatsachen. (Wenn das Bestehen oder Nichtbestehen kontingenter Sachverhalte im Erkennen keinen Unterschied zu setzen vermag, kann er nicht erkennen, ob diese Sachverhalte bestehen oder nicht).

(4) Unser Begriff des Erkennens kontingenter Tatsachen kann nicht hinweisend von Gott ausgesagt werden, ohne dass Gott damit der gleichen Veränderung unterworfen würde, auf Grund derer die Welt als geschöpflich aufgefasst wurde.⁵⁸

(5) Von Gott kann nicht hinweisend ausgesagt werden, dass er erkennt, welche kontingenten Sachverhalte in der aktualen Welt bestehen.

Dieses Argument hat eine ähnliche Struktur wie die in Abschnitt 3.2 erläuterte Begründung der Unvereinbarkeitsthese. Damit wurde ausgeschlossen, dass die Welt das konstituierende Woraufhin einer Relation Gottes auf sie sein kann. Aus dem eben vorgelegten Argument folgt, dass die Welt nicht der bestimmende Erkenntnisgegenstand eines göttlichen Erkennens sein kann. Betrachten wir die Prämissen des Arguments: Prämisse (1) stellt eine Vernunftwahrheit dar. Auf die, wenn auch wenig plausible Möglichkeit, sie anzugreifen, gehe ich in Abschnitt 5 ein. Prämisse (2) ist in Knauers Geschöpflichkeitsverständnis impliziert.⁵⁹ Prämisse (3) stellt ebenfalls eine Vernunftwahrheit dar, die sich nur schwer in Frage stellen lässt. Knauer kann somit nur Prämisse (4) angreifen. Entsprechend der Frage, wie eine reale Relation Gottes auf die Welt ausgesagt werden kann, könnte er dafürhalten, dass die Welt Gottes Erkennen nicht bestimmt, sondern vielmehr nur ein sekundärer, nichtkonstituierender Erkenntnisgegenstand desselben ist. In dem einen und einfachen Erkenntnisakt, in dem Gott sich selbst von Ewigkeit her erfasst, müsste er alle kontingenterweise aktualisierten Sach-

⁵⁸ Vgl. Knauer, Glaube, 77.

⁵⁹ Vgl. Knauer, Glaube, 78.

verhalte miterfassen können – ohne dadurch in seinem Erkenntnisakt von diesen „zusätzlich“ bestimmt zu werden.⁶⁰

Diese Behauptung ist insofern paradox, als der Begriff des Erkennens zu implizieren scheint, dass der Erkennende sich im Erkennen von seinem jeweiligen Erkenntnisgegenstand bestimmen lässt. Wenn Gottes Erkennen allein von Gott bestimmt wird, dann scheint dieses Erkennen eben kein Erkennen kontingenter Fakten sein zu können, da dies allem Anschein nach eine Kontingenz in Gott eintragen würde, die sich mit der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit nicht vereinbaren ließe.

Der Begriff eines Erkennens kontingenter Fakten, das durch diese Fakten in keiner Weise bestimmt wird, ist daher zumindest dubios. Letztlich wird

⁶⁰ Zagzebski zufolge ist Gottes Erkenntnisweise so verschieden von unserer, dass lediglich über Analogien und Vergleiche ein gewisses Verständnis derselben erreicht werden kann. Die Analogie, an die Zagzebski anknüpft, stammt aus dem Bereich des menschlichen Sehens. Diesbezüglich unterscheidet sie zwischen dem primär-essenziellen und dem sekundär-akzidentiellen Gegenstand eines visuellen Akts. So sei es beispielsweise möglich, in den Gesichtszügen eines Menschen die Gesichtszüge eines anderen Menschen mitzusehen. Beispielsweise könne man in den Gesichtszügen einer Frau die ihr ähnelnden Gesichtszüge ihrer Mutter sehen. In diesem Falle sehe man die Gesichtszüge der Mutter *durch* die Gesichtszüge der Tochter. Das Sehen des sekundären Gegenstands sei in diesem Falle kein vom Sehen des primären Gegenstands zu unterscheidender Akt des Sehens. Während der primäre Gegenstand für den beschriebenen visuellen Akt essenziell sei, stünde der sekundäre Gegenstand nur in einem akzidentiellen Verhältnis zu ihm. Auch wenn man die Mutter durch die Tochter nicht gesehen hätte, wäre es immer noch derselbe visuelle Akt gewesen. Derselbe visuelle Akt könnte demzufolge viele verschiedene sekundäre Gegenstände haben. In einigen möglichen Welten könnte er den sekundären Gegenstand A haben, in anderen den sekundären Gegenstand B, in wieder anderen Gegenstand C, und in anderen gar keinen sekundären Gegenstand. Im Falle Gottes sei der primäre Gegenstand von Gottes Erkennen seine göttliche Natur, weshalb der numerisch eine und einfache göttliche Erkenntnisakt in allen möglichen Welten derselbe sei. Nun erfasse Gott verschiedene kontingente Wahrheiten in verschiedenen Welten *durch* seine göttliche Natur, ähnlich wie man im erwähnten Beispiel die Mutter durch die Tochter sehen könne. Auch sei es möglich, dass Gott in einigen möglichen Welten eine kontingente Wahrheit A durch seine göttliche Natur erfasse, in anderen möglichen Welten aber As Negation; denn die göttliche Natur „reflektiere“ gewissermaßen in verschiedenen Welten verschiedene Wahrheiten. Diese Gegenstände seien jedoch akzidentielle Bestimmungen des göttlichen Erkennens, sodass das göttliche Erkennen in verschiedenen Welten dasselbe (i. e. „the same knowing state“) bleibe. (So *L. T. Zagzebski*, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford 1991, 89–91.) Zagzebskis Position hat offensichtlich große Ähnlichkeiten mit demjenigen Knauers. Ob Zagzebskis Vergleich geeignet ist, zu verdeutlichen, wie ein strikt unveränderlicher Gott kontingente Wahrheiten erfassen kann, halte ich allerdings für fraglich. Zum einen ist bereits Zagzebskis Unterscheidung zwischen primären und sekundären Erkenntnisgegenständen angreifbar. Dass es sich um den gleichen Erkenntnisakt handelt, wenn neben einem primären Erkenntnisgegenstand einmal ein sekundärer miterkannt wird und einmal nicht, ist keineswegs offensichtlich. Zumindes im Bereich des menschlichen Sehens dürfte diese Behauptung kaum zutreffen. Zum anderen: Selbst wenn, um im Bild zu bleiben, im Gesicht der Tochter in einigen Welten das Gesicht der Mutter miterkannt werden kann und in anderen nicht, so ist dies doch nur deshalb möglich, weil man unabhängig davon weiß, in welchen Welten eine solche Ähnlichkeit besteht. Wenn ich nicht weiß, dass sie in der aktuellen Welt der Tochter ähnlich ist, kann ich sie auch nicht in ihr miterkennen. Ebenso könnte Gott, so möchte man meinen, kontingente Wahrheiten durch seine göttliche Natur allenfalls unter der Bedingung erfassen, dass er ein von seiner göttlichen Natur unabhängiges Wissen darum hat, welche Sachverhalte in welcher Welt bestehen. Wie er ein solches Wissen haben kann, wenn die intrinsischen Bestimmungen seines Erkennens in allen möglichen Welten die gleichen sind, kann Zagzebskis Vergleich nicht plausibel machen. Ich komme deshalb zum Ergebnis, dass Zagzebskis Vergleich nicht geeignet ist, eine Denkmöglichkeit plausibel zu machen.

mit diesem Begriff die Möglichkeit eines äquivoken Erkenntnisbegriffs postuliert, dessen Intelligibilität sich lediglich behaupten, nicht aber ohne weiteres positiv nachvollziehen lässt. Diese Überlegung lässt sich folgendermaßen verdeutlichen: Von Gott können nach traditionellem Verständnis nur sogenannte „reine Seinsvollkommenheiten (*perfectiones purae*)“ ausgesagt werden, die ihrem Begriffsgehalt nach keine Unvollkommenheit einschließen. Beispiele dafür sind die Bestimmungen „Sein“, „(Selbst-)Erkennen“ oder „Vollkommenheit“. Im Unterschied dazu scheinen wir es beim Begriff eines Erkennens, das sich auf kontingente Fakten bezieht, sich von diesen bestimmen lässt und dadurch von denselben in gewisser Weise abhängig wird –, mit einer „gemischten Vollkommenheit (*perfectio mixta*)“ zu tun zu haben, die bereits dem Begriff nach Kontingenz und damit Unvollkommenheit einschließt. Gemischte Seinsvollkommenheiten können aber nicht hinweisend von Gott ausgesagt werden.⁶¹

Die einzige Möglichkeit, dieser Konsequenz zu entgehen und Gott trotz allem ein Erkennen kontingenter Fakten zuzuschreiben, besteht darin, den seltsamen Begriff eines Erkennens zu bilden, das sich auf Kontingentes zu beziehen vermag, ohne dabei von diesem bestimmt zu werden. Allerdings können wir nicht wirklich verstehen, wie Gott kontingente Sachverhalte als bestehend erfasst, wenn deren Bestehen oder Nichtbestehen keinen Unterschied in seinem Erkenntnisakt setzt. Für uns muss es unverständlich bleiben, wie Gott wirkliche und bloß mögliche Welten als solche unterscheiden können soll, wenn Unterschiede in der Welt keine Unterschiede in Gott setzen. Man darf zu Recht fragen, ob die Unterscheidung zwischen konstituierenden und nichtkonstituierenden (Erkenntnis-)Gegenständen begrifflich nicht viel zu abstrus ist, um die Rede von einer realen Relation Gottes auf die Welt als „endgültig sinnvoll“ erscheinen zu lassen.⁶² Gleicht sie nicht ein wenig der Behauptung, dass Engel ein Bad nehmen könnten, ohne dabei nass zu werden? Die Konzepte „baden“ und „nass werden“ sind für uns untrennbar verknüpft, aber gilt das auch für reine Geistwesen? Der Behauptung einer derartigen Denkmöglichkeit mag man gegebenenfalls keinen logischen Widerspruch nachweisen können. Aber wird sie dadurch bereits verständlich? Und wird sie dadurch schon annehmbar? Die Unterscheidung zwischen konstituierenden und nichtkonstituierenden Erkenntnisgegenständen schrumpft bei näherer Betrachtung auf die Behauptung zusammen, für Gott sei eine Erkenntnisweise möglich, die *quoad nos* unmöglich erscheint. Der (Grenz-)Begriff eines Erkennens, das vom Erkannten nicht be-

⁶¹ Zur Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Seinsvollkommenheiten vgl. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Theologie*, München 1979, 92f.

⁶² Vgl. Knauer, *Glaube*, 127f. Zagzebski, *The Dilemma*, 97, fragt im Hinblick auf ihren eigenen Lösungsvorschlag selbstkritisch: „Sollten wir diese Lösung akzeptieren? Ich denke, es gibt keinen Zweifel, dass [...] diese] Sicht des Erkennens Gottes, isoliert betrachtet, vielen Lesern metaphysisch so abstrus erscheinen wird, dass mit ihr ein viel zu hoher Preis bezahlt würde, um das Dilemma zu lösen“ [Übersetzung: D. K.].

stimmt wird, scheint letztlich kein analoger, sondern ein äquivoker Erkenntnisbegriff zu sein. Das wiederum provoziert die Rückfrage, ob es sich bei dieser Begriffsbildung tatsächlich um eine intellektuell befriedigende Antwort oder nicht doch eher um einen intellektuellen Gewaltakt handelt, um an bestimmten als gültig vorausgesetzten Prämissen festhalten zu können.

Fassen wir zusammen: Wenn Gottes Bezogensein auf Gott ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin umfasst, scheint dies nicht als reale Bestimmung aufgefasst werden zu können. Andererseits scheint eine solche hinweisende Bestimmung Gottes auch nicht problemlos auf seine intrinsischen Bestimmungen reduzierbar sein zu können. Im Fall der ersten Verstehensweise ergeben sich begriffliche Widersprüche zu Aussagen, die in der Anerkennung unseres Geschaffenseins impliziert sind. Im Fall der zweiten Verstehensweise wird zu einem hybriden Relationsbegriff Zuflucht genommen, der zwar dem drohenden logischen Widerspruch entgeht, dafür aber mehr oder minder unverständlich bleibt. Dies wurde zum einen an den nicht mehr angebbaren Wahrheitsbedingungen von Aussagen verdeutlicht, die diesen Relationsbegriff implizieren. Zum anderen zeigten sich die kontraintuitiven Implikationen dieses Begriffs in seiner Anwendung auf Gottes Erkennen kontingenter Tatsachen.

Ich komme aus diesem Grund zum Ergebnis, dass die Unterscheidung zwischen einem konstituierenden Woraufhin und einem nichtkonstituierenden nicht beanspruchen kann, das Problem der „Beziehungen Gottes nach außen“ befriedigend gelöst zu haben. Selbst wenn die Unterscheidung auf eine tatsächlich bestehende Grenze menschlichen Begreifens und Verstehens verweisen sollte, ist sie als solche nicht informativ. Sie besitzt keinen genuinen Erklärungswert und läuft letztlich darauf hinaus, etwas Unverstandenes und allem Anschein sogar Unverständliches mit dem Etikett „irgendwie doch möglich“ zu versehen. Was ist das aber anderes als eine Flucht ins „Mysterium“?⁶³

6. Gegeneinwände

Abschließend gehe ich auf einige Einwände ein, die sich gegen meine Argumentation vorbringen lassen.

(1) Das im letzten Abschnitt vorgebrachte Argument ließe sich blockieren, indem man die Unterscheidung zwischen aktual-kontingenten und bloß-kontingenten Sachverhalten negierte. In diesem Sinne behauptet der modale Realismus, dass alle möglichen Welten ebenso real sind wie unsere

⁶³ *F. von Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin [u. a.] 1990, 84–85., plädiert dafür, den metaphorischen Charakter religiöser Rede ernst zu nehmen: „Der Versuch der Verwissenschaftlichung der Aussagen der Religion kann letztlich nur dazu führen, daß sie durch schlechte metaphysische ersetzt werden, und er wird immer wieder in einen Obskurantismus umschlagen, der, wenn sich die Begriffe verwirren, vom ‚Mysterium‘ spricht.“

Welt.⁶⁴ Behauptungen wie diejenige, dass es eine mögliche und zugleich reale Welt gibt, in der Benedikt XVI. im Jahr 2015 amtierender Papst ist, ist freilich nicht mit dem Wirklichkeitsverständnis der christlichen Botschaft vereinbar. Ein modaler Realismus kann deshalb für Knauer keine ernsthafte Option darstellen.

(2) In Entsprechung zum letztgenannten Einwand könnte man ebenfalls behaupten, die Rede von möglichen Welten, die aber nicht aktualisiert sind, bezeichne lediglich eine logische Denkmöglichkeit, nicht aber eine metaphysische Realmöglichkeit. Die Annahme einer letztlich deterministischen ablaufenden Welt, die nicht hätte anders sein können, als sie ist, widerspricht freilich nicht nur Knauers eigenen Aussagen.⁶⁵ Sie steht auch quer zu unserem spontanen Wirklichkeitsverständnis, wie es von der Heiligen Schrift und der (katholisch-)kirchlichen Tradition vorausgesetzt zu werden scheint.

(3) Im Übrigen wäre auch die Annahme, dass Gott in einer deterministisch ablaufenden Welt alle aktual-kontingenten Sachverhalte erfassen könnte, genau besehen nicht zutreffend. Dies würde nämlich nur dann gelten, wenn der Ausgangszustand dieser Welt selbst nicht kontingent wäre. Wäre der Ausgangszustand aber nicht kontingent, dann gäbe es in einer deterministischen Welt letztlich gar keine aktual-kontingenten Sachverhalte; vielmehr wäre alles notwendig. Das aber widerspräche ebenfalls Knauers eigenen Voraussetzungen.

(4) Gegen die vorgebrachten Argumente könnte man generell einwenden, dass sie Gott unter ein Gott und Welt übergreifendes Begriffssystem subsumieren und daher Gottes Unbegreiflichkeit nicht wahren. Diesem Verdacht ist jedoch entgegenzuhalten, dass der hinweisende Charakter aller Aussagen über Gott ausdrücklich anerkannt wird. Aus hinweisenden Aussagen über Gott wird nicht abgeleitet, was in der Welt möglich ist oder nicht oder was Gott tun oder nicht tun kann. Vielmehr werden hinweisende Aussagen über Gott und Gottes Welt-Verhältnis auf ihre begriffliche Konsistenz und semantische Verständlichkeit überprüft. In diesem und nur in diesem Sinne werden sie zu weiterer Argumentation verwendet. Knauer selbst nimmt, wie wir gesehen haben, eine solche Konsistenzüberprüfung vor. Ja, er muss sie vornehmen, wenn er begründen will, dass die Welt nichtkonstituierendes Woraufhin einer realen Relation Gottes sein kann. Abgesehen davon hätte es sehr bedenkliche, wenn nicht sogar desaströse Konsequenzen für die Theologie, wenn die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes unweigerlich mit dem „Zugeständnis“ verbunden wäre, zwischen theologischen Aussagen Widersprüche zuzulassen. Damit wäre ein zentrales Kriterium für die Kritisierbarkeit theologischer Aussagen aufgegeben. Darüber hinaus wäre zu fragen, ob theologische Aussagen in ihrem Zusammenhang überhaupt verständlich sein können, wenn sie miteinander begrifflich nicht ver-

⁶⁴ Vgl. *D. Lewis*, *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986.

⁶⁵ Vgl. die in Abschnitt 3.2 zitierten Aussagen Knauers.

einbar sind. Der Rekurs auf Gottes Unbegreiflichkeit darf nicht als Immunsierungsstrategie missbraucht werden. Knauer selbst betont, dass jede Theologie „sinnlos“ würde, wenn sich Gott und Welt nicht verständlich vermitteln lassen würden beziehungsweise wenn eine reale Relation Gottes auf die Welt nicht widerspruchsfrei und verständlich aussagbar wäre.⁶⁶

7. Ergebnis und Ausblick

Mit Peter Knauers Reformulierung des biblisch-christlichen Geschöpflichkeitsverständnisses wird ein religionsphilosophisches beziehungsweise -theologisches Problem virulent, dem in der gegenwärtigen Diskussion verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Es besteht in der Frage, wie Gemeinschaft mit Gott angesichts einer philosophisch einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott möglich ist. Bei Knauer begegnen, wie deutlich wurde, zwei unterschiedliche Begründungen für das Problem. Während die eine als unzureichend zurückgewiesen wurde, erwies sich die zweite als nachvollziehbar, sofern man Knauer Geschöpflichkeitsverständnis teilt.

Aus Knauers Sicht stellt das trinitarische Gottesverständnis des christlichen Glaubens eine Lösung des genannten Problems bereit, indem es die Welt als sekundäres Bezugsziel einer innergöttlich konstituierten Beziehung auffasst. Die Diskussion des Problemlösungsvorschlags gelangte zum Ergebnis, dass die Differenzierung zwischen Relationen, die durch „ihr“ Bezugsziel konstituiert werden, und Relationen, die zwei Bezugsziele besitzen, aber nur durch eines von ihnen konstituiert werden, sich nicht dazu eignet, die Denkmöglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt überzeugend darzulegen. Die Motivation für Knauers Begriffsbildung ist zwar nachvollziehbar. Das ändert aber nichts daran, dass das von ihm monierte Problem durch die von ihm eingeführte Begriffsbildung eher verschleiert als gelöst wird.

Welche Konsequenzen wären zu ziehen, wenn die vorgetragene Argumentation sich als korrekt erweisen würde? Ich sehe zumindest fünf Optionen: Es wäre *erstens* denkbar, Knauers Geschöpflichkeitsverständnis zu akzeptieren, nicht aber die Denkmöglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt. In diesem Falle hätte man das christliche Gottesverständnis zu Gunsten eines quasi-aristotelischen Gottesverständnisses aufgegeben. Nach Aristoteles ist Gott ein Denken, das nur das Vollkommenste, nämlich sich selbst, kontempliert: „νοῦσῶς νόησις (noeseos noesis)“⁶⁷. *Zweitens* wäre es möglich, Knauers Reformulierung dessen, was „Geschaffensein aus dem

⁶⁶ Vgl. Knauer, Glaube, 135, Anm. 172: „In einer relationalen Ontologie“ lasse sich die Vermittlung von Gott- und Menschsein in Christus beziehungsweise von Gott und Welt „völlig problemlos aussagen. Handelte es sich wirklich um ein unklärbares Problem, würde m. E. damit überhaupt alle Theologie sinnlos.“

⁶⁷ Aristoteles, Metaphysik XII, 9, 1074 b 33–34.

Nichts“ bedeutet, als unsachgemäß zurückzuweisen. In diesem Falle könnte man entweder *drittens* für eine nichttheistische Weltanschauung optieren. Ebenso könnte man *viertens* für eine Form des Theismus plädieren, welche die Annahme einer strengen Unveränderlichkeit Gottes aufgibt und beispielsweise zwischen essenziellen und akzidentiellen Bestimmungen in Gott unterscheidet.⁶⁸ *Fünftens* könnte man die Annahme eines einseitigen Bezogenheitsverhältnisses der Welt auf Gott zusammen mit der Rede von einer realen Relation Gottes auf die Welt akzeptieren, indem man Letztere als Chiffre für eine mit den Mitteln analoger Rede im Sinne Knauers nicht mehr angemessenen aussagbaren Realität auffasst. Ob und, wenn ja, inwieweit dies eine tragfähige Option ist, steht freilich auf einem anderen Blatt.⁶⁹

Summary

If the world is entirely dependent on God while God is in no way dependent on the world, how can one still claim that God stands in a real relation towards the world? Would such a relation not also imply some kind of dependence, or at least, changeability? According to Peter Knauer the Christian message itself gives an answer to this question, viewing the world as a secondary end of an inner-divine relation. This contribution carries out a critical assessment of Knauer's suggested solution.

⁶⁸ Vgl. zum Beispiel R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977. Diese Option bestünde freilich nur, wenn sich prinzipiell zeigen ließe, dass Knauers Analyse des Geschöpflichkeitsbeweises auf anfechtbaren Voraussetzungen beruhte. Mögliche Ansätze einer Kritik entwickle ich in meinem Buch „Relationale Ontologie“, auf das sich die nachfolgenden Seitenangaben beziehen: Knauers Aufweis der Widerspruchsproblematik aller Weltwirklichkeit (vgl. Knauer, *Glaube*, 43–56) stützt sich vor allem auf die Phänomene der inneren Endlichkeit, der Veränderlichkeit und der Kontingenz aller Weltwirklichkeit. Darüber spiegele sie sich in der menschlichen Erkenntnisproblematik wider. Nun setzt Knauers Beschreibung von Endlichkeit einen analogen Seinsbegriff voraus, den man so nicht teilen muss und der auch von vielen Philosophen und Theologen nicht geteilt wird (vgl. 22). Knauers Analyse des Veränderungsproblems beruht aus meiner Sicht auf einem Missverständnis der Substanzontologie (Substanzen werden mit Substraten gleichgesetzt), unterschätzt ihre explanatorischen Ressourcen und involviert einen problematischen Relationen-Hyperrealismus (vgl. besonders 122–129). Das Widerspruchsproblem, das sich aus Knauers Sicht bei der Beschreibung aktueller Kontingenz angeblich stellt, lässt sich m. E. durch eine modallogische Analyse, die sich der Semantik möglicher Welten bedient, auflösen (vgl. 74, Anm. 119). Schließlich scheint mir Knauers Beschreibung der menschlichen Erkenntnisproblematik viel zu unklar zu sein, um aus ihr irgendwelche weitreichenden Schlüsse ziehen zu können. Vgl. allerdings meinen Versuch einer positiven Entfaltung: D. Kraschl, *Zwischen Entdecken und Erfinden*. Der Beitrag relationaler Ontologie zur Realismus-Idealismus-Problematik, in: *FZPhTh* 60 (2013) 334–352.

⁶⁹ Vgl. weiterführend: F. von Kutschera, *Ungegenständliches Erkennen*, Paderborn 2012.