

Eine leibphänomenologische Herleitung der Allwissenheit Gottes¹

Lukas Ohly, Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt/M.
Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt/M.

I. Einleitung

Von Dietrich Ritschl stammt die Bemerkung, die gegenwärtigen theologischen Bemühungen zum Thema Allwissenheit und Vorsehung Gottes geschähen »sozusagen auf einem ‚oberen Stockwerk‘, und der Bezug zu den Gläubigen ist schwer herzustellen«². Das Thema sei nicht jüdisch-christlichen Ursprungs, sondern komme aus der griechischen Philosophie³. Für Ritschl handelt es sich außerdem um eine Verselbstständigung theologischer Begriffe ohne biblische Rückversicherung⁴.

Im Folgenden möchte ich dazu eine Gegenthese entwickeln. Ich halte die Vorstellung der Allwissenheit Gottes für erfahrungsnah und sogar für leibphänomenologisch zwingend. Ihre logischen Probleme kann man meines Erachtens in Schach halten, wenn man diese leibphänomenologische Herleitung im Blick behält.

In einem ersten Schritt (II.) zeige ich, wie sich aus der leiblichen Selbsterfahrung die Erkenntnis eines allwissenden Gottes herleiten lässt. In einem zweiten Schritt (III.) diskutiere ich kurz einige logische Probleme, die damit verbunden sind. Diese Diskussion mündet in einem abschließenden dritten Schritt (IV.) zur Folgerung der Vorsehung Gottes. Vorsehung verstehe ich dabei als die Übertragung der Allwissenheit Gottes auf lebenspraktische, moralische Themen.

II. Unmittelbare Erfahrung der Grenzen eigener Selbsterkenntnis

Schon im 139. Psalm wird die Allwissenheit Gottes erfahrungsnah entwickelt. »HERR, du erforschest mich und kennest mich. . . Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir. Diese Erkenntnis ist mir

¹ Antrittsvorlesung zum Privatdozenten am 10.4.2008 am Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.

² Dietrich RITSCHL, Anmerkungen zur Providentia-Lehre. Oder: Was heißt: »Gott behüte dich«? in: Werner BRÄNDLE/Ralf STOLINA, Geist und Kirche (FS E. Lessing), Frankfurt am Main 1995, 209–229, 216.

³ RITSCHL (s.o. Anm. 2), 210; so auch Oliver BOULNOIS, Unser Gottesbild und die Vorsehung, in: *Communio* 31 (2002), 303–323, 303; Peter HENRICI, Gottes Vorsehung in unserem Leben, in: *Communio* 31 (2002), 324–331, 327.

⁴ RITSCHL (s.o. Anm. 2), 212.

zu wunderbar und zu hoch, ich kann sie nicht begreifen« (V. 1.5.6). Als Begründung für seine These der Allwissenheit Gottes dient eine körperliche Selbsterfahrung, nämlich: »Denn du hast meine Nieren bereitet und hast mich gebildet im Mutterleibe« (V. 13).

Ich wähle als Ausgangserfahrung für mein Argument diese leibliche Selbsterfahrung. Für mich bedeutet sie: In mir geschieht mehr als ich bewusst steuere. Hinter dem Eingeständnis »Du hast meine Nieren bereitet« steckt die evidente Einsicht, dass ich Nieren habe. Nicht die Nieren als Organe – darin könnte ich mich täuschen –, sondern: Es ist eine evidente und untrügliche leibliche Selbsterfahrung, dass ich meinen Körper von innen spüre, und zwar obwohl ich nicht genau weiß, welche Organe dort enthalten sind und wie sie miteinander vernetzt sind. Nicht einmal kann ich bewusst steuern, was sich in meinem Körperinneren abspielt. Ich entdecke also in meinem leiblichen Spüren bereits Grenzen meiner Selbsterkenntnis. Evident ist darin das leibliche Spüren selbst gegeben. Und es verweist auf etwas, das meiner Erkenntnis über mich selbst als körperliches Lebewesen unbekannt ist.

Aus dieser Erfahrung folgert der Psalmist, 1) dass jenseits der eigenen Erkenntnisgrenzen dennoch Erkennbares geschieht. Und er folgert weiter, 2) dass Gott alles erkennt, was er selber nicht erkennt. Beide Folgerungen sind von unterschiedlicher unmittelbarer Gültigkeit. Die erste Folgerung leuchtet unmittelbar ein, die zweite nicht gleich.

Zumindest ist aber die Erkenntnis, etwas nicht zu erkennen, von beachtlichem erkenntnistheoretischen Wert, und den macht sich der Psalm für seine theologische Folgerung zunutze. Das Erkenntnissubjekt erkennt, dass nicht alles, was es erlebt, durch seine eigene Erkenntnis fundiert oder stabilisiert ist. Die Ereignisse des eigenen Körperinneren werden gespürt und doch nicht erkannt. Die eigene leibliche Existenz ist ohne dieses Spüren undenkbar⁵, und dennoch ist sie nicht in Erkenntnis überführbar⁶. Anders gesagt: Die eigene Existenz *verdankt* sich der Doppelung von Erkanntem und Nichterkanntem. Denn sowohl das leibliche Spüren als auch Nichterkanntes ist beides für die eigene Existenz ohne Alternative, also leiblich notwendig.

Daraus kann zu Recht gefolgert werden, dass sich das Erkenntnissubjekt einem Grund verdankt, den es nicht selber herstellen kann, einfach weil die Sachverhalte, die es nicht erkennt, nicht erst dadurch konstituiert wer-

⁵ Subjektive Existenz ohne vorausgesetztes subjektives leibliches Spüren ist also ein Widerspruch, ebenso wie leibliches Spüren ohne subjektive Existenz ein Widerspruch ist.

⁶ Das gilt auch in Zeiten neurophysiologischer Modelle, die das menschliche Selbsterleben vollkommen durchsichtig machen wollen. Denn die *leibliche* Grundsituation, *alles stets* nur in Perspektiven wahrnehmen und in Grenzen von Horizonten erkennen zu können, lässt sich auch nicht durch eine neurophysiologische A-spektive überbrücken (Bernhard N. SCHUMACHER, Phänomenologie des menschlichen Körpers, in: DERS. (Hg.), Jean-Paul SARTRE, Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 159–176, 163).

den, dass das Subjekt sie als solches identifiziert. Da es aber leiblich notwendig ist, dass es für ein Erkenntnissubjekt Nichterkanntes gibt⁷, verdankt es seine Existenz einem Grund, den es nicht selbst hergestellt hat. Diese Denkfigur ist hinlänglich als Schleiermachers Formel »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«⁸ bekannt. Es ist nun dieses Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, aus dem man die Allwissenheit Gottes leibphänomenologisch ableiten kann. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist nämlich über das leibliche Spüren mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen immer verbunden. Daraus kann man die Einsicht über die Allwissenheit Gottes ableiten.

Ich verstehe die Denkfigur des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls als eine Abhängigkeit zweiter logischer Ordnung, die sich darauf bezieht, dass die Ambivalenz des leiblichen Spürens selbst nicht wählbar ist. Ich erkenne, dass ich vieles nicht erkenne – das ist so. Aber ich kann es nicht ändern und habe es auch nicht gewählt. Sowohl Erkanntes als auch Nichterkanntes können zwar als Bedingung meiner Existenz erkannt werden. Sie werden aber als Bedingungen meiner Existenz nicht erst dadurch konstituiert, dass sie von mir erkannt werden⁹. Eine Abhängigkeit zweiter Ordnung meint damit: Meine Existenz ist *im Ganzen* von einer Instanz abhängig, die oberhalb dessen angesiedelt ist, was erkannt *oder* nicht erkannt werden kann. Diese Instanz selbst kann also weder erkannt noch nicht erkannt werden. Ihr gegenüber besteht eine zwingende, konkrete Ahnung.

Diese These bedarf einer ausführlicheren logisch-leibphänomenologischen Begründung. Hierfür wähle ich folgende Prämissen:

1. Meine leibliche Existenz und mein leibliches Spüren bedingen sich gegenseitig. (Ich existiere genau dann wenn ich etwas spüre.)
2. Mein leibliches Spüren *macht* sich nicht selbst zur Bedingung meiner leiblichen Existenz. (Es wählt also diese Bedingung meiner Existenz nicht selbst.)
3. Ich erkenne, dass ich viele Sachverhalte nicht erkenne. (Im leiblichen Spüren selbst spüre ich zugleich den Entzugsbereich meiner Erkenntnis.)

⁷ Auch Nichtwissen über existenziell Belangloses ist dennoch leiblich unverzichtbar. Wir brauchen einen Raum von Nichtgewusstem, damit wir uns als leibliche Erkenntnissubjekte überhaupt orientieren und handeln können.

⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* Bd. 1; hg. von Martin REDEKER, Berlin 1960, 23.

⁹ Das leibliche Spüren etwa ist Bedingung meiner leiblichen Existenz, indem es ein (wenn auch nur rudimentär) erkanntes Spüren ist. Das heißt aber nicht, dass das Erkennen (zum Beispiel das leibliche Spüren) *sich selbst* zur Bedingung *macht*. Sonst würde nämlich mein Erkennen meine Existenz hervorrufen, obwohl sie dabei zugleich auf sie zurückgreifen müsste. Das Bedingungsverhältnis zwischen leiblichem Spüren und meiner Existenz ist also im Ganzen von woandersher bedingt.

Daraus kann man folgende Konklusionen ableiten:

- K1) Das Bedingungsverhältnis meiner leiblichen Existenz zu meinem leiblichen Spüren ist seinerseits im Ganzen bedingt von einer Instanz, von der ich schlechthinnig abhängig bin (Abhängigkeit zweiter Ordnung).

Man kann K1 über die Logik von Schleiermachers Begriff der »schlechthinnigen Abhängigkeit« darstellen. Es zeigt sich dabei, dass dieser Ausdruck logisch irreflexiv und asymmetrisch ist, dass aber weder eine logische Transitivität noch eine Intransitivität vorliegt¹⁰. Daraus folgt zweierlei: Zum einen liegt die Instanz, von der ich schlechthinnig abhängig bin, nicht auf derselben logischen Ebene wie ich oder mein Spüren oder das, was ich spüre (also die Gegenstände und Sachverhalte der phänomenalen Welt). Deswegen spreche ich von einer Abhängigkeit zweiter Ordnung. Zum zweiten folgt daraus, dass alle Gegenstände und Sachverhalte der phänomenalen Welt von derselben Instanz zweiter logischer Ordnung abhängig sind, von der ich schlechthinnig abhängig bin. Beides möchte ich am Begriff »schlechthinnige Abhängigkeit« erläutern:

- a) Wäre der Begriff reflexiv (»Ich bin schlechthinnig abhängig von mir«, aRa) so wäre die schlechthinnige Abhängigkeit mit schlechthinniger Freiheit identisch: Ich hätte meine schlechthinnige Abhängigkeit von mir selbst gewählt und würde sie stets wiederwählen. Somit hätte der Begriff keine signifikante Bedeutung.
- b) Wäre der Begriff symmetrisch (zum Beispiel »Ich bin schlechthinnig abhängig von Gertrude, und Gertrude ist schlechthinnig abhängig von mir«, aRb und bRa), so wäre ich von Gertrude schlechthinnig frei, weil Gertrude, von der ich zugleich schlechthinnig abhängig bin, von mir schlechthinnig abhängig ist. Daraus folgt der Widerspruch, dass die schlechthinnige Abhängigkeit nicht schlechthinnig ist.
- c) Wäre der Begriff intransitiv (zum Beispiel »Ich bin schlechthinnig abhängig von Gertrude, Gertrude ist schlechthinnig abhängig von Herbert, und Herbert ist schlechthinnig abhängig von mir«, aRb und bRc und cRa), so wäre ich im Hinblick auf Herbert schlechthinnig frei, obwohl Herbert gegenüber Gertrude schlechthinnig frei wäre, von der ich schlechthinnig abhängig wäre. Folglich wäre ich über meine Beziehung zu Herbert auch von Gertrude unabhängig. Das ist ein Widerspruch. Also kann »schlechthinnige Abhängigkeit« nicht intransitiv sein. Sie müsste also eigentlich transitiv sein: (»Wenn ich schlechthinnig abhängig von Gertrude bin, und Gertrude schlechthinnig abhängig von Herbert ist, dann bin ich schlechthinnig abhängig von Herbert«, wenn aRb und bRc , dann aRc). Dann wäre ich aber von zwei Instanzen schlechthinnig abhängig.

¹⁰ Zu diesen Begriffen s. unten.

Schlechthinnige Abhängigkeit kann aber nur gegenüber einer Instanz bestehen. Folglich ist logische Transitivität nicht auf den Begriff »schlechthinnige Abhängigkeit« anwendbar. Vielmehr gilt:

Wenn ich also von einer Instanz schlechthinnig abhängig bin, so ist alles, was mit mir in einer Relation steht, ebenso von derselben Instanz schlechthinnig abhängig. Diese Instanz ist aber auf einer anderen logischen Ebene erfüllt. Theologisch wird diese Relation mit dem Begriff Geschöpflichkeit ausgedrückt. Diese Instanz, von der alles schlechthinnig abhängig ist, nenne ich – wie Schleiermacher – Gott¹¹.

Ich komme zu weiteren Konklusionen:

- K2) Meine leibliche Existenz hat Nichterkanntes zur Bedingung (zum Beispiel das Verhalten meiner Organe, worüber ich nicht viel weiß).
- K3) Mein leibliches Spüren setzt ein Verhältnis zu *allem* Anderen: zum Erkannten (mein Leib, mein Ich, die Objekte meines Spürens) und zum Nichterkannten (die nichterkannte Rückseite meines Spürens, Welt, Horizont von Möglichkeiten).
- K4) Ist mein Verhältnis zu allem Nichterkannten (auch) ein geistiges/erkanntes Verhältnis, so erkennt auch Gott dieses gesetzte Verhältnis. Heißt: Wenn ich erkenne, dass ich nicht alles erkenne, so erkennt Gott, zu *welchem* Nichtwissen ich mich dabei verhalte. Das heißt Gott erkennt die Relate dieser Beziehung: also mich und alles, was ich nicht erkenne.

Wäre dies nicht so, hätte ich doch selber gewählt, dass ich in Relation zu allem stehe, was ich nicht weiß. Ich hätte also selber gewählt, dass mein leibliches Spüren (und damit meine Existenz – Prämisse 1) in Relation zu allem steht, was ich nicht weiß. Das aber widerspricht der Prämisse 2. Daher ist dieses Bedingungsverhältnis von Gott gesetzt (K1).

- K5) Gott *erkennt* alles Nichterkannte, das ich (in meinem leiblichen Spüren) nur *ahnen* kann.

Sonst wäre nämlich das Bedingungsverhältnis meiner Existenz zum Nichterkannten (K4) ein unbestimmtes Bedingungsverhältnis. Ich beziehe mich ja in meinem Nichtwissen auf etwas, was für mich unbestimmt ist. Nun kann aber Bestimmtheit nicht aus Unbestimmtheit folgen – ein Argument von Immanuel Kant¹². Also kann die Bestimmtheit meiner Existenz nicht aus der Unbestimmtheit meines Verhältnisses zum Nichterkannten folgen. Das heißt also: Wenn ich von Gott schlechthinnig abhängig bin, dann muss er

¹¹ SCHLEIERMACHER (s.o. Anm. 8), 29f.

¹² Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft B 5.

mich in ein *für ihn* bestimmtes Verhältnis zu allem anderen gebracht haben. Und daraus folgt

K6) Gott erkennt alles.

Dazu abschließend ein Gegenbeispiel, das meine Argumentationsreihe kurz zusammenfasst: Nehmen wir an, ich errate gefühlsmäßig die Wahrheit eines Sachverhaltes, die ich heute noch nicht erkennen *kann*. Ich wähle als Beispiel einen Satz, der sicher nicht nur in Frankfurt verstanden wird: »Amanitidis sieht am kommenden Samstag die Rote Karte«. Nehmen wir an, ich errate heute richtig, dass Amanitidis am kommenden Samstag die Rote Karte sieht. Nehmen wir auch an, Gott, von dem ich schlechthinnig abhängig bin, erkennt diese Wahrheit heute noch nicht. Dann wäre die Wahrheit dieses Sachverhaltes heute (noch) unabhängig von Gott. Das widerspricht aber K1. Zumindest im Hinblick auf diese Wahrheit, die Gott nicht erkennen würde, wäre ich von Gott unabhängig, weil ich heute schon eine richtige gefühlsmäßige Einstellung zu diesem Sachverhalt entwickelt hätte¹³. Damit wäre ich also nicht mehr schlechthinnig abhängig von Gott¹⁴. Das ist ein Widerspruch. Also weiß Gott alles.

Mit diesem Gedankengang habe ich deutlich machen wollen, dass Nichterkanntes sich nicht zur »schlechthinnigen« Bedingung meiner Existenz machen kann. Ich bin kein Zufallsprodukt. Und andere Sachverhalte, die ich nicht erkennen kann, sind auch kein Zufallsprodukt. Der leibphänomenologische Gedankengang entwickelt die Einsicht, dass ich in meinem leiblichen Spüren immer eine Beziehung zu allem habe, auch zu dem, was ich nicht erkenne. Außerdem sehe ich ein, dass ich in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott stehe. Das mündet schließlich in die Folgerung, dass alles Erkannte und Nichterkannte von Gott abhängig und damit auch von ihm erkannt sein muss.

III. Konsistenzprobleme der Allwissenheit Gottes

Ich behaupte also im Anschluss an die leibliche Selbsterfahrung von Psalm 139: Alle Sachverhalte, die entweder wahr oder falsch sind, werden von Gott erkannt, auch wenn sie von sonst niemandem erkannt werden. Das gilt für räumlich fern liegende Sachverhalte (»Führe ich gen Himmel, so bist du da«). Es gilt aber auch für zeitlich fern liegende Sachverhalte; sogar für alle zukünftigen Sachverhalte (»Deine Augen sahen mich, als ich

¹³ Im Rückblick würde sich herausstellen, dass ich die richtige gefühlsmäßige Einstellung gehabt hätte.

¹⁴ Die Behauptung ist nicht zutreffend, dass der Satz heute noch nicht wahr ist. Denn sonst wäre mein Spüren dieses Sachverhaltes heute noch nicht evident intentional auf seine Wahrheit gerichtet, was leibphänomenologisch inakzeptabel ist.

noch nicht bereitet war, und alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten.«).

Die göttliche Allwissenheit erzeugt dennoch Konsistenzprobleme, die auch in der Tradition diskutiert worden sind. Die wichtigsten drei sind¹⁵:

1. Würde Gott alles vorher wissen, dann könnten sich Menschen nicht mehr frei entscheiden.
2. Würde Gott alles vorher wissen, dann könnte er sich auch nicht mehr frei entscheiden.
3. Und: Würde Gott alles wissen, dann wäre er selbst der Urheber der Sünde und damit selbst Sünder.

Deshalb hat man meistens versucht, die universale Erstreckung der Allwissenheit Gottes doch irgendwie einzuschränken¹⁶. Der Psalm teilt diese Zurückhaltung nicht. Und es ist nach meiner logischen Analyse des Psalms auch nicht schlüssig, das Gefühl der Allwissenheit Gottes zurückzunehmen. Daher müssen wir die drei Einwände interpretieren.

Zum ersten Einwand: Würde Gott alles vorher wissen, dann könnten sich Menschen nicht mehr frei entscheiden.

Die These unterstellt, dass die menschliche Freiheit nur gegeben ist, wenn Menschen in ihrem Handeln nicht vorbestimmt sind. Das läuft darauf hinaus, dass man meint: Menschliche Freiheit verlangt eine Unbestimmtheit, Indeterminiertheit. Nun ist aber das Problem des Indeterminismus ebenso antiintuitiv wie eine deterministische Vorstellung. Es ist auch unzureichend, menschliche Freiheit durch das Moment der Unbestimmtheit zu beschreiben. Menschliche Freiheit realisiert sich nicht durch Unbestimmtheit, sondern durch Selbstbestimmung. Anders gesagt: Menschliche Freiheit realisiert sich nicht dadurch, dass keine hinreichenden Ursachen vorliegen. Sondern menschliche Freiheit realisiert sich dadurch, dass sich der Mensch mit Gründen selbst bestimmt¹⁷.

Damit beruht menschliche Freiheit auf einer anderen Kategorie der Zurechnung menschlichen Handelns. Man kann also ein und dieselbe menschliche Handlung sowohl unter dem Blickwinkel vorbestimmender Ursachen erklären als auch unter dem Blickwinkel der Selbstbestimmung. Im einen Fall spricht man von determinierenden Ursachen, im anderen

¹⁵ Hermann DEUSER, Art. Vorsehung, in: TRE Bd. 35, Berlin/New York 2003, 302–323, 302, 305.

¹⁶ Z.B. William Lane CRAIG, Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience; Leiden 1991, 232, 238; Reinhold BERNHARDT, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 255; James Edward HUCHINGSON, Pandemonium Tremendum: Chaos and Mystery in the Life of God, in: Zygon 37 (2002), 395–414, 400.

¹⁷ Thomas GOSCHKE, Vom freien Willen zur Selbstdetermination. Kognitive und volitionale Mechanismen der intentionalen Handlungssteuerung, in: PsyRund 55 (2004), 186–197, 187.

Fall von menschlicher Freiheit. Selbst wenn mein Handeln durch externe Ursachen determiniert ist, kann ich frei sein, nämlich wenn ich mich nach Gründen selbst so bestimme. Zumal leibphänomenologisch werde ich dann nämlich nicht die Ursachen als Grund meines Handelns akzeptieren, sondern die Gründe meiner Selbstbestimmung, auch wenn die Ursachen hinreichende Gründe meines Handelns sind. Subjektiv sind aber die Gründe meiner Selbstbestimmung für mich hinreichend. Es handelt sich um keine deskriptive, sondern um eine präskriptive Freiheit.

Gründe unterscheiden sich nämlich dadurch, dass sie nicht wie Ursachen zwingen. Sie zwingen vielmehr nur, wenn das Subjekt von ihnen auch gezwungen werden will. Daher ist Gottes Allwissenheit kein Widerspruch zur menschlichen Freiheit.

Zum zweiten Einwand: Würde Gott alles vorher wissen, dann könnte er sich nicht mehr frei entscheiden.

Hier verschärft sich der Konflikt gegenüber dem Problem der menschlichen Freiheit, weil dann Gott nach dieser These sich als Schöpfer nur ein für allemal bestimmt hätte und danach seine Freiheit aufgegeben hätte. Seine Allwissenheit lässt ihm keine Möglichkeit, Ereignisalternativen in der Welt einzuräumen, weil er die sonst auch schon vorher gewusst hätte. Und dann wären sie keine Alternativen. Folglich hätte Gott in seiner Allwissenheit seine Freiheit aufgegeben.

Es gibt aber ein Problem mit diesem Einwand und mit allen Alternativvorschlägen, die die göttliche Allwissenheit irgendwie einschränken wollen¹⁸: Sie rechnen mit unbestimmten Impulsen, die sich ohne Gottes Wissen von selber setzen und sich darin der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott entziehen.

Deshalb schlage ich vor, die Allwissenheit Gottes als *Vollzugsform* seiner Freiheit zu verstehen. Die schlechthinnige Freiheit *gegenüber* seiner Schöpfung realisiert sich als Gottes Selbstbestimmung *in* der Schöpfung. Schöpfungsglaube bedeutet damit immer auch Glaube an die Inkarnation

¹⁸ So wird etwa die These des sogenannten »mittleren Wissens« vertreten, wonach es in der Schöpfung Ereignispotenziale gibt, von denen selbst Gott nicht weiß, welche Ereignisse daraus realisiert werden. Seine Allwissenheit beschränkt sich darauf, alle möglichen Konsequenzen für alle möglichen Ereignisse zu wissen (CRAIG [s.o. Anm. 16], 238). Eine andere These ist, dass Gottes Allwissenheit kein zeitliches Vorauswissen enthalte, sondern ein ewiges Wissen, in dem alle drei Zeitdimensionen ewig ineinander liegen (LUCK VAN DEN BROM, *Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence*, Kampen 1993, 314). Eine neue Theorie besagt, dass es in einem evolutionären Universum Unbestimmtes gibt, was selbst Gott nicht weiß, das aber in einem evolutionären Prozess Auswirkungen auf Bestimmungen des Universums hat. Nach dieser These weiß Gott zwar alle Sachverhalte. Es gibt aber Unbestimmtes, das sich erst zu Sachverhalten entwickelt, für die es aber jetzt noch keine Wahrheitswerte gibt. Dieses Unbestimmte muss Gott daher noch nicht wissen (HUCHINGSON [s.o. Anm. 16], 399f).

im Sinne einer Einwohnung Gottes im Weltprozess¹⁹. Durch seine Allwissenheit bestimmt sich Gott für die Welt und nimmt dabei am Weltprozess teil. Seine Allwissenheit hält das kosmische Kontinuum, das im menschlich-leiblichen Spüren nur gespürt wird, wobei Menschen das Nichterkannte eben mitspüren. Indem Gott alles erkennt, was sich in seiner Schöpfung vollzieht, *kann* sich überhaupt erst etwas in seiner Schöpfung vollziehen.

Es ist daran zu erinnern, dass sich der Begriff der »schlechthinnigen Freiheit« wie auch der Begriff der »schlechthinnigen Abhängigkeit« auf einer zweiten logischen Ebene befindet. Deshalb besteht kein Widerspruch zwischen Gottes Freiheit *über* seine Schöpfung zu seiner Allwissenheit *in* der Schöpfung. Gott nimmt durch seine Allwissenheit am Schöpfungsprozess teil (conservatio). Die Bedingung dafür ist aber seine schlechthinnige Freiheit über die Schöpfung.

Zum dritten Einwand: Würde Gott alles wissen, dann wäre er selbst der Urheber der Sünde und damit selbst Sünder.

Auch die Sünde ist ja schlechthinnig abhängig von Gott. Wenn Gott also vorher von der Sünde gewusst hat, hat er sie zugelassen und ist damit für sie verantwortlich.

Meine Antwort dazu: Sünde hat etwas mit unserem Nichtwissen zu tun – was ich unter IV noch zeigen werde: Bei der Sünde vermitteln Menschen ihr Wissen mit ihrem vermeintlichen Wissen. Sie ignorieren oder überspielen ihr Nichtwissen. Deswegen kann die Sünde nur bei Wesen auftreten, die *nicht* alles wissen. Wäre Gott nun der Urheber der Sünder gerade dadurch, dass er allwissend ist, so kann er nur dadurch ihr Urheber sein, dass er zugleich ihr Überwinder ist.

Das wird in dem 139. Psalm deutlich erkannt. Er überträgt seine leibphänomenologischen Einschätzungen in eine *moralische* Thematik, die für das Sündenthema die Grundlage bildet. Diese Übertragung möchte ich abschließend skizzieren.

¹⁹ Das schließt aber ein, dass die menschliche Natur Jesu Christi aus leibphänomenologischen Gründen nicht alles wissen konnte. Denn wäre Gott allwissend in absoluter komparativerischer Steigerung leiblich-menschlichen Wissens, so wäre er damit absolut handlungsunfähig. Denn zur menschlichen Orientierungsfähigkeit gehört, dass man nicht alles weiß. Der Gedanke einer absoluten Steigerung von Erkenntnis eines leiblichen Erkenntnissubjektes ist in sich selbstwidersprüchlich: Leibliche Erkenntnis zeichnet sich durch irreduzible Perspektivität aus. Für leibliche Subjekte gibt es ein Vorne und Hinten, ein Oben und Unten, ein Links und Rechts und damit kein *reines Bewusstsein* (SCHUMACHER [s.o. Anm. 6], 163). Im absoluten Wissen könnten nämlich diese indexikalischen Beziehungen nicht mehr gewusst werden; absolutes Wissen wäre mit der leiblichen Elimination erkaufte. Ein allwissender Gott kann daher kein leibanalogenes Subjekt sein. Daraus folgt, dass der altprotestantische Streit um die Kenosis beziehungsweise Krýpsis Jesu Christi leibphänomenologisch entschieden ist: Als Mensch kann Christus nicht allwissend sein.

IV. *Vorsehungsglaube als Folge eines umfassenden Rechtfertigungsbedürfnisses*

Jedes moralische Denken impliziert, dass ich richtig handeln will.²⁰ Mein Handeln und mein Sein sollen gerechtfertigt sein. In dieser Situation ergibt sich also ein Rechtfertigungsbedürfnis. Ich weiß aber nie, ob ich richtig handle und ob es dafür eine Rechtfertigung gibt, weil ich prinzipiell nicht alles über mich weiß. In dieser Situation ergibt sich folgerichtig das Bedürfnis, hoffentlich von Gott gerechtfertigt zu werden, weil nur Gott alles weiß. Also kann nur Gott mich rechtfertigen. So schließt auch Psalm 139 mit den Worten: »Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz; prüfe mich und erkenne, wie ich's meine. Und sieh, ob ich auf bösem Wege bin und leite mich auf ewigem Wege«. Dahinter steckt: Ich kann es nämlich nicht wissen.

Dieser Einsicht in Gottes Rechtfertigung kann man nur durch zwei Strategien ausweichen, die in dem Psalm zumindest angedeutet werden. Entweder meint man, sich selbst vollständig moralisch rechtfertigen zu können und damit oberste moralische Instanz zu sein (V. 21: »die, die sich gegen dich auflehnen«). Oder man ignoriert die moralische Thematik überhaupt durch oberflächliches Gehabe (V. 20: »die über dich tückisch sprechen; sie erheben sich gegen dich für nichts«). Beide Strategien haben moralisch schwerwiegende Folgen: Denn man misst sich dann entweder nur an eigenen moralischen Maßstäben oder an gar keinen²¹. Deshalb sind beide Strategien ein unrealistischer Umgang mit der Erkenntnis der eigenen Erkenntnisgrenzen. Beide Strategien sind ein lebenspraktischer Widerspruch, denn die Rechtfertigungsbedürftigkeit entsteht notwendig mit der moralischen Thematik.

Nun gehört zu unserer Moralität, dass wir unser Verhalten schon partiell rechtfertigen sollten. Wenn wir darauf verzichten würden, würden wir selbst keine moralischen Maßstäbe kennen und so unserem eigenen moralischen Anliegen widersprechen. Mit der Erkenntnis in die eigenen Erkenntnisgrenzen wissen wir aber, dass wir uns in unserer moralischen Selbstrechtfertigung täuschen können. Damit entsteht ein Dilemma: Entweder ich verzichte auf eigene moralische Rechtfertigung meines Handelns aus Glauben in die alleinige Rechtfertigung durch Gott. Dann ignoriere ich aber die moralische Thematik. Oder aber: Ich rechtfertige mich doch, obwohl ich weiß, dass ich es nicht vollständig kann. Dann ignoriere ich meine Recht-

²⁰ Vgl. Jean-Paul SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg (1962) 2003⁹, 491. Ludger HONNEFELDER, *Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik*, in: DERS. (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*; Freiburg/München 1992; 151–183, 176.

²¹ Deshalb wählt der Psalm moralische Beurteilungen für die mangelnde Gotteserkenntnis.

fertigungsbedürftigkeit vor Gott. So oder so werde ich also unvermeidlich Sünder.

Dieses Dilemma scheint der 139. Psalm durch eine Unterscheidung zu umgehen: *Theoretisch* muss der Sünder verurteilt werden. Aber *lebenspraktisch* hofft der Psalm auf einen gnädigen Gott: *Theoretisch* stimmt der Psalmbeter zwar der Verurteilung des Sünders aufgrund der Erkenntnis umfassender moralischer Rechtfertigungsbedürftigkeit von Gott zu. *Lebenspraktisch* kann er aber aufgrund der Erkenntnis in die eigenen Grenzen der Selbsterkenntnis nicht wissen, ob er selbst als Sünder überführt wird. Daher bleibt ihm nur die Bitte um Gottes Rechtfertigung.

Nun schließt allerdings der Psalm nicht mit der Bitte um Gottes Rechtfertigung, sondern mit der Bitte um Gottes Vorsehung (»Leite mich auf ewigem Wege.« V. 24). Aber vom Standpunkt menschlicher Rechtfertigungsbedürftigkeit ergibt sich der Gedanke der Vorsehung Gottes unmittelbar. Denn wenn ich mich im Ganzen nicht rechtfertigen kann, aber erkenne, dass ich mich im Ganzen Gott verdanke, dann erkenne ich auch, dass ich im Ganzen unter Gottes Vorsehung stehe, *wenn* ich von Gott im Ganzen gerechtfertigt bin²². Gottes Vorsehung steht also hier unter einem hypothetischen Vorbehalt. Denn *ob* ich gerechtfertigt bin, muss ich aufgrund der Erkenntnis in die eigenen Grenzen meiner Selbsterkenntnis offen halten. *Wenn* ich aber gerechtfertigt bin, dann folgt daraus auch: Meine Wege sind Gottes Wege. Ich stehe unter Gottes Vorsehung.

Der Glaube, dass Gott mich im Ganzen rechtfertigt, enthält zunächst die Erwartung, dass alles, was ich tue, im moralischen Horizont der Erwartungen Gottes an mich steht. Das schließt nicht aus, dass ich trotz Gottes Führung moralisch falsch handle, solange dabei Gottes Handeln *im Ganzen* korrigierend eingreift²³.

V. Eine Schlussbemerkung

Mit der Erkenntnis eigener Erkenntnisgrenzen entsteht Gotteserkenntnis. Letztere lässt sich aber nicht weiter veranschaulichen, als dass sie sich

²² An anderer Stelle habe ich den Begriff »existenziale Schuld« zur Charakterisierung von Schuld verwendet, die vor aller moralischer Schuld den Eindruck hinterlässt, das Subjekt sei absolut verantwortlich für das Sein anderer. Demgegenüber impliziert die Erfahrung der Vergebung eine umfassende Umkehrung der Vorzeichen eigener Existenz und *insofern* Führung eigener Existenz im Ganzen von Gott. Lukas OHLY, Wie heilt die Zeit Wunden? Zur Phänomenologie des Trauerns im fortgeschrittenen Stadium, WzM 56 (2004), 134–150, 149.

²³ In diesem Satz ist nicht das kosmische Ganze gemeint, weil sonst alle Menschen unterschiedslos gerechtfertigt wären, allein indem Gott seine Schöpfung auch gegen die Sünde zum Ziel führt. Vielmehr ist das persönliche Ganze gemeint, d.i. die persönliche Integrität des Menschen unter der Vorsehung Gottes, bei dem sich moralisch falsche Handlungen nicht auf dessen Personalität coram Deo auswirken. Das entspricht der biblisch-reformatorischen Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben.

auf jegliche eigene menschliche Erkenntnis und ihre Erkenntnisgrenzen erstreckt. Die These der Allwissenheit Gottes impliziert also nicht, dass Gott dieselben Zustände hat, die Menschen haben, wenn sie etwas wissen. Sollte Hirnforschung eines Tages Wissen mit bestimmten Zuständen des Gehirns definieren können, so könnte Gott nicht einmal irgendetwas wissen, sofern er auf kein Gehirn angewiesen ist, weil er von keinem Leib abhängig ist, insofern er schlechthin frei ist.

Gottes Erkenntnis kann ontologisch etwas völlig anderes sein als das, was Menschen »haben«, wenn sie etwas erkannt haben. Das leibphänomenologisch unterstützte Gefühl der Allwissenheit Gottes enthält nur die Einsicht in die absolute Durchsichtigkeit von schlechthin allem für Gott. Wichtig ist, dass man hier methodisch unterscheidet: Die Einsicht der Allwissenheit Gottes ist ein Grenzgedanke, den menschlich begrenzte Erkenntniswesen nicht weiter konkretisieren können, jedenfalls nicht, ohne dabei zu wissen, dass sie sich dabei auf der Grenze des Nichterkannten bewegen. Dieser Grenzgedanke ist aber trotzdem von theologischem Belang, und zwar für die theologische *Anthropologie*: Hier wird das menschliche Transzendenzgefühl begründet, das Christen zu Recht mit Geschöpflichkeit ausdrücken. Und dieses Gefühl äußert sich in Staunen, Sündenerkenntnis und Dankbarkeit. »Ich danke dir dafür, dass ich wunderbar gemacht bin; wunderbar sind deine Werke; *das* (immerhin) erkennt meine Seele.«

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Aufsatz wird die These vertreten, dass leibphänomenologische Gründe für den Glauben an Gottes Allwissenheit angegeben werden können. Mit Hilfe einer logischen Analyse des Schleiermacherschen Begriffs »schlechthinige Abhängigkeit von Gott« und der leiblichen Erfahrung der erkenntnismäßigen Selbstentzogenheit des menschlichen Erkenntnissubjekts ergibt sich der Gedanke der Allwissenheit Gottes folgerichtig, weil ansonsten die Abhängigkeit von Gott nicht schlechthinig sein kann. Daraus folgt der Glaube an die absolute Rechtfertigungsbedürftigkeit von Gott und – streng daran gebunden – an die Vorsehung Gottes.

SUMMARY

This essay develops the suggestion that phenomenological reasons could justify the belief in God's omniscience. According to Schleiermachers term "schlechthinige Abhängigkeit von Gott" and the corporal selfexperience one could conclude God's omniscience because otherwise the dependence on God would not be absolute. The result of this argument leads to a reasonable hope in the justification of the sinner by God's grace and in God's providence which are immediately connected with each other.