

12 Jürgen Moltmanns soteriologischer Panentheismus

Jürgen Moltmann gehört zu den weltweit prägenden Köpfen Evangelischer Theologie der Gegenwart und darf als einer ihrer kreativsten Protagonisten angesehen werden. Seine Theologie ist maßgeblich »Theologie der Hoffnung«, welche die Gegenwart im Horizont der Zukunft Gottes betrachtet und ihre Vollendung im eschatologischen Sabbat verwirklicht sieht, im göttlichen Festtag der Freude wechselseitiger Bereicherung und gegenseitigen Erfreuens, der mit dem Ende des schöpferischen Machens und der Vollendung der Erdenwelt verbunden ist. Neben der gesellschaftlich-politischen Verpflichtung der Theologie ist seine Rückbindung an jüdisches Denken und die zunehmende Verantwortung für eine ökologische Wende des theologischen Arbeitens beachtenswert. Moltmann versucht, die Theologie grundlegend als trinitarische und darum mehrstellige Theologie des dreieinen Wirkens von Vater, Sohn und Geist zu profilieren und das trinitarische Bekenntnis in seiner die Theologie prägenden und die Praxis inspirierenden Weise lebendig zu machen. Die trinitarische Gründung und Umfassung vollzieht eine Verschränkung von Schöpfungstheologie und Eschatologie. In dieser Verschränkung wird Heilsgeschichte als Dynamik und Drama einer Entwicklung vom zweckmäßigen Anfang zur herrlichen Vollendung bedacht, die aus der überströmenden Liebe Gottes hervorgeht und durch diese zur Fülle gebracht wird. Im Zusammenhang mit der Frage nach einem christlichen Pan-en-theismus ist Moltmanns Theologie insofern herausragend, als er sich genuin und entschieden als ein Vertreter dieser Denkform begreift und seine Theologie entsprechend profiliert. Demgemäß formuliert er in seiner ökologischen Schöpfungslehre programmatisch:

»Die christliche Schöpfungslehre ist durch die Christusoffenbarung und die Geisterfahrung geprägt. Der den Sohn und den Geist sendet, ist der Schöpfer: der Vater. Der die Welt unter seiner befreienden

Herrschaft zusammenfasst und erlöst, ist das Schöpfungswort: der Sohn. Der die Welt lebendig macht und am ewigen Leben Gottes teilnehmen lässt, ist die Schöpferkraft: der Geist. Der Vater ist die schaffende, der Sohn die prägende und der Geist die lebengebende Ursache der Schöpfung. Die Schöpfung existiert im Geist, ist geprägt durch den Sohn und geschaffen vom Vater. Sie ist also aus Gott, durch Gott und in Gott. Der trinitarische Schöpfungsbegriff verbindet die Welttranszendenz Gottes mit seiner Weltimmanenz. Die einseitige Betonung der Welttranszendenz Gottes führte zum Deismus wie bei Newton. Die einseitige Betonung der Weltimmanenz Gottes führte zum Pantheismus wie bei Spinoza. Im trinitarischen Schöpfungsbegriff werden die Wahrheitsmomente des Monotheismus und des Pantheismus integriert. Der Panentheismus, nach dem Gott, der die Welt geschaffen hat, zugleich der Welt einwohnt, und umgekehrt die Welt, die er geschaffen hat, zugleich in ihm existiert, lässt sich in Wahrheit nur trinitarisch denken und darstellen.«¹

Indem Moltmann den Vater als die allerschaffende Ursache, den Sohn als die prägende und qualifizierende Ursache sowie den Geist als die Leben stiftende und dynamisierende Ursache begreift, versucht er in der Schöpfungstheologie der Einsicht der Tradition des christlichen Gott-Denkens Rechnung zu tragen, der zufolge Vater, Sohn und Geist auf je unterschiedliche Weise Person sind und daher nicht unter einem univoken Personbegriff gefasst werden können. In dieser Weise ist die Schöpfung als das Werk des *dreieinigen Gottes* zu verstehen, der in sich selbst eine einzigartige und vollkommene Gemeinschaft darstellt. Gott ist daher nicht im Sinne des klassischen Monotheismus als ein einziges, absolutes Subjekt zu begreifen, sondern auf trinitarische Weise als Gemeinschaft in ursprünglicher Einheit. Da Gott als diese dreieine Gemeinschaft in sich keine Herrschaftsverhältnisse kennt, braucht auch das Verhältnis Gottes zur Welt nicht mehr (monotheistisch) als ein einseitiges Herrschaftsverhältnis aufgefasst werden. Der dreieinige Gott inspiriert ein mehrstelliges und vielschichtiges Gemeinschaftsverhältnis: »Dies ist der Grundgedanke der nicht-hierarchischen, dezentralisierten, genossenschaftlichen Theologie.«²

Werkgenetisch liegt es nahe, der Option Moltmanns für einen Panentheismus in seinem Œuvre vor allem ab und nach der Schöpfungslehre nachzuspüren. Mögliche Einseitigkeiten und Unschärfen,

¹ J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung* (= Werke 5), Gütersloh 2016, 109.

² MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung* [wie Anm. 1], 16.

die vor Moltmanns programmatischer Selbstpositionierung liegen, müssen dann nicht eigens evaluiert werden, zumal solche möglichen Brüche und Umbrüche in der Sekundärliteratur bereits aufgearbeitet sind.³ In jedem Fall verbindet sich mit dieser kreativen Seite bei Moltmann das Problem, dass es mitunter ein Nebeneinander von Formulierungen geben kann, die alternative Zuordnungen insinuieren oder thetische und semantische Zuspitzungen, die es nicht immer leicht machen, eine eindeutige Konsistenz und Kohärenz zwischen thetischer Selbstpositionierung und faktischer Durchführung zu erreichen. Gleichwohl wird die folgende Recherche Moltmann diesbezüglich in einem wohlwollenden Sinne konstruktiv betrachten und interpretieren und mit inhaltlichen Klärungen und sachlichen Präzisierungen die positiven Perspektiven für die Konzeption eines christlichen Pan-en-theismus herausarbeiten.

Mit der trinitarischen Profilierung des schöpferischen Handelns Gottes und dem Plädoyer für einen Panentheismus, welcher die berechtigten Anliegen des Monotheismus und des Pantheismus integriert und ihre Einseitigkeiten überwindet, verbindet Moltmann das Denken des Geistes als Tiefendynamik der schöpferischen Prozesse der Welt. Zur Bestimmung des Wirkens des Heiligen Geistes in der Schöpfung erinnert Moltmann an die weibliche Dimension der *ruah*, die über den Wassern »brütete« (Gen 1,2). Mit dieser intimen, auf die Zeugung von Leben verweisenden Metaphorik verbindet Moltmann vier Weisen der Präsenz und des Wirkens des Geistes in der Schöpfung. Dieser ist erstens Schöpferkraft, die zu einer neuen Geburt führt, er ist zweitens eine Macht, die Gemeinschaft bewirkt angesichts unüberwindlicher natürlicher, sozialer und religiöser Grenzen, obwohl er drittens jede geschöpfliche Wirklichkeit in ihr Eigenes hinein ermächtigt und Individuation ermöglicht. Endlich und viertens öffnet der Geist die Welt für eine noch ausständige Zukunft, welche die Zukunft der neuen Schöpfung ist. Gegenüber einem mechanistischen Weltbild, das die Welt und ihr Wirken deistisch wie eine Maschine unter Anleitung des göttlichen Maschinenherstellers betrachtet, geht es Moltmann darum, die Schöpfung im Geist als einen Organismus zu begreifen. Dieser Organismus ist durch den Geist als Macht der Kreativität und der evolutiven Entwicklung, d. h. als Macht der Wechselwirkung aller Kräfte im Zusammenhang des Ganzen der Wirklichkeit bestimmt. Der Geist ermöglicht nicht nur die

³ Vgl. M. REMÉNYI, Um der Hoffnung willen, Regensburg 2005, 66–178.

ausdifferenzierende Individuation der Lebensentwürfe, welche in der Spannung von Selbstbehauptung und Selbsttranszendenz geschieht, sondern auch die intentionale Öffnung, die der Materie und den Lebenssystemen inhärent ist und sie zugleich überschreitet als jene Selbsttranszendenz, die auf das Unendliche ausgerichtet ist.⁴

Um der Inhärenz des Geistes in der geschöpflichen Entwicklung gerecht zu werden, ist das In-Sein des Geistes in den kosmischen Prozessen als Kenosis der Einwohnung zu begreifen, sodass der Geist als Geber des Lebens zugleich an der Vergänglichkeit des Daseins und an der Leidensgeschichte der Schöpfung teilnimmt, um sie zu einer Hoffnungsgeschichte für die kosmische Welt zu wandeln, deren unaussprechliches Seufzen zum Guten geführt wird. Es ist das Missverständnis des Pantheismus, dass er Gott in gleicher Weise in allen Dingen begreift und nicht die Unterschiedlichkeit der Grade und Differenzierungen von göttlicher Präsenz berücksichtigt. So ist dem schlichten Pantheismus alles gleich gültig, wohingegen der differenzierte Pan-en-theismus Evolution, Intentionalität und Zukunftstranszendenz zu unterscheiden weiß.⁵

Doch auch ein solcher differenzierter Pantheismus – wie er etwa von Whitehead präsentiert wird – kann die Weltimmanenz Gottes noch nicht angemessen mit seiner Welttranszendenz verbinden. Denn der Dynamik der Welt auf Gott zu geht die zugewandte Dynamik Gottes auf die Welt hin voraus. Die ekstatische, überschäumende Liebe Gottes begründet die Inkarnation Gottes im Wort und die Inhabitation Gottes im Geist.⁶ Dieses trinitarische Verständnis von

⁴ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 110–112.

⁵ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 115.

⁶ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 29f.: »Im freien Überschwang seiner Liebe geht der ewige Gott aus sich heraus und schafft eine Schöpfung, eine Wirklichkeit, die wie er da ist und doch anders ist als er. Durch den Sohn schafft, versöhnt und erlöst Gott seine Schöpfung. In der Kraft des Geistes ist Gott in seiner Schöpfung, in seiner Versöhnung und in seiner Erlösung der Schöpfung selbst präsent. In dem Überschwang der Liebe, aus dem alles kommt, was von Gott kommt, liegt auch schon die Bereitschaft Gottes zum Ertragen des Widerspruchs seiner Geschöpfe. In ihm liegt auch schon der Wille zur Versöhnung und zur Erlösung der Welt durch die leidende Geduld seiner Hoffnung. Der Sohn, das ewige Gegenüber in Gott selbst, wird zur Weisheit, zum Muster, durch das die Schöpfung geschaffen wird. Der Sohn, in dem die Welt geschaffen ist, wird Fleisch und geht selbst in die Welt ein, um sie zu erlösen. Er erleidet die Selbstzerstörung der Schöpfung, um sie durch sein Leiden zu heilen. Was nicht auf diese Weise von Gott in seiner Schöpfung angenommen wird, das kann auch nicht geheilt werden. Gott der Geist ist auch der Geist, die Gesamt-

Schöpfung, welches bei der Sendung des Sohnes und insbesondere des Geistes ansetzt, um einen kenotischen Panentheismus zu formulieren, »betrachtet die Schöpfung als ein dynamisches Gewebe zusammenhängender Vorgänge. Der Geist differenziert und verbindet. Der Geist bewahrt und führt die Lebewesen und ihre Gemeinschaften über sich hinaus.«⁷

Gegenüber einem mechanistischen Weltbild, in dem die Elementarteilchen im Vordergrund stehen, ist hier der Schöpfergeist von fundamentaler Bedeutung, der die Selbsttranszendenz schöpferischer Prozesse und dynamischer Zusammenhänge freisetzt,

»in denen sich die Sehnsucht des Geistes nach einer noch unerreichten Vollendung äußert. Ist der kosmische Geist der Geist Gottes, dann kann das Universum nicht als ein geschlossenes System angesehen werden. Es muss als ein für Gott und seine Zukunft offenes System verstanden werden.«⁸

Der Heilige Geist wird hier als inspirierende und dynamisierende Macht zur radikalen Selbsttranszendenz des Bisherigen gefasst. Damit verbindet sich ein Prozessverständnis, das weniger durch Abbruch und Umbruch gekennzeichnet ist als durch dynamische Selbstüberschreitung und neu gestaltende Verwandlung. Im Lichte dieser zentralen Aussagen und Optionen ist Moltmanns Plädoyer für einen trinitarisch umfassten und kenotisch strukturierten Panentheismus offensichtlich. Zu prüfen bleibt daher, wie Moltmann diesen trinitätstheologisch begründeten und durch die Kenose des Sohnes und des Geistes strukturierten Panentheismus genauer taxiert und profiliert und welche Ergänzungen oder Korrekturen für den christlichen Panentheismus im Anschluss an Moltmann aus systematischer Perspektive empfehlenswert sind.

übereinstimmung, die Struktur, die Information, die Energie des Universums. Der Geist des Universums ist der Geist, der vom Vater ausgeht und in dem Sohn aufgeleuchtet. Die Evolutionen und die Katastrophen des Universums sind auch die Bewegungen und Erfahrungen des Geistes der Schöpfung. Darum »seufzt« nach Paulus der göttliche Geist in allen Kreaturen unter der Macht des Nichtigen. Darum transzendiert sich der göttliche Geist in allen Kreaturen. Das manifestiert sich in der Selbstorganisation und der Selbsttranszendenz aller Lebewesen.«

⁷ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 115.

⁸ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 115.

1. Die Einzigartigkeit des Schöpferischen und der Charakter des neuschöpferischen Handelns

Trinitätstheologisch ist die übersäumende Fülle der Liebe Gottes das intrinsische Motiv der Erschaffung der Welt. Die Trinität ist »vollkommen in sich selbst. Sie ist aber menschenoffen, weltoffen und insofern »unvollkommen« in ihrem Sein der Liebe.«⁹ Soll daraus kein Widerspruch mit dem Freiheitscharakter der göttlichen Liebe und ihrer kommunialen Vollkommenheit in sich gesetzt sein und die Liebe nicht als eine Notwendigkeit vorgestellt werden, so müssen die Anführungszeichen in dieser Aussage besonders berücksichtigt werden.

Jürgen Moltmann betont bezüglich des göttlichen Schöpfungshandelns den biblisch klaren Unterschied zwischen der Einzigartigkeit des analogielosen göttlichen Erschaffens und der Weise des göttlichen Formens der Schöpfung, die im menschlichen Machen und Gestalten eine Analogie haben kann. So wird die Erneuerung in der Vollendung als ein solches Neugestalten (Offb 21,5: *asah*) verstanden, welches das einmalige und unvergleichliche Erschaffen (*barah*) voraussetzt.¹⁰ Bezeichnet *barah* exklusiv das göttliche Hervorbringen im Bereich der Natur, der Geschichte und des Geistes, durch das ein bisher nie Dagewesenes ins Dasein tritt, so formt und gestaltet das göttliche Machen (*asah*) die vorhandene, erschaffene Wirklichkeit. Dabei wird das göttliche Erschaffen immer ohne Akkusativ vorgestellt. Dies bedeutet, dass Gott nicht (platonisch oder prozesstheologisch) aus einer vorhandenen Wirklichkeit formt, sondern aus seinem freien und liebenden Willen heraus unvergleichliche Wirklichkeit setzt. Während Gott Himmel und Erde im Anfang erschuf, wird das Sabbat-Gebot dadurch begründet, dass Gott Himmel und Erde in sechs Tagen geformt und gemacht hat. Deshalb soll das menschliche Tun eine Handlungsentsprechung im göttlichen Machen und Formen finden und am siebten Tage selbst gottgemäß ruhen.¹¹

Die Krone der Schöpfung ist darum nicht der Mensch, sondern der Sabbat. Gegenüber einer anthropozentrischen Verengung des bib-

⁹ J. MOLTSMANN, Dialektik, die umschlägt in Identität – was ist das? Zu Befürchtungen Walter Kaspers, in: M. WELKER (Hg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch »Der gekreuzigte Gott«, München 1979, 149–156, hier: 155.

¹⁰ Vgl. J. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes (= Werke 8), Gütersloh 2016, 299.

¹¹ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 86.

lischen Schöpfungsdenkens muss betont werden, dass sich die ganze Schöpfung und auch die Menschen zur Ehre und zum Lobpreis Gottes entwickeln, die ihre Zeit im Sabbat und ihren Ort in der Einwohnung der göttlichen Herabkunft (Schechina) finden. So kann das biblische Schöpfungsdenken durch eine klare Unterscheidung zwischen Gott selbst und der Welt verstanden werden, die als Werk seiner Hände anzusehen ist. Entsprechend geht das Schöpfungsdenken mit einer Befreiung von heidnischen Tabus sowie mit einer Entgötterung und einer Entdämonisierung der Welt einher. Dem Menschen kommt als Bild Gottes eine Sonderstellung in der Schöpfung zu. Dennoch steht der Mensch zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen vereint vor der Aufgabe, im Lobpreis der göttlichen Herrlichkeit das sabbatliche Wohlgefallen Gottes zu genießen. Deshalb hat der Mensch die Schöpfung nicht in Besitz zu nehmen, sondern als Leihgabe zu empfangen und in königlicher Fürsorge treuhänderisch zu verwalten. Dabei sind nicht die menschlichen Machtwünsche entscheidend, sondern die Wertimplikationen göttlicher Gerechtigkeit und Fürsorge.

Positiv wird man mit Moltmann hervorheben dürfen, dass in der eschatologischen Vollendung und im eschatologischen Sabbat von einem neuen Himmel und eine neue Erde gesprochen wird. So überwindet Moltmann mit der Aufnahme des Diskurses um eine kosmische Vollendung das stiefmütterliche Dasein derselben in der christlichen Eschatologie. Allerdings ist es problematisch, wenn Moltmann das neuschöpferische Handeln Gottes als Tod und Sterblichkeit (Endlichkeit) überwindendes Vollendungsgeschehen unter dem Aspekt des Neugestaltens (machen) fasst und die von ihm selbst angezeigte Dialektik von irdischem Abbruch und göttlicher Vollendung nicht als unvergleichliches Neu-Erschaffen profiliert.¹² Der Anschein starker Kontinuität im Verwandlungsgeschehen resultiert nicht nur aus der dynamisierenden und vollendenden Kraft des Geistes, sondern ist vor allem in der Sabbat-Typologie begründet, die einerseits das Ende des sechstägigen Machens (*asah*) impliziert

¹² Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 222f.: »Chiliasmus ist die besondere, diesseitige, der erfahrenen Geschichte zugewandte Seite der Eschatologie, Eschatologie ist die allgemeine, dem Jenseits der Geschichte zugewandte Seite der Geschichte. Chiliasmus blickt auf zukünftige Geschichte, Endgeschichte, Eschatologie sieht auf die Zukunft der Geschichte, das Ende der Geschichte. Darum gehören beide Seiten der Eschatologie so zusammen wie das Ziel und das Ende, die Vollendung und der Abbruch der Geschichte.«

und andererseits im irdischen Sabbat den Anfang und Vorgeschmack des eschatologischen Sabbat und des künftigen Ruhens in Gottes Wohlgefallen sieht.

Gegen Moltmann zeigt der exegetische Befund, dass auch die eschatologische Vollendung als einzigartiges, unableitbares und neuschöpferisches Erschaffen durch Gott verstanden werden kann und im Lichte der uneinklagbaren göttlichen Initiative von Auferweckung systematisch entsprechend verstanden werden muss. Die Novität verdankt sich ganz Gottes Initiative und ist in einer Balance von abbrechender Diskontinuität und erneuernder Kontinuität zu beschreiben. Die Unausdenkbarkeit dieser neuen Weise des Existierens beinhaltet eine grundlegende Transformation, aus der die Wirklichkeit verklärt und transfiguriert hervorgeht:

»Diese Welt in ihrer jetzigen Gestalt ist endlich und wird enden. Der neue Anfang ist ontologisch nicht aus den Möglichkeiten des Bestehenden zu gewinnen, sondern setzt das Ende dieses Alten voraus. Verwandlung und Verklärung alles Lebendigen in eine neue Schöpfung ist folglich nur zu hoffen, weil Gott auch im Tod der Kreatur seine liebevolle Zuwendung zu schlechthin allen seinen Geschöpfen aufrechterhält [!] und so dieses ganze Geschehen rechtfertigend und versöhnend, heilend und rettend in seinen Händen hält.«¹³

Insofern kann gesagt werden, dass sich Gottes Präsenz in der eschatologischen Vollendung der neuen Schöpfung von der Präsenz im irdischen Dasein der bisherigen Schöpfung insofern unterscheidet, als die Systembedingungen des bisherigen Seins (Kontingenz, Gottlosigkeit, Sterblichkeit, Verweslichkeit) entsprechend der Hoffnung von Auferstehung und Wiederbringung von Gott so geändert werden, dass das Sein der neuen Schöpfung durch Gottbezogenheit, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und relative/relationale Unendlichkeit ausgezeichnet ist. Aber, so ist zu fragen, bedeutet dies umgekehrt, dass ein veränderter Präsenzwille Gottes in der neuen Schöpfung und damit ein veränderter Präsenzmodus Gottes in Relation zur Schöpfung von Gott her angesetzt werden muss? Ist nur durch einen qualitativen Umbruch des Präsenzwillens und des Präsenzmodus Gottes denkbar, dass sich die Bedingungen der Welt unter der veränderten Zuwendung Gottes selbst noch einmal radikal verwandeln? Muss also zwischen dem schöpferischen und dem neuschöpferischen

¹³ Zum Problemkomplex insgesamt vgl. REMÉNYI, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 419–457, hier: 455.

Handeln Gottes eine signifikante qualitative Differenz und insofern eine Diskontinuität angesetzt werden? In dieser Hinsicht ist mit Moltmann darauf hinzuweisen, dass das von Gott dynamisierte Schöpfungs- und Vollendungshandeln in sich keinen qualitativen Bruch haben kann, weil es so fundamental auf ein Leben in Fülle (Joh 10, 10) ausgerichtet ist, dass Auferweckung, Neu-Schöpfung und Vollendung in dieser Logik der Fülle begründet sind und in Treue dazu durch Verwandlung »aufrechterhalten« wird.

2. Der doppelte Charakter der Schöpfung als Himmel und Erde in der Transformation zum neuen Himmel und zur neuen Erde

Eindrücklich betont Jürgen Moltmann, dass die Schöpfung von Himmel und Erde als eine duale Wirklichkeit anzusehen ist, weil es sich bei der Schöpfung um ein fortdauerndes dynamisches Geschehen handelt, das noch nicht zum Abschluss gekommen ist und in dieser Entwicklungsoffenheit von Gottes unablässig schöpferischer Präsenz getragen und bewegt wird. Die Doppelwelt von Himmel und Erde, von unsichtbarer und sichtbarer Welt, die in jedem Augenblick weiter geschaffen wird, muss für Moltmann eine gottoffene Welt sein:

»Sie kreist nicht in sich selbst, weder in absoluter noch in relativer Vollkommenheit, sondern existiert in der Präsenz des Schöpfers und lebt aus dem ständigen Einfluss seines schöpferischen Geistes. Der schaffende Gott macht die Welt zu einer ekstatischen Wirklichkeit. Sie hat ihren Grund nicht in sich, sondern außer sich in ihm. In diesem Sinne ist sie ein ›offenes System‹. Die bestimmte Seite dieses ›Systems‹ nennen wir Erde, die unbestimmte Seite Himmel. [...] Mit dem Ausdruck ›Himmel‹ wird die gottoffene Seite der Schöpfung bezeichnet. Darum kann es Himmel im Plural geben. Die Erde aber gibt es immer nur im Singular. ›Die Himmel‹ bedeuten für die Erde das Reich der schöpferischen Möglichkeiten Gottes. Die ›Himmelswesen‹, die Engel, sind Potenzen Gottes im Bereich seiner Möglichkeiten. Darum können wir den Himmel die relative Transzendenz der Erde und die Erde die relative Immanenz des Himmels nennen. Ist ›das Sichtbare‹ die endliche Welt, dann ist ›das Unsichtbare‹ die relativ unendliche Welt. Menschen sind endliche und sterbliche Geschöpfe Gottes, Engel sind endliche, aber unsterbliche Geschöpfe Gottes. Darum kann auch der Himmel Gottes als eine endliche, aber unsterbliche Schöpfung, die

Erde aber als eine endliche und vergängliche Schöpfung angesehen werden. Dann werden die symbolischen Ausdrücke verständlich, die sagen, dass Gott im Himmel ›wohnt‹, ›vom Himmel her‹ handelt und sein Wille ›wie im Himmel so auf Erden‹ geschehen soll.«¹⁴

Diese Doppelwelt von Himmel und Erde ist eine gottgeschaffene und gottoffene Welt. Diese dynamische Gottoffenheit der Welt begreift Moltmann als Exzentrizität, die nicht nur dem Menschen, sondern der ganzen Schöpfung zu eigen ist und deutlich macht, dass die Schöpfung ihr Zentrum nicht in sich selbst, sondern in Gott hat. Deshalb bezeichnet die gottoffene Seite der Schöpfung den Himmel, in dem, von dem her und durch den Gott auf die sichtbare Welt der Erde hin handelt. Die Erde stellt das relative, weil relationale Diesseits des Himmels und der Himmel das relative, weil relationale Jenseits der Erde dar:

»Mit dem ›Himmel‹ wird der *Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes* bezeichnet. Es sind geschaffene, aber als solche schöpferische Möglichkeiten Gottes. Mit der ›Erde‹ wird der *Bereich der geschaffenen Wirklichkeit und der ihr inhärenten Möglichkeiten* bezeichnet.«¹⁵

Die Dimension des Himmels betont die Transzendenz und die Erde die Immanenz der Schöpfung. Deshalb darf die relative Transzendenz des Himmels nicht mit der absoluten Transzendenz Gottes verwechselt werden. Insofern kann Gott dialektisch einerseits als Schöpfer die »Transzendenz von Transzendenz [Himmel] und Immanenz [Erde]« sowie andererseits als derjenige, der die Welt mit seinen schöpferischen Möglichkeiten von innen her ermöglicht und erfüllt, die »Immanenz von Transzendenz und Immanenz«¹⁶ genannt werden. Gott bewegt und erfüllt die Schöpfung auch von innen her und ermöglicht ihre Selbsttranszendenz. In dieser Weise ist Gott der Welt innerlicher als alles, was der Welt innerlich sein kann.¹⁷

¹⁴ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 171f.

¹⁵ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 190.

¹⁶ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 190.

¹⁷ Wird Transzendenz – anders als bei Moltmann – nicht räumlich Unnotiert als Anders-Ort verstanden, sondern im Sinne einer Unverfügbarkeit und Unendlichkeit, so ist Gott schlechthin unbedingt, wohingegen die Schöpfung bedingt, d. h. schlechthin von Gott her und darum durch Kontingenz bestimmt ist. Obwohl Moltmann diesen Gedanken nicht verfolgt, kann über Moltmann hinaus systematisch gefolgert werden, dass Gott als der schlechthin Unbedingte und Unendliche die Schöpfung und alle ihre

Die Gottoffenheit der Schöpfung als exzentrisches Sein und gottoffenes System ist für Moltmann so basal, dass er sich nicht mit physikalischen Grenztheorien vom möglichen Ende der Erdenwelt beschäftigt, sondern Gott selbst als den theologischen Horizont der Vollendung von Welt und Schöpfung herausstellt. Der Gedanke des offenen Systems bietet für Moltmann die Möglichkeit, den Prozess der Schöpfung auf Gott hin so offen zu denken, dass er die Vollendung der Schöpfung im neuen Himmel und in der neuen Erde – im Unterschied zu Pannenberg – von den physikalischen Zukunftsszenarien einer Aufblähung der Sonne und einem Verbrennen der Erde in ihr einerseits ebenso ablösen kann wie von der Einsicht der Thermodynamik, der zufolge das Universum weiter diffundiert und erkalte, bis seine Dynamik entweder zum ultimativen Kältetod führt und seine Dynamik zum Erliegen kommt oder in zyklischen Kreisläufen implodiert und explodiert. Von diesen möglichen physikalischen Endzeitszenarien unterscheidet Moltmann seine eschatologische Zukunftsperspektive der Schöpfung, die als Wiederbringung aller Dinge, als Läuterung, Verklärung und vollendende Verwandlung zu denken ist.¹⁸ Allerdings nimmt er sich damit auch die Chance, Theologie im Dialog mit den Naturwissenschaften zu betreiben.

Moltmann nimmt die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zum Paradigma, um auch die kosmischen Apokalypsen der biblischen Tradition, die ein katastrophisches Ende dieser Welt insinuierten, auf den sich darin zeigenden Überschuss der Hoffnung auf Gott freizulegen. So ist im Henochbuch von einer Zerstörung der Erde und von einem finalen Gericht über alle Welt die Rede. Doch zeigt sich auch dann, wenn der Menschensohn kommt und die gefallenen Engel gerichtet werden, dass Himmel und Erde neu geschaffen werden. So wird in diesem Kontext des Endes ein neuer Anfang, ein neuer Himmel und eine neue Erde erwartet. Dies gilt selbstverständlich auch in der Perspektive des zweiten Petrusbriefs, wenn am Ende die Himmel im Feuer zergehen und alle Elemente in der Hitze zerschmelzen. Auch hier werden ein neuer Himmel und eine neue Erde erwartet (2

kontingenten Bedingungen unverfügbar überschreitet. Vgl. B. NITSCHKE, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (2. Teil): Phänomene und Reflexionen, in: B. NITSCHKE/F. BAAB (Hg.), Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz? (= Beiträge zur komparativen Theologie 27), Paderborn 2018, 31–87.

¹⁸ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 208–314; MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 314f.

Petr 3,10–13).¹⁹ Erblicken die biblischen Apokalypsen das Weltende mit unvorstellbaren Schreckensszenarien, so liegt ihr entscheidender Fokus doch im Durchblick auf das Darüberhinaus des heilvollen Endes, das in der Hoffnung des Glaubens durch die Treue Gottes als Liebhaber des Lebens begründet ist. In Bildern der Geburt und der Geburtswehen mit allem ohnmächtigen Schreien wird die Neugeburt der Welt verheißen. So liegt in jedem erfahrenen »Nein«, welches der Tod und die tödlichen Strukturen der vergänglichen Welt mit sich führen, die Zusage von Gottes unbedingtem und finalem »Ja« verborgen. An die Stelle eines Schreckens ohne Ende tritt das Ende des Schreckens und der Auftakt des neuen Lebens ohne Ende in unermesslicher Intensität und Fülle, denn »Gott ist treu, er kann sich selbst nicht verleugnen« (2 Tim 2,13).²⁰ Deshalb betont Paulus: »Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat und keinem Menschen in den Sinn gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben« (1 Kor 2,9). Er steigert diese Perspektive von Vollendung, indem er die Gnade über Gnade als Fülle über Fülle bzw. als Herrlichkeit zu Herrlichkeit vorstellt: »Wir alle aber schauen mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn« (2 Kor 3,18). So werden die Menschen (und alle Lebewesen) verklärt und von Klarheit zu Klarheit geführt.

Die Differenz zwischen der endlichen und irdischen Schöpfung sowie der eschatologischen und vollendeten neuen Schöpfung ist durch die prinzipielle Differenz zwischen dem endlichen Leben vor dem Tod sowie dem Leben aus dem Tod kraft der Auferstehung bestimmt. So stehen sich mögliches Nichtsein und die vollendete Fülle in der Wirklichkeit Gottes einander gegenüber. Nimmt man die göttliche Kennzeichnung durch *Selbstbeschränkung* und *Selbstentschränkung* auf, so kann man sagen, dass die durch irdisch harte Grenzen *beschränkte* Welt in eine neu geschaffene *entschränkte* Welt überführt wird, wobei diese von Gott ermöglichte Verwandlung innerhalb eines offenen Systems von Prozessen gedacht werden muss. Die prozesshaft gedachte progressive Einbergung der Welt in Gott und der Überführung des Kosmos von dieser Erde zur neuen Erde geschieht nach Moltmann kraft des Geistes, der zur Vollendung befähigt. Wie sich Gott am Anfang in seiner *Selbstverschränkung*

¹⁹ Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 254.

²⁰ Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 256f.

zum Wohnraum der Schöpfung machte, so wird die Welt durch die *Selbstentschränkung* Gottes und die Teilnahme an Gottes Ewigkeit und Allpräsenz nun zum unverstellten (sakramentalen) Ort seiner Gegenwart, in dem Gott ganz einwohnt und seine Ruhe findet. Die daraus resultierende sakramentale Verbundenheit schließt dann eine wechselseitige Perichorese zwischen der himmlischen Ewigkeit, der absoluten Ewigkeit Gottes und dem Äon der ewigen Zeit der neuen Erde ein.²¹ Die äonische Zeit der Vollendung darf dann als Zeit des Zu-Ende Kommens der steckengebliebenen Lebensmöglichkeiten begriffen werden, in der noch die Entwicklungspotenziale von Föten oder Babys und Kleinkindern zur Blüte und Vollendung kommen, weil in der Auferweckung das »Zurechtbringen des Ungerechten« als »Verwandlung des eigenen Wesens durch Versöhnung« geschieht.²²

Hierbei kann nicht übersehen werden, dass das naturphilosophische Konzept des prozessoffenen Systems und die typologische Zuordnung des neuschöpferischen Gestaltens zum formenden Machen (*asah*) statt zum unvergleichlichen Erschaffen (*barah*) die Kontinuität betont. Deshalb hat Matthias Reményi mit Recht die Frage nach der Neuheit des Neuen gestellt.

Wie ist das Ein-für-Allemaal der Vollendung aber mit den je neuen geschichtlichen Kämpfen zu verbinden, welche auch die Christen im Lichte von Auferstehung und Erhöhung Christi erfuhren und denen sie sich in der konkreten Geschichte wiederholt ausgesetzt sahen und noch immer ausgesetzt wissen? Moltmann plädiert reformatorisch dafür, eine Verschränkung von noch gegebener vergänglicher Zeit und hereinbrechender relationaler Ewigkeit der künftigen Welt anzunehmen. Dies beinhaltet eine gegenseitige Verschränkung bzw. Phasenverschiebung der Äonen, welche die reformatorische Formel »*Justus in spe – peccator in re*« als Gleichzeitigkeit des Ungleichen, d. h. von »Schon« und »Noch Nicht«, von dem bereits anbrechenden und dem noch abbrechenden Äon ins Wort bringt.²³ In dieser Weise darf die eschatologische Einmaligkeit der Erlösung in Jesus Christus nicht mit einer historischen Einmaligkeit von bereits unumschränkter Präsenz verwechselt werden. Vielmehr geht es um ein Einbeziehen des geschichtlichen und kosmischen Geschehens in das bereits ange-

²¹ Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 325.

²² J. MOLTSMANN, Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh 2003, 179.

²³ Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 259.

brochene eschatologische Christusgeschehen. Nehmen die Märtyrer und alle, die dem Bösen und den Todesmächten widerstehen, am Leiden Christi Teil, sodass von den »Leiden dieser Zeit« (Röm 8,18) gesprochen werden kann und muss, so ist doch zu betonen, dass diese Teilnahme an den Leiden Christi in Auferweckung und Neuschöpfung auch überwunden ist und die Menschen, die Gott lieben und Christus nachfolgen, bereits durch das Leiden hindurch in die neue Schöpfung hineingenommen sind. Für die ultimative Vollendung bedeutet dies, dass auch das eschatologische Neue nicht analogielos ist, sondern in einer transformierenden Kontinuität zum Alten steht, das aufgenommen und neu geschaffen wird, sodass das Verwesliche in Unverweslichkeit und das Sterbliche in Unsterblichkeit verwandelt wird (1 Kor 15,53).²⁴ Praktisch und spirituell bedeutet dies, dass diese Verheißung des neuen Lebens auch zur Überwindung jener Haltungen führt, welche die Erwartung des Untergangs und der Endzeit bestimmen: »Wut, Aggression, Depression und Selbsterstörung. Apathie und Zynismus sind Formen seelischen Erstarrens und Absterbens, die dem Weltuntergang vorangehen, ihn vorwegnehmen und ihn auf ihre Weise herbeiführen.«²⁵ Demgegenüber ist christlicher Glaube im fundamentalen Sinne Auferstehungsglaube, der die Kräfte verleiht, in der fortlaufenden Geschichte natürlicher Entwicklungsschübe und Katastrophen oder menschlicher Lebenskämpfe und Abgründe immer wieder aufzustehen und je neu zu beginnen.²⁶ Dieser Auferstehungsglaube ermutigt dazu, in kreativer Freiheit die hässlichen Verwerfungen des Lebens zu bestehen und die bezaubernden Schönheiten zu genießen.

3. Christologische und trinitarische Perichorese als Modell des In-Seins

Um die wechselseitige Einwohnung Gottes in der Welt und die Einwohnung der Welt in Gott zum Ausdruck zu bringen, folgt Moltmann der Anregung von Jakob Beck und seinem organologischen Denken. In dessen Zentrum steht der christologische Gedanke der wechselseitigen Perichorese, die als wechselseitige Durchdringung

²⁴ Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 46.

²⁵ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 257.

²⁶ Vgl. MOLTSMANN, Im Ende – der Anfang [wie Anm. 22], 11.

(*circumincessio*) oder als wechselseitige Einwohnung (*circuminsessio*) bestimmt werden kann. Ganz grundsätzlich geht es dabei um eine »Gemeinschaft gegenseitiger Einflussnahme«. ²⁷ Die irdische Welt-sphäre ist von der himmlischen Weltsphäre nicht mehr geschieden und so können die irdischen Prozesse von der göttlichen Potenz durchdrungen sein. Moltmann denkt dabei an die vom Geist durchdrungene Körperlichkeit, die das Personleben und das Naturleben des Menschen vereinigt:

»Mit dem Begriff der wechselseitigen Durchdringung können Einheit und Differenz von Verschiedenartigem festgehalten werden: Gott und Mensch, Himmel und Erde, Person und Natur, Geistigkeit und Sinnlichkeit. Der daran anschließende Gedanke der gegenseitigen Einwohnung bringt die Schechina-Theologie auf den Begriff.« ²⁸

Kann der Begriff der wechselseitigen Durchdringung die Einheit und Differenz von Verschiedenartigem benennen, so bleibt bei Moltmann offen, wie dieses Anliegen genauer begründet und methodisch durchbuchstabiert werden kann.

Was bedeutet das Modell der Perichorese für das heilsgeschichtliche Gott-Welt-Verhältnis? Zum einen gilt grundsätzlich:

»Wir gehen hier davon aus, dass alle Gott analogen [!] Verhältnisse die ursprüngliche wechselseitige Einwohnung und gegenseitige Durchdringung der trinitarischen *Perichorese* widerspiegeln: Gott *in* der Welt und die Welt *in* Gott.« ²⁹ Diese analoge Verhältnisbestimmung wird dahingehend präzisiert, dass »Gott und die Welt [...] im Verhältnis der wechselseitigen Einwohnung und Partizipation aneinander [stehen]: Gott wohnt der Welt auf göttliche Weise ein, die Welt wohnt Gott auf weltliche Weise ein. Anders ist die ständige Kommunikation von Gott und Welt auch nicht zu denken.« ³⁰

Doch was bedeutet das genau? An dieser Stelle wäre zu wünschen, dass Moltmann begrifflich präzise und methodisch reflektiert darlegt, wie die göttliche Weise der Einwohnung in der Welt und die weltliche Weise der Einwohnung in Gott zu denken wäre. Im Sinne des chaledonischen »unvermischt und ungetrennt« als Höchstfall und Paradigma einer möglichen Verhältnisbestimmung von Einwoh-

²⁷ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 245.

²⁸ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 308.

²⁹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 30.

³⁰ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 160.

nung würde die göttliche Einwohnung von Gott her eine beständig sich zuwendende Freisetzung in Eigengesetzlichkeit bedeuten, aus der eine bleibende ontologische Abhängigkeit der Welt von Gottes Freisetzung und Ermächtigung resultiert. In diesem Sinne, meine ich, ist Chalkedon eine Magna Charta zur Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses. Von daher darf nicht übersehen werden, dass Moltmann die Präsenz des Geistes innerhalb des asymmetrischen Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses auch so vorstellen kann, dass ein »Unvermischtheit« in eine »Identität« überführt scheint:

»Wir verstehen das so, dass mit dem *Geist Gottes* Gottes Beziehung zu den Menschen und mit dem *Geist der Menschen* ihre Beziehung zu Gott gemeint ist. Die zweite Geistbeziehung hängt von der ersten ab, ist aber von gleicher Art. ›Im Geist‹ ist Gott den Menschen sowohl transzendentes Gegenüber wie immanente Gegenwart. Der menschliche ›Geist‹ ist die [nicht: resultiert aus der] Immanenz des Geistes Gottes und der ›Geist‹ Gottes ist [nicht: ermöglicht] die Transzendenz des menschlichen Geistes.«³¹

Ohne hier die Problematik der christologischen »ist-Aussagen« zu rekapitulieren, wird man an dieser Stelle vermutlich mit Moltmann gegen Moltmann festhalten müssen, dass das »Unvermischtheit« von göttlicher und weltlicher Wirklichkeit sowohl eschatologisch als auch heilsgeschichtlich, sowohl naturbezogen als auch freiheitstheoretisch aufrechtzuerhalten ist.³² Denn es geht um

»eine wechselseitige Einwohnung der Welt in Gott und Gottes in der Welt. Dafür muss sich weder die Welt in Gott auflösen, wie der Pantheismus sagt, noch Gott in die Welt auflösen, wie der Atheismus behauptet. Gott bleibt Gott und die Welt bleibt Schöpfung. Durch ihre wechselseitigen Einwohnungen [!] bleiben sie unvermischt und ungetrennt [!], denn Gott wohnt der Schöpfung auf göttliche Art und die Welt wohnt Gott auf weltliche Art ein. Aus den wechselseitigen Einwohnungen entsteht dann eine kosmische *communicatio idiomatum*, die wechselseitige Teilnahme an den Eigenschaften des anderen. Die Geschöpfe nehmen teil an den göttlichen Eigenschaften der Ewigkeit und der Allgegenwart, wie der einwohnende Gott an ihrer befristeten

³¹ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 90.

³² Vgl. B. NITSCHKE, Die gottmenschliche Einheit Jesu Christi in konsequent chalkedonischer Perspektive, in: M. KHORCHIDE/K. VON STOSCH/M. TARTARI (Hg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 195–232.

Zeit und ihrem begrenzten Raum teilgenommen und sie auf sich genommen hat.«³³

Die ständige Kommunikation und Präsenz von innen her, die nicht anders denn als gnadenhafte Selbstmitteilung verstanden werden kann, beschreibt Moltmann mit Greshake und im Anschluss an die einschlägige Formulierung Augustinus' als Innerlichkeit. Daher gilt: »Der Geist Gottes ist uns dann innerlicher, als wir uns selbst sind. Er ist unser Standpunkt, dem wir nicht gegenüber treten können, ohne ihn zu verlassen.«³⁴ Moltmann verweist auch auf die neuplatonischen Metaphern der mystischen Tradition bei Hildegard von Bingen und Meister Eckhart, welche das Wirken des Geistes und die Präsenz Gottes im religiösen Subjekt mit Bildern des Lichtes (göttlicher Funke) und des Wassers (Tropfen im unendlichen Meer) sowie in ihrer Wirkung mit Metaphern der Fruchtbarkeit zum Ausdruck bringen. Dies geschieht nach dem Modell: »Ihr in mir – ich in euch«. »Das Göttliche wird zur umfassenden Gegenwart, in der sich das Menschliche fruchtbar entfalten kann. Damit ist ein noch engeres Verhältnis angedeutet als durch den Begriff der Emanation.«³⁵ Konkret meint Moltmann damit die Inhärenz des Geistes als Inneres der Schöpfung, die in den Bildern der Mystik durch Metaphern des Gießens und Ausfließens aus der Quelle oder dem Brunnen sowie des Lichtes aus der Sonne versinnbildlicht wird. Exemplarisch kann an das Bild vom fließenden Licht bei Mechthild von Magdeburg erinnert werden. Entsprechend wird die Rückkehr zu Gott als Einkehr, Versinken oder Auflösung beschrieben. Der pneumatologische Blickwinkel ist für Moltmann entscheidend, um die »neuplatonische Sprache von der Emanation aller Dinge aus dem All-Einen und ihrer Remanation in das All-Eine« nicht ihrer pantheistischen Drift zu überlassen. Denn theologisch ist es der Heilige Geist, der als innere Quelle des Lebens solche Erfahrungen speist. Er ist »ausgegossen« auf alles Fleisch (Joel 3,1–5; Apg 2,16–21) und in unsere Herzen (Röm 5,5). Aus dem Geist wird man von neuem »geboren« (Joh 3,3). Sein Licht bringt die Welt zum Glänzen.«³⁶

³³ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 337.

³⁴ J. MOLTSMANN, Geist des Lebens (= Werke 7), Gütersloh 2016, 171, vgl. ebd. 48.

³⁵ MOLTSMANN, Geist des Lebens [wie Anm. 34], 298.

³⁶ MOLTSMANN, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 226f., betont mit Meister Eckhart: »Wer Gott so, (d. h.) im Sein hat, der nimmt Gott göttlich und dem leuchtet er

Von einem transzendentalen Denkansatz aus gesehen bleiben diese Bestimmung der Innerlichkeit und die Identifikation von menschlichem und göttlichem Geist problematisch. Wenn Greshake und Moltmann im Anschluss an Augustinus davon sprechen, dass Gott mir innerlicher sein kann, als ich mir selbst innerlich bin, dann muss zwischen der reinen Formalität und der lebensgeschichtlichen Materialität dieser Innerlichkeit unterschieden werden.³⁷ Kann die göttliche Weise der Präsenz »unvermischt« nur als Freisetzung der Eigengesetzlichkeit von kosmischer Natur und menschlicher Freiheit beschrieben werden, so vermag Gott die menschliche Freiheit nicht zu durchdringen, ohne sie in ihrer formalen Unbedingtheit und damit in ihrer Eigengesetzlichkeit aufzuheben. Ebenso gilt für die Eigengesetzlichkeit der Natur, dass diese unter den Bedingungen dieser Welt nicht aufgehoben werden kann. Zu den weltlichen Bedingungen gehören die kausale Bedingtheit der Prozesse und die aufgefächerte Begrenztheit der Varianz von zukunfts-offenen Möglichkeiten. Allerdings ist es im quantenmechanischen Denken möglich, eine innere Durchwirkung des entwicklungs-offenen Fächers in der statistischen Schwankungsbreite möglicher Ereignisse und unter Beibehaltung des »Unvermischtseins« zwischen göttlicher Ermöglichung und

in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar.«

³⁷ In formeller Hinsicht kann an der formalen Unbedingtheit der Freiheit nichts innerlicher sein, als sie sich in ihrem formal unbedingten Entschluss innerlich ist. In diesem formalen Entschluss ist die andere Freiheit der transzendental primäre Gehalt. Formell unbedingter Entschluss und transzendental primärer Gehalt sind nach Hermann Krings prätemporal und präreflexiv anzusetzen.

Formaler Entschluss und transzendental primärer Gehalt gehen daher jedem kategorialen Gehalt und jeder inhaltlichen Willensbestimmung des Menschen voraus. Unter formalen Gesichtspunkten kann Gottes vorausgehende und gnädig freisetzende Formalursächlichkeit nur als die innerlichste formale Dialogizität von göttlicher Freisetzung und menschlicher Freiheitserfassung bestimmt werden. Deshalb wandelt sich das Bild, wenn man auf die kategorialen Gehalte und inhaltlichen Willensbestimmungen in existenziellen oder lebenspraktischen Entscheidungen des Menschen achtet. Im Blick auf diese, die, ungeachtet jeder Spontanität, durch einen zeitlich bestimmten Akt der Re-Flexion aus relevanten Gegenstandsbezügen allererst »gebildet« werden, ist es möglich, anzunehmen, dass Gott ihnen in der Intimität seiner formalen Freisetzung innerlicher ist. Innerlicher jedenfalls, als der Mensch sich hinsichtlich der Klarheit seiner praktischen Entscheidungen und der Gewissheit seiner Lebensoptionen sein kann.

geschöpflicher Eigengesetzlichkeit zu denken, wie das auch Pannenberg im Anschluss an Hans-Peter Dürr und Georg Picht getan hat.³⁸

Die christologische Beziehungsbestimmung wechselseitiger, unvermischter und ungetrennter Präsenz wird von Moltmann durch den trinitarischen Gedanken der Perichorese so erweitert, dass die neue Schöpfung ihre Gott entsprechende Wirklichkeit in der Mehrstelligkeit einer Gemeinschaft findet. Deshalb wird die Trinität zum Urbild der Schöpfung. Wie die göttlichen Personen im innertrinitarischen Leben sich wechselseitig Raum geben und einwohnen, so und auf entsprechende Weise öffnet Gott den Raum für die neue Schöpfung und wohnt ihr ein, um eine Fülle von geschöpflichen Selbstentfaltungen zu ermöglichen.³⁹ Das Miteinander der Geschöpfe in der Vollendung ist hier nicht durch Durchdringung bestimmt, sondern von Einwohnung gekennzeichnet. Das endzeitliche Miteinander in weiten Freiräumen zur Selbstentfaltung ist durch gegenseitige Zuneigung und wechselseitigen Respekt geprägt. Der gemeinsame Raum, der Nähe und Ferne ermöglicht, kann als offene Gesellschaft der Brücken und Kommunikationen für gegenseitige Anregung, Erregung und Erfüllung im wechselseitigen Erfreuen gedacht werden. In solchen Lebensräumen wechselseitigen Erfreuens findet die Gegenwart Gottes eine lichte, bunte und farbenfrohe Präsenz, welche den Reichtum und die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt.⁴⁰ Eine Apotheose solcher Gemeinschaft fundamentaler Annahme, gegenseitiger Anregung und wechselseitigen Erfreuens kommt im Bild des Tanzes der Engel mit dem Erlösten von Fra Angelico in San Marco in Florenz in Szene. Sie befinden sich mit Christus als dem Herrn des Tanzes (Lord of the dance) im Paradies auf dem Weg zur Ekstase der glückseligen Anschauung Gottes.⁴¹

³⁸ Vgl. B. NITSCHKE, Handeln Gottes. Eine schöpfungstheologische und transzendentallogische Rekonstruktion. In: B. P. GÖCKE/R. SCHNEIDER (Hg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 204–242.

³⁹ Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 331.

⁴⁰ Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 348.

⁴¹ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 309: »Das bekannte Shakerlied *The Lord of the Dance** geht auf diese antiken und altkirchlichen Metaphern von der Welt als Tanz und dem Logos als dem weltbeschwingenden Vortänzer zurück. Man könnte auch die ewige Perichorese der Trinität als einen ewigen Rundtanz des dreieinigen Gottes auffassen, aus welchem die Rhythmen der sich entsprechend durchdringenden Geschöpfe wie ein Echo entstehen.

Ist der lebendige Reichtum des dreieinen Gottes das Urbild vollendeter Schöpfung, so formuliert die soziale Trinitätslehre die Perichorese als wechselseitige Einwohnung innerhalb der ewigen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist.

»Die trinitarische *Perichorese* manifestiert jene höchste Intensität des Lebens, die wir das göttliche Leben, die ewige *Liebe* nennen, und umgekehrt manifestiert sich die unendliche *Lebensintensität* Gottes in der ewigen *Perichorese* der göttlichen Personen. Die trinitarische Perichorese ist nicht als starres Schema, sondern als die höchste Erregung und zugleich als die absolute Ruhe jener Liebe zu verstehen, die die Quelle alles Lebendigen, der Ton aller Resonanzen und Ursprung der rhythmisch tanzenden und schwingenden Welten ist.«⁴²

Diese trinitarische Perichorese wird für Moltmann zum Vorbild der endzeitlichen Betrachtung der Einheit geschöpflicher Prozesse, die sich auf diese Weise in der neuen Schöpfung manifestieren:

»Gott *in* der Welt und die Welt *in* Gott; Himmel und Erde *im* Reich Gottes von seiner Herrlichkeit durchdrungen; Seele und Leib *im* lebendigmachenden Geist zu einer menschlichen Ganzheit vereint; Frau und Mann *im* Reich bedingungsloser Liebe zum wahren und ganzen Menschsein befreit.«⁴³

Dass für die Einheit von Leib und Seele (als Formung von innen her) bzw. von Mann und Frau (als freiem Gegenüber- und Miteinander-Sein von Personen) unterschiedliche Konzepte relationaler Ontologie erforderlich sind, beschäftigt Moltmann nicht weiter. Gegenüber Leibniz betont Moltmann, dass keine Monade für sich existiert, sondern durch viele Fenster auf Andere hin geöffnet ist und in vielfältigen Relationen eingebunden lebt, sodass es am Ende ein unüberbietbar intensives Ineinander und Miteinander, ein Voneinander und Füreinander lebendiger Beziehungen und gegenseitiger Anregungen gibt. Ohne dass Moltmann dies thematisiert, muss in dieser Perspektive

Im Vergleich mit dem Shiva Nataraja fällt jedoch auf, dass der schöpferische Tanz, aus dem die Welt entsteht, keine Zerstörungskraft besitzt. Es fällt weiter auf, dass die ›Welt als Tanz‹ in den christlichen Traditionen zum Bild der Erlösung und der zukünftigen Herrlichkeit gemacht wird. Die indische Vorstellung vom Kreislauf wird durchbrochen, weil eine irreversible Finalität eingeführt wird. Damit gewinnt das Symbol eine neue Bedeutung: Aus dem ›kosmischen Reigen‹ von Geburt und Tod wird der *messianische Tanz* des ewigen Lebens.«

⁴² MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 30.

⁴³ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 31.

auch angenommen werden, dass es auf dem Weg zur Vollendung eine Begegnung und eine mögliche Versöhnung zwischen Tätern und Opfern gibt, ohne dass die Opfer gegen ihren Willen zu einem Prozess der Versöhnung genötigt werden könnten. In einem solchen dramatischen Versöhnungs- und Heilungsprozess bleibt mit einem stärkeren eschatologischen Vorbehalt, als dieser bei Moltmann zum Ausdruck kommt, die Beziehungsgeschichte der Menschen untereinander und die Beziehungsgeschichte Gottes mit den Menschen systemoffen und insofern vollendungsoffen dramatisch.⁴⁴

4. Das Kreuz als Signatur der Schöpfung

Ungeachtet der von Moltmann (zu sehr?) forcierten positiven Entsprechung zwischen dem göttlich-innertrinitarischen und dem irdisch-menschlichen Leben, bleibt die geschaffene Wirklichkeit radikal von der Realität des Kreuzes betroffen und nimmt an ihr teil: Die Folterungen und Verbrennungsöfen in Auschwitz und das nukleare Inferno von Hiroshima, der Dreißigjährige Krieg und alle Gewaltverbrechen, aber auch die Vernichtungen durch wiederkehrende Erdbeben oder tsunamiantige Flutkatastrophen, die zerstörerische Gewalt der Natur und das abgründig Böse in der Menschengeschichte sind nicht als Probleme zu betrachten, die einer innergeschichtlichen Antwort zugeführt werden können. Auch die Leidenschaft für das Leben und die Rettung der Opfer kann das Negative innerweltlich nur im Protest und in der Anklage thematisieren. Christliche Hoffnung hofft im Eingedenken des fremden Leides, in der aktiven Erinnerung an die Toten und im solidarischen Eintreten für die Entrechteten und Marginalisierten, d. h. im kämpfenden Mitleiden und im Aufstand gegen alle Leben vernichtenden und Ungerechtigkeit fördernden Mechanismen, auf die gerechtigkeitschaffende, todüberwindende Macht Gottes. Aufgrund der kosmischen Dimensionierung des Seins Jesu Christi ist auch die Katastrophe des Kreuzes und alles Leiden, aller Schmerz kosmisch zu dimensionieren und als Teilnahme an den Leiden Christi bzw. an dem, was an ihnen noch nicht vollendet ist (Kol 1,24), zu begreifen. Dies gilt zum einen für die menschliche Vision der Welt im Glauben:

⁴⁴ Vgl. J. NIWIADOMSKI, Das Opfer-Täter-Verhängnis und die Frage nach dem Letzten Gericht, online abgerufen unter: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1187.html> (Stand: Januar 2020), 2017.

»Ohne das Kreuz Christi wäre diese Vision der ›Welt in Gott‹ reine Illusion. Das Leiden eines einzigen Kindes würde sie als solche erweisen. Ohne die Erkenntnis des Leidens der unerschöpflichen Liebe Gottes kann es kein Pantheismus und auch kein Pan-en-theismus in dieser Welt des Todes aushalten. Sie würden alsbald zum Pannihilismus führen. Nur die Erkenntnis des gekreuzigten Gottes gibt dieser Vision der Welt in Gott Grund und Bestand. [...] Darum entsteht unter dem Kreuz die Vision: Gott in allen Dingen – alle Dinge in Gott.«⁴⁵

Die Rede vom Pannihilismus ist ein existenzielles Etikett Moltmanns und wäre sicher präziser dahingehend zu bestimmen, dass in einer durch reine Diesseitigkeit und Materialismus bestimmten Existenz es nur eine Geschichte der Sieger und glücklich Davongekommenen geben wird, welche die Leiden der Natur- und Menschengeschichte letztlich abblendet und die Opfer und Toten von Evolution und Menschenentwicklung ausblendet, um unter kontingenten Bedingungen maximal profitabel und persönlich (individuell) sinnstiftend leben zu können. Dies impliziert eine Lebensperspektive, welche den universalen Anspruch auf Humanität in der Form einer solidarischen Hoffnung für alle aufgegeben hat.⁴⁶

Dieser Einbergung des Leidens in das Leiden Christi korrespondiert zum anderen der geglaubte Rettungs- und Vollendungswille Gottes. Insofern gilt:

»Das Kreuz ist das Geheimnis der Schöpfung und ihrer Zukunft. [...] Der Gott, der die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, der Gott, der sich in seinem Sohn selbst dem vernichtenden Nichts am Kreuz ausgesetzt hat, um es in sein ewiges Sein aufzuheben. Diesem Gott kann auch der ›Weltuntergang‹, sei es durch Naturkatastrophe, sei es durch menschliches Verbrechen, keine Grenze setzen. Wie sollte der Schöpfer aus Nichts durch Vernichtungen in seiner Schöpfung von seinem Vorsatz und seiner Liebe abgebracht werden können.«⁴⁷

⁴⁵ MOLTSMANN, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 226f.

⁴⁶ Vgl. M. BURGGRAF, So What? – Egozentrisch, praktisch, klug: Gesunde Gleichgültigkeit in einer Welt der Reizüberflutung, München 2020; J. KNOP, Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (= QD 297). Freiburg u. a. 2019. Zu den Implikationen von Universalität vgl. H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (= stw 231). Frankfurt a. M. 1978.

⁴⁷ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 104f.

Soteriologisch ist dieser prinzipiellen Hoffnungsaussage zuzustimmen. Allerdings bleibt diese Hoffnungszusage angesichts des konkreten Leidens von Menschen in den Ackerfurchen der Geschichte zitterndes Hoffen. Damit ist weniger eine Kritik an Moltmann verbunden, als vielmehr auf die bleibende eschatologische Spannung und den eschatologischen Vorbehalt verwiesen, der sich an der Ausständigkeit von Gottes rettender Gegenwart, der erfahrenen Sinnlosigkeit von Lebensvollzügen, dem verstummten Schreien in unaushaltbaren Leidenserfahrungen oder der Betroffenheit vom abgründig Bösen entzündet. Mit diesem prinzipiellen Angefochtensein christlicher Hoffnung verbindet sich nicht nur die Einsicht von Ernst Troeltsch, nach welcher das Leiden Gottes »mit der Schöpfung beginnt und erst mit der Rückkehr Gottes zu sich selbst endet«. ⁴⁸ Vielmehr wird auch das Leiden der Geschöpfe erst in Freude aufgehoben sein können, wenn alle steckengebliebenen Lebensmöglichkeiten zur Blüte und Vollendung gebracht, wenn alle gebrochenen und abgebrochenen Beziehungen in anregende Lebendigkeit und liebende Wertschätzung verwandelt sind, wenn also nicht nur alle Tränen abgewischt (Offb 21,4), sondern auch alle absurden Sinnlosigkeiten und alle Schrecken erregenden Abgründe in befreiende Sinnstiftung und befreites Leben überführt sein werden.

5. Zeittheoretische Implikationen

Wie bereits deutlich geworden ist, hat die gegenseitige Einwohnung Gottes in der Welt und der Welt in Gott für das Vollendungsgeschehen auch zeitliche Implikationen. So muss zwischen der irdischen Zeitlichkeit der Schöpfung und der relationalen Ewigkeit der neuen Schöpfung unterschieden werden, die der relationalen Ewigkeit des Himmels als radikal gottoffener Wirklichkeit entspricht. Von dieser wiederum ist Gottes einzigartige Ewigkeit zu unterscheiden. Dadurch ergeben sich auch Verbindungen zwischen der befristeten und gerichteten Zeit der Geschichte und der zyklischen Zeit der Vollendung. In solcher Weise ist der wöchentliche Rhythmus des Sabbat Vorweg-

⁴⁸ MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens* [wie Anm. 34], 226.

nahme und Verweiszeichen für den eschatologischen Sabbat, an dem Gott »alles in allem«⁴⁹ und »alles in allen«⁵⁰ (1 Kor 15,28) sein wird.

Nach dem Zeitverständnis des archaischen Menschen ist die Welt in der Regel durch die Rückkehr zum heiligen Ursprung bestimmt. Entsprechend kompensiert der Mythos die Erfahrung der Geschichte und hebt das Ritual die Entscheidungen der Geschichte durch die Einbergung in den Ursprung der mythischen Urzeit auf. Dieser Ursprung der Urzeit wird in manchen Kulturen im Neujahrsfest immer wieder aktiviert. So nimmt der Mensch im festlichen Ritual an der Weltschöpfung teil, und diese Teilnahme versetzt ihn durch die festliche Ekstase zurück in die Zeit des Ursprungs. Zugleich ist das Fest als die Wiedererbringung der Urzeit und als eine wiederkehrende Neuschöpfung zu verstehen. Demgegenüber bestimmt Moltmann das Zeitverständnis der Bibel dadurch, dass die Zeit mit der Welt und die Welt mit der Zeit geschaffen wurde, der die Existenz Gottes logisch und ontologisch vorausgeht, ohne dass sie selbst zeitlich bestimmt werden kann. Hat jeder Augenblick biblisch gesehen seine Zeit, so ist die geschichtliche Zeit durch die Verheißung einer erfüllten Zukunft bestimmt, die Kraft der Treue Gottes verheißen ist. Sie ist in dieser Weise messianische Zeit, die mit dem Kommen des Messias den Anbruch einer neuen Schöpfung und einer neuen Zeit verbindet. Als eschatologische Zeit wird sie prophetisch durch einen Umbruch charakterisiert, sodass die neue Zeit nicht einfach die Weiterführung der Vergangenheit, sondern der Aufschein einer anderen Zukunft ist. In dieser Weise ist die Ewigkeit als eine Überwindung der irdischen Zeit zu begreifen, die mit »der neuen, ewigen Schöpfung im Reich der göttlichen Herrlichkeit«⁵¹ einhergeht.

Innerhalb der irdischen Geschichtszeit wird die erfahrene Gegenwart durch den eschatologischen Horizont der neuen Zukunft erträglich und das historische Bewusstsein als vergegenwärtigte Vergangenheit lebendig. Dabei differenziert das Zukunftsbewusstsein des Menschen zwischen der gegenwärtigen irdischen Zukunft und der zukünftigen göttlichen Gegenwart und ermöglicht deshalb, zwischen einer innergeschichtlichen und einer von Gottes Vollendung bestimmten, eschatologischen Zukunft zu unterscheiden. Moltmann profiliert das ökologische Paradigma der Geschichtszeit, in dem die

⁴⁹ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 236.239.265.268 u. ö.

⁵⁰ MOLTSMANN, Im Ende – der Anfang [wie Anm. 22], 88.166.

⁵¹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 134.

»gegenwärtige Zukunft [...] auf die Synchronisierung der menschlichen Geschichtszeit mit den Rhythmen der natürlichen Zeit ausgerichtet [ist]«. ⁵² Er plädiert dafür, die zyklischen Bio-Rhythmen und die linearen Zeitfolgen der Geschichte miteinander zu verbinden, um sie angesichts des Todes als Ende der Geschichte mit der eschatologischen Wirklichkeit Gottes zu verknüpfen. Diese neue Weise der aufgehobenen Zeit in relationaler Ewigkeit formuliert Moltmann angesichts der einzigartigen und unvergleichlichen Ewigkeit Gottes für ein breiteres Publikum.

Er empfiehlt, die Ewigkeit nicht als unendlich ausgedehnte Zeit, die nur Langeweile sein kann, sondern als maximale Intensität des Lebens zu verstehen und deshalb von einer ewigen Lebendigkeit zu sprechen. Bezüglich der Zeitform in der Unterscheidung zwischen dieser Weltzeit und der künftigen Weltzeit ist die irdische Weltzeit durch chronologische Zukunftsgerichtetheit und Vergänglichkeit bestimmt, während die himmlische Zeit die äonische Zeit der relativen Ewigkeit ist, die an Gottes Ewigkeit ungebrochen Anteil hat. Diese äonische Zeit versinnbildlicht Vollendung durch die Struktur der Zeitkreise, die als Kreise ohne Anfang und Ende als Gleichnis für die Ewigkeit verstanden wurden. Es handelt sich daher um eine reversible Zeit, die weder Vergangenheit noch Zukunft unterscheidet und als lebendige Fülle und erfüllte Lebendigkeit auch nicht stillsteht. Denn sie nimmt an der unerschöpflichen Fülle der Lebendigkeit Gottes teil:

»Bringt diese Teilnahme an der Ewigkeit des lebendigen Gottes dem menschlichen Leben ewige Lebendigkeit, dann ist die Zeit dieser Ewigkeit nicht mehr die irreversible, sondern eher die reversible Zeit der kreisenden Bewegungen, die das Leben nachhaltig auf Dauer stellen, sodass man von einem ›life everlasting‹ und einer ›world without end‹ sprechen kann. Das hatte Johann Rist vermutlich mit seinem Paradox der ›Zeit ohne Zeit‹ und dem ›Anfang sondern Ende‹ gemeint.« ⁵³

Unter dem Gesichtspunkt der Zeit tritt noch einmal die kontinuierlichbetonte und prozessoffene Denkperspektive Moltmanns zu Tage, die nicht den Abbruch des Todes, sondern die Auferstehung als Geschehen der Verklärung und Verwandlung in den Mittelpunkt rückt:

»Der *eschatologische Augenblick* selbst muss über Ende und Vollendung der Geschichte hinaus als Vollendung der Schöpfung im Anfang und

⁵² MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 136.

⁵³ MOLTSMANN, Im Ende – der Anfang [wie Anm. 22], 176.

also als Austritt aus der Zeit in die Ewigkeit gedacht werden. [...] Das *Zeitende* ist die Umkehr des *Zeitanfangs*. Wie der ursprüngliche Augenblick aus dem Schöpfungsratschluss und der darin beschlossenen *Selbstverschränkung* Gottes entspringt; so wird der eschatologische Augenblick aus dem Erlösungsratschluss und der darin beschlossenen *Selbstentschränkung* Gottes entspringen. Gott ›entschränkt‹ sich nicht, um seine Schöpfung zu vernichten und sich an ihre Stelle und ihre Zeit zu setzen, sondern um in ihr zu wohnen und in ihr ›alles in allem‹ zu werden. Die Urzeit und der Urraum der Schöpfung enden, wenn die Schöpfung zum Tempel der ewigen Schechina Gottes wird. Die *zeitliche Schöpfung* wird dann zu einer ewigen Schöpfung, weil dann alle Geschöpfe an der Ewigkeit Gottes teilnehmen. Die *räumliche Schöpfung* wird dann zur allgegenwärtigen Schöpfung, weil dann alle Geschöpfe an der Allgegenwart Gottes teilnehmen. Der Austritt der Schöpfung aus der Zeit in den Aion der Herrlichkeit geschieht durch die Vernichtung des Todes und die Auferweckung der Toten. Ist der Tod nicht mehr, dann gibt es auch nicht mehr die Zeit, weder die Zeit der Vergänglichkeit noch die Zeit der Zukünftigkeit. ›Der Tod ist verwandelt in den Sieg‹ des Lebens, das ewig ist, weil es am göttlichen Leben unzerstörbaren Anteil hat. Weil, wie früher erklärt, die Auferweckung der Toten diachron alle Toten von den ersten bis zu den letzten Menschen erfasst, gibt es dann eine *Reversion* der hier *irreversiblen Zeit*. In der ›Wiederbringung aller Dinge‹ kehren auch alle Zeiten wieder und werden verwandelt und verklärt.«⁵⁴

6. Anknüpfung an die und Abgrenzung von der Prozessphilosophie

Mit Whitehead unterstützt Moltmann das prozesshafte Verständnis der Welt und der Ereignisse in ihr. Whiteheads ontologisch bidirektionalen Pan-en-theismus rezipiert er im Licht von Ps 139,5, sodass es im Geist zwischen Gott und der Welt eine wechselseitige Beziehung gibt. Whiteheads Unterscheidung zwischen der Urnatur und der Folgenatur Gottes ist für Moltmann von Interesse, weil Gott in der ersten Weise Prinzip des Konkretwerdens und der Konkretion der Ereignisse in Welt ist und damit Zielvorgabe und Organ des Neuen. Hingegen ist Gott in seiner Folgenatur die reagierende, physisch empfindende und bewahrende Instanz, die sich durch eine rettende Aktivität aus-

⁵⁴ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 323f.

zeichnet. Dadurch wird Gott im Weltbezug immer bereichert. Denn die zweite Natur bewahrt die Ereignisse des Prozesses der Welt und nimmt sie in die Ewigkeit Gottes auf.⁵⁵ Dies ermöglicht es Moltmann, die Geschichte wirklich als offenen Prozess zu denken, auch wenn er dies nicht in gleicher Weise für das noch ausständige Vollendungsgeschehen realisiert. Kreuzestheologisch motiviert, aber auch angeregt durch Whiteheads Bestimmung der Folgenatur Gottes (*consequent nature*) übernimmt Moltmann das Motiv der Rückwirkung auf Gott für seinen schöpfungstheologischen und eschatologischen Panentheismus. In diesem Beziehungsgeschehen ist Gott als der große Begleiter bestimmt, der versteht und mit der Welt seufzt. Gott ist »the great companion – the fellow-sufferer who understands«.⁵⁶ Diese bewegende Aussage Whiteheads unterstützt Moltmanns Anliegen, Gott kenotisch und soteriologisch als den Begleiter der Menschen zu verstehen, der sich mit den Menschen freut, mit ihnen leidet, mit ihnen solidarisch unterwegs ist und die gelebten Leben gleichsam in seinem göttlichen Gedächtnis verewigt. Trotz dieser personalisierenden Anklänge bei Whitehead überwiegt bei diesem nach Moltmann nicht das zurechtbringende, heilende und liebevolle Gedächtnis göttlicher Barmherzigkeit. Stärker dominiert Moltmanns Wahrnehmung nach eine apersonale Metaphysik, in welcher Gott in der bewahrenden Unsterblichkeit den Charakter einer automatisch funktionierenden objektiven Registratur gewinnt.⁵⁷ Unklar ist nach Moltmann daher, wie sich der Prozess-Charakter Gottes als »Monitor«, der alles festhält und verewigt und so auch das verewigt, was an Katastrophen und Verbrechen, was an Leiden und Bosheiten oder an Verachtung und zum Kummer Gottes geschieht,⁵⁸ zu der Spitzenaussage des großen Begleiters, der versteht und mit der Welt seufzt, verhält. Deshalb wird Gott vor allen Dingen zum umfassenden Ordnungsfaktor im Fluss der Geschehensereignisse. Zudem ist Gott als Erhalter und Ordner des

⁵⁵ Vgl. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens* [wie Anm. 34], 358f.

⁵⁶ A. N. WHITEHEAD, *Prozess und Realität* (= stw 690), Frankfurt a. M. 2008, 532. In der von mir benutzten englischen Ausgabe: A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1969, 413.

⁵⁷ Vgl. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens* [wie Anm. 34], 91.

⁵⁸ Vgl. WHITEHEAD, *Prozess und Realität* [wie Anm. 56], 527f.: »Die Folgenatur Gottes ist die fließende Welt, die durch ihre objektive Unsterblichkeit in Gott »immerwährend« wird.« »The consequent nature of God is the fluent world become »everlasting« by its objective immortality in God.« A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*[wie Anm. 56], 409.

ewigen Weltprozess auch nicht mehr Schöpfer: »Wird der Gedanke der *creatio ex nihilo* ausgeschieden oder auf die Formierung einer noch nicht dinglichen Urmaterie, ›no-thing‹, reduziert, dann muss der Weltprozess ebenso anfanglos und ewig wie Gott selbst sein.«⁵⁹ So bleibt nach Moltmann offen, ob der Prozess der Welt ein Ende findet und durch Gott finalisiert werden kann, wenn Gott alle Ereignisse einer in sich endlosen Welt bewahrt. Deshalb kommt es Moltmann darauf an, die bewahrende Finalisierung des Weltprozesses durch die Aufnahme der Superjekte in die objektive Unsterblichkeit theologisch zu bestimmen und unter die Kernaussage eines in Auferweckung retenden Handelns Gottes zu stellen:

»Das zu *lebende Leben* ist der Gefahr und der Vernichtung ausgesetzt, aber das *gelebte Leben* ist aus der Vernichtung gerettet und in Ewigkeit vor der zeitlichen Gefahr bewahrt.«⁶⁰

7. Problempunkte und Korrekturanzeigen

Ein christlicher Pan-en-theismus, der sich von Moltmanns trinitarischem und kenotischem Pan-en-theismus inspirieren lässt, wird seinen Ansatz nicht ohne gezielte Korrekturen übernehmen. Diese Korrekturen beziehen sich auf die mitfühlende Betroffenheit Gottes durch die Geschichte, auf die tritheistische Gefahr seiner sozialen und genossenschaftlichen Trinitätslehre sowie auf die Selbstverschränkung Gottes als räumliche und zeitliche Eröffnung der Schöpfung.

7.1 Die Betroffenheit Gottes durch die Geschichte

Folgt man der Kreuzes- und Trinitätstheologie Moltmanns, so zielt sein Ansatz in Anknüpfung an Rahners Grundaxiom auf die Überwindung einer Kluft zwischen der heilsgeschichtlich erfahrenen trinitarischen Präsenz Gottes und der immanenten Trinität Gottes.⁶¹

⁵⁹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 91.

⁶⁰ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 147.

⁶¹ Vgl. J. MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes (= Werke 4), Gütersloh 2016, 171: »Aussagen über die immanente Trinität dürfen nicht im Widerspruch zu den Aussagen über die ökonomische Trinität stehen. Aussagen über die ökonomische Trinität müssen den doxologischen Aussagen über die immanente Trinität entsprechen.«

Später wird Moltmann weiterführend zwischen der reinen Immanenz Gottes und der von Ewigkeit her offenen Trinität als Grund und Ursprung der geschichtlichen Erfahrung unterscheiden. Insofern ist die Trinitätslehre nicht abstrakte Spekulation, sondern die Kurzfassung der Passionsgeschichte auf der Ebene göttlicher Begründung. Für Moltmann ist das Kreuzesgeschehen das Materialprinzip der Trinitätslehre und die Trinitätslehre das Formalprinzip der Kreuzestheologie: Der Inhalt der Trinitätslehre ist das reale Kreuz Christi selbst. Die Form des Gekreuzigten ist die Trinität. Später kann Moltmann herausstellen, dass im Kreuzesgeschehen und seiner Deutung Momente des Zufälligen der Geschichte und des Widersprüchlichen bleiben, die keine theologische Theorie harmonisieren kann. Deshalb könne man – in Differenz zu Hegel – nicht einfach dem »optimistischen Totalanspruch der historischen Vernunft« folgen,⁶² welche den irdischen Karfreitag aus dem spekulativen Karfreitag ableitet und in ihm begründet. Insofern könne auch nicht gesagt werden, dass das, was historisch wirklich ist, auch vernünftig sei.

Moltmann formuliert das Sein Gottes als Liebe in einer wechselseitigen Hingabe von Vater und Sohn und damit als Freiheitsgeschehen sich entäußernder Liebe im Äußersten. So ist die Freiheit Gottes, sich selbst zu verändern und sich aus eigenem Willen durch anderes verändern zu lassen, der Grund dafür, dass das Leiden der Liebe sich freiwillig für die Affizierung durch anderes öffnet.⁶³ Als ein Freiheitsgeschehen sich entäußernder Liebe wird das Kreuzesgeschehen zu einem Drama zwischen den trinitarischen Personen, die ein sich dynamisch veränderndes Beziehungsverhältnis realisieren. Dessen zentraler Bezugspunkt ist Jesu Verlassenheitserfahrung am Kreuz. Damit verbunden sind zwei Zuspitzungen: zum einen das Leiden in Gott, zum anderen die Trennung und Feindschaft in Gott.

In Bezug auf den kreuzestheologisch zentralen Punkt des Leidens Christi als versöhnendes Durchleiden der sündigen, weil von Gott abgekehrten Gottlosigkeit der Welt hebt Moltmann hervor, dass Paulus in diesen Kontexten immer von der Gottessohnschaft Christi spricht. »Das aber hat zur Folge, dass Christi Leiden göttliches Leiden und dass sein Tod der von Gott stellvertretend für alle todverfallenen Sünder erlittene Tod ist.«⁶⁴ Diese univoke Bestimmung des mensch-

⁶² Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 357.

⁶³ Vgl. J. MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott (= Werke 2), Gütersloh 2016, 214–217.

⁶⁴ MOLTSMANN, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 148.

lichen Leidens als göttliches Leiden und des menschlichen Todes als Tod Gottes wirft die Frage nach der Rezeption einer chalkedonischen Hermeneutik bei Moltmann auf, welche das Ungetrenntsein und Unvermischtheit der göttlichen und menschlichen Wirklichkeit gleichermaßen einfordern würde.

Moltmann hebt freilich nicht nur das Verlassenheitsgefühl Jesu hervor, sondern interpretiert das Kreuzesgeschehen als reale Gottverlassenheit, sodass Jesus ohne Gott oder gottlos gestorben ist. Jesus ist »letzten Endes an seinem Gott und Vater gestorben. Die Qual in seinen Qualen war diese Gottverlassenheit.« Deshalb trennt das Kreuz des Sohnes »Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz«. ⁶⁵

Hier bleibt dunkel, wie diese negative Zuspitzung des göttlichen Dramas in einer realen Gottverlassenheit und damit in einem totalen Beziehungsabbruch des Vaters noch als Theologie der Liebe formuliert werden kann. Moltmann folgert daraus, dass im Kreuzesgeschehen Gott gegen Gott steht und darum nicht nur der Tod in Gott zu denken ist, sondern auch die völlige Entfremdung zwischen Vater und Sohn. Denn der Sohn erleidet das Sterben in dieser realen Gottverlassenheit. Hingegen erleidet der Vater den Tod des Sohnes, den der Vater als Schmerz erfährt. ⁶⁶ Im Sinne paulinischer Theologie gibt der Vater den Sohn dahin und der Sohn stimmt in die Dahingabe durch den Vater ein. Insofern werden tiefste Willensgemeinschaft und größte Trennung dialektisch aufeinander bezogen. Einerseits brechen die Beziehungen ab, andererseits sind sich Vater und Sohn in der Hingabe so einig, dass sie eine einzige Bewegung der Hingabe darstellen. ⁶⁷ Diese Hingabe des Sohnes durch den Vater und des Sohnes an den Willen des Vaters geschieht durch den Geist der unbedingten Hingabe. Kraft seiner rettenden Lebensmacht geschieht Auferweckung, Erhöhung und Verherrlichung, um die Trennung zwischen Gott und

⁶⁵ MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* [wie Anm. 63], 142.145 (in der von mir benutzten Ausgabe Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 2002).

⁶⁶ Ich folge hier REMÉNYI, *Um der Hoffnung willen* [wie Anm. 3], 66–74, hier: 68: »Pathos Gottes meint für Moltmann die Rede von einem Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der sich aus dieser Liebe heraus in Freiheit zum Leiden entschließt. Dabei identifiziert er weder das Leiden Christi mit dem Leiden des Vaters, noch setzt er einfachhin Kreuz und Gott in eines. Er reiht sich zwar bewusst ein in die lehrämtlich verworfene Tradition des Theopaschitismus und Patrippassionismus, erweitert und differenziert diese aber hin zu einem Patricompassianismus.«

⁶⁷ Vgl. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* [wie Anm. 61], 98.

Gott zu Gunsten des Lebens zusammenzuhalten und die Einheit in der Hingabe zu wahren. Leben und Sterben Jesu, Tod und Auferweckung des Sohnes bilden einen Gesamtzusammenhang, dessen zentraler Punkt die Auferweckung des Gekreuzigten und die Tod und Trennung überwindende Macht des Geistes ist. Der Hoffnungsüberschuss der Auferstehung und des geretteten Lebens muss beachtet werden, soll Kreuzestheologie (ohne Auferstehung) nicht zur Hölle selbst werden. Insofern ist die Kreuzestheologie als Theologie der Solidarität Gottes mit den Armen und Verwundeten, den Leidenden und Opfern der Geschichte anzusehen, in welcher der menschliche Schmerz und die menschliche Einsamkeit von unten her umgriffen sind. Inkarnation und Dahingabe ermöglichen die Gemeinschaft mit Gott und sind bestimmt durch die jeweils größere und gnädigere Gerechtigkeit Gottes in seiner Passion unter den Menschen. Umgekehrt identifiziert sich Gott in der Passion mit den Opfern jeder Gewalttat.

Moltmann vertieft den Gedanken der solidarischen und sich entäußernden Hingabe auf den Gedanken der Stellvertretung als Opfer der Liebe zur Versöhnung der Welt mit Gott und vertieft diesen Zusammenhang wiederum trinitätstheologisch auf eine Veränderung in Gott hin, insofern das Leiden und Sterben Christi in Gott etwas Neues schafft. Denn Christi Leiden wird von Moltmann als göttliches Leiden begriffen und der für alle todverfallenen Sünder erlittene Tod macht die Stellvertretung Gottes zu Gunsten der gottlosen Sünder offenbar. Damit wird einerseits klärungsbedürftig, wie sich die neue Offenbarkeit der Stellvertretung Gottes zu Gottes ewigem Sein als sich von Ewigkeit her entäußernde Liebe verhält. Andererseits wird am Beispiel der Willensbestimmung des Sohnes im Verhältnis zum Vater erkennbar, dass Moltmann kaum zwischen der menschlichen und der göttlichen Wirklichkeit in Jesus Christus unterscheidet (Idiomenidentität statt Idiomenkommunikation?) und die Ereignisse der Geschichte in der operationalisierten Durchführung dadurch tendenziell univok auf Gottes Wirklichkeit in sich überträgt. Und dies, obwohl er in der Trinitätslehre von einem Wechselverhältnis bzw. einer Wechselwirkung zwischen der geschichtlich-offenbaren Präsenz und der innergöttlichen Wirklichkeit ausgeht und betont: Sowohl die Abgründigkeit des Leidens und der Schmerz des Kreuzes als auch die Freude über die gegenseitig erwiderte Liebe bestimmen Gottes inneres Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit.⁶⁸ Ist das Wesen Gottes

⁶⁸ Vgl. MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 177f.

als ewiges Sein der Liebe bestimmt, muss noch einmal zwischen diesem immanenten Sein Gottes und dem irdisch temporären Akt der Kreuzigung Jesu unterschieden werden.⁶⁹ Mit der Konzentration des Kreuzesgeschehens auf das Leiden Gottes und die Trennung und Feindschaft in Gott ergeben sich nicht nur innerchristlich systematisch nicht mehr zu bewältigende Probleme, sondern darüber hinaus unüberwindliche Schwierigkeiten für eine philosophische oder interreligiöse Verständigung.

7.2 Die Gefahr des Tritheismus

In seiner sozialen Trinitätslehre betont Moltmann wiederholt, dass die Einheit Gottes als Drei-Einigkeit der Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes verstanden werden soll. Die genossenschaftliche Mehrstelligkeit bezieht sich so auf drei Subjekte oder Aktzentren, die in ihren wechselseitigen Beziehungen zueinander eine Einheit bilden:

»Die Einigkeit der drei göttlichen Personen wird von diesen weder als ihr eigenes Wesen vorausgesetzt noch als Selbigkeit oder Identität der Gottesherrschaft oder Selbstmitteilung bewirkt. Die Einigkeit der Drei-Einigkeit ist durch die Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist schon gegeben.«⁷⁰

Moltmann versteht die Personen/Hypostasen als einmalige, unverwechselbare Subjekte des einen, gemeinsamen göttlichen Wesens, die Bewusstsein und Wille haben. »Jede Person besitzt die göttliche Natur auf unverwechselbare Weise und stellt sie auf je ihre eigene Weise dar.«⁷¹ Später betont Moltmann noch einmal, dass der Begriff der Relationen in der Trinitätslehre als Perichorese verstanden werden muss, die als »intime Einwohnung und vollkommene Durchdringung« zu fassen ist. Die göttlichen Personen existieren »so intim [miteinander, füreinander und] ineinander, dass sie sich selbst in ihrer einmaligen, unvergleichlichen [analogielosen!] und vollständigen Einheit konstituieren.«⁷²

⁶⁹ Vgl. REMÉNYI, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 167, Anm. 459. MOLT-MANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 358–360.

⁷⁰ MOLT-MANN, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 167.

⁷¹ MOLT-MANN, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 188.

⁷² J. MOLT-MANN, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes, in: Conc(D) 21 (1985) 35–41, hier: 39.

Kasper und andere diagnostizieren hier die Gefahr eines Tritheismus, der nach Greshake darin besteht, dass die Einheit Gottes als Einheit von drei distinkten Subjekten innerhalb eines relational-sozialen Personenverständnisses nur noch eine »aus den Personen resultierende Einigkeit« sei.⁷³ Durch die Beschreibung der Einheit als sozial-phänomenologische Einigkeit von drei unterschiedlichen Handlungsträgern in ihrem Gemeinschaftsverhältnis wird die göttliche Einheit strukturell »zu spät« angesetzt, denn sie erhält dadurch den Charakter einer (nachträglichen) Übereinkunft. Bei wohlwollender Interpretation wird man allerdings auch Moltmanns Konzept der Perichorese – im Unterschied zu seiner früheren Trennung und Feindschaft im Gott – zugestehen, was Hans Urs von Balthasar hervorhebt. Die drei Personen sind »nicht, wie menschliche Personen, nebeneinander, sondern [...] ineinander«. Dieses Ineinander ist für Balthasar »so sehr« zu betonen, »dass sie ein einziges Selbstbewusstsein, Erkennen und Lieben, kurz: einen einzigen Gott bilden«. ⁷⁴ Ungeachtet der kritischen Absetzung Balthasars von Moltmann wird man eine große Übereinstimmung festhalten dürfen, wenn das göttliche Füreinander und Ineinander einmalig so unvergleichlich intensiv angesetzt wird, dass es eine vollständige materiale Einheit des göttlichen Seins der Liebe, des Willens und des Erkennens mit sich bringt.

Die Vermeidung jeder Nachträglichkeit bezüglich der Einheit des dreieinen Gottes ist m. E. in einer methodenpolitischen Präzisierung gegenüber Moltmann möglich, wenn die Analogie beim transzendentalen Entschluss von Freiheit ansetzt, der vortemporal und vorreflexiv begründet wird. In solcher Ursprünglichkeit (vgl. die Ausführungen zu Pannenberg) wird die traditionelle Alternative von bloß moralischer (nachträglicher) Einheit und wesenhaftem (substantialem) Einssein transzendental überwunden.⁷⁵

Zugunsten Moltmanns ist zu beachten, dass er später den heilsgeschichtlichen Bezug dazu benutzt, um zwischen der reinen,

⁷³ G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott*, Freiburg u. a. 2001, 168–171, besonders 171.

⁷⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, 481f.

⁷⁵ Vgl. B. NITSCHKE, *Gott und Freiheit* (= RF 34), Regensburg 2008, 165–243, besonders 191–213. Zum klassischen Einwand in Bezug auf Moltmann vgl. M. MURRMANN-KAHL, *Mysterium Trinitatis? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Berlin/Boston 1997, 217: »Die eschatologische ›Drei-Einigkeit‹ immer schon vorausgesetzter Individuen gelangt nicht über die schon kreuzestheologisch behauptete ›Willenskonformität‹ von Vater, Sohn und Geist hinaus, die die traditionelle Homousie unterbestimmt.«

uneinholbaren Immanenz Gottes, die apophatisch entzogen bleibt, weil sie als reine Herrlichkeit alles überschreitet,⁷⁶ und der »von Ewigkeit her offenen Trinität« zu unterscheiden. Letztere ist Grund und Ursprung der heilsgeschichtlich erfahrbaren und theologisch reflektierbaren Trinität.⁷⁷ In diesem Sinne bezeichnet die von Ewigkeit her offene Trinität den bestimmbareren Ursprung der geschichtlichen Heilserfahrung. Damit nimmt sie eine mediale Position zwischen der heilsgeschichtlichen Erfahrung und der letzten Apophase der immanenten Theologie im strengen Sinne ein. Sie ist von jener Theologie glückseligen Schauens zu unterscheiden, die alle Gestaltungen, alle Bilder und alle Konzepte auf reine Herrlichkeit hin überschritten hat.⁷⁸ In dieser Weise entspricht die Bezeichnung *Dreifaltigkeit* der sich entäußernden Sendung Gottes. Die Rede von der Dreifaltigkeit bringt die sich entfaltende Dynamik Gottes auf den Begriff und die heilsgeschichtlichen Sendungen des Sohnes und des Geistes sowie ihr Wechselverhältnis in den Fokus der Aufmerksamkeit. Diesem *Ursprungszusammenhang* stellt Moltmann das Konzept der eucharistischen Trinitätslehre als *Vollendungszusammenhang* gegenüber. Darin dominiert weder die Bewegung Gottes auf die Welt zu noch der unterordnende Gehorsam des Sohnes (und des Geistes?) zu dieser Sendung, sondern die Empfänglichkeit für gegenseitige Bereicherung

⁷⁶ Vgl. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens* [wie Anm. 34], 318: »In der trinitarischen Doxologie beten wir Gott um seiner selbst willen an und verehren ihn, weil er ist, was er ist. Ihre Trinitätsfigur ist darum die »immanente Trinität«. Es ist selbstverständlich, dass die Trinität in der menschlichen Doxologie zu einem unfasslichen und alle Vorstellungen und Begriffe übersteigenden *Geheimnis* wird. Wer in die Bewunderung eintritt, für den wird das bewunderte Gegenüber zu einer unerschöpflichen Quelle immer weiterer und tieferer Bewunderung.«

⁷⁷ Vgl. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens* [wie Anm. 34], 304–309, hier: 308: »Die Vorstellung von der *Ursprungstrinität* muss auch die Möglichkeit eröffnen, vom Ausgang des Sohnes aus dem Geist zu sprechen, weil dies der erfahrbaren Heilsgeschichte entspricht [...]. Die *Trinität im Ursprung* ist eine von Ewigkeit her *offene Trinität*. Sie ist offen für ihre eigenen Sendungen und in ihren Sendungen ist sie offen für die Menschen und die ganze geschaffene Welt.«

⁷⁸ Vgl. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens* [wie Anm. 34], 315f.: »In der umfassenden göttlichen Gegenwart wird Gott auch nicht mehr jenes verborgene Gegenüber sein, zu dem wir hier rufen. Die apophatische Erfahrung der Differenz ergibt sich von selbst aus dem menschlichen Versuch des Dankens und Lobens Gottes. Sie führt zwangsläufig zur eschatologischen Relativierung der geschichtlichen Theologie des Glaubens in der Liebe Gottes auf die erhoffte ewige Theologie des Schauens in der Herrlichkeit Gottes.« Dafür kann die liturgische Feier Vorgeschmack sein, indem sie das »in Klage und Trauer im Lachen und Tanzen zum Ausdruck gebrachte Leben« (ebd., 317) als Unterbrechung und Ekstase zu einem Augenblick von Ewigkeit intensiviert.

und Feier, für Dankbarkeit und Gesang bzw. Tanz. In dieser eschatologischen Perspektive ist die Trinität ein Gemeinschaftshandeln, das am besten durch das Konzept der *Dreieinigkeit* beschrieben werden kann. Über Moltmann hinaus ist allerdings noch deutlicher der Hoffnungscharakter dieser Zukunft Gottes zugunsten der Menschen und der ganzen Schöpfung zu bedenken, weil diese Hoffnung immer angefochtene Hoffnung und damit Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeiten, Absurditäten und Möglichkeiten des Scheiterns bleibt (Röm 4,18).

Daran anschließend und darüber hinaus kann mit Moltmann für die Logik der Trinitätslehre zwischen dem *Entstehungszusammenhang* (Konstitutionsebene) und dem durch die jeweilige Eigentümlichkeit der Hypostasen bestimmten *Lebenszusammenhang* (idiomatische Relationsebene) unterschieden werden.⁷⁹ Zudem wird man zwischen dem *Lebenszusammenhang*, der durch die hypostatischen Eigentümlichkeiten geprägt ist, und jenen *Wesensbeziehungen* unterscheiden können, die den trinitarischen Personen fundamental gemeinsam sind und deshalb das wesentlich Gemeinsame der göttlichen Wesensattribute und göttlichen Handlungsattribute realisieren.⁸⁰

7.3 Die Selbstbeschränkung Gottes als Zimzum

»Die *Schöpfung im Anfang* ist nach den Texten der Schöpfungsgeschichte offensichtlich voraussetzungslose Schöpfung. Der spätere Ausdruck der *creatio ex nihilo* bezeichnet das Wunder des Daseins der Welt überhaupt und die Anfangskontingenz des Seienden selbst. Das Dasein der Welt selbst und dann auch alle Stufen der Evolution in ihrer Geschichte sind ›Zufall‹, wengleich theologisch gesehen kein ›blinder Zufall‹, sondern ein beabsichtigter Zufall: Freie Schöpfungen Gottes zum Zwecke der Selbstmitteilung seiner Güte mit dem Ziele seiner Verherrlichung. Zufall und Zielgerichtetheit der Evolutionen sind im theologischen Begriff der Schöpfung Gottes weder Widersprüche noch Gegensätze.«⁸¹

⁷⁹ Vgl. MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 144–168.

⁸⁰ Vgl. B. NITSCHKE, Pneumatologie, in: TH. MARSCHLER/TH. SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute, Regensburg 2013, 321–360, hier: 338 und 342ff.

⁸¹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 214.

Die Schöpfung ist für Moltmann mit Augustinus nicht (pantheistisch) von Gottes Wesen genommen und auch nicht (platonisch) aus einer Gott bereits vorgegebenen Materie geformt, sondern sie ist in Übereinstimmung mit dem einzigartigen Erschaffen Gottes im Schöpfungsbericht (*barah*) in Freiheit gewollte und in Freiheit gesetzte Schöpfung, weil Gott sich selbst dazu bestimmt, Schöpfer der Welt und damit Schöpfer des Anderen als Anderem im Gegenüber zu sich selbst zu sein. Diese »*creatio e(x) libertate Dei*«,⁸² die der Souveränität und dem freien Willen Gottes entspringt, ist dann ausdrücklich weder (pantheistisch) als emanativer Ausfluss aus dem Wesen Gottes noch (theistisch bzw. nominalistisch) als kontingenter Willkürakt eines launischen Gottes bzw. eines Demiurgen, der eine Materie voraussetzt, zu denken, sondern als Entschluss Gottes zur Selbstmitteilung als Selbstmitteilung der göttlichen Liebe und als Selbstmitteilung des Guten und zum Guten. Wie bereits im Rahmen der sozialen Trinitätslehre diagnostiziert, verwendet Moltmann auch in Bezug auf die schöpfungstheologische Selbstbestimmung Gottes nicht die Analogie zum transzendental-vor-anfänglichen Entschluss der Freiheit, sondern ein kategorial-personenphänomenologisches Konzept, das den Entschluss als existenzielle Entscheidung angesichts kategorial gefasster und reflexiv vorgestellter Alternativen bestimmt.⁸³ Insofern Gott aus Liebe handelt und in seiner Liebe die Schöpfung begleitet, um sie durch seine Liebe zu vollenden, kann von einer *creatio ex amore* gesprochen werden. In dieser Weise gibt es für Gottes Schaffen keinerlei äußere Notwendigkeit und ist dieses Schaffen aus dem Entschluss Gottes im Blick auf alles andere voraussetzungslos.⁸⁴

⁸² MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 90.

⁸³ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 92: »Diese Selbstbestimmung ist an der reflexiven Struktur des existentiellen Willensentschlusses und der persönlichen Entscheidung zu erkennen: Gott entscheidet sich, eine Welt zu schaffen.«

⁸⁴ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 87f.; vgl. REMÉNYI, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 90f.: »Mit der Rezeption der Lehre einer *creatio ex nihilo* verbindet Moltmann ein doppeltes Frageinteresse. Zum einen geht es ihm natürlich um die Abwehr pantheistischer Tendenzen und solchermaßen um die Aufrechterhaltung einer grundsätzlichen ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf trotz der gerade von ihm so betonten Gemeinsamkeiten und Verbindungen beider. Zum anderen aber knüpft er an die Lehre der *creatio ex nihilo* ein soteriologisches Interesse: »Gibt es aber keine Schöpfung im Anfang, dann kann es auch keine neue Schöpfung geben. [...] Gibt es aber keine neue Schöpfung aller Dinge, dann gibt es nichts, das dem die Welt vernichtenden Nichts gewachsen ist« (Moltmann, Gott in der Schöpfung 92).«

Konnte Moltmann in früheren Entwürfen und nahe an der Prozesstheologie von einer »Schöpfung aus dem Chaos« und einer »creatio in nihilo« sprechen, welche doch in Gefahr steht, das Nichts einerseits als Nichts Gottes zu hypostasieren bzw. andererseits Gott und Weltprozess zu identifizieren, so ist auffällig und ist es zugleich eine Selbstkorrektur, wenn Moltmann in seiner Schöpfungslehre gegenüber der Prozessphilosophie und Prozesstheologie kritisch festhält:

»Wird der Gedanke der creatio ex nihilo ausgeschieden oder auf die Formierung einer noch nicht dinglichen Urmaterie, ›no-thing‹, reduziert, dann muss der Weltprozess ebenso anfanglos und ewig wie Gott selbst sein. Ist er aber anfanglos und ewig wie Gott selbst, dann muss er selbst eine der Naturen Gottes sein. Dann aber muss man von der ›Vergottung der Welt‹ sprechen. In ihr verschmelzen Gott und Natur zu einem einheitlichen Weltprozess, so dass aus der Theologie der Natur eine Divinisation der Natur wird: ›Gott‹ wird zum umfassenden Ordnungsfaktor des Geschehensflusses.«⁸⁵

Kann diese Formulierung positiv als kritische Absetzung vom Pantheismus verbucht werden, so ist andererseits darauf hinzuweisen, dass Moltmann das Konzept der Neuschöpfung seinerseits mit dem Modell relationaler (relativer) Ewigkeit verbindet, ohne dadurch die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung aufzuheben. Dies wirft ein differenzierendes Licht auf seine These, wonach eine (zeitlich) anfangslose Welt, die ewig existiert, mit Gottes Wesen identifiziert werden muss. Eine solche Identifikation von Gott und Welt aufgrund von Ewigkeit erscheint weder am Ende noch am Anfang zwingend zu sein.⁸⁶

Problematisch ist dann Moltmanns Verknüpfung der einzigartigen und souveränen *creatio ex amore* mit dem Gedanken der *Selbstbe-*

⁸⁵ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 91.

⁸⁶ Vgl. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 93. Hintergrund dieser Problematik ist Moltmanns Versuch, die Selbstbestimmung Gottes als intrinsischen Wesensausdruck mit der reformierten Dekretelehre zu vermitteln. Dies führt in Absetzung von Tillich, der die intrinsische Motivation Gottes als Selbstaussdruck seines Wesens stark macht, zu der ambivalenten Argumentation und Formulierung: »Die reformierte Dekretenlehre hatte niemals nur jene Schöpfung im Anfang vor Augen, sondern immer auch das ewige Reich der Herrlichkeit, um dessentwillen Gott Himmel und Erde geschaffen hat. Darum hat die Schöpfung zwar einen Anfang, aber ihre Vollendung in der Herrlichkeit Gottes hat kein Ende. Insofern ist Gott nicht ›der ewig-schöpferische Gott‹, wohl aber der sich in Zeit und Ewigkeit verherrlichende Gott.«

schränkung Gottes als Selbstkontraktion und Inversion Gottes, deren heilsökonomische Relevanz unter Wahrung der Differenz innertrinitarisch begründet ist.⁸⁷ Paradigmatisch formuliert er:

»Nur indem und soweit wie der allmächtige und allgegenwärtige Gott seine Gegenwart zurücknimmt und seine Macht einschränkt, entsteht jenes *nihil* für seine *creatio ex nihilo*. Diese Gedanken hat zuerst *Isaak Luria* in seiner Lehre vom *Zimzum* entwickelt. *Zimzum* heißt Konzentration und Kontraktion und meint ein Sich-zurückziehen in sich selbst. *Luria* nahm die alte jüdische Lehre von der *Schechina* auf, nach der der unendliche Gott seine Gegenwart so zusammenziehen kann, dass er im Tempel einwohnt. Er wendete sie aber auf Gott und die Schöpfung an. Die Existenz einer Welt außerhalb Gottes wird durch eine Inversion Gottes ermöglicht.«⁸⁸

Positiv ist in dieser Selbstbescheidung Gottes seine schöpferische Kenosis festgehalten, die um der Liebe zur Schöpfung willen sich selbst zurücknimmt und im Sinne des Philipperhymnus erniedrigt. Neben diesem soteriologischen und kenotischen Motiv der Selbst-Entäußerung Gottes ist diesbezüglich natürlich *Moltmanns* kritische Distanzierung vom Pantheismus zu beachten, durch die er versucht, die Immanenz Gottes in der Welt unter Wahrung der Transzendenz des Schöpfers zu denken. Gleichwohl bleibt zu fragen: Muss Gott sich also zurücknehmen, damit Schöpfung sein kann? Muss man *in initio* eine *Selbstbeschränkung* Gottes annehmen, damit Schöpfung außerhalb Gottes sein kann? Kann die konzeptionelle Alternative *Moltmanns*, wonach die Welt der Schöpfung außerhalb Gottes und die Welt der Vollendung innerhalb Gottes anzusiedeln ist, nur mit der Alternative initiale *Selbstbeschränkung* versus eschatologische *Selbstentschränkung* gedacht werden? Und ist diese Alternative zwischen einer unvollendeten Schöpfung außerhalb Gottes und einer vollendeten Schöpfung in Gott überhaupt notwendig und theologisch sinnvoll?

Bevor hier eine Antwort versucht wird, muss auf die hochproblematische Zuspitzung der Schöpfungslehre durch den Gedanken

⁸⁷ Vgl. *MOLTSMANN*, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 122 und hier: 126: Innertrinitarisch bedeutet dies: »Dann hat der Vater durch eine Veränderung seiner Liebe zum Sohn, d. h. durch eine Kontraktion des Geistes, und hat der Sohn durch eine Veränderung seiner Erwidierung der Liebe des Vaters, d. h. durch eine Inversion des Geistes, den Raum, die Zeit und die Freiheit für jenes Außen eröffnet, in das hinein sich der Vater durch den Sohn schöpferisch äußert.«

⁸⁸ *MOLTSMANN*, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 98.

des Zimzum hingewiesen werden. Denn die Selbstzurücknahme und Selbstbeschränkung Gottes ist die Eröffnung eines ursprünglich gottlosen Raumes der Hölle und des absoluten Todes bzw. des reinen Nichts:

»Gott macht seiner Schöpfung Platz, indem er seine Gegenwart zurücknimmt. Es entsteht ein *nilhil*, das nicht die Negation geschöpflichen Seins enthält, weil Schöpfung noch nicht da ist, sondern das die partielle Negation des göttlichen Seins darstellt, sofern Gott noch nicht Schöpfer ist.«

An dieser Stelle wird die kategoriale Fassung der Selbstbestimmung Gottes in der Lehre von den göttlichen Dekreten durch menschenanaloge existenzielle Willensentscheidungen zum entscheidenden Problem. So gibt es Gott vor seiner Selbstbestimmung zu sich als Schöpfer, womit die innere Entsprechung zwischen Gottes ur-ewigem Selbstsein und seinem ewigen Schöpferischsein aufgelöst wird. Dies hat im Rückgriff auf die Rede von der *creatio ex nihilo* eklatante Konsequenzen:

»Der Raum, der durch Gottes Selbstverschränkung entsteht und frei wird, ist im wörtlichen Sinne ein *gottverlassener Raum*. Das *nilhil*, in dem Gott seine Schöpfung schafft und gegen dessen Bedrohung er seine Schöpfung am Leben erhält, ist die Gottverlassenheit, die Hölle, der absolute Tod. [...] Die Schöpfung ist mithin nicht nur von ihrem eigenen *Nichtsein* bedroht, sondern auch von dem Nichtsein Gottes ihres Schöpfers, d. h. vom *Nichts* selbst. [...] Das Nichts verneint nicht nur die Schöpfung, sondern auch Gott, sofern er ihr Schöpfer ist. Seine Verneinungen führen in jenen Urraum, den Gott vor der Schöpfung in [!] sich selbst eingeräumt hat.«⁸⁹

Dieser Hypostasierung des Nichts zur von Gott ermöglichten Gegeninstanz zu Gott in Gott selbst wird man nicht folgen können und auch die Begründung, dass dieses Nichts erst durch den Selbstabschluss der Geschöpfe gegenüber Gott bedrohlich wird, ist inkonsistent. Denn in dieser Weise ist das von Gott ermöglichte Nichts die Bedingung der Möglichkeit, d. h. die von Gott gewollte und verordnete Gott-Losigkeit der Welt. Zudem spricht Moltmann vom Urraum, den Gott in sich eröffnet, sodass Schöpfung nur deshalb außerhalb Gottes gedacht werden kann, weil Gott in der Zimzum-Lehre raumanalog und zeitanalog konzipiert wird, sodass Gott und Welt hinsichtlich

⁸⁹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 100.

der Anfangsbedingungen wie zwei Seiende in einem Konkurrenz-Verhältnis zueinanderstehen: Wo Gott, da keine Welt, wo Welt, da kein Gott.

Mit Moltmanns dialektischer Kreativität verbinden sich folglich Unschärfen und erklärungsbedürftige Ambivalenzen und im Zusammenhang der Interpretation der *creatio ex nihilo* durch den Zimzum-Gedanken problematische Zuspitzungen des Nichts.⁹⁰

7.4 Erlösungsbedürftigkeit Gottes?

Hebt Moltmann die Bidirektionalität zwischen Gott und Welt wiederholt durch die »Wechselwirkungen« zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Tun hervor, so ist die Verherrlichung Gottes nicht allein und ausschließlich als Gottes Tat an sich selbst (Selbstverherrlichung) zu begreifen, sondern sie hat das Handeln der Geschöpfe mit einzubeziehen. Entsprechend zielt die Vollendung auf ein »Zusammenspiel aller dank sagenden und lobpreisenden, singenden, tanzen- den und sich freuenden Geschöpfe in der Gottesgemeinschaft.«⁹¹ Diese Perspektive der Vollendung im Fest der ewigen Freude, im Fest der Fülle Gottes und im Fest des Jubels aller Geschöpfe setzt allerdings voraus, dass sich alle Geschöpfe in diese Dynamik der Verherrlichung Gottes einbeziehen lassen und sie aktiv mitvollziehen. Insofern scheint die Vollendung ganz in die Hände der Menschen gelegt und von den Menschen abhängig zu sein. Moltmann kann diesen Aspekt der Angewiesenheit Gottes auf die Geschöpfe und der Abhängigkeit der Vollendung von der Einstimmung der Menschen in die Vollendung und Verherrlichung im Lichte der Schechina-Theologie thematisieren. Nach dieser entäußert sich Gott in freien Stücken und geht solidarisch und ermächtigend mit seinem Volk ins Exil, um in seiner Mitte und in seinen Irrfahrten mitzuwandern. So hat sich Gott einerseits »durch die Menschen erlösungsbedürftig gemacht«⁹² und wohnt andererseits um seines heiligen Namens willen so in den Menschen ein, dass ihr Schicksal innerlich und äußerlich in lebendige Fülle und göttliche Gegenwart verwandelt wird. Durch das Vollendungsgeschehen in der Auferweckung kann die Schechina Gottes

⁹⁰ Vgl. REMÉNYI, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 136.

⁹¹ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 364.

⁹² MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 361.

im Fest der Fülle zur Ruhe kommen, weil die Geschöpfe an Gottes unausdenkbarer Einbildungskraft für das gute und vollendete Leben, an seiner unbändigen Fantasie kreativer Fülle und deshalb an seiner unerschöpflichen und unermesslichen Lebendigkeit Anteil gewinnen:

»Im Blick auf die kosmischen Dimensionen dieser göttlichen Eschatologie wechselseitiger Verherrlichung des Vaters und des Sohnes und des Geistes wird man [...] sagen können, dass die gegenseitigen Beziehungen der Trinität so weit offen sind, dass die ganze Welt darin weiten Raum und Erlösung und ihre eigene Verherrlichung finden kann.«⁹³

Deshalb sind die liturgischen Hymnen und menschlichen Jubelgesänge schwacher Widerhall der kosmischen Liturgie und der himmlischen Lobgesänge, die im unbändigen Jubel und in tiefer Freude der gegenseitigen Bereicherung, Ehrerbietung und Verherrlichung dienen. In dieser Weise verbindet sich die göttliche Hineinnahme aller Ereignisse und Existenzen in das Vollendungsgeschehen nicht nur notwendig mit der Hoffnung auf eine *Apokatastasis Pantos*, sondern auch mit der Unausdenkbarkeit einer finalen Verweigerung einer geschöpflichen Entität gegenüber dem Beziehungs- und Vollendungswillen des dreieinen Gottes.

7.5 Pantheismus und Panentheismus-Kritik

Zunächst zeigen die diversen kritischen Hinweise zu Moltmann, dass die Kritik an seinem Pan-en-theismus und der Vorwurf des Pantheismus selbst hinsichtlich der leitenden Kriterien weithin nicht geklärt sind.⁹⁴ Verbindet Moltmann mit dem Pantheismus vor allen Dingen die Aufhebung der Eigenständigkeit der Welt in die Substanz Gottes, sodass die Welt in Gott hinein aufgelöst wird, und setzt er sich im Gegenzug von einer Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses als Ausfluss der Welt aus der Substanz Gottes heraus ab, so identifizieren die Kritiker einen Pantheismus aufgrund von Moltmanns starkem Konzept der Betroffenheit Gottes durch die Geschichte der Menschen, besonders an der kreuzestheologischen Zuspitzung, wonach Moltmann tendenziell univok von einem Leiden und einer Trennung in Gott sprechen kann. Im Lichte der hier leitenden Kriteriologie

⁹³ MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 363.

⁹⁴ Vgl. REMÉNYI, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 140–153.

entzündet sich der Pantheismus-Vorwurf und die Pan-en-theismus Kritik daher vor allen Dingen am Motiv der Resonanz der Menschengeschichte in Gott, mithin an der »Feedbackschleife«, die als genuines Kennzeichen des Pan-en-theismus herausgearbeitet wurde. Insofern untermauert der Vorwurf eines Werdens Gottes aufgrund der Rückwirkung der Geschichte auf Gott, die vielfach mit dem Etikett des Hegelianismus zusammengefasst wird, gerade, dass Moltmann (wie auch Hegel) kein Pantheist, sondern ein entschiedener Panentheist ist.

Matthias Reményi ist daher voll zuzustimmen, wenn er festhält, dass der Blick in die Begriffsgeschichte und Begriffsbestimmung zeigt, dass

»in keinem Fall von einem Pantheismus bei Moltmann gesprochen werden [kann]. Es wäre völlig abwegig, der trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt ein personales Gottesbild absprechen oder eine Identifizierung von Gott und Welt im Sinne einer unterschiedslosen Einheit beider Größen attestieren zu wollen. Ebenso abwegig wäre es, Moltmann einer Leugnung eines transzendenten, geschichtsmächtigen Gottes zu zeihen oder ihm im Gegenzug vorzuwerfen, er denke Gott und Welt als eine einheitliche Substanz.«⁹⁵

Schon der Umstand, dass Moltmann für ein dezidiert personales Gottesverständnis plädiert und die mehrstellige Subjektivität Gottes herausstellt, spricht gegen ein identifizierendes Substanzdenken wie bei Spinoza und gegen eine Notwendigkeit, der zufolge Gott eine Welt schaffen müsste. Die Frage nach der Freiheit Gottes und damit die Frage nach dem Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit der Welt konzentriert sich angesichts der Pan-en-theismus-Kritik an Moltmann auf zwei Grundfragen: Zum einen, ob das Verhältnis zwischen ökonomischer und immanenter Trinität und ihre analoge Differenz-Einheit nicht zu sehr im Sinne einer (univoken) Identifikation gefasst wird. Zum anderen, ob Moltmann genügend zwischen der Angefochtenheit und der Vorläufigkeit der jetzt gegebenen realen Weltsituation und der ausständigen, eschatologischen Vollendung unterscheidet, welche noch die Möglichkeit einer theologischen Durchbestimmung auf das Ende hin betrifft.

In jedem Fall kann für Moltmann gezeigt werden, dass sein trinitarischer und kenotischer Pan-en-theismus bewusst die bidirektionale Wechselwirkung zwischen den Prozessen der Welt und den

⁹⁵ REMÉNYI, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 152.

Ereignissen der Geschichte einerseits sowie den göttlichen Selbstbestimmungen und Resonanzen andererseits ansetzt. Damit unterscheidet er sich sowohl von einem Theismus ohne Feedbackschleife, der gleichwohl ein In-Sein der Welt in Gott denken kann, als auch von einer notwendigen Identifikation zwischen göttlicher und weltlicher Substanz im Pantheismus. Für einen christlichen Pan-en-theismus bedeutet dies, dass das freie Sein Gottes entscheidend ist! Gott ist als der schöpferische und rettende Liebhaber des Lebens von den Prozessen der Welt und den Ereignissen der Geschichte mitfühlend, erlösend und vollendend betroffen, sofern und soweit er sich um seines heiligen Namens und um seiner dreieinen Lebensfülle willen von diesen Prozessen und Ereignissen betroffen lassen will. Dies aber entspricht seinem Sein als überströmender und sich entäußernder Liebe.

