

## Gott ändert sich am andern

### In freundlichem Gedenken an Karl Rahner

Der Artikel führt Ansätze Karl Rahners weiter. Die gewiß nicht einfache Reflexion führt aber zu überaus praktischen Konsequenzen für eine Theologie des Gebetes. (Redaktion)

Nach dem Tod Karl Rahners habe ich mich gefragt, was ich von ihm gelernt habe. Das Tiefste davon ist kaum mit Worten zu sagen: Es ist seine anbetende Haltung dem „unverfügbaren Geheimnis“ Gottes gegenüber. Als ich kurz nach seinem Sterben (30. März 1984) in einer Vorlesung an der Theologischen Fakultät Linz die Schlußsätze seines letzten großen Vortrages (Freiburg i. Br., Februar 1984)\* verlas, entstand eine tiefe Stille. Eine solche Stille liegt auch hinter Rahners vielen Worten über das „eine Geheimnis, vor das die christliche Offenbarung den Menschen stellt“: den transzendenten Gott „als den Gott einer absoluten Nähe der Selbstmitteilung“.<sup>1</sup>

Aus der glaubenden Sicht dieses Geheimnisses hat Rahner viele Gedanken hervorgebracht, die sich für die Theologie, die Aussage des Geheimnisses, als fruchtbar erweisen werden. Einer davon wird im Titel dieses Aufsatzes genannt und soll näher bedacht werden: Gott, der in sich unveränderliche, ändert sich am andern. Ich werde versuchen, diesen Satz zu analysieren, zu übersetzen, zu begründen und weiter zu entfalten.

### Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit Gottes

Rahner hat nicht nur etwas, das für die katholische Theologie zur Zeit neu war, ausgesagt, indem er vom Sich-ändern Gottes sprach. Er hat auch die alte Lehre der Unveränderlichkeit Gottes beibehalten. In einem Gespräch am Morgen nach seinem 80. Geburtstag, dem letzten, das ich mit ihm hatte, betonte er diese Unveränderlichkeit Gottes noch einmal: „Das ist Glaubenslehre“, sagte er. In zwei christologischen Aufsätzen, „Probleme der Christologie heute“ (Schriften I, 169–222) und „Zur Theologie der Menschwerdung“ (Schriften IV, 137–155) macht Rahner seinen Gedanken klar. Im ersten Aufsatz sagte er, „daß Gott, ‚in sich‘ unveränderlich bleibend, ‚im andern‘ werden kann und daß beide Aussagen wirklich und wahrhaft vom selben Gott als ihm selbst gemacht werden müssen“ (Schriften I, 202, Anm. 2). Aus dem zweiten Aufsatz hebe ich diesen Satz hervor: „... dann müssen wir (weil Gott an sich unveränderlich ist), sagen, daß der in sich selbst unveränderliche Gott am andern sich ändern könne (eben Mensch werden könne)“ (Schriften IV, 147, Anm. 3).

Der eben zitierte Satz geht weiter: „... und man darf dieses ‚sich am andern ändern‘ weder als Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes in sich betrachten, noch es einfach zurückfallen lassen in die Aussage einer Veränderung *des* andern.“ Damit hebt Rahner seine These von zwei Gegenpositionen ab. Die erste ist der „Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes“. Er hat dabei vielleicht an Hegel gedacht; sagt er doch weiter: „Das kann man, das muß man sagen, ohne darum ein Hegelianer zu sein“ (ebenda). Eine gleiche pauschale Stellungnahme dem Hegelianismus gegenüber kann man auch in den

\* Vgl. K. Rahner, Erfahrungen eines Theologen, in: HerKorr 38 (1984) 224–230, hier: 230.

<sup>1</sup> K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51–99, hier 51 und 84.



Aussagen des I. Vatikanums über Gottes Unveränderlichkeit vermuten (DS 3001: *simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis*; vgl. DS 3024). Im heutigen philosophisch-theologischen Betrieb steht Rahners Bejahung der Unveränderlichkeit Gottes (wie die meinige) der englisch-amerikanischen Prozeß-Theologie gegenüber, insoweit diese Gott als „wachsend“ sieht, durch die (übrigens aktive) Hinnahme alles dessen, was in der Welt als Wert verwirklicht wird.<sup>2</sup>

Auf der anderen Seite hebt sich Rahners These von der klassischen Sicht der Unveränderlichkeit Gottes ab, diesmal dadurch, daß er die Aussage einer Veränderlichkeit hinzufügt. Die klassische Sicht wird nicht verneint, sondern erweitert (und damit natürlich auch innerlich umgebildet, wie weiter zu sagen ist). Der aristotelische Begriff Gottes als des „unbewegten Bewegers“ wird in seiner Verneinung des Bewegtwerdens von außen bestätigt, während der Bewegung des Nichtgöttlichen eine Selbst-Bewegung Gottes (im subjektiven und objektiven Sinn) hinzugefügt wird. In gleicher Weise wird auch die kirchliche Lehre der Unveränderlichkeit Gottes sowohl bestätigt als auch erweitert. Wäre diese Erweiterung nur eine äußerliche Addition, dann läge es auf der Hand, in Gott eine Sphäre der Veränderlichkeit neben der Sphäre wesentlicher Unveränderlichkeit anzunehmen. Rahner betont aber, „daß er in und trotz seiner Unveränderlichkeit wahrhaft etwas werden kann. Er selber, er in der Zeit“ (Schriften IV, 147, Anm. 3). Die beiden Sphären fallen zusammen.<sup>3</sup> Das ist Rahners Ansicht, obwohl er nicht viel sagt, um das Zusammenfallen auch einsichtig zu machen.

Nachdem die These Rahners nach zwei Seiten abgegrenzt worden ist, können wir noch versuchen, sie in andere Termini zu übersetzen, um zu einem volleren Verständnis zu kommen. Das Wort „Ändern“ könnte auch Verschlechterung einschließen. Vielleicht ist „Werden“ positiver, was dann dem „Sein“ entgegengesetzt werden kann: Der in sich völlig seiende Gott wird am ändern. Oder, da Fülle des Seins und des Lebens Ewigkeit ist: Der in sich ewige Gott wird am ändern. Dieses Werden Gottes am ändern, am Menschen, wird im Neuen Testament zusammengefaßt als das Kommen seines Reiches oder seiner Herrschaft. Diese Herrschaft, aktiv verstanden, ist Gott selber als Herrschender. So ist der in sich ewig seiende Gott auch kommend: „Der da ist, der da war“ ist zugleich „der da kommt“ (Offb 1,8; 4,8). Gott ist einerseits der ewig Lebende, andererseits der in seiner Herrschaft Kommende und Werdende. Sein ewiges Leben besitzt Gott völlig und zusammengeballt (vgl. die Ewigkeitsdefinition des Boethius: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), aber die Fülle seiner Herrschaft steht noch aus, ist noch nicht. Der schöpfungsmächtige Gott ist noch nicht der Pantokrator, der Allbeherrscher. Ein niederländischer Theologe, H. Berkhof, wagt den Satz: „Gott ist noch nicht allmächtig.“<sup>4</sup> Radikaler noch ist die Formulierung W. Pannenburgs: „In einem beschränkten,

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Schubert M. Ogden, *The Reality of God and other essays*, New York 1963, 57–70, wo eine Sicht Gottes in Analogie mit der Sozialität, Relationalität und dem „kreativen Prozeß“ im menschlichen Selbst entwickelt wird. Auf die Form des hier wirksamen Analogiedenkens werde ich im folgenden noch zu sprechen kommen.

<sup>3</sup> W. Pannenberg findet in Rahners Aussagen gerade ein Unberührtsein des inneren Wesens Gottes durch die äußere Bewegung nahegelegt: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 331, Anm. 91. Ich meine, das ablehnen zu müssen: P. Schoonenberg, *Zur Trinitätslehre Karl Rahners*, in: *Glaube im Prozeß* (Rahner-Festschrift), Freiburg i. Br. 1984, 471–491, hier 484, Anm. 18.

<sup>4</sup> H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Nijkerk<sup>4</sup> 1979, 467. Übrigens weigert Berkhof sich, von einer Ohnmacht Gottes zu sprechen. Vgl. seinen § 21 über Gottes „wehrlose Übermacht“ (S. 145–184); darin S. 147 der Satz: „Wenn Gott einmal in seiner Liebesgemeinschaft mit uns der Allmächtige sein wird, dann ist das nur möglich, weil er schon in sich selber und von Ewigkeit der Allmächtige ist“.



aber realen Sinn ist Gott noch nicht.<sup>5</sup> Der in sich ewig Seiende ist noch nicht „alles in allem“ (1Kor 15,28), das „noch nicht“ und das „schon jetzt“ der christlichen Heilssituation sind in Gott selbst eminenter real.

### „Am andern“

Wie aus den oben zitierten Sätzen Rahners hervorgeht, sieht er das Sich-Ändern oder Werden Gottes „im andern“ oder „am andern“ verwirklicht, also in Gottes Präsenz in, oder in Beziehung zu dem, was nicht Gott ist.

Ob wir mit Rahner Gott in solchen Relationen ein *wirkliches* Sich-ändern zuschreiben dürfen, hängt deshalb davon ab, ob wir diese Relationen selbst als wirklich sehen können. Gerade hier gibt es aber eine Schwierigkeit.

Die patristische und scholastische Theologie (und vordem schon der jüdische Apologet Philon von Alexandrien)<sup>6</sup> haben vom hellenistischen Denken nicht nur die These der Unveränderlichkeit Gottes übernommen, sondern auch die seiner Unbezogenheit. Beschränken wir uns auf Thomas von Aquin. Im ersten Teil seiner Summa theologiae handelt Thomas sowohl über die Unveränderlichkeit als auch über die Unbezogenheit Gottes. Es fällt auf, daß er beide kurz und gewissermaßen unabhängig voneinander bespricht. Daß Gott „absolut unveränderlich“ (*omnino immutabilis*) ist, wird in quaestio 9, art. 1 aus drei Prämissen entwickelt: Er ist reiner Akt (*actus purus*) ohne irgendwelche Potentialität; er ist nicht zusammengesetzt; er bewegt, ohne bewegt zu werden (mit Berufung auf *quidam antiquorum*). Bezogenheit oder Unbezogenheit Gottes werden hier nicht genannt. Sie kommen aber zur Sprache, wo Thomas in quaestio 13 über unser auf Gott hinzielendes Sprechen handelt (*de nominibus Dei*). Im 7. Artikel stellt er die Frage: „Werden die Namen, welche eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließen, von Gott mit zeitlicher Geltung ausgesagt?“ Es werden zuerst einige Gründe angeführt, die eine negative Antwort nahelegen; sie beziehen sich hauptsächlich darauf, daß es in Gott keine Zeitlichkeit, kein Gewordensein gibt. In Thomas' positiver Antwort wird von einem Unterschied zwischen zwei Formen gegenseitiger Beziehung ausgegangen. Diese können nämlich in beiden Gliedern der Beziehung „real“ sein, oder nur in einem Glied. Dieser zweite Fall wird wortwörtlich so angedeutet:

Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis.

Diese Sätze werden in der deutschen Thomas-Ausgabe so übersetzt:

Zuweilen aber ist die Beziehung nur in dem einen ihrer Glieder etwas Natur-Wirkliches, in dem anderen dagegen ein bloßes Gedankending. Und das geschieht, wenn die zwei Glieder nicht einer Ordnung angehören.

Nach einigen (diskutablen) Beispielen dieses asymmetrischen Verhältnisses wird es auf Gott angewendet:

Nun steht Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung und doch sind alle Geschöpfe auf ihn hingeeordnet, nicht umgekehrt; daher haben die Geschöpfe offenbar eine natur-wirkliche Beziehung zu Gott. In

<sup>5</sup> W. Pannenberg, *Theology and the kingdom of God*, Philadelphia 1969, 56: „Thus it is necessary to say that, in a restricted but important sense, God does not yet exist.“ In der später erschienenen deutschen Ausgabe ist dieser Satz abgeschwächt: *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, 14: „Das impliziert, daß im gewissen Sinne Gott noch nicht ist.“

<sup>6</sup> Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien 1974; im 3. Kapitel, S. 87–124. Ein Philon-Zitat auf S. 112 f zeigt, daß der Alexandriner sogar die Aussage „Ich bin dein Gott“ als „uneigentlich“ (*katachrestikōs*) versteht. Gott als der Seiende gehört nach ihm nicht in den Bereich der Relation, weil er absolut unveränderlich und unbedürftig ist.



Gott aber gibt es keine natur-wirkliche Beziehung zu den Geschöpfen, sondern bloß eine gedachte, insofern die Geschöpfe zu ihm eine Beziehung haben (in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum inquantum creaturae referuntur ad ipsum).

Der unmittelbar folgende Satz enthält Thomas' positive Antwort auf den Punkt, der in Frage stand, und verbindet seine Ansicht mit der über die Unveränderlichkeit Gottes:

So steht also nichts im Wege, daß solche Namen, die eine Beziehung zu den Geschöpfen enthalten, von Gott zeitlich ausgesagt werden, nicht als ob er sich änderte, sondern weil die Geschöpfe sich ändern.<sup>7</sup>

Was sagt Thomas hier? Bis vor kurzem habe ich immer gemeint, er verneine einfach jede reale Beziehung Gottes zur Welt. In dieser Interpretation stehe ich nicht allein. Soweit ich sehe, wird in der Neuscholastik Thomas in dieser Weise verstanden und meistens auch bejaht. Doch wird die Lehre von der Unbezogenheit Gottes da wenig betont und sie ist sogar in manchen Handbüchern kaum zu finden. Sie kam wieder zum Leben — oder zum Sterben — durch den Angriff des amerikanischen Prozeß-Philosophen Charles Hartshorne in seinem Buch „The Divine Relativity“.<sup>8</sup>

Neuerdings hat mein Kollege F. de Grijis, katholischer Dogmatiker an der Universität Utrecht, mich bezüglich meiner Thomas-Interpretation angegriffen. Nach ihm hat Thomas nicht eine wirkliche, sondern nur eine *dingliche* Relation in Gott verneint, was er aus dem Ausdruck „*res naturae*“ und Parallelstellen zu beweisen sucht. Obwohl er mich von seiner Thomas-Interpretation (noch) nicht überzeugt hat, bin ich doch bereit zu sagen, daß, was Thomas z. B. über Gottes Erhalten und Verwalten der Welt, Gottes Liebe, Gnädigkeit und Sorge sagt, eine wirkliche Beziehung Gottes zur Welt *impliziert*. Allein Thomas hat diese Beziehung nicht mittels der Kategorie Relation benannt. Das konnte er auch nicht, denn im scholastischen System gibt es entweder prädikamentale Relationen, die ein Akzidens sind, oder transzendente Relationen, die zwischen inneren Seinsprinzipien, wie zwischen Akt und Potenz, existieren. Thomas konnte offenbar diese begrenzten Begriffe nicht übersteigen und Relation als reine Vollkommenheit Gott zuschreiben (obwohl er es in seiner Trinitätslehre dennoch tut!).

Ob nun Thomas eine wirkliche Relation Gottes zu den Geschöpfen annimmt oder nicht, auf jeden Fall, so meine ich, gibt es eine solche, und in der Frage nach Gottes (Un)Veränderlichkeit muß sie eigens bedacht werden. *Erstens* ist die Relation zur Welt nicht ein Akzidens, das in Gott inhäriert, sondern sie *ist* Gottes Wesen, was Thomas von den trinitarischen Relationen sagt (Summa theol. I, q.28 a.2 und q.29, a.4). Nun ändern sich Gottes Relationen zur Welt: Gott *wird* unser Erlöser in Christus, das ewige Wort Gottes *wird* Fleisch usw. Deshalb ändert sich Gott, wird er, was er zuvor nicht war, in seinem eigenen Wesen. Das hebt die Unveränderlichkeit Gottes kraft seiner uneingeschränkten Vollkommenheit oder Seinsfülle jedoch nicht auf. Er sagt nur noch einmal, daß im selben Wesen Gottes Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Sein und Werden zugleich bestehen. *Zweitens* ist die Relation Gottes zur Welt eine rein göttliche Relation und deshalb ohne Bedürfnis, Abhängigkeit oder passive Rezeptivität. Sie ist rein aktiv. Gott wird nicht bezogen, er bezieht sich. Und deshalb wird er nicht bewegt (darin hat Aristot-

<sup>7</sup> Deutsche Thomas-Ausgabe I, Salzburg 1934, 204 f. — Die Position des Thomas wird ausführlicher in Summa contra Gentiles II, 11–14 dargelegt.

<sup>8</sup> Ch. Hartshorne, The Divine Relativity. A Social Conception of God, New Haven<sup>4</sup> 1964, besonders im 2. Kapitel. „God as Absolute. Yet Related to All“, S. 60–115. Ich pflichte Hartshorne in diesem Protest bei, obwohl ich dem ganzen Gottesbild der Prozeß-Philosophie zurückhaltend gegenüberstehe. — In einem philosophischen Kurs meines Mitbruders H. Geurtsen finde ich eine Reaktion auf Summa Theol. I, q. 13, a. 7, in der er die Immanenz Gottes als eine *reale* Relation in Gott selbst darstellt, da das Wesen der Relation nicht Abhängigkeit ist, sondern Verbundenheit oder Einheit in Opposition: Theologia naturalis, Nijmegen 1954, 273–277 (Maschinenschrift).



teles recht), er bewegt sich. Während unsere Relationen zueinander immer Abhängigkeit einschließen und in unseren Relationen zu Gott diese Abhängigkeit vorherrscht, ist Gottes Relation zu uns ausschließlich im Schenken und Erschaffen gegründet. Man könnte sogar sagen: In der Beziehung der Welt zu Gott ist die Relation von ihrem Terminus (Gott) abhängig, aber in der Beziehung Gottes zur Welt hängt die Existenz selbst des Terminus (Geschöpf) von der Relation Gottes, von seinem aktiven Sich-beziehen ab. Die Analogie zwischen den Relationen der Geschöpfe und den Relationen Gottes schließt eine Polarität ein.

## Analogie und Polarität

Bevor wir weitergehen, möchte ich diesen letzten Satz noch weiter ausführen. Analogie ist bei Aristoteles und Thomas ein Begriff aus der Sprachphilosophie oder Logik. Sie deutet ein Verhältnis zwischen zwei (oder mehr) Wörtern an, die weder eine gleiche Bedeutung haben und so univok sind, noch auch beim gleichen Klang ganz ungleich in der Bedeutung und so äquivok sind. Analoge Wörter und die durch sie angedeuteten Begriffe haben deshalb einen teilweise gleichen und teilweise ungleichen Inhalt. Erst in der späteren Scholastik hat man die Analogielehre auch ontologisch angewendet. Suarez spricht von *analogia entis*, Analogie des Seienden oder der Seiendheit in verschiedenen Seienden. Zwischen Gott und dem Geschöpf waltet eine Analogie der Seiendheit, die zugleich mit *totaler* Gleichheit eine ebenfalls *totale* Ungleichheit enthält, denn weder in Gott noch im Geschöpf gibt es eine reale Grenze zwischen der Sphäre, in der sie einander gleich, und jener, in der sie einander ungleich sind. Am Anfang der scholastischen Analogielehre, als man sich noch hauptsächlich mit den Gott zugeschriebenen Namen befaßte und dabei dem Pseudo-Dionysius Areopagita folgte, wurde fast ausschließlich eine Analogie der Zuschreibung (*analogia attributionis*) anerkannt; weil Gott Ursache des Seienden ist, kann er auch selbst seiend genannt werden (obwohl der Areopagit es bevorzugt, ihn „überseiend“ zu nennen). Als man sich aber später mehr mit der Analogie des Seins selbst befaßte, beschrieb man sie als Analogie ähnlicher Verhältnisse (*analogia proportionis* oder *proportionalitatis*). Man vergleicht z. B. das Verhältnis Gottes zu seinem Sein (oder seiner Macht, Erkenntnis usw.) mit dem der Kreatur zu ihrem Sein. Dabei nimmt man aber keineswegs eine vollständige Gleichheit beider Verhältnisse an, sonst wäre Gott nicht transzendent. Es gilt hier also nicht die mathematische Formel  $x:y = a:b$ . Vielmehr ist hier nur von einer Ähnlichkeit der Verhältnisse die Rede, also  $x:y \approx a:b$ .

Sehen wir uns jetzt die Dimensionen der Ähnlichkeit genauer an. Diese besagt, daß die Verhältnisse bis zu einem gewissen Ausmaß als Parallele vorgestellt werden können. Stellt man sich das Verhältnis Gottes zu seinem Sein und das der Kreatur zu ihrem Sein einmal als zwei Linien vor, dann kann man auf den ersten Blick behaupten, daß diese Linien ziemlich parallel verlaufen: Beide „haben“ das Sein, sind Subjekt des Seins, können ihr Sein gestalten usw. Bei tieferer Sicht aber kommt gerade in derselben Ähnlichkeit die Ungleichheit in den Blick und diese drängt zum graphischen Bild der Polarität. Das Sein Gottes ist ganz Gott eigen und deshalb der Kreatur gegenüber erschaffend, während das Sein der Kreatur, auch insoweit es eigen und kreativ ist, doch letztlich ganz von Gott gegeben, partizipiert und so empfangen(d) ist. So ist in jeder Proportionalitätsanalogie, zumal in der zwischen der Kreatur und Gott, immer sowohl ein Aspekt der Symmetrie als auch einer der Polarität aufzuzeigen.<sup>9</sup> Dabei kann entweder der eine oder der andere Aspekt vorherrschend sein. Wo es sich um die Relation Gottes zu den Geschöpfen und die Veränderung Gottes an ihnen handelt, ist, wie schon angedeutet, die Polarität vorherrschend; dagegen tritt in der Analogie des Seins die Symmetrie mehr in den Vordergrund.

Das führt uns zu dem in der Scholastik gängigen Unterschied zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten (*perfectiones purae* und *perfectiones mixtae*). Die ersteren schließen in ihrem Begriff keine Unvollkommenheit ein, sie sind mit dem Sein identisch wie das Eins-, Wahr- und Gutsein, aber auch die Aktionen wie Bewußtsein, Erkenntnis, Wollen, Lieben. Gemischte Vollkommenheiten sind z. B. Änderung, Werden, Gemeinschaft, die immer eine Unvollkommenheit, ein „Noch nicht“ oder eine Passivität einschließen oder voraussetzen. Diese zwei Klassen der Vollkommenheiten können zwar im Begriff streng unterschieden werden, jedoch nicht in der konkreten Realität der Geschöpfe. Daß die reinen Vollkommenheiten sich in unserer Welt gemischt verwirklichen, wird allgemein anerkannt. Man möge aber auch das Umgekehrte bedenken: Liegt nicht jeder gemischten Vollkommenheit, eben weil sie doch eine Vollkommenheit, eine Form des Seins ist, eine

<sup>9</sup> Es scheint mir ein großes Defizit der Prozeß-Theologie zu sein, daß sie von Gott nur kraft einer symmetrischen Analogie spricht: Er ist Höchstfall (Chief in exemplification) der in der Welt geltenden Gesetze. Siehe z. B. die in Anm. 2 angedeutete Stelle bei Ogden.



keine Vollkommenheit zugrunde? Gerade unser Werden ist niemals rein passiv; es ereignet sich darin eine Selbstverwirklichung, manchmal sogar zugleich eine Verwirklichung des andern, ein Schenkend-werden, eine Selbstmitteilung. So gesehen stellt sich die strenge begriffliche Grenze zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten in der konkreten geschöpflichen Wirklichkeit als fließend heraus. Es gibt eine Welt geschöpflichen Seins, in der das eine Mal die Vollkommenheit, das andere Mal die unvollkommene Verwirklichung vorherrscht. Und so können alle Vollkommenheiten in Gott gemäß einer Verhältnisanalogie anerkannt werden, wobei diese einmal vorherrschend symmetrisch ist, das andere Mal vorherrschend polar.

## Sein und Werden im Menschen

Bisher wurden Gottes Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Gottes Sein und Werden ziemlich unverbunden bestätigt. Dennoch können wir keine Teilung in Gott annehmen, wodurch die beiden entgegengesetzten Attribute oder ihre respektiven Gründe — Gottes Insichsein und seine Relation — real voneinander unterschieden sind: Sie fallen zusammen, aber wie ist das zu denken?

Eine erste Hilfe liegt wieder in der Analogie. Schon in den Geschöpfen gibt es ein Zusammenfallen von Sich-selbst-bleiben und Sich-ändern. Unser Denken liebt es, beide auf real unterschiedene Bereiche aufzuteilen: Die Substanz oder Essenz bleibt, die Akzidenzien wechseln. Eine solche Vorstellung ist aber rein quantitativ oder rein logisch. Akzidenzien sind keine Anhängsel, sie sind Modifikationen, Seinsweisen der Substanz, so daß sich diese selbst ändert bei Änderung ihrer Akzidenzien. Konkret erfahren wir das in uns selbst: In meinem Alter sehe ich zurück auf eine Menge Ereignisse, die ich in meiner Jugend nicht ahnen konnte — und doch: Ich bin derselbe wie in meinen jungen Jahren. Sein und Werden sind nirgends getrennt oder trennbar, und der Mensch spürt das in sich selbst.

Wir können weiter gehen: Sie sind aufeinander bezogen. Werden ist „zum Sein kommen“. Insoweit alles auf Erden der Materialität unterworfen ist, dominiert schließlich das Werden als Veränderung: Das Vergehen des einen ist das Entstehen des anderen. Aber im Menschen kommt dieses evolutive Werden zu sich selbst. In seinem Geist ist der Mensch auf Sein, Sich-selbst-sein angelegt, und wir glauben, daß der Schöpfer diese Anlage auch über das Entwerden des Todes hinaus verwirklicht. Aber schon auf Erden werden wir — im anstrebbaren Idealfall — immer mehr diejenigen, die wir sind. Um es modern auszudrücken: Wir finden immer mehr unsere Identität. Diese ist natürlich nicht ein von andern abgeschlossenes Selbst — das wäre Entwerden —, sondern empfangende und gebende Offenheit zu andern, zum Tiefsten, zu Gott.

Schauen wir auf diese Beziehungen, dann kann das Gesagte auch umgekehrt werden: Unser Selbst-sein ist immer ein Werden, ein Ausgehen zu andern, ein Aufgehen zu Gott. Die Meister des geistlichen Lebens betonen, daß es darin keinen Stillstand geben kann, der nicht ein Rückfall wäre. Ein klassisches Beispiel dieser Lehre finden wir bei einem platonisch und zugleich sehr dynamisch denkenden Kirchenvater: Gregor von Nyssa. In seiner großen Moses-Allegorie deutet er den Fels, auf dem Moses stehen und Gott auf den Rücken sehen soll (Ex 33,21-23) als einen Ort des festen Stehens und zugleich der immerwährenden Nachfolge:

Da dir, Moses, (spricht Gott) ein Verlangen eingesetzt ist, es für dich kein Stehenbleiben im Lauf und keine Grenze des Guten gibt, dein Streben vielmehr auf immer Größeres zielt, ist „der Ort in meiner Nähe“ derartig, daß derjenige, der einmal dorthin versetzt ist, niemals vom Laufen abzulassen vermag. Der Lauf aber ist in einem anderen Sinn ein Stehen. ER sagt nämlich: „Stelle dich auf den Felsen!“ Das ist das Widersprüchlichste von allem: wie Stehen und Bewegung dasselbe sein können (*to auto kai stasis esti kai kinēsis*).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Vita Moysi, PG 44, 405 BC. Deutsch: Gregor von Nyssa, Aufstieg des Moses, übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum, Freiburg i. Br. 1963, 115.



Es ist auffallend, daß diese Identifikation innerhalb einer platonischen Gedankenwelt ausgesprochen wird. Und in dieser Tradition verwundert es nicht, daß dasselbe manchmal auch vom ewigen Leben gesagt wird.

### Sein und Werden in Gott

Bekanntlich haben in der römisch-katholischen Kirche sowohl Theologie als auch Lehramt einseitig die Unveränderlichkeit Gottes hervorgehoben. Das wird fast allgemein — und größtenteils zurecht — dem Einfluß Platons zugeschrieben. Wilhelm Maas hat in seinem Buch „Unveränderlichkeit Gottes“ diese Lehre in der griechischen Philosophie, bei Philon und an einigen Stellen der Patristik untersucht.<sup>11</sup> Die statische Auffassung des *Seins* hat bekanntlich in der Naturphilosophie des Parmenides ihren Ursprung. Bei Platon wird sie auf alles, was „seiendlich seiend“ (*ontōs on*) ist und zugleich als göttlich qualifiziert wird, übertragen: Die Ideen, die Idee des Guten oder des Schönen, die Vernunft, die Seele usw. Die These der Unveränderlichkeit des Seienden oder des Göttlichen wird am Ende des 2. Buches über den Staat anläßlich der praktischen Frage über die Erziehung der Führer des Staates ausgeführt. Sie sollen nur solche Mythen in sich aufnehmen, die Wahres über die Götter aussagen. Wahr ist, was dem Göttlichen sowohl Güte als auch Unveränderlichkeit zuschreibt. Die Gottheit wird nicht von außen her verändert, denn sie ist geistig und nicht zusammengesetzt. Sie verändert auch sich selbst nicht, denn sie bedarf keiner Veränderung zum Guten und kann keine Veränderung zum Schlechten wollen (*Politeia*, 381—383; Maas, 45—48). Hier wird also sowohl Bewegung von außen her als auch Selbstbewegung von der Gottheit ausgeschlossen. Diese Ansicht wird ganz von Aristoteles übernommen, wenn er über den unbewegten ersten Beweger spricht (sächlich: *to proton kinoun akinēton*: Physik VIII, 6: 258 b 12). Philon und viele Kirchenväter schöpfen ihre Lehre der Unveränderlichkeit des biblischen Gottes aus dieser eleatisch-platonisch-aristotelischen Quelle. In der arianischen Krise kann diese Lehre als gemeinsame Voraussetzung beider Parteien gesehen werden: Nach den Arianern ist der Sohn veränderlich (verdienend, leidend) und deshalb nicht Gott, nach Nizäa ist derselbe Sohn Gott und deshalb nicht veränderlich (nicht *treptos* oder *alloiōt*: DS 126).

Dennoch liegt hier nicht der ganze Platonismus vor und schon gar nicht der ganze Platon. Darauf wurde u. a. von Anton Ziegenaus in seiner Studie über Marius Victorinus hingewiesen.<sup>12</sup> Hier bilden nicht die Dialoge aus Platons mittlerer Phase (u. a. der Staat) den Ausgangspunkt, sondern die Spätdialoge, namentlich der Parmenides. Darin werden zwei Hypothesen über das „Eins“, das parmenidische All des Seienden repräsentiert, mittels scharfsinniger Logik analysiert. Die erste Hypothese betrachtet das Eins nur für sich: Es ist nichts anderes als gerade Eins. So entbehrt es aller näheren Bestimmungen und auch jeder Art des Seins; es entzieht sich deshalb auch jeder Erkenntnis. Die zweite Hypothese betrachtet das Eins, das *ist*, wobei Eins und Sein zwei einander durchdringende Komponenten sind. So tritt eine Vielheit der Gegensätze auf den Plan: „Das seiende Eins ist also Eins und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzte und unbegrenzte Menge . . . hat als Ganzes Anfang, Mitte und Ende und somit eine Gestalt . . . das Eins muß, da es immer sowohl in sich selbst als im Anderen ist, auch immer sowohl sich bewegen als ruhen“ (145a—146a; Ziegenaus, 79). Diese zweifache Auf-

<sup>11</sup> W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (siehe Anm. 4). Es ist nicht zufällig, daß diese Studie von Heribert Mühlen angeregt und begleitet wurde. Sie kann als eine Ergänzung von dessen Studie „Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer künftigen Theologie“, Münster 1969, betrachtet werden, in der Mühlen einerseits hellenistisches und andererseits biblisches und modernes Denken hauptsächlich gemäß der Opposition kosmologisch-personal einander gegenüberstellt.

<sup>12</sup> A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972 (Münchener Theol. Studien II, 41). In den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis werden viele Studien über die Entwicklung des mittleren und des Neuplatonismus erwähnt, u. a. die von Pierre Hadot.



fassung des Eins, die hier nicht weiter nachvollzogen wird, wurde im Neuplatonismus fruchtbar. Nach Plotin ist das Eins (*to hen*) der ersten Hypothese das erste Prinzip aller Wirklichkeit, die erste seiner „drei Hypostasen“. Die zweite Hypostase ist dem seienden Eins der zweiten Hypothese ähnlich, wie auch dem aristotelischen Urbeweger, insoweit dieser „Denker des Gedankens“ ist (*noēsis noēseōs*). Wie die erste, über alles Seiende erhabene Hypostase die zweite, die voll immanenter Aktivität ist, aus sich entläßt, so die zweite eine dritte, die (Welt-)Seele (*psychē*), welche mit der Materie den Kosmos bildet. Wahrscheinlich über die Seitenlinie des Porphyrius, übernimmt der Rhetor Marius Victorinus dieses neuplatonische Gedankengut und verteidigt, nachdem er in seinem Alter Christ geworden war, mit dessen Hilfe die nizänische Orthodoxie. In seiner Darstellung ist die erste göttliche Hypostase, der Vater, nicht nur vor-seiend (*proon*), und damit nicht-seiend (*mē on*), sondern auch wirklich seiend, mit einer Fülle des Seins, die Leben oder Bewegung und Erkenntnis einschließen. Der wesenseine Sohn ist gleichseiend, aber der Unterschied besteht darin, daß im Vater das Sein vorhergeht und im Sohn Leben, Bewegung, Akt, während im Heiligen Geist die Erkenntnis in den Vordergrund tritt. Im Kontext unserer Studie ist nicht die — anregende! — Trinitätslehre Viktorins das Wichtigste, sondern die Tatsache, daß sowohl im außerkirchlichen Neuplatonismus als auch in dem des Christen Viktorin eine Sicht Gottes hervortritt, in der Gott sowohl Ruhe als auch Bewegung zugeschrieben wird. Der Vater ist die Ruhe, die Bewegung in sich birgt, der Sohn die aus dieser Ruhe hervorgehende Bewegung.

Ist damit die Rahnersche These der auf das Geschöpf hinzielenden Selbstbewegung Gottes eingeholt? Noch nicht! Denn die von Viktorin angedeutete Bewegung bleibt hauptsächlich immanent in der Gottheit selbst. Das geht besonders aus seiner Darstellung des Heiligen Geistes hervor. Dieser wird hauptsächlich als Erkenntnis charakterisiert, wobei diese Erkenntnis eine Rückwendung zum (Sohn und zum) Vater ist. „Da das Denken nach antiker Auffassung sich nur dann in seiner Höchstform verwirklicht, wenn es sich auf das höchste Objekt richtet, muß sich das wahrhafte Denken des Geistes auf das Sein Gottes, d. h. auf sich selber zurückwenden. Umschreibungen für diese Bewegungsrichtung sind: Rückkehr in die Identität, *retro mota motio*, *ascensio*, *reversio*, *conversio*, *regressio*“ (Ziegenaus, 298). Nach Viktorin wird auch Augustinus dem Heiligen Geist dieselbe zirkuläre Position in Gottes Trinität zuschreiben, jetzt aber als die Vater und Sohn einigende Liebe: *utrumque coniungens*, wozu dann noch *nosque subiungens* (de trin. VII, 6; PL 42, 438) hinzugefügt wird. Wenn es im Neuplatonismus auch christlicher Prägung eine Bewegung in Gott gibt, dann ist sie vor allem — und vielleicht ohnehin — im göttlichen Wesen immanent. Für eine Bewegung nach außen, eine Änderung Gottes am andern, müssen wir uns neueren Autoren zuwenden. Vielleicht können sie uns helfen, die Identität dieser Bewegung mit Gottes Ruhe, das Zusammenfallen dieser Änderung mit Gottes Unveränderlichkeit, weiter zu bedenken.

Oben wurde schon auf das Denken von Prozeß-Theologen und von W. Pannenberg hingewiesen. Beide sind in Einklang, insoweit sie ein zwar beschränktes, aber doch reales Noch-nicht-sein Gottes annehmen. Es bleibt die Frage, ob dies bei beiden dieselbe Bedeutung hat. Bei den Prozeß-Denkern ist Gott nach dem empfangenden Aspekt seines Wesens (nach seiner *consequent nature*) auf das Zu-sich-nehmen der in der Welt verwirklichten Werte angelegt. Vom scholastischen Standpunkt aus ist man geneigt, das als eine passive Potenz Gottes zu verstehen, die von den Geschöpfen aktualisiert wird. Es ist aber auch möglich, das Zu-sich-nehmen von seiten Gottes nicht als Passivität unter dem Einfluß außergöttlicher Ursachen zu sehen, sondern als rein aktive Hinnahme. Die letzte Interpretation liegt auf der Hand, da in der Philosophie Whiteheads alles das, was scholastisch als Verursacht-werden gesehen wird, die aktive Hinnahme (*prehension*) einer vorgegebenen Realität, das Integrieren einer Vergangenheit ist. So kann die Potenz Gottes in seiner *consequent nature* schließlich doch als aktive Potenz gesehen werden. Deutlicher zeigt sich das bei Pannenberg. Er identifiziert, wie schon gesagt, Gott mit seiner Herrschaft und kann ihm deshalb ein beschränktes Noch-nicht-sein zuschreiben. Aber, wenn Gott völlig *ist* — „alles in allem“ —, dann stellt sich heraus, daß er so auch immer *war*. Ein Versuch, dies zu übersetzen, kann Gott als Potenz dessen sehen, was er



in der Vollendung seines Reiches sein wird. Aber diese Potenz ist dann aktive Potenz — wieder einmal polar analog mit kreatürlicher Potenz, welche zum tiefsten passiv empfängt — und überdies ist sie *Omnipotenz*. Das bringt uns schließlich dazu, die Einheit der Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, des Seins und Werdens Gottes in seiner völligen *Seinsmacht* zu sehen. Gerade in dieser Macht ist Gott schon, was er sein wird. Durch diese *Seinsmacht* kann Gott sich ändern, aber um mit sich selbst identisch zu sein. So verwirklicht Gott sein Sein in seinem Werden, das nicht ein passives und bedürftendes Werden ist, sondern gerade die polare Analogie dazu, ein sich gebendes, sich präsent stellendes Werden, ein Kommen. Es ist bedeutungsvoll, daß Eberhard Jüngel den ehemaligen Buchtitel „Gottes Sein ist im Werden“ später durch den Satz „Gottes Sein ist im Kommen“ ersetzt hat.<sup>13</sup>

Doch wie können wir von Gottes Sein und Werden, Wesen und Macht sprechen, ohne seine Liebe zu nennen? Der johanneische Satz „Gott ist (die) Liebe“ (1Joh 4,8.16) mahnt uns, *alle* göttlichen Attribute im Licht der Liebe zu sehen. Es ist die Liebe, die Gott zu unseren Gott, den Gott des Bundes und des Reiches, Gott der Vergebung im Gekreuzigten und des Lebens in seinem Geist macht, und so *wird* Gott. Die Liebe läßt Gott *sich ändern*, so daß er nicht nur die Initiative am Anfang ist, sondern auch bleibt, in der schöpferischen, vergebenden und vollendenden Antwort auf unsere Initiativen. Von diesen letzten kann man sagen, daß sie Gott überraschen, aber er selbst überrascht uns durch ein je größeres Angebot der Liebe. Seine Liebe ist unserer Verweigerung gegenüber Ohnmacht, aber zugleich friedliche Übermacht. In dieser Liebe ist er noch nicht allmächtig, noch nicht Pantokrator, aber, wenn er das sein wird, dann nur aus Liebe.

### Zu diesem Gott beten wir

Zum Abschluß der obigen Überlegungen sei betont, daß der Gott, auf den sie sich richten, der Gott unseres Gebetes ist.<sup>14</sup> Das ist kein angehängtes *corrolarium pietatis*. Vielmehr wird damit hoffentlich deutlich, daß Karl Rahner zu seinem Verständnis des sich am andern ändernden Gottes — und ich selbst zu meiner Paraphrase — aus der Gottesoffenbarung in Israel und in Jesus Christus kamen. Zum Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus beten wir schon deshalb, weil er an uns interessiert ist. Das ist in all den Zeugnissen über Gottes Sorge, Erlösungsinitiative und Liebe vorausgesetzt. Die einseitige Betonung der Unveränderlichkeit Gottes aber macht, wenn streng weitergeführt, ein solches Interesse unverständlich. Denn welchen Unterschied macht es für den unveränderlichen und nicht real bezogenen Gott, ob wir glücklich oder unglücklich, heilig oder sündig sind, ja ob wir überhaupt da sind oder nicht? Überdies setzt unser Gebet voraus, daß Gott seine Gaben, seinen Bund, nicht nur einfachhin produziert, sondern sie auch anbietet und so mit uns als antwortend in einen Dialog tritt. Wäre Gott nur ursächlich tätig, dann wäre Gebet überflüssig, entweder, weil Gottes Ratschlüsse doch „schon“ ohne Relation zu unserem Beten gefaßt sind, oder weil alles Wirken Gottes aus einer Liebe hervorgeht, die es nicht nötig hat, durch Bitten angeregt zu werden. In Wirklichkeit haben wir selbst das Gebet vonnöten, denn Gott kann gerade kraft seiner Liebes-

<sup>13</sup> E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen<sup>2</sup> 1967. Den Ausdruck „Gottes Sein ist im Kommen“ findet man passim in Jüngels Buch: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen<sup>3</sup> 1978.

<sup>14</sup> Die folgenden Ausführungen stellen eine Zusammenfassung meines Artikels „Western Scholasticism and a Theology of Prayer“ in der Festschrift für P. Thomas Špidlik S. J. dar.



macht sein Angebot nicht realisieren, wenn wir uns nicht dafür eröffnen. Weil Gott realisierend gibt und vergibt, kommt und sich schenkt, muß unser Gebet zum tiefsten ein Sicheröffnen sein. Es ist auch nicht eine Suche nach Gottes Plan in einer Blaupause, sondern ein Sich-mit-Gott-auf-den-Weg-begeben. Dieses Gebet hat seine Schwierigkeiten, nicht aber wegen der Unzugänglichkeit Gottes, sondern wegen unserer — schuldigen oder unschuldigen — Verslossenheit Gott gegenüber. Und die einzige aber allumfassende Frucht des Gebetes ist das Kommen und die Präsenz Gottes selber, wodurch er sich zu unserem Gott und uns selbst zu Quellen seines Heiles ändert.