

Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel

Eine meta-thomistische Überlegung*

Was sich wie eine bloße philosophische Spekulation liest, entspringt einem tiefen seelsorglichen Anliegen: Wie kann der unveränderliche Gott als ein lebendiger Gott geglaubt und verkündigt werden? Schoonenberg führt hier einige Gedanken weiter, die er in seinem Beitrag „Gott ändert sich am andern“ (ThPQ 133, 1985, 323–332) ausgesprochen hat.

Der Autor feiert am 1. Oktober 1986 die Vollendung seines 75. Lebensjahres. Aus diesem Anlaß ist im Verlag Herder sein Buch „Auf Gott hin denken“ erschienen, das einen Durchblick durch seine theologischen Konzeptionen gibt. Mit dem aufrichtigen Dank für die Mitarbeit an unserer Zeitschrift** verbindet die Redaktion herzliche Glückwünsche. (Redaktion)

„Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken . . . Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch“ (Hosea 11,8f).

Der Gott der Propheten Israels ist nicht ohne Gefühle, ja seine Gefühle wandeln sich sogar. Er steht außerhalb dessen, was menschlich ist, jedoch nicht durch Leidensunfähigkeit oder Unveränderlichkeit, sondern durch die Beständigkeit seiner Liebe. Bedeutet dies, daß die Propheten eine Prozeßphilosophie kannten? Ich glaube, sie besaßen überhaupt keine Philosophie. Weder sie noch sonst ein Autor des Alten und des Neuen Testaments reflektierten über die Unveränderlichkeit oder Veränderlichkeit Gottes. Diese Reflexion entstand in der Philosophie der Griechen und kam in die christliche Theologie durch deren Eintritt in den hellenistischen Kulturbereich.

Hellenismus und Christentum

Die griechische Philosophie kann man als — wenn auch unvollständigen — Sieg des Parmenides über Heraklit sehen. Für Parmenides entsteht weder Sein noch vergeht es; es existiert ohne Anfang, ohne Veränderung und ohne Ende, ohne Vielfältigkeit und ohne Verschiedenheit. Bei Heraklit aber charakterisieren gerade Gegensätzlichkeit und Wandel die Realität. Man kann den Platonismus in all seinen Phasen als beständiges Bestreben sehen, diese beiden Auffassungen von Realität miteinander in Einklang zu bringen, wobei das Sein des Parmenides immer dem Werden des Heraklit überlegen ist. Sein ist in der Welt der Ideen, in dem Guten, in dem Einen; Werden und Vielfalt durchdringen die materielle Welt. Nach Plotin leitet sich diese Welt von der göttlichen Natur durch drei graduelle Realisationen (*hypostaseis*) ab: Das undifferenzierte Eine, der die Ideen enthaltende Geist, die die Materie durchdringende Seele.

Der Dialog zwischen christlichem Glauben und hellenistischer Philosophie ist zwar bereits in einigen Aussagen der Weisheitsliteratur und des Neuen Testaments vorbereitet, beginnt aber explizit erst mit den Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Diese haben

*Übersetzung aus dem Englischen von Dr. Dietlind Sukenik (Graz).

**Vom Jubilar erschienen in der ThPQ bereits folgende Artikel:

Gedanken über die Kindertaufe: 114 (1966) 230–239

Heilsgeschichte und Dialog: 115 (1967) 132–138

AT, NT und Erbsündenlehre: 117 (1969) 115–124

Christologische Diskussion heute: 123 (1975) 105–117

Alternativen der heutigen Christologie: 128 (1980) 349–357

Gott ändert sich am anderen: 133 (1985) 323–332

bereits die Vorstellung eines jenseits von Zeit und Raum existierenden Gottes. Gottes Logos jedoch, der Mittler seiner Schöpfung und Offenbarung, seine Verbindung mit der Welt, ist beweglicher als der „Geist“ des Mittleren Platonismus und des Neo-Platonismus. Für Origenes sind der Logos und der Geist gleich ewig mit Gott, aber sie bleiben Gottes Verbindungen zu den geschaffenen Wesen, die auch ewig sind. Das vierte Jahrhundert erst schafft die Vorstellungen von Gott und der Welt, die dem größten Teil christlicher Theologie eigen sind und in der Scholastik vollendet wurden. Hier ist nicht so sehr von Interesse, was zwischen Arius und den rechtgläubigen Autoren zur Diskussion stand, sondern was von beiden angenommen wurde. Beide zogen eine scharfe Trennungslinie zwischen göttlicher und geschaffener Wirklichkeit (zur Diskussion stand, ob der Sohn und der Geist oberhalb oder unterhalb dieser Linie einzuordnen seien), so daß Edmund Fortman sagen kann: „Die Tage eines ‚inferioren‘ Gottes, eines ‚verkleinerten‘ Gottes gingen zu Ende.“¹ Und das primäre Kriterium der Zugehörigkeit zur göttlichen oder zur geschaffenen Realität ist bemerkenswerterweise der Gegensatz zwischen Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit. So verurteilte das Konzil von Nicäa die Lehre des Arius, daß der Sohn veränderlich sei und „es eine Zeit gab, da er nicht existierte“ (DS 126)², eine Formulierung, die Tertullian noch innerhalb des trinitarischen Glaubens verstehen konnte (adv. Hermogenem, 3).

Im fünften Jahrhundert wurde die Trennungslinie in Christus selbst gezogen, das Konzil von Chalcedon spricht von den zwei unvermischten Naturen, die in seiner einen Person vereint sind (DS 302). Papst Leo, der ja in seinem berühmten Brief an Flavian das Konzil von Chalcedon vorbereitete, legt rhetorisch die Gegensätze zwischen Gottheit und Menschheit Christi dar (besonders DS 294). Betrachten wir die Attribute, die er jeder von ihnen zuschreibt, so besteht der fundamentale Unterschied wieder in der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit. Dieser Gegensatz zwischen der unveränderlichen göttlichen Natur und der veränderlichen Welt, und im besonderen der veränderlichen Menschheit, scheint sich in der Theologie aller größeren christlichen Kirchen erhalten zu haben.

Meiner Meinung nach zog die mittelalterliche Scholastik die letzte Konsequenz aus diesem Gegensatz, indem sie erklärte, Gott stehe in keiner Beziehung zur Welt. Im ersten Teil seiner *Summa Theologica*, quaestio 9, entwickelt der heilige Thomas die Lehre, daß Gott „ganz unveränderlich“ sei, wohingegen ein Artikel über die Beziehungen Gottes in der langen quaestio „über die Namen Gottes“ (q. 13, a. 7) verborgen ist. Dennoch finden wir hier diese eindeutige Feststellung:

Nun steht Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung und doch sind alle Geschöpfe auf ihn hingepend, nicht umgekehrt; daher haben die Geschöpfe offenbar eine natur-wirkliche Beziehung zu Gott. In Gott aber gibt es keine natur-wirkliche Beziehung zu den Geschöpfen, sondern bloß eine gedachte, insofern die Geschöpfe zu ihm eine Beziehung haben.

Aus dem unmittelbar darauffolgenden Satz wird klar, daß diese Lehre Gottes Unveränderlichkeit verteidigen soll:

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.³

¹ E. J. Fortman, *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity*, Philadelphia 1972, 63. Die Idee meines Artikels ist die, daß auch die Tage zu Ende gingen, da Gott in Beziehung zur Schöpfung gesehen wurde.

² „DS“ bezieht sich auf H. Denzinger — A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum et definitiorum* . . . (Barcelona 1963 und weitere Ausgaben).

³ *Thomas von Aquin, Summa Theologica*, hier zitiert nach der deutschen Thomas-Ausgabe, 1. Band, Salzburg 1934.

Nach diesem Artikel können wir daher ruhig sagen, daß Gott unser Retter wurde, denn diese Aussage verweist nicht auf irgendein Werden in Gott selbst, sondern nur auf die Tatsache, daß *wir* gerettet wurden. Vielleicht hat diese Lehre von einem nicht in Beziehung stehenden Gott die Disposition der *Summa* des Thomas und unsere klassischen Abhandlungen der dogmatischen Theologie beeinflußt. Die scholastische Lehre über die Trinität Gottes hat jedenfalls die Verbindung mit Gottes Werk *ad extra* völlig verloren, welche für das Neue Testament und die vor-kappadokische und voraugustinische Theologie charakteristisch war und es für unsere Glaubensbekenntnisse noch ist.

Der vorliegende Artikel soll eine kritische Reflexion über die gesamte oben skizzierte Entwicklung sein. Ich habe das Gefühl, daß etwas fehlgegangen ist. Meine Kritik richtet sich direkt gegen die scholastische Theologie, die das Ergebnis dieser Entwicklung ist. Diese Kritik ist keineswegs völlig negativ. Ich halte an den fundamentalen Lehren der scholastischen Vorstellung von Gott fest, z. B. Gott als reinen Akt, unendlich und einfach, zu betrachten. So enthält mein Beitrag auch eine Kritik des Prozeßdenkens, die hier nicht näher dargelegt wird.⁴ Man wird vielleicht fragen, ob ich nicht eine widerspruchsvolle Form der Prozeßtheologie vorbringe. Ich frage jedoch, ob die Schlußfolgerung von einem als in Beziehung stehenden und veränderlich begriffenen Gott zu einem empfangenden Gott so strikt ist, wie das Prozeßphilosophen allgemein annehmen. Ich fühle mich mehr im Einklang mit Theologen, die keine Prozeßphilosophen der strengen Richtung sind.⁵ Ich werde keine Beweise geben können, die diejenigen überzeugen, die anderer Meinung sind. Ich versuche Klarheit zu erreichen in bezug auf eine Intuition, die ich nicht ganz in Worte und Begriffe fassen kann, die mich aber erfaßt hat.

Gott — in Beziehung stehend

In dem oben zitierten Artikel der *Summa Theologica* (I, q. 13, a. 7) lehnt Thomas ganz besondere Beziehungen ab, die „*ex tempore*“ sind, was bedeutet, daß sie zumindest einen Anfang haben. Dieser Einwand betrifft jedoch j e d e Beziehung Gottes zur Welt, da nach Thomas die Welt ja einen Anfang hat.⁶ Wir könnten über die Frage nachdenken, ob — falls Thomas einer ewigen Erschaffung der Welt zustimmte⁷ — die Beziehung des Schöpfers an sich zur geschaffenen Welt seiner Meinung nach eine *reale* Beziehung wäre. Jedenfalls gesteht Thomas reale Beziehungen in Gott zu, obgleich nur „*ad intra*“, im inneren Leben Gottes als Trinität; nach Thomas und der scholastischen Theologie im allgemeinen *sind* die göttlichen Personen wirklich subsistente Beziehungen (*Summa Theologica* I, q. 40, a. 1). Das bedeutet, für Thomas stellt es keinen Gegensatz zu Gottes Sein dar, eine wahre Beziehung zu haben, ja, eine wahre Beziehung zu sein, vorausgesetzt, es handelt sich nicht um eine veränderliche Beziehung. Wir können sogar noch

⁴ Weitere Publikationen von mir über diese Frage: P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen (Benziger 1969), Fußnote 15, S. 88—90.; id., „Process or History in God“, in: Louvain Studies 9 (1973) 303—319; id., „Spirit Christology and Logos Christology“ in: Bydragen (Amsterdam), 38 (1977) 350—375, bes. 370. Der eigentliche Beitrag des vorliegenden Artikels besteht in meinen Überlegungen zu Analogie und Polarität und ihrer Anwendung auf die Vorstellung eines in Beziehung stehenden und werdenden Gottes.

⁵ Studien, die mir besonders nützlich waren: K. Rahner, „Zur Theologie der Menschwerdung“, in: SzT IV (Benziger 1969), 137—155, bez. 145—149; H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969; J. Donceel, „Second Thoughts on the Nature of God“, in: Thought 46 (1971) 346—370.

⁶ Vgl. P. Schoonenberg, Gott ändert sich am anderen, in ThPQ 133 (1985) 325.

⁷ Thomas behauptet, daß die Möglichkeit einer ewigen Welt nach der Vernunft nicht ausgeschlossen werden kann: *Summa Theologica* I, q. 46, a. 2. Würde diese Möglichkeit zugegeben, so bleibt doch die Behauptung von Thomas, daß „Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung“ steht (q. 13, a. 7.), aber es erscheint zweifelhaft, ob dies für Thomas ein unabhängiges Argument darstellt.

weiter gehen und die scholastische Theorie ausbauen, indem wir sagen, in Gott ist das In-Beziehung-Stehen die höchste Realisation seines Seins, weil es sein trinitarisches Leben begründet.

Diese Konzeption steht in Einklang mit dem Denken von Philosophen wie Gabriel Marcel, der Gott zwar nicht in Beziehung stehend, aber als zweifellos zur Beziehung befähigt („relational“) betrachtet. Vergleichen wir diese Vorstellung mit den Gedanken von Charles Hartshorne über „*Die Göttliche Relativität*“⁸, so ergibt sich meiner Meinung nach eine partielle Übereinstimmung und eine partielle Verschiedenheit (oder sogar völlige Übereinstimmung und gleichzeitig völlige Verschiedenheit). Ich stimme mit Hartshorne darin überein, daß Mit-anderen-in-Beziehung-Stehen eine Vollkommenheit ist und Gott zugeschrieben werden muß; mit anderen Worten, wie Hartshorne bin ich der Vorstellung von einem „einsamen Gott“ abgeneigt. Andererseits aber bejahe ich mit der Scholastik Gott als Fülle oder Allheit („allness“) des Seins und daher ohne eigentliches Empfangen oder ohne eigentliche Bereicherung auf seiten Gottes selbst. Deswegen halte ich die Beziehungen in Gott und die Beziehungen in den Geschöpfen für voneinander verschieden, nicht nur durch die Differenz der Analogie, sondern auch durch die der Polarität. Wenn wir miteinander in Beziehung stehen, dann nie ohne einander zu ergänzen, ohne auf die gegenseitigen Bedürfnisse einzugehen.

Aber das ist nicht alles. Wir geben auch auf eine aktive, kreative Weise. Das ist die einzige Art der Bezogenheit Gottes. Es ist eine rein schenkende, schaffende Art; im Grunde steht Gott durch Selbstmitteilung in Selbstbeziehung. So steht die Selbstbeziehung Gottes nicht nur in Analogie zu unserer, indem sie den denkbar höchsten Grad der Bezogenheit darstellt; sie ist auch jeder Form der Bezogenheit zwischen endlichen Wesen polar entgegengesetzt, da die Beziehungen Gottes rein aktiv und schenkend sind und die der Geschöpfe auch Passivität und Rezeptivität involvieren.

Bisher habe ich die *Idee* einer in Gott existierenden Beziehung entwickelt, einer Beziehung, die entweder innerhalb des Innenlebens Gottes liegt, oder auf die Welt gerichtet ist. Wenn wir für den Augenblick von den in den letzten Beziehungen implizierten Veränderungen absehen (das wird das Thema des folgenden Abschnittes sein), so scheint die Vorstellung einer solchen Beziehung nicht widersprüchlich zu sein. Aber bringt das die Realität zum Ausdruck? Können wir sinnvoll und wirklich von Gottes Beziehungen zur Welt, besonders zur Menschheit, sprechen? Die Bibel scheint mit „Ja“ zu antworten. Jahwe ist der Gott Israels und der „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“. Er wird immer in einem Bündnis vorgestellt, was bedeutet, daß er sich auf viele Arten den Menschen mitteilt. Die meisten Titel Gottes bringen eine solche Beziehung zum Ausdruck, z. B. Herr, König, Retter, Vater. Ich sage nicht, daß diese biblische Redeweise eine direkte Antwort auf unsere Frage gibt, eine direkte Aussage über Beziehungen Gottes, denn, nochmals, die Bibel lehrt uns keine Philosophie. Aber andererseits wäre es sehr befremdend, die Vielfalt und Dichte dieser Sprache, noch dazu so intensiver religiöser Sprache, zu mißachten, indem man sie in Redeformen übersetzt, die nur auf seiten der Geschöpfe eine Realität zum Ausdruck bringen. Wenn von Jahwe gesagt wird, er brüllte wie ein Löwe (Amos 1,2; 3,8), dann ist uns bewußt — und zweifellos war dies auch dem Propheten bewußt —, daß das nicht wörtlich aufgefaßt werden sollte. „Jahwe brüllt“ sagt jedoch etwas über Gott selbst aus; es sagt mehr als „wir sind beeindruckt“, denn es verweist auf den Einen, der uns beeindruckt, und auf die Art, wie er dies tut. „Gott rettet, liebt sein Volk“, „Jahwe ist der Gott Israels“ sollte in ähnlicher Weise nicht nur etwas über Is-

⁸ New Haven: Yale University Press, 1948.

rael aussagen, sondern auch über die Beziehung Jahwes zu Israel. Ist diese Überlegung auch kein Beweis, so ist sie doch sicher eine Anregung.

Eine andere Anregung, vielleicht sogar einen Beweis, stellt die Verbindung zwischen Gott und der Welt dar, die ich als völlige Transzendenz und völlige gegenseitige Immanenz, als Höhepunkt von Gegensatz und Identität bezeichnen möchte. Daher meine ich, daß Thomas mit den vor mir oben zitierten Worten einseitig sprach: „Nun steht Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung und doch sind alle Geschöpfe auf ihn hingeeordnet, nicht umgekehrt.“ Gott steht durch sein völliges Anderssein wirklich außerhalb der Ordnung der geschaffenen Wesen; aber gleichzeitig und eben wegen seiner Unendlichkeit ist Gott innerhalb jeder geschaffenen Realität, die sein Anderssein genannt werden kann. Wenn wir sagen, daß Künstler etwas von sich selbst in das Kunstwerk einbringen, und Eltern in ihre Kinder, dann muß man dasselbe, und zwar im höchsten Grad, von Gott als Schöpfer aussagen. Alle Beziehungen sind, in verschiedenem Ausmaß, Formen der Anwesenheit oder Einheit; sie sind Anwesenheit auf anderes hin oder in anderem, Einheit im Anderssein, Identität im Gegensatz. Daher ist die Aussage, die Welt sei Schöpfung Gottes und Gott ihr Schöpfer, bereits eine Aussage einer realen beiderseitigen Beziehung. Ist Gott wirklich auf die Welt bezogen? Die Aussage der Schöpfung scheint mir die positive Antwort auf diese Frage zu sein.

Gott — werdend und kommend

Der Hauptgrund dafür, daß Thomas Beziehungen Gottes zur Welt leugnete, bestand, wie wir sahen, darin, daß diese Beziehungen ein Werden, eine Veränderung in Gott implizieren würden. Ich stimme der Logik dieses Argumentes zu, aber für mich ist es gerade umgekehrt. Ich gebe Beziehungen Gottes zur Welt zu, und aus diesem Grund und in diesem Ausmaß — und wirklich nur aus diesem Grund und in diesem Ausmaß — betrachte ich Gott als werdend und sich verändernd. In diesem Punkt stimme ich mit Karl Rahner überein⁹, der von Gott als unveränderlich in seinem eigenen Sein, aber veränderlich „im anderen“ spricht.

Wenn ich von Beziehungen in Gott spreche, vertrete ich die Meinung, daß sie in ihm nicht nur auf analoge Weise existieren, sondern auch in einem polaren Gegensatz.¹⁰ Dasselbe trifft zu auf Werden und Veränderung in menschlichen Wesen, weil sie weder Gewinn noch Verlust implizieren, sie sind Werden und Veränderung nicht nur das Ersetzen der Qualität A durch die Qualität B, während das Subjekt völlig gleich bleibt. War das Subjekt der Veränderung wirklich das Subjekt der Qualität A und ist nun wirklich das Subjekt der Qualität B, dann hat es sich in seiner Beziehung zu diesen Qualitäten und daher in sich selbst verändert. Die Substanz und die Akzidentien können mit Recht unterschieden werden, aber die Substanz selbst verändert sich, wenn sie die Substanz anderer Akzidentien wird. Wir Menschen, Personen, bleiben wir selbst in den Veränderungen unserer Geschichte. Sind dies Veränderungen zum Guten, gibt es ein echtes Wachstum in welcher Hinsicht auch immer, dann bleiben wir nicht nur wir selbst in den Veränderungen des Lebens, sondern wir werden mehr wir selbst. Zumindest auf der menschlichen Ebene stellt die gute Veränderung eine Identifikation dar, einen Gewinn an Identität. Genau dieses Element des Werdens und der Veränderung konstituiert das Werden und die Veränderung Gottes. Überdies aber sind Veränderung in Gott und Veränderung in uns entgegengesetzte Pole. Während wir uns durch Gewinn oder Verlust

⁹ Vgl. Schoonenberg (wie Anm. 6), 323—325.

in unserem eigenen Sein verändern, verändert sich Gott nur durch die Beziehung zu anderen Wesen. Während wir uns durch aktives Handeln, aber außerdem auch passiv verändern, verändert sich Gott durch reines Handeln und Schenken. Nochmals, Gott ist weit mehr als die „Hauptexemplifikation“ unserer Beziehungen und Veränderungen; er steht in Beziehung und verändert sich als Schöpfer, während wir dies nur als Geschöpfe tun.

Bisher habe ich von Veränderung und Werden gesprochen, ohne den Begriff zu erwähnen, den die scholastische Philosophie immer in diese Vorstellungen einschloß, nämlich den der Potentialität (potentiality). Können wir von Potentialität in Gott sprechen? Einen kleinen Hinweis darauf, dies tun zu dürfen, kann man in der Tatsache finden, daß dasselbe griechische Wort, *dynamis*, das Aristoteles für Potentialität erdachte, von der Bibel für Gottes Macht verwendet wird (z. B. Mk. 12,24; Lk. 5,17). Auch hier wieder müssen wir von Gott und den Geschöpfen nach Analogie und Polarität denken. Sowohl die Potentialität des Geschöpfes als auch die Gottes kann eine Potentialität sein, um weitere Akte zu erbringen, die Potentialität, auf eine neue Art zu handeln. Die Potentialität des Geschöpfes trägt jedoch immer ein Element der Passivität in sich, die muß zum Handeln bewegt werden, während die *potentia* Gottes — in der Tat seine *omnipotentia* — rein aktiv ist. Hier treffen wir wieder auf die Polarität.¹⁰ Wir können diesen Unterschied auf konkretere Art darlegen, indem wir die psychologischen Begriffe von Bedürfnis und Verlangen verwenden. Das Baby braucht die Muttermilch und in unserem ganzen Leben bleiben wir bedürftige Geschöpfe. Wir brauchen immer Beistand oder Ergänzung, die uns nur andere Menschen geben können. Indem es Milch braucht, entdeckt das Baby die Fürsorge der Mutter. Auf diesselbe Weise entdecken wir alle, daß wir als Personen unsere Erfüllung nur finden, wenn eine andere Person uns liebend Beistand gewährt, und mehr noch, wenn wir selbst in bezug auf andere schenkende und liebende Personen sind. In unserer Bedürftigkeit an gegenseitigem Beistand ist auch ein Verlangen nach gegenseitiger Liebe enthalten. Unsere Potentialität ist eine Potentialität der Bedürftigkeit und gleichzeitig des Verlangens, des Verlangens danach, die Liebe anderer zu empfangen und andere Liebe zu schenken. Gottes Potentialität ist analog im Vergleich mit unserer, da sie nur eine Potentialität des Verlangens ist; und darüber hinaus steht sie in einem polaren Gegensatz, da sie das Verlangen ist, Liebe zu schenken.¹¹ Diese Überlegung veranlaßt mich, das zu vervollständigen, was ich über das reine Schenken Gottes sagte. Es könnte dadurch die Vorstellung des sich selbst genügenden Gottes bleiben, für den unsere Annahme oder Verweigerung, unsere Gerechtigkeit oder Sünde, und daher unser Glück oder Leiden überhaupt keinen Unterschied ausmachen. Prozeßdenken und andere Vorstellungen über die Bezogenheit und die Veränderung

¹⁰ Vgl. ebd., 327f („Analogie und Polarität“). Bis jetzt behaupte ich, daß gemischte Vollkommenheiten, wie sie in allen endlichen Wesen angetroffen werden, in Gott sowohl in analoger als auch in polarer Weise vorkommen. Aber die in den endlichen Wesen existierenden reinen Vollkommenheiten sind immer mit Unvollkommenheiten vermengt, so finden wir sie *konkret* als gemischte Vollkommenheiten vor. Meine eigene Reflexion über die Differenz zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten sollte noch weiter durch Beantwortung der Frage ausgeführt werden, ob nicht jede gemischte Vollkommenheit in einer reinen gegründet sei. Ist nicht einerseits das Sein jedes Seienden durch dessen Beziehung zu anderen immer werdend? Und vollzieht sich andererseits das Werden jedes Seienden (wenigstens auch) kraft seines Seins?

¹¹ Hier könnte eine Überlegung über die Ewigkeit Gottes eingefügt werden. Die Definition, die Boethius gibt (De Consol. Philos. 5), „der gleichzeitig ganze und vollkommene Besitz eines unendlichen Lebens“, trifft sicher auf Gottes Ewigkeit zu. Dies kann jedoch implizieren, daß die Zeitabfolge in Gott durch die Elimination aller Dispersion (das „noch nicht“ und „nicht mehr“) überwunden wird, aber diese Abfolge ist auf polare Weise gegeben, durch Gottes aktives In-Beziehung-Stehen zu unserer Geschichte. Verglichen mit unserem zeitlichen Jetzt, ist Gottes „ewiges Jetzt“ sowohl analog als auch polar.

Gottes können einen Teil ihres Erfolges unserem religiösen Empfinden verdanken, daß Gott nämlich nicht die unbewegte und indifferente Majestät im Himmel sein kann. Ich glaube, dieses Gefühl ist richtig, aber wir müssen es einsichtig machen. Das Wesen der Liebe ist nicht Verwundbarkeit. Es ist vielmehr Gemeinschaft, so daß jede Liebe daraufhin gerichtet ist, in Freundschaft vollendet zu werden. Gott bietet uns seine Liebe an, damit wir darauf antworten und mit ihr übereinstimmen können, daß wir Gott selbst und, noch dringender, einander lieben. Aber Gott schuf uns und erhält uns in unserer Wahlfreiheit, und so läßt er seine Liebe, sein Selbst-Geschenk an uns und an die Welt, ja er läßt sich selbst abhängig sein von unserer Annahme oder Ablehnung.¹² Langdon Gilkey nennt dies zu Recht Gottes Selbstbeschränkung und Bernhard Lee spricht von der Hilflosigkeit Gottes.¹³ Gottes Liebe kann wirklich enttäuscht werden, dem Kommen seines Königreiches kann widerstanden werden. Wir können sogar sagen, daß in Jesus Gott der Sohn gekreuzigt, der Geist nicht angenommen und der Vater abgelehnt wird. Das Leiden Gottes kann ebenso ein geeigneter Ausdruck sein wie der der Freude Gottes (angedeutet, aber nicht klar ausgesprochen bei Lukas 15). Aber selbst in seinem Leiden ist Gott kreativ. Hier können wir an die Aussage Hoseas denken, der Herr ist Gott und nicht Mensch, denn sein Zorn ist nicht rachsüchtig und zerstörerisch. Ganz im Gegenteil, er bietet immer neue Veränderungen an, er wirkt schöpferisch aus der Nichtigkeit von Sünde und Tod. Er bietet seine überwältigende Liebe im gekreuzigten Christus an, der deshalb Gottes Kraft und Weisheit ist (1 Kor. 1,24).

Immanenz und Transzendenz

Unsere Überlegung über einen in Beziehung stehenden und werdenden Gott kann einige der gängigen Begriffe erweitern, die den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt, noch spezieller zwischen Gott und der Menschheit zum Ausdruck bringen. Betrachten wir zuerst die Immanenz Gottes. Das Wort selbst (*immanentia* von *immanere*, darin bleiben) sagt nichts über eine Bewegung. Wir haben Gott dennoch als immer schaffend und in Beziehung stehend gesehen; so wächst seine Immanenz in seinem Kommen, in seiner „Kondeszendenz“; seine Identität mit der Welt ist eine andauernde aktive Identifikation, die im Wort, das Fleisch wird, kulminiert, im Wort, das der Mensch Jesus wird; und so ist Gott schließlich auf dem Weg „alles in allem“ zu sein (1 Kor. 15,28). Die Differenz zwischen einer mehr allgemeinen und daher statischen Vorstellung der Immanenz Gottes und einer Vorstellung zum Kommen Gottes deckt sich zum Großteil mit der Differenz zwischen östlicher, besonders hinduistischer Mystik und der der „westlichen Hemisphäre der Religionen“, besonders des Christentums. Ich glaube, das Gebet eines Christen ist mehr als Sammlung und Innerlichkeit (obwohl beide für ein Gebet mit Tiefgang notwendig sind), mehr als ein „Hinabsteigen“ in unser tiefsten Selbst (das im hinduistischen Denken mit dem tiefsten Selbst von allem zusammenfällt); es ist auch, und ich glaube primär, das Öffnen unseres Selbst, ja unseres tiefsten Selbst, nach biblischer Terminologie unseres Herzens gegenüber dem Kommen Gottes. Wir teilen mit Gott nicht nur unsere Gegenwart, sondern auch unseren Weg, unsere Zukunft, und der Gott, der kommen soll, teilt seine Zukunft mit uns.

Betrachten wir nun die Transzendenz Gottes in Verbindung mit seiner Immanenz, wie ich sie eben beschrieben habe. Danach ist Transzendenz nicht nur Gegensatz, räumlich

¹² Das wird wunderbar zum Ausdruck gebracht von F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris: Le Centurion 1974.

¹³ B. Gilkey Langdon, *Reaping the Whirlwind*, New York 1976, 307f. B. Lee, „The Helplessness of God: A Radical Reappraisal of Divine Omnipotence“, in: *Encounter* 38 (1977) 325–336.

symbolisiert durch Entfernung; vielmehr ist sie die Kraft zur tiefsten Nähe, so daß wir mit Epheser 3,20 ihn verherrlichen können, „der *durch die Macht, die in uns wirkt*, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken“. Daher darf man die Welt nicht als „bloße Welt“ hinter sich lassen; sie muß als Gottes Welt geliebt werden. Nach der Taufe des hl. Augustinus hatten er und seine Mutter gemeinsam eine Vision von der Größe Gottes. Die Interpretation des Augustinus geht dahin, daß sie alle Sphären der geschaffenen Realität transzendierten, so daß alle Geschöpfe zum Schweigen gebracht wurden und Gottes Wort allein sprechen konnte (Confessiones IX, 10). Ich halte das für eine Neo-Platonische Interpretation. Mir scheint seine Mutter Monika eine christlichere Schlußfolgerung aus dieser Erfahrung zu ziehen, indem sie jegliche Sorge um den Platz, wo sie begraben sein will, aufgibt, da Christus sie überall finden kann (ibid., 11); das ist näher dem „Gott alles in allem“ (1 Kor. 15,28) und „Christus alles in allem“ (Kol. 3,11). Entsprechend *der Wolke des Unwissens* müssen wir im Gebet die Geschöpfe durch eine „Wolke des Vergessens“ umhüllen. Eine derartige Haltung stellt ein notwendiges Element im Ganzen unserer Beziehung zu Gott dar, denn betonen wir die Immanenz Gottes und vergessen wir dabei seine Transzendenz, dann finden wir Gott überhaupt nicht. Da aber umgekehrt der transzendente Gott immanent ist, da er kommt, wird unser Gebet schließlich die Erfahrung machen, daß er uns in seine Welt sendet. Transzendenz gemeinsam mit Immanenz ist Gottes Kraft und Versprechen, zu allen zu kommen, auch zu Sündern; seine Kraft zu schaffen aus dem Nichts von Sünde und Tod. Gottes Transzendenz und Immanenz konstituieren das Versprechen Gottes, „daß euer Glaube Hoffnung auf Gott ist“ (1 Petr 1,21).



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserer und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei

Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November