Gott im Kommen

|| Zur Debatte um Einheit und Differenz im Gott-Welt-Verhältnis

Matthias Remenyi, Aachen

I

Herrenhandtaschen aus braunem Leder in Form eines Pistolenhalters sind im Kommen. Damenstiefel im Indianerlook, geschmückt mit Pelztroddeln, sind ganz groß im Kommen, ebenso wie rosa Strickboleros, die jeglichen Nierenschutz vermissen lassen. Chatten im ICQ-Chatroom ist gerade bei Jugendlichen im Kommen, bei denen weiblichen Geschlechtes ist es darüber hinaus das sog. Rope Skipping (früher einmal auch schlicht Seilhüpfen genannt). Bei den älteren Semestern dagegen ist allerhöchstens noch Nordic Walking im Kommen, und wenn es dazu auch nicht mehr reicht, dann sind es eben silberfarbene lackierte Limousinen mit adaptivem Kurvenlicht, Xenon-Scheinwerfern und Sitzheizung.

Und Gott? Ist Gott – im Kommen? Versteht man diese Frage rein sozialwissenschaftlich und sucht mit dem entsprechenden methodischen Werkzeug nach Antworten, so ergibt sich der gleichermaßen ernüchternde wie erwartungsgemäße Befund: Je nachdem, wie man's sieht. Denn die Antwort hängt davon ab, welche Krieriologie angelegt und anhand welcher Indikatoren gefragt wird. So bemisst etwa das Institut für Demoskopie Allensbach den Stellenwert des Glaubens innerhalb der deutschen Bevölkerung anhand der Intensität ihrer kirchlich-institutionellen und religiösen Bindungen. Weil aber die beobachtete Lockerung kirchlicher und die langsame Erosion religiöser Bindungen einen „Verlust an religiöser Substanz“ anzeige,¹ wird gefolgert, dass die „Intensität der Gottesbeziehung ... kontinuierlich rückläufig“² sei. „Sinkender Stellenwert des Glaubens“³ lautet denn entsprechend die knappe Analyse langer Tabellen und Diagramme der Allensbacher.

Die nackten Daten scheinen in dieser Lesart für sich zu sprechen, wie die im Februar diesen Jahres von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte Statistische Jahrerhebung 2004 zeigt: Danach hat sich die Mitgliederzahl der Katholischen Kirche in Deutschland zwischen 1990 und 2004 um 8,0% bzw. um 2,27 Millionen verringert; übrigens ausdrücklich nicht hauptsächlich aufgrund

1 Institut für Demoskopie Allensbach, Zur Entwicklung der religiösen Kultur. Eine Sekundäranalyse von Daten des Allensbacher Archivs (beauftragt von der Medien-Dienstleistungsgesellschaft, MDG), Allensbach/München 2000, 77.

2 Ebd. 85.

3 Ebd. 77.

des Geburtenrückganges, sondern wegen – wie es ein wenig euphemistisch heißt – negativer „Mitgliedschaftsentscheidungen“, sprich: Kirchenaustritten.⁴ Noch dramatischer muten die Zahlen über den sonntäglichen Gottesdienstbesuch der deutschen Katholiken an: Er ist zwischen 1990 und 2004 um 2,34 Millionen bzw. um 37,8% gesunken.⁵

Demgegenüber betont aber die Leiterin des Instituts für Pastoraltheologie der Universität Wien, Regina Polak, dass aus dem Rückgang traditionell praktizierter Glaubensausübung oder einer schwindenden Zustimmung zu spezifischen Glaubensformeln mitnichten auf den Schwund von Religiosität und Gottesglaube überhaupt geschlossen werden dürfe.⁶ Basierend auf einer empirischen Langzeitstudie, die die Entwicklung der Religion im Leben der Österreicher zwischen 1970 und 2000 untersucht⁷, und unter Hinzuziehung einer Vielzahl an weiteren auch makrosoziologischen Erhebungen (etwa der Europäischen Wertestudie 2000) kommt Polak zu der zentralen These, dass die u.a. aus Allensbach zu hörende Niedergangsrhetorik die tatsächliche Situation verfehlt: „Religion kehrt heute ... in neuer Vitalität wieder“ – und zwar ausdrücklich nicht nur auf der persönlichen, biographischen Ebene (hier sei sie ohnehin nie verschwunden gewesen), sondern vor allem im öffentlichen Bewusstsein, im politischen und gesellschaftlichen Diskurs.⁸

Mit ihrer These der signifikanten Bedeutungszunahme von Religiosität weiß sich Polak im Mainstream einer breiten religionssoziologischen Diskussion. Schlagworte wie „Wiederkehr“, „Renaissance“ und „Rückkehr“ der Religion, von einer „Neuen religiösen Szenerie“ und dem „return of the sacred“ bzw. der „Desecularization“⁹ sind in aller Munde. Sogar von einem „Megatrend Religion“ ist die Rede.¹⁰ Religion, so scheint es, ist wieder en vogue, und zwar nicht nur bei radikalen Islamisten vom Fernen bis zum Nahen Osten oder bei nicht

4 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2004* (Arbeitshilfe Nr. 199), Bonn 2006, 7-9.

5 Ebd., 21.

6 Vgl. R. Polak, *Religion kehrt wieder*. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006, 88. Den soziologischen Befund der schwindenden institutionellen Bindung bestätigt sie ebd. 252ff.277.

7 Die Ergebnisse dieser Studie sind publiziert in: P. Zulehner/I. Hager/R. Polak, *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*. Ostfildern 2001.

8 R. Polak, *Religion kehrt wieder* 14. Entsprechend gilt für Polak ebd. 25: „Die Untergangsrhetorik ... ist differenziert zu betrachten. Diese Interpretation des Wandels ist alt und begleitet von jeher alle Modernisierungsschübe des Christentums. Doch gehen nicht *das* Christentum oder *die* Kirchen unter, sondern bestimmte konkrete Sozialformen verändern ... ihre Gestalt“.

9 Literaturbeleg ebd. 35.

10 Vgl. den gleichnamigen Aufsatz: P. Zulehner, *Megatrend Religion*, in: StZ 221 (2003) 87-96 – unter Bezugnahme auf M. Horx, *Trendbuch 2. Megatrends der späten neunziger Jahre*, Düsseldorf ²1996.

weniger radikalen christlichen Fundamentalisten im Wilden Westen, sondern durchaus auch bei den wohltemperierten Christgläubigen unserer mitteleuropäischen Breitengrade. Denn, so Polak: „Religion wird in Europa ... wieder wichtig.“ 67% der Europäer hielten sich laut der Europäischen Wertestudie im Jahr 2000 für religiös; eine Zahl, die innerhalb der letzten 20 Jahre in Westeuropa sogar leicht angestiegen sei.¹¹

Freilich war von Anfang an strittig, wie dieser Trend zur Respiritualisierung denn zu bewerten ist. Gerade die universitäre Theologie spart nicht an Verdächtigungen: Hier sei nicht etwa Gott im Kommen, sondern hier wachse ganz im Gegenteil eine „Religion ohne Gott“ und eine „religionsfreundliche Gottlosigkeit“ heran, meinte schon früh Johann Baptist Metz, und nicht wenige sind ihm in dieser Einschätzung gefolgt.¹² Nicht wachsender Gottesglaube, sondern Neuheidentum und Neugnosis zeichneten sich in den modernen religionsproduktiven Entwicklungen ab. Andererseits kann Polak zeigen, dass – erstaunlich genug – gerade in Europas Großstädten nicht nur eine diffuse Spiritualität, sondern ganz konkret „der Glaube an einen persönlichen Gott“¹³ wieder neu erstarkt ist. Unbeschadet aller Janusköpfigkeit dieser Renaissance des Religiösen, die sie natürlich auch zugesteht, interpretiert sie doch das Phänomen der Wiederkehr des Religiösen im Ganzen als einen „Vorgang von heilsgeschichtlicher Bedeutung“¹⁴. Mehr noch, die Wiederkehr der Religion habe eine im strengen Wortsinn theologische Ursache, sei also auf eine neue Nähebekundung Gottes zurückzuführen: „Gott selbst meldet sich zu Wort. Möglichweise folgt einer langen Zeit der Gottesfinsternis und des Gottesschweigens eine Phase der Lichtung. ... Wiederkehr der Religion – das bedeutet auch, dass der treue Gott sich wieder laut und deutlich äußern will.“¹⁵

Und genau hier sind wir am entscheidenden, am kritischen Punkt: Bedeutet das religionssoziologisch beobachtbare Phänomen, dass Religion im Kommen ist, zugleich auch, dass Gott im Kommen ist? Können wir, wie Polak an anderer Stelle zu insinuieren scheint, aus den zeitgenössischen religiösen Signalen wirklich „auf Gottes Advent“ schließen?¹⁶ Entscheidend scheint mir hierbei Zweierlei zu sein: Zum einen ist die augenscheinliche Religionsproduktivität der Spätmoderne in der Tat zutiefst ambivalent. Es ist einfach nicht ausgemacht, ob dem Trend zur Respiritualisierung wirklich ein neu erstarkter Gottesglaube oder nicht

11 R. Polak, Religion kehrt wieder 33.

12 Inhaltlich vgl. J. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: ders., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92. Wörtlich z.B. in: ders., Religion, ja – Gott, nein, 22, in: ders./T. R. Peters (Hg.), Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg 1991, 14-62.

13 R. Polak, Religion kehrt wieder 43.

14 Ebd. 31.

15 Ebd. 63.

16 Ebd. 74.

vielmehr doch nur eine defensiv-narzisstische Selbststabilisierungsstrategie von Fortschrittsenttäuschten zu Grunde liegt. Und angesichts der Gewaltexzesse, die insbesondere seit dem 11. September 2001 weltweit mit der neuen Entprivatisierung von Religion einhergehen, dürfte klar sein: Wer sich im Namen Gottes mit Sprengstoffgürteln in die Luft sprengt oder bei Flugzeugentführungen Tausende mit in den Tod reißt, der missbraucht diesen Namen ebenso aufs Schimpflichste wie der, der ihn im Munde führt, um Allianzen gegen vermeintliche Achsen des Bösen zu schmieden und Folter und Krieg mit ihm zu rechtfertigen. Wir müssen davon ausgehen, dass der Missbrauch des Gottesnamens für politische Zwecke eine der Hauptsünden der gegenwärtigen Zeit darstellt. Wenn der Blick in die Tagespresse eines lehren kann, dann dies: Die schlimmsten Gotteslästerer sind oftmals jene, die sich am frömmsten geben.

Zum anderen aber gilt: Selbst wenn hinter diesen an und für sich schon ambivalenten Phänomenen wirklich eine tiefe und echte Gottessehnsucht der Menschen zu Tage träte, so wäre damit noch nichts über den Advent Gottes ausgesagt. Religionssoziologisch beschreibbar sind Entwicklungen des Gottesglaubens von Personen und Gesellschaften, nicht aber das Nahen Gottes als solches. Obwohl erhofft werden darf, dass das Wirken des Gottesgeistes in unserer Welt Spuren hinterlassen wird, scheint der Versuch, das Kommen Gottes *empirisch* messen zu wollen, wenig sinnvoll. Denn ein solches Verständnis der Wortverbindung „Gott im Kommen“ bedeutete eine Einordnung Gottes unter die kategorialen Welt Dinge. Gott ist aber gerade nicht ein Ding unter anderen Dingen, die im Kommen sind, wie eben Herrenhandtaschen, Damenboleros oder Xenon-scheinwerfer. Gegen solches Denken hat bereits Dietrich Bonhoeffer in seiner 1929 entstandenen Habilitationsschrift mit dem seither oft kolportierten Satz Einspruch erhoben: „Einen Gott, den »es gibt«, gibt es nicht“.¹⁷ Und *theologisch* durch Postulierung eines Kausalnexus von der empirisch messbaren Religionsproduktivität der Gegenwart auf eine göttliche Ursache, mithin auf das Nahen Gottes zu schließen, ist zumindest gefährlich, weil hochgradig ideologieanfällig. Denn ist es nicht nahe liegend, das Kommen Gottes gerade in jenen religiösen Phänomenen zu erkennen, die der eigenen kulturellen Prägung am ehesten entsprechen? Außerdem weckt dieser Ursache-Wirkungs-Rückschluss auch Befürchtungen: Sollte die gegenwärtige religiöse Welle in absehbarer Zeit nämlich wieder abebben, wäre dafür dann logischerweise ein klammheimlicher Rückzug Gottes aus seiner Welt verantwortlich zu machen. Nicht „Gott im Kommen“, sondern „Gott im Gehen“ wäre dann zu konstatieren.

17 D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Dietrich Bonhoeffer Werke 2), hrsg. von Hans-Richard Reuter, München 1988, 112. Bonhoeffer meint damit, dass die Seinsart der Offenbarung nicht in der gleichen Weise bestimmbar ist wie ein innerweltlich Seiendes, Gegebenes.

Resümieren wir kurz den erreichten Stand der Überlegungen. Gewonnen ist die Erkenntnis, dass der Satz „Gott im Kommen“, in bisheriger Hinsicht interpretiert, untauglich ist zur Bestimmung des Verhältnisses, in dem Gott zu seiner Welt steht. Gewonnen ist aber auch die Erkenntnis, dass eben dieses Verhältnis fraglich ist: Wie steht Gott zu seiner Welt, und wie steht er zu jenen, die seinen Namen im Munde führen? Die theologische Tiefendimension, die hinter dem ganz zu Unrecht als „clash of civilizations“ (S. Huntington)¹⁸ bezeichneten neuen Streit um die Religion aufleuchtet, ist in der mehr denn je strittigen Frage nach einer angemessenen Gott-Welt-Verhältnisbestimmung zu lokalisieren. Die leitende These, die ich im Folgenden zur Prüfung vorlege, lautet nun, dass die Wortverbindung: „Gott im Kommen“ entgegen dem ersten Anschein sehr wohl Hinweise darüber zu geben vermag, wie es um das Verhältnis Gottes zu seiner Welt beschaffen sein könnte.

II

Zu diesem Zweck bedarf es einer theologischen Tiefenbohrung. Denn gerade um diese Thematik ist im Augenblick in der systematisch-theologischen Zunft ein heftiger Streit entbrannt. Unter anderem geht es dabei um die Suche nach einer theologischen Denkform, in der das Verhältnis Gottes zu seiner Welt angemessen thematisiert werden kann. Die einen favorisieren hierbei das Denkmodell einer strikten Trennung Gottes von der Welt. In diese Richtung denken etwa der

18 Nachdenklich stimmen sollte schon allein die Tatsache, dass das 1996 erstmals erschienene Werk des Harvard-Professors über den vermeintlichen Kampf der Kulturen ideologische Anleihen bei Oswald Spenglers These vom *Untergang des Abendlandes* (München 1920) nimmt und als Lösung des Problems eine weitere Stärkung der Hegemonialmacht USA propagiert. Vgl. S. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 2002. Viel wichtiger ist aber, dass Huntingtons These einer seriösen wissenschaftlichen Prüfung nicht standhält. Denn entsprechende Untersuchungen von Gewaltkonflikten (Datenerhebungen bis 2001) ergaben, dass Konflikte zumeist nicht zwischen unterschiedlichen, sondern innerhalb derselben Kulturgemeinschaft entflammen. Konflikte zwischen Kulturgemeinschaften haben ganz entgegen der Vorhersage Huntingtons nicht nur an Zahl abgenommen, sondern auch an Gewaltintensität. Die eigentlichen Konfliktlinien verlaufen also nicht zwischen „dem Westen“ und „dem Islam“, sondern z.B. zwischen Schiiten und Sunniten im Nahen Osten, zwischen Ruanda und Burundi in Afrika oder zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland. Kulturgemeinschaften im Sinne Huntingtons, so die These der Forscher, könnten schon deshalb nicht gegeneinander stehen, weil sie zu umfassend und plural strukturiert seien und deshalb keine Identität stifteten. Konfliktpotential entstünde vielmehr zwischen eng verwandten, lokalen Gruppenidentitäten. Die Forschungsergebnisse sind nachzulesen in *International Politics* (Dezember 2005). Zum Ganzen vgl. den instruktiven Bericht von C. Bertram, *Jagd auf Huntington*, in: *Die Zeit* Nr. 14 vom 30.03.2006, 64.

emeritierte Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper und der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet. Die andere Seite jedoch macht nicht minder nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Gott und Welt nicht auseinander gerissen werden dürfen wie zwei völlig inkommensurable Entitäten, sondern dass jedem Gottesglauben auch ein mehr oder minder deutlicher, mehr oder minder virulent sich manifestierender monistischer Zug eignet und dass – wichtiger noch – dieser monistische Tiefenstrom unabdingbar ist für einen unverkürzten Gottesbegriff. Hier wäre in erster Linie der Münsteraner Philosoph und Fundamentaltheologe Klaus Müller zu nennen.

Worum geht es? Pröpfers Denkansatz, das wird in der Debatte um seine Theologie leider oft übersehen, ist, wie er selbst betont, ein doppelpoliger bzw. ein elliptischer.¹⁹ Zunächst und zentral ist es ihm als Dogmatiker um das zu tun, was er als „faktisches Apriori“²⁰ aller Theologie begreift, nämlich die endgültige Selbstoffenbarung Gottes in Leben und Geschick Jesu als unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe. Gemeinsam mit der „Selbstgegenwart Gottes im Geist“ liegt in dieser „Selbstbestimmung Gottes für uns in der Geschichte Jesu“ nicht nur das Grunddatum des christlichen Glaubens, sondern eben auch die „Grundwahrheit christlicher Theologie“.²¹ Aufgabe der systematischen Theologie ist es, diese These zu explizieren und vor dem Forum der autonomen Vernunft zu verantworten. Und genau an dieser Stelle kommt als zweiter Pol seines Ansatzes das Freiheitsdenken ins Spiel. Denn die Freiheit bzw. genauer: die philosophische Analyse ihrer Struktur dient Pröpper als „philosophisches Vermittlungsprinzip“²² der zu vergegenwärtigenden Glaubenswahrheit, steht mithin also ganz im Dienst der theologischen Hermeneutik. Entsprechend wird die theologische Adaption dieser sog. transzendental-philosophischen Freiheitsanalytik von ihm als die der Theologie angemessene Denkform gegen andere, traditionelle theologische Denkformen, etwa gegen das klassische metaphysische Kausalitätsdenken, in Anschlag gebracht. Von theologischer Adaption ist die Rede, weil Pröpper Grundgedanken seines Ansatzes von dem 2004 verstorbenen Philosophen Hermann Krings übernimmt. Der Begriff transzendental hingegen zeigt an, dass Pröpper von der faktischen und alltäglichen Inanspruchnahme freiheitlicher Vollzüge auf deren inhärente Struktur und Möglichkeitsbedingungen zurück schließt.

19 Vgl. T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 6.77. Es handelt sich hierbei um einen Aufsatzband mit anderweitig bereits veröffentlichten Texten Pröpfers, aus dem ich der Einfachheit halber jedoch ohne Nennung der jeweiligen Einzeltitel zitiere. Zu beachten ist auch die Gliederung des Bandes, dessen erstes Drittel unter der Überschrift: „Der elliptische Ansatz: Brennpunkte und Kategorien“ zu stehen kommt.

20 Ebd. 73.

21 Alle drei Zitate ebd. 6f.

22 Ebd. 6.

Dabei zeigt sich Folgendes: Menschliche Freiheit nimmt sich selbst als ambivalent wahr. Auf der einen Seite eignet ihr ein unbedingter Zug. Sie kann sich zu schlechthin jedem ihr begegnenden real-gegenständlichen oder idealen Gehalt verhalten, sie kann ja oder nein sagen. Diese Fähigkeit, sich grenzenlos zu öffnen, sich ursprünglich zu entschließen und selbst zu bestimmen, kennzeichnet für Pröpper die „formale Unbedingtheit“ der menschlichen Freiheit.²³ Auf der anderen Seite kann sie, eben weil sie menschlich und also endlich und kontingent ist, diese formale Unbedingtheit im konkreten Vollzug immer nur gebrochen, unvollkommen, anfanghaft und symbolisch realisieren. Das bezeichnet Pröpper als die „materiale Bedingtheit“ endlicher Freiheit.²⁴ Zugleich aber liegt in der formalen Unbedingtheit ihres eigenen Wesens das Kriterium ihrer Selbstverwirklichung begründet. Freiheit strebt nach einem ihr entsprechenden Gehalt, der sich seinerseits ebenso durch Unbedingtheit auszeichnet: nach anderer Freiheit also. Ihre Tragik liegt nun darin, dass sie auch diese Anerkennung der anderen Freiheit – also der Vollzug, der ihrem eigenen Wesen zuinnerst entspricht – immer nur unvollkommen und gebrochen realisieren kann. Die an dieser Stelle aufbrechende Aporie im Begriff endlicher Freiheit – dass diese nämlich aus ihrer eigenen Wesensstruktur heraus auf etwas aus ist, das sie selbst weder leisten noch verbürgen kann – stellt das Denken vor die Wahl, entweder endliche Freiheit als absurd zu entlarven, oder nach einer Instanz zu fragen, die in der Lage ist, den Hiatus zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Kontingenz zu schließen. Unschwer zu erkennen ist, dass Pröpper, so man den Begriff endlicher Freiheit nicht in die Absurdität ableiten lassen möchte, an diesem Punkt der philosophischen Analyse an den Gottesbegriff rührt. Denn der Begriff Gottes wird nun bestimmt als die „Idee einer Freiheit, die nicht nur wie die unsere formal, sondern auch material unbedingt und insofern vollkommen wäre.“²⁵ Uneingeschränkte Freiheit wird zum zentralen Gottesprädikat und zum Attribut göttlicher Vollkommenheit.

Wenn aber die „Unantastbarkeit seiner [Gottes, M.R.] Freiheit“ so zentral wird, dann hat das natürlich ganz gewaltige Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis, das zwischen einem solchermaßen absolut freien Gott und seiner Schöpfung gedacht werden kann. Denn dann liegt es nahe, zur Wahrung eben

23 Ebd. 28. Zum gesamten Ansatz vgl. die zentrale Passage in: ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 171-194.

24 T. Pröpper, *Evangelium* 28.

25 Ebd. 30. Vgl. ders., *Erlösungsglaube* 190: „Da sich die gegenseitige Anerkennung verschiedener Freiheiten stets durch Gehalte verwirklicht, die weder ihr originäres Sichöffnen noch die Bejahung des anderen jemals erschöpfen, weist dieser Vollzug selbst, sofern er unbedingt ist, auf die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d.h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte.“

dieser göttlichen Freiheit das Moment der Differenz im Schöpfungsbegriff stark zu machen und den „Abgrund der Schöpfungsdifferenz zum Schöpfer“ hervorzuheben.²⁶ Das wiederum hat Konsequenzen für die Weise, in der Gottes Gegenwart in der Welt gedacht werden kann. Denn dann schließt, so Pröpper, das Bewusstsein von Gottes souveräner Schöpfermacht und Transzendenz nicht nur jede „naturhaft-notwendige Verklammerung“ Gottes mit der Welt aus, sondern auch „jeden ontologisch konzipierten Partizipationsgedanken und somit jegliches Analogiedenken“²⁷. Theologisch geschulte Ohren werden aufhorchen: Mit Letztgenanntem wird in eleganten Formulierungen eine vielhundertjährige theologische Denktradition schlicht *ad acta* gelegt. Gottes Weltverhältnis wird nicht nach dem Modell Grund-Gegründetes, Urbild-Abbild oder Transzendenz in Immanenz gedacht, sondern so, „dass Gott das welthaft Wirkliche zur Gestalt seiner Zuwendung macht“²⁸. Und ganz konsequent liegt der Kern der Gottebenbildlichkeit des Menschen darin, „dass der Mensch als Gottes freies, ansprechbares und antwortfähiges Gegenüber auf Erden, als sein möglicher Partner erschaffen ist“.²⁹ Mit einem Wort: Die „Unterschiedenheit von Gott und Mensch, die [...] als Freiheitsdifferenz zu bedenken wäre“, darf auf keinen Fall „in eine – wenn auch in sich differenzierte – Einheit aufgehoben“³⁰ werden.

Magnus Striet weiß sich Pröpfers freiheitsanalytischer Denkform verpflichtet und treibt sie in der eigenen theologischen Arbeit mit beeindruckender Publikationsgeschwindigkeit voran. Entsprechend schärft auch er dem geneigten Leser ein, dass „der Glaube an den freien und bundeswilligen Geschichtsgott Jesu auch nicht nur einen Schuss Monismus verträgt“³¹ – wobei hinzuzufügen ist, dass sich augenscheinlich in diesem ganzen Streit niemand erkennbare Mühe gibt, den Begriff des Monismus inhaltlich präzise zu bestimmen oder auch nur begriffsgenetisch zu hinterfragen. Um der Freiheit Gottes wie um der Freiheit der Menschen willen sieht Striet in der Formel von der *creatio ex nihilo* die „absolute Differenz zwischen Gott und Schöpfung“³² auf den Punkt gebracht und betont

26 Beide Zitate T. Pröpper, Evangelium 248.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd. 249.

30 Ders., Erlösungsglaube 130.

31 M. Striet, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen, 122, in: K. Müller; M. Striet (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005, 111-127.

32 M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz*. Eine trinitätstheologische Erkundung, 138, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), 132-153.

dementsprechend, dass „das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ... das Verhältnis einer *absoluten* Differenz ist“³³.

Wenn mit solcher Emphase die strenge Differenz von Gott und Welt hervorgehoben wird, dauert es in der Regel nicht lange, bis sich eine Gegenstimme zu Wort meldet. In diesem Fall handelt es sich um die Klaus Müllers. Dabei zielen Müllers Überlegungen primär gar nicht so sehr auf die Thesen Präppers und Striets, sondern sein eigentlicher Anknüpfungspunkt liegt in der die Gemüter nicht weniger erhitzenen Debatte um die vieldiskutierte These des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann vom inhärenten Gewaltpotential des Monotheismus. Zwar widerspricht Müller ganz entschieden der Behauptung Assmanns, dass aus der mosaischen Unterscheidung von wahr und falsch eine potentielle Gewalttätigkeit der monotheistischen Großreligionen abgeleitet werden könne – ganz im Gegenteil entspringe religiöse Gewalt „gerade der Dissoziation von Vernunft und Glaube und damit der Preisgabe der mosaischen Unterscheidung“³⁴ – aber in einem zentralen Punkt stimmt er doch völlig mit Assmann überein: Dass nämlich „in den okzidentalischen religiösen Traditionen und Theologien ein komplexer monistischer Grundstrom niemals hat völlig unterdrückt werden können.“³⁵ Mit anderen Worten: Müller zufolge wohnt auch dem Christentum eine „kosmotheistisch-monistische Option inne“, und die hat sich „nie völlig ... zum Verschwinden bringen lassen, philosophisch nicht und theologisch auch nicht.“³⁶

Bemerkenswert hieran ist nicht nur die Tatsache, dass Müller zum Beleg eine ganze Wolke von Zeugen quer durch die Philosophie- und Theologiegeschichte anführen kann (darunter nicht nur den glühenden Kant-Verehrer Carl Leonhard Reinhold, sondern auch den solchermaßen verehrten Königsberger höchstselbst)³⁷, sondern dass er diesen monistischen Grundstrom im Christentum für theologisch unverzichtbar hält, weil er das Potential habe, die fundamental-theologische und (religions-)philosophische Grundfrage nach dem Verhältnis von Einheit und Differenz sowie von Absolutem und Endlichem plausibler zu lösen,

33 Ebd. 139. Zu Striets Deutung der *creatio ex nihilo* vgl. ausführlicher ders., Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des *creatio ex nihilo*-Glaubens, in: A. Leinhäupl-Wilke u. a. (Hg.), Visionen des Anfangs (Biblisches Forum 2), München 2004, 9-24.

34 K. Müller, *Gewalt und Wahrheit*. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik, 80, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg 2005, 74-82.

35 Ebd. 74.

36 K. Müller, *Über den monistischen Tiefenstrom* der christlichen Gottesrede, 83, in: ders./M. Striet (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005, 47-84.

37 Vgl. ebd. 62-77. Jetzt überarbeitet und neu aufgelegt in: K. Müller, *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 179-195. Zu Kant vgl. ebd. 47-63.

als es der klassische Monotheismus und auch die oben dargestellten nachmetaphysischen Differenzmodelle vermöchten. So ist für ihn „der schultheologische Monotheismus zumindest problematisch, weil er keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem gewährt“³⁸; – denn das schöpfungstheologische Konzept der *creatio ex nihilo* sei philosophisch nicht konsistent, sondern lediglich ein „Krisenprodukt“³⁹ und könne die epistemologische Verlegenheit der theologischen Theoriebildung in dieser Hinsicht nur schlecht verbergen.

Müllers Insistieren auf jener Gedächtnisspur, die er als den monistischen Tiefenstrom des Christentums bezeichnet, soll also in keiner Weise einer Tendenz zur Vielgötterei, zum Irrationalen oder Mythologischen Vorschub leisten, sondern ganz im Gegenteil: Diese geistesgeschichtlichen Pflöcke werden von ihm eingerammt, um das Verhältnis des einen und einzigen Gottes zu seiner von ihm ins Dasein gerufenen Schöpfung angemessener *denken* zu können und also aus einem strikt fundamentaltheologischen Interesse heraus. Denn Müller ist überzeugt, dass die Absolutheit Gottes angesichts einer nicht-göttlichen, endlichen Andersheit nur dann zu wahren ist, wenn diese nicht-göttliche Andersheit ebenfalls Spuren des Göttlichen in sich trägt. Aber auch um einer konsistenten Fundierung menschlichen Selbstbewusstseins willen wird die monistische Intuition von Müller so sehr betont. Denn eine tragfähige Selbstvergewisserung des denkenden Ich-Bewusstseins sei nur zu gewährleisten, wenn man „den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen“⁴⁰ versucht. Entsprechend – so Müllers Leitthese – destruiert der Monismus weder die göttliche noch die menschliche Freiheit, sondern setzt allererst beide in ihr Recht: „Freiheit und Monismus sind kein Widerspruch. Vielmehr ist der Monismus das Geheimnis jeden Theismus, der einen wirklichen Weltbezug impliziert.“⁴¹

III

Wie ist diese Debatte einzuschätzen und was ist aus ihr für eine angemessene Gott-Welt-Verhältnisbestimmung zu lernen? Zunächst einmal ist zu betonen, dass jede der beiden Positionen ihre Berechtigung hat. So geht es Pröpper und Striet nicht nur um eine schriftgemäße Theologie, die den heilsgeschichtlichen Grunddaten der Bundesgeschichte Israels mit seinem Gott auf theologisch adäquate

38 K. Müller, Gewalt und Wahrheit 81. Wortgleich in ders., Streit um Gott 244.

39 Ebd.

40 K. Müller, Streit um Gott 228.

41 K. Müller, Über den monistischen Tiefenstrom 77. Wieder abgedruckt in ders., Streit um Gott 195.

Weise nachzudenken versucht, sondern vor allem darum, mit der Freiheit Gottes zugleich seine Aseitigkeit gegenüber seiner Schöpfung zu wahren, den Gottesbegriff also von allen pantheisierenden und emanativen Elementen freizuhalten. Nur so sei die Göttlichkeit Gottes und in eins damit die Weltlichkeit der Welt sowie die Menschlichkeit und Freiheit des Menschen zu wahren. Müller hingegen macht nicht weniger zu Recht darauf aufmerksam, dass dieses Denken, wird es absolut gesetzt, breite Ströme der theologischen und philosophischen Tradition einfach außen vor lässt und darüber hinaus einen wesentlichen Aspekt des christlichen Gottesbegriffs unterzubelichten droht: die schöpfungsmäßige und gnadenhafte Immanenz Gottes in allem Geschaffenen. Vor allem aber fragt Müller an einem Punkt weiter, an dem das bloße Denken der Differenz die Waffen zu strecken scheint: Wie kam es denn zu dieser Freiheitsdifferenz? Was liegt ihr zu Grunde, und was geht ihr logisch voraus? Und wie passt die formale Unableitbarkeit unseres freiheitlichen Selbstbewusstseins mit dem Glaubenssatz zusammen, dass eben dieses formal Unbedingte ein Geschaffenes ist?⁴²

42 Unbedingtheit der Freiheit bedeutet für T. Pröpfer, *Evangelium* 28, dass Freiheit „durch nichts außer ihr zu erklären“ ist, weil jeder Versuch einer solchen Erklärung unser Bewusstsein von ihr schon verraten hätte. Dieser Gedankenschritt ist aus mehrfachen Gründen schlechterdings zentral: Zum einen wird er von Pröpfer als wesentliches Argument gegen jede Form eines philosophischen oder theologischen Monismus ins Spiel gebracht, zum anderen resultiert hieraus die Zurückweisung des klassischen metaphysischen Kausalitätsdenkens. So schon ders., *Erlösungsglaube* 184: „In ihrer ursprünglichen Aktualität und reflexiven Struktur entzieht sich Freiheit jeder Begründung, ja weist sie zurück. Theoretische Vernunft kann sie weder feststellen noch leugnen, weil sie mit der Kategorie der Kausalität, die ihren Objektbereich konstituiert, sich selbst suspendieren müsste.“ Entsprechend sieht sich aber Pröpfer (und mit ihm später auch Striet, und beide sich hierbei auf Kant berufend) außerstande, das Verhältnis von formaler Unbedingtheit und Geschaffenheit bzw. Geschöpflichkeit endlicher Freiheit denkerisch positiv zu vermitteln. T. Pröpfer, *Erlösungsglaube* 272f. – wortgleich in ders., *Evangelium* 124 – führt hier den opaken Begriff einer „Differenz-Einheit verschiedener Freiheiten“ ein. M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz* 139 rekurriert auf den Abgrund der endlichen Vernunft: „Wie ein Wesen zum freien Gebrauch seiner Kräfte erschaffen werden kann, ist der menschlichen Vernunft schlechterdings unmöglich einzusehen.“ Ganz ähnlich auch M. Striet, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, 182, in: ders. (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg 2004, 155-198: „Sich der Möglichkeit der Ermöglichung anderer Freiheit denkerisch anzunähern, führt die endliche Freiheit gleichwohl in eine Antinomie. ... Dass dies der spekulativen Vernunft aber nicht gelingt, muss nicht der Grund sein, die Möglichkeit eines andere Freiheiten ermöglichenden Gottes nun aus dem Bereich des Denkbaren und damit vernünftig Verantwortbaren auszugrenzen. Verwehrt ist ihr nur die positive Möglichkeit, dieses denken zu können.“ Was solchermaßen zwar nicht positiv zu denken, gleichwohl aber nicht aus dem Bereich des Denkbaren auszugrenzen ist, das ist die in der „potentia absoluta“ (ebd. 180) Gottes gründende, „für die menschliche Vernunft bleibende... Geheimnisthaftigkeit“ (ebd. 183) dieses Gottes.

Gerade weil beide Ansätze nicht nur in sich konsistent und kohärent zu sein scheinen,⁴³ sondern außerdem die Schwächen und Leerstellen des jeweils anderen auszutarieren vermögen, hilft es wenig, sich auf die offenen Flanken des vermeintlichen Gegners einzuschließen. So vermag ich in Müllers Überlegungen ebenso wenig jenen alle Differenzierungen einebnenden (wohl spinozistischen) Monismus zu erkennen, gegen den Striet so lautstark ins Felde zieht, wie ich umgekehrt bei Striet die müllersche These verifiziert finde, hier handle es sich lediglich um „Differenz-Dogmatismus“ und „spekulativ gewordene[n] Anthropomorphismus“⁴⁴. Dass allerdings zwischen den beiden Denkansätzen ein hermeneutisches Vermittlungspotential besteht, das nicht auszuschöpfen einen theologischen Verlust bedeutete, zeigt auf der einen Seite Pröppers Rede von der „Selbstgegenwart Gottes und Jesu Christi *in uns* durch den Geist“, mit der er den für ihn schlechterdings zentralen Gedanken der „Selbstbestimmung Gottes *für uns* in Jesus Christus“⁴⁵ ausdrücklich ergänzt. Kein geringes Vermittlungspotential birgt auf der anderen Seite aber auch die Tatsache, dass Müller unter Rückgriff auf die ursprünglich von Dieter Henrich in die philosophische Debatte eingeführte Unterscheidung zwischen Selbst und Person dem Differenzmodell ebenfalls seinen gebührenden Platz in den Konstitutionsprozessen des Selbstbewusstseins einräumt.⁴⁶

Allerdings ist auffällig, dass beide Denkformen mit Blick auf das Verhältnis, in dem Gott zu seiner Welt steht, vornehmlich räumliche – und damit zugleich auch statische – Assoziationen wecken: Gott ist entweder irgendwie in seiner Welt und ihren Geschöpfen drinnen (immanent – so bei Müller), oder er steht seiner Schöpfung different gegenüber (transzendent – so bei Pröpper und Striet). Das Bild zweier fest fixierter Kreise drängt sich auf, die entweder (bei Müller) sich überlappen oder aber (bei Pröpper und Striet) separat nebeneinander liegen, sich bestenfalls noch an einem Punkt der Kreisbahn berührend.

Kann hier der Gedanke von „Gott im Kommen“ helfen? Ich meine, ja. Denn er signalisiert, wenn man es bei den räumlichen Metaphern bewenden lässt, zunächst eine sich verändernde – nämlich sich reduzierende – Distanz: Gott kommt näher. Mit dieser Bewegungsmetapher verbunden ist aber außerdem eine zeitliche Konnotation: Gott ist im Kommen begriffen, die Zeit seiner Verborgenheit ist vorüber, der Tag seiner unverhüllten Gegenwart naht. Aus diesem Grund hat der Tübinger Systematiker Jürgen Moltmann bereits Mitte der 60er-Jahre das urbiblische Motiv des Kommens Gottes genutzt, um das Weltverhältnis

43 Vgl. hierzu M. Bongart, Einheit ja – aber welche? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismus-Debatte, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke. Regensburg 2005, 85-100.

44 K. Müller, Streit um Gott 201.

45 T. Pröpper, Evangelium 256. Hervorhebungen M.R.

46 Vgl. K. Müller, Streit um Gott 213-249.

Gottes zu beschreiben. Unter Bezugnahme auf die Verheißungsstruktur des Alten wie des Neuen Testaments, die ihren sprechendsten Ausdruck zunächst in prophetischer Gegenwartskritik und visionär endzeitlichen Heilshoffnungen, später dann in einem apokalyptisch angescharften Zeitbewusstsein und einer drängenden Parusieerwartung fand, unterscheidet er im deutschen Wort Zukunft zwei unterschiedliche Denktraditionen, nämlich dies des *futurum* und die des *adventus*.⁴⁷ *Futurum* bezeichnet das, was wird, also all unsere Planungen und Prognosen, unsere Projektionen und Extrapolationen. Dieser Begriff der Zukunft als bloßes Futur bietet aber keinen besonderen Anlass zur Hoffnung, denn was solchermaßen noch nicht ist, wird auch irgendwann einmal nicht mehr sein: „Als Futur verstanden, bringt Zukunft also nichts anderes als zukünftige Vergangenheit.“⁴⁸ Demgegenüber entstammt das deutsche Wort Zukunft aber nicht dem lateinischen *futurum*, sondern dem *adventus*, was soviel wie Ankunft bedeutet und seinerseits eine Übersetzung des griechischen παρουσία ist: „Parusieerwartung ist Adventshoffnung.“⁴⁹ *Adventus* benennt nicht das, was wird, um dann wieder zu vergehen, sondern das, was kommt, um dann bleibend gegenwärtig zu sein. Die ihm entsprechende Haltung ist nicht Extrapolation, sondern hoffende und tätige Antizipation des so verheißenen und sich ankündigenden Neuen.

In Offb 1,4 heißt es: „Gnade sei mit euch und Friede von Ihm, der ist und der war und *der kommt*“ (Einheitsübersetzung, Hervorhebung M.R.). Der Autor dieser Schrift aus dem ausgehenden ersten nachchristlichen Jahrhundert setzt hier im dritten Glied an die Stelle des (eigentlich zu erwartenden) Futurs von Sein (εἶναι) das Futur von Kommen (ἔρχεσθαι). Gott ist für den Seher auf Patmos „der Kommende“ (ὁ ἐρχόμενος). Moltmann führt diesen und ähnliche Schriftverse an, um die adventliche Verheißungszukunft als die eigentliche Seinsweise Gottes mitten in der Geschichte zu erweisen und auf diese Weise das Verhältnis, in dem Gott zu seiner Schöpfung steht, theologisch zu reflektieren: „Der Gott der Hoffnung ist selbst der kommende Gott“.⁵⁰ Dieser Gott, dessen Sein – wie Moltmann ausdrücklich festhält – ein „Sein im Kommen“ ist,⁵¹ ist nicht dergestalt der Geschichte unterworfen, dass er als ein werdender Gott gedacht werden müsste. Er ist aber auch nicht einfachhin der geschichtsenthobene und zeitlos-

47 Diese Unterscheidung wurde von ihm im Zuge der Auseinandersetzungen um seine 1964 erstmals erschienene *Theologie der Hoffnung* eingeführt. Vgl. an frühen Texten etwa J. Moltmann, *Kommt Jesus wieder?*, in: *Radius* (1966), Nr. 1, 6-13; ders., *Die Zukunft als Drohung und Chance*, 61, in: *Der Kreis. Sonderreihe Heft 5* (1966), 50-68; ders., *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, 210ff., in: W. Marsch (Hg.), *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann*. München 1967, 201-238.

48 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1993, 143.

49 Ders., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 43.

50 Ebd. 41.

51 Ebd. 40.41.

jenseitige *finis ultimus*, auf den unsere Werdezeit teleologisch zuläuft. Sondern dieser „kommende Gott ist [...] der seiner Schöpfung treue Gott“⁵², der aus der Macht seiner Zukunft rettend und erlösend auf diese unsere Gegenwart zukommt und gerade so auch für das Vergangene, für das Tote und Verlorene eine neue und unvergängliche Zukunft gewähren kann. Gott im Kommen – dieser Begriff würde Gott und Schöpfung in einer Weise verbinden, dass „Gottes Sein in der Welt eschatologisch zu denken“ wäre und gerade so eine starre Gegenübersetzung wie auch eine unkritische Identifikation von Gott und Welt vermieden werden könnte.⁵³

Um dem möglichen Missverständnis vorzubeugen, das solchermaßen eschatologisch verstandene Kommen Gottes sei ein endzeitlich-futurisches und trüge keinen präsentischen Bezug, und um der irrigen Vorstellung zu wehren, als wäre Gott seiner Schöpfung heute näher als noch im vergangenen Jahr, als sei sein Weltbezug im Jahre 2078 intensiver als heute, ist es wohl sinnvoll, in einem ergänzenden Gedankenschritt den Satz „Gottes Sein ist im Kommen“ mit Eberhard Jüngel, dem anderen großen Emeritus der Tübinger evangelisch-theologischen Fakultät, *trinitarisch* auszulegen. Jüngel weist nämlich auf den bemerkenswerten Umstand hin, dass dieser Satz zunächst einmal keine schöpfungstheologische, sondern eine streng theologische Aussage impliziert. Vor und neben allem Weltbezug beinhaltet „Gottes Sein ist im Kommen“ eine Aussage über Gottes trinitarisches Wesen. Gott ist unabhängig von allem anderen in sich selbst als der Kommende zu verstehen. Gott kommt von Gott, er ist als der Ewig-Ungeordnete sich selbst Ursprung, Vermittlung und Ziel. Mit den Worten Eberhard Jüngels: „Der Satz *Gottes Sein ist im Kommen* besagt zunächst, dass Gottes Sein das Ereignis seines Zu-sich-selbst-Kommens ist.“⁵⁴ Und entsprechend gilt: Gott „kommt immer als Gott von Gott zu Gott.“⁵⁵ Gerade das macht – unabhängig von allem Welt- und Geschichtsbezug – die immanent-trinitarische Geschichtlichkeit Gottes aus: dass er in sich selbst Lebendigkeit und Beziehungsfülle ist, dass sein immanent-trinitarisches Sein niemals statisch, niemals monadisch, niemals fest fixiert, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit ein Sein im Kommen ist. Dieser Gedanke ist wichtig, um Gott nicht naturnotwendig an seine Schöpfung zu binden oder ihn gar in sie hinein aufzulösen. Nur wenn Gott in sich selbst lebendige und liebevolle Beziehung ist, braucht er die Welt nicht, um ganz vollkommen zu sein – denn er ist es ja immer schon in sich. Und nur wenn er die Welt nicht braucht, etwa um seine Vollkommenheit zu steigern, ist gewährleistet, dass Gott und Welt zusammen nicht größer sind als Gott allein, dass

52 Ebd. 46.

53 Ebd. 40.

54 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, 521.

55 Ebd. 521.

Gott also wirklich Gott ist und nicht nur ein Vorletztes in einem größeren Ganzen.

Nur als der in sich ewig zu sich Kommende kommt Gott zur Welt und zum Menschen. Denn eben dies meint ja Inkarnation, Menschwerdung des Ewigen und Ungewordenen: „Gott [ist] der in seiner Menschlichkeit zur Welt Kommende“.⁵⁶ Nicht als triumphaler Weltenherrscher, nicht als despotischer Kriegstyrann ist Gott zur Welt gekommen, sondern in der Schwachheit eines Marginalisierten wendete er das Schicksal dieser Erde. Nicht politisches Machtstreben, nicht kulturelle und religiöse Dominanzstrategien legitimieren die Rede von Gott als angemessen, sondern allein das Maß an Menschlichkeit, das aus unseren Worten spricht. Nicht dadurch, dass er seinen Gegnern den Tod brachte, sondern dadurch, dass er in der Geschichte seines Sohnes den Tod auf sich nahm und ins Leben wandelte, wurde Gott zur Zukunft für alle, die dem Tode ausgesetzt sind. Alle religiös motivierten politischen und militärischen Allmachtsphantasien müssen an jenem Satz zerbrechen, der so einfach scheint und so unbegreiflich bleibt: „Als Liebe ist Gottes Sein im Kommen.“⁵⁷ Und dieser den Vater und den Sohn verbindende Geist der Liebe macht, dass das Kommen Gottes nicht vergeht, sondern dass „Gottes Sein im Kommen *bleibt*“,⁵⁸ auch und gerade im Vergehen des Todes Jesu, auch und gerade in den ungezählten Toden alles Lebendigen, das leben will und doch sterben muss.

Die trinitarische Explikation des Satzes: „Gottes Sein ist im Kommen“ erbrachte ein Doppeltes: Das „Kommen, in dem Gottes Sein ist, ist ... selber Gott.“⁵⁹ Gott ist kein werdender Gott, Gott ist nicht abhängig von dieser Welt, sondern er kommt als Gott von Gott zu Gott, ist also – wieder und abschließend mit Jünger gesprochen – sich selbst „Herkunft, Ankunft und Zukunft“⁶⁰. Und nur deshalb ist dieser Satz zweitens auch tauglich für eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses, in dem Gott zu seiner Schöpfung steht: Gott ist im Kommen als die ursprüngliche Herkunft, als bleibende und nicht vergehende Ankunft und als die verheißene, ersehnte und erlebte Zukunft dieser Welt.

So zeigt der Satz „Gott im Kommen“ jenseits aller Modetrends und aller futurisch-teleologischen Missverständnisse, dass das Gott-Welt-Verhältnis mit den Kategorien von Einheit und Differenz allein nicht hinreichend zu bestimmen ist. Denn Gottes Weltverhältnis ist ebenso wenig statisch fixierbar wie unser Gottesverhältnis, sondern es ist – ganz seinem uns von ihm selbst geoffenbarten Wesen entsprechend – vital und beziehungsreich. Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist nicht allein in den Kategorien Immanenz und Transzendenz zu den-

56 Ebd. 518.

57 Ebd. 532.

58 Ebd. 531.

59 Ebd. 532.

60 Ebd.

ken, sondern als ein Beziehungsdrama, als Bundes- und als Heilsgeschichte. Insofern ist Hans Kessler vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er den Weltbezug Gottes in *drei* Dimensionen auffächert, um Gott und Welt – beide zwar unterscheidend, aber nicht zertrennend – „in differenzierter Weise verbunden (in Beziehung) sehen“ zu können: „Weltimmanenz, Weltranszendenz und intrinsisch-personale, freie Beziehung der Liebe sind drei zusammengehörige Seiten der Göttlichkeit Gottes“,⁶¹ von denen eine jede die anderen beiden allererst ermöglicht. Nur weil Gott der transzendental (und nicht nur kategorial-gegenständlich) Andere seiner Schöpfung ist, kann er seiner Schöpfung immanent und intim präsent sein, ohne ihre Eigenständigkeit zu gefährden oder irgendetwas in ihr zu verdrängen. Nur weil wir gewiss sein dürfen, dass er uns innerlicher ist, als wir uns selbst es sind (Augustinus),⁶² ist seine freie Anrede an uns nicht nach dem Modell des räumlichen Gegenüberstandes zweier (menschlicher) Personen misszuverstehen. Und nur weil auf diese Weise in Gott noch einmal unser begriffliches Gegenüber von Immanenz und Transzendenz aufgehoben (gesprengt, umgriffen und transzendiert) ist, kann der, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (Anselm v. Canterbury), seiner Welt und allen ihren Geschöpfen als das große Du gegenüberreten, ohne ihnen fremd und äußerlich zu bleiben.⁶³

Gott im Kommen – das ist folglich keine Zustandsbeschreibung, sondern eine Beziehungsaussage, eine Verheißung und eine Zusage Gottes, die nach einer Antwort verlangt – trotz oder besser: gerade wegen der unendlichen Asymmetrie

61 Beide Zitate von H. Kessler, Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie, 205, in: G. Fuchs/H. Kessler (Hg.), Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996, 189-232. Der Aufsatz wurde von Kessler überarbeitet und unter dem Titel: *Evolution und Schöpfung, oder: Schöpfung neu denken im Dialog mit heutiger Naturwissenschaft* erneut veröffentlicht. Jetzt zu finden in: H. Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006, 52-89, obige Zitate dort 66.

62 Selbstverständlich ist mit Blick auf Pröpper und Striet zu konzedieren, dass sie keinem weltjenseitigen Deismus das Wort reden wollen, sondern (entsprechend Pröpfers oben erwähntem theologischen Apriori der Selbstoffenbarung Gottes als uns zugewandter Liebe in Jesus Christus) diesen dritten Aspekt der freien, personalen und beziehungsreichen Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung in ihren jeweiligen systematischen Entwürfen in den Mittelpunkt stellen. Und doch scheint mir gerade der Zusammenhang mit dem augustianischen *interior intimo meo* (conf. III, 6, 11) eine Leerstelle dieser Denkform zu enthüllen: Ist es denn ausreichend, wenn T. Pröpper, Evangelium 255 das Pauluswort in Röm 5,5 – die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist – in klarer Antithese zu Augustinus als Gottes „Selbstgegenwart für uns, durch die er uns näher und innerlicher ist zwar nicht [sic!, M.R.] als wir selbst, aber doch als alles andere, was uns innerlich und nahe sein kann“ verstanden wissen will? Reicht es denn aus, wenn M. Striet, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz 148 eben jene pneumatologische Spitzenaussage des Paulus lediglich „als das freie Werben des Geistes um uns“ interpretiert?

63 Vgl. die entsprechenden Ausführungen Kesslers (s. Anm. 61).

zwischen Schöpfer und Geschöpf, die der Gott-Mensch-Beziehung eigen ist. Eine hermeneutische Grundregel der Theologie, die seit alters her in Geltung ist, besagt: Von Gott kann angemessen gesprochen werden nur, indem man zu Gott spricht. Und so verweisen die manchmal verschlungenen Überlegungen zum Kommen Gottes ganz am Ende doch wieder auf den Anfang allen Fragens zurück, auf die Wahrnehmung unser selbst und unserer Welt und das dabei aufbrechende Rufen, Bitten und Beten: Maranatha, Du unser Gott komm! Komm bald!