

Jürgen Moltmann¹

GOTTES KENOSIS IN SCHÖPFUNG UND VOLLENDUNG DER WELT

Von der Schöpfung über die Versöhnung bis in die Erlösung hinein vertiefen und entfalten sich die Selbsterniedrigungen und Selbstentäußerungen Gottes. Warum? Weil die Schöpfung aus der Liebe Gottes kommt und diese Liebe das eigene Dasein aller Dinge und die Freiheit der menschlichen Geschöpfe respektiert. Eine Liebe, die den geliebten Wesen Raum gibt, Zeit lässt und Freiheit zumutet, ist die Kraft der Liebenden, die sich zurücknehmen können, um die Geliebten wachsen und kommen zu lassen. Darum gehört zur schöpferischen Liebe nicht nur die Selbsthingabe, sondern auch die Selbstbegrenzung, nicht nur die Zuneigung zu, sondern auch der Respekt vor der Eigenart der Anderen.

Als Theologe beginne ich diesen Beitrag mit einer Darstellung der christlichen und der jüdischen kenotischen Theologie und frage dann nach ihrer möglichen Relevanz für das Verständnis der Gegenwart und des Wirkens Gottes im Kosmos. Eine theologische Schöpfungslehre ist keine religiöse Kosmologie in Konkurrenz zu physikalischen Kosmologien. Sie muss aber mit physikalischen Kosmologien kompatibel sein.² Die theologische Darstellung der Gotteserfahrungen ist eine andere als die wissenschaftliche Darstellung der Naturerfahrungen. Bringt man beide in einen Dialog, dann stellt sich bald heraus, dass Theologen 1. eine besondere Vorliebe für die wissenschaftlichen „Großerzählungen“ haben, deren Geschichten einmalig und unwiederholbar sind, weil sie ihren eigenen Gottesgeschichten entsprechen: das ist die Entfaltung des expandierenden Kosmos seit dem „Urknall“ und die Evolution des Lebens im „Zeitbaum“; 2. ein besonderes Interesse an einem natürlichen Phänomen haben, das Naturwissenschaftler wenig lieben: die „Kontingenz“. Wir wissen von den unberechenbaren Zufällen des menschlichen

¹ Ur. 1926 r. w Hamburgu, em. prof. Uniwersytetu w Tybindze, teolog ewangelicki Kościoła reformowanego (kalwińskiego), dogmatyk, ekumenista, twórca tzw. teologii nadziei, z J.B. Metzem współtwórca teologii politycznej, aktywny działacz Ekumenicznej Rady Kościołów i dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego oraz chrześcijańsko-żydowskiego.

² Mein Versuch einer naturwissenschaftlichen kompatiblen Schöpfungslehre ist: *Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

Lebens und in der persönlichen Geschichte, dass sie im Guten wie im Bösen unsere Pläne stören können. Soziologen wie Jürgen Habermas und Hermann Lübbe sehen die Funktion der Religion darum geradezu in der „Kontingenzbewältigung“. Für eine „Theologie der Natur“ fragen wir darum nach Gottes Gegenwart in der Geschichte der Natur und in jenen Zufällen, in denen sich eine Zukunft ankündigt, die nicht aus der Vergangenheit und Gegenwart des Kosmos extrapoliert werden kann. Wir wollen sehen, ob die christliche und jüdische kenotische Theologie unseren Blick dafür schärfen kann.

1. CHRISTLICHE THEOLOGIE DER KENOSIS CHRISTI

Die Gotteserfahrung der Christen entspringt aus der Erkenntnis der Gegenwart Gottes in Jesus Christus und seiner Geschichte. Seine Geschichte wurde nach dem Christushymnus, den Paulus Phil 2, 5-11 zitiert, als Kenosis Gottes um der Erlösung der gottverlassenen Menschen willen verstanden:

„Jeder sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war;
der, ob er auch in göttlicher Gestalt war,
hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein,
sondern entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an,
und ward gleich wie ein anderer Mensch.
Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tod,
ja bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht...“

Die Christusgeschichte, die der erste Teil dieses Hymnus beschreibt, beginnt mit der „göttlichen Gestalt“ des Gottessohnes im Himmel und endet mit der „Knechtsgestalt“ am Kreuz auf Golgatha. Die Menschwerdung Christi setzt die „Selbstentäußerung“ seiner göttlichen Gestalt voraus und hat seine „Selbsterniedrigung“ zur Folge. Der Gottessohn wird Mensch und wird sterblich. Er wird zum Knecht der Menschen und stirbt am Kreuz. Er tut dies alles aus „Gehorsam“ gegenüber Gott dem Vater. Ich gehe jetzt nicht auf die vielen exegetischen Detailprobleme ein,³ sondern komme gleich auf die theologischen Probleme zu sprechen:

1. Die altlutherische Theologie hat diese Kenosis des Gottessohnes aus der christologischen Zwei-Naturen-Lehre zu verstehen versucht.⁴ Kenosis Christi bedeutet, dass der Menschgewordene auf die Majestätseigenschaften Gottes verzich-

³ Für die exegetischen Fragen verweise ich auf die ausgezeichnete Studie von O. Hofius, *Der Christushymnus Phil 2,6-11. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, Tübingen 1976; R. Bauckham, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids, Cambridge 1998.

⁴ Der Artikel *Kenosis* in der RGG³, 111, 1244-1246 von P. Althaus ist kurz, aber sehr informativ. Ich empfehle ihn hier.

tet und also nicht allmächtig, allgegenwärtig und allwissend ist, sondern „gleich wie ein anderer Mensch ward“, also ein begrenztes Wesen, das anderen Menschen menschlich begegnet. Er hat aber nur für seine menschliche Natur auf die Eigenschaften seiner göttlichen Natur „verzichtet“, wie die Gießener Theologen sagten, oder sie „verborgen“, wie die Tübinger Theologen im 17. Jahrhundert erklärten. Von einer Kenosis der Gottheit des ewigen Logos wollten sie beide nicht reden. Sie wollten nur Raum schaffen für die wahre und wirkliche Menschlichkeit des Lebens Christi auf Erden. Im 19. Jahrhundert setzten die lutherischen „Kenotiker“ (Sartorius, Liebner, Hofmann, Thomasius, Frank und Geß) neu an und nahmen mit der altkirchlichen Theologie als Subjekt der Phil 2 genannten Kenosis nicht den menschengewordenen, sondern den menschwerdenden Christus an. Seine Kenosis betrifft nicht erst die Majestätseigenschaften seiner göttlichen Natur, sondern schon das göttliche Sein des ewigen Logos selbst. Aus einer „Selbstbeschränkung des Göttlichen“ heraus wird, wie Thomasius lehrte, der Sohn Gottes Mensch. Seine menschliche Knechtsgestalt tritt also an die Stelle seiner ursprünglichen göttlichen Gestalt. Begegnet dann aber in den menschengewordenen Gottessohn anderen Menschen nichts Göttliches mehr, wie konnten sie ihn dann als Christus Gottes erkennen? Die – zugegeben etwas verlegene Antwort der „Kenotiker“ war eine Zweiteilung der göttlichen Eigenschaften: Der menschwerdende Gottessohn „verzichtet“ auf die weltbezogenen Majestätseigenschaften der Gottheit, behält aber die inneren Eigenschaften, die das Wesen der Gottheit ausmachen, bei: Wahrheit, Heiligkeit, Liebe. Denn der Akt der Kenosis ist ein Akt freier Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Zweiteilung der Eigenschaften der Gottheit als Voraussetzung für die Menschwerdung und die Kenosis des Sohnes Gottes blieb so unbefriedigend, dass die lutherischen „Kenotiker“ des 19. Jahrhunderts keine Nachfolger fanden. Sie haben dennoch ein Problem erkannt: Die weltbezogenen Eigenschaften der Gottheit stammen aus der allgemeinen Weltmetaphysik des Aristoteles (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Unsterblichkeit, Leidensunfähigkeit, Unveränderlichkeit). Diese haben mit den Eigenschaften Gottes nach der biblisch bezeugten Gottesgeschichte wenig zu tun. Sie können darum auch nicht die Eigenschaften des Gottes sein, dem Menschen „um Christi willen“ glauben und den sie darum den „Vater Jesu Christi“ nennen. Denn dieser „ist“ nach Paulus (2 Kor 5,19) und „wohnt“ nach Johannes (14,11) in Christus und wird im Sohn „geehrt“. Damit kommen wir zu dem anderen Versuch, die Kenosis Christi zu verstehen.

2. Hans Urs von Balthasar deutete sie nicht im Rahmen der christologischen Zwei-Naturen-Lehre, sondern der Trinitätslehre.⁵ Es ist das Wesen des ewigen

⁵ H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, 111, 2, Einsiedeln 1969, 133-326. Ich verweise auch auf die Fruchtbarkeit des Kenosis-Gedanken im christlich-buddhistischen Dialog. Siehe *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, ed. J. Cobb jr, New York 1990. Dort findet sich auch mein Dialog mit Masao Abe.

Sohnes dem ewigen Vater in völliger Liebe und Hingabe „gehorsam“ zu sein, so wie es das Wesen des ewigen Vaters ist, sich dem Sohn in völliger Liebe mitzuteilen. Wird der menschengewordene Sohn dem Willen des ewigen Vaters „gehorsam“ bis zum Tod am Kreuz, dann tut er auf Erden nichts anderes als im Himmel und in der Zeit nichts anderes als in Ewigkeit. Er verleugnet in seiner „Knechtsgestalt“ also nicht seine „göttliche Gestalt“, verbirgt sie auch nicht und verzichtet nicht auf sie, sondern offenbart sie. Er verwirklicht in seinem Gehorsam irdisch seine ewige Beziehung zum Vater. Kraft seiner ihm wesenseigenen Liebe zum Vater ist er in seinem Gehorsam bis zum Tod am Kreuz ganz eins mit dem Vater. Er „entäußert“ sich ja nicht nur an das menschliche Wesen und im menschlichen Wesen an das geknechtete Wesen und in der menschlichen Sterblichkeit an den grausamen Tod am Kreuz, sondern er „entäußert“ sich darin im Gehorsam an den Willen seines göttlichen Vaters im Himmel. Kenosis ist also keine Selbstbeschränkung und kein Selbstverzicht Gottes, sondern die zeitliche Selbstverwirklichung der ewigen Selbsthingabe des Sohnes an den Vater im trinitarischen Leben Gottes. Kraft der grenzenlosen Liebe ist das innere Leben der Trinität durch die wechselseitige „Ur-Kenosis“ der göttlichen Personen aneinander geprägt. Der Sohn existiert kraft seiner Hingabe ganz in dem Vater, der Vater ganz in dem Sohn, der Geist ganz in dem Vater und den Sohn. Kenotische Selbsthingabe ist Gottes trinitarisches Wesen und prägt darum auch alle seine Werke nach außen: Schöpfung, Versöhnung und Erlösung aller Dinge.

Dieser trinitarische Erklärungsversuch der Kenosis Christi nach Phil 2 geht über die Deutungen der „Kenotiker“ des 19. Jahrhunderts hinaus und stellt den logisch nächsten Schritt dar. Er verzichtet aber ganz auf die weltbezogenen, metaphysisch verstandenen Eigenschaften der Gottheit und wendet allein die innertrinitarischen Wechselbeziehungen des Sohnes zum Vater und – wie im zweiten Teil des Hymnus zu sehen ist – des Vaters zum Sohn an. Das setzt voraus, dass die Welt der Menschen und des Todes nicht außerhalb Gottes, sondern immer schon im Geheimnis der Trinität existiert: Der Vater hat die Welt aus Liebe zum Sohn geschaffen, der Sohn erlöst die Welt aus Sünde und Tod durch seine Selbstentäußerung aus Liebe zum Vater. Wollte man umgekehrt die Welt außerhalb des dreieinigen Gottes sehen, dann müsste man diese innertrinitarischen Beziehungen mit den Beziehungen Gottes zur Welt verbinden und entweder doch wieder von den metaphysischen Eigenschaften wie Allmacht, Unveränderlichkeit usw. sprechen oder aber diese weltbezogenen Eigenschaften Gottes neu, nämlich biblisch und christologisch formulieren. Es ist der Verdienst der „Kenotiker“, dass sie endlich den Widerspruch bewusst gemacht haben: die metaphysisch negativ umschriebene Gottheit kann nicht leiden und sich nicht verändern; der Gott der biblischen Geschichte ist demgegenüber „treu“, es kann ihn aber auch „gereuen“,

er ist voller Leidenschaft und Erbarmen, darum ist er liebes- und leidensfähig.⁶ Wir kommen am Schluss auf die dann notwendige Neufassung der weltbezogenen Eigenschaften Gottes mit einigen Vorschlägen zu sprechen.

2. JÜDISCHE THEOLOGIE DER SCHECHINAH GOTTES

Wir finden in der Idee der Schechinah, der „Einwohnung“ Gottes die alttestamentliche Voraussetzung und das jüdische Äquivalent zum christlichen Gedanken der Kenosis Christi.⁷ Die Verheißung Gottes: „Ich will in der Mitte der Israeliten wohnen“ ist schon implizit im Bundesschluss mit dem erwählten Volk enthalten: „Ich will euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein“.⁸ Der ewige, unendliche Gott, den auch die Himmel nicht umfassen können, „kommt herab“ (Ex 3,8), um in seinem kleinen, machtlosen Volk „zu wohnen“. Die Geschichte Israels erzählt diese „Einwohnung“ Gottes anschaulich: Gott leitete sein Volk aus der Sklaverei in Ägypten in die Freiheit des gelobten Landes und ging ihm voran in der „Wolensäule“ am Tage und der „Feuersäule“ bei Nacht; er wohnte auf der Bundeslade, dem tragbaren Altar des wandernden Gottesvolkes, bis David die Lade zum Berg Zion brachte, wo dann König Salomo ihr den Tempel baute. Im Allerheiligsten des Tempels war die „Einwohnung“ Gottes inmitten der Israeliten präsent. Was aber geschah der Schechinah, als 587 v. Chr. die Babylonier die Stadt und den Tempel zerstörten? Nahm Gott seine irdische „Einwohnung“ in seine ewige Gegenwart im Himmel zurück? Das wäre das Ende seines Bundes und der Tod des Volkes Israel gewesen. Oder wanderte seine „Schechinah“ mit dem gefangenen Volk ins babylonische Exil und blieb „inmitten der Israeliten“, wengleich jetzt selbst heimatlos, erniedrigt, exiliert und den Verfolgungen durch die mächtigen Völker ausgesetzt? Diese zweite Antwort hat Israels Gottesglauben in der Zerstö-

⁶ Ich habe die Umwandlung der metaphysisch bestimmten Eigenschaft der immutabilitas Dei in die biblisch begründete Treue Gottes in meinem Buch *Theologie der Hoffnung*, München 1964, und die Umwandlung der metaphysisch bestimmten Eigenschaft der impassibilitas Dei in die Leidensfähigkeit seiner Liebe in meinem Buch *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, dargestellt. Schleiermacher lehnte es ab, Gott einen „durch fremdes Leiden besonders aufgeregt und in Hülfeleistungen übergehenden Empfindungszustand“ zuzuschreiben; er schied deshalb den Begriff der Barmherzigkeit Gottes aus der christlichen Glaubenslehre aus und wies ihn den homiletischen, praktischen und dichterischen Veranschaulichungsmöglichkeiten zu (Glaubenslehre § 85). Dazu K. Barth, KD 11/1, 416: „Das Woher des Gefühls schlechtsinniger Abhängigkeit hat kein Herz. Der persönliche Gott aber hat ein Herz. Er kann fühlen, empfinden, affiziert sein. Er ist nicht unberührbar“. Wenn Gott nicht leiden kann, kann er sich auch nicht erbarmen. Der Deus impassibilis ist der erbarmungslose Gott.

⁷ Das Standardwerk ist A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969.

⁸ B. Janowski, „Ich will in eurer Mitte wohnen“. *Struktur und Genese der exilischen Schechinah-Theologie*, in: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen 1993, 119-147.

nung und im Exil bis heute bewahrt. Gottes Schechinah wurde seitdem zum Weggenossen und Leidensgefährten der heimatlosen Israeliten. Das Volk leidet Verfolgung und Exil und Gottes Einwohnung leidet mit ihm. „In allen seinen Ängsten wurde er geängstigt“ (Jes 63,9). Aus diesen israelitischen Erfahrungen der mitleidenden Schechinah Gott hat später die rabbinische Literatur die Theologie der Selbsterniedrigung Gottes gemacht.⁹ Diese Theologie führte zu der Hoffnung, dass am Ende mit der Erlösung des Volkes aus seinem Leiden auch die Schechinah Gottes selbst aus ihrem Mitleiden erlöst wird und mit dem Volk heimkehrt in ihre ewige Heimat. Wir kommen damit zu den theologischen Deutungen der Schechinah-Erfahrungen Israels.

1. Abraham Heschel entwickelte in seiner Theologie der Propheten Israels aus der Schechinah-Erfahrung und dem Sch'ma-Gebet Israels zu dem Einen Gott ein „bipolares Konzept“ des Einen Gottes. Gott existiert in der Geschichte in doppelter Präsenz: im Himmel und in seinem exilierten Volk, unbegrenzt und begrenzt, unendlich und endlich, frei von Leiden und Sterben und mitleidend und mitsterbend zugleich.¹⁰

2. Franz Rosenzweig interpretierte die Schechinah-Erfahrung Israels mit Hilfe der Dialektik Hegels als eine „Selbstunterscheidung Gottes“: „Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet seine Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen“.¹¹ Er sprach von einem „göttlichen Leiden“ des „verbannten Gottes“, der sich in der Gemeinschaft mit seinem Volk selbst „erlösungsbedürftig“ macht. Diese „Erlösung Gottes“ ist die Heimkehr der abgeschiedenen Schechinah zur Fülle des Einen Gottes. Etwas davon geschieht in jedem Sch'ma-Israel-Gebet, denn im Bekenntnis zu dem Einen Gott wird nach Rosenzweig Gott selbst „geeinigt“. Endgültig wird Gott erlöst und geeinigt, wenn der Eine Gott zum All-einen Gott wird und „alles in allen“ sein wird, wie er mit 1. Kor 15,28 sagt. Dann werden Himmel und Erde zur Wohnung Gottes werden und alle Geschöpfe werden an der einwohnenden Lebendigkeit und Herrlichkeit Gottes teilnehmen. „Wir wissen nicht, ob Gott der Raum Seiner Welt oder ob Seine Welt sein Raum ist“, heißt es in einem jüdischen Midrasch, den Max Jammer zitiert.¹² Die christliche Antwort benutzt den Gedanken der „Perichoresis“, d. h. der wechselseitigen Durchdringung: so wie „in Gott bleibt und Gott in ihm“, wer „in der Liebe bleibt“ (1. Joh 4,16), wird in der Vollendung Gott auf göttliche Weise in der endlichen Welt Raum finden und die endliche Welt auf weltliche Weise in Gott Raum finden. Das ist eine

⁹ P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968. Gott trägt Israel mit seiner Schuld „wie ein Knecht“ (84).

¹⁰ A. Heschel, *The Prophets*, New York 1962, Chapt. 12: *The Theology of Pathos*, 221-267.

¹¹ Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg 1954³, III,3, 192-194.

¹² Zit. bei M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt 1960, 21.

wechselseitige Durchdringung ohne Vermischung der Differenzen, doch mit Aufhebung der Distanzen.

3. IST DIE SCHÖPFUNG DER WELT MIT EINEM AKT DER KENOSIS GOTTES VERBUNDEN?

Wir gehen nun in zwei Abschnitten auf die Schöpfung der Welt und die Geschichte der Schöpfung ein und fragen nach der möglichen Bedeutung der Kenosis-Gedanken für die Präsenz Gottes und für eine Zukunft in Schöpfung und Erhaltung der Welt.

Es gibt zwei Liedverse, in denen der Schöpfer und Erhalter der Welt in der „Knechtsgestalt“ Christi vorgestellt wird:

Martin Luther:

„Er äußert sich all seiner G'walt,
wird niedrig und gering,
und nimmt an sich ein' s Knecht' s Gestalt,
der Schöpfer aller Ding“ .

W. H. Vanstone:

“Thou art God, no monarch Thou
thron' d in easy state to reign.
Thou art God, whose arms of love
aching, spent, the world sustain”.

Luther sah in seinem Weihnachtslied im sich entäußernden Christus den Schöpfer der Welt, Vanstone im Erhalter der Welt den „gekreuzigten Gott“. Beide drücken mit diesen Figuren aus, dass die Schöpfung und Erhaltung der Welt nicht einfach Werke des allmächtigen Gottes sind, sondern dass Gott sich in ihnen selbst gibt und mitteilt und so in seinen Werken selbst präsent ist.

a. Ist die Schöpfung ein Akt göttlicher Selbstdefinition? Wenn Gott in seiner Freiheit beschließt, ein nichtgöttliches Sein zu schaffen, das mit seinem göttlichen Sein koexistieren kann, dann trifft dieser Entschluss nicht nur das geschaffene Sein, sondern auch sein eigenes Sein. Er bestimmt sich selbst zum Schöpfer, der eine Schöpfung mit sich selbst koexistieren lässt.¹³ Die Selbstbestimmung Gottes zum Schöpfer geht dem Schöpfungsakt logisch voran. Gott bestimmt sich selbst, bevor er die Welt bestimmt. Es ist darum richtig, in der Selbstbestimmung Gottes zum Schöpfer einer nichtgöttlichen Welt schon eine Selbstbegrenzung Gottes zu erkennen: 1. aus seinen unendlichen Möglichkeiten verwirklicht Gott diese eine und verzichtet auf alle anderen, 2. mit der Bestimmung zum Schöpfer ist jene Rücksichtnahme auf seine Schöpfung verbunden, die dieser Raum und Zeit und

¹³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III,1, § 42.

eigene Bewegung lässt, so dass sie nicht von der göttlichen Wirklichkeit erdrückt oder aufgesogen wird. Indem Gott sich als Schöpfer von einer geschaffenen Welt unterscheidet, schafft er eine Wirklichkeit, die nicht göttlich, aber auch nicht nichts ist, und bewahrt sie durch seinen Abstand.

Wie kann eine endliche Welt mit dem unendlichen Gott koexistieren? Setzt sie dem unendlichen Gott eine Grenze oder begrenzt dieser sich selbst? Ist diese Grenze zwischen dem Unendlichen und der Endlichkeit Gott vorgegeben, dann ist Gott nicht unendlich. Ist Gott wesentlich unendlich, dann gibt es eine solche Grenze nur durch seine Selbstbegrenzung. Sie macht es möglich, dass eine endliche Welt mit Gott koexistieren kann. Diese mit der Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung gegebene Selbstbegrenzung Gottes wird in der Theologie als der erste Akt der Gnade angesehen. Denn die Begrenzung seiner Unendlichkeit und Allgegenwart ist selbst ein Akt seiner Allmacht. Nur Gott kann Gott begrenzen.

b. Ist die Schöpfung ein Akt göttlicher Selbstkontraktion? Bevor Gott aus sich herausging, um eine nichtgöttliche Welt zu schaffen, nahm er sich in sich selbst zurück, um ihr Platz machen und einen Raum für sie einzuräumen. Das war die Idee von Isaac Luria, die er „Zimzum“ nannte. Nach der Kabbala zog das unendliche Heilige, Eine, dessen Licht ursprünglich das gesamte Universum erfüllte, sein Licht zurück und konzentrierte es ganz auf die eigene Substanz, wodurch es leeren Raum schuf.¹⁴ Gott zog seine Allgegenwart zurück, um Raum für die begrenzte Gegenwart der Schöpfung einzuräumen. So entsteht die Schöpfung im Raum der Kenosis Gottes. Im Streit zwischen Newton und seiner Idee des „absoluten Raumes“ und Leibniz mit seiner Idee der „relativen Räume“ brachte Henry More diese jüdisch-kabbalistische Idee des „Makom-Kadosh“ in die Diskussion, ohne jedoch die Lösungsmöglichkeiten zu erkennen, die sich in ihr für jenen Streit um den Raumbegriff anboten.¹⁵ Gershorn Scholem verwendete Lurias „Zimzum“-Idee, um mit ihr die jüdisch-christliche Vorstellung der creatio ex nihilo neu zu begründen. „Where God withdraws himself from himself to himself, he can call something forth which is not of divine essence or divine being“.¹⁶ Wenn bildlich gesprochen, Gott sich zusammenzieht, um schöpferisch aus sich herauszugehen, dann sammeln sich in seiner Selbstkontraktion seine schöpferischen Kräfte. Es sei nebenbei bemerkt, dass zur Deutung des „Urknalls“ naturwissenschaftlich ähnliche Denkfiguren verwendet werden, um den „Urschwung“ zu erklären.

c. Ist die Schöpfung ein Akt der Selbsterniedrigung Gottes? Viele christliche Theologen von Nicolaus von Cusa bis Emil Brunner haben in der Tatsache, dass Gott sich auf diese endliche und fragile Schöpfung einließ, einen ersten Akt der

¹⁴ G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, Eranos 1956.

¹⁵ Ausführlicher J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, a.a.O. Kap. VI, 3: Der Raum der Schöpfung, 151-166, bes. 163-166.

¹⁶ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1957, 265-293.

Selbsterniedrigung Gottes gesehen, die sich in seiner Herablassung auf sein Volk Israel fortsetzte und ihren tiefsten Punkt in der Hingabe Christi zum Tod am Kreuz fand.¹⁷ „Das Lamm Gottes, das von Anbeginn der Welt an erwürgt ist“, (Offb 13, 8) ist ein Symbol dafür, dass ein Kreuz im Herzen Gottes bereit stand, bevor die Welt geschaffen wurde und bevor Christus auf Golgatha gekreuzigt wurde. Von der Schöpfung über die Versöhnung bis in die Erlösung hinein vertiefen und entfalten sich die Selbsterniedrigungen und Selbstentäußerungen Gottes. Warum? Weil die Schöpfung aus der Liebe Gottes kommt und diese Liebe das eigene Dasein aller Dinge und die Freiheit der menschlichen Geschöpfe respektiert. Eine Liebe, die den geliebten Wesen Raum gibt, Zeit lässt und Freiheit zumutet, ist die Kraft der Liebenden, die sich zurücknehmen können, um die Geliebten wachsen und kommen zu lassen. Darum gehört zur schöpferischen Liebe nicht nur die Selbsthingabe, sondern auch die Selbstbegrenzung, nicht nur die Zuneigung zu, sondern auch der Respekt vor der Eigenart der Anderen. Wenden wir diese Erkenntnis auf das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen an, dann folgt daraus eine Begrenzung der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit der Gottheit um die Lebensräume der Geschöpfe willen.

Hans Jonas hat schon früh die Idee des Zimzum aufgenommen und sie zuerst mit dem Weltbild der Evolution, später auch mit den Todeserfahrungen von Auschwitz verbunden.¹⁸ „Allmacht“ ist für ihn ein sinnloser Begriff, weil Allmacht eine Macht ohne Objekt ist und also eine machtlose Macht darstellt. „Macht ist ein relationaler Begriff“ und verbindet ein herrschendes Subjekt mit einem beherrschten Objekt. Gottes Schöpfermacht enthält darum einen „Selbstverzicht auf unbegrenzte Macht“ um der Geschöpfe willen. Lässt sich Gott als Schöpfer auf diese Welt ein, dann liefert er sich auch dieser „werdenden Welt“ aus. Was immer ihr widerfährt, widerfährt auch Gott. Gott wird als Schöpfer zu einem Teil des Schicksals dieser Welt. Hans Jonas nennt dieses Schicksal „die Odyssee des Universums“. Gott wird von der Welt abhängig, wie die Welt von ihm. Sie teilen eine gemeinsame Geschichte.

¹⁷ E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich 1950, 31: „Das heißt aber, Gott will den Raum des Seins nicht allein einnehmen, er will anderem Sein Platz schaffen. Indem er es tut, begrenzt er sich selbst... Die Kenosis, die im Kreuz Christi ihren Höhepunkt erreicht, beginnt schon mit der Welterschöpfung“.

¹⁸ H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963, 55-62 (im Blick auf die Evolutionslehre), Fr. Stern, H. Jonas, *Reflexionen finsterner Zeit*, Tübingen 1984, 63-86: Der Gottesbegriff nach Auschwitz: „Damit Welt sei und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufälligkeit unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie... Nur mit der Schöpfung aus dem Nichts haben wir die Einheit des göttlichen Prinzips zusammen mit seiner Selbstbeschränkung, die Raum gibt für die Existenz und Autonomie einer Welt“ (68. 83).

Kierkegaard hatte bei Hegels Vorstellung von der Weltgeschichte als „Lebenslauf Gottes“ ähnliche Gedankengänge erkannt und gegen sie festgehalten, dass nur Allmacht sich selbst begrenzen, sich selbst geben und zurücknehmen kann, um den Empfänger unabhängig zu machen, so dass wir in jenem göttlichen Akt der Selbsterniedrigung auch einen Akt der Allmacht Gottes respektieren müssen.¹⁹ Überspitzt kann man sagen: nirgendwo erscheint Gott mächtiger als im Akt seiner Selbstbegrenzung; nirgendwo größer als im Akt seiner Selbsterniedrigung.

Was für die Selbstbegrenzung der Allmacht in Gottes Liebe zu seinen Geschöpfen gilt, gilt dann auch für die anderen metaphysischen Attribute seiner Gottheit: Allgegenwart, Allwissenheit, Unverwundbarkeit und Selbstgenugsamkeit. Gott weiß nicht alles im voraus, weil er nicht alles im voraus wissen will, sondern auf die Antworten seiner Geschöpfe wartet und ihre Zukunft kommen lässt. Gott ist nicht leidensunfähig, sondern öffnet sich in seiner Schechinah für die Leiden seines Volkes und in der Menschwerdung des Sohnes für die Leiden der Liebe, die die Welt erlösen will. Auf eine gewisse Weise wird Gott dadurch von der Antwort seiner geliebten Geschöpfe abhängig. Man wird in der christlichen Theologie nicht so weit gehen, Gott zusammen mit seinem Volk Israel für „erlösungsbedürftig“ zu erklären, aber Gott hat doch die Heiligung seines Namens und das Tun seines Willens in die Hände der Menschen gelegt und damit dann auch auf seine Weise das Kommen seines Reiches. Es muss als Teil der Selbsterniedrigung Gottes angesehen werden, dass Gott nicht ohne seine geliebten Geschöpfe sein will und darum auf ihre Umkehr wartet und ihnen Zeit lässt, um mit ihnen zu seinem Reich zu kommen.

4. DIE ERHALTUNG UND VOLLENDUNG DER SCHÖPFUNG DURCH GOTTES GEDULD UND DIE TRIEBKRÄFTE SEINES GEISTES

Wenn schon die Schöpfung einer nichtgöttlichen Welt mit einer kenotischen Selbstbegrenzung Gottes verbunden ist, wieviel mehr dann ihre Erhaltung für die Vollendung! Gott ist im Verhältnis zur Welt nicht in dem Sinne allmächtig, dass er als *causa prima* durch die *causae secundae* alles in allem bewirkt, das Gute und das Böse, das Werden und das Vergehen, die Entstehung und die Vernichtung. Wer annimmt, dass Gott „alles so herrlich regiert“, endet in der unbeantwortbaren

¹⁹ S. Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige. Anhang: Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in: *Gesammelte Werke*, 17. Abteilung, übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf 1954, 124: „Allein die Allmacht kann sich zurücknehmen, indem sie sich hingibt und dies Verhältnis ist ja eben die Unabhängigkeit des Empfangenden. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, sich ganz hinzugeben, aber dergestalt, dass man indem man allmächtig sich selbst zurücknimmt, den Empfangenden unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig. Allmacht allein vermag, unabhängig zu machen, aus Nichts hervorzubringen, was dadurch inneres Bestehen empfängt, dass die Allmacht sich zurücknimmt“.

Theodizeefrage: Ist Gott allmächtig, warum dann das Böse? Entweder ist er allmächtig und wirkt alles, dann ist er nicht gut; oder er ist gut, dann kann er nicht allmächtig sein. Gehen wir von der Kenosis Gottes aus, dann entdecken wir seine Allmacht in seinem „Allduldertum“, wie die russischorthodoxe Theologie sagt. Nicht Gottes Macht ist allmächtig, allmächtig ist seine Liebe, von der Paulus sagt: „Die Liebe ist langmütig und freundlich... sie verträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles“ (1. Kor 13, 4 und 7). In diesem Lobpreis der Liebe häufen sich die Worte, die „alles“ beschwören. Durch die Kraft seiner Geduld erhält Gott diese Welt mit ihren Widersprüchen. Wie wir aus der menschlichen Geschichte wissen, ist Geduld die kräftigste Aktion, weil sie Zeit hat, während Gewalttat keine Zeit hat und darum nur kurzfristig gewinnen kann. Geduld ist ihr überlegen. Gott erhält und regiert die Welt nicht wie ein Autokrat oder ein Diktator, der keine Freiheit zulässt, sondern vergleichbar eher wie ein leidender Knecht, der die Welt mit ihrer Schuld und ihrem Leid wie Atlas den Globus auf seinen Schultern trägt. Ohne solche Bilder gesprochen: Gott wirkt in der Geschichte der Natur und der Menschen durch seine geduldige und schweigende Präsenz, durch die er seinen Geschöpfen Raum zur Entfaltung, Zeit zur Entwicklung und Kraft zur eigenen Bewegung gibt. Wir suchen Gott in der Geschichte der Natur und der Menschen vergebens, wenn wir nur nach besonderen Interventionen Gottes forschen. Ist es nicht viel mehr so, dass Gott wartet und erwartet, dass er die Geschichte der Welt und der Menschen „erfährt“, wie die Prozesstheologie richtig sagt, dass er „geduldig und von großer Güte“ ist, wie Psalm 103, 8 sagt? Immer preisen die Psalmen Israels die große Güte und Geduld Gottes, der wir es verdanken, „dass es mit uns noch nicht gar aus ist“ (Klagelieder 3, 23).

Wozu aber sollte Gott durch seine Geduld die Welt mit ihren Widersprüchen und Katastrophen tragen und ertragen? Nach der aristotelischen Metaphysik, die von der christlichen Theologie bis in die Gegenwart hinein übernommen wurde, ist Gott die höchste Wirklichkeit (*summum ens*) und die reine Aktion (*actus purus*). Alle Wirklichkeit ist von der höchsten Wirklichkeit Gottes abgeleitete und verursachte und also auf sie verweisende Wirklichkeit. Darum muss Gott auch die alles in allem wirkende Macht sein. Erst seit Kierkegaard und Heidegger beginnt eine andere metaphysische Idee Gestalt anzunehmen: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“.²⁰ Wirklichkeit ist nichts anderes als „verwirklichte Möglichkeit“. Aus Möglichkeit kann Wirklichkeit werden, aber aus Wirklichkeit wird nicht wieder Möglichkeit.

Fassen wir diese beiden Seinsmodalitäten mit den beiden Zeitmodi Zukunft und Vergangenheit zusammen, dann ist die Zukunft der Bereich der Möglichkeiten, die Vergangenheit aber das Reich der Wirklichkeit. Also steht die Zukunft

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1957⁸, 38. Vgl. auch 329: „Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeit ist die Zukunft“.

„höher“ als die Vergangenheit, denn aus Zukunft wird in der Geschichte irreversibel Vergangenheit, aus Vergangenheit aber wird nicht wieder Zukunft. Wechseln wir aus der Metaphysik der Wirklichkeit hinüber in eine Metaphysik der Möglichkeit, dann können wir das göttliche Sein als die höchste Möglichkeit, als die Quelle der Möglichkeiten und als die transzendente Ermöglichung des geschichtlich Möglichen ansehen. Dem korrespondiert dann in der Theologie der Zeit die Zukunft als transzendente Quelle der Zeit, wie Georg Picht nach Martin Heidegger dargestellt hat.²¹

Auf unser Problem angewendet, folgt daraus, dass der Gott, der die Geschichte der Natur und der Menschen in Geduld trägt und erträgt, ihnen Zeit lässt und Zeit gibt und damit immer neue Möglichkeiten ermöglicht, die verwirklicht oder nicht verwirklicht werden, zur weiteren Entfaltung oder auch zur Vernichtung verwendet werden können. Alle Materie- und Lebenssysteme sind komplexe Systeme mit einer festliegenden Wirklichkeit/Vergangenheit und einem jeweils spezifisch offenen Zukunft/Möglichkeitsspielraum. Ihre Gegenwart ist die Front zwischen beiden Zeiten, in denen komplexere Wirklichkeitsstrukturen aufgebaut werden können. Mit ihnen wachsen dann jeweils auch die Möglichkeitsspielräume. Es können aber auch negative Verwirklichungen von Möglichkeiten entstehen, durch die sich diese offenen Systeme selbst zerstören.

Gottes Handeln in der Geschichte offener Materie- und Lebenssysteme – und aus ihnen besteht die Welt, die wir kennen – ist in der Gabe der Zukunft und dem Zufluss neuer Möglichkeiten zu erkennen.²² Damit weisen nicht zuletzt alle offenen Systeme über sich hinaus in den Bereich dessen, was sie sein können, und werden theologisch als Realsymbole jener Zukunft zu lesen sein, in der sie in Gott und Gott in ihnen ist, sie an der einwohnenden Möglichkeitsfülle Gottes ungehindert teilnehmen, ohne von ihr zerstört zu werden und sie das werden, wozu Gott sie bestimmt hat. Das Ziel der Kenosis Gottes in Schöpfung und Erhaltung der Welt ist jene Zukunft, die wir mit den Symbolen „Reich Gottes“ und „Neuschöpfung“ oder „world without end“ bezeichnen.

²¹ G. Picht, *Die Zeit und die Modalitäten*, in: *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I*, Stuttgart 1980, 362-374.

²² Dazu ausführlicher J. Moltmann, *Reflections on Chaos and God's Interaction with the World*, in: *Chaos and Complexity*, ed. R.J. Russell University of Notre Dame, Press, 1995, 201-211.