



Karlheinz Ruhstorfer (Hrsg.)

Unwandelbar?

Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion



Unwandelbar?

Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 112

Karlheinz Ruhstorfer (Hrsg.)

Unwandelbar?

Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbeson-
dere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05102-1
www.eva-leipzig.de

Vorwort

»Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre.« Diese Worte Hölderlins können sowohl sachlich als auch formal, d. h. bezogen auf die Entstehungsgeschichte dieses Buches, als Motto gelten. Am Anfang stand eine beiläufige Diskussion über die Frage, ob Gott wandelbar sein könne, ob Zeit eine Dimension sein könne, die auch Gott zukomme. Die Diskussion auf einer Tagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises wurde sehr leidenschaftlich und kontrovers geführt und hatte zur Folge, dass ein Jahr später, im Januar 2013, diese Frage zum Thema unserer nächsten Jahrestagung gemacht wurde.

Lange währte es, bis die Publikation des Bandes erscheinen konnte. Doch gilt eben auch hier, dass Wahres – und solches findet sich nun in diesem Band – eben seine Zeit braucht. Der Reiz dieser Sammlung besteht nicht nur darin, dass Theologinnen und Theologen in subtilen, spannenden und hochrelevanten Beiträgen die Frage einer Beantwortung näher zu bringen versuchen, sondern dass diese Versuche aus verschiedenen konfessionellen Milieus und Zugängen stammen. Der Reigen wird eröffnet vom römisch-katholischen Systematiker Ralf Miggelbrink, der sowohl durch einen historischen Rückblick als auch einen systematischen Überblick in die Diskussion um Unwandelbarkeit als traditionelles Element der Eigenschaftslehre einführt. Es folgt das entschiedene Plädoyer des methodistischen Theologen Michael Nausner für gegenseitige Partizipation als Alternativmodell zur Unwandelbarkeit Gottes. Gerade Prozesstheologie ermögliche, eine göttliche Dynamik denkbar zu machen. Die Katholikin Julia Enxing vertieft die prozesstheologische Perspektive und weitet sie auf die Frage der Allmacht Gottes aus, die ja unmittelbar mit dem Gedanken der Unwandelbarkeit verknüpft ist. Der Altkatholik Andreas Krebs bleibt im Umfeld der Prozesstheologie, wenn er mit Charles Hartshornes Theorem der Dipolarität Gottes Exodus 3,1–15 liest und dabei überraschende Einsichten gewinnt. Astrid Heidemann, eine römisch-katholische

Dogmatikerin, fragt nach den brisanten Konsequenzen des Unwandelbarkeitsaxioms für die Glaubensgewissheit und damit auch die Heilsgewissheit der Christinnen und Christen. Die evangelische Systematikerin Ulrike Link-Wieczorek bezieht die heutigen Lebenswelten und ihre Plausibilitäten mit ein, um so zu seelsorgerlichen Aspekten der Thematik Stellung zu beziehen. Die Frage, ob das Wissen des an sich unwandelbaren Gottes den Gedanken menschlicher Freiheit ad absurdum führt, erörtere ich in meinem Beitrag, wobei ich mit Bezugnahme auf klassisch neuzeitliche Philosophie, die bekanntlich im protestantischen Milieu zu Hause ist, für eine dialektische Fassung und damit eine Dynamisierung des Ewigkeitsgedankens plädiere. Aus griechisch-orthodoxer Sicht ist Ioannis Kourempes bemüht, vor allem über die christologischen Aspekte die Spannung zwischen Apathie und Pathos Gottes zu denken. Dabei greift er auf die griechisch-patristische Tradition zurück. Mit einem Grenzgang zwischen Theologie und Philosophie beschließt der katholische Fundamentaltheologe Bernhard Nitsche den Band. Er gibt eine grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit vor und fokussiert sie auf aktuelle Diskussionsfelder bezüglich der Frage nach menschlicher Freiheit.

Als erstes möchte ich allen Beitragenden danken – nicht nur für die spannenden Gedanken, sondern auch für die Geduld angesichts der kleinen Ewigkeit, die es bis zum Erscheinen des Bandes gebraucht hat. Dank gilt auch der Evangelischen Verlagsanstalt für die Aufnahme in die Beihefte der Ökumenischen Rundschau (BÖR). Ohne die mühevollen und akkuraten Arbeit meines Assistenten Dr. Denis Schmelter wäre das Buch niemals fertig geworden. Darüber hinaus haben Herr Michael Nixdorf (Dresden) und Herr Florian Elsishans (Freiburg) Maßgebliches für die Entstehung des Manuskripts beigetragen.

Karlheinz Ruhstorfer
Freiburg, Pfingsten 2017

Inhalt

Das Ende der Unwandelbarkeit? Zur Diskussion um ein traditionelles Element der Eigenschaftslehre . . . 9 <i>Ralf Miggelbrink</i>	
Unwandelbarkeit oder gegenseitige Partizipation? Prozesstheologische Alternativen zur klassischen Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes 19 <i>Michael Nausner</i>	
Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie 33 <i>Julia Erxing</i>	
Gott, der Unwandelbar-Wandelbare Eine Lektüre von Exodus 3,1–15 im Licht eines dipolar-eschatologischen Gottesverständnisses 55 <i>Andreas Krebs</i>	
Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen? 68 <i>Astrid Heidemann</i>	
Unwandelbar? Seelsorgerliche Aspekte in Bezug auf einen umstrittenen Topos der Gotteslehre 78 <i>Ulrike Link-Wieczorek</i>	
Unwandelbarkeit oder Freiheit Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen . . . 84 <i>Karlheinz Ruhstorfer</i>	

Apathie und Pathos Gottes Eine sündenlose Pathologie	131
<i>Ioannis Kourempelos</i>	
Zeit und Ewigkeit Vorläufige Bemerkungen zur Unveränderlichkeit Gottes angesichts der menschlichen Freiheitsgeschichte	142
<i>Bernhard Nitsche</i>	
Autorinnen und Autoren	175

Das Ende der Unwandelbarkeit?

Zur Diskussion um ein traditionelles Element der Eigenschaftslehre

Ralf Miggelbrink

1 Die Überzeugung von der Unwandelbarkeit

1.1 Klassische Argumentationslinien

Auf zwei Wegen findet die philosophische Tradition zum metaphysischen Begriff Gottes als des über jede Veränderung Erhabenen, Unwandelbaren.

(1) Seit Parmenides und Platon erschließt sich der Begriff des Göttlichen über die Reflexion der Erkenntnisleistung. Erkennende Vernunft ordnet das Viele in seiner Veränderlichkeit unter die Bestimmtheit, Eindeutigkeit und Beständigkeit von Begriffen. Ein vernünftiger Widerspruch gegen die Vernunft ist nicht möglich.¹ Sein und Erkennen erscheinen insofern prinzipiell als Einheit. Zweifel, ob der eine oder andere Begriff richtig definiert oder angemessen angewendet wird, sind möglich. Aber ein grundsätzlicher Zweifel am begrifflichen Erkennen müsste begrifflich sein und widerspräche sich so selbst. Der Zweifel am Erkennen ernüchtert den platonisch-augustinischen Optimismus, der Erkennende ergreife mit den Begriffen die Gedanken Gottes. Je lebhafter aber dieser Zweifel wird, desto gewisser muss die zweifelnde Vernunft ihrer selbst werden. Anselms *id quo maius cogitari nequit*² ist der klassische Ausdruck einer Vernunft, die die Unvollkommenheit und Korrekturbedürftigkeit aller Gewissheiten immer neu thematisiert, ohne die Idee von Wahrheit und Erkennbarkeit darüber aufzugeben. Descartes erkennt dem Anselmschen Gottesbegriff als Erschließung des schlechthin Notwendigen zu (*ens necessarium*).³ In

¹ VITTORIO HÖSLE, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, München ³1990, 109–141, bes. 123–128.

² ANSELM VON CANTERBURY, Prosligion II und III.

³ DESCARTES, Meditationes de prima philosophia, hg. von Lüder Gräber, Hamburg 1959, 119.

der neueren Transzendentaltheologie wird Gott als absoluter Zielgrund der geistigen Bewegung des Menschen überhaupt gedacht, der als solcher zur Transzendenz über alles, was nicht Gott ist, befähigt.⁴ So ermöglicht Gott Wandlung in Sein und Erkennen und wird doch gerade darin als die in sich vollkommene Wirklichkeit erkannt, das *ipsum esse per se subsistens*, das sich nicht wandelt.⁵

(2) Aristoteles und Thomas von Aquin wenden die metaphysische Frage der Vernunft nach sich selbst naturphilosophisch als Frage nach der Ersten Ursache (*prima causa*). Die eine, alles verursachende, selbst aber unverursachte geistige Substanz entbehrt als vollkommene Einheit in ihrer alles verursachenden Vollkommenheit jeder Zusammengesetztheit und mithin jeder Bestimmungsbedürftigkeit (*potentia*) und so jeder Wandelbarkeit. Als so bestimmter *actus purus* ist sie Inbegriff jeder Erkennbarkeit und so Wahrheit selbst.⁶ Die Unveränderlichkeit ergibt sich aus dem göttlichen Sein selbst, das entsprechend den transzendentalen Seinsattributen entfaltet werden kann als absolute Einheit, die nicht wandlungsfähig ist, und als absolute Wahrheit, Güte, Schönheit, keinerlei Wandlung bedarf.⁷

Der metaphysische Begriff Gottes ist für die Theologie unverzichtbar. Er verbürgt, dass das Wort »Gott« gedacht werden kann als Referenz auf die Wirklichkeit, die unabhängig von Mensch und Welt ist und so Mensch und Welt und deren Erkenntnis ermöglicht. Der metaphysische Begriff Gottes garantiert eine solche Denkbarkeit der Wirklichkeit Gottes, die diese in ihrer biblischen bezeugten Nähe zum Menschen nicht als Projektion menschlicher Verhältnisse verstehen muss.⁸

⁴ WOLFHART PANNENBERG, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972; KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1975, 35–96; HANSJÜRGEN VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Einführung in die Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 58–101.

⁵ THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I, q. 4, a. 1.

⁶ THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I, q. 9, a. 1: »Primo quidem, quia supra ostenditur esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum oportet esse actum purum absque permixtione alicuius potentiae [...].«

⁷ HEINRICH DIEKAMP, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, 3 Bde., Münster ¹³1957, Bd. I, 150–181.

⁸ Ludwig Feuerbach nimmt die Idee der anthropologischen Transformation der Theologie vom biblischen Inkarnationszeugnis her (LUDWIG FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841, Tl. I, Kap. 5 u. 6, hg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin 1956, 103–124).

1.2 Die nominalistische Wende

Mit der Ablehnung eines analogen Seinsverständnisses durch die Scotisten verliert der metaphysische Gottesbegriff an Bedeutung zugunsten eines offenbarungstheologischen Gottesbegriffes. Für Johannes Duns Scotus ist Gott rein philosophisch noch denkbar als das *erste* Seiende, auf das die metaphysische Frage nach dem Ursprung stößt, ohne dass aber die erfahrbare Welt so hinlänglich durchschaubar an ihrem Ursprung partizipierte, dass von der Welt her Aussagen über Gott möglich wären.⁹ Der Seinsbegriff als philosophischer Gottesbegriff des Thomismus findet seine Ablösung durch den Begriff der *Allmacht*. Vertrauen in die Verlässlichkeit von Vernunft und Welt kann die Vernunft jetzt nicht mehr aus sich selbst schöpfen. Sie bedarf des Offenbarungswortes von der Treue und Verlässlichkeit Gottes, die in seiner Liebe gründen und deren Außenseite als unwandelbare Stabilität erscheint.¹⁰

Aber die offenbarungstheologische Emphase göttlicher Treue und Liebe in ihrer Verlässlichkeit kann die Frage nach der ontologischen Möglichkeitsbedingung göttlicher Treue in der Absolutheit, die Menschen hoffend mit ihr verbinden, nicht abweisen: Wie kann Gott die unendlich und absolut zuverlässig treue Wirklichkeit für die auf die Unendlichkeit Gottes eröffneten Menschen überhaupt sein? Diese spekulative Frage wird durch die paränetische Emphase von Vertrauen nicht beantwortet.

Die dramatischen Erzählungen über die biblische Geschichte Gottes mit den Menschen in ihren Widersprüchlichkeiten und in ihrer Veränderlichkeit können dazu verleiten, Gottes Freiheit als ähnlich schwankenden Grund zu denken, als welchen Menschen ihre eigene Wahlfreiheit erleben. Zur Vermeidung einer solchen Mythologisierung des biblischen Gottesbegriffs müssen die biblischen Zeugnisse über die Eigenschaften Gottes an einen philosophischen Gottesbegriff gebunden werden.¹¹ Diese Operation schließt ein, dass widersprüchliche Bestimmungen des göttlichen Wollens und Wesens als streng metaphysische Aussagen über Gott nicht zugelassen werden können. Gott straft nicht heute die Menschheit, um morgen festzustellen, dass »Adams inneres Streben« verdorben ist »von Jugend an« (Gen 8, 21), und dass deshalb künftige Strafmaßnahmen als sinnlos unterbleiben sollten. Gott kann als der verlässliche Grund und das erfüllende Ziel des Lebens und also als der unbedingt Treue und Verlässliche nur ge-

⁹ WILHELM WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde., München 1979, 143.

¹⁰ KARL BARTH, *Die kirchliche Dogmatik II/1*, Zürich 1940, 552–587, 557.

¹¹ So auch THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Freiburg 2011, 607.

glaubt werden, wo er als die den Wandlungen des Daseins und Lebens entthobene Wirklichkeit gedacht werden kann.

2 Unwandelbarkeit als Mangel?

2.1 Unwandelbarkeit als geistmetaphysischer Mangel?

Die klassische Metaphysik denkt Vollendung und Vollkommenheit mithilfe der Kategorie absoluter Identität. Das absolute ewig in sich ruhende Wissen begründet die Verlässlichkeit göttlicher Freiheitsentscheidungen. Eine erste Krise dieses metaphysischen Identitätsdenkens resultiert aus der nominalistischen Frage nach dem göttlichen Motiv der Menschenschöpfung, die Johannes Duns Scotus *freiheitstheoretisch* mit einem göttlichen Willen nach Gemeinschaft beantwortet.¹² Der Gedanke enthält gegenüber der klassischen thomistischen Antwort auf die Frage nach dem Schöpfungsmotiv¹³ erheblichen Sprengstoff: Während die Schöpfung bei Thomas das Hervortreten der göttlichen Schaffenskraft in ihrer Güte ist, sucht Duns Scotus das Motiv der Schöpfung *außerhalb* Gottes, nämlich in der Schöpfung selbst. Ist damit aber nicht der Gedanke der Bedürftigkeit, Unvollkommenheit und mithin auch derjenige der Wandlungsfähigkeit Gottes impliziert?

Wer diesen Gedanken vermeiden will, muss Gottes liebevolle Hinwendung zum anderen, wie sie mit der Schöpfung hervortritt, als Ausdruck der immanenten Vollkommenheit Gottes denken. Die Schöpfung wird dann gedacht als das Hervortreten des göttlichen Wesens in seiner personalen Unterschiedenheit, wie sie das trinitarische Dogma bezeugt.¹⁴ Aus dieser Argumentation ergibt sich eine starke Betonung der immanenten Trinität zu Lasten der heilsgeschichtlichen Trinität.¹⁵ Ihr entspricht die

¹² JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, d. 32, q. 1, n. 6: »*Deus vult habere alios codiligentes.*«

¹³ Thomas führt hier die Unterscheidung ein zwischen »*finis operis*« und »*finis operantis*«: Gott schafft wegen der Vollkommenheit seines Schaffens, nicht wegen der Vollkommenheit der Schöpfung / des Geschöpfes (Sentenzenkommentar II, d. 1, q. 2, a. 1).

¹⁴ JAN-HEINER TÜCK, Kann Gott leiden?, in: IKZ 32 (2003), 419–423.

¹⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 3. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 297–302: »Solches Denken bewegt sich auf Messers Schneide, weil es alles modische Reden vom ›Schmerz Gottes‹ vermeidet und dennoch ein Geschehen in Gott setzen muß, das nicht nur die Möglichkeit und das Geschehenlassen aller Schmerzen der Welt, sondern darüber hinaus die Teilnahme Gottes daran – bis zum wirklichen stellvertretenden Übernehmen der Gottlosigkeit – rechtfertigt.« (Ebd., 302).

Akzentuierung spekulativer Verfahren entgegen deskriptiv-narrativen Formen der Theologie. Denkt man die Trinität möglichst in sich geschlossen, so ist das Problem einer Wandelbarkeit Gottes durch den Bezug auf ein anderes außer sich vermieden. Die Schöpfung wäre wieder das Hervortreten der immanenten Herrlichkeit Gottes, die Gott will, weil sie gut, wahr und schön ist, aber derer er nicht bedarf.

Eine solche Deutung des Verhältnisses von Trinität und Schöpfung weist Karl Rahner mit seiner radikal chaledonischen Auslegung von Joh 1,14 zurück. Mindestens das »sarx egéneto«, so Rahner, bezeichne ein wirkliches Werden Gottes.¹⁶ Die Transzendenz und Weltüberlegenheit Gottes einschließlich seiner *Immutabilität*, ja, seiner *Impassibilität* sollen gleichwohl als unabdingbare Einsichten der klassischen Gotteslehre festgehalten werden. Wie aber kann der in der Ewigkeit seines Seins Vollkommene etwas *werden*? Die Antwort lässt sich nach Rahner in der Logik der johanneischen Deszendenzbetrachtung finden: Nur, wenn das Werden nicht notwendig Seinssteigerung beinhaltet, die einem *appetitus perfectio- nis* folgt, kann der an sich selbst Unveränderliche am anderen seiner selbst etwas werden¹⁷, ohne dass ihm dieses Werden als Selbstvervollkommnung notwendig wäre.

Rahner sieht die Unausweichlichkeit eines Immutabilitätsaxioms, das Gott davor bewahrt, als mythologisches Element der Welt missverstanden zu werden. Zum anderen sieht er sich durch die Menschwerdung Gottes dazu gedrängt, Geschichte nicht allein als Wiederkehr des ewig Gleichen auf dem Spielplan des *theatrum mundi* zu denken, sondern als Ereignisort göttlicher Neuheit in der Geschichte. Das Neue in der Geschichte ist aber als Offenbarung nicht nur für die Menschen neu, sondern als freie menschliche Antwort auch für Gott. Gerade wo der monophysitische Kern des Patripassianismus vermieden wird, indem der Ernst der *wirklichen* Menschwerdung Gottes radikal chaledonisch gedacht wird, drängt sich aus der entgegengesetzten Richtung der Gedanke des Leidens Gottes an seiner Menschheit auf, als der Gedanke nämlich des mit der Menschheit in ihren Leiden verbundenen Gottes.¹⁸ Dieses Leiden aus der Selbstausstie-

¹⁶ KARL RAHNER, Grundkurs (s. Anm. 4), 217f.; DERS., Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 137–155, 141–144.

¹⁷ A. a. O., 219 (Grundkurs); 145 (Schriften, Bd. 4).

¹⁸ HERBERT VORGRIMLER (DERS., Das Leiden Gottes, in: Theologie der Gegenwart in Auswahl 30 (1987), 20–26) deutet das göttliche Leiden als Aspekt der Macht und Freiheit Gottes, mit seinen Geschöpfen leiden zu können. Ein als größere Vollkommenheit gedachtes göttliches Leiden ist jedoch durch den fehlenden Aspekt der absoluten Passivität des Leidenden eine nur analoge Form von Leiden. Leiden im strengen Sinne der Bitternis der absoluten Auslieferung an das den Leidenden

ferung an das Wandelbare allerdings hätte nichts Mythologisches und nichts von Seinsmangel, der den *appetitus perfectionis* anstacheln könnte. Es wäre im Gegenteil Leiden aus der absoluten Überlegenheit dessen, von dem das Christuslied im Philipperbrief (Phil 2,6–11) sagt, er sei Gott gleich, habe aber nicht daran festgehalten, sondern habe sich entäußert und erniedrigt »bis zum Tod am Kreuz« (2,8). In diesem Sinne deutet Thomas Pröpper die Ermöglichung fremder Freiheit als die Erfüllung göttlicher Allmacht.¹⁹

Die Erniedrigung ist in dem Christuslied des Philipperbriefes allerdings die Ermöglichung der Erhöhung (2,9). Zielt Gottes Selbstentäußerung an die defizitäre Schöpfung also doch auf die Steigerung des eigenen göttlichen Lebens, so dass das Trinitätsdogma die Bedürftigkeit Gottes offenbarte? Georg Wilhelm Friedrich Hegel entwickelt seine philosophische Theologie nicht auf der Grundlage der Seinsanalogie, sondern als Analogie des Geistes. Geist ist, wo immer er erfahren wird, nicht das Prinzip des In-sich-ständigen Seins, sondern das Prinzip des Auf-den-anderen-hin und Vom-anderen-her-Seins, das Prinzip also der Intersubjektivität des Seins selbst, indem sich dessen Erkenntnis als Selbsterkenntnis vom anderen her eignet.²⁰

Die katholische Theologie schreckt bei aller seit Johann Adam Möhler waltenden Faszination bis in die jüngste Gegenwart vor Hegels Geistmetaphysik und Trinitätslehre mit reflexhafter Heftigkeit zurück. Der Gedanke göttlicher Angewiesenheit auf das andere seiner selbst ist ihr Einschränkung göttlicher Absolutheit und Vollkommenheit, in dem sie die Behauptung einer göttlichen Schöpfung aus innerem Zwang und Notwendigkeit impliziert sieht. Der Glaube als freie Beziehung löse sich in absolutes Wissen auf.²¹ Das Erste Vatikanische Konzil schärft gegen Hegel das philosophische Konstrukt des Theismus als Dogma des Glaubens ein: Gott ist von

in seinem Selbstvortrag verhindernde kann von Gott nicht ausgesagt werden (dazu die Diskussion in: FRIEDRICH HERMANNI / PETER KOSLOWSKI (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001).

¹⁹ THOMAS PRÖPPER, *Allmacht Gottes*, in: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 288–293, 292; PAUL R. SPONHEIM, »The art of power lies precisely in making another free«. *God's suffering-action in relational transcendence*, in: DERS., *And God saw that it was good. Essays on creation and God in honor of Terence E. Fretheim*, Saint Paul / Minnesota 2006, 170–178.

²⁰ Diesseits der Dynamik, in der ein geistiges Leben sich selbst vom Geist des anderen her findet, beinhaltet das Selbstbewusstsein eines geistigen Wesens nur »die bewegungslose Tautologie des Ich bin Ich« (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* [ursprünglich: Bamberg 1807], Frankfurt 1970, 138).

²¹ Zuletzt eindrücklich bei PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 11), 359.

der Welt verschieden »und in sich und aus sich vollkommen selig und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben.«²²

Vermittlungsversuche zwischen Geistmetaphysik und klassischem Theismus zielen darauf ab, die Welt als den von Gott geschaffenen und zugelassenen Freiheitsraum menschlichen Selbst-seins zu denken, in dem Menschen sich frei als dialogisches Gegenüber Gottes vollziehen und Gott dabei auch affizieren können, ohne dass die damit ausgesagte Selbstausslieferung Gottes an die eigene Schöpfung die Absolutheit Gottes berührte, was letztlich die eschatologische Handlungsmöglichkeit Gottes verbürgt.²³ Eine rigide Betonung der Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung in ontologischer und gnoseologischer Hinsicht mit Akzent auf der Unbegreiflichkeit Gottes (*incomprehensibilitas Dei*) ergibt sich als Konsequenz. Gewissheit ergibt sich nicht auf dem Weg der Philosophie, sondern über eine eschatologisch orientierte Theologie der gläubigen Hinwendung zu Gott.

2.2 Unwandelbarkeit als bibeltheologischer Mangel

Wo eine eschatologisch-orientierte Theologie der gläubigen Hinwendung zu Gott aber in den biblischen Gestalten die Muster ihrer eigenen religiösen Praxis sieht, da wird Gott als pathisches Gegenüber erlebt, als Leidender, Eifersüchtiger und Zürnender, dessen Affektivität bisweilen über das rationale Maß hinaus sein Handeln bestimmt. Die klassische Lösung des hier aufbrechenden Problems liefert Lactantius in seiner Schrift »*De ira Dei*«: Gott als erhaben über alles ist keinen Gefühlen ausgeliefert. Wo göttliche Gefühle biblisch bezeugt werden, handelt es sich lediglich um anthropomorphe Formulierungen ewiger geistiger Eigenschaften Gottes. Der Gotteszorn ist zum Beispiel eine anthropomorphe Formulierung der göttlichen Gerechtigkeit als strafende.²⁴

Dieses traditionell metaphysische Verfahren in seiner klaren Eindeutigkeit wird problematisch, wo ein rein philosophischer Erkenntnisweg in der Gotteslehre mindestens ergänzt wird um den Weg der gläubigen Hin-

²² DH 3001: »Die heilige katholische apostolische Römische Kirche glaubt und bekennt, dass ein wahrer und lebendiger Gott ist, Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich an Vernunft und Willen sowie jeglicher Vollkommenheit unendlich [...] ist er [...] zu verkünden als in sich und aus sich vollkommen selig und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben.«

²³ RALF MIGGELBRINK, *Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung*, Münster 2006, 66f.

²⁴ LACTANTIUS, *De ira Dei*, cap. 4.

wendung zu Gott als des in der Geschichte eschatologisch Wirksamen. Eine solche Heuristik göttlichen Handelns in der Geschichte muss biblische Erfahrungsberichte als Suchanzeigen ernst nehmen und biblische Gotteserfahrungen als angebotene Deutungsmodelle eigener geschichtlich verankerter Gotteserfahrung ansehen. Dann aber ist die pathische Metaphorik biblischer Gottesrede nicht so schnell verdrängbar durch metaphysische Begrifflichkeit. Ein praktischer Vorschlag zur Lösung der hier aufgezeigten Probleme besteht in der Unterscheidung von drei theologischen Aussageebenen.

3 Unterscheidung theologischer Aussageebenen

3.1 Metaphysische Rede vom unwandelbaren Gott

Der metaphysische Gottesbegriff muss von dem Gedanken einer Wandelbarkeit Gottes aus metaphysischen wie theologischen Gründen frei gehalten werden. Ein wandelbarer Gott kann keine letzte, alles bestimmende Wirklichkeit sein, sondern bleibt immer eine vorletzte Größe. Theologisch empfinden auch entschiedene Vertreter einer nominalistischen Position den Gedanken als unerträglich, die göttliche Allmacht als letzte alles begründende und bestimmende Wirklichkeit sei selbst nicht verlässlich in ihren Entscheiden.²⁵ Wer die absolute Verlässlichkeit und Treue Gottes in Zeit und Ewigkeit betont, muss einen metaphysischen Begriff Gottes akzeptieren, der die entsprechenden Prädikationen denkbar sein lässt. Bei der Hochzeit glauben die meisten Paare an die eigene Treue wie an die des Partners. Endlichkeit, Kontingenz und Konkupiszenz lassen es nicht selten anders kommen. Wo Gott als absolut treu geglaubt wird, da fordert dieser Glaube das philosophische Bekenntnis zur Unwandelbarkeit Gottes. Der metaphysische Begriff Gottes ist als theologische Aussageebene unabdingbar, weil mit ihm der Anspruch vertreten wird, dass theologische Prädikationen mit der Referenz »Gott« sich auf eine außermenschliche Wirklichkeit beziehen, die, obwohl nicht empirisch verifizierbar, dennoch wirklich existiert.

3.2 Biblische Rede von der dramatischen Geschichte Gottes

Die biblische Gottesrede spricht häufig von pathischen Effekten der Geschichte Gottes mit den Menschen auf Gott. Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde die aus der Wandlungslosigkeit Gottes abgeleitete

²⁵ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 11), 1310.