

Geist und Schöpfung

Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Vorgelegt von
Tae-Young Kang aus Taegu/Korea
Heidelberg 2003

Referent: Prof. Dr. Dr. Michael Welker

Koreferent:

Inhalt

<i>Einleitung</i>	6
<i>A. Rekonstruktion und Kritik der Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns</i>	12
<i>I. Darstellung und Analyse</i>	12
1. Grundlegende Konzepte	13
<i>1.1 Die Schechina: die Selbstunterscheidung Gottes</i>	13
1.1.1 Zimzum als Selbstbeschränkung Gottes	14
1.1.2 Die Kenosis des Geistes	15
1.1.3 Das Mitleiden Gottes in der Schöpfung und das Schaffen von Heil	16
1.1.4 Die Einwohnung Gottes in der Schöpfung als das Ziel der Schöpfung: die Vollendung der Schöpfung	16
1.1.5 Die Segnung der Schöpfung: die ruhende Präsenz Gottes als der tragende Grund aller Geschöpfe	18
1.1.6 Der ewige Sabbat als Inbegriff der ganzheitlichen Erlösung	18
<i>1.2 Trinitarische Schöpfungslehre: Die Verbindung der Welttranszendenz Gottes mit seiner Weltimmanenz</i>	19
1.2.1 Der kosmische Christus	20
1.2.2 Der Geist als Schöpfer	21
<i>1.3 Die Erkenntnis der Schöpfung</i>	22
1.3.1 Die Theologie der Natur als theologische Basis der Schöpfungserkenntnis	22
1.3.2 Messianische Welterkenntnis: der christologisch-pneumatologische Ansatz zur christlichen Schöpfungslehre	23
1.3.3 Die Welt als Verheißung und Antizipation	24
<i>1.4 Leiblichkeit ist das Ende aller Werke Gottes: der beseelte Leib</i>	26
1.4.1 Die Gestalt des Menschen als der ganzheitliche Mensch in seinem Lebensprozess	26
1.4.2 Das lebendigmachende Wirken des Geistes Gottes auf den Menschen	28
1.4.3 Imago Dei als imago trinitatis	30
2. Modelle des Verhältnisses zwischen Gott und Schöpfung	33
<i>2.1 Der kosmische Geist</i>	33
2.1.1 Der Schöpfer als der kosmische Geist	33
2.1.2 Der Geist als die Informationen	33
2.1.3 Die Schöpfungsgemeinschaft im Geist Gottes als das Fundamentale	34

2.1.4 Die Wirkungsweisen des kosmischen Geistes in der Natur	34
2.2 Der Himmel als Grund der Selbsttranszendenz der Welt	37
2.2.1 Der Himmel als Gottoffenheit der gottgeschaffenen Welt.....	37
2.2.2 Der qualitative Unterschied zwischen den schöpferischen Möglichkeiten Gottes und den Möglichkeiten der Welt.....	39
2.2.3 Gott der Geist als die Quelle der schöpferischen Möglichkeiten und Potenzen	41
2.2.4 Die Erhaltung der Schöpfung durch die ständige Ermöglichung von Möglichkeiten durch den Geist Gottes	43
2.3 Die Evolution als die fortgesetzte Schöpfung	45
2.3.1 Der grundlegende Unterschied zwischen Schöpfung und Evolution	45
2.3.2 Der Geist als Inbegriff von Organisationsformen und Kommunikationsweisen.....	47
2.3.2.1 Die zunehmenden Möglichkeiten der offenen Systeme durch ihre zunehmende Kommunikation	47
2.3.2.2 Die wachsenden Antizipationsspielräume	48
2.3.2.3 Die fortgesetzte Schöpfung.....	48
2.3.3 Das Sein Gottes als die transzendente Ermöglichung aller möglichen Wirklichkeiten	51
II. Auswertung und Kritik.....	53
1. Jürgen Moltmanns Situationsanalyse	53
1.1 Die ökologische Krise.....	53
1.2 Stärken der Diagnose: Schöpfung versus Natur.....	54
1.3 Schwächen der Diagnose.....	55
2. Der Ansatz Moltmanns	57
2.1 Der Ansatz: pneumatologische Schöpfungslehre	57
2.2 Stärken des Ansatzes	58
2.3 Schwächen des Ansatzes	59
3. Drei Modelle der Zuordnung von Gott und Schöpfung	60
3.1 Kosmischer Geist.....	61
3.1.1 Der Grundgedanke	61
3.1.2 Stärken der Vorstellung des kosmischen Geistes.....	62
3.1.3 Schwächen: Gottes Geist versus Naturgesetze.....	63
3.2 Die Unterscheidung und die Zuordnung von Himmel und Erde	65
3.2.1 Der Grundgedanke	65
3.2.2 Stärken des Modells von Himmel und Erde.....	66
3.2.3 Schwächen des Modells von Himmel und Erde.....	67

3.3 Reich Gottes: Die Zielgerichtetheit der zukunfts-offenen Schöpfung	69
3.3.1 Der Grundgedanke	69
3.3.2 Stärken des Modells des offenen Systems	70
3.3.3 Schwächen des Modells des offenen Systems	70
B. Rekonstruktion und Kritik der Pneumatologie Jürgen Moltmanns	73
III. Darstellung und Analyse	73
1. Grundbegriffe	73
1.1 Die „ruah Jahwe“ als Grundbegriff der Pneumatologie Jürgen Moltmanns	73
1.2 Die ruah Gottes als Schöpferkraft und Lebenskraft	74
1.3 Der Zusammenhang zwischen ruah und Leben	76
1.4 Die Schechina des Geistes Gottes	78
1.4.1 Die Geschichtliche Erfahrung des Geistes Gottes	78
1.4.2 Die Schechina als die spezielle Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung	79
1.4.3 Der Messianismus als Erwartung der ewigen Gegenwart Gottes	81
1.5 Die Erfahrung	82
1.5.1 Die Einheit von Gotteserfahrung und Lebenserfahrung	82
1.5.2 Die Kritik an der neuzeitlichen Subjektivierung und Methodisierung der Erfahrung	83
1.5.3 Die immanente Transzendenz: die Gotteserfahrung als Schöpfungserfahrung	84
2. Die Personalität des Geistes	86
2.1 Die Personalität als Gegenwart und Gegenüber	86
2.2 Trinitarische Perichoresis zwischen Sohn Gottes und Geist	88
2.2.1 Die Kenosis des Geistes: pneumatologia crucis	88
2.2.2 Der Geist Christi	90
2.2.3 „filioque“ und „spirituque“ in der Heilsgeschichte	91
2.2.4 Das Verhältnis zwischen Sohn und Geist im Tod Christi	92
2.3 Die trinitarische Personalität des Heiligen Geistes	93
2.3.1 Die trinitätstheologischen Denkmodelle	94
2.3.2 Die Perichoresis als der trinitarische Verständnis des Personbegriffes	99
3. Das Wirken des Geistes Gottes	100
3.1 Der Geist des Lebens	100
3.1.1 Die wahre Spiritualität als die Wiederherstellung der Vitalität	100
3.1.2 Der Konflikt zwischen „Geist“ und „Fleisch“: Der Todestrieb-Lebenstrieb-Konflikt	101
3.2 Die Wiedergeburt zum Leben	102
3.2.1 Der kosmisch-apokalyptische Charakter der Wiedergeburt	102
3.2.2 Der Gegenwart der Ewigkeit in der Wiedergeburt zum Leben	103

3.3 <i>Die Gemeinschaft des Geistes</i>	104
3.3.1 Die Vergemeinschaftung als das Lebensprinzip der Geschöpfe	104
3.3.2 Liebe und Freiheit als Prinzipien der Einheit und Vielfaltigkeit in der Gemeinschaft	106
3.3.3 Die Perichoresis von Gott und seiner Schöpfung als der Ursprung und das Ziel der Schöpfung	107
3.3.4 Die Verklärung der Leiblichkeit: die Wirklichkeit der Schöpfung	108
3.3.5 Die Kontinuität zwischen ruah und pneuma	109
IV. Würdigung und Kritik	113
1. Moltmanns pneumatologischer Ansatz	113
1.1 Die „Immanente Transzendenz“	113
1.2 Stärken des pneumatologischen Ansatzes	115
1.3 Rückfragen an Moltmanns pneumatologischen Ansatz	116
2. Drei Horizonte der Pneumatologie Moltmanns	117
2.1 <i>Gottes Geist in der Trinität</i>	117
2.1.1 Der Ansatz der trinitarischen Pneumatologie	117
2.1.2 Stärken der Unabhängigkeit der Pneumatologie von der Christologie	120
2.1.3 Schwächen des pneumatologischen Ansatzes	120
2.2 <i>Gottes Geist in der Schöpfung</i>	121
2.2.1 Die Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung	121
2.2.2 Stärken der Betonung der Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung	123
2.2.3 Anfragen und Bedenken	125
2.3 <i>Die Gemeinschaft und die Personalität des Geistes</i>	126
2.3.1 Die trinitarische Personalität des Geistes	126
2.3.2 Stärken und Vorzüge des Ansatzes der relationalen Personalität des Geistes	127
2.3.3 Schwächen und Anfragen an die relationale Personalität des Geistes	128
C. Schlussfolgerung	131
1. Der neuzeitliche Kontext der Schöpfungslehre und deren Verortung in der Pneumatologie	131
2. Die Beziehungen Gottes zur Schöpfung	134
2.1. <i>Moltmanns Modelle der Unterscheidung und Zuordnung</i>	135
2.1.1 Die Selbstkontraktion Gottes	135
2.1.2 Natur und Schöpfung	136
2.1.3 Die Einwohnung Gottes	137
2.2 <i>Anfragen und kritische Einwände</i>	138

2.2.1 Schöpfung und Chaos.....	138
2.2.2 Natur im Gegenüber zu Schöpfung und Heil	139
2.2.3 Omnipräsenz des Geistes versus Selbstzurücknahme Gottes.....	141
3. Das Wirken Gottes in der Schöpfung.....	142
3.1 Gottes Wirken und der Naturprozess.....	142
3.2 Drei Modelle des Wirkens Gottes in der Schöpfung.....	143
3.2.1 Der kosmische Geist.....	144
3.2.2 Die Einheit von Himmel und Erde	145
3.2.3 Das offene System.....	146
3.3 Anfragen und Weiterführungen	147
3.3.1 Totalisierungen und Harmonisierungen	147
3.3.2 Raum und Wechselwirkung	149
3.3.3 Information und Materie	149
4. Perspektiven	153
LITERATURVERZEICHNIS.....	159

Einleitung

Eine kurze Problemdarstellung

Durch den ungeheueren Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, der technischen Möglichkeiten der Weltbeherrschung und die radikale Veränderung des Wirklichkeitsverständnisses im Prozess der Säkularisierung seit der Neuzeit ist die Rede vom Wirken Gottes in der Schöpfung immer schwieriger geworden. Die im neuzeitlichen Deismus gebräuchliche Metapher von der Welt als automatischer „Weltmaschine“ zeigt besonders deutlich, wie der Naturprozess als durch das immanente Prinzip der Kausalität determiniert gedacht wurde und wird. In diesem Verständnis von Welt und Natur liegt strukturell eine Tendenz zum Atheismus, weil diese deistische Welt selbstständig funktionieren kann und eine Interventionen Gottes in den Naturprozess geradezu ausschließt. Als Reaktion auf diese Situation versuchte der Kreationismus, mit wissenschaftlichen Hilfsmitteln und Methoden eine biblizistische Kosmologie nämlich den biblischen Schöpfungsbericht im rein wörtlichen Sinn ohne Berücksichtigung historisch-kritischer Forschungsergebnisse zu apologisieren, konnte damit aber den wissenschaftlich aufgeklärten Verstand kaum überzeugen. Dagegen zielte die Strategie der akademischen Theologie darauf, Gott in einem Bereich zu verorten, den die Wissenschaften – besonders die Naturwissenschaften – noch nicht erklären konnten. Diese Konfrontation dominiert im Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften seit den Auseinandersetzungen um das heliozentrische Weltsystem im 17. Jahrhundert und um die Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert bis zum 20. Jahrhundert. In dieser Konfrontation erfolgte der theologische Rückzug aus der Kosmologie in den personalen, existenziellen Schöpfungsglauben, anschließend in die Geschichte und schließlich in das Gefühl und in die Existenzphilosophie. Indem jedoch die Theologie auf eine eigene Kosmologie verzichtete und die Natur den Naturwissenschaften übergab, wurde ihr eigener Raum umso enger, je mehr die Naturwissenschaften ihre Erkenntnis erweiterten. Vor diesem Hintergrund und in Reaktion auf die skizzierten Aporien stellt Jürgen Moltmann in seiner Schöpfungstheologie die komplexe, nicht nur naturwissenschaftlich zu begreifende Wirklichkeit der Schöpfung und die Lebendigkeit Gottes in seinem Wirken in der Schöpfung dadurch heraus, dass er das Wirken des *Geistes Gottes* in der Schöpfung entfaltet. Um Gottes Wirken in und mit der Schöpfung zu erklären, interpretiert er die Gegenwart Gottes und sein Wirken in der Schöpfung pneumatologisch.

Indem er die Schöpfung als das Wunder der Daseins von der Natur unterscheidet und Schöpfung als Prozess auf das Reich Gottes hin erfasst, eröffnet er eine Möglichkeit, den Naturprozess in den umfassenden Schöpfungsprozess zu integrieren. In Bezug auf die Naturerkenntnis schlägt er eine *Theologie der Natur* vor, welche die Natur als Schöpfung Gottes im messianischen Licht erkennt und dadurch die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis mitbedenkt. Moltmann versucht so, im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften und durch eine theologische Neuinterpretation des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses erneut eine theologische Kosmologie zu entwickeln.

Methodisch verfolgt diese Arbeit die Entwicklung der Gedanken Moltmanns über das Verhältnis von Gott und Schöpfung chronologisch in seinen Werken, besonders in seiner Schöpfungslehre „Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre“ und in seiner Pneumatologie „Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie“. Dabei geht es um die pneumatologische Interpretation des Wirkens Gottes und seiner Präsenz in der Schöpfung.

Im folgenden wird die Bedeutung der pneumatologischen Schöpfungslehre Moltmanns und anschließend die Übersicht über die einzelnen Kapitel dargestellt.

Die Bedeutung der pneumatologischen Schöpfungslehre Moltmanns

1. Moltmanns pneumatologische Schöpfungslehre ist in den Bezugsrahmen der Trinitätstheologie eingeordnet und steht daher nicht in Gefahr, isoliert auf die Lehre vom Heiligen Geist zuzugreifen. Durch den Ausgang von einer separaten Pneumatologie¹ dagegen würde sich die Schöpfungslehre dem beständigen Risiko aussetzen, das Wirken Gottes in der Schöpfung als Dynamik einer impersonalen numinosen Kraft zu verstehen. Um dies zu vermeiden, muss der pneumatologische Ansatz des Wirkens Gottes in der Schöpfung in Relation zur Trinitätstheologie gebracht werden, wie dies bei Moltmann geschieht.

2. Moltmanns pneumatologische Schöpfungslehre zielt auf den Neuentwurf einer theologischen Kosmologie und greift zu diesem Zweck auf den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften zurück. Dabei betont Moltmann die Unterscheidung von Schöpfung und Natur vor allem dadurch, dass er die Kontingenz der Schöpfung herausstellt. Diesem ontologischen entspricht für ihn ein epistemologischer Unterschied zwischen der Erkenntnis der Schöpfung und der bloßen Naturerkenntnis. Ferner zeigt Moltmann, dass in Berücksichtigung

der Anfangskontingenz der Schöpfung Naturgesetze keine zeitlose Gültigkeit haben. Zudem haben die rationale Ordnung als Maßstab des Erkennens des weltlichen Geschehens wie auch die menschliche Subjektivität von Verstand und Willen einen zeitlichen und veränderlichen Charakter. Darum können die Naturwissenschaften die Vollständigkeit und Endgültigkeit ihrer Erkenntnis nicht behaupten. Der Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie ist also aus Moltmanns Sicht auch deshalb erforderlich, um die Natur im umfassenden Rahmen der Schöpfung thematisieren und so erst in ihrer wahren Wirklichkeit erkennen zu können. Hierin findet Moltmann zugleich die Grundlage für eine theologische Kosmologie.

3. Moltmanns pneumatologische Schöpfungslehre versucht, eine Balance zwischen dem neuzeitlichen Deismus und dem Pantheismus zu halten, indem er das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung durch die duale Struktur der Schöpfung als „Himmel“ und „Erde“ erklärt. Während Gott im neuzeitlichen Deismus als allwissender „Konstrukteur“ der „Weltmaschine“ vom gegenwärtigen Weltprozess völlig getrennt wird, liegt die Problematik des Pantheismus in der Verschmelzung von Gott und Welt zu einer einzigen Wirklichkeit und zu einer ewigen göttlichen Gegenwart. Moltmann versucht, das Wirken Gottes in der Schöpfung durch die duale Struktur der Schöpfung selbst zu erklären, ohne dabei die Differenz zwischen Gott und Schöpfung zu verwischen. Der Geist Gottes wirkt in der Schöpfung, indem er der Welt ihr ständig neue Möglichkeiten eröffnet.

Übersicht über die einzelnen Kapitel

Diese Arbeit besteht aus drei Hauptteilen. Der erste Hauptteil ist in zwei Kapitel, das erste und das zweite Kapitel, unterteilt. Der zweite Hauptteil besteht aus dem dritten und dem vierten Kapitel. Der dritte Teil ist die Schlussfolgerung.

Das erste Kapitel über die pneumatologische Schöpfungslehre Moltmanns stellt deren pneumatologisch-trinitarischen Ansatz und die Modelle der Wirksamkeit des Geistes Gottes in der Schöpfung dar. Wie der Titel seiner Schöpfungslehre, „Gott in der Schöpfung“, zeigt, betont Moltmann in seiner Schöpfungslehre die Präsenz Gottes *in* der Schöpfung, ohne dabei jedoch die Unterscheidung zwischen Gott und seiner Schöpfung verdunkeln zu wollen. Das erste Kapitel zeigt zunächst, wie die Schechinallehre dazu beitragen kann, von der differenzierten

¹ Vgl. D. Ritschl, Zur Logik der Theologie, 197-202.

Gegenwart Gottes in der Schöpfung zu reden und wie aufgrund der Zimzumlehre Gott von Welt zugleich strikt unterschieden werden kann. Ferner erläutert es, warum und wie der

pneumatologische Ansatz der Schöpfungslehre Moltmanns in einem trinitätstheologischen Rahmen steht (I.1).

In Bezug auf das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung erklärt das erste Kapitel dann seine Wirkensweisen und die duale Struktur der Schöpfung. Es zeigt, wie das Wirken Gottes in der Schöpfung mit dem pneumatologischen Ansatz eine kosmisch universale Dimension erhält und wie die duale Struktur der Schöpfung „Himmel und Erde“ dazu beitragen kann, das Wirken Gottes in der Schöpfung zu erläutern, ohne den Unterschied zwischen seinem Wirken und dem Naturprozess aufzuheben. Dazu zeigt es auf, wie der Evolutionsprozess durch diesen pneumatologischen Ansatz der Schöpfungslehre Moltmanns theologisch interpretiert wird und dadurch die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie in die theologische Vorstellung „Schöpfung“ integriert wird (I.2).

Im zweiten Kapitel wird eine kritische Würdigung der pneumatologischen Schöpfungslehre Moltmanns ausgearbeitet. Dabei geht es um Stärken und Schwächen der Situationsanalyse Moltmanns, seines pneumatologischen Ansatzes und der drei Modelle der Zuordnung von Gott und Schöpfung. Dieses Kapitel zeigt, wie seine „*Theologie der Natur*“ durch das Unterscheiden zwischen Schöpfung und Natur zur Überwindung der Problematik der neuzeitlichen deistischen Denkfigur, die eine Tendenz zum Atheismus schon im Ansatz hat, und zum Neuentwurf einer theologischen Kosmologie beiträgt (II.1).

Es erläutert sodann die problematische Tendenz zum Panentheismus, die sich in Moltmanns Schöpfungslehre feststellen lässt. Obwohl er mit Hilfe der Schechinallehre die differenzierte Gegenwart Gottes in der Schöpfung artikulieren könnte, überbetont Moltmann die Weltimmanenz Gottes. Dadurch befindet sich seine Schöpfungslehre in Gefahr, die Balance zwischen der Welttranszendenz und Weltimmanenz Gottes zu verlieren (II.2).

Ferner wird erläutert, warum ein Dialog zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften erforderlich ist, um eine realistische Erkenntnis der Natur zu gewinnen. Denn die theologische Einsicht in die Kontingenz der Welt als Schöpfung Gottes weist die Grenzen der naturwissenschaftlichen Naturerkenntnis auf. Darüber hinaus wird herausgearbeitet, inwiefern die Annahme eines direkten Wirkens des Geistes Gottes auf die Natur problematisch ist und

warum eine klare Unterscheidung zwischen dem Wirken des Geistes Gottes und den Naturprozessen eine wichtige Aufgabe der Schöpfungslehre ist (II. 3).

Das dritte Kapitel über die schöpfungstheologische Relevanz der Pneumatologie Moltmanns stellt die Vorstellung der *ruah* Gottes als Schöpferkraft und Lebenskraft, die Einheit von *Gotteserfahrung* und *Lebenserfahrung*, die Personalität des Geistes aufgrund der Trinität Gottes und das die Schöpfungsgemeinschaft bildende Wirken des Geistes Gottes dar. Die Betonung der Einheit von Gotteserfahrung und Lebenserfahrung in Moltmanns Pneumatologie führt zu seiner Vorstellung der immanenten Transzendenz. Dieses Kapitel zeigt, wie durch die Erfahrung der *ruah* Gottes als Schöpferkraft und Lebenskraft und die geschichtlichen Erfahrung der *schechina* Gottes die Schöpfungserfahrung zur Gotteserfahrung wird und hebt ferner hervor, dass die Schechina-Vorstellung zur Überwindung des aristotelischen Axioms der Apathie Gottes beiträgt. Anschließend erklärt es, dass Moltmanns Vorstellung der immanenten Transzendenz, nämlich Gott in allen Dingen, eine Tendenz zur abstrakten Omnipräsenz Gottes hat (III.1).

Bezüglich der Personalität des Geistes Gottes erklärt dieses dritte Kapitel dann die Perichoresis als Grundlage des trinitarischen Verständnisses des Personbegriffes. Es stellt die von Moltmann explizierte Möglichkeit dar, die Problematik des „*filioque*“ durch die trinitarische Perichoresis zwischen Sohn Gottes und Geist zu lösen. Moltmann entdeckt nämlich in der Heilsgeschichte nicht nur das „*filioque*“, sondern auch das „*spirituque*“ und stellt so einen Zusammenhang zwischen „Geist-Christologie“ und „christologischer Pneumatologie“ her. Christologie und Pneumatologie stehen dabei im Rahmen einer beide umfassenden, theozentrischen Trinitätsstruktur (III. 2).

Im Anschluss erläutert das dritte Kapitel das Wirken des Geistes im Bezug auf die Gemeinschaft der Schöpfung. Es zeigt auf, dass der Geist Gottes bei Moltmann durch seine Vergemeinschaftungsfunktion alle Geschöpfe lebendig macht, dass die Liebe und die Freiheit die Prinzipien der Einheit und Vielfältigkeit in der Gemeinschaft sind und dass das Ziel der Schöpfung die Perichoresis von Gott und seiner Schöpfung ist (III. 3).

Im vierten Kapitel wird Moltmanns Pneumatologie kritisch gewürdigt. Stärken und Schwächen der Vorstellung der „Immanenten Transzendenz“, des Ansatzes der trinitarischen Pneumatologie, des Ansatzes der relationalen Personalität des Geistes und der Vorstellung der Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung werden herausgearbeitet und diskutiert. Diese

Kapitel zeigt, dass durch Moltmanns Vorstellung der immanenten Transzendenz eine Möglichkeit eröffnet wird, den Geist Gottes und sein Wirken nicht nur auf die Unmittelbarkeit des Bewusstseins zu beziehen, sondern einen Zusammenhang zwischen dem Geist Gottes und der Schöpfung herzustellen. Die Grenze dieser Vorstellung der immanenten Transzendenz und der Rede von einer „*ganzheitlichen Lehre*“ bei Moltmann wird dann allerdings darin verortet, dass beide Vorstellungskomplexe bei ihm eine starke Tendenz zum Panentheismus mit seiner panentheistischen Vision der Welt in Gott und Gottes in der Welt haben. Diese panentheistische Tendenz wird verstärkt durch Moltmanns Betonung der Einheit von Geisterfahrung und Lebenserfahrung und seinem Festhalten am Gedanken einer (abstrakten) Allgegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung (IV. 1).

In Hinsicht auf die trinitarische Pneumatologie zeigt dieses Kapitel, dass sie die Problematik der Unterordnung des Geistes Gottes durch die Vorstellung des „*filioque*“ überwinden kann, indem Moltmann den Zusammenhang zwischen „*filioque*“ und „*spirituque*“ im Rahmen der trinitarischen Geschichte entdeckt und den Metaphernkomplex „Sprecher – Wort – Atem“ zur Explikation der innertrinitarischen Relationen einsetzt. Ferner erläutert dieses Kapitel, wie die Vorstellung der Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung die Problematik der platonischen und gnostischen Erlösungsvorstellungen überwindet, indem der erlösende Geist mit dem Geist der Auferstehung und der Neuschöpfung aller Geschöpfe identifiziert wird. In diesem Kapitel wird auch erklärt, dass Moltmann zurecht die Interdependenz als ein Charakteristikum des Lebens aufgrund der lebensschaffenden Vergemeinschaftung des Geistes bezeichnet, dass diese Vergemeinschaftung des Geistes bei ihm jedoch eine Tendenz zur Totalisierung zeigt (IV. 2).

Im dritten Teil wird als Schlussfolgerung aus den vorstehenden Analysen der Beitrag der pneumatologischen Schöpfungslehre Moltmanns zur Entwicklung der christlichen Schöpfungslehre untersucht. Dabei wird ein neues Modell für das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung von Polkinghorne gewürdigt, um einen besseren Weg zum Reden von Wirken Gottes in der Schöpfung zu finden.

A. Rekonstruktion und Kritik der Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns

I. Darstellung und Analyse

Es wird immer schwieriger, in unserer Zeit vom lebendigen Gott zu reden. Mit der zunehmenden Säkularisierung der Welt wird die ursprünglich breite Dimension der Theologie, die im metaphysischen Weltbild begründet war, reduziert. Der Begriff der Transzendenz wird in dieser Situation kaum mehr in seiner traditionellen Bedeutung verstanden, weil die Welt ihre Wirklichkeit zunehmend immanent gewinnt. In einer solchen säkularisierten Welt ist kein Raum für den transzendenten Gott, kein Raum für eine Hoffnung, die die Immanenz radikal überschreitet. Besonders deutlich zeigt sich diese neuzeitliche Entwicklung im Blick auf die Rede von „Welt“ bzw. „Schöpfung“ innerhalb und außerhalb der Theologie. Denn kraft ihres ungeheuren Fortschritts emanzipierten sich die Naturwissenschaften von der religiösen Kosmologie und machten eine rein immanente Wirklichkeit zum Gegenstand ihrer theoretischen Forschung. Die Theologie ihrerseits reagiert auf den Zusammenbruch eines metaphysisch geschlossenen Weltbildes, indem sie ihre Schöpfungslehre von der Kosmologie trennte und auf einen persönlichen Schöpfungsglauben reduzierte, der von den Erkenntnissen säkularer Naturwissenschaft prinzipiell nicht berührt werden kann. Durch diese Aufteilung zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften wurde die Natur nicht mehr als Gottes Schöpfung, sondern als ein Objekt naturwissenschaftlicher Betrachtung begriffen. Daraus resultierte auf Seiten der Theologie ein abstraktes, weil von allen „welthaften“ Bezügen gelöstes Verständnis der Schöpfung. Unter diesen Voraussetzungen ist es eine wichtige Aufgabe der heutigen Schöpfungstheologie, an der Konzeption einer theologischen Kosmologie zu arbeiten, um ein umfassenderes Verständnis von Schöpfung zu gewinnen, dass der außermenschlichen Natur und dem Eingebettetsein menschlicher Lebensvollzüge in natürliche Kontexte besser gerecht wird.

Jürgen Moltmann beschäftigt sich in seiner Schöpfungslehre, die er als „eine *pneumatologische Schöpfungslehre*“ bezeichnet, mit dieser Problematik (GS 12). In ihr sucht er das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung dadurch neu zu denken, dass er von der Präsenz des Geistes Gottes *in* der Schöpfung ausgeht. Aus dieser Perspektive gewinnt die Welt ihre Wirklichkeit erst dadurch, dass der Geist Gottes sie schöpferisch auf die Möglichkeiten ihrer Zukunft hin öffnet. Zugleich bleibt Gott von seiner Schöpfung unterschieden, indem er sich

selbst von ihr unterscheidet. Es ist also Moltmanns Anliegen, die Weltimmanenz Gottes mit seiner Transzendenz zu verbinden und die Probleme des Deismus und des Pantheismus zu überwinden.

Diese Arbeit behandelt die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns, wie sie sich in seinem Buch ›Gott in der Schöpfung‹ darstellt. Die leitenden Fragen sind: 1. Wie wirkt der Geist Gottes in der Schöpfung? 2. Wie gewinnt die Schöpfung ihre Wirklichkeit? 3. Welchen Zusammenhang gibt es zwischen Gott und der Schöpfung?

1. Grundlegende Konzepte

1.1 Die Schechina: die Selbstunterscheidung Gottes

Jürgen Moltmann betont in seiner Schöpfungslehre Gottes Präsenz in der Schöpfung. Dabei greift er auf das Konzept der *Schechina* zurück, das zu einem Grundbegriff seiner Schöpfungslehre wird. Moltmann fasst die *Schechina* als „eine spezielle, gewollte und verheißene Anwesenheit Gottes in der Welt“ auf. Daher ist sie von seiner Ewigkeit und wesentlichen Omnipräsenz unterschieden. Sie soll aber dennoch nicht als bloße Eigenschaft Gottes verstanden werden, vielmehr ist sie Gott selbst, der „an einem bestimmten Ort zu bestimmter Zeit anwesend [ist]“. Moltmann nimmt hier einen Gedanken Franz Rosenzweigs auf, der die *Schechina* als die „Selbstunterscheidung Gottes“ erfasst. Rosenzweig versucht damit, die Schwierigkeit der *Schechina*-Vorstellung – weder Omnipräsenz noch bloße Eigenschaft – zu überwinden. Insofern die *schechina* „die irdische, zeitliche und räumliche“ Präsenz Gottes bedeutet, „ist sie mit Gott zugleich identisch und von ihm unterschieden“ (GL 61).

In dieser Selbstunterscheidung Gottes lässt sich „in Gott eine Differenz [...] zwischen dem hingegebenen und dem hingebenden Gott“ feststellen und zugleich an der „Identität des einen Gottes“ festhalten (GL 62). Der Gedanke der Selbstunterscheidung Gottes erlaubt es daher für Moltmann auch, die Leidensfähigkeit Gottes zu denken und damit das Apathieaxiom der klassischen Gotteslehre zu überwinden². Die Selbstunterscheidung ermöglicht die Kenosis Gottes in der *Schechina*: „Aufgrund seiner ‚Selbstunterscheidung‘ kann Gott sich erniedrigen und

² Zu einer feministisch-theologischen Interpretation des Leidens Gottes vgl. *Elizabeth A. Johnson*, Ich bin Die Ich bin, 331-364. Anders als Moltmann geht *Johnson* davon aus, dass es keine theoretische Lösung des Geheimnisses des Leidens und des Bösen gibt.

sich herablassen, bei seinem Volk sein und sich mit dem Schicksal seines Volkes identifizieren“ (GL 63). Daher ist die Erlösung Gottes die Wiedervereinigung der Schechina mit dem erhabenen Gott³.

Der im engeren Sinne pneumatologische Ertrag der Schechina-Theologie liegt für Moltmann darin, dass sie den „personalen Charakter des Geistes Gottes“ betont. So spricht Moltmann dem Geist die Fähigkeit zu Empfindungen zu: „Der Geist wohnt ein, der Geist leidet mit, der Geist wird betrübt, der Geist freut sich mit“. Aufgrund dieser Empfindungsfähigkeit des Geistes versteht Moltmann den Geist Gottes nicht als eine bloße Eigenschaft Gottes und eine bloße Gabe Gottes an die Kreatur, sondern als Gottes Empathie. Moltmann sieht in der Schechina-Lehre die Kenosis des Geistes. Aufgrund seines Liebeswillens ist Gott leidensfähig in seiner Schechina. Darum ist die „Theopathie des Geistes kein Anthropomorphismus, sondern wird durch seine Einwohnung in seinen Geschöpfen ermöglicht“ (GL 64).

1.1.1 Zimzum als Selbstbeschränkung Gottes

Jürgen Moltmann nimmt *Isaak Lurias* „Lehre vom *Zimzum*“ auf, um die Lehre von der *creatio ex nihilo* neu zu interpretieren.⁴ Denn mit dem Modell des Zimzum, das bei Luria ein „Sich-zurückziehen in sich selbst“ bedeutet, lässt sich ein schwieriges Problem der theologischen Rede von der Schöpfung aus dem Nichts bearbeiten. Wenn das Schöpfungswerk Gottes ein *Handeln Gottes nach außen* ist, so die in der Schöpfungslehre aufbrechende Frage, was bedeutet dieses *extra Deum* dann für den allgegenwärtigen und allmächtigen Gott? Das Modell des Zimzum erlaubt es nun, eine Selbstzurücknahme des omnipräsenten Gottes zu denken, durch die allererst ein „Raum“ für die Schöpfung entsteht. Die Zimzumlehre erhält so bei Moltmann zugleich eine kreuzestheologische Wendung: Gott verzichtet auf Macht zugunsten seiner (erst noch zu schaffenden) Schöpfung. Durch die Zurücknahme der Omnipräsenz und

³ Moltmann will die Schechinalehre aufgrund der Interpretation *Scholems* entwickeln. Vgl. *Gershom Scholem*, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 140-146.

⁴ Zu Pannenberg's Kritik an Moltmann's Interpretation des Nichts der *creatio ex nihilo* und dabei zu seinem Vorschlag siehe *Wolfhart Pannenberg*, *Systematische Theologie II*, 29: „Aber auch die von der Auffassung Barths ganz verschiedene, an jüdische Spekulationen anschließende Deutung des Nichts der *creatio ex nihilo* bei Jürgen Moltmanns als Raum, den Gott für das Geschöpf eingeräumt habe, indem er sich in sich selber zurückziehe, stellt eine sachlich unbegründete Mystifikation des Nichts dar. Ihre Funktion in der jüdischen Mystik zur Erklärung der Selbständigkeit geschöpflichen Daseins neben Gott, die von Moltmann aufgenommen wird, muß in einer christlichen Schöpfungslehre durch die trinitarische Explikation des Schöpfungsgedankens ersetzt werden.“

Omnipotenz „entsteht jenes *nihil* für seine *creatio ex nihilo*“. Dies *nihil* ist nach Moltmanns Interpretation als „eine ‚Art mystischer Urraum‘“ dann die Voraussetzungen für die Dasein der Schöpfung Gottes (GS 99).

Dieser Urraum wird durch die „*Selbstbewegung Gottes*“, die der Schöpfung vorangeht, geschaffen (GS 100). Durch diese Vorstellung der Selbstbewegung Gottes verknüpft Moltmann die Schöpfungslehre mit der Eschatologie. Er stellt fest: „Gott geht in sich, um aus sich herauszugehen“ (GS 100). Die Bewegung der anfänglichen Selbstbeschränkung entspricht der eschatologischen Selbstentschränkung. Die anfängliche *creatio ex nihilo* versteht Moltmann als „die Vorbereitung und Verheißung der erlösenden *anihilatio nihil*“ (GS 103). Gott schafft eschatologisch das Reich der Herrlichkeit, indem er das vernichtende Nichts, nämlich die Sünde und den Tod überwindet. Moltmann deutet die Vorstellung der *creatio ex nihilo* im Blick auf das *Kreuz Christi*. Gott geht in das ‚Urraum‘ als Nichts durch die Hingabe des Sohnes an den Tod am Kreuz ein und durchdringt selbst den Raum mit seiner Gegenwart. Auf diese Weise überwindet Gott das vernichtende Nichts in sich und durch sich selbst. In dieser Hinsicht erfasst Moltmann das *Kreuz Christi* als „die wahre Befestigung des Alls“ (GS 104). Moltmann verneint die „apokalyptisch[e] Erwartung einer totalen *anihilatio mundi*“. Vielmehr fasst er den Glauben an Gott den Schöpfer als „die Erwartung und tätige Vorwegnahme der *transformatio mundi*“ auf. Denn Gott in gekreuzigtem Christus macht das Nichts zum Teil seines ewigen Lebens durch die Überwindung der Gottverlassenheit. Für Moltmann ist Eschatologie daher „nichts anderes als in die Zukunft gewendeter Schöpferglaube“ (GS 105).

1.1.2 Die Kenosis des Geistes

Jürgen Moltmann interpretiert die Schechina pneumatologisch als die irdische, räumliche und zeitliche Präsenz Gottes. Gott der Schöpfer ist selbst „durch die Kräfte und Möglichkeiten des Geistes“ in der Schöpfung präsent (GS 28). In dieser Hinsicht spricht Moltmann von einer *Kenosis des Geistes*. Sie setzt „eine Selbstbeschränkung, eine Selbsterniedrigung und eine Selbsthingabe des Geistes“ voraus (GS 113). Darum bedeutet sie ein Leiden Gottes. Moltmann sucht in der Kenosis des Geistes eine Lösung des Theodizeeproblems.⁵ Aufgrund der leidenden Gegenwart Gottes „in der Leidensgeschichte der natürlichen und menschlichen Welt“, wird die Welt erhalten, trotz der Selbstabschließung der Geschöpfe durch Sünde und

⁵ Moltmann nimmt eine Formel der Dissertation von Lyle Dabney auf. Vgl. *D. Lyle Dabney, Die Kenosis des Geistes* 75-80.

Gottlosigkeit (GS 114). Der in der Schöpfung einwohnende Geist „bewirkt“ die Hoffnung der Kreatur durch seine Selbsttranszendenz und seine Sehnsucht (GS 114).

1.1.3 Das Mitleiden Gottes in der Schöpfung und das Schaffen von Heil

Durch seine Schechina leidet Gott mit der Schöpfung mit. In der „unerschöpflichen Geduld des Schöpfers und in seiner *aktiven Leidensfähigkeit*“ sieht Jürgen Moltmann die Wurzel von Gottes geschichtlichem Schaffen, das *Passion* und *Aktion* zugleich ist. Gott der Schöpfer leidet, um geschlossene Lebenssysteme zu öffnen und „konkrete Chancen für die Befreiung aus der Selbstabschließung und konkrete Chancen für die Evolution der verschiedenen offenen Systeme“ zu schaffen. Durch seine Passion führt Gott seine Schöpfung zu Ziel, treibt er die Evolution voran. Diese Kraft Gottes bezeichnet Jürgen Moltmann als „die *transformierende Kraft* des Leidens“ (GS 128).

1.1.4 Die Einwohnung Gottes in der Schöpfung als das Ziel der Schöpfung: die Vollendung der Schöpfung

In der Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns stellt das Reich der Herrlichkeit das Ziel der Schöpfung dar.⁶ Sie wird durch „die verklärende Einwohnung des dreieinigen Gottes in seiner Schöpfung“ vollendet (GS 12). Ziel der Schechina ist es, „die ganze Schöpfung zum Haus Gottes zu machen“ (GS 12). Dies wird erst am ewigen Sabbat verwirklicht.

Moltmann sieht im Sabbat einen Grund für die Erkenntnis der Schöpfung. Er betont, dass die Wahrnehmung des Sabbats eine notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis der Welt als Schöpfung ist. Menschen betrachten arbeitend ihre Umwelt als Material für ihre Arbeit. Aber erst in der Sabbatstille erkennen sie „die Wirklichkeit, in der sie leben und sie selbst sind, als Schöpfung Gottes“ (GS 279).

Für Jürgen Moltmann muss der Zielpunkt jeder jüdischen und christlichen Schöpfungslehre die Lehre vom Sabbat sein. Denn „das Schöpfungswerk wird durch die Ruhe des Schöpfers, sein Schaffen wird durch das Segnen, und seine Arbeit durch seine Heiligung vollendet“. In seiner Sabbatruhe kehrt Gott zu sich selbst zurück, indem er frei *von* seinen Werken in ihr

⁶ Anders als Moltmann geht *Spieckermann* davon aus, dass trotz der pantheistischen Vorstellung im Alten Testament eine gewisse Spannung zwischen „Gott aus der Ferne“ und „Gott aus der Nähe“ herrscht (*Herrmann Spieckermann*, Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll, ZThK 87, 1990, 415-436).

wird. Wenn Gott „in seiner schöpferischen Tätigkeit aus sich herausgegangen und ganz bei seiner Schöpfung gewesen war“, „kommt er auch gleichsam wieder zu sich selbst und ist ganz in sich gesammelt“, indem er sich seine Werke in seiner Ruhe gegenüberstellt (GS 281).

Hier weist Jürgen Moltmann darauf hin, dass Gott bei seiner Rückkehr zu sich selbst mit der Schöpfung zur Ruhe kommt. Dieser Gedanke basiert auf dem unendlichen Dasein Gottes: „Endlich ‚ruht‘ Gott nicht nur ‚von‘ seinen Werken und auch nicht nur im Angesicht seiner Werke, sondern er ruht auch *in* seinen Werken“. Diese gegenseitige Einwohnung von Gott und Schöpfung in der Ruhe des Sabbats sucht Moltmann als perichoretisches Verhältnis verständlich zu machen. Gott lässt seine Werke „in seiner Gegenwart existieren“, er wiederum ist „in ihrer Existenz präsent“. Wenn Gott nicht in seinen Schöpfungswerken, sondern nur angesichts seiner Werke Ruhe fände, dann könnte er nicht ruhen. Denn sein unendliches Dasein müsste ihn „über seine endliche Schöpfung hinaustreiben und ihn angesichts seiner begrenzten Schöpfung ewig unruhig machen“ (GS 282).

Indem Gott angesichts seiner Schöpfung ruht, existiert die Schöpfung *vor* Gott und lebt zugleich *mit* Gott. In seiner präsenten Ruhe lässt Gott alle Geschöpfe zu sich selbst kommen und ihre eigene Gestalt entfalten. „Gott nimmt die Schöpfungsgemeinschaft als seine *Umwelt* an“, indem er „die Geschöpfe, jedes auf seine Art, auf sich einwirken“ lässt (GS 282). Indem Gott die Ruhe seiner Schöpfung findet, verbindet er „seine ewige Präsenz mit seiner zeitlichen Schöpfung“ im Sabbat und „ist kraft seiner Ruhe mit ihr und in ihr da“ (GS 283).

Moltmann betont daher den Unterschied zwischen Gottes Schöpfungswerken und dem Schöpfungssabbat. In Gottes schöpferischen Tätigkeiten, seinen Schöpfungswerken zeigt sich seine Welttranszendenz. Im Gegensatz dazu verweist der Schöpfungssabbat „auf die Weltimmanenz des Schöpfers in seiner Schöpfung“. Nicht das Schöpfungswerk, sondern seine Anwesenheit in der Schöpfung ist wesentlich für Gott. Im Sabbat offenbart sich Gottes Wesen als sein präsenten Dasein. Moltmann versteht daher die Schöpfung „als Gottes Werkoffenbarung“, den Sabbat als „Gottes Selbstoffenbarung“. Der Sabbat ist das Ziel der Schöpfung, „weil der Schöpfungssabbat der Sabbat *Gottes* ist und in seiner Ruhe seine ewige Herrlichkeit Gegenwart wird“. Am ewigen Sabbat ist Gott in seiner Schöpfung ewig präsent und wird sein Wesen vollständig offenbar. Dies ist das Ziel der Schechina und ihre Vollendung (GS 283).

1.1.5 Die Segnung der Schöpfung: die ruhende Präsenz Gottes als der tragende Grund aller Geschöpfe

Jürgen Moltmann weist darauf hin, dass am Sabbat eine Zeit, der siebte Tag, gesegnet wird. Im Vergleich dazu segnet Gott bis zum sechsten Tag Tiere und Menschen. Gott segnet sie mit Fruchtbarkeit und Vermehrung, der „eigene[n] Fortpflanzungskraft dieser Geschöpfe“. Gott bejaht „die Potenz dieser seiner Geschöpfe“ und „nimmt ihre selbständige Vermehrung an“. Diese Potenz der Geschöpfe wäre jedoch bedeutungslos ohne die Präsenz Gottes. Denn Gott „lässt sie gelingen und qualifiziert sie durch seine Präsenz“ (GS 284).⁷

Am Sabbat nun vermittelt „der ruhende Gott dem Tag seiner Ruhe die Kraft, alle seine Geschöpfe zur Ruhe kommen zu lassen“ (GS 284). Indem der Schöpfungssabbat „auf das ganze ‚Sechstageswerk‘ bezogen ist“, wird seine Segnung zum Segen für alle Schöpfungstage (GS 285). Indem Gott diesen Tag segnet, macht er „ihn zu einem Segen für alle seine Geschöpfe, die diesen Tag erleben“ (GS 285). Alle Geschöpfe kommen in der Ruhe Gottes zu ihrer Ruhe. Moltmann deutet das Verhältnis zwischen der Ruhe Gottes und der Existenz der Geschöpfe vor dem Hintergrund der Vorstellung der *creatio ex nihilo*. Die vom Nichtsein bedrohten Geschöpfe finden ihre Bleibe „in der ruhenden und darin unmittelbaren Präsenz Gottes“ (GS 285). „Der Segen ihres Daseins“ liegt in der Präsenz seines Daseins begründet (GS 284). Die ruhende Präsenz Gottes sieht Moltmann als den tragenden Grund aller Geschöpfe an: „ ‚Aus nichts‘ ist die Schöpfung geschaffen, ‚für den Sabbat‘ ist sie geschaffen, darum existiert sie am Sabbat ‚in‘ Gottes Gegenwart“ (GS 285).

1.1.6 Der ewige Sabbat als Inbegriff der ganzheitlichen Erlösung

Für Jürgen Moltmann hat das ruhende Dasein in der Gegenwart Gottes einen Vorrang vor dem Wirken der Menschen: „Das Dasein selbst ist herrlich“ (GS 288). Erst „in der Sabbatstille greifen Menschen nicht mehr arbeitend in die Umwelt ein“, erkennen sie die Welt nicht als Natur oder Materie, sondern als Schöpfung Gottes (GS 280). In der Sabbatstille erkennen sie die „Wirklichkeit als Gottes Schöpfung, von der, in deren Angesicht und in der Gott selbst ruhte“ an (GS 288), Dadurch heiligen sie den Sabbat „durch ihre Freude am Dasein als Gottes Schöpfung in der Schöpfungsgemeinschaft“ (GS 280).

⁷ Im Unterschied zu Moltmann meint Müller, dass ein Komplex archaischer religiöser Grunderfahrungen einen Indifferenzraum zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes eröffnet. Vgl. Hans-Peter Müller, Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas, ZThK 87, 1990, 1-32.

Auf diese „am Sabbat ruhenden und in ihrer Ruhe ganz präsenten Menschen“ bezieht Moltmann auch den Gedanken der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Indem „Menschen durch ihre Bestimmung auf ihr Dasein und den dankbaren Ausdruck ihres Daseins den Sabbat heiligen“, entsprechen sie dem Gott, der durch seine ruhende Gegenwart den Sabbat heiligt. Er versteht den Sabbat in Bezug auf die Rechtfertigungslehre: „Den Sabbat heiligen, d.h. ganz frei werden vom Streben nach Glück und vom Willen zur Leistung und ganz in der Gegenwart Gottes da sein“. Daher bezeichnet er die Sabbatruhe als „die jüdische Rechtfertigungslehre“ (GS 288).

Ferner entdeckt Moltmann in der Verheißung des ewigen Sabbats eine Sprengung des Gesetzes der Zeit: „Der Sabbat steht also formal im Zyklus der menschlichen Zeit, durchbricht aber durch seinen Gehalt die zyklische Wiedergeburt der natürlichen Zeit, indem er die messianische Zeit vorabbildet“. Darum ist der Sabbat im Zyklus der Wochenzeit „das Zeichen der kommenden Freiheit vom Zyklus der Zeit“ (GS 289).

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass Moltmann den Sabbat zum einen als *Vollendung* der Schöpfung versteht, zum anderen aber als *Offenbarung* des ruhenden Daseins Gottes in seiner Schöpfung. Die Vollendung der Schöpfung geschieht am Sabbat „durch die ruhende Gegenwart Gottes des Schöpfers in seiner Schöpfung“. Die Ruhe Gottes bedeutet dabei seine ruhende Präsenz und sein Dasein. Moltmann spricht daher von einer ruhenden, direkten und unmittelbaren Selbstoffenbarung Gottes: „Wenn Gott seiner ganzen Schöpfung ‚einwohnen‘ wird“, dann ist Gott „in der ganzen Schöpfung offenbar“. Das bedeutet, dass „die ganze Schöpfung die Offenbarung Gottes ist und der Spiegel seiner Herrschaft“. *Sabbattag, Sabbatjahr und Halljahr* weisen in der Zeit „über die geschichtliche Zeit hinaus in die messianische Zeit“. Sie sind verknüpft mit „messianischen und eschatologischen Hoffnungen“ (GS 290).

Weil der messianische Sabbat ein „*Sabbat ohne Ende*“ sein wird, ist er die Vollendung von *Sabbattag, Sabbatjahr und Halljahr* (GS 292). In diesem Zusammenhang versteht Moltmann den ‚ewigen Sabbat‘ als Inbegriff aller geschichtlichen Erlösung.⁸

1.2 Trinitarische Schöpfungslehre: Die Verbindung der Welttranszendenz Gottes mit seiner Weltimmanenz

Jürgen Moltmann hebt in seiner Schöpfungslehre besonders die Weltimmanenz Gottes hervor. Durch die Betonung dieses Gedankens ist er bestrebt, der gegenwärtigen ökologischen Krise

zu begegnen. Moltmann richtet dementsprechend seine Aufmerksamkeit auf ein Ziel der Schechina: der Umgestaltung der Schöpfung zum *Haus Gottes*. In seiner pneumatologischen Schöpfungslehre hebt er die dritte Person der Trinität hervor. Gott der Schöpfer der Welt ist auch der Geist des Universums. Trinitarisch ausgedrückt hat der ewige Vater durch den Sohn im Geist Himmel und Erde geschaffen. Für Jürgen Moltmann ist der Heilige Geist als Voller der aller Werke des Vaters und des Sohnes zu verstehen, weil alles göttliche Wirken pneumatisch ist, da Gott immer durch und in der Kraft seines Geistes schafft. Gott der Schöpfer *wirkt* nicht nur durch seinen Geist, durch ihn ist er auch, wie oben erläutert, in seiner Schöpfung und in jedem einzelnen Geschöpf *präsent*. Mit seinem Dasein in der Schöpfung durch die Kräfte und Möglichkeiten des Geistes erhält der Schöpfer die Geschöpfe, macht sie lebendig und erneuert sie.

Diese Erneuerung macht Moltmann dadurch verständlich, dass er jede geschaffene Wirklichkeit als *verwirklichte* Möglichkeit des göttlichen Geistes deutet. Als solche lebt alles Seiende vom andauernden Zufluss der Energien und Möglichkeiten des kosmischen Geistes. Die Präsenz des Geistes Gottes bestimmt so nicht nur die Vielfalt und Einheit der Schöpfung als differenzierte Gegenwart Gottes des Geistes, die Präsenz des Einen in den Vielen. Die Präsenz des Geistes in der Schöpfung ist nach Moltmann auch der Grund für die Selbsttranszendenz der Welt. Der Geist erhält die Gottoffenheit der Schöpfung und öffnet sie dadurch auf eine Zukunft hin, aus der ihr immer neue Möglichkeiten zufließen.

1.2.1 Der kosmische Christus

Jürgen Moltmann sieht eine der Stärken des trinitarischen Schöpfungsverständnisses in der Integration der komplementären Phänomene des Deismus und des Pantheismus. Es verbindet die Welttranszendenz Gottes mit seiner Weltimmanenz: „Die Schöpfung existiert *im* Geist, ist geprägt *durch* den Sohn und geschaffen *vom* Vater. Sie ist also *aus* Gott, *durch* Gott und *in* Gott“ (GS 109). Diese Erkenntnis entstammt der Christusoffenbarung und Geisterfahrung.

Durch die eschatologische „Erkenntnis der Erlösung der Schöpfung durch Christus“ ist der israelitische Schöpfungsglaube messianisch zu interpretieren. Im Blick auf die Schöpfung ist Christus der Schöpfungsmittler. Gott der Schöpfer hat „durch den ewigen Sohn diese Welt geschaffen und erhält [sie] noch“ (GS 107). Indem er sein ewiges Schöpferwort und seine ewige Weisheit in Jesus Christus offenbart, werden sie mit dem ewigen Sohn Gottes identifi-

⁸ Siehe dazu auch GPW 107-100.

ziert und erhalten einen „personalen und hypostatischen Charakter“ (GS 107). Darauf gründen die Sophia-Christologie und die Logos-Christologie, denen zufolge Christus Schöpfungsmittler ist. Christus als Erlöser der Schöpfung ist auch „der Grund für die Existenz der ganzen Schöpfung“ (GS 106).

1.2.2 Der Geist als Schöpfer

In der eschatologischen Heilserfahrung werden die Kräfte des Heiligen Geistes als „die Kräfte der Neuschöpfung“ und „die Kräfte der Totenaufweckung“ erfahren (GS 107).⁹ In der Kraft desselben Geistes hat „der Vater durch den Sohn die Welt geschaffen [...] und [erhält sie] gegen das vernichtende Nichts“ (GS 108). Dieser Geist ist „die Wirkungskraft des Schöpfers und die Lebenskraft der Geschöpfe“ (GS 108). Er offenbart sich als Schechina, als Einwohnung Gottes. Diese wird von Menschen erfahren, indem sie „leibhaftig zum ‚Tempel des Heiligen Geistes‘“ werden (GS 107). Nach Moltmann wird darin der Heilige Geist mit dem *Geist als Schöpfer* identifiziert.

„In dem lebendigmachenden Wirken und in der einwohnenden Wirkung des Geistes“ wird das trinitarische Wirken Gottes entscheidend aktiv: „Gegenwart und Wirken des Geistes sind eschatologisches Ziel von Schöpfung und Versöhnung“ (GS 108).

Moltmann unterstreicht die Personalität des Heiligen Geistes. Obwohl seine Wirkungsweise vielfach als göttliche Kraft beschrieben wird, wirkt der Geist als „*göttliches Subjekt*“, sowohl auf die Menschen wie „auf den Sohn und den Vater in der Verherrlichung des Sohnes und des Vaters“ (GS 108). Seine Personalität kann jedoch nicht mit einem univoken Personbegriff gefasst werden, der auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist angewendet wird. Der Heilige Geist besitzt eine „einmalige Personalität“ und ist Gott selbst „in unterscheidbarer Eigenart gegenüber Gott dem Vater und Gott dem Sohn“ (GS 109).

⁹ Ähnlich wie Moltmann betont *Schweizer*, dass Auferstehung dies heißt, dass Gott uns zu jener Vollendung bringen wird, die er intendierte, als er neues Leben innerhalb unseres irdisch-menschlichen zu schaffen begann. Vgl. *Eduard Schweizer*, Auferstehung – Wirklichkeit oder Illusion?, *EvTh* 41, 1981, 2-19.

1.3 Die Erkenntnis der Schöpfung

1.3.1 Die Theologie der Natur als theologische Basis der Schöpfungserkenntnis

Für Jürgen Moltmann ist die Schöpfungserkenntnis ein entscheidender Bestandteil christlicher Schöpfungslehre. Er stellt die *Natürliche Theologie* der *Theologie der Natur* gegenüber.¹⁰ Während die *Natürliche Theologie* „von der Selbstevidenz der Natur als Schöpfung Gottes“ her ihren Ausgang nimmt, „interpretiert“ die *Theologie der Natur* die Welt „im Licht der Selbstoffenbarung des schöpferischen Gottes“ (GS 66). Die *Theologie der Natur* beruht auf dem vom Heilsgeschehen geprägten jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben. Damit ist sie von einer anderen Intention geleitet als die *Natürliche Theologie*. Eine *Theologie der Natur* bemüht sich nicht um einen Beitrag der Natur zur Gotteserkenntnis, sondern um einen Beitrag des Gottesbegriffs zur Naturerkenntnis. Moltmann betont, dass für Israel jeder Art natürlicher Theologie fremd gewesen ist. Erst durch die Offenbarung Gottes, „ihres Schöpfers, Erhalters und Retters“ hat Israel die Welt als Schöpfung Gottes erfahren. Die Natur ist nicht aus sich heraus als Gottes Schöpfung zu erkennen. Die geschichtliche Gotteserfahrung Israels bestimmt die Erkenntnis der Welt als Schöpfung Gottes: „Schöpfung ist der universale Horizont der besonderen geschichtlichen Gotteserfahrung Israels“. Aus diesem ‚soteriologischen Verständnis des Schöpfungswerks‘ ergibt sich nicht nur ein ‚protologisches‘, sondern auch ‚ein eschatologisches Verständnis der Schöpfung‘ (GS 67).

Moltmann weist darauf hin, dass die christliche Schöpfungslehre den Begriff „Schöpfung auf den Ursprung der Welt“ zu reduzieren pflegt, obwohl die biblischen Überlieferungen differenzierter von „Gottes Schöpfung“ reden. Den verschiedenen biblischen Traditionen zufolge ist Gottes Schöpfung ein Prozess: „creatio originalis – creatio continua - creatio nova“. Eschatologisches Ziel dieses Schöpfungsprozesses ist das „Reich Gottes“. Moltmann entwickelt damit Karl Barths Gedanken über Schöpfung und Bund weiter: „der innere Grund der Schöpfung“ ist nicht der geschichtliche Bund, sondern „das Reich der Herrlichkeit“.¹¹ Er fasst dieses Reich der Herrlichkeit, d.h. das ewige Reich als inneren Grund des geschichtlichen Bundes (GS 68).

¹⁰ Zu einer Wende im Bewusstsein der protestantischen Theologie im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts vgl. *Herrmann Fischer*, *Natürliche Theologie im Wandel*, ZThK 80, 1983, 85-102.

¹¹ Zu Moltmanns Kritik an Barths Schöpfungslehre vgl. *Jürgen Moltmann*, *Schöpfung, Bund und Herrlichkeit*. Zur Diskussion über Karl Barths Schöpfungslehre, EvTh 48, 1988, 108-127.

Ferner versucht er, die „Historisierung der Welt“ auf Grund einer Selbsttranszendenz aller Geschöpfe zu überwinden. Die Schöpfung ist nicht nur „ein Schauplatz für die Geschichte Gottes mit den Menschen“, weil alle Geschöpfe in der gegenwärtigen Welt als Realsymbol des Reiches der Herrlichkeit „auf Grund ihrer Nichtidentität“ über sich hinaus transzendieren (GS 69). Diese Zukunftsoffenheit der Schöpfung zeigt, dass sowohl die Schöpfung im Anfang als auch die Heilsgeschichte „in der neuen Schöpfung im Reich Gottes“ vollendet werden (GS 69).¹² In dieser Hinsicht sieht Moltmann nicht die Geschichte als den Rahmen der Schöpfung, sondern die Schöpfung als Rahmen der Geschichte an.

In ihrer eschatologischen Offenheit erkennbar wird die Schöpfung als Rahmen der Geschichte allerdings nur durch einen christologischen Ansatz¹³. Der Glaube an Jesus Christus ist die Voraussetzung dafür, die Welt als geknechtete und zukunfts offene Schöpfung erkennen zu können. Für Moltmann ist das messianische Licht die Erleuchtung für die Erkenntnis der Schöpfung.

1.3.2 Messianische Welterkenntnis: der christologisch-pneumatologische Ansatz zur christlichen Schöpfungslehre

Jürgen Moltmann interpretiert die Auferstehung Jesu Christi und die Erfahrung des Heiligen Geistes schöpfungstheologisch. Beide gehören zum neutestamentlichen Zeugnis von der Schöpfung. Der christliche Auferstehungsglaube ist „die christliche Gestalt des Schöpfungsglaubens“. Denn die Auferstehung Jesu bedeutet den Beginn des endzeitlichen Prozesses „der Totenaufweckung und der Neuschöpfung der Welt“. Moltmann sieht nach 1Kor 15,20-24 diese eschatologische Schöpfung als antizipierenden „Prozess der Auferweckung und des Lebensschaffens“ an. Dieser objektive Prozess der Neuschöpfung der Welt wird „in der gegenwärtigen Rechtfertigungserfahrung“ subjektiv (GS 79).

Moltmann weitet diesen Prozess der Neuschöpfung auf die ganze Schöpfung aus, indem er die *ruah* Gottes mit *pneuma* und der leiblichen Erfahrung „der Lebenskräfte des Schöpfer-

¹² Ähnlich wie Moltmann betont *Westermann*, dass in der Bibel Schöpfung und Entwicklung notwendig zusammengehören. Vgl. *Claus Westermann*, Schöpfung und Evolution, in: W. Böhme (Hg.), Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes, 68-79.

¹³ Ähnlich wie Moltmann versteht *Johnson* Christus als Weisheit Gottes. Als Verkörperung Sophias, die alles gestaltet, was ist, bekommt Christus auch bei ihr eine kosmische Dimension. Vgl. *Elisabeth A. Johnson*, Ich bin Die Ich bin, 229-234.

geistes“ gleichsetzt.¹⁴ Der Heilige Geist als die Kraft der Auferstehung ist der lebensschaffende Geist. Er ist die Schöpferkraft Gottes, die *ruah*, „durch die Gott seine Energien seiner Schöpfung mitteilt“. Diese Lebenskräfte des Geistes werden leiblich, „in der Leiblichkeit des neuen Gehorsams“ erfahren. Darauf gründet eine Hoffnung „auf die ‚Erlösung des Leibes‘ vom Tod zur Leiblichkeit des ewigen Lebens“. Diesem Begriff der Leiblichkeit kommt bei Jürgen Moltmann eine besondere Bedeutung zu. Auf ihm gründet das Entsprechungsverhältnis zwischen den Menschen und allen anderen Geschöpfen (GS 80).

Weil die Glaubenden mit allen anderen Kreaturen leiblich verbunden sind, gilt das, „was sie an ihrem eigenen Leib erfahren“ auch für die ganze Kreatur (GS 81).¹⁵ Die Sehnsucht der Kinder Gottes nach Freiheit entspricht der Erwartung „aller geknechteten Kreatur [...] auf die Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes in Christi Erscheinung“ (GS 82). Während die Glaubenden von der Sehnsucht nach Erlösung des Leibes erfüllt sind, sehnen sich alle anderen Geschöpfe mit ihrer messianischen Sehnsucht nach Erlösung von ihrer Vergänglichkeit. Es ist bemerkenswert, dass Jürgen Moltmann die Abgeschlossenheit und die Sünde des Menschen mit der „tödlichen Abgeschlossenheit der Lebenssysteme“ in der Natur gleichsetzt (GS 82).

Er betont das direkte Mitwirken und Mitleiden Gottes in der Schöpfung. Gott der Schöpfer selbst ist „durch seinen Geist in seine Schöpfung eingegangen“ und erhält „die Geschöpfe am Leben“ und leidet daher auch „an ihrem Leiden mit“. Der Geist Gottes vertritt die Sehnsucht der Geschöpfe nach Freiheit durch sein ‚unaussprechliches Seufzen‘ und hält ihr ‚Warten und Hoffen‘ lebendig (GS 82).

1.3.3 Die Welt als Verheißung und Antizipation

Für Jürgen Moltmann ist die natürliche Gotteserkenntnis nur ein „Überrest“ einer „unmittelbaren, allgemeinen und vollkommenen Gotteserkenntnis“ im Paradies (GS 70). An dieser Stelle möchte er die *natürliche Theologie* pneumatologisch aufnehmen. Erst durch die Antizipation „der unmittelbaren Gotteserkenntnis im Geist“ erhält die natürliche Theologie ihre Bedeutung. Das „Licht der Natur“ wird dadurch zu einem „Vorschein des Lichtes der Herrlichkeit“ und einer Widerspiegelung des Lichtes zukünftiger Herrlichkeit. In dieser Hinsicht

¹⁴ Moltmann macht sich hier die Interpretation der *Ruah* durch *Schüngel-Straumann* zu Eigen. Vgl. *Helen Schüngel-Straumann*, *Ruah bewegt die Welt*, 70-84.

¹⁵ Ähnlich wie Moltmann erfasst Koch Natur zunächst und vor allem als unseren eigenen Leib oder Körper. Vgl. *Traugott Koch*, *Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverhältnis*, NZSTh 20, 1978, 294-316.

ist jede Welterkenntnis als Schöpfung eine „metaphorische Erkenntnis“ dieser Welt als „Gleichnis der zukünftigen Welt“. Im messianischen Licht wird die gegenwärtige Welt „als reales Gleichnis und Verheißung des Reiches“ erkannt (GS 72).

Moltmann entwickelt Gedanken Karl Barths über die Gleichnisfähigkeit der Welt für das Himmelreich weiter. Er betont, dass die neutestamentlichen Gleichnisse vom Reich Gottes die „verborgene *Gegenwart der Zukunft* des kommenden Reiches“ aufweisen (GS 75). Er interpretiert diese Gleichnisse nicht „ontologisch als irdische Gleichnisse der himmlischen Herrlichkeit“, sondern „eschatologisch als geschichtliche Gleichnisse der zukünftigen Welt“ (GS 75). Daher versteht er die „*Schöpfung als Entwurf des Reiches Gottes*“ (GS 76).¹⁶

Ferner wird das Gleichnis zur Verheißung, weil es nicht nur auf etwas anderes weist, sondern es auch „als die verborgene Gegenwart einer qualitativ neuen, erlösenden Zukunft in den Alltagserfahrungen dieser Welt“ zu verstehen ist. Durch die Übertragung dieses Verständnis des Gleichnisses auf die „natürliche Welterfahrung“, ist die natürliche Erfahrung als Antizipation des Zukünftigen zu interpretieren. In den „Möglichkeitsspielräumen“ der Materiestrukturen und komplexen Lebenssysteme liegen ihre Antizipationsfähigkeiten. Alle Lebenssysteme besitzen auf ihre Weise eine Zukunftsoffenheit in ihrer Zeitstruktur. In dieser befindet sich ihr Hinweisungscharakter. In diesem Zusammenhang möchte Moltmann von den „Realchiffren“ der Welt reden (GS 76).

Insofern die Welt als Schöpfung, als „die Realverheißung des Reiches Gottes“ erkannt wird, „gehört sie selbst in die Geschichte des Reiches hinein“.¹⁷ In diesem Zusammenhang interpretiert Jürgen Moltmann die Lehre von den „*vestigia Dei*“ neu. Die „*vestigia Dei*“, die sich im Bereich der Natur finden, sind die „*vestigia trinitatis*“ und die „*vestigia regni Dei*“. Denn Gott offenbart sich „als der dreieinige Gott“, als „der verheißende Gott des kommenden Reiches der Herrlichkeit“. Moltmann interpretiert die „*vestigia regni Dei*“ pneumatologisch als „die Spuren des schöpferischen Geistes“ (GS 77).

¹⁶ Vgl. dazu *Christian Link*, Die Welt als Gleichnis, 222f. Siehe auch *ders.*, Schöpfung, 372-382.

¹⁷ Ähnlich wie Moltmann versteht *Kraus* das Reich Gottes als Erfüllung der geschichtlich-natürlichen Verheißungen der Welt. Vgl. *H.J. Kraus*, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, 325-335.

1.4 Leiblichkeit ist das Ende aller Werke Gottes: der beseelte Leib

1.4.1 Die Gestalt des Menschen als der ganzheitliche Mensch in seinem Lebensprozess

Jürgen Moltmann bewegen Probleme der westlichen Anthropologie. Ihre Problematik besteht darin, dass sie der Seele die absolute Priorität einräumt und ein Herrschaftsverhältnis der Seele über den Leib postuliert. Abendländische Theologien sind von einer „Gesamttenenz zur ‚Vergeistigung‘ der Seele und zur ‚Materialisierung‘ des Leibes“ oder zur Instrumentalisierung des menschlichen Körpers beherrscht (GS 248). In ihrer Geschichte ist der Mensch mit seiner Seele identifiziert worden. Nach Jürgen Moltmanns Deutung ist die „anthropologische Theorie der ‚Unsterblichkeit der Seele‘“ bei Platon „keine Lehre von einem ewigen ‚Leben nach dem Tod‘, sondern von einer menschlichen Identität jenseits von Leben und Tod“ (GS 253). Das bedeutet, dass dem Leben des Leibes keine Bedeutung beizumessen ist. Der Leib ist nur eine unbedeutende Hülle der Seele. Da die Seele „niemals leiblich gelebt“ hat, kann sie „im Tod des Leibes nicht sterben“ (GS 253). Bei Platon kommt der Seele ein ontologisches Primat über den Leib als vergängliches Seiendes zu.

Jürgen Moltmann verfolgt die Entwicklung dieses ontologischen Leib-Seele-Dualismus bei Platon.¹⁸ Er bezeichnet seine neue Gestalt bei Descartes als „neuzeitliche Subjekt-Objekt-Dichotomie“ (GS 254). Descartes beginnt mit der Selbstgewissheit des denkenden Menschen. Für ihn wird „sich das menschliche Subjekt seiner selbst durch Denken gewiss“ (GS 254). Der menschliche Leib verbindet sich jedoch nur mit sinnlichen Wahrnehmungen. Descartes sieht ihn daher wie einen Automaten an, der Körper wird für ihn zu einem Gegenstand. Entsprechend begreift er die Seele als das nicht-ausgedehnte, denkende Geistsubjekt im Vergleich zu „seinem nicht-denkenden, ausgedehnten Körperobjekt“ (GS 255). Die Seele besitzt „ein einseitiges Herrschafts- und Eigentumsverhältnis“ zum Leib (GS 255).

Vor diesem Hintergrund versteht Jürgen Moltmann die Theologie Karl Barths als theologische Souveränitätslehre.¹⁹ Ein innertrinitarisches Herrschafts- und Gehorsamsverhältnis zwischen Vater und Sohn bestimmt die Entsprechungsverhältnisse zwischen Himmel und Erde, Seele und Körper, Mann und Frau in der Schöpfung. Für Karl Barth ist der Geist Gottes „die subjektive Wirklichkeit der Herrschaft Gottes“ und „das Prinzip, das den Menschen zum

¹⁸Zur heutigen Diskussion über Leib-Seele-Problem vgl. *Alfred Gierer*, Überlegungen zur Leib-Seele-Beziehung: Gibt es Grenzen der Decodierbarkeit?, *ZThK* 84, 1987, 254-266.

¹⁹Vgl. *KD III/2*, 502ff. Zu Moltmanns Kritik an der Trinitätslehre K. Barths vgl. *TRG* 154-161.

Subjekt macht“ (GS 256). Darum bestimmt der Geist die Seele zum Subjekt, d.h. zum Herrscher über den Leib. Entsprechend dem Herrschaftsverhältnis Gottes über die Welt beherrscht die Seele ihren Körper. Insofern der Mensch „sich selbst gehört, sich selbst beherrscht, über sich selbst verfügt“ ist er das Ebenbild Gottes, seines Herrn (GS 258). Durch seine Selbstbeherrschung gewinnt der Mensch das Entsprechungsverhältnis zu Gott. In dieser Hinsicht definiert Karl Barth „Menschsein als Herrschersein im Dominium des eigenen Leibes“ (GS 257). Gegenüber Karl Barth entwickelt Jürgen Moltmann seine Anthropologie im Blick auf die Einheit des dreieinigen Gottes „in der einzigartigen, vollkommenen, perichoretischen Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (GS 261). Er erfasst das Verhältnis des dreieinigen Gottes zur Schöpfung als das wechselseitige Gemeinschaftsverhältnis, das Gottes Geist in der Schöpfung bewirkt. Die Schöpfung erfolgt durch den Geist, indem Gott seine Schöpfung „mit den schöpferischen und lebendigmachenden Kräften des Geistes“ *durchdringt* (GS 262). Das bedeutet, dass das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung ein *perichoretisches Verhältnis* ist. Dieses perichoretische Verhältnis ist das alle geschöpflichen Verhältnisse bestimmende Urverhältnis. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen spiegelt diese trinitarische Gemeinschaft wider. In diesem Zusammenhang versteht Jürgen Moltmann „das Verhältnis von Seele und Leib, Bewusstsein und Unbewusstsein, Willentlichem und Unwillentlichem“ als „ein perichoretisches Verhältnis wechselseitiger Durchdringung und differenzierter Einheit“ (GS 262). Ferner will er den Menschen im ganzheitlichen Zusammenhang des Lebens, „in der Gestalt gelebten Lebens“ verstehen (GS 262). Diese Gestalt des Menschen entsteht „im Mensch-Umwelt-Feld“, indem Gott im Geist präsent ist. Sie entsteht auch im ganzen menschlichen Organismus, nämlich in jener geschichtlichen Gestalt, die Menschen nach Leib und Seele in ihrer Umwelt entwickeln,, (GS 262). Die Gestalt des Menschen wird durch „die Einflüsse dieser Umwelten und die eigene Auseinandersetzung mit ihnen“ geformt (GS 263). Sie entwickelt sich „auch in damit korrespondierenden Innenstrukturen“ (GS 263). Die gewonnene Gestalt kennzeichnet „Differenz und Einheit zugleich, weil sie den Austausch und die wechselseitige Durchdringung formt“ (GS 263). Dies führt dazu, dass „der menschliche Körper in seiner Seele dann zum Bewusstsein seiner selbst kommt und seinerseits das seelische Bewusstsein mit seinen Erfahrungen und Handlungen auf den menschlichen Körper einwirkt“ (GS 264).

Moltmann entwickelt eine Vorstellung von der „Zentrierung der menschlichen Person im Mensch-Umwelt Feld und im Leib-Seele Feld“, um die Persönlichkeit des Menschen zu begreifen (GS 264). Diese Zentrierungen „entstehen auf Grund bestimmter Interessen und repräsentieren diese“ (GS 264). Sie befinden sich meistens „in einem bestimmten Rhythmus von Aufbau und Auflösung“ (GS 265). Wenn ein bestimmtes Interesse „erlischt“, dann „entspannt sich“ auch die Zentrierung und „die Struktur von Vernunft und Wille, die aufgebaut wurde, um das Interesse zu befriedigen, löst sich wieder auf“ (GS264). Dadurch repräsentieren diese Zentrierungen „eine Lebensgeschichte und insofern eine konkrete Person“ (GS 265).

Von daher wird verständlich, dass Moltmann die Gestaltwerdung des Menschen als „einen Prozess der Zuverlässigkeit und der Treue“ (GS 265) beschreiben kann. Durch seine Selbstfestlegung in einem Versprechen erhält der Mensch eine bestimmte Gestalt. Ferner gewinnt er seine Identität in der Treue zu seinem Versprechen. Den Grund für die Kontinuität des Menschen sieht Moltmann in dem geschichtlichen „Zusammenhang von Versprechen und Erfüllen des Versprechens“, weil der Mensch seine gelebte Identität erst in dieser Kontinuität findet (GS 265).²⁰

1.4.2 Das lebendigmachende Wirken des Geistes Gottes auf den Menschen

Jürgen Moltmann will den *Geist im Menschen* auf Grund des *kosmischen Geistes* im kosmischen Horizont verstehen, um ihn „wieder in das Umfeld der Natur und in seine Leiblichkeit zu integrieren“ (GS 266). Moltmann versteht den Geist als die Organisationsform aller offenen Materie- und Lebenssysteme. Er definiert das menschliche Bewusstsein als reflektierten Geist: „ein Bewusstwerden der Organisation seines Leibes und seiner Seele und ein Bewusstwerden der lebensnotwendigen Kommunikationen des menschlichen Organismus in Gesellschaft und Natur“ (GS 266). Moltmann sieht einen Zusammenhang des Geistes Gottes mit den Menschen in drei Dimensionen: Der schöpferische Geist durchdringt, macht lebendig und prägt die Leiblichkeit des Menschen, darum ist der Mensch ein *Geist-Leib*. Sofern der schöpferische Geist die Seele des Menschen durchdringt, lebendig macht und prägt, ist er eine *Geist-Seele*. „Die Gestalt des Menschen, in der Leib und Seele einig geworden sind, ist vom

²⁰ Anders als Moltmann geht es bei Pannenberg um den das Gegebene überschreitenden kontinuierlichen Integrationsprozess, das „das menschliche Bewußtsein auf das Intimste mit der Dynamik allen Lebens zu verbinden“ scheint und „offenbart seine spirituelle Natur, die Teilhabe des Bewußtseins an einer spirituellen Dynamik, die die Lebensprozesse ermöglicht, indem sie sie transzendiert“ (*Wolfhart Pannenberg*, *Bewusstsein und Geist*, ZThK 80, 1983, 332-351, bes. 350).

schöpferischen Geist geprägte Gestalt: Der Mensch ist eine *Geist-Gestalt*“ (GS 266). Moltmann unterscheidet dabei den Heiligen Geist von dem schöpferischen Geist.²¹ Der Geist der Schöpfung, der kosmische Geist, ist „der Geist Gottes und die Präsenz Gottes in seinem Geschöpf“ (GS 266). Er ist also „der in Leib und Seele und in ihrer lebendigen Gestalt wirksame Geist“ (GS 266). Durch das Wirken des kosmischen Geistes erhält der menschliche Geist den natürlichen, sozialen Zusammenhang, denn „Leib, Seele und ihre Gestalt können nur im natürlichen und sozialen Austausch mit anderen Lebewesen existieren“ (GS 266).²²

Gegenüber dem Schöpfungsgeist ist der *Heilige Geist* „der Geist Christi“ und „die Präsenz des erlösenden und neuschaffenden Gottes“ (GS 266). Indem der Heilige Geist den Schöpfungsgeist „transformiert“, ergreift der Heilige Geist den ganzen Menschen, d.h. „seine Gefühle und seinen Leib ebenso wie Seele und Vernunft“, um die Glaubenden Christus gleichzugestalten (GS 267). Dadurch wird die ganze Gestalt des Menschen neu geprägt: „Der Geist ist auch in den Gefühlen und im Unterbewussten präsent am Werke“ (GS 267).

Jürgen Moltmann versteht „die antizipatorische Struktur der ganzen leiblich-seelischen Existenz“ des Menschen als den Geist des Menschen, seinen *Lebensgeist*. Im Entwurf ihrer Zukunft überschreiten Menschen beständig ihre Gegenwart, „entwerfen sich auf die offenen Möglichkeiten ihrer Zukunft hin und verändern sich geschichtlich“ (GS 268). Der Mensch verwirklicht sich im Projekt des Lebens: „Er ist, indem er wird“ (GS 268). Diese *intentio vitalis* – sein Lebensziel und sein Projekt – gibt seinem Leben Sinn.

Jürgen Moltmann findet das lebendigmachende Wirken des Geistes in der „gemeinschaftliche[n] Gottheit“ (GS 270). Der Geist als Gott verbindet „die Menschen zum höheren Leben miteinander und [macht] sie in dieser gemeinschaftlichen Sphäre wiederum zu besonderen Individuen“ (GS 270). Der Geist im Menschen beseelt als „Gemeingeist“ das gemeinsame Leben, zudem „gibt er jeder einzelnen menschlichen Person die Gestalt und das Recht ihrer Eigenart“ (GS 270). Daher fasst Moltmann diese Sozialisation und Individuation des Menschen durch den Geist Gottes als „die beiden Seiten des differenzierenden Lebensprozesses, den wir Geist nennen“ (GS 270). Er versteht den Geist Gottes als den Geist des Lebens. Dieser Geist ist in der „Bejahung des Glücks und des Schmerzes, des Lebens und des Todes“

²¹ Vgl. dazu auch S. M. Daecke, Säkulare Welt – sakrale Schöpfung – geistige Materie, in EvTh 45 1985, 274ff.

²² Bergmann stellt die Vorstellung von Gregor von Nazianz dar: „Erst wenn die Kommunikation der lebendigen Teile im Ganzen der Natur Gott widerspiegelt und seine Eigenschaften recht offenbart, nährt sich auch das gesellschaftliche Sein der Menschen seiner Bestimmung als Ebenbild Gottes“ (*Sigurd Bergmann*, Die Welt als Ware oder Haushalt?, Die Wegwahl der trinitarischen Kosmologie bei Gregor von Nazianz, EvTh 53, 1993, 460-470, bes. 466).

erfahrbar (GS 272). Im Auferstehungsgeist kann der Mensch das sterbliche menschliche Leben bejahen: „Ein Leben, das in der göttlichen Kraft der Auferstehung gelebt wird, stirbt nicht, sondern verwandelt sich durch den Tod in das ewige Leben nach dem Tod“ (GS 272).²³

1.4.3 Imago Dei als imago trinitatis

Jürgen Moltmanns Verständnis der Gottebenenbildlichkeit trägt grundsätzlich einen sozialen Charakter: „Die Menschen sind die *imago trinitatis* und entsprechen erst in ihrer *Vereinigung* dem drei-einigen Gott“ (GS 223). Moltmanns besonderes Interesse liegt in der Überwindung des Individualismus durch das soziale trinitarische Menschenverständnis. Denn der anthropologische Individualismus entspricht dem „abendländischen Monotheismus im Gottesbegriff“ auf Grund des wechselseitigen Verhältnisses zwischen Anthropologie und Theologie (GS 223). Nach Moltmanns Beurteilung wurzelt dieses einseitige Menschenverständnis in einer psychologischen Lehre von der Gottebenenbildlichkeit. Er versteht diese psychologische Lehre der Gottebenenbildlichkeit bei Augustin und Thomas als die „*Anthropologie der Herrschaft*“ (GS 241). Nach Augustin entspricht der Mensch „nicht einer Person der Trinität oder der Personengemeinschaft der Trinität“, sondern „dem einen, göttlichen Wesen und der einen, göttlichen Herrschaft“ (GS 243). Daher versteht Augustin „die den Körper beherrschende Seele“ als *imago dei*. Während die Seele der göttlichen Natur entspricht, ist der Körper „den anderen irdischen Geschöpfen“ gleich (GS 241). Obwohl die Frau „mit dem Mann die gleiche menschliche Natur besitzt“, ist sie „für sich allein kein Ebenbild Gottes“, sondern „nur unter ihrem ‚Haupt‘, dem Mann“ (GS 241). Augustin versteht die innere *Dreifaltigkeit des Geistes*, d.h. „Selbstvergegenwärtigung, Selbsterkenntnis und Selbstliebe“ des seelischen Subjektes als „Bild des dreifaltigen Gottes auf der Erde“ (GS 242). Auch Thomas sieht die Gottebenenbildlichkeit der Menschen in ihrer Geistnatur begründet, die Körper stellen lediglich „Spuren Gottes“ dar (GS 243). Augustin und Thomas sehen demnach nur die seelische Subjektivität und jede einzelne Seele als gottebenenbildlich an. Demgegenüber sind „die leiblichen Verhältnisse und die sinnlich vermittelten sozialen Beziehungen“ nur als *vestigia Dei* zu verstehen, werden „die mitmenschlichen, durch Körper und Sinne vermittelten Beziehungen“ sekundär. (GS 243).²⁴

²³ Zur Interpretation des Verhältnisses zwischen Leben und Tod im Evolutionsprozess vgl. *Günter Altner*, *Der Tod Preis des Lebens – evolutionsbiologische und zeitphilosophische Aspekte*, EvTh 41, 1981, 19-29.

²⁴ Ähnlich wie Moltmann weist Pannenberg darauf hin, dass „das traditionelle Verständnis der Person vom Ich als dem Subjekt der Einheit des Bewußtseins her nicht ausreicht, um die Vorstellungen von Würde und Un-

Jürgen Moltmann versucht, diese Problematik mit Hilfe der biblischen Schöpfungsberichte zu lösen. Er betont, dass sie „den *ganzen Menschen* nach Leib, Seele und Geist“ als das Bild Gottes auf der Erde erfassen (GS 244). Auch Paulus versteht den Menschen in seiner Ganzheit als *imago Dei*, wenn er ihn als „Tempel des Heiligen Geistes“ bezeichnet. Ferner bilden die biblischen Aussagen über die „Auferweckung des Leibes“ und die „neue Erde“ eine wichtige Grundlage des ganzheitlichen Verständnisses. Moltmann geht von einer perichoretischen Gemeinschaft von Leib und Seele „unter der Leitung des lebensschaffenden Geistes“ aus (GS 245). Der Mensch ist Bild Gottes „auch in der *sexuellen Differenz* von Männlichkeit und Weiblichkeit“, weil Gott sein Bild „als Mann und Frau“ geschaffen hat (GS 245). Moltmann fasst diese ursprüngliche Differenz als „eine zentrale, personale Differenz“ (GS 245). Da der perichoretischen Gemeinschaft von Leib und Seele Gottebenbildlichkeit zukommt, schließt er, dass auch „die fundamentale menschliche Gemeinschaft“ *imago Dei* sei (GS 245). Diese Gemeinschaft versteht er räumlich und zeitlich: „Die Mann-Frau Beziehung bezeichnet die unauflösliche Sozialität der Menschen“, die *imago Dei* im Raum. Die *imago Dei* in der Zeit ist die „unaufgebare Generativität der Menschen“ in der Eltern-Kind Beziehung (GS 245).²⁵ In diesen menschlichen Gemeinschaften wird „die innere Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ repräsentiert und erscheint „durch die Schöpfung und die Erlösung in ihnen.“ (GS 246). Die Menschen sind in diesen personalen Gemeinschaften *imago Dei* als *imago Trinitatis*, „wie die drei Personen der Trinität auf einzigartige Weise ‚ein‘ sind“ (GS 246). Gegenüber Augustin und Thomas begründet Jürgen Moltmann „eine dezidiert soziale Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen“ in der offenen Trinitätslehre (GS 246). Diese Offenheit der Trinität wird durch Christus vermittelt. Der ewige Sohn Gottes wird Mensch und „zum grundlegenden Bild Gottes auf der Erde“ (GS 247). Durch die Gemeinschaft mit Christus werden Menschen zur *imago Dei*. Durch den Heiligen Geist werden sie „in seine ewige Gemeinschaft mit dem Vater“ hineingenommen (GS 247). Als Gottes Ebenbild sind die Menschen Bild der ganzen Trinität. In dieser Hinsicht stellt Moltmann fest: „Der

antastbarkeit zu erklären, mit denen der Begriff der Person für uns verbunden ist“ (Wolfhart Pannenberg, *Natur und Menschen und die Zukunft der Schöpfung*, 162-169, bes. 168).

²⁵ *Welker* kritisiert diese Auffassung mit Recht: „Aber dann wird – formal vergleichbar der abstrakten Ich-Du-Figur Barths – das geschlechtliche Verhältnis in der abstrakten und sublimierten Form der Sozialität und der Geselligkeit überhaupt gefaßt.“ (Michael Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, 97).

Vater schafft, erlöst und vollendet die Menschen durch den Geist im Bild des Sohnes“ (GS 247).²⁶

²⁶ Anders als Moltmann stellt *Pannenberg* fest: „Die Menschen müssen dem Bilde des Sohnes gleichgestaltet werden, seiner *Selbstunterscheidung* vom Vater. So werden sie auch an der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater teilnehmen.“ (Systematische Theologie II, 265).

2. Modelle des Verhältnisses zwischen Gott und Schöpfung

2.1 Der kosmische Geist

2.1.1 Der Schöpfer als der kosmische Geist

Für Jürgen Moltmanns pneumatologische Schöpfungslehre ist die Vorstellung des *kosmischen Geistes* grundlegend. Moltmann fasst die Präsenz des Geistes Gottes als Voraussetzung der Möglichkeiten und Wirklichkeiten der Schöpfung auf. Nach seinem trinitarischen Verständnis der Schöpfung schafft der Schöpfergott durch seinen Sohn und „immer durch und in der Kraft seines Geistes“ und ist „durch die Kräfte und Möglichkeiten des Geistes“ in der Schöpfung präsent (GS 248). In diesem Zusammenhang ist der Geist Gottes in der Schöpfung nicht nur die Kraft Gottes, sondern Gott der Geist selbst. Diesen Geist Gottes in der Schöpfung nennt Moltmann den kosmischen Geist. Der Geist Gottes erhält somit eine kosmische Dimension und wird so zur Grundlage für die Ausbildung einer eigenen theologischen Kosmologie.

Moltmanns Versuch, mit der Rede vom ‚*kosmischen Geist*‘ Schöpfungslehre und Pneumatologie zu verklammern, wird zunächst unkommentiert referiert. Die Problematik dieser Vorstellung des kosmischen Geistes ist im folgenden Kapitel kritisch anzugehen.²⁷

2.1.2 Der Geist als die Informationen

Jürgen Moltmann erfasst den Geist Gottes als Inbegriff der „Informationen, die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmen“ (GS 219). Damit bestimmt er das Verhältnis des Geistes Gottes zur Materie. Der Schöpfergott ist durch seinen Geist „auch in den Materiestrukturen präsent“, weil es nur „*informierte Materie*“ in der Schöpfung gibt (GS 219).²⁸

²⁷ Zur Problematik dieser Vorstellung siehe das zweite Kapitel dieser Arbeit (63-65).

²⁸ Zum Begriff der ‚Information‘ vgl. *Werner Strobach*, Einführung in die Systematische Philosophie, 100-104.

2.1.3 Die Schöpfungsgemeinschaft im Geist Gottes als das Fundamentale

Jürgen Moltmann lehnt die substanzontologische These ab, die Dinge hätten einen Primat gegenüber ihren Beziehungen. Im Gegensatz dazu sieht er die Schöpfungsgemeinschaft als das Fundamentale an. Als grundlegendes Beziehungsgefüge wird diese Schöpfungsgemeinschaft, „in der alle Geschöpfe auf je ihre Weise miteinander und mit Gott kommunizieren“ (GS 25), durch den Geist Gottes geschaffen. Moltmann betrachtet die Schöpfung „als ein dynamisches Gewebe zusammenhängender Vorgänge“ (GS 115). Alle Geschöpfe leben und

weben „in *anderen*, ineinander, miteinander, füreinander in den kosmischen Zusammenhängen des göttlichen Geistes“ (GS 25). Der kosmische Geist ist nur für die Schöpfungsgemeinschaft fundamental. Der Geist Gottes, der *ex se* existiert, ist nur als tragendes Fundament für alles aufzufassen, das nicht von sich, sondern *ab alio et in aliis* existiert. In dieser Hinsicht versteht Jürgen Moltmann die Gesamtübereinstimmung der Zusammenhänge als die Manifestation der Präsenz des Geistes.

2.1.4 Die Wirkungsweisen des kosmischen Geistes in der Natur

Diese Wirksamkeit des Schöpfergeistes in der Natur lässt sich Moltmann zufolge erkennen, indem wir aus der „Offenbarung und Erfahrung des ‚Heiligen Geistes‘ in der Gemeinde Christi“ auf die Präsenz und die Wirkungsweise des Geistes in der Schöpfung schließen (GS 110). Für ihn ist die Erkenntnis der menschlichen und natürlichen Wirklichkeit auf die „bestimmten Gotteserfahrungen und komplexen Gottesverhältnissen von Menschen“ gegründet (GS 111). Diese Erkenntnismethode entsteht aus der Kritik an der reduktiven Erkenntnismethode im mechanistischen Weltbild, wie der folgende Grundsatz zeigt: „das komplexe System erläutert das einfache System, weil es dies zu integrieren vermag, nicht umgekehrt“ (GS 111). Die Erfahrungen des Heiligen Geistes im christlichen Glauben umfassen nach Moltmann vier Aspekte: 1. Die Erfahrung der Schöpferkraft – eine neue Kreatur. 2. Die Erfahrung der die sozialen, religiösen und natürlichen Grenzen überwindenden Gemeinschaft. 3. Die Erfahrung der Individuation der je eigenen Berufung und der je eigenen Geistbegabung. 4. Die Gewissheit der Hoffnung auf die Zukunft der neuen Schöpfung durch die Antizipation der Zukunft im Heiligen Geist (GS 111).

Anhaltspunkte für die „Übertragung der Erkenntnis des *Heiligen Geistes* im Glauben auf den *Geist der Schöpfung*“ findet Moltmann im Begriff der „Sehnsucht“ wie er von Paulus ver-

wendet wird (GS 112f). Diese Sehnsucht bezeichnet die „Struktur der Selbstunterscheidung und der intentionalen Selbsttranszendenz“ (GS 113). Er erfasst eine solche Struktur als Struktur des Geistes aufgrund seines Verständnisses des menschlichen Geistes – das psychosomatisch ganzheitliche Ich. Die gleiche Struktur des Geistes findet Moltmann in der Sehnsucht sowohl des Menschen als auch der ganzen nichtmenschlichen Kreatur und des Heiligen Geistes (GS 113). Durch solche Übertragung werden die „Wirkungsweisen des kosmischen Geistes in der Schöpfung“ erkennbar (GS 111f), die sich Moltmann zufolge durch vier Prinzipien explizieren lassen²⁹.

a. Das Prinzip der Kreativität

„Der Geist ist das *Prinzip der Kreativität* auf allen Ebenen der Materie und des Lebendigen. Er schafft neue Möglichkeiten und antizipiert in ihnen die neuen Entwürfe der materiellen und der lebendigen Organismen. In dieser Hinsicht ist der Geist das Prinzip der Evolution“ (GS 111).

b. Das holistische Prinzip

„Auf jeder Stufe der Evolution schafft er [der kosmische Geist] Wechselwirkungen, Übereinstimmungen in diesen Wechselwirkungen, gegenseitige Perichoresen und daher genossenschaftliches und gemeinschaftliches Leben. Der Geist Gottes ist der ‚Gemeingeist‘ der Schöpfung“ (GS 111f).

c. Das Prinzip der Individuation und Ausdifferenzierung

„Damit gleichursprünglich ist der Geist das Prinzip der *Individuation* und der Ausdifferenzierung bestimmter Materie- und Lebensentwürfe auf ihren verschiedenen Ebenen. Selbstbehauptung und Integration, Selbstbewahrung und Selbsttranszendenz sind die zwei Seiten des Prozesses der Evolution des Lebens. Sie widersprechen sich nicht, sondern ergänzen einander“ (GS 112).

d. Das Prinzip der Intentionalität

²⁹ Im Vergleich zu Modell Moltmanns dem ‚kosmischen Geist‘ handelt es sich um den Feldcharakter des göttlichen Geistes bei Pannenberg. Vgl. *Wolfhart Pannenberg, Natur und Menschen und die Zukunft der Schöpfung*, 64-68.

„Alle Schöpfungen [sind] im Geist intentional offene Geschöpfe. Sie sind ausgerichtet auf ihre gemeinsame Zukunft, weil sie je auf ihre Weise auf ihre Möglichkeiten hin angelegt sind. Das *Prinzip der Intentionalität* ist allen offenen Materie- und Lebenssystemen inhärent“ (GS 112).³⁰

Moltmann versteht den Geist demnach als das Prinzip der Kreativität, der Einheit, der Individuation und der Transzendenz. Die Schöpfung erscheint auf dieser Grundlage als „ein für Gott und seine Zukunft *offenes System*“ (GS 115), in dessen Zusammenhang „alle Geschöpfe Individuationen der Schöpfungsgemeinschaft und Manifestationen des göttlichen Geistes“ (GS 112) sind. Ferner ist der Geist nicht nur ein solches Prinzip, sondern auch „die immanente Weltpräsenz Gottes“ (GS 113).³¹

³⁰ Anders als Moltmann unterscheidet *Bernd-Olaf Küppers* die Zweckmäßigkeit der Lebewesen von Teleologie. Sie ist gleichbedeutend mit *Teleonomie*. Vgl. *Werner Strombach*, Einführung in die Systematische Philosophie, 115-122.

³¹ Zu einer Kritik dieser Vorstellung Moltmanns siehe *Christian Link*, Schöpfung, 551: „Auf direktem Wege sicher nicht, denn er widerspricht offensichtlich dem Bilderverbot, das jede Verkörperung Gottes in Kosmos und Polis ausschließt. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, haben Moltmann und Daecke eine weitere Unterscheidung zwischen dem Geist Gottes und dem »kosmischen« Geist (»Geist der Materie«) eingeführt. Im Werdeprozeß der Welt - so die These - materialisiert sich der Geist Gottes und kann sich nun in der Selbstorganisation energetischer Prozesse gleichsam »präsentieren«. Er ist im Geist der Materie »anwesend«. Dieser Vorschlag verlagert indessen nur das Problem; er löst es nicht. Die »Verdoppelung« von göttlicher und weltlicher Wirklichkeit, aus der er im Zeichen des prozessoffenen Denkens herausführen will, wird auf der Ebene des Geistes wiederhergestellt. Wo also liegt das Problem? Es fällt dem systemoffenen Denken mit Recht schwer, jenseits des Werdeprozesses der Welt, in dem sich die Wirksamkeit des Geistes manifestiert, noch eine »Transzendenz zweiter Ordnung« anzunehmen, in der wir es gewissermaßen von Ewigkeit her mit einem »absoluten« Gott zu tun hätten. Die These der Immanenz ist der verständliche Protest gegen diese Zumutung. Indem sie jedoch den Geist zum materialen Prinzip der Evolution erklärt und gleichwohl an seiner dogmatischen Bestimmung als dritte Person der Trinität meint festhalten zu können, verdeckt sie Gestalten des Geistes als ein Zeitverhältnis einsichtig zu begründen. Ein solcher Versuch ist jedoch noch nicht unternommen worden. Denn theologisch »erklärt«, begreiflich und denkbar gemacht werden soll die grenzenlose Zukunftsoffenheit der Welt, die sich ex definitione aus ihrer naturgeschichtlichen Vergangenheit, ihren »systemimmanenten« Bedingungen, nun einmal nicht ableiten lässt.“

2.2 Der Himmel als Grund der Selbsttranszendenz der Welt

2.2.1 Der Himmel als Gottoffenheit der gottgeschaffenen Welt

Jürgen Moltmann weist auf die Dualität der Schöpfung als Himmel und Erde hin. Diesen Gedanken entwickelt Moltmann in Anlehnung an Michael Welkers Überlegungen zum Thema „Himmel“.³²

Die biblischen Überlieferungen bezeichnen Gott als den Schöpfer von Himmel und Erde. Moltmann begreift diese Dualität von Himmel und Erde als einen bedeutsamen Charakter der Wirklichkeit als „gute Gestalt der Schöpfung Gottes“ (GS 190). Er weist darauf hin, dass diese Dualität keinen starren Dualismus eines vollendeten Weltzustandes meint. Vielmehr sind Himmel und Erde die Dualität im Prozess der Schöpfung, welche auf die unmittelbare Verbindung von Himmel und Erde in der neuen Schöpfung zielt. In dieser Hinsicht ist die Doppelwelt von „Himmel und Erde“ in der trinitarischen Geschichte Gottes, d.h. in der Bewegung Gottes, zu verstehen. Himmel und Erde sind die zwei Seiten des göttlichen Schaffens des Vaters, der göttlichen Liebe der Menschwerdung und der Himmelfahrt des Sohnes und der göttlichen Verherrlichung durch den Heiligen Geist (GS 172).

Moltmann erschließt die Bedeutung der Dualität von Himmel und Erde, indem er die beiden Begriffe in ihrer Verwendung auf Unterschiede zwischen ihrer direkten und ihrer symbolischen Bedeutung hin analysiert. In den biblischen Traditionen bezeichnet „Himmel“ im direkten Sinn den *Luftbereich* für Wolken und Vögel, d.h. einen Teil der in Himmel, Erde und Meer dreigeteilten Welt. Ferner bezeichnet er den *Bereich der „Sterne des Himmels“*, d.h. das über der Erde, der Luft und dem Meer liegende halbkugelförmige Himmelsgewölbe (GS 167). Demgegenüber meint „Erde“ den Lebensraum der Menschen und Landtiere, ferner den Bereich der zusammen mit Luft und Meer unter dem Sternenhimmel liegt (GS 169).

Im symbolischen Sinn bezeichnet „Himmel“ den „Raum für den Thron und die einwohnende *Herrlichkeit Gottes*“ und die „*Welt der Engel*“, also jenen Raum, der im Unterschied zum Lufthimmel und Sternenhimmel jenseitig, unverfügbar und unsichtbar ist. (GS 167). Moltmann weist darauf hin, dass die biblischen Überlieferungen von diesem Himmel sowohl singularisch als auch pluralistisch reden, z.B. als Himmel der Himmel (Dtn 10,14; 1Kön 8,27; Neh 9,6). Diese Wendung soll „die offene Vielzahl der unsichtbaren und unerkennbaren Be-

reiche der Schöpfung auf Gott hin zusammenfassen“ (GS 168). Die Vielfältigkeit biblischer Rede vom Himmel zeigt „die fundamentale Unbestimmbarkeit,, dieses Himmels durch den Menschen“ (GS 168).³³ Obwohl „der Himmel“ zu den Geschöpfen Gottes zählt, ist er der dem Menschen unzugängliche und unerkennbare Bereich der Wirklichkeit. Im Vergleich dazu wird von der Erde immer nur im Singular gesprochen. Sie ist in ihrer symbolischen Bedeutung „die ganze sichtbare und zeitliche Welt“, die dem Menschen anvertraut ist und der Gott nicht bzw. noch nicht einwohnt. So ist sie der „Inbegriff aller Materie- und Lebenssysteme“, die Menschen bekannt sind (GS 169).

Jürgen Moltmann entdeckt die Bedeutung der Doppelwelt von Himmel und Erde in der Vorstellung der *creatio continua*. Die Welt als Schöpfung Gottes ist kein einheitliches, in sich geschlossenes Universum, sondern eine exzentrische Welt, deren Einheit und Grund außerhalb ihrer selbst in ihrem Schöpfer liegen. Im Hinblick auf dieses Verhältnis von Gott und seiner Schöpfung, ist die Welt notwendig „gottoffen“. Sie „existiert in der Präsenz des Schöpfers und lebt aus dem ständigen Einfluss seines schöpferischen Geistes“ (GS 171). Diese Gottoffenheit der Schöpfung wird im Verhältnis von Himmel und Erde ausgedrückt. Die ständige schöpferische Präsenz Gottes in der Schöpfung macht die Welt zu einer *ekstatischen Wirklichkeit*, d.h. zur Doppelwelt von Himmel und Erde, um die von Gott geschaffene Welt ständig weiter zu schaffen. In dieser Hinsicht erfasst Moltmann Gottes Schöpfung als ein „offenes System“. Der Ausdruck „Himmel“ bezeichnet dabei die „unbestimmte Seite“ des „Systems“, während *Erde* seine „die bestimmte Seite“ meint (GS 172).³⁴ Obwohl der Himmel als *Teil der geschaffenen Welt* weder Gott noch von göttlicher Natur ist, ist er von der sichtbaren Welt zu unterscheiden. Gott wohnt im Himmel. Das bedeutet, dass Gott der Schöpfer in seiner Schöpfung einwohnt. Diese Weltimmanenz Gottes macht die Welt „zu einer exzentrischen Welt“: Die Himmel sind „eine *Offenheit der sichtbaren Welt* [...], die alle Grenzen übersteigt“ (GS 168). Himmel ist ferner „die *gottoffene Seite der Schöpfung*“ (GS 172). Der Ausdruck „Himmel“ bezeichnet eine endliche, aber unsterbliche Schöpfung, während die Erde als eine endliche und vergängliche Schöpfung zu betrachten ist. „Die Himmel“ bedeuten „für die Erde das Reich der *schöpferischen Möglichkeiten Gottes*“ (GS 172). Darum handelt

³² Vgl. *Michael Welker*, Universalität Gottes und Relativität der Welt, 203-219.

³³ Siehe dazu auch *ders.*, Schöpfung und Wirklichkeit, 59-64.

³⁴ Hinsichtlich der Vorstellung der Erde betont Welker mit Recht: „Die Erde ist vielmehr eine aktive, kraftspendende Instanz, die Leben in Form vom verschiedenen interdependenten Prozessen der Selbstreproduktion hervorbringt, und sie ist zugleich als Umgebung verschiedener heterogener Prozesse zu verstehen.“ (*Michael Welker*, Schöpfung und Wirklichkeit, 66).

Gott im „Bereich seiner schöpferischen Möglichkeiten“, d.h. „vom Himmel her und durch ihn auf der Erde“ (GS 190f). In diesem Zusammenhang fasst Moltmann den Himmel als „relative Transzendenz der Schöpfung“ und die Erde als „relative Immanenz der Schöpfung“ auf (GS 190).³⁵

2.2.2 Der qualitative Unterschied zwischen den schöpferischen Möglichkeiten Gottes und den Möglichkeiten der Welt.

Jürgen Moltmann sieht den Himmel als das „*Reich der Energien, der Möglichkeit* (possibilitas) und *der Mächtigkeit* (potentia) Gottes an“ (GS 174). Der Himmel ist „der Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes“ (GS 190). Moltmann unterscheidet die schöpferischen Möglichkeiten Gottes strikt von den Möglichkeiten der Welt. Die Möglichkeiten Gottes sind „das Noch-Nicht-Wirkliche“ (GS 174). Da sie durch den schöpferischen und darin unerschöpflichen Gott selbst bestimmt sind, werden sie durch ihre Verwirklichung nicht erschöpft. Vielmehr bleiben sie ihr qualitativ überlegen (GS 176).

Dem Himmel als dem Reich der schöpferischen Möglichkeiten kommt somit ontologische Priorität „vor dem Reich der Wirklichkeit der Welt und der inhärenten weltlichen Möglichkeiten“ zu (GS 174). Ferner unterscheidet Moltmann die Möglichkeiten und Kräfte des *ewigen Wesens* Gottes an sich von den mit „Himmel“ bezeichneten Möglichkeiten und Kräften Gottes. Weil die mit „Himmel“ bezeichneten Möglichkeiten und Kräfte erst „durch die Selbstbestimmung Gottes zum Schöpfer qualifiziert“ sind, sind sie nicht „die Möglichkeiten und Kräfte seines Wesens an sich“ (GS 174f). Vielmehr ist Gott der Schöpfer „die Quelle der schöpferischen Möglichkeiten und der Potenzen der Schöpfung“ (GS 176). Obwohl diese geschaffen sind, sind sie „als solche schöpferische Möglichkeiten Gottes“ (GS 190). Im Vergleich dazu bezeichnet „Erde“ den „*Bereich der geschaffenen Wirklichkeit und der ihr inhärenten Möglichkeiten*“ (GS 190). In dieser Hinsicht versteht Jürgen Moltmann den Himmel als „die erkennbare, unbestimmbare, aber bestimmende Möglichkeit Gottes für die Erde“ (GS 174).

³⁵ Zur Offenheit in den natürlichen Prozessen vgl. *John Polkinghorne*, *Theologie und Naturwissenschaften*, 121f.

Moltmann bezeichnet den Zusammenhang zwischen den Möglichkeiten Gottes und den Möglichkeiten der Welt als die „*Ermöglichung von Möglichkeiten*“ (GS 190). Gottes schöpferische Möglichkeiten ermöglichen die weltlichen Möglichkeiten: „Die ständige Ermöglichung von Möglichkeiten erhält die Welt im Dasein und alle Lebenssysteme in ihr am Leben, weil sie die Zukunft für alle offenen Systeme offen hält und von neuem öffnet“ (GS 190). Jürgen Moltmann interpretiert dies pneumatologisch: „Theologisch gesprochen lebt die Schöpfung vom ständigen Einfluss der Energien des Geistes Gottes“ (GS 190).

Ferner redet Jürgen Moltmann von der Räumlichkeit der Gegenwart Gottes und ihrer Zeitlichkeit: „Gottes Gegenwart ist *räumlich* verstanden im Himmel [...] und bewegt sich räumlich vom Himmel auf die Erde. *Zeitlich* verstanden ist seine himmlische Gegenwart seine *eschatologische Gegenwart*“ (GS 191). Daraus folgt, dass sich die geschichtliche und die eschatologische Zukunft der Welt unterscheiden.³⁶ Moltmann vergleicht die *qualitative Differenz* der schöpferischen Möglichkeiten gegenüber der Welt mit einer *quantitativen Differenz* des Noch-Nicht-Wirklichen zum Wirklichen. Eine *Welt ohne Himmel* bezeichnet eine Welt ohne qualitative Transzendenz. Gegenüber der qualitativen *Unendlichkeit* des Himmels eignet einer solchen Welt nur die quantitative *Endlosigkeit* ihrer Ausdehnung. Diese Welt ohne qualitative Transzendenz ist „die Welt der ewigen Wiederkehr des Gleichen“, weil das geschlossene System der mit sich identisch gewordenen Welt durch eine Erfüllung der geschichtlichen Zukunft entsteht. Diese geschichtliche Zukunft ohne Himmel wird zur zukünftigen Vergangenheit (GS 172).

In diesem Zusammenhang weist Jürgen Moltmann auf die Problematik eines reduktionistischen Verständnisses des „Himmels“ hin, das die Welt als geschlossenes, nicht „gottoffenes“ System betrachtet. So begreift beispielsweise Feuerbach den Himmel als „die erfüllte Hoffnung“ und setzt Gott mit dem Himmel gleich (GS 183). Daraus folgt, dass „Gott zur Erfüllung der Wunschprojektionen des Menschen“ wird (GS 184). Dann wird das himmlische Jenseits „in das Jenseits der geschichtlichen Zukunft“ umgewandelt (GS 185). Bei Karl Marx ist diese geschichtliche Zukunft „die zukünftige, wahre menschliche Gesellschaft in ihrer Einheit mit der Natur“ (GS 186). Jürgen Moltmann versteht jene „vollkommene, allmenschliche [...] Gesellschaft“ als eine „*Gesellschaft ohne Himmel*“, d.h. „*ohne Möglichkeiten* und ohne Alternativen“ (GS 186).

Nach der Interpretation Jürgen Moltmanns hat Ernst Bloch den Himmel rehabilitiert. Bloch versteht den Himmel nicht räumlich, sondern zeitlich: „*die Leere*, in die die göttlichen Illusi-

onen projiziert worden sind“ ist „die reale Zukunft“ (GS 187f). Sie ist der Vor-Raum der Zukunft. Die Problematik des Gedankens Blochs liegt allerdings Moltmann zufolge darin, dass „ein ‚Transzendieren ohne Transzendenz‘ [...] aus der Unendlichkeit die Endlosigkeit ihrer Ausdehnung und aus dem Streben nach Erfüllung ein bloßes ‚Immer weiter‘“ macht (GS 188). In einer Welt ohne Himmel, d.h. im geschlossenen System, tritt „die quantitative Endlosigkeit ihrer Ausdehnung an die Stelle der qualitativen Unendlichkeit des Himmels“ (GS 172). Der Offenheit der Welt durch die Dualität von Himmel und Erde ersetzt nur die Zukunftsoffenheit.³⁷

Jürgen Moltmann lehnt mit Recht ein Verständnis der Welt als geschlossenes System ab: „Ohne die schöpferischen Möglichkeiten Gottes an der Welt bleiben die weltlichen Möglichkeiten durch die vorhandene Wirklichkeit bestimmt und gehen in ihr auf“ (GS 189). Eine solche Welt ist die Welt der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

2.2.3 Gott der Geist als die Quelle der schöpferischen Möglichkeiten und Potenzen

Der Himmel als das Reich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes des *Schöpfers* ermöglicht die Prozesse, in denen Möglichkeiten in der Welt zu Wirklichkeiten werden. In seiner symbolischen Bedeutung ist Himmel die *Gottoffenheit der gottgeschaffenen Welt* und „die transzendente Offenheit aller Materiesysteme“ (GS 173). Diese mit dem Symbol *Himmel* bezeichneten schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte sind durch die Selbstbestimmung Gottes zum Schöpfer qualifiziert. Darum sind sie grundlegend von den Möglichkeiten und Kräften des *ewigen Wesens* Gottes an sich unterschieden. Sie werden von dem Schöpfer in der Zeit und im Raum der Schöpfung entfaltet. In dieser Hinsicht differenziert er das Schaffen Gottes: „Gott schafft sich zuerst die Möglichkeit für die Wirklichkeit der Welt. Er geht dann aus dem Reich seiner positiven Möglichkeiten schaffend, gestaltend und handelnd hervor und in das Reich der Wirklichkeit hinein. Diese schöpferische Bewegung wird durch die Richtung ‚vom Himmel her‘ ausgedrückt“ (GS 174). In diesem Sinn ist der Himmel die von Gott geschaffene erste Welt, „um von ihr aus die Erde zu gestalten, zu umgeben und endlich zu erlösen“ (GS 175). Das heißt, dass der „Himmel“ die „unerkennbare, unbestimmbare, aber bestimmende Möglichkeit Gottes für die Erde ist“ (GS 174). Im Vergleich dazu bezeichnet die „Erde“ die erkennbare und bestimmbare Wirklichkeit der Welt, die real und definitiv ist.

³⁶ Über den transzendentalen Charakter der Eschatologie: TH 38-43.

Jürgen Moltmann versucht, die Prozesse, in denen Möglichkeiten zu Wirklichkeiten werden,³⁸ durch diese qualitative Unterscheidung der Möglichkeiten darzustellen. In allen erkennbaren Prozessen zeigen sich Zusammenhänge von Wirklichkeit und Möglichkeit: „Aus *möglichen Wirklichkeiten* werden *verwirklichte Möglichkeiten*“ (GS 176). Die *schöpferischen Möglichkeiten* Gottes ermöglichen diese Prozesse und umgeben sie. Weil die schöpferischen Möglichkeiten Gottes *geschaffene Potenzen* sind, „gehen sie nicht in der Ermöglichung der zu verwirklichenden Möglichkeiten auf, sondern bleiben diesen qualitativ überlegen“ (GS 176). Daher nennt Jürgen Moltmann den Himmel „das Kraftfeld solcher schöpferischen Potenzen“ (GS 176). Diese geschaffenen Potenzen empfangen sich ohne Unterbrechung aus der schöpferischen Quelle Gottes des Geistes. Sie sind *geschaffene Potenzen* in Relation zum Schöpfergott, obwohl sie *schöpferisch* in Relation zu den erkennbaren Prozessen sind. Gott der Schöpfer ist „die Quelle der schöpferischen Möglichkeiten und Potenzen zur Schöpfung und Vollendung“ der Prozesse von Möglichkeiten zu Wirklichkeiten der Welt (GS 176). Jürgen Moltmann verbindet hier diese schöpferischen Möglichkeiten mit dem göttlichen Wesen Gottes. Er nimmt die Dekretenlehre auf: durch die Selbstbestimmung Gottes zum Schöpfer „entscheidet er sich aus der Fülle seiner Möglichkeiten für die schöpferischen und gegen die destruktiven Möglichkeiten, für den Schöpfungsprozess und gegen seine Unterlassung“ (GS 176f). Wenn diese Entscheidung ein wesentliches, kein willkürliches Dekret ist, „dann geht die ganze Möglichkeitsfülle des göttlichen Wesens in diese Quelle der schöpferischen Möglichkeiten ein“ (GS 177).

Diese qualitativen Unterscheidungen der Möglichkeiten ermöglichen Moltmann ferner eine Deutung der „*Phänomene des Bösen*“ (GS 177). Er interpretiert das Böse als „die Perversion des Guten, die Vernichtung des Seienden, die Verneinung der Bejahung des Lebens“ (GS 177). Diese Verkehrungen konstruktiver in destruktive Möglichkeiten treten sowohl auf der Ebene der Prozesse des Lebens auf als auch „im Bereich der Potenzen, die nicht im Bereich des Menschen liegen, sich aber destruktiv in ihm auswirken“ (GS 177). Deshalb meint die Erlösung vom Bösen „die Wiederherstellung des Guten in den irdischen Lebensmöglichkeiten *und* in den himmlischen Potenzen, die solche Möglichkeiten ermöglichen“ (GS 177).

Im Hintergrund dieser Ausführungen steht bei Moltmann eine spezifische Interpretation der platonischen Ideenlehre mit Hilfe des biblischen Symbols des Himmels. Im Himmel als dem

³⁷ Zur Unvereinbarkeit des klassischen Zeitbegriffes mit dem Zeitbegriff der Evolution vgl. *M. Eigen*, *Evolution und Zeitlichkeit*, in: Chr. Link (Hg.): *Die Erfahrung der Zeit*, 236.

³⁸ Zum naturphilosophische Modell vgl. *A. N. Whitehead*, *The Concept of Nature* (1920), 26ff.

Reich der schöpferischen Möglichkeiten *des Schöpfers* liegen „die (geschaffenen) Möglichkeiten der Geschöpfe“, d.h. „die *Urbilder* für die geschaffene Wirklichkeiten“ (GS 175f). Darum sind die Ideen der Geschöpfe nicht die ewigen Ideen der Gottheit, sondern Ideen Gottes des *Schöpfers*, nämlich geschaffene Ideen. In dieser Hinsicht versteht Moltmann sie als „Konzeptionen der Liebe Gottes und Variationen der schöpferischen Mitteilung seiner grenzenlosen Güte“ (GS 176). Diese geschaffenen Ideen haben ihre Verwirklichungen und Entsprechungen auf der Erde.

Darüber hinaus macht Jürgen Moltmann auf den Unterschied zwischen der relativen Transzendenz des Himmels und der absoluten Transzendenz Gottes aufmerksam. Während die Schöpfung ihre *relative Immanenz* in der Erde findet, hat sie ihre *relative Transzendenz* im Himmel. Moltmann betont, dass „Gott selbst, der Schöpfer von Himmel und Erde, [...] vielmehr die *Transzendenz von Transzendenz und Immanenz* der Welt [ist]. Gott selbst, der Himmel und Erde mit seiner Herrlichkeit erfüllen wird, ist auch die *Immanenz von Transzendenz und Immanenz der Welt*“ (GS 190). Der Unterschied von Gott und Schöpfung wird im Reich der Herrlichkeit nicht aufgehoben: „Auch im Reich der Herrlichkeit bleibt die Welt Gottes Schöpfung und wird nicht zu Gott selbst“ (GS 192).

2.2.4 Die Erhaltung der Schöpfung durch die ständige Ermöglichung von Möglichkeiten durch den Geist Gottes

Wie gesehen unterscheidet Moltmann den Himmel als den *Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes* von der Erde als dem *Bereich der geschaffenen Wirklichkeit und der ihr inhärenten Möglichkeiten*. Durch diese Unterscheidung betont er jedoch zugleich die ständige *Kommunikation* der so unterschiedenen Bereiche. Durch diese Kommunikation zwischen Himmel und Erde ist die Welt „im Dasein und alle Lebenssysteme [sind] in ihr am Leben“ (GS 190). Denn die Möglichkeiten der Welt werden durch die schöpferischen Möglichkeiten Gottes erst ermöglicht. Diese „ständige *Ermöglichung von Möglichkeiten*“ erhält die Schöpfung, indem sie „die Zukunft für alle offenen Systeme offen hält und von neuem öffnet“ (GS 190). Für Jürgen Moltmann ist die Zukunftsoffenheit der Schöpfung durch den Geist die Grundlage für die Erhaltung der Schöpfung. Diese transzendente Zukunft ermöglicht der Geist Gottes durch das ständige Schaffen von neuen Möglichkeiten. In diesem Zusammenhang

stellt er fest: „Theologisch gesprochen lebt die Schöpfung vom ständigen Einfluss des Geistes Gottes“ (GS 190).³⁹

Die Grundlage für diese beständige Neuschöpfung entdeckt Moltmann in der kosmischen Bedeutung Christi. In der Inkarnation Christi sollen Himmelsraum und Erdreich nach Eph 1,10 vereinigt werden. Aus ihrer Vereinigung entsteht eine neue Kommunikation zwischen ihnen und aus ihrer Kommunikation neuem Leben. In der *Bewegung Gottes* bahnt sich die kosmische Versöhnung an. In der Menschwerdung und der Hingabe am Kreuz Christi „öffnet sich auch der Himmel für die Erde und die Erde für den Himmel, werden Himmel und Erde zusammengefasst und kommen im umfassenden Frieden Christi zu ihrer offenen Kommunikation miteinander“ (GS 180). Von der Bewegung Gottes in Auferweckung und Himmelfahrt wird das All in Bewegung auf das kommende Reich der Herrlichkeit gesetzt. Der Auferstandene, dem der Schöpfer die Herrlichkeit über seine Welt gegeben hat, „erfüllt Himmel und Erde mit der Herrlichkeit seines Auferstehungslebens und wird das All erneuern“ (GS 180). Dadurch werden das Sichtbare und das Unsichtbare in eine solche Gemeinschaft gebracht, dass das die Möglichkeiten und Potenzen des Unsichtbaren den Menschen dienen. Durch die Öffnung des *Himmels*, der das *Reich der Energien, der Möglichkeiten und Potenzen Gottes* bedeutet, erscheinen die Möglichkeiten und Energien Gottes in der sichtbaren Welt, „um sich abschließende Lebenssystemen zu öffnen und sie in ihre neue und reichere Zukunft zu führen“ (GS 180).

Jürgen Moltmann unterscheidet dabei klar zwischen dem *Himmel* und dem *Reich Gottes*. Den Himmel als Reich der Möglichkeiten und Kräfte Gottes der Schöpfers begreift er als „das *Reich der Formen*, die Gott ‚vom Himmel her‘ auf der Erde verwirklicht“ (GS 176). „Das Himmelsreich“ ist das vorläufige Reich Gottes. Denn „der Inbegriff der Formen, die der Schöpfer verwirklichen will und wird, ist *das Reich*, in dem sein Name geheiligt und sein Wille getan wird und alle Geschöpfe an seiner Herrlichkeit teilnehmen“ (GS 176). Der Himmel ist jetzt der Ort der Gegenwart Gottes, aber er bezeichnet nicht das Reich Gottes, denn das Reich der Herrlichkeit setzt „die Schöpfung eines ‚neuen Himmels‘ und einer ‚neuen Erde‘ voraus“ (GS 191). Sowohl die Erde als auch der Himmel bedürfen einer Neuschöpfung. Das *Reich der Herrlichkeit* soll Himmel und Erde zur *Einwohnung des dreieinigen Gottes* in seiner ganzen Schöpfung *erneuern*. *Himmel und Erde* werden zur Wohnung, zur Umgebung und zur Umwelt Gottes. Das bedeutet die Teilnahme aller Geschöpfe „an dem ewigen Leben und der ewigen Seligkeit des gegenwärtigen Gottes“ (GS 191). Zudem bedeutet es für alle

³⁹ Siehe dazu auch *Michael Welker*, *Gottes Geist*, 132-143.

Geschöpfe, „dass sie untereinander in eine ungehinderte und allseitige Kommunikation treten“ (GS 191). Die Dualität von Himmel und Erde wird im Reich der Herrlichkeit jedoch nicht aufgehoben: „die Erde wird nicht himmlisch und der Himmel nicht irdisch“ (GS 191). Aber Himmel und Erde treten in ungehinderte und grenzenlos fruchtbare Kommunikation miteinander. Sie sind „auf ihre Weise zur ‚Wohnung‘ des in beiden Bereichen präsenten Gottes“ geworden (GS 192). Moltmann fasst das Reich der Herrlichkeit auch als ein offenes System auf.

2.3 Die Evolution als die fortgesetzte Schöpfung

2.3.1 Der grundlegende Unterschied zwischen Schöpfung und Evolution

Jürgen Moltmann unterscheidet strikt zwischen Schöpfung und Evolution. Diese Unterscheidung basiert auf einer exegetischen Betrachtung der schöpfungstheologischen Begriffe „Schaffen“ und „Machen“. In der biblischen Überlieferung kommt dem Verb „Schaffen“ (*bara*) eine völlig andere Bedeutung zu als dem Verb „Machen“ (*asah*). In der priesterschriftlichen Tradition bedeutet das Verb die „Bezeichnung des göttlichen Hervorbringens“. Weil das Verb *bara* exklusiv für den göttlichen Schöpfungsakt verwendet wird, steht dieses göttliche Hervorbringen nicht in Analogie zu menschlicher Tätigkeit. Ferner charakterisiert *bara* Schöpfung als „etwas schlechthin Neues, das weder faktisch noch potentiell in einem anderen angelegt und vorhanden“ ist, da *bara* an keiner Stelle „mit dem Akkusativ eines Stoffes, aus dem etwas zu schaffen sei“ verwendet wird. Das heißt, dass das göttliche Schaffen ein unbedingtes, voraussetzungsloses und analogieloses Schaffen ist. Jürgen Moltmann weist darauf hin, dass das göttliche „Schaffen“ in Gen 1,1 „das Ganze der Schöpfung“ charakterisiert. Der göttliche Schöpfungsakt wird nie differenziert beschrieben und nicht als ein in mehrere Ereignisse zerlegter Akt angesehen. Das bezeichnet die Einheitlichkeit und Einzigartigkeit des göttlichen Schöpfungsaktes. Demgegenüber bedeutet das Verb „Machen“ (*asah*) „das zweckvolle Herstellen eines Werkes, bei dem einer Sache ihre bestimmte Eignung mitgegeben wird“ (GS 86). Darum ist das göttliche Machen der Schöpfungs„werke“ analogisch mit der Arbeit der Menschen.

In engem Zusammenhang mit dieser Beobachtung steht für Moltmann die Komplexität der Erfahrung der *Zeit* in komplexen Materie- und Lebenssystemen (GS 209).⁴⁰ Es geht hier um die Erfahrung der Differenz zwischen Zukunft und Vergangenheit: „Jedes komplexe offene System ‚erfährt‘ die *Differenz der Zeiten* und die *Irreversibilität der Zeitrichtung*“ (209). Moltmann versteht komplexe Materie- und Lebenssysteme als offene Systeme, denn sie existieren je auf ihre Art „zwischen festgelegter Vergangenheit und partiell offener Zukunft und organisieren sich zwischen den so qualifizierten Zeiten“ (209). Ferner formen sie „ihre Gestalt in der Differenz der Zeiten“. In Bezug darauf schließt Moltmann, „dass alle Teilsysteme ‚ihre Zeit‘ haben und ihre wachsende Gemeinschaft in der *Synchronisierung ihrer Zeiterfahrung* bestehen muss“ (209). Durch diese Synchronisierung ihrer Zeiterfahrungen sind sie in einer gemeinsamen Geschichtsbildung erfassen. Indem er den Begriff von Geschichte, die die Veränderung, die Kontingenz und die Möglichkeit bezeichnet, auf den Begriff der Natur anwendet, will er einen schöpfungstheologischen Zusammenhang zwischen den in einem mechanistischen Weltbild als Differenz behandelten Begriffen „Natur“ und „Geschichte“ herstellen.

Moltmann begreift die Irreversibilität der Zeit und das irreversible, kommunizierende und zukunfts offene System als die Voraussetzung der Evolution. Die qualitative Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft ist ein bedeutsamer Charakter der Evolution der Materie- und Lebenssysteme. Moltmann versteht die „Vorgänge, die zum Aufbau von Materiestrukturen und zum Aufbau der anorganischen und organischen Lebenssysteme führen“, als *irreversible Prozesse*. Sie ereignen sich in *Ungleichgewichtssystemen*. In diesem Prozess handelt es sich um „die Zeitrichtung der Verwirklichung von Möglichkeiten“ (GS 210). Die *Gegenwart* ist partiell bestimmt und partiell unbestimmt, denn „*Vergangenheit*, die die Gegenwart bestimmt, liegt fest; *Zukunft*, die sich der Gegenwart öffnet, liegt aber nicht fest, sondern ist partiell unbestimmt“ (GS 209). Darum steht die Gegenwart „zwischen Notwendigkeit und Zufall und entfaltet sich *in der Selektion der Zufälle*“ (GS 209).⁴¹ Ein partiell unbestimmter *Möglichkeitsspielraum* der strukturierten Materie lässt ihr Verhalten offen. Die Zeitrichtung der Verwirklichung von Möglichkeiten ist nicht umkehrbar. Aus Möglichkeit wird irreversibel Wirklichkeit, aus Zukunft wird irreversibel Vergangenheit. Durch den *Prozess der Evolution* von Materie- und Lebenssystemen wird der „*Möglichkeitsspielraum*“ mit steigender Komplexität wachsen (GS 210).

⁴⁰ Vgl. dazu *Andreas Bartels*, Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, 66f., 123-126.

⁴¹ Vgl. dazu a.a.O., 144-156.

Moltmann betrachtet die Schöpfung als ein eigentlich offenes System, weil ihr Ziel im Reich der Herrlichkeit Gottes liegt. Gott hat sie in eine Bewegung zu ihrem Ziel hin versetzt und „ihr eine irreversible Richtung mitgegeben“ (GS 215).

2.3.2 Der Geist als Inbegriff von Organisationsformen und Kommunikationsweisen

2.3.2.1 Die zunehmenden Möglichkeiten der offenen Systeme durch ihre zunehmende Kommunikation

Jürgen Moltmann definiert den Geist in Hinsicht auf die Natur als den Inbegriff der „Organisationsformen und Kommunikationsweisen offener Systeme“ (GS 31). Er fasst die Evolution als „den fortgesetzten *Aufbau der Materie* und der Lebenssysteme“ auf (GS 204). Darum wird die Evolution nur „durch Reproduktion und wachsende Kommunikation der offenen Systeme möglich“ (GS 212). Er vergleicht den Evolutionsprozess von Materie- und Lebenssystemen mit „einem wachsenden und sich ausbreitenden Geflecht von Elementarteilchen und Strukturen“ (GS 210). Durch diese Ausbreitung nehmen neue Möglichkeiten zu, weil sie sich „nicht nur in vorhandene Umwelten, sondern auch in die Möglichkeitsspielräume der Zukunft [ausbreiten]“ (GS 210). Möglichkeiten erschöpfen sich nicht mit ihrer Verwirklichung. Vielmehr nehmen sie zu, weil mit jeder Verwirklichung komplexere, neue Möglichkeitsspielräume erschließende, Gebilde entstehen. In diesem Zusammenhang ist jede einzelne Wirklichkeit die Verwirklichung nur einer unter zahlreichen Möglichkeiten und ist ferner eine einmalige Wirklichkeit. In diesem Prozess ist die reichere Gestaltenfülle „mit wachsender Unbestimmtheit des Verhaltens und dieses wiederum mit wachsenden Zukunftsmöglichkeiten verbunden“ (GS 210).

Mit der Komplexität der Struktur wächst die Kommunikationsfähigkeit. Mit ihr wächst wiederum die „Anpassungs- und Transformationsfähigkeit“ (GS 212). Immer reichere Möglichkeiten öffnen sich durch wachsende „Interdependenz“ (GS 212). Die Ausbreitung und Verflechtung der offenen Systeme gewinnt einen steigenden Überschuss an Möglichkeiten. Durch den Geist Gottes, der jedem einzelnen System immanent ist, wächst die Kommunikati-

on zwischen den offenen Systemen. Dadurch nehmen die Möglichkeiten des Evolutionskosmos zu.⁴²

„Durch diese Eröffnung neuer Möglichkeiten“ begleitet Gott die Schöpfung in dieser Bewegung und „lockt sie in diese Richtung durch die Gemeinschaft seines schöpferischen Geistes“ (GS 215). In dieser Hinsicht wird das „kontinuierlich schöpferische Wirken Gottes“ als „*be-wahrendes* und *innovatorisches* Handeln erkannt“ (GS 217).

2.3.2.2 Die wachsenden Antizipationsspielräume

Jürgen Moltmann erfasst „ein auf wachsende Kommunikation angelegtes System“ als „ein antizipatorisches System“ (213). Denn Materie- und Lebenssysteme breiten sich im Prozess der Evolution nicht nur in „vorhandene Umwelten, sondern auch in die Möglichkeitsspielräume der Zukunft aus“ (GS 210). Mit der allseitigen Kommunikation wachsen auch die Antizipationsspielräume in den Bereichen der Möglichkeiten. Der Aufbau der Evolution des Lebens zeigt Kontinuität und qualitative Sprünge: „Aus der Akkumulation von qualitativer Vielfalt auf der gleichen Ebene entstehen die Möglichkeiten von Sprüngen in die neue Qualität höherer Organisationsebenen.“ (GS 213) Diese Evolution wird durch „Reproduktion und wachsende Kommunikation der offenen Systeme“ ermöglicht (GS 212). Jürgen Moltmann fasst die Welt „als ein auf wachsende Kommunikation angelegtes System“ und als „als antizipatorisches System“ auf (GS 213), denn „die Antizipationsspielräume wachsen mit der allseitigen Kommunikation“ (GS 213). Darum hat das offene Weltsystem den Charakter der Selbsttranszendenz: „Es drängt über sich hinaus, weil es kraft seines Ungleichgewichtes offenbar in keinem gegebenen Zustand verharren kann“ (GS 213).

2.3.2.3 Die fortgesetzte Schöpfung

Jürgen Moltmann begreift die Schöpfung als Prozess: *creatio originalis* – *creatio continua* – *creatio nova*. Das Ziel der Geschichte der Schöpfung ist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Der Charakter der *creatio originalis* ist „das Wunder des Daseins der Welt überhaupt und die Anfangskontingenz des Seienden selbst“ (GS 214). Aus dieser Zufälligkeit der Schöpfung schließt Moltmann Zufall und Zielgerichtetheit der Evolution. Obwohl „das Dasein der Welt selbst und dann auch alle Stufen der Evolution in ihrer Geschichte ‚Zufall‘“

⁴² Ähnlich wie Moltmann versteht Pannenberg die Zukunft als „die Ursprungsdimension der Kontingenz jedes neuen Ereignisses“ (*Wolfhart Pannenberg, Natur und Menschen und die Zukunft der Schöpfung*, 43-54 bes. 54).

sind, handelt es dabei jedoch um einen beabsichtigten Zufall, d.h. um freie Schöpfungen Gottes zum Zwecke der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (GS 214). Ferner ist die *Schöpfung im Anfang* die *Schöpfung der Zeit: creatio mutabilis*. Die Schöpfung ist eigentlich als ein „offenes

System“ anzusehen. Sie hat die wesentliche Offenheit für ihre eigene Geschichte, weil Gott sie zum Reich seiner Herrlichkeit geschaffen hat. Gott begleitet sie in die Bewegung, in die er sie versetzt hat, „durch Eröffnung neuer Möglichkeiten und lockt sie in diese Richtung durch die Gemeinschaft seines schöpferischen Geistes“ (GS 215). Daher besitzt die Schöpfung im Anfang als „offenes System“ weder ihren Grund, noch ihr Ziel, noch ihr Gleichgewicht in sich selbst. Es ist von „vornherein exzentrisch auf Zukunft hin entworfen und angelegt“ (GS 215).

In diesem Zusammenhang begreift Jürgen Moltmann die Evolutionstheorien als „die Ordnung der Schöpfung und die fortgesetzte Schöpfung, die auf jene Schöpfung im Anfang folgt“. Er schlägt damit eine neue Interpretation der Lehre von der *creatio continua*, vom *concursus Dei generalis* und von der *providentia Dei* vor.⁴³

Gegenüber dem voraussetzungslosen anfänglichen Schaffen ist das göttliche Schaffen in der Geschichte „ein Schaffen am Geschaffenen“ (GS 216). Darum schließt es „das kontinuierliche Erhalten der einmal geschaffenen Schöpfung“ ein (GS 216).⁴⁴ *Creatio continua* ist infolgedessen „nicht an neuen, kontingenten Ereignissen“ zu erkennen, „sondern an der Kontinuität des Sich-Gleich-Bleibenden.“ Aber Moltmann weist hier darauf hin, dass das schöpferische Handeln Gottes in der Geschichte im *unerwartet Neuen* der Befreiung und des Heils in der prophetischen Theologie anzusehen ist. Das bedeutet, dass das geschichtliche Schaffen Gottes als „*creatio anticipativa*“ zu verstehen ist (GS 216). Moltmann kritisiert mit Recht sowohl die einseitige Betonung der *Bewahrung* der Welt in der theologischen Tradition als auch die einseitige Betonung der *Entwicklung* der Welt in vielen neueren Theologien der Evolution und des Prozesses. Er betont, dass das geschichtliche Schaffen zwischen der *creatio originalis* und der *creatio nova* steht. Hier handelt es sich um die *Bewahrung* der geschaffenen Welt und die *Vorbereitung* ihrer Vollendung.

Weil das geschichtliche Schaffen Gottes auf die Antizipation des die Schöpfung vollendenden Heils gerichtet ist, ist es nicht nur *creatio continua*, sondern zugleich auch *creatio nova: crea-*

⁴³ Zum Problem der Providenzlehre im Bezug auf die Theodizee-Frage vgl. D. Ritschl, Zur Logik der Theologie, 65-68.

tio anticipativa (GS 216). Es „antizipiert die Vollendung in der Zeit“, indem es „auf die Antizipation des die Schöpfung vollendenden Heils ausrichtet“ (GS 216). In dieser Hinsicht erfasst Moltmann „das kontinuierliche schöpferische Wirken Gottes als bewahrendes und innovatorisches Handeln“ (GS 217). Bei Jürgen Moltmann ist das geschichtliche Schaffen Gottes als „die zeitliche Eröffnung verschlossener Systeme“ zu verstehen (GS 220). Denn es zielt darauf, „konkrete Chancen für die Befreiung aus Selbstabschließung und konkrete Chancen für die Evolution der verschiedenen offenen Lebenssysteme“ zu schaffen (GS 218). Dies wird nur kraft der unerschöpflichen „Leidensfähigkeiten und Leidensbereitschaft“ Gottes möglich (GS 218). In ihnen gründet das die Schöpfung begleitende Wirken Gottes.⁴⁵

Jürgen Moltmann betont das Wirken Gottes in der fortgesetzten Schöpfung: „Gott wirkt *in* und *durch* geschöpfliches Wirken; Gott wirkt *mit* und *aus* dem geschöpflichen Wirken; die Geschöpfe wirken *aus* den göttlichen Potenzen und in eine göttliche Umwelt hinein“. Auf diese Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung und ihrer Begleitung gründet Moltmann seine Pneumatologie. Durch seinen Geist ist Gott selbst in seiner Schöpfung präsent. Die ganze Schöpfung ist geistgewirkt. Die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung trägt bei Jürgen Moltmann den Charakter der Omnipräsenz und eine deutliche Tendenz zum Panentheismus: „Es gibt in der Schöpfung weder geistlose Materie noch immateriellen Geist, denn es gibt nur *informierte Materie*“ (GS 219). Ferner begreift er den Geist als die Information: „Die Informationen aber, die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmen, sind *Geist* zu nennen“ (GS 219). Moltmann sieht eine Entsprechung zwischen dem menschlichen Bewusstsein und der Gegenwart Gottes in der ganzen Schöpfung. Wie diese Information als Geist, die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmen, auf geschöpfliche Weise zum Bewusstsein im Menschen kommen, ist der gesamte Kosmos gottentsprechend zu nennen: „Weil er durch Gott, den Geist, *gewirkt* ist und in Gott, dem Geist, *existiert*, darum *bewegt* und entwickelt er sich auch in den Energien und Kräften des göttlichen Geistes“ (GS 219).

⁴⁴ Vgl. dazu Max Geiger, *Providentia Dei. Überlegungen zur christlichen Vorsehungslehre und dem Problem der Beziehung Gott-Welt*, in: Eberhard Busch/Jürgen Fangmeier/Max Geiger (Hrsg.), ΠΑΡΡΗΣΙΑ, 673-707.

⁴⁵ Schmidt macht uns aufmerksam darauf, dass beide Schöpfungsgeschichten „eine Differenz zwischen der geschaffenen und der gegenwärtigen Wirklichkeit“ andeuten und über den ‚Anfang‘ hinaus, etwa mit dem Seinswort (Gen 1,28 u.a.), auf die Zukunft zielen. Ferner zeigt er, dass „Jedenfalls nimmt (spät-)prophetische Hoffnung jene Unterscheidung zwischen dem Schöpfungsgemäßen und dem vorhandenen auf, um das ‚Nichtmehr‘ in ein ‚Noch-nicht‘ umzugestalten“ (Werner H. Schmidt, „Denkt nicht mehr an das Frühere!“ Eschatologische Erwartung – Aspekte des Alten Testaments, Glauben und Lernen 4, 1989, 17-32).

2.3.3 Das Sein Gottes als die transzendente Ermöglichung aller möglichen Wirklichkeiten

Jürgen Moltmann deutet die Phänomene der selbstschöpferischen Materie pneumatologisch, um die pantheistische Deutung der Evolution zu überwinden: „Der in der Welt und in jedem Teil präsente Gott ist der schöpferische Geist. Er ist nicht nur als der Geist Gottes in der sich entwickelnden Welt präsent, sondern vielmehr Gott der Geist mit seinen ungeschaffenen und schöpferischen Energien“ (GS 219f). Jürgen Moltmann definiert daher „die Informationen [...], die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmen“ als Geist (GS 219). Darum gibt es „in der Schöpfung weder geistlose Materie noch immateriellen Geist, denn es gibt nur informierte Materie“ (GS 219). Dies meint, dass der gesamte Kosmos „durch Gott den Geist *gewirkt* ist und in Gott, dem Geist, *existiert*. Deshalb *bewegt* und entwickelt er sich auch in den Energien und Kräften des göttlichen Geistes“ (GS 219). Nach Jürgen Moltmann gründet die Selbsttranszendenz der Welt im Geist Gottes. Gott als „weltoffenes Wesen“ umgibt „die Welt mit den Möglichkeiten seines Seins und durchdringt sie mit den Kräften seines Lebens und seines Geistes“ (GS 213). In diesem Zusammenhang sind „die erkennbaren Tendenzen zur allseitigen Kommunikation und die Intentionen der permanenten Selbsttranszendenz in allen offenen Systemen [...] Zeichen für und Reaktionen auf die Präsenz des Geistes Gottes in der Welt“ (GS 213).⁴⁶

Vor diesem Hintergrund wird nun auch verständlich, inwiefern Moltmann Gott als „außerweltlicher Vorraum“ der Welt fasst (GS 213). Durch die Gottoffenheit der Welt entwickelt sich die Welt in diesen Vorraum hinein, darum ist Gott „Ursprung der neuen Möglichkeiten, aus denen sie ihre Wirklichkeiten gewinnt“ (GS 213).⁴⁷ Diese Möglichkeiten Gottes sind im Reich der Herrlichkeit auch nicht erschöpfbar. Denn Gott ist nicht nur „die höchste Wirklichkeit für alle verwirklichten Möglichkeiten“ (GS 221). Jürgen Moltmann will damit ein Problem der Prozesstheologie, die Vergötterung der Welt, lösen⁴⁸ und bei aller Betonung der Präsenz Gottes in der Schöpfung die bleibende Unterschiedenheit des Schöpfers von seinen Geschöpfen wahren. Damit schließt sich der Kreis zur eingangs besprochenen Anknüpfung an

⁴⁶ Zu einer Kritik dieser Vorstellung Moltmanns siehe *Christian Link*, Schöpfung, 550ff.

⁴⁷ Ähnlich wie Moltmann betont *Jüngel*, dass Schöpfung im biblischen Verständnis der Schöpfung ein kritischer, Wirklichkeit und Möglichkeit scheidender Begriff ist. Vgl. *E. Jüngel*, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, 226ff.

⁴⁸ *Welker* macht darauf aufmerksam, dass die Geschöpflichkeit des Himmels es uns erlaubt, eine Kontinuität auch im uns unzugänglichen Bereich der Welt zu unterstellen. Vgl. Schöpfung und Wirklichkeit, 56-68.

die Schechina-Vorstellung. Die pneumatologische Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns lässt sich darum in ihrer Gesamtheit als Versuch lesen, Präsenz und Unterschiedenheit Gottes, seine Immanenz in und seine Transzendenz gegenüber der Schöpfung zusammen zu denken um damit eine dezidiert theologische Kosmologie zu begründen, die die Abstraktionen einer nur mechanistisch gedachten Natur und eines auf den persönlichen Schöpfungsglauben reduzierten Schöpfungstheologie fruchtbar zu überwinden.

II. Auswertung und Kritik

1. Jürgen Moltmanns Situationsanalyse

1.1 Die ökologische Krise

Ein zentrales Anliegen Moltmanns ist es, eine Theologie zu entwickeln, die für gegenwärtige gesellschaftliche Probleme relevant ist, ohne dabei ihre christliche Identität aufzugeben. Daher beginnt er seine Schöpfungslehre mit einer Diagnose der momentanen Situation der Schöpfung. Das ganze Lebenssystem auf dieser Erde befindet sich nach Moltmann in einer tief greifenden Krise, die seinen Fortbestand gefährdet. Mit seinen Überlegungen zur Schöpfungstheologie will Moltmann eine theologische Antwort auf diese ökologische Krise geben und stellt sie daher unter den Titel einer „ökologischen Schöpfungslehre“.

Den Hauptgrund der gegenwärtigen ökologischen Krise sieht Moltmann darin, dass es in der Moderne schwierig geworden ist, die menschliche und außermenschliche Natur überhaupt als Schöpfung Gottes wahrzunehmen. Wird aber die Welt nicht mehr als Gottes Schöpfung erkannt, so verändert sich auch der menschliche Umgang mit ihr: die Natur erscheint als Gegenstand, der völlig in der Verfügungsgewalt des Menschen liegt und den er sich zu seinen Zwecken nutzbar zu machen hat.

Die geistesgeschichtliche Grundlage dieser Entwicklung erkennt Moltmann in der Prägung neuzeitlichen Denkens durch die Subjekt-Objekt-Distinktion, wie sie in Descartes' Gegenüberstellung von *res cogitans* und *res extensa* prägnant zum Ausdruck kommt. Auf dieser Grundlage ist Gott als absolutes Subjekt verstanden worden, der der Welt in abstrakter Allmacht gegenübersteht. Als Ebenbild Gottes wurde dann auch der Mensch als Subjekt von Erkenntnis und Willen begriffen, der sich der ausgedehnten Natur denkend und handelnd zu bemächtigen hat. Die Subjektivierung des Menschen bedingte so eine Verobjektivierung und Verdinglichung der Natur. Diese wurde dadurch verstärkt, dass im Rahmen dieses anthropozentrischen Weltbildes der Mensch als Subjekt von Erkenntnis und Willen in exklusiver Beziehung zu Gott als absolutem Subjekt stehend gesehen wurde. Der außermenschlichen Natur dagegen wurde nur ein anfängliches Bewirktsein durch Gott, nicht aber eine bleibende Beziehung zu ihm zugesprochen. Dies ist vor allem in den Konzeptionen des Deismus deut-

lich geworden. Dem Gottesbild der Renaissance und des Nominalismus, das die *potentia absoluta* als die hervorragende göttliche Eigenschaft erfasste, folgte konsequenterweise das Streben des Menschen, als Ebenbild des Schöpfers die Erde zu beherrschen.

Indem sich die Theologie nur auf die existenzielle geschichtliche Dimension konzentrierte, um sich diesem neuzeitlichen Weltbild anzupassen, hat sie den Wissenschaften die Natur als Objekt der Naturwissenschaften überlassen. Damit verbunden war der theologische Rückzug aus der Kosmologie in den personalen, existenziellen Schöpfungsglauben. In Verbindung damit entwickelte sich eine Theologie der Geschichte, die die Geschichtlichkeit der Natur ignorierte. Indem die Natur als Gegensatz der Geschichte, als die bestimmte Eigenheit des Zeitlosen, Statischen and Immerwiederkehrenden verstanden wurde, hat sie ihre geschichtlichen Grundbegriffe der Kontingenz, der Zukunftsoffenheit and Möglichkeitsfülle verloren. Moltmann weist darauf hin, dass die Schöpfung in den Naturwissenschaften folglich nur als Natur verstanden wird. Im Dialog mit den Naturwissenschaften will Moltmann jedoch die Natur theologisch als Gottes Schöpfung verstehen. Dazu nimmt er die Kosmologie wieder als einen Gegenstand der Theologie auf. In diesem Zusammenhang will er eine *Theologie der Natur* entwickeln.

1.2 Stärken der Diagnose: Schöpfung versus Natur

a. Die große Stärke der Situationsanalyse Moltmanns liegt darin, dass er das gegenwärtige atheistische Weltbild auf dessen Ursachen hin untersucht. Seine Kritik der neuzeitlichen deistischen Denkfigur ist bedeutend. In dieser neuzeitlichen deistischen Denkfigur ist die Tendenz zum Atheismus schon im Ansatz vorhanden, weil in ihr die Welt als automatische Weltmaschine verstanden wird, die auch ohne ihren Schöpfer selbstständig funktionieren könnte. Wenn sich das christliche Verständnis der Schöpfung auf das personale existenzielle Feld beschränkt, führt dies zu einer Abstraktion von der Natur als Schöpfung. Dann kann theologisch weder die Leiblichkeit des Menschen noch die Vorstellung der Auferstehung des Leibes angemessen wahrgenommen werden.

b. Eine zweite Stärke seiner Diagnose liegt darin begründet, dass er die Kosmologie wieder als ein Objekt der Theologie aufnimmt. Schöpfung umfasst nicht nur die menschliche Existenz, sondern in der Tat auch den nichtmenschlichen Bereich der Natur. Moltmann begreift die Natur nicht nur naturwissenschaftlich, sondern auch theologisch, d.h. als Gottes Schöp-

fung. Er will den holistischen Charakter der Schöpfung deutlich machen, der sie von der nur naturwissenschaftlich gedachten Natur unterscheidet. In dieser Hinsicht macht er auf die Kontingenz der Welt als Schöpfung Gottes aufmerksam. Wegen ihrer Kontingenz haben Naturgesetze keine Endgültigkeit. Sie sind zeitlich und veränderlich. Ferner haben sowohl die rationale Ordnung als Maßstab des Erkennens des weltlichen Geschehens wie auch die menschliche Subjektivität von Verstand und Willen einen zeitlichen und veränderlichen Charakter. Daher hat die naturwissenschaftliche Naturerkenntnis einen relativen, vorläufigen Charakter wegen dieser Zeitlichkeit und der Veränderlichkeit der Naturgesetze und der menschlichen Subjektivität als Beobachter. Das bedeutet, dass die Naturwissenschaften keine Vollständigkeit und Endgültigkeit ihrer Naturerkenntnis nicht behaupten können. In dieser Hinsicht ist der Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie erforderlich, um die Natur in den umfassenden Rahmen der Schöpfung zu stellen. Auf diese Weise eröffnet Moltmann eine Möglichkeit, die komplexen Zusammenhänge der Schöpfung wieder zu erkennen. Darüber hinaus legt er zumindest eine Grundlage für eine theologische Kosmologie.

c. Die Theologie der Natur Moltmanns expliziert die Wirklichkeit dieser Welt als Schöpfung Gottes, indem er sie im messianischen Licht, d.h. im Licht der Offenbarung Gottes, zu erkennen sucht. Auf diese Weise setzt er die Natur wieder in Beziehung zu Gott und betont ihre Geschichtlichkeit. In der Antizipation der unmittelbaren Gotteserkenntnis im Geist Gottes begreift er die gegenwärtige Welt als reales Gleichnis und als Verheißung des Reiches Gottes. In diesem Sinne ist die Erkenntnis der Schöpfung Gottes unterschieden von den naturwissenschaftlichen Beobachtungen. Die Schöpfung Gottes ist als Prozess zum Reich Gottes hin zu verstehen. Mit der Zielgerichtetheit der zukunfts offenen Schöpfung, als ganze zum Haus Gottes zu werden, entwirft Moltmann ein theozentrisches Weltbild, mit dem er die Problematik des anthropozentrischen Weltbildes überwinden will.

1.3 Schwächen der Diagnose

Trotz der Stärken der Situationsanalyse Moltmanns liegen etliche Schwächen in seinem Verständnis der Natur und im Ermitteln der Ursache der heutigen ökologischen Krise.

a. Moltmann entwickelt die Theologie der Natur, um die Natur als Gottes Schöpfung zu verstehen. Die Theologie erkennt die Natur im messianischen Licht, d.h. im Licht der Offenba-

rung Gottes. Damit wird ein methodischer Unterschied zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften sichtbar. Es bleibt aber unklar, ob es sich dabei um eine Konfrontation zwischen Offenbarung und Vernunft handelt. Zudem stellt sich die Frage, wie bei diesem methodischen Unterschied ein Dialog mit den Naturwissenschaften geführt werden kann. Moltmann sollte die Frage nach der Eigenständigkeit der Abläufe der Naturereignisse stellen, ob die Naturkausalität dem Geschehen der Naturereignisse genügt, um so eine gemeinsame Sprache für den Dialog zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften vorzubereiten. Wenn Naturereignisse nur den Naturgesetzen folgen, dann ist die Welt eine Wiederholung des immer Gleichen ohne Änderung und Entwicklung. Dann lässt sich nicht erklären, woher Neues kommt und wie die Evolution des Universums fortgesetzt werden kann. Wenn sie der Wirkung des Geistes in der Natur bedarf, dann ist zu erklären, wie und wo der Geist Gottes auf die Naturereignisse wirkt.

b. Moltmann begreift „Heimat“ als ein Netz entspannter sozialer Beziehungen. Die Heimat der natürlichen Umwelt gehört für ihn zu dieser Form einer Beziehung. Für Moltmann trägt die natürliche Umwelt zur Erfahrung einer Entspannung, zu einem Gleichgewicht und zu wechselseitiger Anerkennung bei. Er versteht die Menschlichkeit als ein Teil der Natur. Ferner erfasst er die Leiblichkeit des Menschen als Natur im Menschen. Was bedeutet die Natur hier? Ist das die Idee der vollendeten Schöpfung oder ist sie der Vorschein des Reichs Gottes? Kann der Mensch aus der Geschichte heraustreten und in die ihr gegenübergestellte Natur zurückkehren? Wenn hier eine Idealisierung der Natur vorliegt, soll und darf der Mensch auf die Neuschöpfung hoffen? Es besteht ein Widerspruch zwischen diesem idealisierten Naturverständnis und dem Prozess der Schöpfung zum Reich Gottes. In der Natur lassen sich nicht nur Schönheit und Harmonie, sondern auch Grausamkeit und Kampf ums Überleben erfahren. Die Natur kann daher kein Urbild der erlösten Welt und der vollendeten Schöpfung sein. Auch die Natur braucht ihre Neuschöpfung und gehört zum Prozess der Schöpfung auf das Reich Gottes hin.

c. Moltmann weist darauf hin, dass der christliche Schöpfungsglaube ein wichtiger Grund der heutigen ökologischen Krise ist. Er begreift die moderne Wissenschaft und Theologie im Rahmen der Machtergreifung des Menschen über die Natur. In dieser Hinsicht ist an Moltmann die Frage zu stellen, ob er den Einfluss der Theologie auf die heutige ökologische Krise nicht überschätzt. Wenn es die Naturkatastrophe bereits in der klassischen Zivilisation auf-

grund der Zerstörung der Umwelt gab, wurzelt dann die heutige ökologische Krise nicht tiefer in der menschlichen Begierde nach Besitz und Macht? ⁴⁹

2. Der Ansatz Moltmanns

2.1 Der Ansatz: pneumatologische Schöpfungslehre

Jürgen Moltmann will in seiner Schöpfungslehre von Gott in und unter uns reden. Er versucht, die Lebendigkeit Gottes in der Gottlosigkeit der modernen Welt zu verdeutlichen, indem er die Gegenwart Gottes und das Wirken Gottes in der Schöpfung grundsätzlich pneumatologisch deutet. Er bezeichnet seine Schöpfungslehre selber als eine „*pneumatologische Schöpfungslehre*“ (GS 12). Er verwendet dabei die Schechina-Vorstellung, um die Präsenz Gottes in der Schöpfung zu erklären. Gott selbst ist durch seine Schechina in allen Geschöpfen gegenwärtig. Diese Schechina ist die irdische, zeitlich und räumlich begrenzte Gegenwart Gottes. Damit ist sie von der wesentlichen Omnipräsenz Gottes unterschieden. Dementsprechend unterscheidet sich Gottes Gegenwart durch seine Schechina von seiner Ewigkeit. Moltmann fasst die Schechina als Selbstunterscheidung Gottes auf, weil sie Gott selbst ist und gleichzeitig von Gott selbst unterschieden ist. Die Schechina-Vorstellung wird in seiner Pneumatologie ausführlich dargestellt.

Ferner erörtert Moltmann das Verhältnis von Gott und Schöpfung und das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung anhand von drei verschiedenen Modellen: dem Modell des kosmischen Geistes als in seiner Schöpfung wirkenden Gottes, dem Modell des Zusammenhanges zwischen Möglichkeiten und Wirklichkeiten aufgrund der Dualität der Schöpfung von Himmel und Erde und dem Modell der Zielgerichtetheit der zukunfts-offenen Schöpfung als offenem System.

Obwohl Moltmann in seiner Schöpfungslehre die Gegenwart Gottes in der Schöpfung betont, hebt er die Unterscheidung von Gott und Welt hervor. Er interpretiert die Vorstellung der *creatio ex nihilo* mit Hilfe der jüdisch-kabbalistischen Lehre vom Zimzum neu, um eine

⁴⁹ Johnson Donald Hughes erfasst, dass viele von den ökologischen Faktoren, die zum Fall des antiken Rom beigetragen haben, die Resultate menschlicher Aktivitäten waren. Dabei stellt er die antiken Wurzeln der ge-

„Vergottung der Welt“ zu vermeiden. Durch seine Selbstzurücknahme bereitet Gott einen Urraum für die Schöpfung vor. In diesem Urraum schafft Gott die Schöpfung. Daher ist die *creatio ex nihilo* eine Schöpfung aus dem absoluten Nichts. Der Weltprozess hat einen Anfang und ist nicht ewig wie Gott selbst. Moltmann lehnt daher eine Divinisation der Natur ab. Aufgrund der Zimzumlehre verbindet er die Schöpfungslehre mit der Eschatologie zu einem „Prozess der Schöpfung“. Die Bewegung Gottes von der anfänglichen Selbstverschränkung zur eschatologischen Selbstentschränkung bestimmt den Prozess der Schöpfung zum Reich Gottes, nämlich zur Neuschöpfung. Moltmanns pneumatologische Schöpfungslehre liegt in der Vorstellung des kosmischen Geistes begründet, die man als den Grundbegriff seiner Schöpfungslehre bezeichnen kann. Moltmann fasst die Präsenz des Geistes Gottes als Voraussetzung der Möglichkeiten und Wirklichkeiten der Schöpfung. Seinem trinitarischen Verständnis der Schöpfung zufolge schafft der Schöpfergott durch seinen Sohn und in der Kraft seines Geistes. Gott ist durch die Kräfte und Möglichkeiten seines Geistes in der Schöpfung präsent und wohnt ihr ein. Gott belebt und bewahrt sie durch diese Kräfte und Möglichkeiten seines Geistes. Ferner führt er durch sie seine Schöpfung in die Zukunft seines Reiches. In diesem Zusammenhang ist der Geist Gottes in der Schöpfung nicht nur die Kraft Gottes, sondern Gott der Geist selbst, nämlich *kosmischer Geist*. Der Geist Gottes erhält somit über eine soteriologische Bedeutung hinaus eine kosmische Dimension. Auf diese Weise entwirft Moltmann seine eigene theologische Kosmologie.

2.2 Stärken des Ansatzes

a. Die Stärke dieser Schechina-Vorstellung liegt darin, dass mit ihr die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung ausgesagt werden kann, ohne dass Gott mit der Schöpfung verwechselt wird. Moltmann sieht daher in der Schechina-Vorstellung einen Weg zur Überwindung der Problematik der neuzeitlichen deistischen Denkfigur. Gott hat als Schöpfer seine Schöpfung nicht den Naturgesetzen übergeben. Vielmehr ist Gott selbst durch seine Schechina in seiner Schöpfung präsent und wirkt in ihr. Obwohl Moltmann von der Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen und Dingen ausgeht, will er dem Pantheismus mithilfe der Schechina-Vorstellung entgehen. Moltmann versteht die Schechina als die spezielle, gewollte Anwesenheit Gottes in

genwärtigen ökologischen Krise dar. Vgl. *Johnson Donald Hughes*, *Ecology in Ancient Civilizations*, 128-140 und 147-156.

der Schöpfung im Unterschied zu seiner Ewigkeit und seinem wesentlichen Allgegenwart. Daher kann er von der Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen reden, ohne in die Gefahr des Pantheismus zu geraten.

b. Die Stärke der Zimzumlehre beruht auf ihrer klaren Unterscheidung zwischen Gott und seiner Schöpfung. Dadurch können die Gefahren der Vergottung der Welt und des Pantheismus vermieden werden. Das Universum als Schöpfung Gottes besitzt einen Anfang. Ihm kommt keine eigene Selbständigkeit zu, weil es absolut abhängig von Gott ist. Nur indem der Schöpfer es im Dasein erhält, kann es existieren.

c. Die Stärke seiner pneumatologischen Schöpfungslehre liegt darin, dass sie ein Konzept einer neuen theologischen Kosmologie anbieten kann. Seit der Neuzeit hat die Theologie die Tendenz, Gott in einem Bereich zu verorten, den die Naturwissenschaften noch nicht erklären können. So erfolgte der theologische Rückzug aus der Kosmologie in den personalen, existenziellen Schöpfungsglauben, anschließend in die Geschichte und schließlich in das Gefühl und in die Existenzphilosophie. Je mehr die Naturwissenschaften ihre Erkenntnis erweiterten, desto enger wurde der Raum der Theologie. Indem Moltmann mit seiner pneumatologischen Schöpfungslehre einen Weg zum Dialog zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften sucht, eröffnet er Möglichkeiten, den Wirklichkeitsbezug der christlichen Schöpfungslehre zu erweitern.

2.3 Schwächen des Ansatzes

Da Moltmann Gott als der Schöpfung immanenten Gott auffasst, zeigt seine Schöpfungslehre eine Tendenz zum Panentheismus. Im Pantheismus kommt es zu einer Verschmelzung von Gott und Welt zu einer einzigen Wirklichkeit und zur ewigen, göttlichen Gegenwart. Dagegen ist im Panentheismus alles in Gott, und es besteht ein wechselseitiges Verhältnis von Gott und Welt. Moltmann begreift den Panentheismus als die Einwohnung des Schöpfers in seiner Schöpfung und das Existieren der Geschöpfe in Gott.

a. Moltmann verwendet eine Vorstellung des kosmischen Geistes, um das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung zu erklären. In seiner pneumatologischen Schöpfungslehre nutzt er

die Schechina-Vorstellung, um die Gegenwart Gottes in der Schöpfung im Unterschied zu einer abstrakten Omnipräsenz deutlich zu machen. Zugleich verwendet er die Zimzumlehre, um den Unterschied zwischen Gott und Schöpfung klar zu machen. Seine pneumatologische Schöpfungslehre läuft jedoch Gefahr, die Balance zwischen der Welttranszendenz und Weltimmanenz Gottes zu verlieren, indem Moltmann die Weltimmanenz Gottes durch seinen pneumatologischen Ansatz zu stark betont. Daher droht seiner Schöpfungslehre eine Tendenz zum Pantheismus. Für Moltmann ist der in der Welt und in jedem ihrer Teile präsente Gott der schöpferische Geist. In der Schöpfung existiert weder geistlose Materie noch immaterieller Geist, sondern nur informierte Materie. Moltmann müsste den Unterschied zwischen dem Pantheismus und seiner pneumatologischen Schöpfungslehre und die Stärke seiner pneumatologischen Schöpfungslehre im Vergleich zu diesem Pantheismus erörtern. Er sollte die verschiedenen Präsenzformen Gottes in der Schöpfung differenzierter explizieren. Dafür wäre wohl eine Weiterentwicklung seines Schechina-Begriffs erforderlich.

b. Es besteht eine Spannung zwischen seiner Vorstellung der Schechina und der Zimzumlehre. Nach der Zimzumlehre entsteht der mystische gottverlassene Urraum als Voraussetzung für die Schöpfung aus der Selbstzurücknahme Gottes. Die Zimzumlehre hat ihre Stärke in der Betonung der Voraussetzungslosigkeit der Schöpfung. Sie betont die absolute Transzendenz Gottes. Im Vergleich dazu stellt die Schechina die Präsenz Gottes in der Schöpfung aufgrund seiner Liebe dar. Wie verhalten sich jedoch die Einwohnung in der Schöpfung und die Selbstzurücknahme Gottes zueinander? Ferner ist die Theodizee-Frage zu stellen. Ist eine Möglichkeit der Entstehung des Bösen schicksalhaft in der Schöpfung offengelassen, wie ist dann die gute Schöpfung Gottes zu verstehen? Musste Gott dann nicht die volle Verantwortung für die Entstehung des Bösen tragen?

3. Drei Modelle der Zuordnung von Gott und Schöpfung

Jürgen Moltmann entwickelt drei unterschiedliche Modelle, um Gott und Schöpfung einander zuzuordnen. Das erste Modell ist das des kosmischen Geistes. Es ist das für Moltmann grundlegende Modell, weil Moltmann den kosmischen Geist als Gott selbst versteht, der in seiner Schöpfung wirkt. Das zweite ist das Modell von Himmel und Erde als Dualität der Schöpfung. Aufgrund dieser Dualität der Schöpfung von Himmel und Erde will Moltmann den Zu-

sammenhang zwischen Möglichkeiten und Wirklichkeiten erklären. Das dritte Modell ist das des Prozesses der Schöpfung als offenes System. Es wird damit die Zukunftsoffenheit der Schöpfung und die Zielgerichtetheit der Schöpfung zum Reich Gottes ausdrücken.

3.1 Kosmischer Geist

3.1.1 Der Grundgedanke

Das erste Modell von Gottes Wirken in der Schöpfung beruht auf der Vorstellung eines kosmischen Geistes. Moltmann betont, dass eine christliche Schöpfungslehre immer auch eine pneumatologische Schöpfungslehre ist. Auf Grund seiner Interpretation von Gen. 1,2 versteht er die ganze Schöpfung als geistgewirkt und darum als eine geistgeformte Realität. Von der Offenbarung und Erfahrung des Heiligen Geistes in der Gemeinde Christi ausgehend, schließt Moltmann zurück auf die Präsenz und die Wirkungsweise des Geistes in der Schöpfung. Er fasst die Erfahrungen des Heiligen Geistes im christlichen Glauben folgendermaßen zusammen: Sie sind die Erfahrung der Schöpferkraft, die Erfahrung der Gemeinschaft und die Erfahrung der Individuation. In diesen Erfahrungen der Gegenwart des Heiligen Geistes werden die Zukunft der Neuschöpfung, nämlich die Wiedergeburt des Kosmos zur Herrlichkeit und die unmittelbare Gottesgemeinschaft der Schöpfung, die in Christus vereinigt und im Geist erneuert wird, antizipiert.

Moltmann zieht aus diesen bestimmten Gotteserfahrungen und komplexen Gottesverhältnissen von Menschen Folgerungen für die menschlichen und die natürlichen Verhältnisse. Er geht davon aus, dass das komplexere System das einfachere System erläutert. Das bedeutet, dass das komplexere System das einfachere System zu integrieren vermag. Moltmann versteht den kosmischen Geist als das Prinzip der Kreativität auf allen Ebenen der Materie und des Lebendigen, dazu als das Prinzip der Evolution, als das holistische Prinzip und als den Gemeingeist, als das Prinzip der Individuation und der Ausdifferenzierung bestimmter Materie- und Lebensentwürfe auf ihren verschiedenen Ebenen, schließlich als das Prinzip der Intentionalität.

Den Geist bestimmt Moltmann dabei als Inbegriff der Informationen, die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmen. Für Moltmann existiert in der Schöpfung weder geistlose Materie

noch immaterieller Geist, sondern nur informierte Materie. In dieser Hinsicht stellt Moltmann fest, dass der gesamte Kosmos durch Gott, den Geist, gewirkt ist und in Gott, dem Geist, existiert. Durch die Energien und Kräften des göttlichen Geistes entwickelt und bewegt sich der Kosmos auf seine Zukunft hin.

3.1.2 Stärken der Vorstellung des kosmischen Geistes

a. Die Stärke der Vorstellung des kosmischen Geistes liegt darin, dass sich mit ihr Gottes Wirken in der Schöpfung besser als mit der Logoslehre darstellen lässt. Der kosmische Geist übergibt die Natur nicht den Naturgesetzen, sondern wirkt selbst in ihr. Dieser Vorstellung Moltmanns vom kosmischen Geist zufolge ist der in der Schöpfung präsente Geist Gottes auch in der Struktur der Materie gegenwärtig. Gott der Geist ist auch der Geist des Universums, seine Struktur, Information und Energie. Seine Vorstellung des kosmischen Geistes bringt die Geschöpfe in Beziehung mit Gott und erklärt auf diese Weise Gottes Wirken in der Natur, ohne das Wirken des Geistes als übernatürlich anzusehen.

b. Es ist bedeutend, dass Moltmann die Kontingenz der Welt als Schöpfung Gottes betont. Auf diese Weise kann er den Unterschied zwischen der Schöpfung und der Natur hervorheben und das Wirken des Geistes in der Schöpfung von den Naturgesetzen unterscheiden. Moltmann erfasst die rationale Ordnung, in der und durch die wir das weltliche Geschehen auffassen und erkennen, als zeitlich und veränderlich, indem er Whiteheads Gedanken zur Zeitlichkeit und der Veränderlichkeit der Naturgesetze aufnimmt. Diese Kontingenz der Schöpfung gilt auch für die menschliche Subjektivität von Verstand und Willen. Auch sie ist geschöpflich, kontingent und nicht absolut. Wenn aber die Naturgesetze zeitlich und veränderlich sind und die menschliche Subjektivität als Beobachter nicht absolut ist, kann die naturwissenschaftliche Naturerkenntnis nicht die absolute Erkenntnis der Natur, sondern nur eine vorläufige zeitliche Erkenntnis sein. Damit können die Naturwissenschaften nicht der letzte Maßstab der Naturerkenntnis sein. Sie benötigen notwendig den Dialog mit der Theologie, um die Natur im umfassenden Rahmen der Schöpfung wirklich zu erkennen. Der Theologie kommt dabei die Aufgabe zu, den holistischen und komplexen Charakter der Schöpfung zu erhellen. Die Schöpfung besitzt nicht nur naturwissenschaftliche, sondern auch kulturelle, soziale und religiöse Dimensionen. Moltmann ermöglicht mit diesem Gedanken, dass die Theologie die Natur, die den Naturwissenschaften übergeben wurde, wieder als Schöpfung

Gottes aufnimmt. Dadurch schlägt er eine Brücke zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften, um den Dialog zwischen beiden Seiten zu ermöglichen.

3.1.3 Schwächen: Gottes Geist versus Naturgesetze

Obwohl die Vorstellung des kosmischen Geistes das Wirken des Geistes in der Natur gut darstellt, entsteht damit das Problem, das Wirken des Geistes von den Naturgesetzen zu unterscheiden.

a. In Moltmanns Schöpfungslehre wirkt der Geist Gottes direkt auf die Natur. Der in der Schöpfung präsente Geist Gottes ist auch in der Struktur der Materie gegenwärtig. Ferner versteht Moltmann den Geist als Inbegriff der Informationen, die Materie- und Lebenssysteme bestimmen. Moltmann zeigt dabei eine Tendenz zum Pantheismus, indem er alle Geschöpfe als Individuationen der Schöpfungsgemeinschaft und Manifestationen des göttlichen Geistes betrachtet. Seiner pneumatologischen Schöpfungslehre kommt die Aufgabe zu, den Unterschied zwischen dem Wirken des Geistes und den Naturgesetzen zu bestimmen. Wenn der Geist Gottes jedoch direkt auf die Natur wirkt, führt dies zu einigen Schwierigkeiten. Zuerst müsste Moltmann erklären, wie der kosmische Geist und die kreatürliche Wirkungskraft gleichzeitig in einem Naturgeschehen tätig sein können. Ignoriert das Wirken des Geistes Gottes das Naturgesetz oder stoppt es den Prozess des Naturgesetzes während seiner Wirkung?

b. Wie verhält sich die Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse zu dem Wirken des Geistes? Die heutigen Naturwissenschaftler behaupten im Naturgeschehen eine so genannte „schwache Kausalität“, im Vergleich zu der „starken Kausalität“ in der klassischen Physik.⁵⁰ Nun betont allerdings Moltmann die Wahrscheinlichkeitsgesetze sehr stark. Damit wird aber wiederum die Unmittelbarkeit des Wirkens des Geistes Gottes in der Schöpfung problematisiert. Wenn dieses Wirken so direkt wie die Wahrscheinlichkeit der Gesetze wäre und in ihnen stattfinden würde, dann müsste jedes Naturgeschehen aus dem Handeln des Geistes Gottes resultieren. Erstreckt sich das Wirken Gottes im Geist auf den gesamten Bereich der Naturgesetze, so wird die Unterscheidung zwischen Gott und Welt problematisch, weil sie eine bloße Selbstmanifestation des Geistes Gottes wäre. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, müsste Molt-

⁵⁰ Vgl. *H. Margenau*, *The Nature of Physical Reality*, 418-422.

mann folgende wichtige Fragen angehen: Braucht das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung kein Medium? Wie wirkt der Geist Gottes in den zwei unterschiedlichen epistemischen Welten, d.h. in der partiell indeterminierten kontingenten Mikrowelt des Quantenzustandes und in der determinierten makroskopischen Welt der klassischen Physik? Wenn Gottes Wirken im Geist seiner Schöpfung neue Möglichkeiten eröffnet, müsste er jedenfalls auch auf die Mikroobjekte des Quantenzustandes wirken. Denn es besteht ein Kausalzusammenhang zwischen den Ereignissen der makroskopischen Welt, während die Wahrscheinlichkeitsgesetze in der Mikrowelt des Quantenzustandes gültig sind. In dieser Hinsicht ist es eine bedeutende Aufgabe, zu erklären, *wie* der Geist Gottes in der Quantenwelt auf die Erscheinung der klassischen Welt hinwirkt, um eine Gleichsetzung von seiner Wirkung und der Naturkausalität zu vermeiden.

c. Bei dem Wirken des Geistes auf den Menschen tritt das Problem des menschlichen freien Willens auf. Wie kann der Geist Gottes auf den Menschen wirken, ohne mit diesem menschlichen freien Willen in Konflikt zu geraten?

d. Wenn Moltmann seine Vorstellung des Geistes Gottes als Information weiter entwickeln würde, könnte er die Wirkungsweise des Geistes besser verstehen. Denn die heutige Quantenphysik, besonders bei Werner Heisenberg, versteht ein Ereignis nicht als Resultat einer zusätzlichen Kraft wie bei der klassischen Physik, sondern interpretiert es als eine Aktualisierung oder Realisation der Potenz. In der Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts waren Kraft und Materie zwei unterschiedene Aspekte der Natur, indem die Materie die Kräfte einerseits hervorrufen kann z.B. eine Erzeugung der Gravitationskraft durch Materie, andererseits Kräfte auf die Materie wirken. Heisenberg sieht eine Analogie zwischen dieser Unterscheidung von Kraft und Materie und der Aristotelischen Unterscheidung von Materie und Form, „insofern die Kräfte auch formende Kräfte sind“⁵¹. Denn jedes Kraftfeld enthält Energie und stellt insofern auch einen Teil Materie dar. Das heißt: „Zu jedem Kraftfeld gehört eine besondere Art von Elementarteilchen“⁵². Ferner sind alle Elementarteilchen „aus derselben Substanz, aus demselben Stoff“, nämlich Energie oder universale Materie, gemacht, weil sie „in Stößen hinreichend hoher Energie entweder in andere Teilchen umgewandelt oder einfach

⁵¹ W. Heisenberg, Physik und Philosophie, 138.

⁵² A.a.O., 139.

aus kinetischer Energie erzeugt werden“ können⁵³. In dieser Hinsicht vergleicht Heisenberg den Begriff der Energie mit dem Begriff der Materie bei Aristoteles, der bereits „im wesentlichen ‚Potentia‘“⁵⁴ bedeutete. Daher tritt die Energie „als materielle Realität durch die Form in Erscheinung, wenn ein Elementarteilchen erzeugt wird“⁵⁵. Heisenberg nennt diesen Übergang vom Möglichen zum Faktischen die Registrierung. Dieser Übergang geschieht während des Beobachtungsaktes.

In diesem Zusammenhang hat der Begriff Information eine große Bedeutung. Dieser wird von Friedrich von Weizsäcker mit dem platonischen Begriff des *eidōs* und dem aristotelischen der Form verbunden⁵⁶. Wenn „Information als eine dritte, von Materie und Bewusstsein verschiedene Sache aufgefasst werden muss“⁵⁷, wäre ein Versuch, den bestimmten Zusammenhang zwischen Information und dem Wirken des Geistes zu erklären, ein wichtiger Schritt, um die bei Moltmann in der Konzeption des kosmischen Geistes noch ungelösten Probleme zu bearbeiten.

3.2 Die Unterscheidung und die Zuordnung von Himmel und Erde

3.2.1 Der Grundgedanke

Jürgen Moltmann weist auf die Dualität der Schöpfung als Himmel und Erde hin. Diesen Gedanken entwickelt Moltmann in Anlehnung an Karl Barths und Michael Welkers Überlegun-

⁵³ A.a.O., 151.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ C.F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, 50-55.

⁵⁷ A.a.O., 51; siehe dazu auch W. Strombach, Einführung in die Systematische Philosophie, 103.

gen zum Thema „Himmel“.⁵⁸ Den *Himmel* interpretiert Moltmann als das Reich der *Energien*, der *Möglichkeiten* und *Potenzen* Gottes, nämlich als den *Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes*. Obwohl diese schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte von Gott geschaffen sind, sind sie selbst Gottes schöpferische Möglichkeiten. Moltmann unterscheidet die schöpferischen Möglichkeiten Gottes strikt von den Möglichkeiten der Welt. Gottes Möglichkeiten sind nicht das Noch-Nicht-Wirkliche. Da sie durch den schöpferischen und darin unerschöpflichen Gott selbst bestimmt sind, werden sie durch ihre Verwirklichung nicht erschöpft. Moltmann betrachtet den Himmel als den Grund für die Transzendenz und die Gottoffenheit der Schöpfung. Die Erde ist dagegen der *Bereich der geschaffenen Wirklichkeit und der ihr inhärenten Möglichkeiten*. In diesem Zusammenhang versteht er den Himmel als das relative Jenseits der Erde und die Erde als das relative Diesseits des Himmels. Damit betont er trotz der Unterscheidung auch die ständige Kommunikation beider Bereiche. Durch diese Kommunikation zwischen Himmel und Erde ist die Welt im Dasein und sind alle Lebenssysteme in ihr am Leben. Denn die Möglichkeiten der Welt werden durch Gottes schöpferische Möglichkeiten ermöglicht. Diese ständige Ermöglichung von Möglichkeiten erhält die Schöpfung, indem sie die Zukunft für alle offenen Systeme eröffnet. Moltmann stellt fest, dass das geschichtliche Wirken Gottes geschlossene Systeme als sich abschließende Lebenssysteme durch seine Aufrechterhaltung der Kommunikation öffnet. Indem Gott seinen Kreaturen ihre Zukunft offen hält und ihr Möglichkeiten öffnet, treibt er die Evolution voran. In dieser Zukunftsoffenheit der Schöpfung durch den Geist liegt der Grund für ihre Erhaltung und ihre Fortsetzung.

3.2.2 Stärken des Modells von Himmel und Erde

a. Eine Stärke des Modells von Himmel und Erde besteht darin, die Schöpfung als zukunfts-offenen Prozess der Aktualisierung schöpferischer Potenzen verständlich machen zu können. Würde demgegenüber die Dualität von Himmel und Erde als Momente der Schöpfung dadurch aufgelöst, dass Gott auf den Himmel reduziert wird, so könnte die Kritik an bestimmten Himmelsvorstellungen eine atheistische Zuspitzung erhalten. Aber auch die umgekehrte eine

⁵⁸ Vgl. *Michael Welker*, Universalität Gottes und Relativität der Welt, 203-219; *ders.*, Schöpfung und Wirklichkeit, 59-66.

Reduktion des Himmels auf Gott würde eine tiefe Ambivalenz in den Schöpfungsgedanken eintragen. Denn der als Gott verstandene Himmel umfasste dann in gleicher Weise „die Möglichkeit zur Schöpfung und zur Vernichtung der Schöpfung“ (GS 189). Denn ein ungeschaffener, ewiger und divinisierte Himmel muss als göttliches Wesen *vor* der Selbstbestimmung Gottes zum Schöpfer. In beiden Fällen wird die Schöpfung, weil sie ohne schöpferische Möglichkeiten *Gottes* gedacht werden muss, zu einem geschlossenen System und der Himmel allenfalls zu einem geschichtlichen Futur im Sinne des Noch-Nicht-Wirklichen.

Moltmann fasst alle erkennbaren Prozesse als Zusammenhänge von Wirklichkeit und Möglichkeit auf. Aus *möglichen Wirklichkeiten* werden *verwirklichte Möglichkeiten*. Daher ist das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Welt die quantitative Differenz des Noch-Nicht-Wirklichen zum Wirklichen. Moltmann bezeichnet das Kraftfeld der schöpferischen Potenzen, das solche Prozesse ermöglicht, als Himmel. Diese Potenzen erschöpfen sich nicht in der Ermöglichung der zu verwirklichenden Möglichkeiten, daher werden sie schöpferische *Potenzen* genannt. Dem Schöpfergott gegenüber sind sie jedoch *geschaffene* Potenzen. Sie empfangen sich ohne Unterbrechung aus der schöpferischen Quelle Gottes des Geistes. Gott der Schöpfer ist die Quelle der schöpferischen Möglichkeiten und Potenzen der Schöpfung und führt den Prozess der Verwirklichung von Wirklichkeiten zur Vollendung.

b. Das Modell von Himmel und Erde besitzt zudem den Vorteil, die Beziehung von Gott und Welt aussagen zu können, ohne die Transzendenz Gottes aufzuheben. Moltmann versteht Gott als außerweltlichen Vorraum der Welt. Durch die Gottoffenheit der Welt entwickelt sich diese in den Vorraum hinein. Gott ist darum Ursprung der neuen Möglichkeiten, aus denen die Welt ihre Wirklichkeiten gewinnt. Gottes Möglichkeiten sind im Reich der Herrlichkeit nicht erschöpfbar. Denn Gott ist nicht nur die höchste Wirklichkeit aller verwirklichten Möglichkeiten, sondern vielmehr die transzendente Ermöglichung aller möglichen Wirklichkeiten. Indem Moltmann Gott nicht nur als die höchste Wirklichkeit für alle verwirklichten Möglichkeiten versteht, sondern sie als transzendente Ermöglichung aller möglichen Wirklichkeiten bezeichnet, kann er Gottes Gegenwart in der Schöpfung betonen, ohne die Welt zu vergotten.

3.2.3 Schwächen des Modells von Himmel und Erde

Das Modell von Himmel und Erde verdeutlicht die Grundlage des Daseins der Welt und ihren Charakter als Schöpfung, die von den schöpferischen Möglichkeiten Gottes lebt. Demgegen-

über bleibt jedoch das Verhältnis von Gott und Himmel bei Moltmann durch Unklarheiten belastet.

a. Moltmann sieht das Verhältnis zwischen den schöpferischen Möglichkeiten Gottes und den immanenten Möglichkeiten der Welt in der ständigen Ermöglichung der Möglichkeiten der Welt durch die schöpferischen Möglichkeiten Gottes. Er erläutert, wie die Möglichkeiten der Welt trotz ihrer Verwirklichung nicht erschöpft werden. Aber es bleibt dennoch unklar, wie die Möglichkeiten der Welt verwirklicht werden. Wenn der Geist Gottes diesen Prozess von der Möglichkeit zur Wirklichkeit führt, muss der Zusammenhang zwischen dem Wirken des Geistes und dem menschlichen freien Willen präzise geklärt werden. Wenn dieser Prozess von Möglichkeit zur Wirklichkeit zum bloßen Schöpfungsprozess gehört, dann könnte Gott keinen Ort für ein Wirken in der Schöpfung finden. In dieser Hinsicht stellt sich die Frage, wie der Geist Gottes zur Verwirklichung der Möglichkeiten der Welt beiträgt. Ist er bloß Ursprung der neuen Möglichkeiten oder aktualisiert er diese Möglichkeiten der Welt? Moltmann müsste den Zusammenhang zwischen Wirklichkeit, Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit und auch den Begriff der Kontingenz präzise erörtern, um den Prozess der Schöpfung in der Dualität von Himmel und Erde deutlicher darstellen zu können.

b. Moltmann sieht Gott als die außerweltliche *Umgebung* der Welt an. Gott ist außerweltlicher Vorraum. Ferner ist er der Ursprung der neuen Möglichkeiten. Moltmann fasst den Himmel als den *Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes*. Doch müsste Moltmann den Unterschied zwischen Gott als Vorraum der Schöpfung und dem Himmel als Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes erklären, um eine Verwechslung von Gott and Himmel zu vermeiden. Wenn diese Unterscheidung unklar ist, droht eine Divinisierung des Himmels.

c. Wenn Gott als Umwelt der geschaffenen Welt verstanden wird, setzt dies Wechselwirkungen zwischen der Welt und Gott als Umwelt voraus. Unter Berücksichtigung, dass die Welt und ihre Umwelt ständig in Wechselwirkung zueinander stehen, sind folgende Fragen zu stellen: Könnte diese Welt einen Einfluss auf Gott ausüben, der vergleichbar mit der Wechselwirkung von Welt und Umwelt ist? Ist Gott in sich selbst schon die Umwelt der Welt, oder wird Gott im schöpferischen Akt außerweltlicher Vorraum? Könnte eine Änderung der Welt auch eine Änderung in Gott hervorrufen?

3.3 Reich Gottes: Die Zielgerichtetheit der zukunfts-offenen Schöpfung

3.3.1 Der Grundgedanke

Moltmann versteht die Schöpfung als ein offenes System. Dieses Verständnis beruht auf C. F. von Weizsäcker's Vorstellung der „Geschichte der Natur“⁵⁹ und auf den Wahrscheinlichkeitsgesetzen. Die Geschichte der Natur bezeichnet den einmaligen, irreversiblen und unwiederholbaren Charakter des Naturgeschehens. Die Wahrscheinlichkeitsgesetze entsprechen exakt der partiellen Indeterminiertheit der Natur selbst. Die Irreversibilität der Zeit und der Charakter der Schöpfung als ein irreversibles, kommunizierendes und zukunfts-offenes System ist Moltmann zufolge die Voraussetzung der Evolution. Durch den Evolutionsprozess wächst mit steigender Komplexität der Möglichkeitsspielraum der Natur. Moltmann betrachtet die Schöpfung als ein offenes System, weil sie ihr Ziel im Reich der Herrlichkeit Gottes hat. Gott hat sie in eine Bewegung zu ihrem Ziel versetzt und ihr eine irreversible Richtung gegeben. Gegenüber dem voraussetzungslosen anfänglichen Schaffen ist das göttliche Schaffen in der Geschichte ein Schaffen am Geschaffenen. Damit schließt es das kontinuierliche Erhalten der einmal geschaffenen Schöpfung ein. Moltmann versteht das geschichtliche Schaffen Gottes als *creatio anticipativa*, da es auf die Antizipation des die Schöpfung vollendenden Heils ausgerichtet. Daher erfasst er das kontinuierliche schöpferische Wirken Gottes nicht nur als bewahrendes, sondern auch als innovatorisches Handeln an der Schöpfung.

Moltmann fasst den Prozess der Evolution als Wirken des Geistes Gottes auf. Die Evolution wird nur durch Reproduktion und wachsende Kommunikation der offenen Systeme möglich, weil sie im fortgesetzten Aufbau der Materie und der Lebenssysteme besteht. Mit zunehmender Komplexität der Struktur wächst die Kommunikationsfähigkeit. Analog dazu wächst auch die Anpassungs- und Transformationsfähigkeit. Denn durch wachsende Interdependenzen in der Ausbreitung und Verflechtung der offenen Systeme öffnen sich auch immer reichere Möglichkeiten der weiteren Entwicklung. Durch den Geist Gottes, der jedem einzelnen System immanent ist, wächst die Kommunikation zwischen den offenen Systemen. Dadurch nehmen die Möglichkeiten des Evolutionskosmos zu. Mit der allseitigen Kommunikation wachsen auch die Antizipationsspielräume in den Bereichen der Möglichkeiten. Denn Mate-

⁵⁹ Vgl. C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur, Göttingen, 1992.

rie- und Lebenssysteme breiten sich im Prozess der Evolution nicht nur in vorhandene Umwelten, sondern auch in die Möglichkeitsspielräume der Zukunft aus.

3.3.2 Stärken des Modells des offenen Systems

a. Das Modell des offenen Systems ermöglicht es, eine *Divinisation* der Natur zu vermeiden bzw. zu überwinden. Moltmann unterscheidet strikt zwischen Schöpfung und Evolution und unterläuft so eine pantheistische Fassung des Evolutionsgedankens. Die Schöpfung beinhaltet ein göttliches Schaffen, nämlich ein unbedingtes, voraussetzungsloses und analogieloses Schaffen. In dieser Hinsicht ist der Charakter der *creatio originalis* das Wunder des Daseins der Welt. *Die Schöpfung im Anfang* war die *Schöpfung der Zeit: creatio mutabilis*. In diesem Zusammenhang begreift Moltmann die Evolutionstheorien als die Ordnung der Schöpfung und die fortgesetzte Schöpfung, die auf jene Schöpfung im Anfang folgt. Gegenüber dem voraussetzungslosen anfänglichen Schaffen ist das göttliche Schaffen in der Geschichte ein Schaffen am Geschaffenen. Darum schließt es das kontinuierliche Erhalten der einmal geschaffenen Schöpfung ein. *Creatio continua* ist infolgedessen nicht an neuen, kontingenten Ereignissen zu erkennen, sondern an der Kontinuität des Sich-Gleich-Bleibenden.

b. Das Modell des offenen Systems ist zudem dazu in der Lage, mögliche Konflikte zwischen Schöpfungs- und Evolutionsvorstellungen zu beseitigen. Denn Moltmann deutet den Begriff der Evolution theologisch mithilfe des Begriffs der *creatio continua* und nimmt die Evolution so als fortgesetzte Schöpfung in den Prozess der Schöpfung selbst auf. Dadurch kann die Konfrontation zwischen Schöpfung und Evolution vermieden werden. Der blinden Evolution wird durch diese Verbindung ihre klare Zielsetzung auf das Reich Gottes gegeben. Ohne diese Verbindung wird der Evolutionsbegriff bedeutungslos, weil die Evolution ohne die Schöpfung, d.h. das Wunder des Daseins, nicht aus sich erklärt werden könnte und ihre Entwicklung ohne den Prozess der Schöpfung zwecklos wäre.

3.3.3 Schwächen des Modells des offenen Systems

Moltmann interpretiert die Evolution im umfassenden Rahmen der Schöpfung, um eine Konfrontation zwischen Schöpfung und Evolution aufzulösen. Dabei entwickelt er jedoch eine wohl doch zu optimistische Auffassung der Evolution, in der die hohen Kosten dieses Entwicklungsprozesses zu gering eingeschätzt werden.

a. Der Begriff der Schöpfungsgemeinschaft zeigt eine Tendenz zur Totalisierung. Moltmann fasst den Prozess der Schöpfung als eine ständig fortgesetzte Bildung von Gemeinschaft auf. Denn in der Interdependenz der offenen Systeme wächst nicht nur die innere Komplexität des Weltprozesses, sondern auch die Möglichkeiten der Kommunikation und die Antizipationspielräume. Dadurch wird nach Moltmann auch die Gemeinschaft der verschiedenen offenen Systeme untereinander immer weiter gestärkt, wächst ihre gegenseitige Verflechtung. Es stellt sich dabei jedoch die Frage, wie der Pluralismus der Schöpfung in dieser einseitigen fortschreitenden Integration zur Gemeinschaft mit Gott vor der Totalisierung bewahrt werden kann. Dieses Problem wird noch dadurch verschärft, dass Moltmann diese Schöpfungsgemeinschaft zugleich als Abbild der innertrinitarischen Gemeinschaft Gottes verstehen will. Wie aber können wir diese Gemeinschaft begreifen? Spiegelt diese Gemeinschaft selbst das innere Wesen Gottes wider? Ist jede Gemeinschaft als *imago Dei* anzusehen? Bleibt der Begriff der Schöpfungsgemeinschaft ohne eine Erörterung der Interdependenz nicht zugleich vage und abstrakt?

b. Ein Problem der Theodizee tritt in Moltmanns Vorstellung der Evolution als fortgesetzte Schöpfung auf. Der Geist Gottes wirkt direkt auf den Prozess der Evolution und führt ihn zu seinem Ziel, zum Reich Gottes. Er ermöglicht die Möglichkeiten der Geschöpfe, bildet die Schöpfungsgemeinschaft und transformiert sie dadurch. Das evolutionäre Universum ist der Ort der kontinuierlichen Wirkung Gottes als Schöpfer. Wie lässt sich aber dann erklären, dass etwa die meisten Mutationen der Gene zu negativen Ergebnissen führen? Warum sind unmittelbare Ursachen für schwere Krankheiten in den Genen zu finden? Wenn der Geist Gottes in allen Ereignissen wirkt, woher stammt dann das Böse in der Welt? Moltmann zeigt, wie gesagt, eine Tendenz dazu, die hohen Kosten der Evolution gering zu schätzen. Was bedeutet es für Opfer der Evolution durch die natürliche Selektion und die natürliche Auslese, dass der Geist Gottes den Prozess der Evolution zum Reich Gottes führt? Hat Moltmann eine zu optimistische Auffassung von der Evolution? Wie kann Gottes Wirken auf die Schöpfung mit der Grausamkeit dieser natürlichen Auslese und natürlichen Selektion in der Evolution übereinstimmen, wenn der Geist Gottes seiner Schöpfung Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verschaffen soll? Ein Ansatz zur Lösung dieser Problematik wäre es, zwischen der kulturellen Evolution und der natürlich-biologischen Evolution zu differenzieren.

c. Moltmann bestimmt Gottes Weltimmanenz, indem er den Geist Gottes als die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmenden Informationen erfasst. Zugleich verneint er jedoch die göttlichen ewigen Ideen in der platonischen Ideenlehre, weil alle „informierenden“ und „formenden“ Ideen als „Konzeptionen der Liebe Gottes und Variation der schöpferischen Mitteilung seiner grenzlosen Güte“ nicht ewig, sondern von Gott dem Schöpfer geschaffen sind (GS 176). Er erfasst diese Ideen als die *Urbilder* für alle geschaffenen Wirklichkeiten im Himmel. Welcher Unterschied besteht dann zwischen diesen Informationen als Geist Gottes und diesen Urbildern für alle geschaffenen Wirklichkeiten im Himmel? Wenn es keinen Unterschied zwischen beiden gibt, wird dann der Geist Gottes mit dem Himmel gleichgesetzt? Das würde dann wieder zu einer Divinisierung des Himmels führen, die Moltmann vermeiden wollte. Zudem ergibt sich die Frage, ob die Informationen der Geist Gottes selbst oder ein Medium des Geistes Gottes sind. Wenn Moltmann einen Zusammenhang zwischen dem belebenden Wirken des Geistes und den Bio-Informationen⁶⁰ deutlich machte, könnte er die Frage nach dem Medium des Geistes besser beantworten.

⁶⁰ Zur naturphilosophischen Interpretation der Bio-Informationen vgl. *Bernd-Olaf Küppers*, *Der Ursprung biologischer Information*, 165-247.

B. Rekonstruktion und Kritik der Pneumatologie Jürgen Moltmanns

III. Darstellung und Analyse

1. Grundbegriffe

1.1 Die „*ruah Jahwe*“ als Grundbegriff der Pneumatologie Jürgen Moltmanns

Jürgen Moltmann beschreibt den Geist Gottes wesentlich im Rekurs auf den Begriff der *ruah* Gottes, der in den alttestamentlichen Überlieferungen das lebensschaffende Wirken Gottes beschreibt. Dies entspricht der Intention seiner, wie es im Untertitel des Werkes heißt: „ganzheitlichen Pneumatologie“. Moltmanns theologisches Anliegen ist es, durch seine pneumatologische Konzeption „die Einheit von Gotteserfahrung und Lebenserfahrung“ zu beschreiben und den Heiligen Geist als den „*Geist des Lebens*“ (GL 9) zur Sprache zu bringen.

Ein wesentlicher Hintergrund dieses Bemühens ist für Moltmann die ökologische Krise, in der es aus seiner Sicht gilt, die Selbstgefährdung des Menschen zu überwinden, die dadurch entsteht, dass er sich an den Tod anderer menschlicher und außermenschlicher Geschöpfe gewöhnt und dadurch in seiner eigenen Lebendigkeit erstarrt. Demgegenüber unterstreicht Moltmann die Universalität des lebendigmachenden und lebensbejahenden Wirkens des Geistes Gottes, um so in der Gegenwart zu einer Bejahung des Lebens und seiner Würde theologisch beizutragen.

Hinsichtlich des bisherigen theologischen Verständnisses des Geistes Gottes zielt Moltmann mit seiner Pneumatologie darauf, eine von ihm beobachtete pneumatologische Verengung auf den „*Geist der Erlösung*“ (GL 21) zu korrigieren. Die tiefe Problematik dieser einseitigen Sicht liegt für Moltmann vor allem in der mit ihr einhergehenden platonischen und gnostischen Vorstellung der Erlösung, die durch ihre „Lebensverachtung, Leibfeindlichkeit und Weltabgeschiedenheit“ einen Grund für die heutige ökologische Krise darstellt (GL 23). Moltmann weist dagegen auf die „Identität des erlösenden Geistes Christi mit dem schöpferischen und lebendigmachenden Geist Gottes“ (GL 23) hin. Diese ist für ihn eine notwendige Folge der fundamentalen Einheit von Gottes Schöpfungs- und Erlösungswerk. Denn Molt-

mann versteht die Erlösung als die „Auferstehung des Fleisches und die Neuschöpfung aller Dinge“ (GL 22)⁶¹. Und daraus ergibt sich, dass der *Geist Christi* als der erlösende Geist mit dem Schöpfergeist des Vaters, der *ruah Jahwe*, identifiziert werden kann und muss⁶². In diesem Zusammenhang entwickelt Moltmann den alttestamentlichen Begriff des Geistes Gottes, *ruah Jahwe*, der ein Schlüsselbegriff seiner Pneumatologie ist⁶³.

1.2 Die *ruah* Gottes als Schöpferkraft und Lebenskraft

Mit dem Begriff der *ruah Jahwe* stellt Moltmann seine pneumatologischen Überlegungen von vornherein in einen schöpfungstheologischen Rahmen. Moltmann deutet die *ruah Jahwe* in den alttestamentlichen Überlieferungen als Gottes Schöpferkraft und Lebenskraft. Die *ruah Jahwe* versteht er als den Geist des Vaters, des Schöpfers, weil das Schöpfungswerk trinitarisch dem Vater zugeschrieben wird⁶⁴.

Moltmann macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die abendländischen Begriffe spiritus, pneuma und Geist wegen ihrer dualistischen Konnotationen meist etwas Immaterielles, Übersinnliches und Überirdisches bezeichnen. Im Vergleich dazu bezeichnet die *ruah Jahwe*, als der Sturmwind in Leib und Seele, in Menschheit und Natur „die unwiderstehlichen Wirkungen der Schöpfermacht, des tötenden Zornes und der lebendigmachenden Gnade Gottes“ (GL 54). In Bezug auf die irdischen Lebewesen wird *ruah* in den alttestamentlichen Überlieferungen daher auch als „Lebensatem und Lebenskraft bei Menschen und Tieren“ angesehen (GL 54).

Darüber hinaus sieht Moltmann in dem Zusammenhang von *ruah Jahwe* und *dabar Jahwe*⁶⁵ die trinitarische Relevanz der Schöpfung und den Grund für die Einheit und Vielfältigkeit der Schöpfung begründet. Indem Gott der Schöpfer durch die schöpferischen Energien der *ruah*

⁶¹ Vgl. dazu Köhler, der das eschatologische Verständnis der Schöpfung im AT skizziert: „Die Schöpfung ist in der Theologie des Alten Testament ein eschatologischer Begriff. Dass Gott der Schöpfer der Welt ist, besagt, dass er die ganze Zeit, alle Zeiten beherrschend und gestaltend, zielsetzend und vollendend umfasst“ (L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, 72).

⁶² Vgl. dazu die Darstellung des Zusammenhangs zwischen der Rede von der „Ruah Jahwe“ im Alten Testament und dem neutestamentlichen Zeugnis vom Geist Gottes bei L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, 299.

⁶³ Vgl. dazu die Darstellung des Entwicklungsgangs des Begriffes „Geistes“ („Atem“ oder „Wind“) als Modell für Handeln Gottes in der Welt in den jüdischen und christlichen Traditionen bei I.T. Ramsey, Models for Divine Activity, 14.

⁶⁴ Vgl. dazu GG 155.

⁶⁵ Siehe dazu O.H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, 235, Anm. 970: „Gott schafft, wie sich in unserer Untersuchung ergeben hat, in Gen 1 keineswegs nur durch ‚das Wort‘“.

spricht, schafft er alle Dinge durch das Wort. Die Einheit und Vielfältigkeit aller Geschöpfe entsteht aus dem Wirken des Wortes und der *ruah* Gottes. Die Schöpfungsworte geben allen Geschöpfen ihre Vielfältigkeit, indem sie „spezifizieren und definieren“ (GL 55). Dagegen gibt die *ruah* allen Geschöpfen ihre Einheit. Denn indem alle Schöpfungsworte „im gleichen Atemzuge gesprochen werden“, kommen alle Geschöpfe „durch die gleiche *ruah* ins Leben“ und bilden daher eine „Schöpfungsgemeinschaft“ (GL 55).

In dieser Gemeinschaft der Geschöpfe vermittelt die *ruah Jahwe* die Gegenwart Gottes. Dabei versteht Moltmann auch diese die Gegenwart Gottes pneumatologisch: die *ruah Jahwe* ist „das Ereignis der wirkenden Gegenwart Gottes, ‚die bis in die Tiefen menschlichen Seins hineinreicht‘“ (GL 55). Wenn die *ruah Jahwe* als Ereignis der Gegenwart Gottes zu verstehen ist, dann bedeutet sie: Gott wirkt nicht nur in der Schöpfung, sondern er ist in seiner schöpferischen Lebenskraft gegenwärtig.

An dieser Stelle wird Moltmanns Intention besonders deutlich, mit Hilfe des Begriffs der ‚*ruah Jahwe*‘ die fundamentale Beziehung zwischen Gott und Welt pneumatologisch zu explizieren. Denn die *ruah Jahwe* hat sowohl transzendenten als auch immanenten Charakter. Insofern die *ruah ruah Jahwe* ist, Jahwe aber der transzendente Ursprung aller Dinge ist, bleibt sie allen Kreaturen transzendent. Zugleich aber vermittelt sie die diesen Kreaturen die Gegenwart Gottes und wird auf diese Weise der Schöpfung immanent. Moltmann kann daher zusammenfassend feststellen: „Die Schöpferkraft Gottes ist die transzendente, die Lebenskraft des Lebendigen die immanente Seite der *ruah*“ (GL 55).

Aus diesem Verständnis der *ruah Jahwe* folgt, dass der Geist Gottes omnipräsent ist. Um jedoch die daraus entstehende Gefahr des Pantheismus abzuwenden, verbindet Moltmann den Willen Gottes zur Schöpfung und seine Omnipräsens mit dem Gedanken der spezifischen Präsenz des Geistes in der Schöpfung. Die *ruah Jahwe* ist gegenwärtig, allerdings nur da, „wann und wo Gott es will, aber mit seinem Willen zur Schöpfung ist sie in allen Dingen präsent und hält sie im Dasein und am Leben“ (GL 55f). Durch diese Differenzierung lässt sich für Moltmann ein perichoretisch-panentheistischer Zusammenhang zwischen Gott und Welt so beschreiben, „dass Gott in allen Dingen ist und alle Dinge in Gott sind, ohne dass damit Gott und alle Dinge gleichgesetzt werden“ (GL 56).

1.3 Der Zusammenhang zwischen *ruah* und Leben

Für Jürgen Moltmann ist der Geist Gottes die Grundlage allen Lebens. Durch ihre Gegenwart und ihr Wirken in der Schöpfung macht die *ruah* alle Geschöpfe lebendig und ist als Lebenskraft in allem Lebendigen präsent. Unter Berufung auf H. Schüngel-Straumann fasst Moltmann die *ruah* als *Raum* der Freiheit, als weiten, offenen Lebensraum, „in welchem sich das Lebendige entfalten kann“⁶⁶. Die Lebenskraft des Geistes lässt sich daher aus seiner Sicht dadurch näher erläutern, dass man den Geist als Horizont des Lebens der Geschöpfe versteht. Ferner begreift er die *trinitarische Gemeinschaft* des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes selbst als die Grundlage dieses Raumes: „Der dreieinige Gott ist in der Einigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes selbst eine offene, einladende Gemeinschaft, in der die ganze Schöpfung Raum findet“ (GL 231).

Die *ruah* macht alle Geschöpfe lebendig, indem sie ihre Gemeinschaft untereinander und mit Gott schafft. Dadurch ermöglicht sie zugleich ständig neue Möglichkeiten für das Leben dieser Geschöpfe. Die Schöpfung transzendiert sich daher selbst mit Hilfe dieser permanenten Ermöglichung der neuen Möglichkeiten durch den Geist Gottes. Als Ermöglichung neuer Möglichkeiten ist die *Ruah* nicht nur schöpferisch, sondern neuschöpferisch: sie ist der Geist und die Kraft der Totenerweckung. Durch die Ausgießung des Gottesgeistes wird daher nicht nur alles Leben wiedergeboren und die ganze Lebensgemeinschaft auf Erden gebildet. Durch die Einwohnung des Geistes Gottes in seinen Geschöpfen haben diese auch teil an Gott und damit ewiges Leben.

Moltmann sieht die Liebe Gottes als die Grundlage für das Leben an. Kraft seiner schöpferischen Liebe wohnt Gott selbst jedem Geschöpf empathisch ein, weil er seine Schöpfung liebt. Der ewige Geist Gottes als Lebenskraft ist „in allen Dingen“, „weil er der ‚Liebhaber des Lebens‘ ist“ (GL 62). Zugleich kann ‚*ruah*‘ als Lebensatem die Menschen und Tieren immanente Lebenskraft meinen. Jedoch besteht ein grundlegender Unterschied zwischen der schöpferischen Lebenskraft Gottes d.h. der *ruah Jahwe*, und der geschaffenen Lebenskraft alles Lebendigen d.h. der *ruah*: „So sehr die *ruah* als *ruah Jahwe* transzendenten Ursprungs ist, so sehr ist sie als Lebenskraft alles Lebendigen immanent wirksam“ (GL 55). Das heißt, dass die Schöpferkraft Gottes die transzendente Seite der *ruah* ist, wohingegen die Lebenskraft des Lebendigen die immanente Seite der *ruah* bildet.

⁶⁶ Siehe dazu *Helen Schüngel-Straumann*, *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, 9f.; Vgl. GL 56.

Der Geist Gottes macht alle Geschöpfe lebendig, indem er ihre Gemeinschaft konstituiert. Denn Gemeinschaft ist für alles Leben wesentlich. Daher stellt Moltmann fest: „*Gemeinschaftserfahrung ist Lebenserfahrung*“ (GL 232). Es ist also ein Charakteristikum des Lebens, „im wechselseitigen Austausch von Lebensmitteln und Energien und in der gegenseitigen Teilnahme“ zu bestehen (GL 232). Moltmann betont vor diesem Hintergrund, dass alles Leben in einem „perichoretischen“ Verhältnis zu anderem Leben steht: „Alle geschaffenen Wesen existieren nicht aus sich, sondern in Anderen und sind darum aufeinander angewiesen. Sie sind miteinander da und füreinander lebendig und bestehen ineinander“ (GL 232). Beziehungslosigkeit bedeutet demgegenüber den Tod. Der Geist Gottes schafft das Leben durch die Vernetzung der Gemeinschaftsbeziehungen. Wo der Geist Gottes wirksam ist, da entstehen Gemeinschaften, die Leben möglich machen und fördern: „Gott der Geist schafft in der Gemeinschaft mit sich durch seine schöpferischen Energien das Netzwerk der Gemeinschaftsbeziehungen, in denen Leben entsteht, aufblüht und fruchtbar wird“ (GL 232). Moltmann versteht daher *Vergemeinschaftung* als das offenbare Ziel des lebensschaffenden Geistes Gottes in der Natur- und der Menschenwelt. Das bedeutet, dass Vergemeinschaftung das Lebensprinzip der Geschöpfe ist. Darum ist der Prozess der Evolution für Moltmann ein Vergemeinschaftungsprozess. Durch das Wirken des Geistes Gottes entstehen „immer beziehungsreichere, kommunikationsfähigere, möglichkeitsoffenerere, d.h. freiere Lebenssysteme“ (GL 239). Mit der Entstehung komplexerer Systeme wachsen die Spielräume des Möglichen. Denn „je mehr Organisation von Information und je mehr Energieaustausch möglich werden, desto reicher wird das Leben in der Vielfalt der lebendigen Wesen und ihrer Beziehungen“ (GL 239). Moltmann versteht diesen Prozess der Evolution als emergenten Prozess⁶⁷: „die Dynamik des Lebensprozesses ist immer größer als die Vielfalt der Lebensgestalten und der Lebensbeziehungen, die er schafft“ (GL 239). Diese schöpferischen Lebensenergien nennt er den *göttlichen Geist, ruah*. Denn er transzendiert alle seine Geschöpfe und auch seine geschaffenen Energien (GL 239).

⁶⁷ Siehe dazu ausführlicher *Michael Welker*, *Gottes Geist*, 38, Anm. 1. Vgl. auch *Peter Janich/Michael Weingarten*, *Wissenschaftstheorie der Biologie*, 203: „'Emergenz' meint das schlagartige, plötzliche Auftreten qualitativ neuer Eigenschaften, Verhaltensweisen und Strukturen bei Organismen“.

1.4 Die Schechina des Geistes Gottes

1.4.1 Die Geschichtliche Erfahrung des Geistes Gottes

Jürgen Moltmann typisiert die verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen Israels mit dem Geist Gottes, um die *ruah Jahwe* als das je *konkrete* Ereignis der Gegenwart Gottes verständlich zu machen. Ziel dieser differenzierten Gegenwart des Geistes ist nach Moltmann die Einwohnung Gottes in seinem Volk. Die konkrete und momentane Gegenwart Gottes im Geist zielt darum aus Moltmanns Sicht temporal auf die ewige Gegenwart Gottes, räumlich auf über die einzelnen hin auf die ganze Schöpfung.

In der Frühzeit Israels wirkt der göttliche Geist als „charismatische, d.h. spontane und befristete Begabungen einzelner für das ganze Volk“ in den charismatischen Führern Israels, „die vom Geist ergriffenen und geführten Menschen handeln an Gottes Statt und in seinem Namen“ (GL 56). In ihren Handlungen der Führung in die Freiheit und der Rettung wirkt die *ruah Jahwe* als das eigentliche Subjekt. Moltmann begreift diese Geistbegabungen als korporative Begabungen des ganzen Volkes als „königliches Priestertum Israels für die Völker“ (GL 56). Auch die Propheten berufen sich in der Frühzeit Israels allein auf die Inspiration der *ruah Jahwe*. Ihre Charakteristika, „die ekstatische Verzückung“, „die überdurchschnittliche Weisheit“ und „das richtige Urteil“ haben ihren Ursprung im Geist Gottes (GL 57).

In der Periode des Königtums Israels wird der Geist dann als *bleibende* Gabe für den Gesalbten Gottes verstanden, als dauerhafte Verleihung der zur Herrschaft erforderlichen Fähigkeiten. Die *ruah Jahwe* wird „als besondere göttliche Gegenwart und Begleitung der Könige in Israel“ auf Grund der Schließung eines besonderen Bundes Gottes mit dem König erwartet (GL 57). Im Ritual der „*Geistbegabung der Könige*“ in Israel wird dem Königtum in Israel eine messianische Perspektive gegeben: „Die Geistbegabung des kommenden Königs in Israel wird Gottes Vaterschaft und seine Sohnschaft konstituieren“ (GL 58). Die Berufung durch Gottes Wort prägt die Schriftpropheten im Vergleich zu Inspiration und Begeisterung durch Gottes Geist der frühen Propheten. Sie waren die Verkündiger des *dabar Jahwe*.

Bei der individuellen, *inneren Geisterfahrung* nach den Psalmen dagegen handelt es sich um „innere Lebensgewissheit und neue Lebenskräfte“, welche die Gabe des Geistes „von dem zugewendeten, leuchtenden Antlitz Gottes“ bringt (GL 58). Moltmann versteht den Geist Gottes in diesen Zusammenhängen als Ausdruck seiner personalen Zuwendung. Er zeigt auf, dass

der Geist Gottes in Ps. 139 mit dem zugewandten *Anlitz* Gottes gleichgesetzt und der Geist im Menschen mit dem Herzen verbunden wird. Die vom zugewendeten Anlitz Gottes kommende Gabe des Geistes setzt sich „die Erfüllung der *Tora Gottes*“ zum Ziel, indem *ruah* „das neue Herz“ und „den neuen Geist“ schafft (GL 59).

Moltmann versucht aber zugleich, die Dimension der Gegenwart Gottes kosmisch zu erweitern, indem er *ruah* mit *chokma* identifiziert. Auf Grund der Darstellung der Weisheitsliteratur begreift er die Weisheit Gottes als „eine ‚weltimmanente‘ Ordnungsmacht“, als ‚Tochter Gottes‘ „wie eine Person mit selbstbewusster Rede“ (GL 59). Ihre Präexistenz vor der Schöpfung bei Gott, ihre Mittlerschaft des Schöpfungswerkes und ihr personaler Charakter sind Gründe für die Identifizierung der *ruah* mit der *chokma*. In dieser Hinsicht stellt er fest: „In Gestalt der Weisheit ist der Geist ein gewisses Gegenüber in Gott selbst und stellt zugleich die göttliche Gegenwart in Schöpfung und Geschichte dar“ (GL 60).

1.4.2 Die Schechina als die spezielle Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung

Die Vorstellung der *schechina* ist für das Verständnis des Geistes Gottes bei Jürgen Moltmann von zentraler Bedeutung. Während die *ruah Jahwe* als das Ereignis der Gegenwart Gottes anzusehen ist, bedeutet die *schechina* „die irdische, zeitliche und räumliche Gegenwart Gottes“ (GL 61). Weil sie die Gegenwart Gottes selbst ist, ist sie keine Eigenschaft Gottes. Sie ist keine wesentliche Allgegenwart Gottes und ist von seiner Ewigkeit unterschieden. Sie ist vielmehr die Gegenwart Gottes an einem bestimmten Platz und zu einer bestimmten Zeit in der Welt. Moltmann deutet diese *schechina* pneumatologisch und betont mit besonderem Interesse an der Theodizee, dass sie die Gegenwart des Geistes Gottes „im Elend seiner Geschöpfe“ ist (GL 60).

Unter Berufung auf Franz Rosenzweig interpretiert er die *schechina* als „Selbstunterscheidung Gottes“ im hegelschen Sinne, weil sie „mit Gott zugleich identisch und von ihm unterschieden“ ist (GL 61). Diese Selbstunterscheidung Gottes ermöglicht die Selbsterniedrigung, die Herabkunft Gottes und zwar die Identifizierung Gottes mit dem Schicksal seines Volkes. Wegen seiner Selbstunterscheidung aber „kann Gott sich auch mit sich selbst identifizieren und mit seiner Selbstunterscheidung eins werden“, dadurch kann er seine Souveränität „über die Leidensgeschichte seiner *schechina*“ festhalten (GL 61).

Jürgen Moltmann findet das Motiv der Schechina in der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung⁶⁸. Die schöpferische Liebe Gottes bewirkt die Schechina, weil die Liebe „ihn sozusagen aus sich selbst heraus“ zieht und „ihn ganz in die geliebten Geschöpfe“ versetzt (GL 63). Demgegenüber ist mit dem Begriff der *ruah* stärker die Vorstellung einer Omnipräsenz des Geistes Gottes verbunden. Wegen Gottes Willen zur Schöpfung ist die *ruah Jahwe* in allen Dingen gegenwärtig. Im Unterschied dazu ist Gott in der *schechina* seinen Geschöpfe „in der Selbstunterscheidung und Selbsthingabe der Liebe“ präsent und wohnt selbst „kraft seiner Liebe jedem Geschöpfe empathisch“ ein (GL 63). Moltmann meint daher, dass die Schechinalehre den personalen Charakter des Geistes verdeutlichen kann: „Der Geist ist die wirkende Gegenwart Gottes selbst“² (GL 64). Der Geist ist *Gottes Empathie*, insofern er der Geber in seiner Gabe und nicht nur eine Eigenschaft Gottes ist.

Ferner findet Moltmann in der Schechina-Vorstellung auch „die Empfindsamkeit Gottes des Geistes“ (GL 64), sein Mitleiden mit der Kreatur, ausgedrückt. Weil die *schechina* in der geschichtlichen Erfahrung Israels mit dem Geist Gottes „der göttliche ‚Leidensgefährte Israels‘“ ist (GL 64), lässt sich an ihr auch die Einsicht in die „*Kenosis des Geistes*“ gewinnen. So hat Gott etwa Mitleid mit Israel, indem er Israel in das Exil begleitet. Seine kraft seiner Liebe jedem Geschöpfe einwohnende Schechina kann aber auch „von Gott selbst entfremdet, [...] betrübt und verletzt“ (GL 63) werden in der Abwendung der Geschöpfe von der Liebe Gottes. Daher wird für Moltmann mit der Schechina-Vorstellung das aristotelische Axiom einer Apathie Gottes in Frage gestellt. In der Schechina Gottes gibt er seinen Anspruch auf seine Unverletzbarkeit auf und ist wegen der Liebe zu seinen Geschöpfe leidensfähig. In der Schechina Gottes geht es um „das Leiden der Liebe“. Es ist das aktive Leiden. Indem Gott das andere in seiner Liebe annimmt und selbst dem anderen durch seinen Geist einwohnt, identifiziert er sich mit dem anderen.

Auf diese Weise dient auch die Schechina-Vorstellung einer Grundidee der Pneumatologie Moltmanns, der Einheit von Gotteserfahrung und Lebenserfahrung. „Wir begegnen jedem anderen Geschöpf mit der Erwartung, Gott zu begegnen“, weil der Geist Gottes wegen seiner Liebe zum Leben als Lebenskraft in allen Geschöpfen ist und seine Schechina ihre Einigung mit Gott erwartet (GL 64).

⁶⁸ Ähnlich wie Moltmann geht *Peacocke* davon aus, dass Gottes Selbstbegrenzung in der Schöpfung auf seiner Liebe zur Schöpfung beruht und „die Bedingung für die Entwicklung freier, mit Selbstbewusstsein ausgestatteter Menschen“ ist. Vgl. *Arthur Peacocke*, Gottes Wirken in der Welt, 126f.

1.4.3 Der Messianismus als Erwartung der ewigen Gegenwart Gottes

Jürgen Moltmann fasst den Messianismus auf Grund seiner Schechina-Theologie pneumatologisch. Den Messianismus Israels versteht er als Inbegriff der messianischen Erwartungen Gottes, die „ihren historischen Grund in den originalen Gotteserfahrungen Israels selbst“ haben und „deren Neufassung und Wiedergeburt“ sind (GL 66). Die geschichtlichen Gotteserfahrungen stärken Israel im Glauben und wecken seine Zukunftshoffnung. Moltmann weist darauf hin, dass in der alttestamentlichen Überlieferung der Messias immer mit der *ruah Jahwe* verbunden ist. Der Geist Gottes ruht auf dem messianischen König (Jes 11,2). Er interpretiert dies Ruhen des Geistes auf dem messianischen König als „ein Ausdruck der Treue Gottes zu ihm und seiner eigenen Verlässlichkeit für Gott“ (GL 66). Tritojesaja (Jes 61,1) bezeichnet den kommenden Messias als „den exemplarischen Geistträger“ und die Geistbegabung des Messias ist mit dem „*Recht des Erbarmens*“ und der Anrufung des „*endzeitlichen Sabbat*“ verknüpft (GL 67). In der Gestalt des geistbegabten Messias wird daher für Moltmann die schöpfungstheologische Pointe des Messianismus deutlich. Der Messias wird die Gerechtigkeit Gottes durch das Recht des Erbarmens und den *ewigen Sabbat* sowohl unter die Völker als auch in die Natur bringen. Ferner ist das kommende messianische Heil „als ein neues, „schöpferisches Tun Gottes““ zu erwarten, nämlich die Neuschöpfung der Natur aus dem Geist Gottes (GL 67).

In diesem Zusammenhang macht Moltmann auf eine Erweiterung der Wirkungssphäre des Geistes aufmerksam, die sich in den kanonischen Texten beobachten lässt. In den exilischen und nachexilischen Schriften werden *alle* Werke Gottes dem Geist zugeschrieben, so dass „der geschichtliche Zusammenhang dieser Werke und Taten Gottes in dem kontinuierlich wirksamen Geist Gottes gesehen wurde“ (GL 68). In dieser Hinsicht wurde die *ruah Jahwe* „zum Ausdruck für die Gegenwart und für die *schechina* Jahwes auch außerhalb des Kultes auf dem Zion“ (GL 68). Für Moltmann zeichnet sich diese Entwicklung im Verständnis des Handelns Gottes in Ez 37 besonders deutlich ab. Der schöpferische Geist wird in dieser Vision „zum Geist und zur Kraft der Totenaufweckung“ und „nicht einzelne Repräsentanten, sondern das ganze Volk“ werden aus dem Geist aufgeweckt und „selbst zum Geistträger“ (GL 68). Moltmann versteht diese Erfüllung des Geistes als *schechina* Gottes. In Ez 37 wird „das Volk selbst in seinem geschichtlichen und alltäglichen Leben zum ‚Tempel‘ des Geistes und zur *schechina* des Höchsten“ (GL 69). Diese *schechina* als der göttliche Geist „in uns“ bringt nach Jer 31,31.33f die unmittelbare Erkenntnis Gottes, indem Gott sein Gesetz in Israels Herz gibt und in ihren Sinn schreibt. Hier betont er das Prinzip der Gotteserkenntnis: „Gotteser-

kenntnis geschieht im Geist Gottes“ (GL 69). Nach Joel 3,1 wird das ganz Volk in der endgültigen Geistgegenwart Gottes zu einem *prophetischen Volk*. Indem Moltmann hier „alles Fleisch“ auf Grund des Noahbundes als „alles Lebendige“ interpretiert, gibt er der Ausgiebung des Gottesgeistes eine kosmische Dimension.

In diesem Zusammenhang begreift er die Gotteserfahrung, die vom Kommen des Geistes erwartet wird, folgendermaßen: 1. Sie ist *universal* „auf alles Fleisch“ in der Weite der Schöpfung bezogen; 2. *total* im menschlichen „Herzen“, in den Tiefen menschlicher Existenz wirksam; 3. *bleibend* im „Ruhem“ und „Wohnen“ des Geistes vorgestellt; 4. *unmittelbar* im Schauen Gottes und seiner Herrlichkeit begründet (GL 70).

1.5 Die Erfahrung

1.5.1 Die Einheit von Gotteserfahrung und Lebenserfahrung

Wenn die *ruah Jahwe* als Lebenskraft und Schöpferkraft in allem Geschaffenen gegenwärtig ist, dann können wir vom lebendigen Gott reden. Kann diese Kraft Gottes aber auch in unserem Leben *wahrgenommen* werden? Und was ist das Medium dieser Wahrnehmung?

Vor dem Hintergrund dieser Fragen ist Moltmanns Reflexion des Erfahrungsbegriffs im Rahmen seiner Pneumatologie zu verstehen. Sein Ziel ist „eine Wahrnehmung Gottes in, mit und unter der Lebenserfahrung“ (GL 31). Moltmann erfasst das Wirken des Geistes Gottes also nicht nur als lebendigmachend und lebensbejahend; indem der Geist Gottes unser Leben in die „Gegenwart des lebendigen Gottes und in den Strom der ewigen Liebe“ (GL 9) stellt, *erfahren* die Menschen in dieser Gotteserfahrung „ihre eigene, unzerstörbare und abtretbare Würde“ (GL 15). Daher versteht Moltmann diese Erfahrung des bejahten geliebten Lebens als Erfahrung des Geistes.

In dieser Erfahrung des Geistes liegt aus Moltmanns Sicht auch die Einheit der Zeit⁶⁹. Denn nur „in der Vergegenwärtigung Christi und Vorwegnahme der Neuschöpfung aller Dinge“ kann die Erfahrung des Geistes Gottes entstehen (GL 31). Moltmann nennt die Erfahrung des Geistes Gotteserfahrung, weil diese Erfahrung des Geistes im Einklang der Erwartung der

⁶⁹ Vgl. die Kritik Moltmanns an Barths Verständnis von Eschatologie und Offenbarung in: J. Moltmann, Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz, in: *ders.*, Zukunft der Schöpfung, 9-25.

Zukunft Christi mit der Erinnerung Christi „eine so eigene und durch nichts anders zu ersetzende Würde“ gewinnt (GL 31).

1.5.2 Die Kritik an der neuzeitlichen Subjektivierung und Methodisierung der Erfahrung

Moltmann begreift die modernen Erfahrungswissenschaften als „im Prinzip agnostisch“, weil Gott kein Gegenstand der Erfahrung des Menschen „nach dem Schema der neuzeitlichen Konstitution der Erfahrung“ sein kann (GL 45). Diese Problematik des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs ist in der neuzeitlichen „Methodisierung“ und „Subjektivierung“ der Erfahrung begründet.

Moltmann unterscheidet zwischen aktiver und passiver Erfahrung. Passive Erfahrungen „widerfahren“ und „betreffen“ uns, dagegen „machen“ und „sammeln“ wir aktive Erfahrungen (GL 36). Bei den passiven Erfahrungen befindet sich das Subjektzentrum „nicht in uns, in unserem Bewusstsein oder unserem Willen, sondern in dem Ereignis, das uns geschieht, und in seinem Ursprung“ (GL 36). Diese passiven Erfahrungen verändern den Erfahrenden im Erfahrensprozess. In diesem Zusammenhang hat Erfahrung „einen Außenbezug in der Wahrnehmung des Geschehens und den Innenbezug in der Wahrnehmung der Selbstveränderung“ (GL 37).

Der neuzeitliche Erfahrungsbegriff ist für Moltmann dagegen einseitig aktiv gefasst. Descartes begriff das „erkennende menschliche Subjekt als konstitutive Bedingung für die Möglichkeit gegenständlicher Erfahrung“ auf Grund der „Fundamentalunterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa*“ (GL 42). Darum ist alles, „ob Gegenstände, Ereignisse oder Personen“, „Gegenstand möglicher Erfahrung des bewussten Subjekts“ (GL 43). Das menschliche Subjekt selbst wird durch Erfahrung nicht verändert. Denn das Selbstbewusstsein des menschlichen Subjektes konstituiert aktiv seine Welt möglicher Erfahrungen. In diesem Zusammenhang liegt die Objektivität der methodisch gesicherten Erfahrung „in ihrer Nachprüfbarkeit und diese gründet in der Wiederholbarkeit des Experiments und der darin gemachten Erfahrung“ (GL 43). Daraus ergibt sich eine ungeheure Uniformierung der Welt. Denn die Methode zur Gewinnung des prüfaren und wiederholbaren Wissen „muss immer und überall die gleiche sein“ (GL 43). Moltmann beurteilt diesen neuzeitlichen Erfahrungsbegriff als „Narzissmus“.

Dem neuzeitlichen Erfahrungsbegriff zufolge gibt es nicht „einen Gott, den es im Sinne solcher Gegenständlichkeit ‚gibt‘“, daher kann in der Neuzeit von Gotteserfahrung nur „im Zusammenhang mit der ungegenständlichen menschlichen Selbsterfahrung“⁷⁰ gesprochen werden (GL 45). Das bedeutet, dass „die Gotteserfahrung als transzendente Konstitution des menschlichen Selbstbewusstseins, das im Zentrum seiner Lebenswelt steht“, präsent sein kann (GL 45). Moltmann versucht jedoch, das Subjekt-Objekt-Schema durch „das soziale Schema der Intersubjektivität“ zu überwinden, weil „menschliches Selbstbewusstsein nicht so absolut“ ist, indem es auch „durch den ‚Grund allen, es selber einschließenden Weltseins‘ konstituiert ist“ (GL 46).

1.5.3 Die immanente Transzendenz: die Gotteserfahrung als Schöpfungserfahrung

Zur Überwindung der Problematik des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs schlägt Moltmann den Begriff der „immanenten Transzendenz“ vor.⁷¹ Er versteht die Erfahrung des Geistes Gottes als „ein konstitutives Element“ in jeder Erfahrung, nicht nur in der Selbsterfahrung des menschlichen Subjektes, sondern auch „in der Du-Erfahrung, in der Gemeinschaftserfahrung und in der Naturerfahrung“ (GL 48). Er begreift den Gottes Geist als die Kraft der Schöpfung und als Quelle des Lebens. Dadurch will er die Grundlagen dafür schaffen, „Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott erkennen“ (GL 48). Auf diese Weise versucht Moltmann, die Dimension der Erfahrung des Geistes Gottes universal zu erweitern. Hinsichtlich der Selbsterfahrung des Menschen wird „jede wirkliche Selbsterfahrung“ „zu einer Erfahrung des Lebensgeistes Gottes in dem Menschen“ (GL 49). Bezüglich der Erfahrung des Geschöpfes wird „jede Erfahrung eines Geschöpfes des Geistes“ zu einer „Erfahrung des Geistes selbst“ (GL 49).

Für Moltmann ist diese „den Dingen immanente Transzendenz“ des Geistes Gottes die Voraussetzung dafür, „*Gott in allen Dingen zu erfahren*“ (GL 49). Daher setzt die Natur als Schöpfung Gottes ihre immanente Transzendenz voraus. In dieser Hinsicht kann der Mensch „das Recht des Schöpfers auf seine Geschöpfe und mit ihm das Eigenrecht unserer Mitgeschöpfe“ anerkennen, „das abgesehen von ihrem Wert für uns besteht“ (GL 49).

⁷⁰ Siehe dazu den Vorwurf *Barths* gegen *Schleiermacher* in Bezug auf die neuzeitliche Frage der Gotteserfahrung in: *K. Barth*, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 411f.

In diesem Zusammenhang ist auch wichtig, dass Moltmann Gott als den „umfassenden Horizont der Welt und des Erkennens zu den Einzeldingen“ (GL 49). In dieser Horizontbezogenheit, „im Licht ihrer umfassenden Grenze“, treten alle Dinge „in ihren Konturen scharf heraus“ (GL 50). Horizontbezogenheit versteht er dabei als die Wahrnehmung der unendlichen Vernetzungen, in denen alle Dinge miteinander kommunizieren und in denen die Menschen als wahrnehmende Wesen befangen sind. Auf diese Weise nimmt er die Welterfahrung hinein in die Gotteserfahrung, und dies ist eine wesentlich Grundlage der zuvor beschriebenen „immanenten Transzendenz“ des Geistes.

Moltmann versucht, eine ganzheitliche Lehre von Gott, dem heiligen Geistes zu entwerfen, die sowohl „die Ganzheit der Menschen nach Seele und Leib, Bewusstsein und Unbewusstem, nach Person und Gemeinschaft, Gemeinschaft und gesellschaftlichen Institutionen“ als auch „die Ganzheit der Schöpfungsgemeinschaft der Menschen und der Erde samt allen andern Kreaturen“ aufnimmt (GL 51)⁷². Seine kritische Intention liegt dabei in einer Korrektur „der anthropozentrischen und in der Anthropologie allein auf das Bewusstsein und im Bewusstsein allein auf dessen Unmittelbarkeit bezogenen Pneumatologie“, weil eine auf das unmittelbare Selbstbewusstsein beschränkte Gotteserfahrung viele wesentlichen Dimensionen der wirklichen Gotteserfahrung notwendig ausblenden muss (GL 51).

Da die „immanente Transzendenz“, auf deren Grundlage sich nach Moltmann alle Dimensionen der Gotteserfahrung als Schöpfungserfahrung beschreiben lassen, keine ontische Evidenz für sich in Anspruch nehmen kann, versteht er sie als einen eschatologischen Begriff. Gottes Geist ist die Kraft der Totenerweckung, der Neuschöpfung aller Geschöpfe und der Wiederbringung aller Dinge. Darum ist diese Kraft im Menschen als Kraft der Wiedergeburt, der Heiligung und Verherrlichung vorhanden und zielt damit auf die Verwandlung der Menschen im Reich Gottes.

⁷¹ Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Ansatz vgl. das vierte Kapitel dieser Arbeit (116-117).

2. Die Personalität des Geistes

Die Erfahrung des Geistes im Prozess der Schöpfung ist für Jürgen Moltmann auch der Ansatzpunkt seiner Untersuchung zur Personalität des Geistes Gottes. Aus seinem erfahrenen Wirken will er auf das Wesen des Geistes Gottes zurückschließen. Dabei arbeitet er mit Metaphern für die Erfahrungen des Geistes. Ferner konzentriert er sich auf das Verhältnis zwischen dem Christus des Geistes und dem Geist Christi⁷³, um die ökonomische Trinität zu analysieren. Schließlich beendet er seine Untersuchung über die Personalität des Geistes Gottes in der Doxologie, um die Personalität des Geistes Gottes in seiner inneren Beziehungen zu den Personen der Trinität herauszustellen.

2.1 Die Personalität als Gegenwart und Gegenüber

Moltmann setzt ein mit einer Kritik des abendländischen Personbegriffs. *Boetius* definierte die Person als „*rationalis naturae individua substantia*“ (GL 281). Diese Definition geht von der Vorstellung eines abgespaltenen, nicht weiter teilbaren, aus sich existierenden Selbst des Menschen aus. Mit diesem substantiellen Verständnis der Person sind die Personen der Trinität Gottes aber nicht zu erfassen. Denn der Vater als der „ursprunglose Ursprung der Gottheit“ kann nur in seiner Beziehung zum ewigen Sohn „Vater“ genannt werden und der Sohn und der Geist existieren vom Vater her (GL 281f). Darum entwickelt Moltmann auf der Basis des biblischen Befundes vier Metapherngruppen. Er analysiert die Metaphern für die Erfahrungen des Geistes, um die Personalität des Geistes zu erkennen. Diese Metaphern für die Erfahrungen des Geistes sind sehr bedeutsam für Jürgen Moltmann, weil sie Metaphern für den bei uns ankommenden und gegenwärtigen Gott selbst sind, indem er das Wirken Gottes in der Welt und jede menschliche Gotteserfahrung pneumatologisch interpretiert.

⁷² Anders als Moltmann begründet *Peacocke* die Möglichkeit einer Transzendenz-in-Immanenz der menschlichen Erfahrung darin, dass in ihr die Transzendenz Gottes *und* seine Immanenz in der Welt *dargestellt* werden. Vgl. *Arthur Peacocke*, Gottes Wirken in der Welt, 188f.

⁷³ Zum Verhältnis zwischen der Rede von Jesus als „Sohn Gottes“ und dem Geist vgl. *C. Westermann*, Geist im AT, EvTh 41 (1981) 223-230; siehe dazu auch *J.D.G. Dunn*, Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament, 62ff.

Die erste Metapherngruppe nennt er die „personalen Metaphern“, die den Geist als „Herr, als Mutter und als Richter“ bezeichnen (GL 282). Diese Begriffe lassen natürlich an ein Subjekt denken, das den Menschen herrlich, mütterlich oder richterlich gegenübertritt. Er sieht die „Mutter“ als das Urbild für die „*vita vivificans*“ an, weil das Leben des Kindes in ihr wächst und dann aus ihr hervorgeht (GL 284). Ferner ist sie ein Lebensgeber unter höchster eigener Teilnahme mit Schmerzen und mit Freuden. Bei dem Richter ist die Vorstellung des das Leben zurechtbringenden Subjektes zu finden. Der Richter hat eine durch seine Solidarität und seine sühnende Stellvertretung tiefe innere Beteiligung. Darum wird die Vorstellung von Subjekt und Handlung ergänzt durch die Vorstellung vom das Leben gebärenden Subjekt, und vom das Leben zurechtbringenden Subjekt (GL 300).

Jürgen Moltmann spricht des Weiteren von „formativen Metaphern“ und nennt hier „Energie“, „Raum“ und „Gestalt“ (GL 287). Dies sind die prägenden Kräfte, die alles Lebendige umfließen, durchdringen und gestalten. Als geschaffene Wesen leben wir aus diesen Kräften heraus, können sie darum auch nicht definieren, sondern müssen sie in ihrer Unerschöpflichkeit stehen lassen. In dieser Gotteserfahrung wird der Geist als „ein weiter Raum“ und ein „flutendes Licht“, in dem die Betroffenen sich selbst entdecken und sich entfalten, erlebt. Der Geist als „Licht“ gibt sich als Gegenwart und Gegenüber offenbar zu erkennen, so dass man ihn nur in seiner Gegenwart als Gegenüber wahrnimmt.

Als drittes nennt Jürgen Moltmann die „Bewegungsmetaphern: Sturmwind-Feuer-Liebe“ (GL 291). Hier sind die Berührungspunkte mit den biblischen *Ruah*-Vorstellungen besonders klar zu erkennen.

Es folgen dann viertens die „mystischen Metaphern: Licht-Wasser-Fruchtbarkeit“ (GL 294). Auch diese finden sich vielfältig in den biblischen Schriften und legen aber einen organischen Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen nahe. Diese perichoretische Durchdringung „Ihr in mir – Ich in euch“ kennen wir vor allem aus den johanneischen Schriften (GL 298). Es hat besonders Mystikerinnen und Mystiker angezogen.

In allen diesen Metaphern werden die in den beschriebenen Erfahrungen gegenwärtigen Personen als relational verfasst beschrieben: „Die Liebenden erfahren sich gegenseitig als Gegenüber und als Gegenwart“ (GL 301). In der wechselseitigen Liebe entsteht Intersubjektivität. „Im Fließen zwischen Gegenüber und Gegenwart entsteht eine Persönlichkeit mit durchlässigen Grenzen in energischen Beziehungen“ (GL 301). Er meint, dass das Selbstsein nicht durch Abgrenzung und Abspaltungen gewonnen werden kann, sondern erst durch die Kraft der lebendigmachenden Beziehungen zur Blüte kommt. In den Metaphern der Gotteserfah-

rungen ist nur „die Personalität des göttlichen Geistes im Fließen zwischen seiner Gegenwart und seinem Gegenüber, seinen Energien und seinem Wesen“ wahrzunehmen (GL 301). Die Personalität des Geistes lässt sich daher wie folgt beschreiben: „*Die Personalität Gottes des Heiligen Geistes ist die liebende, sich mitteilende, sich auffächernde und ausgießende Gegenwart des ewigen göttlichen Lebens des dreieinigen Gottes*“ (GL 302).

2.2 Trinitarische Perichoresis zwischen Sohn Gottes und Geist

Um die Personalität des Geistes Gottes in der trinitarischen Erfahrung des Geistes zu untersuchen, geht Jürgen Moltmann folgenden Fragen nach: Wie wird Christus vom Träger des Geistes zum Sender des Geistes? Wo liegt der Umschlagpunkt in der Geschichte Jesu vom Träger zum Sender des Geistes? Was bedeutet der Tod Christi am Kreuz für den Geist?

2.2.1 Die Kenosis des Geistes: *pneumatologia crucis*

Moltmann weist darauf hin, dass in der westlichen Kirche das „sachlich bestimmte[] Wechselverhältnis[] zwischen der pneumatologischen Christologie der Synoptiker und der christologischen Pneumatologie bei Paulus und Johannes“ weithin beachtet worden ist (GL 72). Vielmehr hat sie sich mit dem zeitlichen Übergang „vom vergangenen Jesus zum gegenwärtigen Christus des Glaubens“ in der „alten Frage“ nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum Christus des Glaubens beschäftigt (GL 71). Demgegenüber ist für Moltmann das Verhältnis zwischen dem Christus des Geistes und dem Geist Christi kein „zeitliches Folgeverhältnis, sondern ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung“ (GL 73). Er betont, dass der Geist dem Kommen Christi vorangeht: „Die Geschichte Jesu von Nazareth setzt sowohl zeitlich wie theologisch das Wirken des Geistes Gottes voraus“ (GL 73).

Moltmann versteht den Geist daher als „das eigentliche Subjekt für dieses besondere *Gottesverhältnis Jesu* und für dieses besondere *Jesusverhältnis Gottes*“ (GL 74). Der „historische Jesus“ selbst ist als das messianische Kind Gottes zu verstehen, weil der Geist Gottes, durch seine Berufung zum erwarteten Messias der Endzeit in der Taufe, auf ihm ruht. Im Geist erfährt sich Jesus als „das messianische ‚Kind‘ und den Gott Israels als seinen ‚Lieben Vater‘“ (GL 74). Die Geistbegabung Jesu in seiner Taufe gibt also Gründe für seine Messianität an. Hier begreift Moltmann das Ruhen des Geistes auf Jesus als die Kenosis des Geistes. Denn das „Ruhens“ und „Herabkunft“ des Geistes bedeuten „die *Selbsteinschränkung* und *Selbster-*

niedrigung des ewigen Geist und seine Einführung in die Person Jesu und in seine Lebens- und Leidensgeschichte“ (GL 74).

Vor diesem Hintergrund kann Moltmann dann das Verhältnis zwischen dem Geist und dem Wirken Jesu präziser beschreiben. Der Geist als die Lebenskraft Gottes ist die Kraft des Wirkens Jesu. Indem seine Einwohnung in Jesus „die Lebenskraft Gottes in Jesus zur überschwänglichen Fülle“ bringt, macht er Jesus zum „Reich Gottes in Person“ durch seine einzigartige Geistbegabung (GL 74). In der *Kraft des Geistes* geschieht alles Wirken Jesu als Messias: Dämonen auszutreiben, die Kranken zu heilen, die Sünder anzunehmen und den Armen das Reich Gottes zu bringen. Es ist auffällig, dass Jürgen Moltmann das Reich Gottes als Neuschöpfung bezeichnet: Mit der Geistbegabung Jesu ohne Maß „beginnt das Reich Gottes und die Neuschöpfung aller Dinge“ (GL 74). Auf diese Weise will Moltmann die Problematik der Moralisierung oder Spiritualisierung der gegenwärtigen Herrschaft Gottes überwinden (WJC 118). Denn die Herrschaft Gottes bricht aus seiner Sicht real in die Geschichte des Todes und der Sünde ein als ein neuschaffendes und belebendes Wirken. Durch die Kraft des Geistes hat daher alles Wirken Jesu als Messias eine schöpfungstheologische Dimension.

Des Weiteren untersucht Jürgen Moltmann, wie der Geist Gottes Jesu Leben und Sterben erfährt. Weil der Geist durch seine *schechina* Jesus von Anfang an führt und begleitet, wird er dadurch zum *Leidensgefährten Jesu* auf dessen Passionsweg. Moltmann stellt fest: „Der Geist ist die transzendente Seite dieses immanenten Leidensweges Jesu“ (GL 75). Der Geist wird dadurch definitiv zum Geist Christi, dass er sich durch seine *schechina* an das Schicksal Jesu bindet, ohne mit Jesus identisch zu werden. Moltmann sieht hier einen Ausgangspunkt der *pneumatologia crucis*. Wenn der Geist Gottes zum Geist Jesu Christi wird, „dann ist er auch der *Geist der Passion* und der *Geist des Gekreuzigten*“ (GL 75). Nach dem Hebräerbrief ist der Geist die Kraft, die Jesus zur Hingabe seines Lebens bereit macht und selbst diese Hingabe trägt. Das bedeutet, dass Christus durch den Geist Gottes „zum Subjekt seiner Leiden und seines Todes“ wird (GL 76). Nach der markinischen Interpretation der Passion Jesu endet in seiner Passion kraft des Geistes das, was mit seiner Taufe kraft des Geistes begann: „Kraft des einwohnenden und mitleidenden Geistes Gottes erträgt Jesus die Gottverlassenheit stellvertretend für die gottverlassene Welt und bringt ihr dadurch die Nähe Gottes d.h. die Versöhnung mit Gott“ (GL 78). Die Leidensgeschichte Jesu ist daher zugleich die Leidensgeschichte des Geistes Gottes.

2.2.2 Der Geist Christi

Nach seiner Auferstehung wird Christus zum Subjekt des Geistes: „Er sendet den Geist (Joh 16,7), er haucht den Geist (Joh 20,22). Der Geist, den die Jünger und mit ihnen die Gemeinde erfahren, wird von Christus geprägt“ (GL 81). Den Umschlagpunkt in der Geschichte Jesu vom Träger zum Sender des Geistes findet Moltmann in der Auslegung von 2Kor 13,4. Paulus identifiziert Christus mit Geist 1Kor 15,45: „Christus, der neue Mensch, ‚wurde lebendigmachender Geist‘“ (GL 80). Das bedeutet, dass „der auferstandene Christus aus dem ewigen Geist und in ihm lebt, und dass der göttlichen Lebensgeist in ihm und durch ihn wirkt“ (GL 80). Durch diese wechselseitige Perichoresis des gegenseitigen Einwohnens wird Christus zum „lebendigmachenden Geist“ und der Geist zum „Geist Jesu Christi“.

Das Mitleiden des Vaters mit dem Sohn bis zum Tod am Kreuz ermöglicht die Wiedergeburt Christi. Der Gott als Vater Jesu Christi selbst war und hat *in* dem Sohn mitgelitten, „und zwar kraft seiner Einwohnung im Sohn durch den Heiligen Geist“ (GL 81). Weil der Geist die Empathie Gottes ist, ist damit der ewige Gott „in höchste Mitleidenschaft gezogen“ (GL 81). Indem „Jesus sich zum Erleiden der Gottverlassenheit durch den ‚ewigen Geist‘ und durch das ‚unzerstörbare Leben‘ *dahingegeben* hat“ (GL 78) und der Geist am Sterben des Sohnes teilnimmt, um ihm das neue „Leben aus den Toten“ zu geben, ermöglicht die göttliche Lebenskraft des Geistes die Wiedergeburt Jesu. Weil der Geist Christus in seinem Tod begleitet, kann er aus diesem Ende den neuen Anfang machen. Auf diese Weise wird der ewige Geist Gottes zum „Geist Christi“.

Es ist beachtenswert, dass Moltmann die Kontinuität zwischen *ruah* und *pneuma* in der Auferstehung Jesu Christi findet und damit die schöpfungstheologische Relevanz der Auferstehung Jesu Christi⁷⁴ entdeckt: „Christus wurde durch die *ruah Jahwe*, die göttliche Lebenskraft, auferweckt, so dass seine Auferweckung und seine Gegenwart als ‚der Lebendige‘ die Offenbarung des Geistes Gottes ist, der diese vergängliche Welt zur neuen Welt des ewigen Lebens verwandeln wird“ (GL 79). Er versteht die Ausdrucksweise von der Auferweckung „durch die Herrlichkeit des Vaters“ in Röm 6,4 als die Auferweckung Christi durch das *Pneuma* Gottes. Der Geist ist hier zugleich der Geist Christi und die Lebenskraft der Neuschöpfung aller Dinge. Nur die gegenwärtige Erfahrung des Geistes kann darum zwischen Christus und dem Reich Gottes vermitteln.

⁷⁴ Vgl. dazu O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK), 191: „Die Gebundenheit an Jesus Christus ist das neue und entscheidenden Kennzeichen für die christliche Geistaussage“.

2.2.3 „filioque“ und „spirituque“ in der Heilsgeschichte

Jürgen Moltmann stellt fest, dass „die Wechselbeziehung zwischen Pneumatologie und Christologie [...] als ein grundlegendes Prinzip der christlichen Theologie angesehen werden“ muss (GL 85). Mit dieser These will er Christologie und Pneumatologie in den Rahmen einer Trinitätsstruktur stellen. Er ist der Ansicht, dass nur in dieser Trinitätsstruktur Christologie und Pneumatologie mit Recht aufeinander bezogen werden können⁷⁵.

Problematisch wird die Beziehung zwischen Christologie und Pneumatologie allerdings in der Vorstellung des *filioque*. Dieses *filioque* ist nur in der Heilsgeschichte gültig, besonders in der Geisterfahrung der Gemeinde, „die auf der Sendung des Geistes durch den erhörten Herrn gründet“ (GL 84). Auf Grund der Sendung des Geistes durch den auferstandenen Christus ergibt sich die *christologische Pneumatologie*. Wenn sie durch die Trinitätsstruktur auf Grund des *filioque* als einzige Gestalt der Pneumatologie festgestellt wird, „wird der Geist schon von seinem Ursprung her dem Sohn nachgeordnet und der Sohn dem Geist vorangestellt“ (GL 84). Dies ist jedoch nur eine einseitige Erkenntnis. Denn nicht nur das *filioque* sondern auch das *spirituque* ist in der Heilsgeschichte möglich. Jürgen Moltmann weist darauf hin, dass in der Geistesgeschichte Christi der Geist Christus vorgeht und Christus den Geist voraussetzt: seine Empfängnis vom Heiligen Geist, seine Taufe mit dem Geist und seine Wirksamkeit „kraft der ihm gegebenen Energien des Geistes“ (GL 307). Aus dieser Geisterfahrung Christi entsteht die Geistchristologie. Entsprechend der erfahrbaren Heilsgeschichte will Moltmann neue Möglichkeit eröffnen, „vom Ausgang des Sohnes aus dem Geist zu sprechen“ (GL 308). Nach der Geistchristologie geht der Geist vom Vater aus, bestimmt den Sohn, ruht auf ihm und strahlt durch ihn aus. Das bedeutet, „der Sohn geht vom Vater aus und wird vom Geist geprägt“ (GL 84). In dieser Hinsicht stellt er das *filioque* um: „*Christus* kommt *a patre spirituque*“ (GL 84).

Ferner nimmt Moltmann die Metapher der Einheit von Wort und Atem für Sohn und Geist auf, um die Wechselwirkungen von Sohn und Geist zu verdeutlichen. Mit Bezug auf die Schöpfung schafft Gott alle Dinge „durch seinen Lebensatem in seinen Schöpfungsworten“ (GL 307). Unter Bezug auf das Heilsgeschehen kommt „der heilende und lebendigmachende

⁷⁵ So stellt auch *Jüngel* fest: „Die christliche Lehre vom dreieinigen Gott ist der Inbegriff der Geschichte Jesu Christi, weil mit der Unterscheidung des einen Gottes in die drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Hei-

Geist“ auf Christus und „ruht“ auf ihm (GL 307). Mit diesem wechselseitigen Zusammenwirken von Geist und Sohn in der Heilsgeschichte lehnt Moltmann die einseitige Festschreibung des Geistes durch das *filioque* ab.

Mit dieser Metapher der Einheit von Wort und Atem stellt er die Wechselbeziehungen zwischen dem Heiligen Geist und Christus dem Sohn dar. Weil nach dem Bild vom Wort und Atem der Vater „das ewige Wort im Atemhauch seines ewigen Geistes spricht“, gehen der Sohn und der Geist „simultan aus dem Vater“ hervor (GL 84). Die ewige Geburt des Sohnes und der ewige Ausgang des Geistes vom Vater sind bei aller Differenz eins. Sie sind ineinander. Moltmann erfasst den Sohn als Voraussetzung für den Ausgang des Geistes vom Vater, weil seine Vaterschaft nur in seiner Beziehung zum Sohn festzustellen ist. Der Geist begleitet die ewige Geburt des Sohnes vom Vater und „manifestiert sich durch ihn“ (GL 85). In diesem Zusammenhang stellt er fest: „Der Geist ist ohne Sohn undenkbar, der Sohn ist ohne Geist undenkbar“ (GL 85).

2.2.4 Das Verhältnis zwischen Sohn und Geist im Tod Christi

Jürgen Moltmann sucht auch das Verhältnis des Geistes zu Christus in dessen Leiden mit Hilfe seiner Geistchristologie zu erfassen. Weil sich der Geist durch seine *schechina* an das Geschick Jesu bindet, wird er zum *Leidensgefährten Jesu*. „Der Geist ist die transzendente Seite des immanenten Leidensweges Jesu“, weil sich die Kraft des Geistes in Jesu Schwachheit zeigt (GL 75). Durch seine *schechina* wird *der Geist* zum *Geist Christi* ohne mit Jesus identisch zu werden. Darum wird der Geist Gottes auch der *Geist der Passion* und der *Geist des Gekreuzigten*. In diesem Zusammenhang will Moltmann für die *Kenosis des Geistes*, für eine *pneumatologia crucis* eintreten. „In der ‚Theologie der Hingabe‘ wird Christus durch den Geist Gottes zum Subjekt seiner Leiden und seines Todes gemacht“, weil der ewige Geist als „die Kraft des unzerstörbaren Lebens“ die Kraft ist, die Christus „zur Hingabe seines Lebens bereit macht und selbst diese Hingabe trägt“ (GL 75f). Nach dem Markusevangelium ist die Leidensgeschichte des messianischen Sohnes Gottes auch die Leidensgeschichte des Geistes Gottes. Denn die Messianität Jesu wird durch seine Geistbegabung in der Taufe begründet und in seiner Passion durch den Geist im Blick auf seinen Tod bestätigt. Daher sieht Moltmann die Selbsterniedrigung des Geistes als Voraussetzung für die Selbsterniedrigung des

ligen Geistes die Wirklichkeit der Geschichte Gottes mit dem Menschen zu ihrer Wahrheit kommt.“ (*Ders*, Gott als Geheimnis der Welt, 472).

Sohnes an. Jesus litt und starb im Heiligen Geistes, dem „Geist der kenotischen Selbsthingabe“ (GL 77). Allerdings betont Moltmann auch den Unterschied zwischen dem Leiden Christi und dem des Geistes: „Auf Golgatha leidet der Geist die Leiden und den Tod des Sohnes, ohne selbst mit ihm zu sterben“ (GL 77). Denn er ist die Leidenskraft Jesu und das „unzerstörbare Leben“. Moltmann drückt die Erfahrung des Geistes im Tod Jesu metaphorisch aus als „Aushauchen“ und „Hingeben“ des sterbenden Jesus.

Den Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung Jesu Christi sieht Moltmann als einen Übergang⁷⁶: „Passion und Auferstehung Jesu werden in den pneumatologischen Metaphern als die Geburtsschmerzen und die Geburtsfreuden des Geistes und als die Saat und das Aufwachsen der Pflanzen beschrieben“ (GL 78). Moltmann betrachtet diesen Übergang vom Tod zur Wiedergeburt Christi⁷⁷ als einen Vorgang unter pneumatologischen Gesichtspunkten. Diese Sichtweise leitet sich aus dem unzerstörbaren Verhältnis des Sohnes mit dem Geist ab. Indem „Jesus sich zum Erleiden der Gottverlassenheit durch den ‚ewigen Geist‘ und durch das ‚unzerstörbare Leben‘ *dahingegeben* hat“ wird der Blick „für den Übergang über diesen Tod hinaus in die Wiedergeburt Jesu aus eben dieser göttlichen Lebenskraft des Geistes“ möglich (GL 77).

2.3 Die trinitarische Personalität des Heiligen Geistes

Moltmann will das Wesen des Geistes, wie es in sich besteht und an sich selbst ist, erkennen. Weil aus der menschlichen Erfahrung seines Wirkens nur seine Energien erkennbar sind, unternimmt Moltmann den Versuch, sein Wesen aus seinen konstitutiven Beziehungen zu erkennen⁷⁸. Dabei versteht er die Personalität des Heiligen Geistes als grundsätzlich relational: „Das Wesen des Heiligen Geistes wird erst in seinen Beziehungen zu den ihm wesensgleichen Personen der Trinität wahrgenommen“ (GL 303). Die Subjektivität des Heiligen Geistes ist deshalb durch die trinitarische Intersubjektivität konstituiert. Er ist Person in seiner Interper-

⁷⁶ Moltmann versteht die Auferstehung daher als „nova creatio“ (TH 162).

⁷⁷ Moltmann versteht Gott als den Garanten der Identität von alter und neuer Schöpfung: „Mit der Aufweckung durch Gott wird Jesus identifiziert als der aufweckte Gekreuzigte. Dann liegt der Identitätspunkt nicht in der Person Jesu, sondern extra se in dem Gott, der aus dem Nichts Leben und neues Sein schafft.“ (TH 182).

⁷⁸ So kritisiert Henning den Personbegriff Moltmanns. Weil dieser Begriff aus seiner Sicht eine Tendenz zur *species infima* zeigt, wird bei Moltmann „Personalität als Bezeichnung für den Geist ein leerer Begriff“. Daher lasse sich „diese Personalität [...] nicht durch einen Vaters, Sohn und Geist subsumierenden Begriff zum Ausdruck bringen.“ (Christian Henning, Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person, 253).

sonalität, „sofern er als Person den anderen Personen gegenübertritt und als Person auf sie einwirkt“ (GL 303). Moltmann nähert sich der innertrinitarischen Personalität des Geistes durch eine Untersuchung der bisherigen westkirchlichen und ostkirchlichen trinitätstheologischen Denkmodelle. Er typisiert sie als Modelle der *monarchischen Trinität*, der *geschichtlichen Trinität*, der *eucharistischen Trinität* und der *doxologischen Trinität*⁷⁹. Moltmann favorisiert das Modell der doxologischen Trinität, das er als Vollendung der anderen Modelle ansieht. Die trinitarische Doxologie versteht er als den „Sitz im Leben“ für *die Konzeption der immanenten Trinität*“ (GL 316).

2.3.1 Die trinitätstheologischen Denkmodelle

Das Modell der *monarchischen Trinität* beschreibt eine grundsätzliche heilsökonomische Trinitätslehre. Sein Ausgangspunkt ist „das Geschehen der Selbstoffenbarung (K. Barth) oder Selbstmitteilung (K. Rahner) des Einen Gottes“ (GL 304). Die Einheit Gottes besitzt stets Priorität gegenüber der Dreieinigkeit. Der Eine Gott offenbart sich selbst durch sich selbst und teilt sich den Menschen mit. Dieses Modell der *monarchischen Trinität* bezeichnet Jürgen Moltmann daher als Identitätsmodell. Bezüglich der Gottesoffenbarung ist der Vater Offenbarer, der Sohn die Offenbarung und der Geist das Offenbarsein Gottes. In dieser Gottesbewegung ist der Sohn die Selbstoffenbarung Gottes, aber der Geist ist selbst demgegenüber nur „das Wirken des Sohnes und des Vaters“, obwohl er als „Geist des Vaters“ durch den Sohn vermittelt und als „Geist des Sohnes“ in der einheitlichen Gottesbewegung unmittelbar erscheint (GL 305). Der Geist als „Gottes wirkende Gegenwart“ hat „keine dem Vater oder dem Sohn gegenüber eigenständige Personalität“ d.h. „Der Geist ist Gabe, nicht Geber“ (GL 305).

Moltmann weist darauf hin, dass das monarchische Trinitätsmodell ein Entsprechungsverhältnis zwischen der ökonomischen Trinität und der immanenten Trinität voraussetzt. Auf Grund der Zuverlässigkeit der Offenbarung Gottes schließt es, dass „Gott in sich selbst so ist, wie er uns erscheint“ (GL 305). Im „trinitarischen Rückschluss“ folgert es aus der erfahrenen und geglaubten Offenbarung auf die immanente Trinität. Moltmann weist auf die Problematik dieser Methode hin. Weil der Grund der Offenbarung nicht die „immanente Trinität“ ist, kann dies monarchische Trinitätsmodell nur den „transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte“ beschreiben. Daraus folgt, dass es in diesem „Urgrund“ das, was der Heilsgeschichte ent-

⁷⁹ Vgl. dazu KKG, 73ff.

spricht, finden kann. Dann besteht kein Unterschied zwischen der „ökonomischen Trinität“ und der „immanenten Trinität“. Die immanente Trinität löst sich in Wahrheit auf. Diese auf das monarchische Trinitätsmodell bezogene Trinität bezeichnet Moltmann als „Ursprungstrinität“. Sie ist nur „eine für die Offenbarung und das Heil offene und bereite Trinität“ im Vergleich zur „immanenten Trinität“, die auf den in sich selbst seienden Gott bezogen ist (GL 306).

Moltmann analysiert die westkirchliche traditionelle Trinitätslehre als Lehre von der *Trinität in der Sendung*⁸⁰. Nach seiner Interpretation ist *Sendung* „für sie der Inbegriff der Beziehungen der göttlichen Personen zueinander und ihrer gemeinsamen Beziehung zur Welt“ (GL 308). Wenn aus den zeitlichen Sendungen des Sohnes Jesus Christus und des Heiligen Geistes durch den auferstandenen Christus in der Heilsgeschichte auf den ewigen Ursprung zurückgeschlossen werden, ergibt sich der Rückschluss „aus der erfahrenen *missio* des Geistes auf seine ursprüngliche *processio*“ (GL 306). Wenn hier aber eine einseitige Festschreibung des Geistes durch den Sohn im „transzendenten Urgrund“ festgeschrieben und durch den Filioque-Zusatz im Nicaenum ausdrücklich wird, dann wird der Heilige Geist „ein für allemal an die dritte Stelle in der Trinität gesetzt und dem Sohn nachgeordnet“ (GL 307f). Moltmann kritisiert dies aus zwei Gründen. Erstens geht der Geist Christus nach der synoptischen Geistchristologie voran und Christus setzt den Geist voraus. Dies belegen seine Empfängnis durch den Heiligen Geist, seine Taufe mit dem Geist und seine Wirksamkeit „kraft der ihm gegebenen Energien des Geistes“ (GL 307). Die Ordnung: „Vater-Sohn-Geist“ gilt demnach nur für die Sendung des Geistes durch den auferstandenen Christus. In der Heilsgeschichte ist auch die Ordnung: „Vater-Geist-Wort“ erkennbar unter Berücksichtigung des Schaffens Gottes durch seinen Lebensatem in seinen Schöpfungsworten. Weil zweitens Gott an sich in dieser monarchischen Gottesbewegung nicht zu erkennen ist, ist der „in seiner Beziehung zum Vater und zum Sohn an sich“ existierende Geist mit der Methode des Rückschlusses aus der erfahrenen *missio* des Geistes in der Heilsgeschichte auf seine ursprüngliche *processio* nicht zu erkennen (GL 306). In diesem Zusammenhang begreift Moltmann die *Trinität im Ursprung* als „eine von Ewigkeit her *offene Trinität*“ (GL 308). Ihre Offenheit dient ihren eigenen Sendungen: „Die Sendung des Sohnes zum Heil der Schöpfung und die Sendung des Geistes zur Vereinigung mit dem Sohn zur Ehre des Vaters“ (GL 309). Diese Sendungen offenbaren die aus sich herausgehende Liebe Gottes. Diese offene Trinität besitzt ein ursprüngliches Verhältnis zur Schöpfung. Denn die sich öffnende, aus sich herausgehende Trinität ist

„menschenoffen, weltoffen und zeitoffen“ (GL 309). Daher bezeichnet Moltmann diese Trinität mit dem Wort „*Dreifaltigkeit*“. Durch diese Weltoffenheit Gottes wirkt er „nicht nur auf die Welt ein, sondern lässt die Geschöpfe auch auf sich wirken und so ‚erfährt‘ er seine Schöpfung“ auf Grund der überschwänglichen Fülle seines göttlichen Seins (GL 309).

Das *geschichtliche Trinitätsmodell* ist eine Übertragung des monarchischen Trinitätsmodells. Es interpretiert die vertikale Ewigkeit-Zeit-Relation als „die heilsgeschichtliche Abfolge der Zeiten des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (GL 309). Die klassische Appropriationslehre, nach der „das Werk der Schöpfung der Welt dem Vater, das Werk der Versöhnung der Welt dem Sohn und das Werk der Heiligung der Welt dem Heiligen Geist zugesprochen“ wurde, hat *Joachim von Fiore* im heilsgeschichtlichen Zusammenhang periodisiert (GL 310). Diese „Werke der Trinität“ sind „gemeinsam eschatologisch auf die Neuschöpfung aller Dinge im ewigen Reich ausgerichtet“, daher wird sich die Heilsgeschichte in dem ewigen Sabbat der Welt im Reich der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes vollenden (GL 309f). In dieser Hinsicht ist der heilsgeschichtliche Zeitsinn auf diese Zukunft dieser Geschichte ausgerichtet.

Joachim von Fiore findet einen neuen Übergang, der dem Übergang vom „alten Gesetz“ des Moses zum „neuen Gesetz“ Christi in der Heilsgeschichte folgt: nämlich dem Übergang von der *nova lex Christi* zur *intelligentia Spiritus Sancti*. „Das Reich des Vaters enthält als Ordnung des Vaters das mosaische Gesetz. [...] Das Reich des Sohnes ist auch die Ordnung des Sohnes nach dem Evangelium Christi“ (GL 311). Demgegenüber wird das Reich des Geistes „mit seiner gottunmittelbaren Geisterfahrung“ kommen (GL 311). Moltmann versteht die drei Zeitalter als aufsteigende Linie: „sie weisen jeweils typologisch über sich hinaus“ (GL 311). Diese Heilsgeschichte erfüllt sich im „Reich des Geistes“. Denn das Evangelium Christi findet „innere Gewissheit und eigenes Verständnis“ im Menschen in der Einwohnung des Heiligen Geistes (GL 310). Die Heilsgeschichte beginnt mit der Schöpfung des Vaters und endet mit der Verklärung der Welt des Geistes. Obwohl es einen Wechsel der Subjekte in der Reihe der heilsökonomischen Werke gibt, bedeutet dies keine Auflösung der Trinität in die Geschichte. Denn dieser Wechsel der Subjekte in der Reihe der heilsökonomischen Werke ist nur ein Wechsel innerhalb der Trinität.

Das *eucharistische Trinitätsmodell* ist „die logische Konsequenz aus der monarchischen Gestalt der Trinität“ und die Umkehrung des monarchischen Trinitätsmodells (GL 312). Im eu-

⁸⁰ Siehe dazu KKG, 70.

charistischen Trinitätsmodell heißt die einheitliche Bewegung Gottes: Geist→Sohn→Vater. Moltmann bezeichnet diese einheitliche Bewegung Gottes als „Dreieinigkeit“, weil die Energien des Geistes zurück zum Sohn und zum Vater fließen. Dank, Gebet, Anbetung, Lobpreis und das schweigende Versinken im Erstaunen, die in der Gotteserfahrungen des Menschen in den Werken Gottes erweckt werden, „gehen von den Kräften des Geistes, der lebendig macht, aus, richten sich auf den Sohn und zusammen mit dem Sohn zum Vater“ (GL 312). Dadurch verherrlicht der Geist den Sohn und durch den Sohn den Vater, der reine Empfänger der Danksagungen und Lobgesänge seiner Geschöpfe ist. Ferner vereinigt er sich mit dem Sohn und durch den Sohn mit dem Vater.

Weil die Absicht der Werke Gottes darin besteht, „dass sie Freude und Dank und jenen Lobpreis erwecken, der zu Gott zurückkommt“, geht die monarchische Sendungstrinität der eucharistischen Verherrlichungstrinität bezüglich der menschlichen Gotteserfahrung in den Werken Gottes voran: „ohne *charis* keine *eucharistia*“ (GL 313). Der Sitz im Leben für dies eucharistische Trinitätsmodell ist darum „in der *Eucharistiefeyer* zu finden und in jenem begnadeten und beglückten Leben, das zu einem Fest wird“ (GL 312). Dieses eucharistische Trinitätsmodell bezieht sich auf das Ziel der Schöpfungswerke und der heilsgeschichtlichen Werke Gottes. Denn ihr Ziel ist der ewige Sabbat im Reich der Herrlichkeit: „Das Fest ohne Ende“. In diesem Zusammenhang interpretiert Jürgen Moltmann die beiden monarchischen eucharistischen Trinitätsmodelle als die beiden Seiten der Heilsgeschichte, „die ‚von Gott‘ kommt und ‚zu Gott‘ führt“ (GL 314). Er nennt die Erfahrung, die wir in dieser eucharistischen Verherrlichungstrinität finden, eine *Differenzerfahrung*. Der Mensch erfährt eine Differenz zwischen Gott und ihm in seinem Dankens und Lobens Gottes, weil die Herrlichkeit Gottes noch nicht erschienen ist.

Die *trinitarische Doxologie* sieht Jürgen Moltmann als den „Sitz im Leben“ für die *Konzeption der immanenten Trinität*“ an (GL 316). Er versteht sie als „die einzige Stelle in der christlichen Praxis, an der wenigstens intentional über die Heilsgeschichte hinaus auf das ewige Wesen Gottes selbst geblickt wird“ (GL 315f). Zu dieser trinitarischen Doxologie will er in Analogie zur mystischen Stufenleiter der Liebe gelangen. Der Geliebte geht von den Gaben der Liebe auf den Geber zu, bis er alles vergisst, was er empfängt und was auf ihn bezogen ist, und „sein Gegenüber um ihrer selbst willen“ bewundert (GL 316). In dieser Bewunderung bezieht er die Gaben der Gnade auf ihren Ursprung. In der Bewunderung dieses Ursprungs

„hört die Selbstliebe auf und der Bewundernde versinkt ganz in der selbstlosen Anschauung Gottes“ (GL 316). Er sieht den an und für sich seienden Gott. Dann wandelt sich der Dank in Lobgesang, „Glaube in Schauen und jede Selbstbezogenheit verliert sich im selbstlosen Stauen“ (GL 316).

Moltmann findet das Schauen der Herrlichkeit Gottes die Vorwegnahme des Ziels der Heilsgeschichte in der trinitarischen Doxologie. Diese trinitarische Doxologie erfasst er mit Hilfe des Begriffes der *Ekstase*: „Der trinitarischen Doxologie in der göttlichen Liturgie entspricht im Leben die Wahrnehmung des *ewigen Augenblicks*“ (GL 317). Das bedeutet eine Wahrnehmung der *ewigen Gegenwart*, „die so intensiv ist, dass sie den Zeitfluss unterbricht und die Vergänglichkeit aufhebt“ (GL 317). In der trinitarischen Doxologie und in dem ewigen Augenblick der Lebensekstase geht es um „das Schauen von Angesicht zu Angesicht“ (GL 319). Für Jürgen Moltmann ist das göttliche Licht ein Prinzip des Erkennens. In der trinitarischen Doxologie tritt das Angesicht Gottes „aus seiner Verborgenheit heraus und beginnt zu ‚leuchten‘“ (GL 319). Indem „die erotischen, lebendigmachenden Energien des Geistes“ fließen und sie die menschlichen Herzen erfüllen, treten die Menschen auch aus ihrer Verborgenheit heraus. Er betrachtet das „Schauen von Angesicht zu Angesicht“ als die Vollendung der Liebe Gottes: „Es ist im Verhältnis zu Gott eine einzige Herrlichkeit, die Gott und Menschen durchdringt, so dass sie einander schauen können“ (GL 319).

Moltmann erfasst die Gegenwart und das Gegenüber Gottes in der trinitarischen Doxologie als dialektische Einheit. Der Heiligen Geist wird „in seiner Gegenwart bei den Menschen von den Menschen als ewiges Gegenüber ‚zusammen mit dem Vater und dem Sohn‘ wahrgenommen“ (GL 319). Er will das perichoretische göttliche Leben auf das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen abbilden. Bei der Bewunderung des dreieinigen Gottes wird „aus ewiger Gegenwart ewiges Gegenüber“ (GL 320). Moltmann versteht dabei Anbetung und Verehrung als die Weisen der Teilnahme am ewigen Leben Gottes der Geschöpfe: „Der Anbetende und Verehrende wird auf diese selbstvergessene Weise selbst ein Teil des angebeteten und verehrten Gegenübers“ (GL 320). Die trinitarische Doxologie will nichts mehr verstehen und definieren, weil „die Trinität in der menschlichen Doxologie zu einem unfasslichen und alle Vorstellungen und Begriffe übersteigenden *Geheimnis* wird“ (GL 318).

2.3.2 Die Perichoresis als der trinitarische Verständnis des Personbegriffes

Jürgen Moltmann versteht den Personbegriff trinitarisch d.h. relational und geschichtlich. Die Personen subsistieren „nicht nur im gemeinsamen göttlichen Wesen, sondern existieren auch in ihren Relationen zu den anderen Personen“ (TRG 191). In dieser Hinsicht ist der Geist Person in seiner trinitarischen Interpersonalität, „sofern er als Person den anderen Personen gegenübertritt und als Person auf sie einwirkt“ (GL 303). Moltmann nimmt die Vorstellung der *Perichoresis* von *Johannes Damascenus* auf⁸¹, um die trinitarischen Personen klar darzustellen. Die *Perichoresis* bedeutet den Kreislauf der hypostatischen Personen des dreieinigen Gottes: „Der Vater existiert im Sohn, der Sohn in dem Vater und beide im Geist, so wie der Geist in beiden existiert. Sie leben so ineinander und wohnen so einander in Kraft der ewigen Liebe, dass sie eins sind“ (TRG 191). Die trinitarischen Personen bilden durch ihre einzige Gemeinschaft in ihrer *Perichoresis* ihre Einheit⁸². Auf Grund ihrer ewigen Gleichzeitigkeit in der *Perichoresis* sind sie gleichrangig. Die ursprünglichen hypostatischen Differenzierungen, eine ewige „Geburt“ des Sohnes aus dem Vater und ein ewiges „Hervorgehen“ des Geistes aus dem Vater, werden in der ewigen *Perichoresis* vollendet. So gründet die Einheit der immanenten Trinität in der ewigen Gemeinschaft der göttlichen Personen⁸³. Moltmann betont, dass „das Wesen des dreieinigen Gottes diese Gemeinschaft *ist*“ (GL 324).

⁸¹ Siehe auch TRG 191: „Die Lehre von der Perichorese verbindet auf geniale Weise die Dreiheit und die Einheit, ohne die Dreiheit auf die Einheit zu reduzieren oder die Einheit in die Dreiheit aufzulösen. In der ewigen *Perichoresis* der trinitarischen Personen liegt die Einigkeit der Dreieinigkeit.“

⁸² Zu den Spannungen zwischen Moltmanns Vorstellung von Perichorese als der Einheit Gottes und seiner Vorstellung vom Vater als „ursprungloser Ursprung“ vgl. *R. Olson*, *Trinität and Eschatology: The Historical Being of God in Jürgen Moltmanns und Wolfhart Pannenberg*, *SJTh* 36 (1983), 213-217.

⁸³ So stellt *Pannenberg* die kritische Frage, „ob es *Moltmann* in seinen Ausführungen über die trinitarische Perichorese einerseits und über die ‚Konstitution‘ der Trinität aus dem Vater als Quelle der Gottheit andererseits

3. *Das Wirken des Geistes Gottes*

Für Jürgen Moltmann hat das Wirken des Geistes Gottes von vornherein schöpfungstheologische Relevanz. Denn er versteht den Geist Gottes sowohl als den Geist Christi wie auch als den Geist des Vaters. Die Geisterfahrung in der christlichen Gemeinde bedeutet daher nicht nur das Wirksamwerden Christi in uns und unter uns, sondern auch die Wahrnehmung des Schöpfergeistes⁸⁴. „Der ewige Geist ist die *göttliche ‚Quelle des Lebens‘*, des geschaffenen, des bewahrten, des täglich erneuerten und endlich des ewigen Lebens aller Geschöpfe“ (GL 94).

3.1 *Der Geist des Lebens*

3.1.1 Die wahre Spiritualität als die Wiederherstellung der Vitalität

Ein Charakteristikum der modernen Industriegesellschaft liegt für Jürgen Moltmann in ihrem „Todestrieb“, dem „Zynismus der Vernichtung des Lebendigen in der Menschen- und Naturwelt heute“ (GL 109). Dieser ergibt sich aus der Gewöhnung an den Tod und an innere Erstarrungen. Ferner sieht Jürgen Moltmann in der leibfeindlichen, unsinnlichen, weltabgeschiedenen und gnostischen abendländischen „Spiritualität“ einen Grund für eine Dämpfung der Vitalität.

Diese problematische abendländische Spiritualität entspricht jedoch nicht dem biblischen Verständnis des Geistes. Sie entstand aus dem platonischen Dualismus von Seele und Körper. Von *Augustin* entwickelt, führte sie „zur Verdrängung des Körpers und zur Unterwerfung der Natur der Erde und die Herrschaft des menschlichen Geistes“ (GL 106). Im Alten Testament

gelingen ist, die Einheit des trinitarischen Gottes begrifflich einwandfrei zu formulieren“: *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie I, 364, Anm. 220.

⁸⁴ Ähnlich wie *Moltmann* beschreibt *Ramsey* den Charakter des Geistes Gottes im Blick auf das schöpferische Handeln Gottes in der Welt: „*Geist ist ein Substantiv*, dessen logische Tradition eigentlich die eines Verbs ist:

und im Judentum ist „der Geist Gottes die Lebenskraft der Geschöpfe und der Lebensraum, in dem sie sich entfalten können“ (GL 96). Die *Vitalität* kreativen Lebens kommt aus Gott. Im Neuen Testament und im ursprünglichen Messianismus des Christentums ist der Geist „die Lebenskraft der Auferstehung, die von Ostern her ‚über alles Fleisch ausgegossen wird‘, um es ewig lebendig zu machen“ (GL 96).

Moltmann verwandelt den platonischen Zeit-Ewigkeit-Dualismus in die eschatologische Struktur der Antizipation. Der Geist Gottes als Geist Christi ist der *Geist der Auferstehung der Toten*. Der Geist des Vaters und Sohnes ist „die göttliche Lebenskraft der Neuschöpfung aller Dinge und der Wiedergeburt alles Lebendigen“ (GL 107). Er betont: „Der Zug und die innere Triebkraft des Geistes der Neuschöpfung aller Dinge sind nicht jenseits-, sondern zukunftsorientiert“ (GL 107). Darum erfährt der „schon hier etwas von der ‚Lebendigmachung‘ seines sterblichen, kranken und unterdrückten Leibes“, „wer den Geist der neuen Schöpfung in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus erfährt“ (GL 107). Die „Verklärung des Leibes“ besteht in der Auferweckung vom Tode zum ewigen Leben. In der christlicher Hoffnung wird die Verklärung des Leibes jedoch „schon hier im Geist des Lebens erfahren, der Leib und Seele durchdringt und alle Lebensgeister ‚erweckt‘“ (GL 107). In diesem Zusammenhang ist die wahre Spiritualität, d.h. Leben im Geist Gottes, „*Leben gegen den Tod*“ (GL 110).

3.1.2 Der Konflikt zwischen „Geist“ und „Fleisch“: Der Todestrieb-Lebenstrieb-Konflikt

Jürgen Moltmann interpretiert die paulinische Anthropologie als apokalyptischen Realismus. Damit unternimmt er den Versuch, die Problematik des platonischen Dualismus von Seele und Körper aufzulösen. Dieser Interpretation zufolge stellt Paulus den universalen Konflikt „zwischen dem *kommenden Äon* der Sünde des Lebens und der Gerechtigkeit und dem *vergehenden Äon* der Sünde des Todes“ anthropologisch als Konflikt zwischen „Geist“ und „Fleisch“ im Menschen dar (GL 98). Für Paulus steht der Begriff „Fleisch“ für „die Welt der geschaffenen Endlichkeit in ihrer Vergänglichkeit“ (GL 99). Hier ist „Fleisch“ „ein sowohl kosmologischer wie anthropologischer Begriff“, weil der Mensch ein Glied dieser vergänglichen Welt ist (GL 99). Die Sphäre des Fleisches ist als die Sphäre des Sündigens und des

aktiv sein, der aktive Gott. Es benennt ein Werden, nicht ein Sein.“ (I.T. Ramsey, Models for Divine Activity, 14).

Sterbens an der Sünde anzusehen. Es ist sehr bedeutsam, dass es sich um „das Kraftfeld der Sünde und des Todes, in das der ganze Mensch mit Leib und Seele und mit seiner sozialen Welt geraten ist“, handelt (GL 99). Dabei geht es nicht um die ontologische Bestimmung von Seele oder Geist und Körper. Im Vergleich dazu ist das *Leben im Geist* „das wahre Leben, Leben aus der göttlichen Lebensquelle, Leben, das zur Auferstehung führt“ (GL 99). Der Sitz der Sünde ist nicht „die Sinnlichkeit, die Triebe oder Instinkte der so genannten niedrigen Art, sondern der ganze Mensch, vorzüglich seine Seele oder sein Herz, das Zentrum seines Bewusstseins oder seines Willens“ (GL 100). Die Todestribe dieser Welt liegen in der Habsucht der gottlosen, sich selbst vergottenden Seele. Darum besteht der wahre Konflikt darin, dass der neue Äon, der mit der Auferstehung Christi von den Toten und der Ausgießung des Lebenskraft des Geistes auf die Glaubenden beginnt, mitten in diesem Äon anbricht und ihn zum alten, vergehenden Äon macht. Dieser Konflikt liegt „im Menschen zwischen dem Lebenstrieb des Geistes und dem Todestrieb der Sünde“ (GL 101). In diesem Zusammenhang ist die Erlösung kosmisch. Der Mensch wird nicht „von der Welt erlöst, sondern *mit* der Welt“ (GL 101).

3.2 Die Wiedergeburt zum Leben

3.2.1 Der kosmisch-apokalyptische Charakter der Wiedergeburt

In seinen pneumatologischen Überlegungen unterstreicht Moltmann durchgängig den kosmisch-apokalyptischen Charakter der Wiedergeburt durch den Geist und profiliert damit deren schöpfungstheologische Dimension. Der Begriff der Wiedergeburt, der eigentlich zur Reinkarnationslehre gehört, erhielt durch die eschatologische Umformung in der frühjüdischen Apokalyptik eine neue Bedeutung. Er wurde zur „einmalige[n] und endgültige[n] ‚Wiedergeburt‘ der alt, vergänglich und sterblich gewordenen Schöpfung zum ewigen Reich“ (GL 159). Trotzdem verstanden noch die reformatorischen, die pietistischen und erwecklichen Theologen sie als eine innere Selbsterfahrung der Seele im Menschen. Nach Moltmann jedoch ist Wiedergeburt nicht nur subjektiv, sondern als „eine Erwartung für die ganze leidende und sterbende Welt“ (GL 159) aufzufassen. Die Wiedergeburt hat nach Titus 3,5-7 und 1Petr 1,3

den Charakter einer *Neuschöpfung*⁸⁵. Die Geisterfahrung „vergegenwärtigt Christus, und zwar den Auferstandenen, und vergegenwärtigt mit ihm eschatologische Zukunft“ (GL 161). Moltmann erfasst den Grund und das Mittel der Wiedergeburt trinitarisch. Die Barmherzigkeit Gottes des Vaters ist der ewige Grund der Wiedergeburt: „Sein Erbarmen ist seine schöpferische gebärende Liebe“ (GL 160). Der geschichtliche Grund der Wiedergeburt ist „die Auferstehung Christi von den Toten“ (GL 160). Moltmann betrachtet die Versöhnung der Gottlosen und die Vergebung der Sünden als die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi. Dagegen ist „die Neuschöpfung des Lebens, die Erweckung der Liebe und die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung“ als die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi zu verstehen (GL 163).

Das Mittel der Wiedergeburt ist der Heilige Geist. Er ist als „lebendigmachende Kraft der Auferweckung“ zu verstehen. Denn er geht „aus der Auferstehung Christi von den Toten“ hervor (GL 160). Die Auferweckung Christi von den Toten bedeutet, dass „die Vernichtung des Todes durch die zuvorkommende Barmherzigkeit Gottes des Vaters im voraus geschehen ist“ (GL 166). Darum beginnt mit ihr die Wiedergeburt der ganzen Schöpfung. Der Geist wird als „Geist Christi“ bezeichnet, weil er durch Christus vermittelt wird. Die Geisterfahrung ist

daher „die Erfahrung der Gegenwart der Ewigkeit“ auf Grund der Vergegenwärtigung des auferstandenen Christi (GL 161). „Der Augenblick der ‚Wiedergeburt‘ ist eine Berührung der Ewigkeit in der Zeit“ (GL 161).

Moltmann begreift die Wiedergeburt als zusammenhängenden Prozess, der von der Auferstehung Christi zur universalen Wiedergeburt des Kosmos verläuft: „Es geht ein zusammenhängender Prozess von der Wiedergeburt Christi aus dem Tod durch den Geist über die Wiedergeburt der sterblichen Menschen durch den Geist zur universalen Wiedergeburt der Kosmos durch den Geist“ (GL 167). Das Handeln Gottes ist in diesem Prozess trinitarisch: Gott der Vater handelt durch den Geist an Christus und durch Christus am Geist. „Die Wirkungen seines Handelns sind geistgewirkt und im Geist präsent“ (GL 167). Der Gedanke der Wiedergeburt als Neuschöpfung setzt die Christologie voraus, ist pneumatologisch ausgeführt und eschatologisch ausgerichtet.

3.2.2 Der Gegenwart der Ewigkeit in der Wiedergeburt zum Leben

⁸⁵ *Kraus* gibt den wichtigen Hinweis, dass die Neuschöpfung „nicht – wie die erste Schöpfung – als ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ bezeichnet werden“ kann, „sondern nur als eine *schöpferische Verwandlung*, in der der Schöpfer seinem Geschöpfe auch durch den Tod hindurch treu bleibt.“ (*H. J. Kraus, Heiliger Geist*, 51).

In der Wiedergeburt zum Leben durch den Geist Gottes erfährt der Mensch die „Lebenskraft Gottes“, die *ruah*. Durch diese Erfahrung liebt er das Leben wieder d.h. er erfährt „eine ungeheuerere Lebensbejahung“ (GL 167). Die Kraft der Liebe Gottes, die der Mensch im Geist erfährt, durchdringt ihn ganz und schafft ihm „nicht nur seelisch, sondern auch physisch Frieden“ (GL 168). Dieser Frieden ist *shalom*, das *Glück* von Leib und Seele.

Diese Erfahrungen des *Heiligen Geistes* bedeuten Gottes Gegenwart in uns. Darum sind diese Erfahrungen von unerschöpflicher Tiefe. Eine *transzendente Tiefe* liegt in der Immanenz des menschlichen Herzens. Der Mensch wird „von einer Hoffnung ergriffen, die unbegrenzten Möglichkeiten vor sich sieht, weil sie auf die Zukunft Gottes blickt“, insofern dieser Geist der „Geist der Auferstehung“ ist (GL 169). Hier stimmt der Mensch in den Hoffnungen und Erwartungen mit Gott überein. „Die Hoffnungsziele des eigenen Lebens und die eigenen Lebenserwartungen verschmelzen mit dem Verheißungen Gottes für eine Neuschöpfung aller Dinge“ (GL 169). Dadurch erhält das eigene endliche und begrenzte Leben einen unendlichen Sinn. Moltmann versteht die Erneuerung durch den Heiligen Geist als Prozess, „der in diesem Leben beginnt, aber erst im ewigen Leben vollendet wird“ (GL 169).

In der Erfahrung der Wiedergeburt wird der Heilige Geist als eine gebärende Gottheit erfahren. Hier ist Gott die „Quelle des Lebens“. Der Geist selbst ist „nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern ihr Medium und Raum“, wenn das neue Leben *im Geist* erfahren und gelebt wird (GL 171). Der Geist Gottes ist der weite Raum, in dem der Mensch Erfahrungen macht, „weil er uns zu nahe, nicht weil er uns ferne ist“ (GL 171).

3.3 Die Gemeinschaft des Geistes

Das Wirken des Geistes Gottes zielt aus Moltmanns Sicht wesentlich auf die Stiftung von Gemeinschaft. Die Vergemeinschaftung ist das Lebensprinzip der Geschöpfe, weil Gott sie durch die Vergemeinschaftung lebendig macht. In dieser Vergemeinschaftung dient die Liebe der Einheit, die Freiheit steht demgegenüber für die Vielfältigkeit. Die Gemeinschaft aller Geschöpfe ist die Abbildung der trinitarischen göttlichen Gemeinschaft. Darum zielt diese Vergemeinschaftung endgültig auf die Perichoresis zwischen Gott und seiner Schöpfung. Der Geist Gottes ist der Vollender der Schöpfung, indem er diese perichoretische Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung vermittelt.

3.3.1 Die Vergemeinschaftung als das Lebensprinzip der Geschöpfe

Da der Geist sich in seiner „Gemeinschaft“ mit den Glaubenden selbst gibt, versteht Moltmann „Gemeinschaft“ als das ewige Wesen des Geistes. Seine Gemeinschaft mit den Glaubenden besitzt ein Entsprechungsverhältnis in der göttlichen trinitarischen Gemeinschaft. Sie kommt „aus der inneren Gemeinschaftlichkeit des beziehungsreichen dreieinigen Gottes und öffnet sie für Menschen“ (GL 231). Dadurch nimmt sie nicht nur diese Menschen, sondern auch alle anderen Geschöpfe in diese Gemeinschaftlichkeit des dreieinigen Gottes hinein, „damit sie das ewige Leben finden“ (GL 231). Diese Gemeinschaftsstiftung ist das wichtigste Wirken des Geistes Gottes und erweist ihn als Geist des *Lebens*, denn er „schafft in der Gemeinschaft mit sich durch seine schöpferischen Energien das Netzwerk der Gemeinschaftsbeziehungen, in denen Leben entsteht, aufblüht und fruchtbar wird“ (GL 232). Die Gemeinschaft des Geistes ist daher „die gemeinschaftsstiftende Aktivität des Heiligen Geistes“ (GL 232).

Im Hintergrund dieser Bestimmung steht die Überzeugung Moltmanns, dass Interdependenz das hervorstechende Merkmal des Lebens ist. Er stellt fest: „*Gemeinschaftserfahrung* ist *Lebenserfahrung*, denn alles Leben besteht im wechselseitigen Austausch von Lebensmitteln und Energien und in der gegenseitigen Teilnahme. Es gibt kein Leben ohne seine spezifischen Gemeinschaftsbeziehungen“ (GL 232). Aus Gemeinschaft entsteht Leben. Wo der lebendigmachende Geist Gottes wirksam ist, da entsteht Lebensgemeinschaft aus der Gemeinschaft mit ihm. Für Jürgen Moltmann ist *Vergemeinschaftung* „offenbar das Ziel des lebengebenden Gottesgeistes in der Natur- und der Menschenwelt“ (GL 232)⁸⁶.

Gegen einen Reduktionismus, der die Schöpfung als Ansammlung individueller Elementarteilchen versteht, begreift Moltmann „Vergemeinschaftung“ als das Lebensprinzip der Geschöpfe. Die Schöpfung „lebt in dem Komplex immer reicherer Gemeinschaftsbeziehungen“ (GL 238). Die Vergemeinschaftung des Lebens ist daher als Prinzip der Evolution anzusehen. Die Evolution ist der Prozess des die Gemeinschaft bildenden Aufbaus der Materie und des Lebens: „Aus der Versammlung von Teilen entstehen neue Gemeinschaften, das sind neue Ganzheiten mit neuer Kommunikationsstruktur und eigenen Organisationsprinzipien. [...] Mit der Komplexität der Ganzheiten wächst die Kommunikationsfähigkeit und mit ihr wächst

⁸⁶ Im Unterschied zu Moltmanns harmonistischer Vorstellung von „Vergemeinschaftung“ macht *Welker* den Vorschlag, Schöpfung als „Aufbau von Interdependenzzusammenhängen zwischen von uns Menschen beeinflussbaren und von uns nicht beeinflussbaren geschöpflichen Bereichen“ zu erfassen. Vgl. *Michael Welker, Schöpfung und Wirklichkeit*, 29. Dabei geht es darum, dass differenziertes schöpferisches Handeln Gottes und die eigene Wirksamkeit der Kreatur in diesen Interdependenzzusammenhängen des Schöpfungsprozesses „kon-

auch die Transformationsfähigkeit. Die Antizipationsspielräume werden ausgefächert“ (GL 239). Hier betont Moltmann, dass Vergemeinschaftung nicht mit Vereinheitlichung zu verwechseln ist. Im Prozess der Evolution entstehen immer komplexere, beziehungsreichere, kommunikationsfähigere, möglichkeitsoffenerere, d.h. freiere Lebenssysteme. Die Vergemeinschaftung bringt durch die zunehmende „Vernetzung der vielfältigen Lebenssysteme zu neuen Gesamtorganismen“ Vielfaltigkeit in den Prozess der Evolution, und eröffnet die neue Wirklichkeit, mit der „die Spielräume des Möglichen“ wachsen (GL 239).

Moltmann sieht das emergente Wirken des Geistes in der Dynamik der Lebensprozesse: „Das ganze ist jeweils mehr als die Summe der vergemeinschafteten Teile. [...] Die Dynamik des Lebensprozesses ist immer größer als die Vielfalt der Lebensgestalten und der Lebensbeziehungen, die er schafft“ (GL 239). Diese schöpferischen Lebensenergien bezeichnet er als *göttlichen Geist*⁸⁷. Der göttliche Geist Gottes transzendiert als Geist des Schöpfers „alle seine Geschöpfe und auch seine geschaffenen Energien“ (GL 239).

3.3.2 Liebe und Freiheit als Prinzipien der Einheit und Vielfaltigkeit in der Gemeinschaft

Moltmann betont den Unterschied von Vergemeinschaftung und *Vereinheitlichung*. Der Begriff *Vereinheitlichung* reduziert die Gemeinschaft „auf den kleinsten gemeinsamen Nenner“ (GL 232). Für Moltmann bedeutet sie aber keine wirkliche Gemeinschaft, sondern nur den Anfang des Erstarrens und des Sterbens. Dagegen kommt es ihm auf eine dem Leben dienende Gemeinschaft an, ein Gemeinschaftsbegriff, der dem trinitarischen Begriff der Gemeinschaft entspricht. Die Gemeinschaft aller Geschöpfe ist eine Abbildung der trinitarischen Gemeinschaft Gottes. In dem Prozess der Vergemeinschaftung geht es um die Vereinigung des Differenten und die Ausdifferenzierung des Einen. Dabei widerspricht diese Ausdifferenzierung nicht der Vergemeinschaftung, sondern gehört wesentlich zu ihr: „Wahre Gemeinschaft öffnet demgegenüber die individuellen Möglichkeiten in der größten gegebenen Vielfalt“ (GL 232).

Vor diesem Hintergrund versteht Moltmann *Liebe* und *Freiheit* als die beiden Seiten der Gemeinschaftserfahrung des Geistes: „Die ‚Gemeinschaft des Geistes‘ wird von den betroffenen

stitutiv eingebunden“ sind. Siehe dazu *Michael Welker*, „Schöpfung“: Big Bang oder Siebentagewerk?, *Glauben und Lernen* 9, 1994, 216.

⁸⁷ Bezüglich des Verhältnisses von Geist und Evolution weist *Hartlieb* darauf hin, dass es „pneumatologisch [...] nicht allein um das Wirken des Geistes in der Evolution gehen [kann], sondern auch hier muss über die zeitliche Dimension des Geistwirkens weiter nachgedacht werden.“ (*Elisabeth Hartlieb*, *Natur als Schöpfung*, 270).

Geschöpfen sowohl als *Liebe* erfahren, die verbindet, wie als *Freiheit*, die jedes in seiner Eigenart zu sich selbst kommen lässt“ (GL 233). Ohne Liebe und Freiheit gibt es keine wahre Gemeinschaft. Denn Liebe ohne Freiheit erdrückt „die Vielfalt des Individuellen“ (GL 233). Demgegenüber wird ohne Liebe „Freiheit zu tödlicher, weil isolierender Willkür“ durch die Zerstörung des Gemeinsamen und Verbindenden (GL 134). Die Freiheit ist „Kommunikation, Leben in den kommunikativen Beziehungen, aus denen Leben entsteht und in denen Leben lebendig wird“ (GL 134).

Moltmann begreift diese Liebe als Eros: „Liebesgemeinschaft ist *erotische Gemeinschaft*: die Liebesgemeinschaft Gottes mit seiner geliebten Schöpfung ist erotisch; die Kraft, die alle seine Geschöpfe unterscheidet und vereinigt, ist erotisch“ (GL 273). Ferner erfasst er den schöpferischen Geist Gottes selbst als *Eros*. Denn „aus seinen Schöpfungen und in seinen Geschöpfen leuchten seine Schönheit hervor und erweckt wiederum Eros“ (GL 274). Diese „Ausstrahlungen des göttlichen Geistes aus den Geschöpfen erwecken den Eros und der Eros heiligt das geschaffenen Leben, indem er es liebt und bejaht“ (GL 274). Erotische Liebe ist sowohl Begehren als auch freigiebige Liebe⁸⁸.

3.3.3 Die Perichoresis von Gott und seiner Schöpfung als der Ursprung und das Ziel der Schöpfung

Jürgen Moltmann betrachtet die Gemeinschaft aller Geschöpfe als perichoretisches Verhältnis: „Alle geschaffenen Wesen existieren nicht aus sich, sondern in Andern und sind darum aufeinander angewiesen. Sie sind miteinander da und füreinander lebendig und bestehen ineinander“ (GL 232). Dieses Gemeinschaftsverständnis leitet er aus der trinitarischen Gemeinschaft ab. Die Gemeinschaft aller geschaffenen Wesen gründet auf der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. Der trinitarische Gott ist „in der Einigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes selbst eine offene, einladende Gemeinschaft, in der die ganze Schöpfung Raum findet“ (GL 231). Der trinitarische Gott „schafft und entwickelt eine ihm entsprechende Gemeinschaft aller seiner Geschöpfe mit sich und untereinander“ (GL 247).

Die Gemeinschaft aller Geschöpfe mit Gott und untereinander ist die wechselseitige Perichoresis von Gott und seiner Schöpfung. In der Gemeinschaft, die der Heilige Geist bildet, „begegnet sich offensichtlich Gott der Geist in ein Verhältnis der Wechsel- und Gegenseitigkeit mit

den betroffenen Menschen und lässt diese entsprechend auf sich einwirken, wie er auf sie einwirkt“ (GL 231). Diese Perichoresis ist besonders in der charismatischen Geisterfahrung des Menschen zu erkennen: „Das ist eine viel innigere Gemeinschaft als die Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf. Es ist die Gemeinschaft wechselseitiger Einwohnung“ (GL 209). Diese wechselseitige Perichoresis ist eine ungeheure Kraftquelle. Denn der ewige Gott nimmt im Heiligen Geist „an unserem vergänglichen Leben“ teil und wir nehmen „an dem ewigen Leben Gottes teil“ (GL 209)⁸⁹.

3.3.4 Die Verklärung der Leiblichkeit: die Wirklichkeit der Schöpfung

Angesichts der intrinsischen Gemeinschaftsbezogenheit allen Lebens legt Moltmann großes Gewicht auf die Feststellung, dass Gott nicht nur in der *Selbsterfahrung*, sondern auch in der *Sozialerfahrung* der Menschen als gegenwärtig erkannt werden kann. Indem Moltmann Gemeinschaft als *imago trinitatis* interpretiert, können Menschen aneinander, miteinander und ineinander die Gottebenbildlichkeit entdecken. Deshalb ist Gotteserfahrung in der *Selbsterfahrung* und in der *Sozialerfahrung* dieselbe Gotteserfahrung. Der schöpferische Geist Gottes ist der Schöpfer und Neuschöpfer aller Dinge. Er sucht darum die Gemeinschaft mit allen geschaffenen Wesen zu ihrer Erlösung. Ebenso ist Gott in der *Naturerfahrung* zu erkennen: „Darum haben die körperlichen Erfahrungen, die sinnlichen Erfahrungen und die Erfahrungen der natürlichen Mitgeschöpfe dieselbe Würde in der Gotteserfahrung wie die Selbsterfahrung oder die Sozialerfahrung der Liebe“ (GL 234).

Der *gemeinschaftliche Geist* verbindet das menschliche Bewusstsein mit der Lebenswelt des Menschen: „Kommt der lebensschaffende Geist im menschlichen Bewusstsein zum Bewusstsein seiner selbst, dann isoliert das Bewusstsein die Menschen nicht von ihrer Lebenswelt,

⁸⁸ Hier muss der Zusammenhang zwischen Agape und Eros beachtet werden. Beide kommen nur „dort zur Einheit, wo das Glück des geliebten *Gegenübers* als *gemeinsames* Glück und *darum* auch als je *eigenes* Glück der Liebenden erlebt wird.“ (Wilfried Härle, Dogmatik, 241).

⁸⁹ Anders als Moltmann versteht Pannenberg den Geist als „Medium der Teilhabe der Geschöpfe am göttlichen Leben“, nicht als wechselseitige Perichoresis: „Nach den biblischen Zeugnissen ist der Geist schon in der Schöpfung der Welt (Gen 1,2) wirksam, besonders als Ursprung des Lebens in den Geschöpfen (Gen 2,7; vgl. Ps 104,29f). Der Geist ist einerseits das Prinzip der schöpferischen Gegenwart des transzendenten Gottes bei seinen Geschöpfen, andererseits umgekehrt Medium der Teilhabe der Geschöpfe am göttlichen Leben – und damit am Leben überhaupt. Dabei ist das Wirken des Geistes eng verbunden mit dem des Sohnes, aber zugleich auch charakteristisch von ihm verschieden: Während die Selbständigkeit der Geschöpfe Gott gegenüber und ihr von Gott unterschiedenes Bestehen auf die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater zurückgeht, ist der Geist das Element der Gemeinschaft der Geschöpfe mit Gott und der *Teilhabe* an seinem Leben unbeschadet ihrer Verschiedenheit von Gott.“ (Systematische Theologie II, 47).

sondern bringt diese Lebenswelt in neue Gemeinschaften“ (GL 241). Zudem verbindet er „menschliche Kultursysteme mit den natürlichen Ökosystemen der Erde“ (GL 242). Im Bewusstsein des lebensschaffenden und gemeinschaftlichen Geistes „können diese vielschichtigen Gemeinschaftsformen des Lebens aufeinander bezogen werden“ (GL 242).

In der Wechselbeziehung von Geist und Wort entdeckt Moltmann darüber hinaus die schöpfungstheologisch wichtige Vorstellung der Verklärung der Leiblichkeit: „Es ist das irdische Leben, das leibliche Sterben und die ‚verklärte Leiblichkeit‘ des aufgeweckten Christus, aus dem der Geist erstrahlt und durch sein Leuchten die irdische Welt und ‚alles Fleisch‘ verklärt“ (GL 246). Die Gestalt und seine Gestaltwerdung unter den Menschen zielen auf die Verklärung der Leiblichkeit. Das *Ziel der Geschichte Christi* sieht Moltmann in der Ankunft des Geistes und der „Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch“, „d.h. in der Lebendigmachung aller sterblichen Wesen durch ihre Gemeinschaften mit dem ewigen Leben, ihre Verklärung im ewigen Licht und ihre Durchdringung mit der umfassenden Liebe Gottes“ (GL 246f)⁹⁰. Demgegenüber besteht das Ziel der Geschichte des Geistes in der „eschatologische[n] Wiederbringung aller Dinge und ihre[r] Neuschöpfung zur ewigen Herrlichkeit“ (GL 247).

3.3.5 Die Kontinuität zwischen ruah und pneuma

Aus Moltmanns Sicht haben die beschriebenen Erfahrungen des Geistes auch Relevanz für die Bestimmung der innertrinitarischen Verhältnisse. Denn die Erfahrungen des Geistes sind nicht nur Erfahrungen des „Geistes Christi“, sondern auch Erfahrungen des „Geistes des Vaters“. Während die Erfahrung des Geistes Christi das „Wirksamwerden Christi in uns und unter uns“ bedeutet, bezieht sich die Erfahrung des Geistes des Vaters auf die „Wahrnehmungen des Schöpfungsgeistes im Kairos der Geschichte“ (GL 94). Dabei betont Moltmann die relationale Selbständigkeit des Geistes gegenüber den Beziehungen zum Sohn und zum Vater und verbindet diese mit seiner lebensschaffenden Kraft: „Der ewige Geist ist die göttliche ›Quelle des Lebens‹, des geschaffenen, des bewahrten, des täglich erneuerten und endlich des ewigen Lebens aller Geschöpfe“ (GL 94).

Vor diesem Hintergrund kritisiert Moltmann das verengte Verständnis des Heiligen Geistes in der westkirchlichen Tradition, in der der Geist einseitig als Geist Christi verstanden wurde.

⁹⁰ Ähnlich wie *Moltmann* betont daher *Joest* zu Recht: „Was der Geist der Versöhnung wirkt, ist neues Leben. Aber das Neue dieses Lebens sollte nicht verstanden werden als die Negation des ‚natürlichen‘, geschaffenen Lebens, sondern als die Negation und das Abtun der Zerstörung dieses Lebens.“ (*W. Joest*, Dogmatik, Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes, 305).

Diese Reduktion sieht Moltmann in der Einführung des *filioque* und in der anhaltenden *Platonisierung des Christentums* begründet. Indem durch diese Platonisierung des Christentums der Heilige Geist allein als *Geist der Erlösung* verstanden wird, geschieht es, „dass Menschen sich von ‚dieser Welt‘ abwenden und auf eine bessere Welt im Jenseits hoffen“ (GL 21). Daraus folgt eine Abgrenzung dieses erlösenden Geistes vom leiblichen Leben und vom natürlichen Leben und damit eine Trennung von dem Geist des Vaters und dem Geist Christi. „Im Geist Christi wird dann eine andere Kraft gesucht und erfahren als jene göttliche Lebenskraft, die nach den Vorstellungen des Alten Testaments alles Lebendige durchdringt“ (GL 21). Ferner weist Moltmann darauf hin, dass die westkirchliche Entscheidung für das *filioque* dazu geführt hat, „den Heiligen Geist nur noch als ‚Geist Christi‘ und nicht zugleich auch als ‚Geist des Vaters‘ zu verstehen“ (GL 21). In der Vorstellung des *filioque* hat „*Geist Christi*“ nichts mehr mit der *ruah Jahwe* zu tun. Denn als *Geist Christi* ist der Heilige Geist der erlösende Geist. Im Vergleich dazu ist der *Geist des Vaters* auch der Schöpfergeist, weil ihm auch das Werk der Schöpfung zugeschrieben wird. An dieser Stelle besteht eine radikale Diskontinuität von Erlösung und Schöpfung⁹¹. Moltmann beurteilt solche Erlösungsvorstellungen als gnostisch.

Demgegenüber betont Moltmann die Kontinuität von Schöpfung und Erlösung und die kosmische Bedeutung Christi und des Geistes, wie sie sich im Ereignis der Auferstehung Christi zeigt⁹². Er stellt fest: „Christus wurde durch die *ruah Jahwe*, die göttliche Lebenskraft, auferweckt, so dass seine Auferweckung und seine Gegenwart als ‚der Lebendige‘ die Offenbarung des *Geistes Gottes* ist, der diese vergängliche Welt zur neuen Welt des ewigen Lebens verwandeln wird“ (GL 79). Der ewige Geist ist der „*auctor resurrectionis*“ Christi, wie Calvin ihn genannt hat⁹³. Moltmann interpretiert „die paulinische Identifizierung von Christus und Geist in 1Kor 15,45: Christus, der neue Mensch, ‚wurde lebendigmachender Geist‘“ als die wechselseitige Perichoresis des gegenseitigen Einwohnens (GL 80). Das bedeutet, dass

⁹¹ Westermann schlägt vor, Schwierigkeiten des Unterschiedes zwischen kreativem und innovativem Wirken Gottes in der Vorstellung vom „segnenden und rettenden Handeln Gottes“ zu lösen. Vgl. dazu Claus Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968.

⁹² Dabney macht darauf aufmerksam, dass sich die „Kontinuität zwischen der Schöpfung und der Erlösung der Welt, die der Geist kraft seiner Kenosis in, durch und mit Tod und Auferstehung Jesu Christi hervorbringt, [...] sich ohne Diskontinuität nicht denken [lässt]“ (D. Lyle Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, 229-235, bes. 229).

⁹³ So rekonstruiert Krusche einen Gedanken Calvins: „Ob das Ostergeschehen als Auferstehung oder als Aufweckung verstanden, ob als Subjekt dieses Geschehens der Sohn oder der Vater genannt wird, es ist in jedem Falle der Geist als der Geist des Vaters und des Sohnes, der die Wirkkraft dieses Geschehens ist: *Christum spiritu vivificatum esse*.“ (W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 138).

„der auferstandene Christus aus dem ewigen Geist und in ihm lebt, und dass der göttliche Lebensgeist in ihm und durch ihn wirkt“ (GL 80). Daraus folgt, dass „Christus zum ‚lebendigmachenden Geist‘ und der Geist zum ‚Geist Jesu Christi‘“ wird (GL 80). Moltmann identifiziert also den erlösenden Geist Christi mit der schöpferischen *ruah Jahwe*. Nach dem Verständnis der urchristlichen Zeugnisse, die die Auferweckung Christi von den Toten als die erste Frucht des endzeitlichen, neuschaffenden Wirkens des Geistes verstehen, ist Erlösung die Auferstehung des Fleisches und die endgültige Neuschöpfung aller Dinge⁹⁴. Wenn nach dem Kolosserbrief Christus der Versöhner und das Haupt des ganzen Kosmos ist, „dann ist auch der Geist da, wo Christus ist und muss als die göttliche Lebenskraft der Neuschöpfung aller Dinge aufgefasst werden“ (GL 22). Erlösung als Neuschöpfung bedeutet die Auferweckung der Toten und „die endgültige Neuschöpfung aller Dinge aus ihrer Sünde, Vergänglichkeit und Sterblichkeit zum ewigen Leben, zum dauerhaften Bestand und zur ewigen Herrlichkeit“ (GL

22). Moltmann setzt in seiner Schöpfungslehre und Pneumatologie die Identität des erlösenden Geistes Christi mit dem schöpferischen und lebendigmachenden Geist Gottes voraus. Das Wirken des Geistes Gottes als Lebenskraft aller Geschöpfe geht dem Wirken Christi voran und geht als Kraft der Neuschöpfung über das Wirken Christi hinaus⁹⁵. Das Wirken des Geistes Gottes „bezieht das befreiende und erlösende Wirken Christi auf das Leben, das über all aus seiner Quelle strömt und vom ‚Geist des Lebens‘ bewegt wird“ (GL 10). Dieses Wirken des Geistes ersetzt das Wirken Christi nicht, sondern stellt seine universale Relevanz her.

Obwohl Moltmann den *spiritus vivificans* von dem *spiritus sanctificans* unterscheidet, stellt er eine Kontinuität zwischen beiden fest. Er erfasst Spiritualität als „eine neue Lebenslust in der Freude Gottes“ d.h. „in einem ganzheitlichen Sinne neue Vitalität“ (GL 192). Diese neue Vitalität steht gegen die Bedrohung des Todes und den lähmende Bann der Apathie. Sie erweckt die „Leidenschaft für das Leben“. In Hinblick auf die Schöpfung und die Heiligung fasst er den heiligen Geist als den das Leben heiligenden Geist: „er heiligt es mit der Leidenschaft des Schöpfers für das Leben seiner Geschöpfe und mit seinem Zorn auf alle Mächte, die es zerstören wollen“ (GL 193). Moltmann stellt fest, „dass der heiligende Geist als der lebendigma-

⁹⁴ Anders als Moltmann *H. Berkhof*, *Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith*, 522f.

⁹⁵ *Henning* weist darauf hin, dass der Gedanke der Neuschöpfung mit dem „Doppelgängerproblem“ verbunden ist und eine Spannung zwischen dem Gott als *potentia absoluta* und als „gekreuzigtem Gott“ verursacht, wenn die leidvolle Welt durch eine freudvolle Welt ersetzt statt versöhnt und transformiert wird. Vgl. *Christian Henning*, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*, 258.

chende Geist erfahren wird“, denn „am Rande des Untergangs verschmelzen die Bewahrung der Schöpfung und die Wiedergeburt zum Leben“ (GL 193).

Moltmann betrachtet die Erfahrung des Geistes im neuen Leben im Geist als „’weiten Raum’, als Freistatt für unsere Freiheit, als Lebensraum für unsere Leben, als den einladenden Horizont für die Entdeckungen des Lebens“ (GL 193). Der „weite Raum“, in dem sich das Leben entfalten kann, ist „die verborgenste und verschwiegenste Gegenwart des Geistes Gottes bei uns und um uns herum“ (GL 193). In dieser Hinsicht versteht Moltmann den Geist Christi als „unsere immanente Lebenskraft“, den Geist Gottes als „unser[en] transzendente[n] Lebensraum (GL 193).

IV. Würdigung und Kritik

Der zentrale Gedanke in Moltmanns Pneumatologie liegt in der Vorstellung der „*Immanenten Transzendenz*“, die darauf zielt, die Verbundenheit von Gotteserfahrung und Lebenserfahrung zum Ausdruck zu bringen. Theologisch steht Moltmanns Pneumatologie in Kontext der Trinitätslehre. Im Gegensatz zu einer auf die Soteriologie beschränkten Pneumatologie will Moltmann die Dimensionen seiner Pneumatologie weiter fassen, indem er sie in drei relevanten Horizonten, nämlich trinitätstheologisch, schöpfungstheologisch und sozial entwickelt. Dabei betont Moltmann die Erfahrung des bejahten und geliebten Lebens in der heutigen Situation, in der das Leben durch die Selbstgefährdung des Menschen bedroht ist.

1. Moltmanns pneumatologischer Ansatz

1.1 Die „Immanente Transzendenz“

Moltmanns Pneumatologie geht von dem Gedanken aus, dass Gotteserfahrung und alltägliche Lebenserfahrung eine Einheit bilden. Moltmann beginnt seine pneumatologischen Überlegungen daher mit einer Reflexion des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs. In Auseinandersetzung mit den modernen Erfahrungswissenschaften kritisiert er, dass diese im Prinzip agnostisch seien, da nach dem Schema der neuzeitlichen Konstitution der Erfahrung Gott kein Gegenstand menschlicher Erfahrung sein könne. Dem neuzeitlichen Erfahrungsbegriff zufolge wird das menschliche Subjekt als *res cogitans* selbst durch Erfahrung nicht verändert, da das menschliche Selbstbewusstsein seine Welt möglicher Erfahrungen aktiv konstituiert. Demgegenüber sind alle anderen Dinge, ob Gegenstände, Ereignisse oder Personen, als *res extensa* Objekt möglicher Erfahrung des bewussten Subjekts. Dabei handelt es sich um objektive, methodisch gesicherte Erfahrung, die nachprüfbar und wiederholbar ist. Moltmann macht auf Kants Gedanken der Grenzen der Vernunft aufmerksam, demzufolge „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem eigenen Entwurf hervorbringt“ (GL 44). Aufgrund dieser Grenzen der Vernunft ist es Gott unmöglich, sich zu offenbaren und in der Welt der Erfah-

rung in Erscheinung zu treten. Gott ist dann so verborgen wie das „Ding an sich“. Nach dem neuzeitlichen Erfahrungsbegriff kann daher kein Gott im Sinne einer solchen Gegenständlichkeit existieren. Die Gotteserfahrung steht daher im Zusammenhang mit ungegenständlicher menschlicher Selbsterfahrung.

Moltmann weist dagegen darauf hin, dass Erfahrungen den Erfahrenden im Erfahrensprozess verändern. Der Mensch macht nicht nur aktive Erfahrungen, vielmehr macht und sammelt er zudem passive Erfahrungen. Das Subjektzentrum der aktiven Erfahrungen sieht Moltmann nicht im Menschen, im menschlichen Bewusstsein oder Willen, sondern in dem Ereignis, das ihm widerfährt, und in dessen Ursprung. Erfahrung besitzt in diesem Zusammenhang sowohl einen Außenbezug in der Wahrnehmung des Geschehens als auch einen Innenbezug in der Wahrnehmung der Selbstveränderung. Moltmann verneint die Absolutheit des menschlichen Selbstbewusstseins, da dieses von Geburt an immer schon ein konstituiertes und keineswegs nur ein konstituierendes ist und der Mensch seine Körperlichkeit, die ihn mit allen anderen geschaffenen Dingen verbindet, im Rahmen der Natürlichkeit der Welt als seine Umwelt bemerkt. Aus diesen Gründen bevorzugt Moltmann das soziale Schema der Intersubjektivität gegenüber dem Subjekt-Objekt-Schema.

Zur Überwindung der Problematik des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs schlägt er den Begriff der „*immanenten Transzendenz*“ vor, demzufolge jede wirkliche Selbsterfahrung zu einer Erfahrung des Lebensgeistes Gottes im Menschen wird. Moltmann versteht folglich die Erfahrung des Geistes Gottes als ein konstitutives Element in jeder Erfahrung, nicht nur in der Selbsterfahrung des menschlichen Subjektes, sondern auch in der Du-Erfahrung, in der Gemeinschaftserfahrung und in der Naturerfahrung. Jede Erfahrung eines Geschöpfes ist entsprechend eine Erfahrung des Geistes selbst. Dabei begreift er den Geist Gottes als die Kraft der Schöpfung und die Quelle des Lebens. Aus diesem Grund kann Moltmann „Gott in allen Dingen“ und „alle Dinge in Gott“ erkennen. Dieses Verständnis des Geistes Gottes basiert auf der alttestamentlichen Vorstellung des Geistes als *ruah Jahwe*. Eine den Dingen immanente Transzendenz des Geistes Gottes ist Moltmann zufolge die Voraussetzung dafür, Gott in allen Dingen erfahren zu können. Es ist auffällig, dass er Gott als den umfassenden Horizont der Welt und des Erkennens der Einzeldinge betrachtet. Unter dieser „Horizontbezogenheit“ versteht er die Wahrnehmung der unendlichen Vernetzungen, in denen alle Dinge miteinander kommunizieren und in denen sich die Menschen als wahrnehmende Wesen immer schon befinden. Auf diese Weise will Moltmann die Welterfahrung in die Gotteserfahrung hineinnehmen. Damit beabsichtigt er, eine allein auf die Unmittelbarkeit des menschlichen Bewusst-

seins bezogene Pneumatologie zu korrigieren, die die wirkliche Gotteserfahrung nur unangemessen zu beschreiben vermag. Moltmann möchte dagegen eine in doppelter Weise umfassendere und *ganzheitliche Lehre von Gott, dem heiligen Geist* entwerfen: trinitarisch und

anthropologisch. Die *Ganzheitlichkeit* nimmt die Ganzheit des Menschen in Seele und Leib, Bewusstsein und Unbewusstem in den Blick. Dazu umfasst sie die Ganzheit von Person und Gemeinschaft, Gemeinschaft und gesellschaftlichen Institutionen und ferner die Schöpfungsgemeinschaft des Menschen mit allen anderen Geschöpfen.

1.2 Stärken des pneumatologischen Ansatzes

a. Eine besondere Stärke von Moltmanns Vorstellung der immanenten Transzendenz besteht in ihrem realistischen Verständnis des Geistes Gottes. Als *realistisch* wird dabei das bezeichnet, was der Mensch aus eigener Erfahrung kennt, das im individuellen und sozialen Leben durchgängig vorkommt und das darin eine Wirkungskraft besitzt. Moltmann lehnt eine Fortschreibung der Pneumatologien ab, die auf einer idealistischen und abstrakten Vorstellung des Geistes Gottes basieren. Indem Moltmann den Geist Gottes auf die Lebenserfahrung bezieht, verdeutlicht er die Lebendigkeit Gottes und die Wirklichkeit Gottes für den Menschen. Die Vorstellung der immanenten Transzendenz stellt dabei einen Zusammenhang zwischen dem Geist Gottes und der Schöpfung her. Moltmann kritisiert, dass dieser Zusammenhang verloren wird, wenn das Verständnis des Geistes Gottes nur auf die Unmittelbarkeit des Bewusstseins bezogen wird. Er bezeichnet dies als ein idealistisches Verständnis des Geistes, das in der Gefahr steht, ein gnostisches Weltverständnis zu fördern, das die Gottlosigkeit der Welt stärkt. Ein solcher Ansatz droht eine theologisch gehaltvolle Rede von der Wirklichkeit der Schöpfung unmöglich zu machen. Moltmann sieht dagegen die Möglichkeit, von der Wirklichkeit der Schöpfung zu reden, indem der Geist Gottes als die Kraft der Schöpfung und die Quelle des Lebens verstanden wird.

b. Es ist bedeutend, dass Moltmann die universalen und unpersönlichen Eigenschaften der Gotteserfahrung unterstreicht. Er erweitert eine Dimension der Pneumatologie, indem er die Geisterfahrung nicht in der religiösen Spiritualität, sondern in der *Vitalität* lokalisiert. Diese *Vitalität* versteht Moltmann als die *Liebe zum Leben*. Er verweist darauf, dass nach biblischem Verständnis die *Vitalität* eines gelebten Lebens aus Gott kommt. Im Alten Testament

wird der Geist Gottes als Lebenskraft und Lebensraum der Geschöpfe verstanden, und im Neuen Testament wird er als Lebenskraft der Auferstehung bezeichnet. Die *Vitalität* des kreativen Lebens aus Gott ist nach Moltmann als wahre Humanität zu verstehen. Denn die Liebe zum Leben ermöglicht das Leben gegen den Tod und das Leben für die Befreiung und Verklärung des Körpers. Obwohl Moltmann den universalen Charakter des Geistes Gottes betont, unterscheidet er den *Geist Gottes* von den *Geist Christi*. Mit dieser Differenzierung möchte er die theologisch notwendige Unterscheidung von Gott und Welt beibehalten. Wenn auch das lebendigmachende und lebensbejahende Wirken des Geistes universal ist, ist das befreiende und erlösende Wirken Christi dadurch weder aufzugeben noch zu ersetzen. Dieses Wirken des Geistes macht das Wirken Christi vielmehr universal relevant. Für Moltmann trägt das Wirken Christi zur Identität des Wirken Gottes bei, während sich das Wirken des Geistes auf seine Relevanz bezieht.

1.3 Rückfragen an Moltmanns pneumatologischen Ansatz

a. Moltmanns Vorstellung der immanenten Transzendenz und seine Rede von einer „*ganzheitlichen Lehre*“ zeigen eine starke Tendenz zum Panentheismus. Diese liegt in seinem Gedanken der Allgegenwart des Geistes Gottes und der Einheit von Geisterfahrung und Lebenserfahrung begründet. Mit seiner panentheistischen Vision der Welt in Gott und Gottes in der Welt nimmt er die Sprache der mystischen Theologen in seine Pneumatologie auf. Obwohl er versucht, diese Allgegenwärtigkeit des Geistes Gottes mit Gottes Willen zur Schöpfung und seiner Liebe zu seinen Geschöpfen zu erklären, mutet dieser Gedanke doch sehr abstrakt an. Moltmann müsste eine deutlichere Differenzierung zwischen seiner Vorstellung einer „immanenten Transzendenz“ und der panentheistischen Vorstellung der Omnipräsenz vornehmen, damit die Präsenz Gottes nicht automatisch als Omnipräsenz verstanden wird. Wird der Geist wie bei Moltmann unvermittelt als Bestandteil *aller* Lebensprozesse gesehen, so steht er ihr als Geist nicht mehr in Freiheit gegenüber.

b. Moltmann müsste zudem erläutern, wie von einer *creatio ex nihilo* und gleichzeitig von *Gott in der Schöpfung* geredet werden kann, da beide Vorstellungen in Spannung zueinander stehen. Moltmann hält an der Vorstellung der *creatio ex nihilo* fest, obwohl er die immanente Transzendenz des Geistes betont. Wie lässt sich aber sagen, dass Gottes Geist in allen Geschöpfen gegenwärtig ist, während mit der Vorstellung der *creatio ex nihilo* zugleich die ab-

solute Transzendenz Gottes betont wird? Wie lassen sich die Transzendenz Gottes und die Immanenz des Geistes zusammen denken? Indem die Lehre von der *creatio ex nihilo* die Zufälligkeit der Welt und die Voraussetzungslosigkeit der Schöpfung betont, kann sie dazu beitragen, eine Vergottung der Welt zu vermeiden. Demgegenüber dient die Vorstellung der immanenten Transzendenz der Rede von Gott *mit* und *unter* uns. Moltmann will beide Vorstellungen aufnehmen, um den Unterschied zwischen Gott und Welt zu wahren und dennoch den Zusammenhang zwischen beiden zu verdeutlichen.

Zur Erläuterung der *creatio ex nihilo* greift Moltmann auf die Zimzumlehre zurück. Nach der Zimzumlehre hat Gott der Schöpfung durch seine Selbstzurücknahme in sich einen gottverlassenen Raum eingeräumt. In diesem Raum schafft Gott seine Schöpfung aus dem absoluten Nichts und ist in ihr gegenwärtig. Im Eschaton wird Gott diesen Raum durch das Auflösen der Zimzum mit sich selbst erfüllen: dieser Vorgang wird von Moltmann als *annihilatio nihili* bezeichnet. Moltmann stellt in seiner Schöpfungslehre fest, dass auch im Reich der Herrlichkeit die Welt Gottes Schöpfung bleibt und nicht zu Gott selbst wird. Wenn die Welt jedoch am Anfang in Gott geschaffen wurde, lässt sie sich dann in dieser Hinsicht nicht als *vergöttlicht* bezeichnen? Es stellt sich dann die Frage, warum die Selbstkontraktion Gottes wirklich erforderlich ist. Hier scheinen durch den Rückgriff auf verschiedene theologische Traditionen und ihre verschiedenen Denkformen unausgleichbare Spannungen in die dogmatische Konstruktion eingebaut zu werden.

2. Drei Horizonte der Pneumatologie Moltmanns

2.1 Gottes Geist in der Trinität

2.1.1 Der Ansatz der trinitarischen Pneumatologie

Moltmann ist der Ansicht, dass die Wechselbeziehung zwischen Pneumatologie und Christologie als ein grundlegendes Prinzip der christlichen Theologie angesehen werden muss. Die Problematik dieser Beziehung zwischen Christologie und Pneumatologie macht Moltmann an der Vorstellung des *filioque* fest. Für Moltmann ist das *filioque* nur in der Heilsgeschichte gültig, besonders in der Geisterfahrung der Gemeinde. Aufgrund der Sendung des Geistes durch den Auferstandenen Christus ergibt sich die *christologische Pneumatologie*. Das *filio-*

que ist jedoch nur eine einseitige Erkenntnis. Denn nicht nur das *filioque* sondern auch das *spirituque* ist in der Heilsgeschichte möglich. Moltmann weist darauf hin, dass in der Geistesgeschichte Christi der Geist Christus vorgeht und Christus den Geist voraussetzt.

Aus der Geisterfahrung Christi entsteht die *Geistchristologie*. Der Geistchristologie zufolge geht der Geist vom Vater aus, bestimmt den Sohn, ruht auf ihm und strahlt durch ihn aus. Das bedeutet, dass der Sohn vom Vater ausgeht und vom Geist geprägt wird. Moltmann stellt daher das *filioque* um: „*Christus kommt a patre spirituque*“ (GL 84). Ferner nimmt er die Metapher der Einheit von Wort und Atem für die Einheit von Sohn und Geist auf, um die Wechselwirkungen von Sohn und Geist zu verdeutlichen. Weil nach dem Bild von Wort und Atem der Vater das ewige Wort im Atemhauch seines ewigen Geistes spricht, gehen der Sohn und der Geist simultan aus dem Vater hervor. Die ewige Geburt des Sohnes und der ewige Ausgang des Geistes vom Vater sind bei aller Differenz eins. Sie sind ineinander. Moltmann erfasst den Sohn als die *Voraussetzung* für den Ausgang des Geistes vom Vater, weil dessen Vaterschaft nur in seiner Beziehung zum Sohn festzustellen ist. Dagegen *begleitet* der Geist die ewige Geburt des Sohnes vom Vater und manifestiert sich durch ihn.

Moltmann macht immer wieder auf die Bedeutung der differenzierten Erfahrungen des Geistes für die Erschließung der trinitarischen Relationen aufmerksam. Die Erfahrungen des Geistes sind nicht nur die Erfahrungen des Geistes Christi, sondern auch die Erfahrungen des Geistes des Vaters. Während die Erfahrung des Geistes Christi das Wirksamwerden Christi in uns und unter uns bedeutet, besteht die Erfahrung des Geistes des Vaters in der Wahrnehmung des Schöpfungsgeistes im Kairos der Geschichte. Moltmann weist darauf hin, dass der *Geist Christi* in der Dogmengeschichte durch die Vorstellung des *filioque* und der anhaltenden *Platonisierung des Christentums* nicht mehr mit der *ruah Jahwe* verbunden worden ist. Nur durch eine Wiederanknüpfung an die *ruah Jahwe* kann aber theologisch der *Geist Christi* als der erlösende Geist begriffen werden. Die Vorstellung einer radikalen Diskontinuität zwischen Erlösung zur Schöpfung beurteilt Moltmann als gnostisch. Er sieht dagegen in der kosmischen Bedeutung Christi und des Geistes eine Kontinuität von Schöpfung und Erlösung. Das Ereignis der Auferstehung Christi ist für Moltmann ein Ausgangspunkt, an dem diese Kontinuität fassbar wird. Moltmann versteht den ewigen Geist als den „*auctor resurrectionis*“ Christi in Anlehnung an Calvins Überlegungen zum Thema „Geist Gottes“.⁹⁶ Christus wurde durch die *ruah Jahwe*, die göttliche Lebenskraft, auferweckt, so dass seine Auferweckung und seine Gegenwart als der Lebendige den *Geist Gottes* offenbaren, der diese vergängliche Welt

zur neuen Welt des ewigen Lebens verwandeln wird. Moltmann sieht das Verhältnis des Geistes zum Auferstandenen Christus als eine wechselseitige Perichoresis des gegenseitigen Einwohnens an. Der durch den ewigen Geist auferstandene Christus lebt in diesem Geist und dieser göttliche Lebensgeist lebt in Christus und wirkt durch ihn. Dadurch wird Christus zum „lebendigmachenden Geist“ und der Geist zum „Geist Jesu Christi“. Christus wird so zum Sender bzw. zum Subjekt des Geistes. Durch den von Christus geprägten Geist kommen die Jünger und die Gemeinde in die rettende und lebendigmachende Christusgemeinschaft. Moltmann setzt die Identität des erlösenden Geistes Christi mit dem schöpferischen und lebendigmachenden Geist Gottes in seiner Schöpfungslehre und Pneumatologie voraus. Das Wirken des Geistes Gottes als Lebenskraft aller Geschöpfe geht dem Wirken Christi voran und geht als Kraft der Neuschöpfung über das Wirken Christi hinaus. Das Wirken des Geistes ersetzt das Wirken Christi nicht, sondern stellt seine universale Relevanz her.

Moltmann will die Eigenständigkeit der Pneumatologie sichern, indem er die Problematik des Christozentrismus der reformatorischen und dialektischen Theologie zu überwinden versucht. Dazu greift er auf die synoptische Geistchristologie zurück. Moltmann wirft der traditionellen westkirchlichen Trinitätslehre vor, diese Geistchristologie zu übersehen und den Heiligen Geist in den trinitarischen Ursprungsbeziehungen an die dritte Stelle zu verweisen. Demgegenüber betont er die Wechselbeziehungen zwischen der Geistchristologie und der christologischen Pneumatologie. Das Wechselverhältnis von Sohn und Geist besteht bereits vor der Auferstehung Christi und vor Pfingsten.

Diese Betonung des Wechselverhältnisses zwischen Sohn und Geist ist für ein besseres Verständnis der Christologie, der Pneumatologie und der Trinitätslehre sehr bedeutsam. Der Christo- und Pneumatozentrismus beachten nicht die geschichtlichen Interaktionen von Christus und Geist. Unter Berücksichtigung der Geistchristologie kann der Christomonismus vermieden werden. Mithilfe der christologischen Pneumatologie kann der Pneumatozentrismus aufgegeben werden. Unter dem Christo- oder Pneumatozentrismus ist die Trinität in der Tat als binäritisch zu erfassen. In diesem Zusammenhang versucht Moltmann, Christologie wie Pneumatologie in den Rahmen einer beide umfassenden Trinitätsstruktur nämlich im Theozentrismus zu stellen.

⁹⁶ Siehe dazu GS 80. Vgl. dazu auch *W. Krusche*, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, 137ff.

2.1.2 Stärken der Unabhängigkeit der Pneumatologie von der Christologie

a. Moltmann unternimmt den Versuch, das Problem des *filioque* zu lösen, indem er die Verbindung von *filioque* und *spirituque* im Rahmen der trinitarischen Geschichte bedenkt. Dabei ist bedeutsam, dass Christi Wirken nicht ohne das Wirken des Geistes erfolgt und dass andererseits das Wirken des Geistes das Christi Wirken universal relevant macht.

b. Moltmann nimmt die Metaphern von Sprecher-Wort-Atem für die Trinität auf. Mit diesen Metaphern betont er die Gleichzeitigkeit des Hervorgehens von Sohn und Geist aus dem Vater. Weil nach diesem Modell der Vater das ewige Wort im Atemhauch seines ewigen Geistes spricht, gehen der Sohn und der Geist simultan aus dem Vater hervor. Die ewige Geburt des Sohnes und der ewige Ausgang des Geistes vom Vater existieren bei aller Differenz ineinander. Die Begleitung der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater durch den Geist und das ewige Hervorgehen des Geistes aus dem Vater durch den Sohn stellen eine Priorität der Zeugung des Sohnes vor dem Ausgang des Geistes in Frage. Die einseitige Bewegung, die in der westlichen Tradition stets nur vom Sohn zum Geist geht, wird von Moltmann nachhaltig problematisiert.

2.1.3 Schwächen des pneumatologischen Ansatzes

a. Die Pneumatologie Moltmanns tendiert durch ihre starke kreuzestheologische Prägung in eine Abhängigkeit von der Christologie zu geraten, die er doch zugleich auch zu überwinden sucht. Moltmann stellt fest, dass ohne das Kreuz Christi die Vision der „Welt in Gott“ reine Illusion wäre. Weil im Kreuz Christi Gott das Böse, die Sünde und die Verwerfung auf sich genommen und im Opfer seiner unendlichen Liebe zum Guten und zur Gnade gewendet hat, lebt die Schöpfung schon aus Gott und wird in Gott verwandelt. In dieser Hinsicht ist Moltmanns Pneumatologie grundsätzlich eine *pneumatologia crucis*. Das lebendigmachende und lebensschaffende Wirken des Geistes ersetzt das Wirken Christi nicht, sondern macht es universal relevant. Obwohl Moltmann den universalen Charakter des Geistes Gottes betont, liegt sein Interesse nicht in der Selbständigkeit der Pneumatologie, sondern in der Erweiterung der christologischen Dimension. Wird dabei jedoch das vielfältige schöpferische Wirken des Geistes Gottes, das im Alten Testament überliefert ist, genügend in den Blick genommen? Sollte dies nur als eine Vorbereitung für das Wirken Christi verstanden werden?

b. Moltmanns Verständnis des Zusammenhanges von Heilserfahrung und Schöpfungserfahrung geht einher mit der Gefahr, dass die Rede von der Welt als Schöpfung Gottes nur für die Christen zugänglich ist. Indem er die erste Erfahrung, die Menschen mit Gott machen, als Befreiung versteht, deutet Moltmann eine Priorität der heilsgeschichtlichen Erfahrung gegenüber der Erfahrung der Schöpfung an. In dieser Hinsicht ist es unklar, wie die Erfahrung des Geistes mit der Lebenserfahrung gleichgesetzt werden kann, wenn das universale Charakteristikum des Geistes nur aufgrund der Heilserfahrung erkannt wird. Dem widerspricht, dass Moltmann die Geschichte der Natur als einen Rahmen begreift, der die menschliche Geschichte umfasst. Demzufolge müsste die Erfahrung der Natur einen Primat besitzen. Moltmanns Verständnis des Zusammenhangs zwischen Schöpfungserfahrung und Heilserfahrung ist nicht frei von diesen Unklarheiten.

2.2 Gottes Geist in der Schöpfung

2.2.1 Die Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung

Moltmann erfasst den Geist Gottes wesentlich als *ruah Jahwe* und versteht diesen als Geist des Lebens. Moltmann betont die Universalität des lebendigmachenden und lebensbejahenden Wirkens des Geistes Gottes. Seine Pneumatologie trägt damit zur Bejahung des Lebens und der Erkenntnis seines unermesslichen Wertes unter der Selbstgefährdung des Menschen in der ökologischen Krise bei. Den Grund für diese Krise sieht Moltmann in der Lebensverachtung, Leibfeindlichkeit und Weltabgeschiedenheit der platonischen und gnostischen Erlösungsvorstellung. Er betrachtet demgegenüber die Erlösung als die Auferstehung des Fleisches und die Neuschöpfung aller Dinge. Indem Moltmann den erlösenden Geist Christi mit dem schöpferischen und lebendigmachenden Schöpfergeist des Vaters, der *ruah Jahwe*, identifiziert, betont er die Kohärenz zwischen Schöpfung und Erlösung. Durch die Einwohnung des Geistes Gottes in Jesus wurde Jesus zum ›Reich in Person‹. In der *Kraft des Geistes* hat Jesus gewirkt. Damit fallen auch der Beginn des Reiches Gottes und die Neuschöpfung aller Dinge in den Bereich der Kraft des Geistes. Indem der Geist sich durch seine *schechina* an das Geschick Jesu bindet, ohne mit Jesus identisch zu werden, wird der *Geist Gottes* definitiv zum *Geist Christi*. Auf Golgatha erleidet der Geist die Leiden und den Tod des Sohnes, ohne selbst mit

ihm zu sterben. Weil Christus durch die *ruah Jahwe*, die göttliche Lebenskraft, auferweckt wurde, wird der ewige Geist Gottes durch die enge Verbindung mit dem Geschick Jesu zum *Geist Christi* (GL 79f). Diese Verbindung wiederum ermöglicht es Christus, zu dem zu werden, der den Geist sendet. Als von Christus gesendeter Geist ist dieser für die gegenwärtige Erfahrung die einzige Vermittlung zwischen Christus und dem Reich Gottes. Denn der Geist ist der Geist Christi und die Lebenskraft der Neuschöpfung aller Dinge. Moltmann stellt fest, dass in seiner Gegenwart Ursprung und Vollendung präsent sind.

Anhand des Begriffs der *ruah Jahwe* vermag Moltmann die vielfach christologisch zentrierte Pneumatologie an die Schöpfung zurückzubinden. So möchte er mit Hilfe dieses Begriffes versuchen, den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt pneumatologisch zu erklären. Die *ruah* bezeichnet nicht nur Gottes Lebenskraft, sie ist auch ein *Modus seiner Präsenz* in der Schöpfung und in der Geschichte der Menschen. Sie hat daher sowohl transzendenten als auch immanenten Charakter. Als *ruah Jahwe*, welcher der transzendente Ursprung ist, bleibt sie als Gottes Schöpferkraft allen Kreaturen transzendent. Zugleich ist die *ruah* als Lebenskraft in allem Lebendigen wirksam und damit immanent. Von dieser Betrachtung der *ruah* her versteht Moltmann das Verhältnis von Gott und Welt als einen perichoretischen panentheistischen Zusammenhang: Gott ist in allen Dingen und alle Dinge sind in Gott, ohne dass damit Gott und alle Dinge gleichgesetzt werden. Für Moltmann gründet diese Omnipräsenz des Geistes Gottes auf Gottes Willen zur Schöpfung. Die *ruah Jahwe* ist allerdings nur dort gegenwärtig, wo Gott es will. Durch Gottes Willen zur Schöpfung ist sie jedoch in allen Dingen präsent und hält sie im Dasein und am Leben. Temporal richtet sich diese Gegenwart des Geistes Gottes über eine geschichtliche bleibende Gegenwart hinaus auf die *ewige Gegenwart Gottes* im Reich der Herrlichkeit.

Mit der *Ruah*-Vorstellung verknüpft Moltmann zudem die *Schechina*-Vorstellung. Während die *ruah Jahwe* als „Ereignis der wirkenden Gegenwart Gottes“ anzusehen ist, verweist die *schechina* auf die irdische, zeitliche und räumliche Gegenwart Gottes. Weil die *schechina* die Gegenwart Gottes selbst ist, ist sie keine wesentliche Allgegenwart Gottes. Ferner ist sie von seiner Ewigkeit unterschieden. Denn sie ist die Gegenwart Gottes an einem bestimmten Platz und zu bestimmter Zeit in der Welt. Unter Berufung auf Franz Rosenzweig⁹⁷ interpretiert Moltmann die *schechina* als Selbstunterscheidung Gottes im hegelschen Sinne, weil sie mit Gott zugleich identisch und von ihm unterschieden ist. Moltmann sieht das Motiv der *Schechina* in der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung. Er zeigt in diesem Zusammenhang eine Ten-

denz zur Betonung der Omnipräsenz des Geistes Gottes: Durch Gottes Willen zur Schöpfung ist die *ruah Jahwe* in allen Dingen gegenwärtig. Auf diese Weise ist Gott in allen seinen Geschöpfen in der Selbstunterscheidung und Selbsthingabe der Liebe präsent und wohnt selbst kraft seiner Liebe jedem Geschöpfe empathisch ein. Der Geist ist *Gottes Empathie*, insofern er der Geber in seiner Gabe und nicht nur eine Eigenschaft Gottes ist.

2.2.2 Stärken der Betonung der Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung

a. Moltmanns Betonung der Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung ist sehr bedeutsam, denn durch sie erhält die Erlösung einen realistischen Charakter. Indem der erlösende Geist mit dem Geist der Auferstehung und der Neuschöpfung aller Geschöpfe gleichgesetzt wird, unterscheidet sich die christliche Erlösung grundlegend von den platonischen und gnostischen Erlösungsvorstellungen. In dieser Hinsicht ist Erlösung die endgültige Neuschöpfung aller Dinge, die Befreiung von der Sünde, Vergänglichkeit und Sterblichkeit zum ewigen Leben, zu dauerhaftem Bestand und zu ewiger Herrlichkeit. Moltmann greift dabei auf die paulinische Vorstellung der gegenwärtigen Geistererfahrung als Anfang und Angeld des kommenden Reiches Gottes zurück. Die gegenwärtige Geistererfahrung wird so zur Gegenwart der kommenden Neuschöpfung aller Dinge. Die Neuschöpfung aller Dinge ist als die Vollendung dessen anzusehen, was jetzt schon erfahren wird. Aufgrund dieser Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung erhält die Schöpfung besondere Bedeutung. Sie kann weder als ein bloßes bedeutungsloses Dasein verstanden, noch mit der Natur identifiziert werden. Denn die Schöpfung ist nicht nur Gottes Werk, sondern Gott ist in ihr auch selbst gegenwärtig.

b. Moltmann stellt die Gegenwart Gottes in der Schöpfung mit Rückgriff auf die *Schechina* dar. Die Stärke dieser Lehre liegt darin, von einer Gegenwart Gottes in der Schöpfung reden zu können, ohne unmittelbar der Gefahr des Pantheismus zu erliegen. Indem Moltmann diese *Schechina*-Vorstellung als *Selbstunterscheidung* Gottes versteht, kann er von der Gegenwart Gottes reden, ohne Gott mit der Welt gleichzusetzen. Weil sie nicht die wesentliche Allgegenwart Gottes, sondern die irdische, zeitliche und räumliche Gegenwart Gottes bedeutet, ist sie mit Gott zugleich identisch und von ihm unterschieden.

⁹⁷ Vgl. dazu *Fr. Rosenzweig*, *Der Stern der Erlösung*, II. Buch 3, 192ff. Siehe dazu auch GL 61f.

c. Moltmann macht darauf aufmerksam, dass die *Schechina*-Vorstellung zur Überwindung des aristotelischen Axioms der Apathie Gottes beiträgt und auch hilft, den personalen Charakter des Geistes zu erläutern. In seiner *Schechina* gibt Gott den Anspruch auf seine Unverletzbarkeit auf und besitzt wegen der Liebe zu seinen Geschöpfen Leidensfähigkeit. Der Geist als die wirkende Gegenwart Gottes selbst ist „mehr als eine Eigenschaft Gottes und mehr als eine Gabe Gottes an die Kreatur“ (GL 64). Der Geist ist *Gottes Empathie*. Indem Moltmann die *Empfindsamkeit Gottes* des Geistes in der *Schechina*-Vorstellung nicht als Anthropomorphismus auffasst, spricht er von einer *Kenosis des Geistes*, die das Verhalten der Menschen verändert. Da der Geist Gottes aufgrund seiner Liebe zum Leben als Lebenskraft in allen Geschöpfen präsent ist, begegnen Menschen jedem anderen Geschöpf mit der Erwartung, Gott zu begegnen. Sein solches Verständnis ruft eine Entkräftung der Stärke der *Schechina*-Vorstellung hervor, weil es uns eine vage Vorstellung von der automatischen Präsenz des Geistes in der Schöpfung gibt. Daher sollte Moltmann beachten, dass die *Schechina*-Vorstellung im Vorteil unter folgender Bedingung ist, dass die *Schechina* nicht als Gottes abstrakte wesentliche Allgegenwart, sondern als eine differenzierte Anwesenheit Gottes in der Welt begriffen wird.

d. Moltmann sieht in dem Gedanken der *Kenosis des Geistes* eine mögliche Antwort auf die Theodizee-Frage. Dieser Gedanke ist äußerst hilfreich, wenn es darum geht, von Gott mit und unter uns und von seinem Mitleid zu reden. Mit der *Leidensgeschichte der Schöpfung* durch ihre Abhängigkeit von der Vergänglichkeit entsteht eine *Leidensgeschichte des ihr einwohnenden Geistes*. Moltmanns erfasst in seiner Schöpfungslehre das Leiden des Geistes Gottes als ein Bewahren der Kommunikation der geschlossenen Lebenssysteme, die ihre Kommunikation mit ihm abgebrochen haben. Gottes geschichtliches Wirken besteht wesentlich in der Öffnung sich abschließender Lebenssysteme durch leidende Kommunikation. Damit schafft der Geist konkrete Chancen für eine Befreiung aus der Selbstschließung und konkrete Chancen für die Evolution der verschiedenen offenen Lebenssysteme. Das Leiden des Geistes Gottes ist für Moltmann somit das Leiden, das Schöpfungsgemeinschaft und Gemeinschaft mit Gott schafft. Allerdings wird bei Moltmann nicht klar, warum der Geist diese Gemeinschaft schaffen sollte, wenn doch die *ruah Jahwe* als schöpferischer Geist ständig die Vergemeinschaftung der allen Kreaturen bildet und dadurch die Evolution als *creatio continua* ununterbrochen fortgesetzt wird. Ferner bleibt bei Moltmann unerklärt, *welche* Kommunikation bewahrt wird und wie diese Bewahrung zu denken ist.

2.2.3 Anfragen und Bedenken

a. Obwohl dem Begriff des Lebens eine zentrale Rolle in Moltmanns Pneumatologie zukommt, wird er an keiner Stelle präzise definiert. So setzt Moltmann beispielsweise das Leben mit *Vitalität* gleich. Moltmann entfaltet den Geist Gottes als „Geist des Lebens“. Er sieht das lebendigmachende und lebensschaffende Wirken des Geistes Gottes als dessen wesentliches Wirken an. Sein Verständnis des Lebens ist hierin stark von der frühen *Lebensphilosophie* von Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Georg Simmel und Friedrich Nietzsche geprägt. Ferner nimmt er die Vorstellung der Vergemeinschaftung als Prinzip des Lebens auf.

b. Damit die alttestamentliche *Ruah*-Vorstellung nicht als bloße altorientalische Mythologie angesehen werden muss, ist es in Moltmanns Pneumatologie erforderlich, den Zusammenhang zwischen dem lebendigmachenden Wirken des Geistes Gottes und dem autonomen biologischen Lebensprozess zu erörtern. Moltmann versucht, die Lebendigkeit Gottes zu erfassen, indem er die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung pneumatologisch deutet und die *ruah* als Lebenskraft und Schöpferkraft versteht. Insofern Moltmann den Geist Gottes auch in der Form von Informationen (GS 219) versteht, die alle Materie- und die Lebenssysteme bestimmt, sollte er den Unterschied zwischen dem Geist Gottes als Information und der biologischen, genetischen Information verdeutlichen. Ohne eine scharfe Unterscheidung könnte seine Pneumatologie in die Gefahr des Pantheismus geraten. In dieser Hinsicht ist es auch eine wichtige Aufgabe, durch den Dialog mit den Naturwissenschaften das Verhältnis von Information und Leben zu verdeutlichen.

c. In seiner Pneumatologie sowie in seiner Schöpfungslehre zeigt Moltmann eine starke Tendenz, die Gegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung als *Omnipräsenz* aufzufassen. Indem er auf die Vorstellung der *Schechina* Gottes zurückgreift, um von der Gegenwart des Geistes Gottes in allen Dingen reden zu können, besteht die Gefahr, Gottes Gegenwart als abstrakte Allgegenwart in der Schöpfung zu verstehen. Moltmann könnte mithilfe der *Schechina*-Vorstellung jedoch Gottes Gegenwart in der Schöpfung erheblich differenzierter und präziser beschreiben. Er begreift die *Schechina* keineswegs als ewige wesentliche Allgegenwart sondern als eine spezielle, geschichtliche, gewollte und verheißene Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung. Ebenso wie Moltmann die *ruah Jahwe* nicht als wesentliche Eigenschaft Gottes, sondern als „Ereignis der wirkenden Gegenwart Gottes“ und als *Modus seiner Präsenz* in seiner Schöpfung und in der Geschichte der Menschen versteht, sollte er auch die Re-

de von der Allgegenwart als wesentlicher Eigenschaft Gottes vermeiden. Zahlreiche biblische Aussagen bieten demgegenüber ein differenzierteres Verständnis der Gegenwart Gottes.

2.3 Die Gemeinschaft und die Personalität des Geistes

2.3.1 Die trinitarische Personalität des Geistes

Moltmann betrachtet die Gemeinschaft aller Geschöpfe als perichoretisches Verhältnis, in dem sich die trinitarische göttliche Gemeinschaft widerspiegelt. Moltmann versteht diese wesentliche trinitarische Gemeinschaft Gottes zugleich als Ursprung und Ziel der Schöpfung. Der Geist Gottes schafft durch seine schöpferischen Energien das Netzwerk der Gemeinschaftsbeziehungen, in denen Leben entsteht, aufblüht und fruchtbar wird. Diese Vergemeinschaftung des Geistes zielt auf die wechselseitige Perichoresis zwischen Gott und seiner Schöpfung, d.h. auf die Gemeinschaft wechselseitiger Einwohnung. Denn der trinitarische Gott ist in der Einigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes selbst eine offene, einladende Gemeinschaft, in der die ganze Schöpfung Raum findet. Wollte man einen Zug des Wirkens des Geistes als wesentlich herausstreichen, so wäre es darum sicherlich die Vergemeinschaftung. Weil der Geist Gottes Geschöpfe durch die *Vergemeinschaftung* lebendig macht, ist die *Vergemeinschaftung* das Lebensprinzip der Geschöpfe. Moltmann unterscheidet dabei die Gemeinschaft des Geistes von einer *Vereinheitlichung*, die die Gemeinschaft auf ihren kleinsten gemeinsamen Nenner reduziert. Die Gemeinschaft des Geistes integriert, indem sie *Einheit in der Vielfalt* schafft, und differenziert zugleich, indem sie *Vielfalt in der Einheit* eröffnet. Während die verbindende *Liebe* das Gemeinsame schafft, eröffnet die *Freiheit*, den Spielraum des je Eigenen.

Moltmann gründet den trinitarischen Personbegriff stets auf die trinitarischen Relationen. Er ist der Meinung, dass sich die Personen der Trinität Gottes nicht mit dem abendländischen substantiellen Personbegriff erfassen lassen. Denn der Vater kann nur in seiner Beziehung zum ewigen Sohn *Vater* genannt werden und der Sohn und der Geist existieren vom Vater her. Diese Relationen sind konstitutiv für den trinitarischen Personbegriff. In dieser Hinsicht ist der Geist Person in seiner trinitarischen Interpersonalität, sofern er als Person den anderen Personen gegenübertritt und als Person auf sie einwirkt. In Anlehnung an *Johannes Damascenus* versteht Moltmann die *Perichoresis* als den Kreislauf der hypostatischen Personen des dreieinigen Gottes (TRG 191f). Die trinitarischen Personen bilden in ihrer *Perichoresis* durch

ihre Gemeinschaft eine Einheit. Aufgrund ihrer ewigen Gleichzeitigkeit in der *Perichoresis* sind sie gleichrangig. Die ursprünglichen hypostatischen Differenzierungen, die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater und das ewige Hervorgehen des Geistes aus dem Vater werden in der ewigen *Perichoresis* vollendet. Moltmann betont, dass diese Gemeinschaft das Wesen des dreieinigen Gottes *ist*. Er will die trinitarische Personalität des Heiligen Geistes aus seinen konstitutiven Beziehungen erkennen. Die Subjektivität des Heiligen Geistes soll demnach durch die trinitarische Intersubjektivität konstituiert werden.

2.3.2 Stärken und Vorzüge des Ansatzes der relationalen Personalität des Geistes

a. Moltmann bezeichnet die Interdependenz zu recht als ein Charakteristikum des Lebens. Diese Interdependenz gründet Moltmann zufolge in dem lebensschaffenden Wirken des Geistes. Er stellt fest, dass *Gemeinschaftserfahrung Lebenserfahrung* ist, da alles Leben im wechselseitigen Austausch von Lebensmitteln und Energien und in der gegenseitigen Teilnahme besteht. Es gibt kein Leben ohne seine spezifischen Gemeinschaftsbeziehungen. Moltmann fasst den lebensschaffenden Geist als den *gemeinschaftliche Geist* auf, der die komplexen Zusammenhänge der Schöpfung herstellt. Die Verbindung von Bewusstsein und Körper in der menschlichen Gestalt geschieht durch den gemeinschaftlichen Geist. Dieser Geist verbindet zudem menschliche Kultursysteme mit den natürlichen Ökosystemen der Erde. Im Bewusstsein des lebensschaffenden und gemeinschaftlichen Geistes können diese vielschichtigen Gemeinschaftsformen des Lebens aufeinander bezogen werden.

b. In der Wechselbeziehung von Geist und Wort entdeckt Moltmann die schöpfungstheologische wichtige Vorstellung der Verklärung der Leiblichkeit. Für Moltmann ist diese Vorstellung in der Inkarnation und Auferstehung Christi begründet. Unter Berufung auf Joh 1,14 betont er, dass der Geist Christi von dem *fleischgewordenen* Wort Gottes „ausstrahlt“. Der Geist strahlt aus dem irdischen Leben, dem leiblichen Sterben und der „verklärten Leiblichkeit“ des auferweckten Christus. Durch sein Leuchten verklärt er die irdische Welt und „alles Fleisch“. In dieser Hinsicht versteht Moltmann das *Ziel der Geschichte Christi* als die Ankunft des Geistes und die Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch, d.h. die Lebendigmachung aller sterblichen Wesen durch ihre Gemeinschaften mit dem ewigen Leben, ihre Verklärung im ewigen Licht und ihre Durchdringung mit der umfassenden Liebe Gottes. Dagegen liegt das *Ziel der Geschichte des Geistes* in der eschatologischen Wiederbringung aller Dinge und ihrer Neuschöpfung zur ewigen Herrlichkeit.

2.3.3 Schwächen und Anfragen an die relationale Personalität des Geistes

a. M.E. stellt sich die Frage, ob Moltmanns Begriff der Gemeinschaft nicht eine Tendenz zur Totalisierung beinhaltet. Wie könnte seine Vorstellung der Gemeinschaft ohne die schöpferische Differenzen und Differenzierungen erhaltende schöpferische Wirkung des Geistes von einer Vereinheitlichungsphantasie unterschieden werden? Moltmann sollte die differenzierten Zusammenhänge der verschiedenen geschöpflichen Lebensbereiche, die das schöpferische Handeln des Geistes bewirkt, hervorheben, um die Gefahr einer Totalisierung abzuwenden. Für Moltmann besteht das wesentliche Wirken des Geistes Gottes in der Konstituierung der Gemeinschaft des Geistes. Das Ziel der Schöpfung besteht darin, die ganze Schöpfung in die Gemeinschaft Gottes aufzunehmen. Moltmann versteht die Vergemeinschaftung als das Lebensprinzip der Geschöpfe, weil der Geist Gottes sie durch die Vergemeinschaftung lebendig macht. In dieser Hinsicht erfasst er die Evolution als den Prozess des die Gemeinschaft bildenden Aufbaus der Materie und des Lebens. Aus der Versammlung von Teilen entstehen neue Gemeinschaften, die neue Ganzheiten mit neuer Kommunikationsstruktur und eigenen Organisationsprinzipien sind. Mit der zunehmenden Komplexität der Ganzheiten wächst die Kommunikationsfähigkeit und mit ihr auch die Transformationsfähigkeit. Dadurch werden die Antizipationsspielräume ausgefächert. An dieser Stelle drängt sich allerdings die Frage auf, ob immer größere Einheiten automatisch immer kommunikationsfähiger sind oder nicht auch eine Behinderung und Störung von Kommunikation bewirken können. Moltmann sollte daher präzisieren, ob die Kommunikationsfähigkeiten je von selbst immer weiter wachsen, wenn die Komplexität beständig zunimmt. Er müsste auch Gründe dafür angeben, dass die zunehmende Vernetzung und Komplexität der Lebensprozesse auch wirklich lebensförderlich ist bzw. durch Gerechtigkeit geprägt ist. Die Wirksamkeit des Geistes scheint dies gewissermaßen automatisch zu garantieren, ohne dass in Moltmanns Ausführungen ersichtlich wird, wie der Geist mit wachsenden Differenzen umgeht. Nicht zuletzt werden ja auch durch die zunehmende Komplexität und Größe der Einheiten Fragen der Gerechtigkeit aufgeworfen.

b. Bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Gemeinschaft und dem Leben sind folgende Fragen zu stellen: Wird die harmonisierende Vorstellung der Vergemeinschaftung der Realität des Lebens gerecht? Findet der chaotische Aspekt des Lebens zwischen Beleben und Zerstörung in Moltmanns Ausführungen genügend Berücksichtigung? Wenn der Evolutionstheorie zufolge Isolation als eine Bedingung für die Entstehung einer neuen Art im Prozess der Evolution anzusehen ist, wie lässt sich die Gemeinschaft mit der Evolution verbinden? Molt-

mann müsste m.E. die neueren Resultate der naturwissenschaftlichen Forschungen, wie z.B. die Entdeckung der *apoptosis*⁹⁸ berücksichtigen. Apoptosis ist eine Form des programmierten Zelltodes, der durch spezifische morphologische und biochemische Eigenschaften gekennzeichnet wird. Nach Ansicht von Biologen sind der programmierte Zelltod und die Apoptosis sehr wichtige Aspekte des gesunden Leben: so geschieht beispielsweise die Zerstörung von Zellen, die eine DNA-Beschädigung aufweisen, oder von Krebszellen durch Apoptosis. Wenn diese Zerstörung für das Leben erforderlich ist, dann ist das Leben nicht nur durch Gemeinschaft, sondern auch durch Zerstörung zu fördern. Wenn Moltmann die Evolution als den Prozess des die Gemeinschaft bildenden Aufbaus begreift, sollte er sowohl den Überlebenskampf als auch die Sprünge und Opfer im Prozess der Evolution in seine Überlegungen aufnehmen. Dass sich diese Phänomene mit der Vorstellung einer harmonisierten Gemeinschaft zusammen denken lassen, hat u.a. Paul Tillich bereits gezeigt⁹⁹.

c. Wie verhält sich das Leben des trinitarischen Gottes zum Leben der Schöpfung? Besteht zwischen dem Leben der Schöpfung und dem trinitarischen Leben Gottes nach Moltmann eine Art Abbildverhältnis bzw. eine Mustergleichheit? Lassen sich die ja durchaus verschiedenen Gemeinschaftsprozesse alle im Modell der Perichorese erfassen? Ist die Vorstellung einer Interdependenz nicht vielfach angemessener als die der Perichorese? Moltmann versteht den trinitarischen Gott als eine offene, einladende Gemeinschaft, in der die ganze Schöpfung Raum findet. Neben der innertrinitarischen Perichoresis besteht zudem eine wechselseitige Perichoresis von Gott und seiner Schöpfung, die Moltmann als das Ziel der Schöpfung bezeichnet. In dieser Gemeinschaft gründet wiederum die Gemeinschaft aller geschaffenen Wesen. Diese betrachtet Moltmann als Abbild der trinitarischen Gemeinschaft.

d. M.E. stellt sich angesichts der trinitarischen Verortung des Geistes bei Moltmann die Frage, ob er nicht einen Oberbegriff benötigt, um von der Personalität des Vaters, des Sohnes und des Geistes sprechen zu können.¹⁰⁰ Sicherlich ist an dieser Stelle stets die Gefahr eines Modalismus im Auge zu behalten. Moltmann versteht die Personalität als relational und geschichtlich. Der Geist ist Person in seiner Interpersonalität, sofern er als Person den anderen

⁹⁸ Vgl. dazu R. A. Lockshin/Z. Zakeri/J. Tilly, *When Cells Die. A Comprehensive Evaluation of Apoptosis and Programmed Cell Death*, Wiley-Liss 1998.

⁹⁹ Vgl. dazu P. Tillich, *Systematische Theologie III*, Berlin 1987, 347-353.

Personen gegenübertritt und als Person auf sie einwirkt. Wird der Gedanke der konstituierten Personalität für die Darstellung der innertrinitarischen Verhältnisse dabei immer schon vorausgesetzt? Es ist fraglich, ob von der Personalität des Geistes in der gleichen Weise wie von der Personalität des Vaters und des Sohnes gesprochen werden kann, wenn diese nur über die innertrinitarischen Beziehungen bestimmt wird.

e. Auch Moltmanns Verständnis des menschlichen Bewusstseins ist m.E. zu hinterfragen: Inwiefern entspricht sein Verständnis des menschlichen Bewusstseins dem biblischen Verständnis des Geistes? Beruht es nicht vielmehr auf der Philosophie Hegels? Bei Moltmann wie bei Hegel fehlt eine Erklärung dafür, wie der Geist auch *gegen* die systematische, machtvolle und doch verschleierte Zerstörung menschlicher Lebenszusammenhänge und Kommunikationsformen die Vergemeinschaftung bildet¹⁰¹. So sagt Moltmann, dass der schöpferische und lebensschaffende Geist im menschlichen Bewusstsein zum Bewusstsein seiner selbst komme (GL 241). Er sieht die Grundlage für das Bewusstwerden des Geistes im Menschen darin, dass das menschliche Bewusstsein reflektierender und reflektierter Geist ist, während der schöpferische und lebendigmachende Geist alle Materiestrukturen und alle Lebenssysteme präge. Dabei will er es vermeiden, den Geist nur als abstraktes gedankliches Selbstverhältnis zu erfassen: Obwohl Bewusstsein die Menschen von den anderen Lebewesen unterscheidet, verbindet sie aber zugleich mit den anderen Lebewesen, die sie bewusst erfahren (GL 241). Ferner unternimmt er einen Versuch, das Bewusstsein zu erweitern: Durch die gemeinschaftlichen Geist sind Bewusstsein mit Körper in der menschlichen Gestalt, menschliche Kultursystem mit der natürlichen Ökosystemen verbunden. In diesem Gemeinschaftsprozess bleibt es noch unerklärlich für Moltmann, wie die Kommunikationsfähigkeiten je von selbst immer weiter wachsen, wenn die Komplexität beständig zunimmt.

¹⁰⁰ Siehe dazu *Ch. Henning*, Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person, 253.

¹⁰¹ Vgl. dazu *M. Welker*, Gottes Geist, 262-279, auch *W. Pannenberg*, Theologie und Philosophie, 289ff.

C. Schlussfolgerung

Die folgenden Überlegungen sollen die Theologie Moltmanns nicht nochmals zusammenfassen, sondern Schlussfolgerungen skizzieren und insbesondere die bleibenden Stärken, aber auch die durchgehenden Fragen herausarbeiten. Nicht zuletzt sollen auch Perspektiven für eine Schöpfungstheologie „nach“ Moltmann ins Auge gefasst werden.

1. Der neuzeitliche Kontext der Schöpfungslehre und deren Verortung in der Pneumatologie

Nach einer Beschäftigung mit dem Buch „Zum Weltbild der Physik“¹⁰² von C.F. von Weizsäcker hält Dietrich Bonhoeffer fest¹⁰³:

„Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, dass man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäss auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. Das gilt für das Verhältnis von Gott und wissenschaftlicher Erkenntnis.“

Ähnlich wie Bonhoeffer bietet Jürgen Moltmann eine Diagnose neuzeitlicher Denkmodelle des Verhältnisses von Gott und Welt und des Wirkens Gottes in der Welt.¹⁰⁴ Angesichtes des Triumphzugs der Naturwissenschaften zeigt die Theologie seit der Neuzeit eine Tendenz, Gott in einem Bereich zu verorten, den die Wissenschaften noch nicht erklären können. So erfolgte der theologische Rückzug aus der Kosmologie in den personalen, existenziellen Schöpfungsglauben, anschließend in die Geschichte und schließlich in das Gefühl und in die Existenzphilosophie. Je mehr die Naturwissenschaften ihre Erkenntnis erweiterten, desto enger wurde der Raum der Theologie.

¹⁰² C.F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1958.

¹⁰³ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 162f.

¹⁰⁴ Zum Unterschied zwischen „Handeln“ und „Wirken“ Gottes vgl. *Wilfried Härle*, *Dogmatik*, 282-285.

Im Blick auf die Dogmengeschichte macht Moltmann darauf aufmerksam, dass der neuzeitliche Deismus¹⁰⁵ und Pantheismus äußerst problematische Grenzlagen des theologischen Nachdenkens über das Verhältnis von Gott und Welt darstellen. In den neuzeitlichen deistischen Denkfiguren ist die Tendenz zum Atheismus schon im Ansatz vorhanden, weil in ihnen die Welt als automatische „Weltmaschine“ verstanden wird, die auch ohne ihren Schöpfer selbstständig funktionieren könnte. Gott wird daher nur noch als allwissender „Konstrukteur“ dieser Weltmaschine erfasst. Im Vergleich dazu kommt es im Pantheismus zu einer Verschmelzung von Gott und Welt zu einer einzigen Wirklichkeit und zur ewigen, göttlichen Gegenwart.¹⁰⁶ Dieses pantheistische Verhältnis von Gott und Welt entspricht dem wechselseitigen Verhältnis zwischen Seele und Leib und leitet daher zu einem Verständnis Gottes als „Weltseele“ an.

Hinsichtlich der neuzeitlichen Methoden der Wissenschaften kritisiert Moltmann reduktionistische Ansätze, die von einfachen Systemen auf komplexe Systeme schließen und sich dabei vor allen an Subjekt-Objekt-Distinktionen orientieren. Indem der einseitigen Konzentration auf den irreversiblen und zufälligen Charakter, den der Prozess der Evolution aufgrund seiner Zeitstruktur hat, führen diese reduktionistischen Ansätze nur zu einem abstrakten Verständnis der Welt, das die vielfältigen und komplexen Zusammenhänge sowohl der Wirklichkeit Gottes als auch der Wirklichkeit der Welt verkennt.

Moltmann setzt sich mit dieser zentralen Problematik in seiner Schöpfungslehre auseinander. Er verortet seine Schöpfungslehre in der Pneumatologie. Damit geht es ihm im Ansatz um eine pneumatologische Interpretation der Präsenz Gottes und seines Wirkens in der Schöpfung. Der Geist Gottes, d.h. der Heilige Geist *in* der Schöpfung ist der Ausgangspunkt seiner Schöpfungslehre. Daher nennt er seine Schöpfungslehre eine *pneumatologische Schöpfungslehre* (GS 12). Sie zielt darauf, die Einwohnung Gottes und sein Wirken in der Schöpfung durch seinen Geist zu erklären. Dabei versteht Moltmann die Schöpfung als teleologischen Prozess. Das Ziel der Schöpfung liegt darin, dass durch die *Schechina* (Einwohnung Gottes) und das schöpferische, erhaltende, erneuernde und vollendende Wirken des Geistes Gottes die ganze Schöpfung zum *Haus Gottes*¹⁰⁷, nämlich zum Reich Gottes wird. Moltmann versucht

¹⁰⁵ Siehe dazu *Ch. Gestrich*, Art. „Deismus“, in: TRE 8, 1981, 392-406.

¹⁰⁶ Zur Tendenz des Pantheismus zum Determinismus vgl. *W. Härle*, Dogmatik, 264.

¹⁰⁷ Bergmann zeigt, dass „die grundlegende Metapher der Welt“ als Schöpfung auch in der Alten Kirche „Haus“ oder „Haushalt“ Gottes heißt (*S. Bergmann*, Die Welt als Ware oder Haushalt?, 465).

mit diesem pneumatologischen Ansatz, die Präsenz Gottes und sein Wirken in der Schöpfung zu explizieren.

Mit dieser Verortung der Schöpfungslehre in der Pneumatologie will er die Beziehung zwischen Gott und Welt erklären, ohne den Unterschied zwischen beiden aufzuheben. Ferner will er von der Lebendigkeit Gottes und der Wirklichkeit der Schöpfung reden, indem er das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung klar macht. In dieser pneumatologischen Schöpfungslehre geht es darum, vom transzendenten aber gleichzeitig immanenten Gott in seiner Schöpfung zu reden und die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung und die Wirksamkeit seines Geistes im Schöpfungsprozess deutlich zu erläutern. Moltmann verwendet theologisch die Schechinallehre und die Vorstellung der Ruah, um die kosmischen Dimension der Einwohnung Gottes und der Wirksamkeit des Geistes Gottes in seiner Schöpfung darzustellen. Dogmengeschichtlich betrachtet wendet er selbst allerdings eine pantheistische Denkfigur¹⁰⁸ an, um das wechselseitige Verhältnis von Gott und Welt zu beschreiben, damit die problematischen Vorstellungen des Verhältnisses von Gott und Welt in Deismus und Pantheismus überwunden werden können. Naturwissenschaftlich nimmt er die Begriffe *Wahrscheinlichkeitsgesetz* aus der Quantenphysik¹⁰⁹ und *Evolution* aus der Biologie auf. Bei Moltmann wird die Evolution¹¹⁰ dabei als fortgesetzte Schöpfung begriffen, d.h. als eine Seite der Schöpfung in den Schöpfungsprozess integriert. Er interpretiert den Evolutionsprozess des gesamten Kosmos im umfassenden Schöpfungsprozess im Hinblick auf die Anfangskontingenz der Welt. Dadurch setzt er dem Evolutionsprozess sein Ziel, nämlich das Reich Gottes, um zugleich die Problematik der „*dynamischen Pantheismus*“ der sich selbst organisierenden, sich selbst transzendierenden und selbstschöpferischen Materie im Blick auf die Evolution des Kosmos und des Lebens zu lösen (GS 219). Durch die theologische Interpretation des Weltbildes der Quantenphysik und der Evolution versucht er, den Wirklichkeitsbezug der christlichen Schöpfungslehre zu erweitern und einen Anhalt für einen Dialog zwischen dem theologischen Schöpfungsbegriff und den naturwissenschaftlichen Weltverständnissen zu finden. Aufgrund des *Wahrscheinlichkeitsgesetzes* der Quantenphysik und der daraus folgenden Indeterminiertheit der Natur unternimmt Moltmann den Versuch, die Problematik des neuzeitlichen,

¹⁰⁸ Vgl. dazu J. Macquarrie, Art. „Pantheismus“, in TRE 25, 1995, 611-615.

¹⁰⁹ Zur Interpretation der Quantenphysik und dabei zum Problem der Verwirklichung von Möglichkeiten vgl. R. Penrose, *Das Große, das Kleine und der menschliche Geist*, bes. 71-120.

¹¹⁰ Zur wissenschaftstheoretischen Interpretation der Evolutionstheorie vgl. P. Janich/M. Weingarten, *Wissenschaftstheorie der Biologie*, 187-258.

in sich geschlossenen mechanistischen Weltbildes, das methodisch auf einem physikalistischen Reduktionismus inklusive der Absolutsetzung des Kausalitätsprinzips beruht, kritisch anzugehen.

Damit diese pneumatologische Schöpfungslehre ihr selbstgesetztes Ziel erfolgreich erreichen kann, ist es von großer Bedeutung, wie der Unterschied zwischen dem Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung und dem der Natur immanenten Prozess deutlich expliziert werden und wie dabei eine Indirektheit des Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung erhalten werden kann.

2. Die Beziehungen Gottes zur Schöpfung

In der Rede vom Verhältnis zwischen Gott und Welt handelt es sich darum, wie die Gegenwart Gottes in der Schöpfung erklärt werden kann, ohne den Unterschied zwischen Gott und Welt zu verwischen. Die kritische Frage ist, ob diese Gegenwart Gottes eine abstrakte Omnipräsenz wie im klassischen bürgerlichen Theismus¹¹¹ oder eine permanente, uniforme und alles gleichgültig machende Immanenz Gottes wie im Pantheismus bedeutet. Denn eine solche Omnipräsenz im Sinne eines Automatismus der Präsenz Gottes gerät in Gefahr, die Unterscheidung zwischen Gott und Welt unklar werden zu lassen und dann entweder „Gott“ und „Welt“ zu verwechseln oder Gott mit der Welt gleichzusetzen. Der Pantheismus führt zu einer Verschmelzung von Gott und Welt zu einer einzigen Wirklichkeit und zur ewigen, göttlichen Gegenwart. Im Vergleich dazu ist eine extreme Betonung des transzendenten Gottes wie im Falle des Deismus ebenso problematisch. Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist dann primär als Trennung begriffen. Daraus ergibt sich, dass dieser Deismus schon im Ansatz eine atheistische Tendenz hat. Moltmann urteilt, dass anders als der Pantheismus der *Panentheismus* fähig ist, Zukunftstranszendenz, Evolution und Intentionalität zu erkennen. Er erkennt jedoch zugleich, dass auch „der differenzierte Panentheismus [es nicht] vermag [...], die Weltimmanenz Gottes mit seiner Welttranszendenz zu verbinden“ (GS 115).

Vor dem Hintergrund dieser fragwürdigen Grenzlagen der Theologie schlägt Moltmann seine Schöpfungslehre vor. Die im Ansatz und in der Ausführung pneumatologische Schöpfungslehre Moltmanns, nämlich die „*trinitarische Lehre von der Schöpfung im Geist*“ (GS 115),

¹¹¹ Vgl. dazu *Michael Welker*, Schöpfung und Wirklichkeit, 11: An einem solchen Theismus ist der Glaube „an eine überweltliche Persönlichkeit, die sich selbst und alle Wirklichkeit hervorgebracht hat und ‚alles‘ unterschiedslos kontrolliert und bestimmt“ problematisch.

unternimmt ständig den Versuch, eine Balance zwischen transzendente aber gleichzeitig immanente Gott in seiner Schöpfung zu halten. Sie unterscheidet Gott von Welt, um eine Vergottung der Welt zu vermeiden und stellt zugleich die Immanenz Gottes in seiner Schöpfung, d.h. die Präsenz Gottes durch seinen Geist heraus. Für diese Zuordnung verwendet er verschiedene Vorstellungen und Modelle.

2.1. Moltmanns Modelle der Unterscheidung und Zuordnung

Zur Unterscheidung zwischen Gott und Welt verwendet Moltmann die Zimzumlehre. Aus dieser religionsphilosophischen Spekulation leitet er theologische Fragen bezüglich der *creatio ex nihilo* ab. Dabei geht es um die Voraussetzungslosigkeit der Schöpfung. Aufgrund der Anfangskontingenz der Welt unterscheidet er die Schöpfung von der Evolution, nämlich das „Schaffen“ vom „Machen“ und „Ordnen“ der Schöpfung. Ferner setzt er die Natur mit der Schöpfung nicht gleich und macht aufmerksam auf die Veränderbarkeit und Zeitlichkeit der Naturgesetze. Hinsichtlich der differenzierten Gegenwart Gottes in der Schöpfung benutzt er die Schechina Vorstellung.

2.1.1 Die Selbstkontraktion Gottes

Mithilfe der Zimzumlehre interpretiert Moltmann die traditionelle Vorstellung der *creatio ex nihilo*. Die Stärke der Zimzumlehre beruht auf ihrer klaren Unterscheidung zwischen Gott und seiner Schöpfung, während die Lehre von der *creatio ex nihilo* primär die Zufälligkeit der Welt und die Voraussetzungslosigkeit der Schöpfung betont. Durch die Kombination beider Denkmodelle können die Gefahren der Vergottung der Welt und des Pantheismus vermieden werden. Das Universum als Schöpfung Gottes besitzt einen Anfang und ist daher nicht ewig wie Gott selbst. Ihm kommt keine eigene Selbständigkeit zu, weil es absolut abhängig von Gott ist. Vor dieser Hinsicht bildet sich Moltmann ein m.E. zutreffendes Urteil über die Schöpfungslehre der Prozesstheologie. Sie ist keine Schöpfungslehre, sondern eine Erhaltung-

und Ordnungslehre, insofern sie eine Schöpfung aus dem Chaos vertritt und das Schaffen Gottes „mit seinem Scheiden und Ordnen des Geschehensflusses zu ‚Individuen von Dauer‘ gleichsetzt“. Moltmann weist darauf hin, dass eine solche Vorstellung eines anfangslosen ewigen Weltprozesses als eine der Naturen Gottes nur entstehen kann, wenn man auf die Vorstellung der *creatio ex nihilo* verzichtet oder sie „auf die Formierung einer noch nicht dinglichen Urmaterie, ‚no-thing‘ reduziert“ (GS 91).

2.1.2 Natur und Schöpfung

Hinsichtlich der Erkenntnis der Schöpfung ist eine Unterscheidung zwischen Schöpfung und Natur wichtig. Dabei geht es um die komplexen Zusammenhänge der Schöpfung d.h. um nicht nur naturwissenschaftliche, sondern auch kulturelle, soziale und religiöse Dimensionen. Denn die Natur kann durch eine einseitige, bloß naturwissenschaftliche Betrachtung nicht als Schöpfung Gottes erkannt werden. Moltmann will daher die Schöpfung im messianischen Licht, d.h. im Licht der Offenbarung Gottes, erkennen. Dadurch gewinnt die Welt als Schöpfung Gottes ihre Wirklichkeit. Auf diese Weise wird die Natur wieder in Beziehung zu Gott gesetzt und ihre Geschichtlichkeit im Schöpfungsprozess wieder entdeckt. In der Antizipation der unmittelbaren Gotteserkenntnis im Geist Gottes begreift Moltmann die gegenwärtige Welt als reales Gleichnis und als Verheißung des Reiches Gottes. Die Schöpfung Gottes erscheint aus dieser Perspektive als Prozess hin zum Reich Gottes.

Indem Moltmann „Schöpfung“ als das Wunder des Daseins von der „Natur“ unterscheidet, macht er die Grenze der naturwissenschaftlichen Erkenntnis deutlich. Die Naturwissenschaften sollen dadurch befähigt werden, sich der Komplexität der Welt, die sie zu verstehen suchen, bewusst zu sein. Aufgrund der Kontingenz der Welt als Schöpfung Gottes haben sowohl die rationale Ordnung als Maßstab des Erkennens des weltlichen Geschehens wie auch die menschliche Subjektivität von Verstand und Willen einen zeitlichen und veränderlichen Charakter. Darum hat nach Moltmann auch die naturwissenschaftliche Naturerkenntnis einen relativen, vorläufigen Charakter, nicht zuletzt deshalb, weil von einer Zeitlichkeit der Natur und darum auch von einer Veränderlichkeit der Naturgesetze¹¹² und der menschlichen Beob-

¹¹² *Sheldrake* erfasst den Begriff „Naturgesetz“ als eine Metapher, die „auf einer Analogie zu den Gesetzen des Menschen, zu bindenden Verhaltensregeln also, die von bestimmten Autoritäten erlassen werden und im Herrschaftsbereich dieser Autoritäten gelten [beruht].“ (*Rupert Sheldrake, Das Gedächtnis der Natur*, bes. 27, aber auch 25-29).

achter auszugehen ist. Das bedeutet, dass die Naturwissenschaften die Vollständigkeit und Endgültigkeit ihrer Naturerkenntnis nicht behaupten können. In dieser Hinsicht ist der Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie erforderlich, um die Natur im umfassenden Rahmen der Schöpfung und in ihrer Komplementarität zu den anderen Dimensionen der Schöpfung zu erkennen. Auf diese Weise eröffnet Moltmann eine Möglichkeit, die komplexen Zusammenhänge der Schöpfung wieder zu erkennen. Darüber hinaus legt er zumindest eine Grundlage für eine theologische Kosmologie.

2.1.3 Die Einwohnung Gottes

Die spezifische Leistung der Schechina-Vorstellung besteht darin, die differenzierte Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung aussagbar zu machen, ohne Gott mit der Schöpfung zu verwechseln und ohne unmittelbar der Gefahr des Pantheismus zu erliegen. Indem sie den Willen Gottes und seine Liebe zur Schöpfung betont, vermeidet sie die problematische Vorstellung der automatischen Omnipräsenz Gottes. Moltmann versteht die Schechina als die speziell gewollte, irdische, zeitliche und räumliche Anwesenheit Gottes in der Schöpfung im Unterschied zu seiner Ewigkeit und seiner wesentlichen Allgegenwart. Weil die Schechina *Selbstunterscheidung* Gottes ist, ist sie mit Gott zugleich identisch und von ihm unterschieden. Ferner sieht Moltmann in der Schechina-Vorstellung einen Weg zur Überwindung der Problematik der neuzeitlichen deistischen Denkfigur. Gott hat als Schöpfer seine Schöpfung nicht den Naturgesetzen übergeben. Vielmehr ist Gott selbst durch seine Schechina in seiner Schöpfung präsent und wirkt in ihr. Obwohl Moltmann zugleich von der Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen und Dingen ausgeht, will er dem Pantheismus mithilfe der Schechina-Vorstellung entgegenwirken. Daher kann er von der Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen reden, ohne selbst zu meinen, in die Gefahr des Pantheismus zu geraten.

Mit der Schechina-Vorstellung tritt Moltmann auch dem so genannten Apathieaxiom in Bezug auf Gott entgegen, indem sich mit ihrer Hilfe der personale und teilnehmende Charakter des Geistes Gottes klar machen lässt. Die Schechina-Vorstellung leistet so einen wichtigen pneumatologischen Beitrag für ein angemessenes Verständnis der Gottheit in der Kreuztheologie. Denn schon in seiner Schechina gibt Gott den Anspruch auf seine Unverletzbarkeit auf

und besitzt aufgrund der Liebe zu seinen Geschöpfen Leidensfähigkeit. Der Geist als die wirkende Gegenwart Gottes selbst ist „mehr als eine Eigenschaft Gottes und mehr als eine Gabe Gottes an die Kreatur“ (GL 64). Der Geist ist Gottes Empathie. Moltmann fasst die Empfindsamkeit Gottes des Geistes in der Schechina-Vorstellung nicht als einen inadäquaten Anthropomorphismus auf, sondern spricht positiv von einer Kenosis des Geistes, die das Verhalten der Menschen verändert.

2.2 *Anfragen und kritische Einwände*

Obwohl die pneumatologische Schöpfungslehre Moltmanns hinsichtlich der Rede von der Präsenz Gottes in der Schöpfung viele Stärken hat, hat sie auch deutliche Grenzen. Indem Moltmann die Vorstellung des immanenten Gottes in seinen späten Werken übermäßig betont, zeigt sich eine Tendenz zu einem Automatismus der Präsenz des Geistes in der Schöpfung. Dadurch geht die Balance zwischen transzendtem und immanentem Gott verloren, und in Folge davon wird in seiner Schöpfungslehre die Gegenwart Gottes in der Schöpfung tatsächlich oft als abstrakte Omnipräsenz begriffen, obwohl doch die Schechinalehre die differenzierte Gegenwart Gottes zu erklären vermag. Ferner sind auch die beiden Selbstbewegungen Gottes im „Zimzum“ und in der „Schechina“ nicht konfliktfrei miteinander zu verknüpfen.

2.2.1 *Schöpfung und Chaos*

Mit Recht kritisiert Moltmann, dass die Schöpfungslehre der Prozesstheologie in der Tat nur eine Erhaltungs- und Ordnungslehre ist, indem sie eine Schöpfung aus dem Chaos vertritt.¹¹³

¹¹³ Anders als Moltmann interpretiert *Rechenmacher* „Chaos“ in Gen 1,2 als die lebensfeindlichen Kräfte, die Gott nicht geschaffen hat und „zu den konstitutiven Vorgegebenheiten, nach deren Herkunft nicht gefragt wird“, gehören. Ferner stellt er dar: „P, der Theologe der Reinheit und Heiligkeit des Kultes, hält Gott und seine Schöpfung von jedem Makel frei, indem er ihm vorgegebene Größen gegenüberstellt, von denen er lebensfeindliche Aspekte ableiten kann. Über die Herkunft und das Wesen dieser Vorweltgrößen reflektiert P nicht weiter“ (*H, Rechenmacher*, Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1-3, bes. 18f, aber auch 1-20); zu den Vorgegebenheiten des Chaos vgl. auch *K. Löning/E. Zenger*, Als Anfang schuf Gott, 20-35. Anders aber als *Rechenmacher*, *C. Westermann*, Genesis 1-11 (BK I/1), 63: „Die eigentliche Absicht von Gen 1,2 ist nicht einen Zustand vor der Schöpfung zu beschreiben, sondern den Schöpfungsakt Gottes von einem Vorher abzugrenzen, das eigentlich nicht aussagbar ist und daher nur negativ beschreiben kann. Die primäre Funktion all dieser Sätze ist eine abgrenzende, nicht eine positiv beschreibende oder darstellende“.

Obwohl die Ablehnung eines solchen Chaosbegriffes richtig ist, sollte m.E. doch ein anderer

Chaosbegriff nicht aus dem Blick geraten. Denn nach der gegenwärtigen wissenschaftlichen Chaostheorie kann eine neue Ordnung aus dem Chaos hervorgebracht werden. Weil ein chaotisches System aufgrund seiner Empfindlichkeit eine intrinsische Unvorhersagbarkeit enthält, ist die Dynamik chaotischer Systeme hypothetisch verbunden „mit einer ontologischen Offenheit, in der neue kausale Prinzipien wirken, welche die Muster zukünftigen Verhaltens bestimmen und von holistischem Charakter sind“¹¹⁴. In diesem Sinne kann dieser neue Chaosbegriff dazu beitragen, das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung im Zusammenhang mit Emergenzprozessen¹¹⁵ besser zu erklären. Daher ist es eine wichtige Aufgabe¹¹⁶, theologische Interpretationen dieser Chaostheorie zu unternehmen.

Hinsichtlich der Zimzumlehre ist nun die Frage zu stellen, ob diese „Zimzum“ Gottes notwendig ist, um die Vergottung der Welt zu vermeiden. Nach der Zimzumlehre hat Gott der Schöpfung durch seine Selbstzurücknahme in sich einen gottverlassenen Raum eingeräumt. In diesem Raum schafft Gott seine Schöpfung aus dem absoluten Nichts und ist in ihr gegenwärtig. Im Eschaton wird Gott diesen Raum durch das Auflösen der Zimzum mit sich selbst erfüllen: dieser Vorgang wird von Moltmann als *annihilatio nihili* bezeichnet. Moltmann stellt in seiner Schöpfungslehre fest, dass auch im Reich der Herrlichkeit die Welt Gottes Schöpfung bleibt und nicht zu Gott selbst wird. Wenn die Welt jedoch am Anfang „in Gott“ geschaffen wurde, muss sie dann nicht von Anfang an als *vergöttlicht* bezeichnet werden? Es stellt sich dann die Frage, warum die Selbstkontraktion Gottes wirklich erforderlich ist.

2.2.2 Natur im Gegenüber zu Schöpfung und Heil

Bezüglich der Erkenntnismethode der Schöpfungslehre Moltmanns sind mehrere Fragen aufzuwerfen. Für Moltmann ist die Erkenntnis der Natur als Gottes Schöpfung nur möglich im messianischen Licht, d.h. im Licht der Offenbarung Gottes. Sosehr es aber dieser Zugang ermöglicht, die Einseitigkeit eines bloß naturwissenschaftlichen Naturverständnisses zu überwinden und die Natur in die Schöpfung zu integrieren, entsteht durch ihn doch auch eine

¹¹⁴ Vgl. dazu *John Polkinghorne*, An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften, 65f.

¹¹⁵ Siehe dazu *J.H. Holland*, Emergence. From Chaos to Order, bes. 202-220.

Konfrontation zwischen Offenbarung und Vernunft bzw. Glauben und Vernunft. Damit wird ein elementarer Unterschied zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften sichtbar. Ist die Anerkennung der Natur als Schöpfung Gottes in der Tat ein Bekenntnis des Glaubens? Und wie kann die Theologie bei dieser Unterschiedlichkeit der Voraussetzungen einen Dialog mit den Naturwissenschaften überhaupt führen? Diese traditionelle Problematik einer Konfrontation zwischen Offenbarung und Vernunft bleibt bei Moltmann ungelöst.

Ähnliche Probleme brechen in der Spannung zwischen Heilserfahrung und Schöpfungserfahrung auf. Moltmanns Verständnis des Zusammenhangs von Heilserfahrung und Schöpfungserfahrung steht in der Gefahr, die Rede von der Welt als Schöpfung Gottes nur für Christen zugänglich zu halten. Indem Moltmann die erste Erfahrung, die Menschen mit Gott machen, als Befreiung versteht, deutet Moltmann eine Priorität der heilsgeschichtlichen Erfahrung gegenüber der Erfahrung der Schöpfung an. Ferner beginnt er die Vorstellung des kosmischen Geistes mit der Offenbarung und Erfahrung des „Heiligen Geistes“ in der Gemeinde Christi, um diese Vorstellung von allen spiritistischen und animistischen Vorstellungen zu unterscheiden. In dieser Hinsicht bleibt aber unklar, inwiefern die Erfahrung des Geistes mit der Lebenserfahrung gleichgesetzt werden kann, wenn das universale Charakteristikum des Geistes nur aufgrund der Heilserfahrung erkannt wird. Dem widerspricht, dass Moltmann die Geschichte der Natur als einen „Rahmen“ begreift, der die menschliche Geschichte umfasst. Demzufolge müsste die Erfahrung der Natur einen Primat besitzen. Moltmanns Verständnis des Zusammenhangs zwischen Schöpfungserfahrung und Heilserfahrung ist nicht frei von diesen Unklarheiten.

Ein weiteres Problem ist darin greifbar, dass Moltmanns Naturverständnis zweifellos eine Tendenz zur Idealisierung der Natur hat. Moltmann begreift z.B. „Heimat“ als ein Netz gespannter sozialer Beziehungen. Die Heimat der natürlichen Umwelt gehört für ihn zu dieser Form einer Beziehung. Für Moltmann trägt die natürliche Umwelt zur Erfahrung einer Entspannung, zu einem Gleichgewicht und zu wechselseitiger Anerkennung bei. Er versteht auch die Menschlichkeit als ein Teil der Natur. Darüber hinaus sieht er die Leiblichkeit des Menschen als „Natur im Menschen“. Welchen Stellenwert hat die Natur hier? Entspricht sie der Idee der vollendeten Schöpfung oder ist sie der Vorschein des Reichs Gottes? Kann der

¹¹⁶ Vgl. GL 288: Obwohl Moltmann auch meint, dass „Kosmos und Chaos offenbar nicht nur destruktiv, sondern auch kreativ aufeinander bezogen [sind]“, bleibt aber der bestimmte Zusammenhang zwischen beiden unerklärt bei Moltmann.

Mensch aus der Geschichte heraustreten und in die ihm gegenüberstehende Natur zurückkehren? Wenn hier eine solche Idealisierung der Natur vorliegt, soll und darf der Mensch dann noch auf die Neuschöpfung hoffen? Moltmann sagt selbst, dass „auch der *Himmel* [...] einer Neuschöpfung [bedarf]“ und dies dem Unterschied zwischen dem *Himmel* und dem *Reich* Gottes entspricht (GS 191). So ist ja auch die gegenwärtige Welt als reales Gleichnis und als Verheißung des Reiches Gottes zu begreifen. Es besteht hier also eine Spannung zwischen Moltmanns idealisiertem Naturverständnis und dem Prozess der Schöpfung hin zum Reich Gottes. In der Natur lassen sich nicht nur Schönheit und Harmonie, sondern auch Grausamkeit und Kampf ums Überleben erfahren. Die Natur kann daher kein Urbild der erlösten Welt und der vollendeten Schöpfung sein. Auch die Natur braucht ihre Neuschöpfung und gehört zum Prozess der Schöpfung hin zum Reich Gottes.

2.2.3 *Omnipräsenz des Geistes versus Selbstzurücknahme Gottes*

In seiner Pneumatologie sowie in seiner Schöpfungslehre zeigt Moltmann eine unübersehbar starke Tendenz, die Gegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung als Omnipräsenz aufzufassen. Daraus resultiert eine faktische Entkräftung der Schechina-Vorstellung. Diese Omnipräsenz ist eine vage Vorstellung von der quasi automatischen Präsenz des Geistes in der Schöpfung. Die pneumatologische Schöpfungslehre läuft hierdurch Gefahr, die Balance zwischen weltranszendtem und weltimmanentem Gott zu verlieren. Moltmann greift auch auf die Vorstellung der Schechina Gottes zurück, um von der Gegenwart des Geistes Gottes in *allen* Dingen reden zu können, obwohl er mit Hilfe der Schechina-Vorstellung Gottes Gegenwart in der Schöpfung erheblich differenzierter und präziser beschreiben könnte. Damit verspielt Moltmann den Vorzug, dass die Schechina nicht Gottes abstrakte wesentliche Allgegenwart, sondern seine differenzierte Anwesenheit in der Welt artikuliert. Darüber hinaus versteht Moltmann auch die *ruah Jahwe* nicht als wesentliche Eigenschaft Gottes, sondern als „Ereignis der wirkenden Gegenwart Gottes“ und als *Modus seiner Präsenz* in seiner Schöpfung und in der Geschichte der Menschen. Mit diesen Bestimmungen ließe sich den biblischen Zeugnissen einer differenzierten Gegenwart Gottes in der Welt besser gerecht werden als durch abstrakte Omnipräsenzvorstellungen, wie sie bei Moltmann doch wieder wirksam werden.

Unübersehbar ist die Spannung zwischen Moltmanns Vorstellung der Schechina und der Zimzumlehre. Nach der Zimzumlehre entsteht der mystische gottverlassene Urraum als Voraus-

setzung für die Schöpfung aus der Selbstzurücknahme Gottes. Die Zimzumlehre hat ihre Stärke in der Betonung der Voraussetzungslosigkeit der Schöpfung und der absoluten Transzendenz Gottes. Im Vergleich dazu zielt die Schechina-Vorstellung auf die Präsenz Gottes in der Schöpfung aufgrund seiner Liebe. Wie verhalten sich jedoch die Einwohnung in der Schöpfung und die Selbstzurücknahme Gottes zueinander? Zuletzt ist auch die Theodizee-Frage zu stellen. Ist die Möglichkeit der Entstehung des schicksalhaft Bösen in der Schöpfung offengelassen, wie ist dann die Güte der Schöpfung Gottes zu verstehen? Müsste Gott dann nicht die volle Verantwortung für die Entstehung des Bösen tragen?

Moltmann müsste verstärkt den *Unterschied* zwischen dem Panentheismus und seiner pneumatologischen Schöpfungslehre und die *Stärke* seiner pneumatologischen Schöpfungslehre im Vergleich zu diesem Panentheismus darlegen. In seiner Konzeption des kosmischen Geistes und auch in der Vorstellung der immanenten Transzendenz zeigt er eine überaus starke Tendenz zum Panentheismus: Der in der Welt und in jedem Teil präsenste Gott ist der schöpferische Geist, d.h. der in den Materiestrukturen präsenste Gott ist durch seinen Geist als alle Materie- und Lebenssysteme bestimmende Information gedacht. In dieser Hinsicht ist eine differenziertere Explikation der verschiedenen Präsenzformen Gottes in der Schöpfung und eine deutlicheren Unterscheidung zwischen der Vorstellung einer „immanenten Transzendenz“ und der panentheistischen Vorstellung der Omnipräsenz erforderlich, damit die Präsenz Gottes nicht automatisch als Omnipräsenz verstanden wird. Dafür wäre eine Weiterentwicklung des von Moltmann eingesetzten Schechina-Begriffs notwendig.

3. Das Wirken Gottes in der Schöpfung

3.1 Gottes Wirken und der Naturprozess

In der Rede vom Wirken Gottes in der Schöpfung geht es auch um die elementare Unterscheidung zwischen dem Wirken Gottes in der Schöpfung und den der Natur immanenten Prozessen bzw. den Naturgesetzen. Damit soll vermieden werden, „Gott“ und „Welt“ zu verwechseln oder Gott mit der Welt zu vermischen. Moltmann kritisiert den *dynamischen Pantheismus* einer ihre eigene Evolution produzierenden Materie, die er mit der Theorie Spinozas d.h. mit dem Diktum „Natura est natura naturans“ vergleicht. Dieser dynamische Pantheismus einer sich selbst organisierenden, sich selbst transzendierenden und selbstschöpferischen Ma-

terie zwingt zu der Aussage „Deus sive natura“ (GS 219).¹¹⁷ Ferner ist es auch eine sehr wichtige Frage, ob Gott direkt oder indirekt auf die Welt wirkt. Wie könnte Gott in der Schöpfung wirken, ohne Naturgesetze durch seinen Eingriff in die Natur zu ignorieren und ohne sie aufzuhalten? Bei einem direkten Wirken Gottes auf die Welt und seiner Intervention in ihre Entwicklung würden sich Schwierigkeiten einstellen, ein Konflikt zwischen seinem Wirken und dem Naturprozess entstehen. Auch würde es schwierig werden, die menschliche Freiheit trotz des Wirkens Gottes zu bewahren. Diesbezüglich ist es eine notwendige Aufgabe, die Indirektheit des Wirkens Gottes in der Schöpfung klar zu betonen. Hinsichtlich des Wirkens Gottes in der Schöpfung brechen ja auch Fragen der Theodizee auf: warum gibt es das Böse in der Schöpfung, obwohl Gott als das Gute in der Schöpfung wirkt? Welche Bedeutung hat die Evolution für ihre Opfer?

Für das Verständnis des Wirkens des Geistes Gottes in der Schöpfung ist es sehr wichtig, auf sein pluralistisches und differenziertes Wirken zu achten. Michael Welker betont mit Recht, dass „das Geistwirken weder pluralistisch im Sinne eines dissoziierenden Pluralismus noch individualistisch im Sinne eines abstrakt unifizierenden Individualismus zu verstehen ist“¹¹⁸. Ohne diese Einsicht könnte das Wirken des Geistes in der Schöpfung als eine alles gleichgültig machende Totalisierung erfasst werden. Dies würde dann zu einem abstrakten Verständnis der Schöpfung als einer absoluten Dependenz des Geschaffenen von seinem Schöpfer führen. Denn der „Pluralismus des Geistes“¹¹⁹, die Interdependenz zwischen Gott und Schöpfung und das Wirken des Geistes in der Schöpfung im Zusammenhang mit den „Emergenzprozessen“¹²⁰, ist ohne die Wahrnehmung der Differenziertheit seines Wirkens nicht zu erkennen.

3.2 Drei Modelle des Wirkens Gottes in der Schöpfung

Die pneumatologische Schöpfungslehre Moltmanns macht einen Unterschied zwischen dem Wirken des Geistes in der Schöpfung und dem Naturprozess. Aber gleichzeitig redet sie vom Wirken Gottes in der Schöpfung durch seinen Geist. Moltmann benutzt die alttestamentliche Vorstellung der „Ruah“ und das Modell des „kosmischen Geistes“, um die universale Dimen-

¹¹⁷ Körtner macht aufmerksam darauf: „Die Behauptung des Theologen J. Moltmann, dass die Evolution nicht vollständig aus sich heraus erklärbar ist, findet in der Kritischen Evolutionstheorie [...] einen gewissen Anhalt, insofern ihre Vertreter deutlich machen, dass jede naturwissenschaftliche Theorie von außerwissenschaftlichen Grundannahmen abhängt.“ (U.H.J. Körtner, *Schöpfung und Autopoiesis*, bes. 132, aber auch 114-142).

¹¹⁸ Vgl. dazu Michael Welker, *Gottes Geist*, 230.

¹¹⁹ A.a.O., 32-38.

sion des Wirkens Gottes auszudrücken. Die duale Struktur der beiden Modelle von a) „Himmel und Erde“ und b) „offenes System“ trägt bei Moltmann dazu bei, die Schöpfung als un-abgeschlossenen Prozess zu verstehen. Die himmlischen schöpferischen Möglichkeiten eröffnen den irdischen geschöpflichen Vollzügen neue Möglichkeiten, damit diese irdischen geschöpflichen Möglichkeiten durch ihre Verwirklichung nicht erschöpft werden. Im Modell des „offenen Systems“ wird die Welt als ein grundsätzlich offenes System erfasst und die Evolution als fortgesetzte Schöpfung verstanden. Indem Gott als *Umgebung* der Schöpfung diese in sich einschließt, eröffnet er ihr Zukunft und bewahrt ihre Zukunftsoffenheit. Weil Gott der Ursprung der neuen Möglichkeiten ist, gewinnt die Welt ihre Wirklichkeit aus diesen göttlichen Möglichkeiten. In dieser Konstellation ist Gott die Grundlage der Unerschöpfbarkeit der Möglichkeiten der Welt und der Aktualisierung dieser Möglichkeiten.

Die pneumatologische Schöpfungslehre Moltmanns hat einen realistischen Charakter, insofern sie Gott nicht als „Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis“¹²¹ versteht. Moltmanns Verständnis der Welt als eines offenen Systems ist entwickelt vor dem Hintergrund der Wahrscheinlichkeitsgesetze der Quantenphysik. Der Gedanke der Indeterminiertheit der Natur selbst stammt aus Heisenbergs Prinzips der Indetermination der Quantenphysik.¹²² Der Unterschied zwischen der klassischen makroskopischen Welt und der mikroskopischen Quantenwelt ist aber bei Heisenberg nicht als epistemologischer, sondern als ontologischer aufzufassen. Die Grenze der Erkenntnis liegt in der Wirklichkeit selbst. Indem Moltmann das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung mit natürlichen Prozessen verbindet, entgeht seine Schöpfungslehre der Gefahr, jeglichen Kontakt mit naturwissenschaftlicher Theoriebildung zu verlieren.

3.2.1 Der kosmische Geist

Eine unbestreitbare Stärke des Modells des „kosmischen Geistes“ liegt darin, dass es die Natur nicht nur den Naturgesetzen überlässt, sondern eine Grundlage für das Erfassen des Wirkens Gottes in seiner Schöpfung auch als Natur schafft. Dadurch findet Moltmann eine Möglichkeit, Gottes Wirken nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf die Natur verständlich zu machen. Der kosmische Geist bringt die Geschöpfe in Beziehung zu Gott und vermittelt

¹²⁰ A.a.O., 38.59-71.

¹²¹ Vgl. dazu *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, 162.

¹²² Vgl. dazu eine gute Erläuterung von *J. Gribbin*, *Auf der Suche nach Schrödingers Katze*, 171-193.

Gottes Wirken in der Natur, ohne dass das Wirken des Geistes als übernatürlich angesehen werden müsste. Moltmann erfasst diesen kosmischen Geist nicht als eine Eigenschaft Gottes oder bloße Kraft oder Energie, sondern als Präsenz Gottes selbst. Dadurch wird allerdings die Problematik der präzisen Zuordnung und Unterscheidung Gottes von der Natur und seiner Präsenz *in* der Natur umso dringlicher.

3.2.2 Die Einheit von Himmel und Erde

Eine Stärke des Modells einer Einheit von „Himmel und Erde“ besteht darin, eine Grundlage für die Evidenz des Schöpfungsprozesses zu schaffen: Das Verhältnis zwischen den schöpferischen Möglichkeiten Gottes und den immanenten Möglichkeiten der Welt ist so zu denken, dass es zu einer stetigen Ermöglichung der Möglichkeiten der Welt durch die schöpferischen Möglichkeiten Gottes kommt. Hierdurch vermag Moltmann zu erläutern, wie die Möglichkeiten der Welt trotz ihrer Verwirklichung nicht erschöpft werden. Aus *möglichen Wirklichkeiten* werden *verwirklichte Möglichkeiten*. Aus diesem Grund ist das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Welt die Differenz des Noch-Nicht-Wirklichen zum Wirklichen. Ohne die schöpferischen Möglichkeiten Gottes würde die Schöpfung zu einem homogenen und geschlossenen System. In diesem Fall würde der Himmel nicht mehr sein als das geschichtliche Futur bzw. das Noch-Nicht-Wirkliche. Dagegen beschreibt Moltmann den Himmel als das Kraftfeld der schöpferischen Potenzen, das solche Prozesse der Verwirklichung von Möglichkeiten erst ermöglicht. Dem Schöpfergott gegenüber sind sie *geschaffene Potenzen*. Sie empfangen sich ohne Unterbrechung aus der schöpferischen Quelle Gottes des Geistes. Gott der Schöpfer ist die Quelle der schöpferischen Möglichkeiten und der Potenzen zur Schöpfung und Vollendung der Prozesse des Übergangs von den Möglichkeiten zu den Wirklichkeiten der Welt.

Das Modell der Einheit von Himmel und Erde besitzt den Vorteil, eine Beziehung von Gott und Welt aussagen zu können, ohne die Transzendenz Gottes aufzuheben: Gottes Gegenwart ist nicht nur räumlich im Himmel, d.h. im Bereich seiner schöpferischen Möglichkeiten, sondern auch zeitlich im Sinne einer eschatologischen Zukunft zu denken. Räumlich gedacht versteht Moltmann Gott als außerweltlichen Vorraum der Welt. Durch ihre Gottoffenheit entwickelt sich die Welt in diesen Vorraum hinein. Modal gedacht ist Gott Ursprung der neuen Möglichkeiten, aus denen die Welt ihre Wirklichkeiten gewinnt, d.h. die transzendente Ermöglichung aller möglichen Wirklichkeiten. Indem Moltmann Gott nicht nur als die höch-

te Wirklichkeit für alle verwirklichten Möglichkeiten versteht, sondern ihn als transzendente Ermöglichung aller möglichen Wirklichkeiten bezeichnet, kann er Gottes Gegenwart in der Schöpfung betonen, ohne die Welt zu vergotten.

3.2.3 Das offene System

Das dritte Modell des offenen Systems ermöglicht es, eine *Divinisation* der Natur zu vermeiden bzw. zu überwinden. Moltmann unterscheidet strikt zwischen Schöpfung und Evolution. Dadurch vermag er eine pantheistische Evolutionsvorstellung zu vermeiden, d.h. konkret den *dynamischen Pantheismus* der ihre eigene Evolution produzierende Materie, wie er in den Theorieentwürfen Spinozas greifbar ist. Dieser dynamische Pantheismus der sich selbst organisierenden, sich selbst transzendierenden und selbstschöpferischen Materie zwingt zur Annahme eines „Deus sive natura“. Die Schöpfung beinhaltet jedoch ein göttliches, d.h. ein unbedingtes, voraussetzungsloses und analogieloses Schaffen. In dieser Hinsicht ist der Charakter der *creatio originalis* das Wunder des Daseins der Welt. *Die Schöpfung im Anfang* ist für Moltmann die *Schöpfung der Zeit: creatio mutabilis*. In diesem Zusammenhang begreift Moltmann gleichwohl die Evolutionstheorien als eine Ordnung der Schöpfung und der fortgesetzten Schöpfung, die auf jene Schöpfung im Anfang folgt. Gegenüber dem voraussetzungslosen anfänglichen Schaffen ist das göttliche Schaffen in der Geschichte ein Schaffen *am* Geschaffenen. Darum schließt es das kontinuierliche Erhalten der einmal geschaffenen Schöpfung ein. *Creatio continua* ist infolgedessen, so Moltmann, nicht an neuen, kontingenten Ereignissen zu erkennen, sondern an der Kontinuität des Sich-Gleich-Bleibenden. Dieses Modell eines „offenen Systems“ trägt für Moltmann wesentlich dazu bei, die Problematik des klassischen Theismus zu überwinden. Gott ist nicht eine „überweltliche Persönlichkeit, die sich selbst und alle Wirklichkeit hervorgebracht hat und alles unterschiedslos kontrolliert und bestimmt.“¹²³ Aufgrund dieses Wirken Gottes in der Schöpfung ist die Welt als ein „*sich selbst transzendierendes System*“ zu verstehen, das seine Wirklichkeit aus den neuen Möglichkeiten Gottes gewinnt (GS 212).

¹²³Siehe dazu *Michael Welker*, Schöpfung und Wirklichkeit, 11.

3.3 Anfragen und Weiterführungen

Moltmanns drei Modelle des Wirken des Geistes in der Schöpfung sind grundsätzlich in der Lage, das differenzierte Wirken Gottes in der Schöpfung zu erfassen: der kosmische Geist als das *holistische Prinzip* und gleichzeitig als das Prinzip der *Individuation* und der Ausdifferenzierung, die duale Struktur von „Himmel und Erde“ als Mittel zur Vermeidung der Vorstellung eines homogenen und geschlossenen Universums und das Modell des „offenen Systems“ als Mittel zur Vermeidung einer Divinisierung der Natur. Vor diesem Hintergrund erscheint die Evolution als fortgesetzte Schöpfung durch die Begleitung Gottes durch seinen differenzierenden und verbindenden Geist, der fundamental für die Schöpfungsgemeinschaft ist. Allerdings zeigt Moltmanns Begriff der Gemeinschaft der Schöpfung eine Tendenz zur Totalisierung, da Moltmann den universalen Charakter des Wirkens des Geistes überbetont. Daraus folgt, dass aufgrund der Unmittelbarkeit des Wirkens des Geistes in der Schöpfung der Unterschied zwischen dem Wirken des Geistes und dem Naturprozess verdunkelt wird.

3.3.1 Totalisierungen und Harmonisierungen

Dieses Problem einer tendenziellen Totalisierung der Gemeinschaft tritt bei näherer Betrachtung in den beiden Modellen des „kosmischen Geistes“ und der Welt als eines „offenen Systems“ auf. Mehrere Indizien lassen sich für diese Lesart der Moltmannschen Texte anführen. So möchte Moltmann den Schöpfungsprozess als eine ständig fortgesetzte Bildung von Gemeinschaft auffassen und sieht das Ziel der Schöpfung in der Aufnahme der ganzen Schöpfung in die Gemeinschaft Gottes. Ferner versteht er die Vergemeinschaftung als das Lebensprinzip der Geschöpfe, weil der Geist Gottes sie durch die Vergemeinschaftung lebendig macht. Es stellt sich an diesem Punkt die Frage, wie der Pluralismus der Schöpfung in der einseitigen fortschreitenden Integration zur Gemeinschaft mit Gott vor einer völligen Homogenisierung bewahrt werden kann. Wie kann Moltmanns Vorstellung der Gemeinschaft ohne die vom Geist ermöglichten bleibenden schöpferischen Differenzen und Differenzierungen von einer Vereinheitlichungsphantasie unterschieden werden? Hinsichtlich der Auffassung Moltmanns, dass das wesentliche Wirken des Geistes Gottes in der Konstituierung der *Gemeinschaft des Geistes* besteht und darum die Evolution ein Prozess des die Gemeinschaft bildenden Aufbaus der Materie und des Lebens ist, muss gefragt werden, wie die differenzierten Zusammenhänge der verschiedenen geschöpflichen Lebensbereiche, die das schöpferische

Handeln des Geistes bewirkt, dazu so in ein Verhältnis gesetzt werden können, dass der Gefahr der Totalisierung begegnet wird. Darüber hinaus ist anzufragen, ob wirklich die Kommunikationsfähigkeiten von selbst immer weiter wachsen, wenn die Komplexität im Evolutionsprozess zunimmt. Moltmann müsste auch detaillierte Gründe dafür angeben, dass die zunehmende Vernetzung und Komplexität der Lebensprozesse auch wirklich lebensförderlich bzw. durch Gerechtigkeit geprägt ist. Die Wirksamkeit des Geistes scheint dies gewissermaßen automatisch zu garantieren, ohne dass in Moltmanns Ausführungen ersichtlich wird, wie der Geist mit wachsenden Differenzen umgeht. Nicht zuletzt werden ja auch durch die zunehmende Komplexität und Größe der Einheiten Fragen der Gerechtigkeit in verschärfter Form aufgeworfen.

Diese Anfragen lassen sich auch trinitätstheologisch wenden. Wie ist diese Gemeinschaft zu begreifen, wenn die Schöpfungsgemeinschaft ein Abbild der innertrinitarischen Gemeinschaft Gottes ist? Spiegelt die Schöpfungsgemeinschaft selbst das innere Wesen Gottes wider? Ist vor diesem Hintergrund jede Gemeinschaft als *imago Dei* anzusehen? Bleibt der Begriff der Schöpfungsgemeinschaft ohne eine Erörterung der Interdependenz nicht zugleich vage und abstrakt und umgekehrt die Vorstellung der trinitarischen Gemeinschaft durch Projektionen natürlicher Gemeinschaften bedroht?

Bezüglich des Zusammenhangs zwischen „Gemeinschaft“ und „Leben“ ist die Frage aufzuwerfen, ob die harmonisierende Vorstellung der Vergemeinschaftung der Realität der Lebensprozesse wirklich angemessen ist. Wenn Moltmann die Evolution als den Prozess der Gemeinschaft bildenden Aufbaus begreift, ist zu fragen, ob er den chaotischen Aspekten des Lebens zwischen Beleben und Zerstörung genügend Rechnung trägt. Damit seine Schöpfungslehre den Bezug zur Wirklichkeit des Lebens nicht verliert, müsste er m.E. neuere Resultate der naturwissenschaftlichen Forschung, wie z.B. die Entdeckung der *apoptosis* in seinen Überlegungen berücksichtigen. Die Theorie der *apoptosis* zeigt uns, dass eine Zerstörung für

das Leben erforderlich ist. Apoptosis ist eine Form des programmierten Zelltodes, der durch spezifische morphologische und biochemische Eigenschaften gekennzeichnet wird. Nach Ansicht von Biologen ist der programmierte Zelltod ein wichtiges Element des gesunden Lebens: so geschieht beispielsweise die Zerstörung von Zellen, die eine DNA-Beschädigung aufweisen, oder von Krebszellen durch Apoptosis. Diese neue Erkenntnis der Forschung eröffnet einen neuen Aspekt des Lebens, der darin besteht, dass Leben nicht nur durch Gemeinschaft, sondern auch durch Zerstörung befördert wird. Ebenso ist zu fragen, ob

in der Evolutionstheorie Isolation nicht auch als eine Bedingung für die Entstehung einer neuen Art im Prozess der Evolution anzusehen ist und der Evolutionsprozess daher nicht allein mit „Gemeinschaft“ assoziiert werden kann. In dieser Hinsicht müsste eine realistische Schöpfungslehre sowohl den Überlebenskampf als auch die Sprünge und Opfer im Evolutionsprozess in ihre Überlegungen aufnehmen.

3.3.2 Raum und Wechselwirkung

Es bleibt für eine prozessorientierte Schöpfungslehre die Frage, ob eine Veränderung der Welt auch eine Veränderung in Gott hervorruft. Anders formuliert: Gibt es eine Wechselwirkung zwischen Gott und Welt? Moltmann sieht Gott als Raum an. Dies ist eine pneumatologische Interpretation, um die Welt in Gott darzustellen, d.h. für Moltmann ist Gott außerweltlicher *Vorraum*. Der Geist Gottes wirkt als weiter, offener Lebensraum der Geschöpfe, als die *ruah Jahwe*, die als „weiter Raum“ („MACOM“, ein Name nach jüdisch-kabbalistischer Tradition) erfahren wird. In dieser Hinsicht erfasst Moltmann Gott als die außerweltliche *Umgebung* der Welt. Wenn Gott als Umwelt der geschaffenen Welt verstanden wird, setzt dies Wechselwirkungen zwischen der Welt und Gott als Umwelt voraus. Berücksichtigt man, dass die Welt und ihre Umwelt ständig in Wechselwirkung zueinander stehen, so bleiben in Moltmanns Konzeption folgende Fragen offen: Könnte diese Welt einen Einfluss auf Gott ausüben, der vergleichbar mit der Wechselwirkung von Welt und Umwelt ist? Ist Gott in sich selbst schon die Umwelt der Welt, oder wird Gott erst im schöpferischen Akt außerweltlicher *Vorraum*?

3.3.3 Information und Materie

In den beiden Modellen des „kosmischen Geistes“ und der Welt als eines „offenen Systems“ gibt es Grenzlagen eines unmittelbaren Wirkens des Geistes Gottes in der Schöpfung. Daraus ergeben sich schwer lösbare Probleme, hinsichtlich der Unterscheidung des Geistes Gottes von Naturprozessen bzw. Naturgesetzen, in deren Folge Gott selber für die Theodizeeprobleme die Verantwortung auf sich nehmen müsste.

Moltmanns Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt zeigt darum in dieser Grenzlage eine Tendenz zum Panentheismus, sofern er *alle* Geschöpfe als Individuationen der Schöpfungsgemeinschaft und Manifestationen des göttlichen Geistes betrachtet. Gibt es in der

Schöpfung weder geistlose Materie noch immateriellen Geist, sondern nur *informierte Materie* (GS 219), so wird auch an dieser Stelle der unmittelbare Charakter des Wirkens des Geistes in der Schöpfung überbetont. Dabei kommt doch gerade Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre die Aufgabe zu, den Unterschied zwischen dem Wirken des Geistes und dem Naturprozess zu bestimmen und zu präzisieren. Wenn der Geist Gottes ganz direkt auf die Natur wirkt, müsste Moltmann erklären, wie der kosmische Geist und die kreatürliche Wirkungskraft gleichzeitig in *einem* Naturgeschehen tätig sein können. Bedeutet das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung seinen *Eingriff* in die Natur, der die der Natur immanenten Prozesse aufhält und Naturgesetze während seiner Wirkung ignoriert?

Anders gewendet muss gefragt werden, ob das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung nicht ein Medium braucht und ob der Geist Gottes in den zwei verschiedenen Welten der naturwissenschaftlichen Betrachtung, nämlich in der partiell indeterminierten kontingenten Mikrowelt des Quantenzustandes und in der determinierten makroskopischen Welt der klassischen Physik, nicht unterschiedlich wirkt. Wenn Gottes Wirken im Geist seiner Schöpfung überall neue Möglichkeiten eröffnet, so müsste er auch auf die Mikroobjekte des Quantenzustandes wirken. Denn es besteht ein Kausalzusammenhang zwischen den Ereignissen der makroskopischen Welt, während in der Mikrowelt des Quantenzustandes die Wahrscheinlichkeitsgesetze gültig sind. In dieser Hinsicht ist es eine bedeutende Aufgabe, zu erklären, wie der Geist Gottes in der Quantenwelt zum Produzieren der klassischen makroskopischen Welt wirkt, um eine Gleichsetzung von seiner Wirkung und der Naturkausalität zu vermeiden. Aber auch an Moltmanns Operationalisierung des Modells des „Himmels“ ist die Frage nach dem Medium des Geistes zu richten. Moltmann bestimmt Gottes Weltimmanenz, indem er den Geist Gottes als die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmenden Informationen erfasst. Zugleich verneint er jedoch die Vorstellung göttlicher ewiger Ideen im Sinne der platonischen Ideenlehre, weil alle „informierenden“ und „formenden“ Ideen als „Konzeptionen der Liebe Gottes und Variation der schöpferischen Mitteilung seiner grenzlosen Güte“ nicht ewig, sondern von Gott dem Schöpfer geschaffen sind (GS 176). Moltmann sieht in diesen Ideen die himmlischen *Urbilder* für alle irdischen Wirklichkeiten. Doch welcher Unterschied besteht dann zwischen diesen Informationen als Geistpräsenz und diesen Urbildern für alle geschaffenen Wirklichkeiten im Himmel? Sollte es keinen Unterschied zwischen beiden geben, würde der Geist Gottes mit dem Himmel gleichgesetzt. Das würde dann wieder zu einer Divinisierung des Himmels führen, die Moltmann immer vermeiden wollte. Zudem ergibt sich die Frage, ob die „Informationen“ eine Präsenz des Geistes Gottes selbst in der Schöpfung oder

ein Medium des Geistes Gottes sind. Wenn Moltmann den Zusammenhang zwischen dem belebenden Wirken des Geistes und den Bio-Informationen¹²⁴ deutlich machen würde, könnte er die Frage nach dem Medium des Geistes angemessener angehen.

Bezüglich der Vorstellung der Evolution als fortgesetzte Schöpfung taucht notwendig die Problematik der Theodizee auf. Obwohl der Geist Gottes durch Eröffnung neuer Möglichkeiten und durch das Bilden von Gemeinschaft direkt auf den Evolutionsprozess wirkt und diesen Prozess letztlich zu seinem Ziel¹²⁵, dem Reich Gottes, führt, ist der Prozess selbst mitgeprägt von negativen Ergebnissen wie z.B. Mutationen der Gene. Auf solche Mutationen sind u.a. schwere Krankheiten zurückzuführen. Wenn der Geist Gottes in *allen* Ereignissen wirkt, woher stammt dann das Böse in der Welt? Bei Moltmann zeigt sich, wie gesagt, eine Tendenz, die hohen „Kosten der Evolution“ gering zu schätzen. Was bedeutet es für Opfer der Evolution durch die natürliche Selektion und die natürliche Auslese, dass der Geist Gottes den Prozess der Evolution zum Reich Gottes führt? Hat Moltmann eine zu optimistische Auffassung von der Evolution? Wie kann Gottes Wirken auf die Schöpfung mit der Grausamkeit dieser natürlichen Auslese und natürlichen Selektion in der Evolution¹²⁶ übereinstimmen,

wenn der Geist Gottes seiner Schöpfung Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verschaffen soll? Ein Ansatz zur Lösung dieser Problematik wäre es, zwischen der kulturellen Evolution und der natürlich-biologischen Evolution zu differenzieren und die Rückwirkungen der ersteren auf die letztere mit zu bedenken.

Für die Weiterentwicklung einer pneumatologischen Schöpfungslehre ist es zweifellos eine vordringliche Aufgabe, die wissenschaftliche, besonders naturwissenschaftliche Relevanz der Vorstellung Moltmanns des Geistes Gottes als Information¹²⁷ zu untersuchen und diese theo-

¹²⁴ Zur naturphilosophischen Interpretation der Bio-Information vgl. *Bernd-Olaf Küppers*, Der Ursprung biologischer Information, bes. 165-247. Siehe dazu auch *Werner Strombach*, Einführung in die Systematische Philosophie, 115-122.

¹²⁵ A.a.O., 34, anders als Moltmann unterscheidet *Bernd-Olaf Küppers* die Zweckmäßigkeit der Lebewesen von Teleologie. Sie ist gleichbedeutend mit *Teleonomie*. Vgl. dazu auch *Werner Strombach*, Einführung in die Systematische Philosophie, 121.

¹²⁶ Vgl. dazu *S. Rose*, Darwins Gefährliche Erben, 226-264: Der Biologe *Rose* zeigt, dass es keine passiven Opfer selektiver, allein genetisch bestimmter Prozesse gibt, sondern spielen bei der Gestaltung ihres Geschicks eine aktive Rolle.

¹²⁷ *Weizsäcker* versteht diesen Begriff „Information als eine dritte, von Materie und Bewusstsein verschiedene Sache“ und verbindet ihn mit dem platonischen Eidos und der aristotelischen Form (*C.F. von Weizsäcker*, Die Einheit der Natur, bes. 51, aber auch 50-55); siehe aber auch *Rupert Sheldrake*, Das Gedächtnis der Natur, bes. 119f.: *Sheldrake* schlägt „die Dualität von Materie und Information“ anstatt der Dualität von Form und Materie vor. Dabei versucht er, zu zeigen, dass „die Information in morphogenetischen Feldern liegt, die auf nichtmate-

logische Vorstellung weiter zu verfeinern. Aber noch andere Punkte verdienen eine umsichtige Weiterentwicklung.

So sollte z.B. hinsichtlich der alttestamentlichen Ruah-Vorstellungen der Unterschied zwischen dem Geist Gottes als Information und der biologischen, genetischen Information verdeutlicht werden, um so den Zusammenhang zwischen dem lebendigmachenden Wirken des Geistes Gottes, nämlich „*ruah*“ als Lebenskraft und Schöpferkraft, und dem autonomen biologischen Lebensprozess zu erörtern. Durch eine solche aktualisierende Interpretation könnte diese Vorstellung der Ruah nicht als bloße altorientalische Mythologie angesehen werden. Durch die Erschließung des Zusammenhangs zwischen Geist und Leben könnten möglicherweise auch schwierige Aspekte der Theodizee-Fragen einem Verstehen nähergeführt werden.

rielle Weise von einer Generation von Organismen an die nächste vererbt werden“. Anhand von Beispielen zeigt er, „wie es zu dem Gedanken kam, dass die Information nicht materiell mit den Genen vererbt wird und auch mit dem Chemie des sich entwickelnden Embryos nicht hinreichend erklärt werden kann“.

4. Perspektiven

Aus den vielfältigen Anregungen und Impulsen, die von Moltmanns Theologie für eine Schöpfungslehre ausgehen, möchte ich in den folgenden Überlegungen nur einige wenige aufgreifen und weiterführende Perspektiven formulieren. Jürgen Moltmann beschäftigt sich in seiner Schöpfungslehre mit der Frage nach dem Wirken Gottes in der Natur u.a. mit dem Ziel, die Natur als Schöpfung zu erkennen und eine universale Relevanz des Wirkens Gottes zu formulieren. Aus diesem Grund ist seine Schöpfungslehre auch vom gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis geprägt. Dies zeigt sich z.B. in der Aufnahme der Diskussion um die Wahrscheinlichkeitsgesetze, um die partielle Indeterminiertheit der Natur selbst, um die *Irreversibilität der Zeitrichtung*, die Stellung des Zufalls und nicht zuletzt in seiner Rezeption von Konzepten, die die Welt als offenes System und evolutionären Prozess verstehen. Angesichts dieser Theoriezusammenhänge erscheint es unumgänglich, in noch differenzierterer Weise Modelle des Wirkens Gottes in der Natur, die sich mit dem heutigen physikalischen und biologischen Wirklichkeitsverständnis auseinandersetzen, zu untersuchen. Dies könnte z.B. im Gespräch mit dem Modell des „dual-aspect monism“ von John Polkinghorne geschehen.

Es ist auffallend, wie stark naturwissenschaftliche Ansätze in die gegenwärtigen Debatten um das Wirken Gottes präsent sind. Wichtige Begriffe sind dabei „Wahrscheinlichkeiten“, „Kontingenz in der Natur“, „Indeterminiertheit der Natur“ und „Selbstorganisation des Universums“. Auch Aspekte der Chaos- und Komplexitätstheorie werden aufgegriffen. Viele dieser Begriffe entstammen der Quantenphysik und der modernen Biologie. Hinsichtlich der quantenphysikalischen Indetermination der Natur stellt sich die Frage nach den Unterschieden zwischen der klassischen makroskopischen und der quantentheoretischen mikroskopischen Welt. Spezifischer gefragt: Ist der Unterschied zwischen der Makrowelt, in der die Kausalzusammenhänge Gültigkeit haben, und der Mikrowelt, in der die Wahrscheinlichkeitsgesetze gelten, rein epistemologischer Natur, beruht also auf den Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, oder ist er intrinsisch und ontologisch zu fassen, beruht also auf dem Charakter der Natur selbst. Denn wäre dieser Unterschied bloß epistemologischer Natur, so wäre auch das auf diesem Unterschied gründende Modell des Wirkens Gottes nur eine vorläufige Lösung, die mit der Erweiterung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen ihre Gültigkeit einbüßen

könnte. Handelt es sich aber um eine ontologische Unterscheidung, so könnte das auf diesem Unterschied basierende Modell des Wirkens Gottes in der Tat eine neue Möglichkeit für die Rede von einem differenzierten Wirken Gottes im Unterschied zum Naturprozess bereitstellen. Das Problem ist also, wie diese unterschiedlichen mikroskopischen und makroskopischen Welten unter einem einheitlichen vereinigten Aspekt dargestellt werden könnten, ohne ihre Differenz zu überspielen. Es geht in dieser Frage nicht nur darum, einen Zusammenhang zwischen Episte-

mologie und Ontologie zu erfassen, sondern auch darum, eine neue Möglichkeit zu erschließen, wie das Wirken Gottes gedacht werden kann, ohne dass es mit Naturgesetzen in Konflikt kommt.

Zusammen mit dem quantenphysikalischen trägt aber auch das chaostheoretische Wirklichkeitsverständnis dazu bei, ein Modell für das Wirken Gottes in der Welt zu finden. Im Vergleich zu Quantenereignissen finden Ereignisse in chaotischen Systemen in der klassischen makroskopischen erfahrbaren Welt, d.h. im alltäglichen Lebensraum statt. Solche chaotischen Systeme haben einen extrem empfindlichen Charakter. Ihr dynamisches Verhalten kann von der geringsten Störung radikal verändert werden. Daher ist die intrinsische Unvorhersagbarkeit ein epistemologisches Charakteristikum dieser chaotischen Systeme. Sie bedeutet jedoch keine absolute Beliebigkeit. Denn unter Berücksichtigung der Tatsache, dass ein unstabiles Atom nur auf *bestimmte* Weisen verfallen kann, kann jeder dieser Möglichkeiten eine bestimmte Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden. In einer großen Ansammlung von Atomen der gleichen Art treten daher die unterschiedlichen zukünftigen Verhaltensweisen als kalkulierbare Brüche dessen, was normalerweise geschieht, in Erscheinung. Darum ist es möglich, über die generischen Eigenschaften dessen, was geschehen wird, Aussagen zu machen. In diesem Zusammenhang entspricht die Unvorhersagbarkeit des chaotischen Systems den Wahrscheinlichkeiten des Quantenereignisses. Daraus folgt, dass der Beobachter keine Fähigkeit zur Vorhersage des zukünftigen Verhaltens von Quanten- oder Chaossystemen im Einzelnen, wohl aber im Blick auf bestimmte Wahrscheinlichkeiten hat.

Das über Moltmanns Vorschlag hinausführende Modell des „dual-aspect monism“ John Polkinghorne's beruht auf folgenden Voraussetzungen.

(1) Es gibt nur die eine physikalische Welt. Aber wir begegnen dieser Welt auf zwei unterschiedlichen Ebenen, nämlich unter einem mikroskopischen und einem makroskopischen Aspekt. Dabei kommen nun ungelöste Probleme der Störung des beobachteten Systems durch

den Beobachter und der Beziehungen zwischen der Dynamik chaotischer Systeme und der Quantenmechanik ins Spiel. Die entscheidende Frage ist, ob die Empfindlichkeit chaotischer Systeme mit der Offenheit der Quantensysteme verbunden werden kann, „um einer Theorie

ansichtig zu werden, deren Offenheit sich durch die Anfälligkeit des makroskopischen Systems für die indeterminierten Details seiner mikroskopischen Quantenkonstituenten ergibt“¹²⁸.

(2) Auf der makroskopischen Ebene haben die Newtonschen deterministischen Gleichungen nur approximativ eine Gültigkeit, sozusagen „als Grenzfälle von subtileren und flexibleren Naturgesetzen, nach denen das Verhalten der Teile von der Verfasstheit des Ganzen, an dem sie partizipieren, abhängt“¹²⁹. Der von den Newtonschen Gleichungen geschilderte Grenzfall ist deutlich „ein separierter Fall in Situationen, in denen ein Teil effektiv aus dem Kontext des umfassenderen Ganzen, dem es angehört, isoliert ist“¹³⁰. Das hier angesprochene Problem ist das des Kontextualismus. Die Erkenntnisse, die durch die Untersuchung eines von seinem Kontext getrennten Systems gewonnen werden – so vor allem in experimentalen Untersuchungen – enthalten nicht die ganz Wahrheit über das beobachtete Geschehen.

(3) Es gibt offensichtlich eine Kausalität, die durch aktive Information wirkt. Polkinghorne verwendet den Begriff der „Information“ zur Darstellung des Einflusses, „der die Formationen eines strukturierten Musters eines zukünftigen dynamischen Verhaltens hervorbringt“¹³¹. Dabei geht es um „eine klare Unterscheidung zwischen energetischer und informationeller Kausalität“¹³². Polkinghorne stellt hier „die ‚Führungswelle‘ aus Bohms Version der Quantentheorie“ als eine Analogie der aktiven Information dar. Sie enthält „Informationen über die gesamte Umwelt und beeinflusst die Bewegung von Quantenentitäten nicht durch die Zufuhr von Energie, sondern durch Richtungspräferenzen“¹³³. Während Informationen im Sinne des Kommunikationsingenieurs notwendigerweise die Zufuhr von Energie verlangen, damit das Signal den Geräuschpegel der Umwelt überwindet, hat die Bohmsche Führungswelle „keinen

¹²⁸ John Polkinghorne, *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften*, 66.

¹²⁹ A.a.O., 67.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ A.a.O., 69.

¹³² Ebd.

¹³³ A.a.O., 70.

solchen Energietarif, die Welle bleibt effektiv, wie stark sie auch abgeschwächt werden mag¹³⁴.

Polkinghorne's Modell ist Teil eines Unternehmens, das die „kausale Fuge“ mit intrinsischem und ontologischem Charakter zu entdecken sucht, um so Raum für die Operation der holistischen Kausalität zu schaffen. Die „kausale Fuge“ bezeichnet so genannte „Löcher“, die in den Darstellungen aufsteigender Kausalität vorhanden sind und die von der von oben nach unten wirkenden Handlung gefüllt werden. Diese „kausale Fuge“ hat einen intrinsischen und ontologischen Charakter, basiert also nicht auf der zufällig fehlenden Kenntnis von den Details der aufsteigenden Prozesse. Polkinghorne's Interesse scheint nun darin zu liegen, durch seine Verortung in dieser „kausalen Fuge“ für das Handeln Gottes in der Welt Raum zu schaffen. Berücksichtigt man, welche Verwirrung aus dem ungelösten Problem der Störung des beobachteten Quantensystems durch den Beobachter entsteht, erscheint es aus Polkinghorne's Sicht sinnvoll, „kausale Fugen“ in *makroskopischen* Phänomenen zu erforschen. Vor diesem Hintergrund beschäftigt er sich mit den Eigenschaften chaotischer Systeme.

Bei offenen Entwicklungen zeigt ein chaotisches System in der Fülle seiner zukünftigen möglichen Zustände viele verschiedenen Bahnen, die alle in Korrespondenz zu derselben totalen Energie stehen. Aus den „Wirkungen verschwindend kleiner Störungen, welche das System in die eine oder andere Richtung bewegen“¹³⁵, gehen ihre unterschiedlichen Formen hervor. Die charakteristische Abweichung dieser unterschiedlichen Wege „entspricht der extremen Empfindlichkeit chaotischer Systeme Unruhen gegenüber“¹³⁶. Diese Empfindlichkeit ist die Ursache der intrinsischen Unvorhersagbarkeit.

Dieses Charakteristikum chaotischer Systeme will Polkinghorne neu interpretieren auf der Grundlage eines kritischen Realismus, d.h. des Versuchs, „Epistemologie und Ontologie so eng wie möglich aneinanderzurücken“¹³⁷. Er macht darauf aufmerksam, dass „in einer kritisch realistischen Reinterpretation [...] diese epistemologische Unschärfe als ontologische Offenheit verstanden [wird]“¹³⁸. Dabei handelt es sich um ein neues kausales Prinzip, das in jeder die Zukunft heraufführenden Entwicklung wichtig ist. Polkinghorne betont jedoch, dass dieses neue kausale Prinzip nicht mit einer neuen Art energetischer Kausalität zusammenhängt. Von großer Bedeutung für dieses neue kausale Prinzip ist ferner der Begriff der „Informati-

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ A.a.O., 65.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ A.a.O., 57.

¹³⁸ A.a.O., 65.

on“: „Was diese verschiedenen Wege durch den Phasenraum unterscheidet, ist das sich entfaltende Muster der dynamischen Entwicklungen, die sie repräsentieren. Der unterscheidende Faktor ist die Struktur ihrer zukünftigen Geschichte, welche den verschiedenen Eingaben von *Informationen* entspricht, die deren Charakter spezifizieren“¹³⁹. Polkinghorne weist darauf hin,

dass dieses neue kausale Prinzip holistischer Natur ist. Die extreme Empfindlichkeit eines chaotischen Systems kleinsten Auslösern gegenüber entspringt nicht der Ebene, „wo sich jene einzelnen kleinen Fluktuationen ereignen“¹⁴⁰. Denn vom Einfluss ihrer Umgebungen isolierte chaotische Systeme könnten überhaupt nicht existieren. Durch eine realistische Reinterpretation der epistemologischen Unvorhersagbarkeit von chaotischen Systemen formuliert Polkinghorne die „Hypothese einer ontologischer Offenheit, in der neue kausale Prinzipien wirken, welche die Muster zukünftigen Verhaltens bestimmen und von holistischem Charakter sind“¹⁴¹. In diesem Zusammenhang versucht er, vom Handeln Gottes in der Welt zu reden, indem er die relevante „kausale Fuge“ in der Dynamik chaotischer Systeme ortet. Unter Berücksichtigung der Idee einer absteigenden Kausalität, die durch „aktive Information“ am Werk ist, kommt er zu dem Schluss, dass „sich Gottes providentielle Interaktion mit der Welt allein durch Einspeisung von Informationen von oben verwirklicht“¹⁴². Im Vergleich dazu handeln Menschen in der Welt zugleich energetisch und informationell, nämlich „durch eine Kombination von energetischer physikalischer Kausalität und aktiver Information“¹⁴³. Polkinghorne versteht die von ihm formulierte Annahme einer kontinuierlichen Eingabe von Information als „die Übersetzung einer langen Tradition des christlichen Nachdenkens über das verborgene Werk des Geistes, der die Schöpfung kontinuierlich zu ihrer eigenen Entfaltung leitet“¹⁴⁴.

Die Stärken von Polkinghornes Modell für das Handeln Gottes in der Welt zeigen sich vor allem darin,

(1) dass sein Modell eine klare Unterscheidung zwischen der kreatürlichen Kausalität im Naturprozess und dem Handeln Gottes in der Welt macht, indem er die aktive Information von der energetischen physikalischen Kausalität unterscheidet,

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ A.a.O., 66.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² A.a.O., 74.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd.

(2) dass sein Begriff „die holistische Kausalität“ zur Überwindung der Spannung zwischen der makroskopischen klassischen Welt und der mikroskopischen Quantenwelt beiträgt, indem er die Empfindlichkeit chaotischer Systeme mit der Offenheit der Quantensysteme durch die kritisch realistische Option, epistemologische Unschärfe als ontologische Offenheit zu interpretieren, verbindet,

(3) dass sein Modell einen Raum für das Handeln Gottes in der Welt schafft, indem er die „kausale Fuge“ mit intrinsischem und ontologischem Charakter in den offenen Entwicklungen der chaotischen Systeme entdeckt,

(4) dass sein Modell zur Lösung der Problematik eines „Interventionismus“ Gottes beiträgt, indem er die Mittelbarkeit des Handelns Gottes in der Welt durch die kontinuierliche Eingabe von Information erklärt und zugleich er eine Möglichkeit gewinnt, vom differenzierten Wirken Gottes durch diese Einspeisung von Informationen von oben und die Empfindlichkeit des chaotischen Systems zu reden.

Sicherlich hat Polkinghorne dieses Modell nicht in eine umfassendere Schöpfungslehre oder Pneumatologie eingebettet. Dennoch geht er klar auf Probleme ein, die in Moltmanns Entwurf offen geblieben sind.

Trotz der großen Stärken des Modells Polkinghornes bleiben kritische Fragen. Um hier von einem Modell für das verborgene Werk des Geistes in der Schöpfung zuzusprechen, wäre es erforderlich, den Zusammenhang zwischen der „aktiven Information“ und dem Geist Gottes deutlicher zu machen. Ist diese aktive Information das Medium des Wirkens des Geistes Gottes in der Schöpfung? Wenn Gott als Umgebung der Schöpfung ihr nur kontinuierlich Information eingibt, hat dann umgekehrt die Schöpfung gar keinen Einfluss auf Gott? Was heißt es dann, dass Gott der Schöpfung auch immanent ist? Oder teilt sich der Geist Gottes selbst seiner Schöpfung durch diese kontinuierliche Eingabe von Information mit? Dann müsste der Geist Gottes selbst *als* Information erfasst werden – wie ist das möglich? Es bleibt eine wichtige Aufgabe, diesen Zusammenhang zwischen Geist Gottes und Information klarer zu explizieren, um einen besseren Weg zur Erkenntnis des Wirkens Gottes in der Schöpfung zu finden.

Literaturverzeichnis

I. WERKE JÜRGEN MOLTMANN'S

Siglenverzeichnis

Die Schriften Moltmanns werden mit den folgenden Siglen und nach den folgenden Ausgaben zitiert:

- GS Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh ⁴1993.
- GL Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991.
- TH Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München ³1965.
- TRG Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.
- KG Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.
- GG Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München ³1973.
- KKG Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.
- WJC Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimension, München 1989.
- GPW Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997.
- ETD Erfahrungen theologischen Denken. Wege und Formen christlicher Theologie, Gütersloh 1999.
- Moltmann, J.*, Wissenschaften und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie, Gütersloh 2002.
- Ders.*, Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, München 1977.
- Ders.*, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991.
- Ders.*, Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, München 1989.

Ders., Das Experiment Hoffnung. Einführungen, München 1974.

Ders., Perspektiven der Theologie, München 1968.

Ders. (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie, Teil I (1962), München ⁵1985.

Ders. (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie, Teil II (1962), München ⁴1987.

Ders., Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, Gütersloh 1997.

Ders., Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Gütersloh ²1983.

Ders., Reflections on Chaos and God's Interaction with the World from a Trinitarian Perspective, in: *R.J.Russel/N.Murphy/A.R.Peacocke* (Hg.), Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Notre Dame 1995.

Ders., Schöpfung, Bund und Herrlichkeit. Zur Diskussion über Karl Barths Schöpfungslehre, EvTh 48 (1988).

II. SEKUNDÄRLITERATUR ZU JÜRGEN MOLTSMANN

Anderson, B.W. (Hg.), Creation in the Old Testament, Issues in Religion and Theology 6, London 1984.

Altner, G., Der Tod Preis des Lebens – evolutionsbiologische und zeitphilosophische Aspekte, EvTh 41 (1981), 19-29.

Aung, S.H., The Doctrine of Creation in the Theology of Barth, Moltmann, and Pannenberg. Creation in Theological, Ecological, and Philosophical Scientific Perspective, Diss. Regensburg 1998.

Bayer, O., Schöpfung als Anrede, Tübingen ²1990.

Bauckham, R., The Theology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1995.

Ders., God will be all in all. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999.

Bergmann, S., Die Welt als Ware oder Haushalt? Die Wegwahl der trinitarischen Kosmologie bei Gregor von Nazianz, EvTh 53 (1993), 460-470.

Bernhardt, R., Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999.

Bouma-Prediger, S., The Greening of Theology. The Ecological Models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann, Atlanta 1995.

Deane-Drummond, C.E., Ecology in Jürgen Moltmann's Theology, Lewiston 1997.

Dabney, D.L., Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1997.

- Dröge, M.*, Kirche in der Vielfalt des Geistes. die christologische und pneumatologische Begründung der Kirche bei Jürgen Moltmann, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Dunn, J.D.G.*, Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament, London 1975.
- Fischer, H.*, Natürliche Theologie im Wandel, ZThK 80 (1983), 85-102.
- Geiger, M.*, Providentia Dei. Überlegungen zur christlichen Vorsehungslehre und dem Problem der Beziehung Gott-Welt, in: *E. Busch* u.a. (Hg.), ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum Achzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966, Zürich 1966, 673-707.
- Gestrich, C.*, Art. „Deismus“, in TRE 8, 1981, 392-406.
- Gierer, A.*, Überlegungen zur Leib-Seele-Beziehung: Gibt es Grenzen der Decodierbarkeit?, ZThK 84 (1987), 254-266.
- Hartlieb, E.*, Natur als Schöpfung. Studien zum Verhältnis von Naturbegriff und Schöpfungsverständnis bei Günter Altner, Sigurd M. Daecke, Hermann Dembowski und Christian Link, Frankfurt am Main 1996.
- Hartmann, S.*, Trinitätslehre als Sozialkritik? Das Verhältnis von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitätstheologischen Entwürfen von Jürgen Moltmann und Leonardo Boff, Frankfurt am Main 1997.
- Henke, P.*, Gewissheit vor dem Nichts. Eine Antithese zu den theologischen Entwürfen Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmanns, Berlin 1978.
- Kappes, C.*, Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann, Diss. Münster 1987.
- King, A. H.*, The question of person and subject in trinitarian theology. Moltmanns challenge to Rahner and it's implications Diss. Fordham 1987.
- Henning, Ch.*, Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2000.
- Matic, M.*, Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Frankfurt/Main 1983.
- Morse, C.*, The logic of promise in Moltmann's theology, Philadelphia 1979.
- Murrmann-Kahl, M.*, „Mysterium trinitatis“? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin 1997.

- Janowski, B.*, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologischen Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: JBTh 5 (1990).
- Jüngel, E.*, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: Unterwegs zur Sache, München 1972.
- Klappert, B.*, Worauf wir hoffen. Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann, Gütersloh 1997.
- Koch, T.*, Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverhältnis, NZSTh 20 (1978).
- Kraus, H.J.*, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983.
- Ders.*, Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart, München 1986.
- Krusche, W.*, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957.
- Löning, K./Zenger E.*, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997.
- Link, Ch.*, Die Welt als Gleichnis, München²1982.
- Ders.*, Schöpfung (HST 7/1 und 7/2), Gütersloh 1991.
- Luhmann, N.*, Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, EvTh 57 (1997), 305-319.
- Macquarrie, J.*, Art „Panentheismus“, in: TRE 25, 1995, 611-615.
- Momose, P.F.*, Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann, Freiburg/Breisgau 1978.
- Müller, H.P.*, Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas, ZThK 87 (1990), 1-32.
- Müller-Fahrenholz, G.*, Phantasie für das Reich Gottes. die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung, Gütersloh 2000.
- Niewiadomski, J.*, Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, München 1982.
- Olson, R.*, Trinität and Eschatology. The Historical Being of God in Jürgen Moltmanns und Wolfhart Pannenberg, SJTh 36 (1983), 213-227.
- Pannenberg, W.*, Bewusstsein und Geist, ZThK 80 (1983), 332-351.
- Ders.*, Natur und Menschen – und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000.
- Ders.*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

- Radlbeck, R.*, Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart. Untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, Regensburg 1989.
- Ramsey, I.T.*, Models for Divine Activity, London 1973.
- Rasmusson, A.*, The Church as "Polis". From political theology to theological politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas, Lund 1994.
- Rechenmacher, H.*, Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1-3, ZAW 114 (2002).
- Schmidt, K.*, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002).
- Schmidt, W.H.*, „Denkt nicht mehr an das Frühere!“ Eschatologische Erwartung – Aspekte des Alten Testaments, Glauben und Lernen 4, 1989.
- Scholem, G.*, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt/M. 1973.
- Schüngel-Straumann, H.*, Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, Stuttgart 1992.
- Schweizer, E.*, Auferstehung – Wirklichkeit oder Illusion?, EvTh 41 (1981), 2-19.
- Ders.*, Heiliger Geist, Stuttgart 1978.
- Spieckermann, H.*, Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll. Pantheismus im Alten Testament?, ZThK 87 (1990), 415-436.
- Steck, O.H.*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, Göttingen 1975.
- Ders.*, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978.
- Theißen, G.*, Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4,26-29?, ZNW 85 (1994), 167-182.
- Torrance, A.J.*, Persons in communion. An essay on trinitarian description and human participation, Edinburgh 1996.
- Welker, M.*, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Ders.*, Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Ders.*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Ders.*, „Schöpfung“. Big Bang oder Siebentagewerk?, Glauben und Lernen 9, 1994, 126-140.
- Ders.*, Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995.
- Ders.*, Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999.

Welker, M. (Hg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“, München 1979.

Westermann, C., Schöpfung und Evolution, in: *W. Böhme* (Hg.), Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes, Herrenalber Texte 44, Karlsruhe 1983, 68-79.

Ders., Geist im AT, EvTh 41 (1981), 223-230.

Ders., Gottes Engel brauchen keine Flügel, Stuttgart 1957, ²1980.

Ders., Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968.

Woi, A., Trinitätslehre und Monotheismus. Die Problematik der Gottesrede und ihre soziopolitische Relevanz bei Jürgen Moltmann, Frankfurt/Main 1998.

Zenger, E., Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgarter Bibelstudien 112, Stuttgart 1983.

III. NATURWISSENSCHAFTLICHE TITEL

Bartels, A., Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, Paderborn 1996.

Benk, A., Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs, Mainz 2000.

Brandt, P. (Hg.), Zukunft der Gentechnik, Basel 1997.

Changeux, J.P., Der neuronale Mensch. Wie die Seele funktioniert – die Entdeckungen der neuen Gehirnforschung, übers. H. Kober, Hamburg 1984.

Cohen, J./Stewart, I., Chaos und Anti-Chaos. Ein Ausblick auf die Wissenschaft des 21. Jahrhunderts, München 1994.

Daecke, S.M./Schnakenberg, J. (Hg.), Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution – Natur und Geisteswissenschaftler im Gespräch, Gütersloh 2000.

Daecke, S.M., Säkulare Welt – sakrale Schöpfung – geistige Materie, EvTh 45 (1985), 261-276.

Dürr, H.P. (Hg.), Physik und Transzendenz. Die Großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, München ⁹1996.

Eccles, J.C., Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst, München ³1999.

Ders., Wie das Selbst sein Gehirn steuert, Heidelberg 1994.

Edelman, G.M./Tononi, G., Gehirn und Geist. Wie aus Materie Bewusstsein entsteht, übers. S. Kuhlmann-Krieg, München 2002.

- Eigen, M.*, Evolution und Zeitlichkeit, in: Chr. Link (Hg.), Die Erfahrung der Zeit (FS G. Picht), 1984.
- Eisenhardt, P./Kurth, D./Stiehl, H.*, Wie Neues entsteht. Die Wissenschaften des Komplexen und Fraktalen, Hamburg 1995.
- Feynman, R. P.*, Vom Wesen physikalischer Gesetze, München ³1997.
- Genz, H.*, Wie die Naturgesetze Wirklichkeit schaffen. Über Physik und Realität, München 2002.
- Görnitz, T.*, Quanten sind anders. Die verborgene Einheit der Welt, Heidelberg 1999.
- Ders./Görnitz, B.*, Der kreative Kosmos. Geist und Materie aus Information, Heidelberg 2002.
- Gribbin, J.*, Auf der Suche nach Schrödingers Katze. Quantenphysik und Wirklichkeit, übers. F. Griese, München ⁷2001.
- Hattrup, D.*, Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie, Freiburg 2001.
- Heisenberg, W.*, Physik und Philosophie, Stuttgart 1959.
- Holland, J.H.*, Emergence. From Chaos to Order, Oxford 2000.
- Hughes, J. D.*, Ecology in Ancient Civilizations, Albuquerque 1975.
- Janich, P./Weingarten, M.* (Hg.), Wissenschaftstheorie der Biologie, München 1999.
- Körtner, U.H.J.*, Schöpfung und Autopoiesis. Zur Auseinandersetzung der Theologie mit dem Programm der Kritischen Evolutionstheorie, in: K. Stock (Hg.), Zeit und Schöpfung, Gütersloh 1997.
- Küppers, B.O.*, Der Ursprung Biologischer Information. Zur Naturphilosophie der Lebensentstehung, München ²1990.
- Lewontin, R. C.*, The Doctrine of DNA. Biology as Ideology, London 2001.
- Lockshin, R. A./Zakeri, Z./Tilly J.* (Hg.), When Cells Die. A Comprehensive Evaluation of Apoptosis and Programmed Cell Death, Wiley-Liss 1998.
- Lovelock, J.*, The Ages of Gaja. A Biography of Our Living Earth, New York 1998.
- Margenau, H.*, The Nature of Physical Reality, New York 1950.
- Peacocke, A.*, Gottes Wirken in der Welt, übers. E. Dieckmann, Mainz 1998.
- Penrose, R.*, Das Große, das Kleine und der menschliche Geist, übers. R. Dohmen, Heidelberg 2002.
- Ders.*, Computerdenken. Die Debatte um künstliche Intelligenz, Bewußtsein und die Gesetze der Physik, übers. M. Springer, Heidelberg 2002.

- Peters, T.* (Hg.), *Science and Theology. The New Consonance*, Central Avenue 1998.
- Polkinghorne, J.*, *Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung*, übers. Gregor Etzelmüller, Gütersloh 2001.
- Ders.*, *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers*, übers. Gregor Etzelmüller, Gütersloh 2000.
- Ders.*, *Science and Providence. God's Interaction with the World*, London ³1993.
- Ders.*, *Science and Creation*, London 1988.
- Rose, S.*, *Darwins Gefährliche Erben. Biologie jenseits der egoistischen Gene*, übers. S. Kuhlmann-Krieg, München 2000.
- Russel, R.J./Murphy, N./Peacocke, A.R.* (Hg.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Notre Dame 1995.
- Schmitz-Moormann, K.*, *Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Mainz 1997.
- Sheldrake, R.*, *Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur*, übers. J. Eggert, München ⁹2001.
- Strombach, W.*, *Einführung in die Systematische Philosophie*, Paderborn 1992.
- Weingartner, P.* (Hg.), *Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologie und Naturwissenschaftlern*, Stuttgart 2001.
- Weizsäcker, C.F.*, *Die Einheit der Natur*, München ²1982.
- Ders.*, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen ⁹1992.
- Ders.*, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1958.
- Whitehead, A.N.*, *The Concept of Nature (1920)*, Cambridge 1971.
- Ders.*, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. H.G. Holl, Frankfurt/Main ²1995.
- Ders.*, *Wissenschaft und moderne Welt*, übers. G. Tschiedel u. F. Bondy, Zürich 1949.

IV. SEKUNDÄRLITERATUR ALLGEMEINER NATUR

- Barth, K.*, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich ²1952.
- Berkhof, H.*, *Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith*, Revised Ed., Grand Rapids 1986.
- Bonhoeffer, D.*, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. E. Bethge, München ¹⁶1997.

- Goppelt, L.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ³1981.
- Härle, W.*, Dogmatik, Berlin ²2000.
- Joest, W.*, Dogmatik, Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984.
- Johnson, E. A.*, Ich bin Die Ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994.
- Jüngel, E.*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ⁵1986.
- Köhler, L.*, Theologie des Alten Testaments, Tübingen ⁴1966.
- Michael, O.*, Der Brief an die Römer (KEK), Göttingen ¹²1963.
- Tillich, P.*, Systematische Theologie III, Berlin 1987.
- Ritschl, D.*, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1988.
- Rosenzweig, Fr.*, Der Stern der Erlösung, II. Buch 3, Heidelberg 1971.
- Pannenberg, W.*, Systematische Theologie I, Göttingen 1988.
- Ders.*, Systematische Theologie II, Göttingen 1991.
- Ders.*, Systematische Theologie III, Göttingen 1993.
- Ders.*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/Main 1997.
- Theunissen, M.*, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.
- Weber, O.*, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ⁶1983.
- Ders.*, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn ⁶1983.
- Westermann, C.*, Genesis 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.