

Gott ist die Liebe

Zu Thomas J. Oords Projekt einer essentiellen Kenosis

Matthias Remenyi, Würzburg

1. Die Frage nach dem Leid

Das Leid, so drückt es Georg Büchner in einer klassisch gewordenen Formulierung aus, ist der „Fels des Atheismus“.¹ Es ist jenes Faktum, das unsere theologischen Entwürfe ebenso in Frage stellt wie unseren Gottesglauben selbst, weil es sich jeder intellektuellen wie existentiellen Synthese sperrt. „Das leiseste Zucken des Schmerzes“, heißt es dann unmittelbar weiter bei Büchner, „macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten“.² Die Erfahrung von Leid, Schmerz und Übel lässt sich mit nichts verrechnen, weil sie immer die Erfahrung eines, einer Einzelnen ist. Als solche ist sie je individuell, einzigartig und verweigert sich daher jedem Versuch einer systematisierenden Relativierung. Zugleich aber kommt die Theologie als das wissenschaftliche Nachdenken über den Gottesglauben nicht umhin, sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen und sich immer wieder aufs Neue daran abzarbeiten. Zu nachhaltig und fundamental ist die mit dem Leid und dem Übel verbundene Irritation des Glaubens! Es ist die Frage der Theodizee, die Frage also nach der Gerechtigkeit und Verehrungswürdigkeit eines als allmächtig und allgütig geglaubten Gottes angesichts der Existenz von Leid und Übel in der Welt, die sich dem Gottesglauben hier stellt.

Um Antworten ringen, obwohl eigentlich klar ist, dass keine vollends überzeugen kann – vor diesem unausweichlichen Dilemma steht auch das vielleicht elaborierteste Theodizeemodell, das wir derzeit haben: einer Verteidigung der Willensfreiheit (*free will defense*) in Kombination mit einer Verteidigung der Naturordnung (*natural law defense*).³ Dieses Modell besagt, etwas abgekürzt gesprochen, dass das zentrale Schöpfungsziel für Gott darin besteht, ihm gegenüber freie Wesen zu erschaffen, die in der Lage sind, seine Liebe zu erwidern. Gott wollte Mitliebende gewinnen. Liebe aber kann nur in Freiheit gedeihen, und Freiheit setzt die Fähigkeit der Wahl zwischen gegebenen Möglichkeiten voraus. Wer wählen kann, kann jedoch auch das Falsche, das Schlechte und Böse wählen. Mit der Möglichkeit der freien Wahl sind also, so scheint es, notwendigerweise auch Moral- und Schuldfähigkeit verbunden. Die Möglichkeit zu

¹ G. Büchner, Dantons Tod. Ein Drama. Hg. v. R. Kellermann. Stuttgart 2013, 52.

² Ebd.

³ Vgl. K. v. Stosch, Theodizee. Paderborn 2013, 56-69 (natural law defense), 87-111 (free will defense); A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Freiburg 2005, 207-239 (free will defense), 321-393 (natural law defense).

moralischem Übel, zu Bösem und schuldhaft verursachtem Leid liegt folglich, so das Argument der *free will defense*, in dem höheren Gut eines freien Willens begründet, der vorhanden sein muss, um Gott wirklich lieben zu können.

Wie ist aber die Frage nach dem physischen, in der Natur gegebenen Leid und Übel zu erklären? Trotz Umweltzerstörung und menschengemachtem Klimawandel ist der Mensch doch nicht für alle Naturkatastrophen, Tsunamis, Erdbeben oder auch Corona-Viren verantwortlich zu machen. Hier greift das Argument der *natural law defense*. Es besagt, dass genau die konkrete Gestalt der Schöpfung mit ihren naturgesetzlichen Grundparametern, wie wir sie vorfinden, notwendig dafür war, dass sich im Lauf der Jahrtausende freies und selbstbewusstes Leben überhaupt evolutiv entwickeln konnte. Wären die Anfangsbedingungen unseres Universums nur minimal anders gewesen, wäre die Naturordnung mit ihren quasigesetzlichen Regularitäten nicht exakt so, wie sie nun einmal ist, dann – so das Argument – hätte es kein selbstbewusstes Leben auf unserem Planeten geben können. Mit Blick auf Gott lautet die Pointe des Arguments: Gott will das Böse und das Übel, das Leid und den Schmerz nicht, weder als Menschenwerk noch das Naturgegebenheit, aber er lässt all das zu, damit es überhaupt freie Geschöpfe und mit ihnen Glaube, Hoffnung und Liebe in der Welt geben kann.

Es ist das vielleicht größte Verdienst des Buches von Thomas Jay Oord, das hier nun in deutscher Übersetzung vorliegt, die Schwierigkeiten, die mit diesem Standardmodell der Theodizee verbunden sind, noch einmal neu und radikal offengelegt zu haben. Es ist kein Zufall, dass er seine Überlegungen mit besonders prägnanten Beispielen beginnen lässt, die die Theodizee-Frage nach einem ethisch vollkommenen und geschichtsmächtigen Gott angesichts offenkundig unschuldigen Leids aufwerfen: das Bombenattentat auf den Boston Marathon; der hochgeschleuderte Stein, der die Autoscheibe durchschlägt und die Mutter zweier Kinder tötet; das kleine Mädchen, das an einer seltenen Krankheit leidet; die afrikanische Frau, deren Familie im Krieg umgebracht und die Opfer grausamster Vergewaltigung wird. Die Liste ließe sich beliebig fortführen; in diesen Tagen – ich schreibe diesen Beitrag Ende März 2020 – stehen natürlich die COVID-19-Patientinnen und -patienten in aller Welt in besonderer Weise vor Augen.

All diese schrecklichen Ereignisse laufen auf die eine, für den Gottesglauben so verstörende Frage zu: Ist es wirklich plausibel anzunehmen, dass Gott all dies zulässt, obwohl er es, wenn er es denn wollte, verhindern könnte? Welche Gründe wären denkbar, die so stark sind, dass ein Gott, der solches Leiden zulässt, dennoch als ethisch vollkommen, mit anderen Worten: als ein liebender Gott gedacht werden könnte? Kann die *free will defense* diese Begründungslast wirklich tragen?

Alles hängt bei diesem Argument an dem Unterschied zwischen Verursachung und Zulassung – und an der existentiell wie intellektuell bedrängenden Frage, ob eine solche Unterscheidung für eine Gerechtersprechung Gottes angesichts von Schmerz und Leid, Übel und Bösem überhaupt taugt. Ein wichtiger Zwischenschritt zur Klärung dieser Frage ist der Begriff des genuinen Übels. Für Thomas Oord ist ein *genuin evil* ein Übel, das auch unter Einbeziehung aller nur denkbaren Umstände die Welt zu einem schlechteren Ort macht, als sie es ohne dieses Übel gewesen wäre.⁴ Die klassische Schultheologie spricht hier von einem *intrinsic malum* und meint damit etwas in sich Schlechtes, das unter keinen Umständen und in keinem möglichen Weltverlauf durch ein höherrangiges Gut moralisch gerechtfertigt werden könnte. Dieser Begriff des genuinen Übels ist wichtig, weil sich an ihm die Theodizee-Frage in besonderer Schärfe entzündet: Angesichts von Übeln, ohne die diese Welt in jedem Fall eine bessere Welt wäre bzw. die in keiner möglichen Welt durch ein höherrangiges Gut rechtfertigbar wären, scheitert eine naive *free will defense* ebenso wie die gängige Unterscheidung zwischen Verursachung und Zulassung von Übeln durch Gott. Auch ein Gott, der genuine Übel willentlich zulässt, obwohl er sie eigentlich unterbinden könnte – mit anderen Worten: jener Gott, wie ihn das klassische theologische Konzept der göttlichen Zulassung von Übeln um unserer Freiheit willen denkt – macht sich der unterlassenen Hilfeleistung schuldig. Jede Rede von einem liebenden Gott oder von einer gütigen, das Beste wirkenden göttlichen Vorsehung – in der vorliegenden Übersetzung entsprechend dem englischen Original *providence* zumeist mit Providenz wiedergegeben – muss sich dieser Herausforderung stellen, sonst wird sie wohlfeil und billig. Das ist die dringliche und wichtige Hausaufgabe, die zu bearbeiten der Theologie durch Thomas Oords These wieder neu aufgetragen ist.

2. Die Grundidee: *Essential Kenosis*

Wie sieht nun der Lösungsvorschlags Oords aus? Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht der Begriff der *essential kenosis*, d.h. der – je nach Übersetzungsvorliebe – essentiellen, wesentlichen oder wesenhaften Kenosis Gottes. Mit dem Wort *kenosis* übernimmt Oord einen Schlüsselbegriff aus dem neutestamentlichen Philipperhymnus (Phil 2,7), der im Deutschen zumeist mit dem etwas sperrigen Ausdruck *Selbstentäußerung* wiedergegeben wird. Bei Thomas Oord

⁴ T. Oord, *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2015, 65: „Genuine evils are events that, all things considered, make the world worse than it might have been.“ Ich greife im Folgenden, u. a. auch in teilweise wörtlichen Übernahmen, auf meine Besprechung des englischen Originals zurück. Vgl. M. Remenyi, Rez. T. Oord, *The Uncontrolling Love of God*, in: *ThRv* 115 (2019) 313-315.

gewinnt das Wort aber einen klar konturierten Bedeutungsgehalt: Wesentliche, essentielle Kenosis meint die sich selbst verschenkende, andere und anderes nicht kontrollierende und zu nichts zwingende Liebe Gottes; daher der englische Buchtitel: *The Uncontrolling Love of God*. Nur eine solche, die Geschöpfe gewaltlos freisetzende, sie im lockenden und werbenden Zwiegespräch zur freien Kooperation mit ihrem Schöpfer ermutigende und ermächtigende Liebe Gottes ist in der Lage, eine zumindest einigermaßen zufriedenstellende Antwort auf die Theodizeefrage zu geben. Denn der entscheidende Punkt dabei ist, dass Gott sich nicht wie in den herkömmlichen theologischen Konzepten allererst willentlich dazu entscheiden muss, sich in die Ohnmachtsgestalt hinein zu entäußern, sondern dass diese Bewegung des rückhaltlosen Sich-Verschenkens konstitutiver, notwendiger Teil von Gottes Wesen ist. Der verbreiteten Interpretation von Kenosis als einer voluntativen Selbstbeschränkung Gottes stellt Oord die essentielle, die wesentliche Kenosis gegenüber. Durch das Attribut *essentiell* wird der Kenosis-Begriff, der normalerweise dazu dient, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu beschreiben, zu einer Charakterisierung des göttlichen Wesens insgesamt bzw. zu einer Modellierung der gesamten Gott-Welt-Beziehung.

Oord will Ernst machen mit der These, dass Gott nicht nur eine irgendwie liebende Wirklichkeit, sondern dass er in einem umfassenden Sinn des Wortes die Liebe selbst ist: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8). Doch was bedeutet das mit Blick auf die theologische Theoriebildung? Für Oord heißt das: Liebe ist nicht nur eine göttliche Eigenschaft neben anderen göttlichen Eigenschaften, sondern sie ist das logisch wie sachlich Primäre, von dem alles andere am Gottesbegriff allererst zu bestimmen ist, einschließlich jener Attribute, die gewöhnlich mehr im Vordergrund des theologischen Nachdenkens stehen, besonders also der Allmacht, der absoluten Souveränität und auch der Freiheit Gottes. Wenn aber Gottes innerstes Wesen Liebe ist, dann kann er sich nicht entscheiden, nicht zu lieben. Er liebt in diesem Sinn notwendigerweise: „God loves necessarily“.⁵ In 2 Tim 2,13 heißt es: „Wenn wir untreu sind, bleibt er [Gott, M.R.] doch treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen“. Zumeist wird dieser Vers so verstanden, dass Gott seinen einmal getroffenen Ratschluss auch über die Zeit hin beibehält. Oord liest ihn als eine metaphysische Wesensaussage.

Die Relevanz dieses Theoriemodells für die Theodizeefrage liegt darin, dass die moralisch so delikate Unterscheidung zwischen effektiver Verursachung und bloß willentlicher Zulassung der genuinen Übel durch Gott wegfällt. Damit fällt auch der Vorwurf der unterlassenen Hilfeleistung weg. Zu Recht weist Oord immer wieder darauf hin, dass Gott, um wirklich als verehrungs- und glaubwürdig gedacht werden zu können, unsere moralischen Mindeststandards

⁵ T. Oord, *The Uncontrolling Love of God* (Anm. 4), 161.

nicht unterlaufen darf. Kein liebender Vater, keine liebende Mutter würde aber sehenden Auges das geliebte Kind mit Verweis auf dessen freien Willen ins Verderben laufen lassen. Demgegenüber lautet Oords Zentralthese: Selbst wenn Gott es wollte, kann er genuine Übel nicht eigenmächtig verhindern – „God *cannot* unilaterally prevent genuine evil“.⁶ Ebenso wenig wie Meerjungfrauen einen Marathon laufen können, so Oords sprechendes Bild,⁷ kann Gott eigenmächtig in die Schöpfung eingreifen und irgendetwas darin ohne Zutun der Geschöpfe erzwingen. Es liegt schlicht nicht in seiner Natur, denn die göttliche Liebe limitiert in dieser Hinsicht die göttliche Macht. Die Antwort, die Oord auf die Theodizeefrage vorschlägt, besteht also in einer nochmaligen Steigerung herkömmlicher Kenosis-Theologien. Im Gegensatz zu einer bloß willentlichen Selbstlimitation Gottes nach seinem Schöpfungsratschluss postuliert Oord eine essentiell-seinshafte Ohnmacht Gottes, die aus seinem innersten Wesen als Liebe resultiert. Weil Liebe niemals irgendetwas mit Gewalt erzwingen kann, weil Liebe andere und anderes nicht einseitig kontrollieren kann, deshalb kann Gott ohne eine freie Kooperation der Geschöpfe genuine Übel nicht verhindern. Er kann es nicht: *God Can't* – so lautet denn auch der sprechende Titel des jüngsten Buches von Oord, das zentrale Gedanken aus *Uncontrolling Love* nochmals für ein breiteres Publikum entfaltet.⁸

Ist Gott damit handlungsunfähig, zum bloß passiven Zuschauen eines von ihm nicht beeinflussbaren Weltgeschehens verdammt? Präsentiert Oord also, mit anderen Worten, einen moralisch vielleicht gefälligen, aber letztlich seichten Deismus? Mitnichten! Die Frage nach einem Handeln oder Wirken Gottes in der Welt ist theologisch heiß diskutiert, die Debatten darüber füllen Bibliotheken. Schon die Frage, ob man überhaupt angemessen von einem Handeln Gottes sprechen kann, ist keineswegs unumstritten. Thomas Jay Oord ist demgegenüber überzeugt: Gott kann in der Welt handeln, und er handelt nicht trotz, sondern gerade wegen seines Wesens als Liebe ununterbrochen und zuhöchst effektiv. Aber er handelt nicht durch Zwang, und er greift nicht von außen in die Schöpfung ein.

Eine wichtige Verständnishilfe für dieses Konzept göttlichen Handelns bietet die spezifische Definition von Liebe, die bei Oord Verwendung findet. Liebe, so Thomas Oord, ist nämlich mitnichten ein romantisches Gefühl, das irgendwie überwältigt, keinen klaren Gedanken fassen lässt und wie in einer emotionalen Blase gefangen hält. Liebe ist mehr und anderes als die vielbesungenen Schmetterlinge im Bauch. Im Deutschen würde man das vielleicht eher als einen Zustand der Verliebtheit charakterisieren. Echte Liebe zeichnet sich für Oord hingegen

⁶ Ebd., 167.

⁷ Ebd., 181.

⁸ Vgl. T. Oord, *God Can't. How to Believe in God and Love after Tragedy, Abuse, and Other Evils*. Grasmere, ID: SacraSage Press 2019.

durch eine tiefe Sympathie aus, die insofern handlungsleitend ist, als sie das Wohlergehen des oder der geliebten Anderen als einziges Handlungsziel kennt. Wer liebt, handelt intentional, in einem dialogischen bzw. Antwort gebenden, von tiefer Empathie und Sympathie getragenen, wechselseitigen Beziehungsgeschehen, um das Wohlergehen des geliebten Gegenübers in möglichst umfassender Weise zu fördern.⁹ Eben dieser Begriff von Liebe steht im Hintergrund, wenn Oord über das Handeln Gottes in der Welt nachdenkt.

3. Offene und relationale Theologie

Bei all dem ist außerdem der eigenständige und originelle theologische Ansatz Thomas Jay Oords mit zu bedenken, in den seine Theorie einer essentiellen Kenosis und eines nicht-kontrollierenden, liebenden Handelns Gottes eingebettet sind. Der englische Untertitel von *Uncontrolling Love of God* lautet: *An Open and Relational Account of Providence*. Das wird in der hier vorliegenden deutschen Übersetzung treffend mit „Ein offener und relationaler Zugang zum Wirken Gottes in der Welt“ wiedergegeben, weil es in diesem Buch nicht nur um eine spezifische Interpretation der Lehre von der göttlichen Vorsehung geht (Providenzlehre im engeren, schultheologischen Sinn des Wortes), sondern um einen Neuansatz zum Gott-Welt-Verhältnis bzw. zum Wirken Gottes in der Welt insgesamt. Dieser Neuansatz ist aber, und das ist der entscheidende Punkt, interdisziplinär ausgerichtet. Er will das Beste aus zwei unterschiedlichen theologischen Denkschulen, der offenen und der relationalen Theologie, miteinander zu einer kreativen und theologisch ergiebigen Synthese verbinden.

Thomas Jay Oord gehört der sog. Kirche des Nazareners an. Das ist eine gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Los Angeles entstandene, evangelisch-freikirchliche Gemeinde, die in der Tradition John Wesleys steht, dem Begründer der methodistischen Kirche. 1908 wurde die *Church of the Nazarene* dann in Texas durch Zusammenschluss mit zwei anderen, ähnlich ausgerichteten Denominationen formell gegründet. Heute zählt sie über zwei Millionen Mitglieder in vielen Ländern der Erde. Wie bei anderen evangelisch-freikirchlichen bzw. evangelikalischen Gruppen auch steht die Heiligung des persönlichen Lebens durch Pflege einer intensiven Jesusbeziehung im Mittelpunkt der Frömmigkeit. Das führt dazu, dass diese Bewegungen oft eine

⁹ Vgl. T. Oord, *Defining Love: A Philosophical, Scientific, and Theological Engagement*. Grand Rapids, MI: Brazos 2010, 15: „To love is to act intentionally, in sympathetic response to others [...] to promote overall well-being.“ Vgl. auch die gute Darstellung der oordschen Metaphysik der Liebe bei K. Vanhoozer, *Love Without Measure? John Webster's Unfinished Dogmatic Account of the Love of God*, in *Dialogue with Thomas Jay Oord's Interdisciplinary Theological Account*, in: O. Crisp; J. Arcadi; J. Wessling (Hg.), *Love, Divine and Human. Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. London / New York u. a.: T&T Clark 2019, 7-26, hier 11-13; ebd., 11 obiger Zitatnachweis.

Affinität zu Theologien haben, die unter dem Label *open theism* – offener Theismus – firmieren. Die Passfähigkeit liegt darin, dass offene Theisten nicht nur eine auch für Gott offene Zukunft annehmen (daher die Etikettierung), sondern insbesondere, dass sie Gott in einem durchaus univoken (bedeutungsgleichen) Sinn als eine liebende Person ansehen, zu der wir Menschen in eine wirklich personale und freiheitliche Beziehung treten können.¹⁰ Das Anliegen einer möglichst unvoreingenommenen und wortgetreuen Lektüre der Heiligen Schrift spielt dabei eine wichtige Rolle. Dieser offene Theismus ist der eine Pol des interdisziplinären Projekts von Thomas Oord.

Der andere Pol, aus dem Oord seinen (offenen und relationalen) theologischen Neuansatz formt, ist die von Alfred N. Whitehead und Charles Hartshorne inspirierte Prozessphilosophie und -theologie, wie er sie u. a. während seiner Studien am dortigen *Center for Process Studies* in Claremont / Kalifornien in Gestalt von Denkern wie John Cobb oder Philip Clayton kennengelernt hat. Hier steht viel stärker das Anliegen im Hintergrund, Philosophie und ggf. Theologie mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften zu versöhnen. Die theologische Variante dieses Denkens ist in der Regel panentheistisch geprägt und vertritt die Annahme, dass Gott allen Dingen zuinnerst gegenwärtig ist, sie also gewissermaßen von innen lockt, umwirbt und zum Guten reizt. Gott ist hier weniger wie im offenen Theismus der Akteur, der von außen handelnd in den Weltverlauf interveniert (Interventionismus), sondern die Wirkkraft in den geschaffenen Dingen, die diese zu Kreativität, immer neuer Lebendigkeit und – beim Menschen – zum Tun des Guten führt. Oords Idee von einem gleichermaßen effektiven wie non-interventionistischen Handeln Gottes ist ohne diese beiden Quellen seiner Theologie nicht zu verstehen.

Die Brücke, die beide Stränge miteinander verbindet, ist neben der gemeinsamen Ablehnung eines umfassenden göttlichen Vorherwissens die Kritik am klassischen schultheologischen Gottesbegriff, bei dem die Leidensunfähigkeit, Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit Gottes im Vordergrund stehen. Beide Denkformen weisen z. B. die Annahme des Thomas von Aquin zurück, dass Gott aufgrund seiner zeitlosen Unwandelbarkeit in keiner realen Relation zur Welt steht, sondern diese gewissermaßen nur von außen durch seine ewigen Dekrete regiert. Stattdessen gehen sowohl der offene Theismus als auch die Prozesstheologie davon aus, dass die Schöpfung eine Rückkoppelung auf Gott entfaltet, weil Gott eine maximal empathische Wirklichkeit ist, die sich von allem, was ist, zuinnerst betreffen lässt. Eine wichtige Rolle beim Anliegen, beide Paradigmen miteinander zu verbinden, spielt aber auch die Theodizeefrage. Sie

¹⁰ Vgl. J. Grössl, Gott als Liebe denken – Anliegen und Optionen des Offenen Theismus, in: NZSTh 54 (2012) 469-488; ders., Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht (STEP 3). Münster 2015, bes. 21-26.

ist es, die Oord zufolge das Ungenügen eines schulmäßigen *open theism* deutlich werden und entsprechend die Grenze zwischen diesen beiden Denkrichtungen verschwimmen lässt.¹¹ Inzwischen hat sich auf Initiative Oords hin ein eigenes Netzwerk von Theologinnen und Theologen unterschiedlichster Prägung gebildet, die sich dem gemeinsamen Anliegen einer offenen und relationalen Theologie verpflichtet wissen. Im Jahr 2019 erfolgte die Gründung eines *Center for Open & Relational Theology* mit entsprechender Web-Präsenz.¹²

4. Welcher Gott ist verehrungswürdig?

Wie sind nun diese theologische Synthese Oords und ihr zentraler inhaltlicher Modellvorschlag der *essential kenosis* einzuschätzen? Eine intensive Diskussion muss einem späteren Anlass vorbehalten bleiben, aber einige Hinweise sind an dieser Stelle vielleicht noch möglich. An erster Stelle hervorzuheben ist gewiss, dass Oords Ausgangspunkt bei der Theodizeefrage hilft, die Plausibilität des Gottesglaubens gerade angesichts von Not, Leid und Übel in der Welt nachhaltig zu stärken. Denn die bohrende Frage im Hintergrund lautet ja: Welcher Gott ist im Letzten verehrungswürdig? Und was meint das Attribut der göttlichen Vollkommenheit wirklich? Oords Antwort, dass angesichts der Abgründe an Schmerz um uns herum nur ein Gott zu überzeugen vermag, der nicht nur mit uns und allen Geschöpfen mitleidet, sondern der als reine und tiefe Liebe in keiner Weise, auch nicht in einer nur willentlichen Zulassung, für die moralischen und naturhaften Übel mit verantwortlich ist, hat eine hohe Überzeugungskraft. Oord betont zu Recht, dass wir uns nur dann ganz vorbehaltlos, ohne Berechnung und ohne einen Rest an knechtischer Furcht Gott anvertrauen können, wenn auch bei Gott selbst die Liebe jene essentielle Eigenschaft ist, die, wie Paulus in seinem Hohelied auf die Liebe im Ersten Korintherbrief sagt, alles andere übersteigt (vgl. 1 Kor 13,13).

Mit einem Handstreich fegt Oord also die letzten Überbleibsel der alten, in nominalistischer Tradition stehenden *Potentia-absoluta-Dei*-Lehre vom Tisch, die Gott zuvörderst als absolute, unumschränkte Allmacht denkt. Auch die Debatte um die Allmacht Gottes füllt Regale. Kann Gott in seiner unumschränkten Allmacht auch das logisch Widersprüchliche wirken? Kann er einen Stein erschaffen, der so schwer ist, dass er ihn selbst nicht heben kann? – So wurde allen Ernstes in der theologischen Tradition gefragt. Doch auch für den, der solches ver-

¹¹ Vgl. ein Blogeintrag auf Oords persönlicher Homepage vom 7. Januar 2015: *Open and Process Theologies Blur?* – <http://thomasjayoord.com/index.php/blog/archives/open-and-process-theologies-blur> (zuletzt eingesehen am 27.03.2020).

¹² Vgl. <https://c4ort.com/> (zuletzt eingesehen am 29.03.2020).

neint, gilt: Wenn Gottes zentrale Eigenschaft eine absolute Allmacht ist, die er in unumschränkter Freiheit ausüben kann, dann muss er sich allererst dazu entscheiden, nicht zu zürnen und zu strafen, sondern gütig und treu zu seinem Schöpfungsratschluss zu stehen. Die Gefahr einer – so hat es der Psychoanalytiker Tilman Moser vor Jahrzehnten einmal genannt – „Gottesvergiftung“¹³ angesichts eines solchen Gottesbildes ist groß. Wenn auch glücklicherweise nur sehr vereinzelt, so finden sich doch auch im deutschsprachigen Katholizismus derzeit Stimmen, die angesichts von COVID-19 diese Karte einer schwarzen Pädagogik Gottes spielen. Noch einmal: Dem gegenüber hat Oords *essential kenosis* einen nicht zu unterschätzenden Plausibilitätsvorteil.¹⁴

Doch selbstredend hat auch das oordsche Theodizeemodell einen Preis. Ein existentiell relevanter Problemüberhang liegt beispielsweise in der Frage, ob ein solcher Gott denn überhaupt noch hoffen lässt. Oord versucht das Theodizeeproblem durch eine radikale Beschränkung göttlicher Allmacht zu lösen, und er geht mit der *essential kenosis* noch über ähnliche Versuche, wie sie z. B. Hans Jonas und Jürgen Moltmann im deutschen Sprachraum vorgelegt haben, hinaus.¹⁵ Die bedrängende Frage dabei ist freilich, ob – und wenn ja, wie – ein solcherart limitierter Gott noch als Erlöser und Retter von Welt und Mensch gedacht werden kann. Anders formuliert: Verlangt nicht gerade die Existenz von Leid, Schmerz, Ungerechtigkeit, Schuld und Übeln in der Natur und in der Geschichte nach jener Allmacht Gottes, die im Namen eben dieses Leids und Übels zuvor beschnitten wurde?

Bei der Frage nach den Naturübeln berührt das – neben vielem anderen – das Phänomen der Entropie. Das ist der Grad an Ungeordnetheit, der entsprechend dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik in geschlossenen Systemen gleichbleiben oder zunehmen, niemals aber abnehmen kann. Alle evolutiven Höherentwicklungen, alle komplexen Lebenssysteme müssen diesem strukturauflösenden Gesetz der Entropie gewissermaßen abgetrotzt werden, und nach allem, was wir physikalisch wissen, wird die Entropie dabei als Siegerin hervorgehen. Wie viele Prozesstheologinnen und -theologen geht auch Thomas Oord davon aus, dass Gott mittels seiner Schöpfungsimmanenz im Geist hier beständig neu kreative Impulse setzt, um Lebendigkeit und Selbstorganisation zu befördern. Doch mit welchem Gottesbegriff, mit welcher Gott-Welt-Relation kann modellhaft denkbar gemacht werden, dass Gott auch den Kosmos als Ganzen zu retten vermag? Wie lautet die theologische Denkmöglichkeit für das, was Schrift und Tradition

¹³ T. Moser, *Gottesvergiftung*. Frankfurt/M 1980.

¹⁴ Vgl. Oords Stellungnahme (17.03.2020) zur Corona-Pandemie und zur Frage, ob sie Gottes Wille entspricht: <http://thomasjaylor.com/index.php/blog/archives/gods-will-and-the-coronavirus> (zuletzt eingesehen am 29.03.2020).

¹⁵ Vgl. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt/M 1987; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre*. Gütersloh 1993, 98-105.

metaphorisch den neuen Himmel und die neue Erde nennen? Diese Herausforderung stellt sich für jede Prozesstheologie, nicht nur für Oords spezifischen Ansatz. Aber sie scheint mir auch in diesem Zusammenhang bedenkenswert zu sein.

Ähnliches gilt für das Phänomen des moralischen Übels, also für menschengemachtes Leid, für Schuld und Böses. Auch hier stellt sich die Frage nach der rettenden Geschichtsmacht Gottes, um wenigstens eschatologisch für Gerechtigkeit zu sorgen. Für Immanuel Kant war der postmortale Ausgleich von Natur- und Sittengesetz, von faktischer Glückseligkeit und moralischer Glückswürdigkeit, wie ihn etwa das Bildwort vom Jüngsten Gericht vor Augen stellt, denknotwendig, um unsere moralischen Überzeugungen nicht ihres Fundamentes zu berauben. So führt bei ihm die Erfahrung des kategorischen Imperativs – jenes unbedingte Sollen, das wir in uns verspüren, wenn wir vor moralrelevanten Entscheidungen stehen – zum moralischen Gottespostulat.¹⁶ Nur ein der Geschichte mächtiger Gott vermag angesichts der Nöte und Ungerechtigkeiten der irdischen Historie Hoffnung auf ein gutes Ende auch für die Opfer, die Verlorenen und an den Rand Gedrängten unserer und aller Zeiten zu machen.

5. Einen neuen Anfang setzen

Letztlich dreht sich alles um die Frage, ob Gott aus nichts einen neuen Anfang setzen kann. Eschatologisch, d. h. mit Blick auf die sog. letzten Dinge, bedeutet das: Kann Gott aus der Leere des Todes neues Leben schaffen? Oord bejaht die Denkmöglichkeit der Auferstehung Jesu Christi ganz ausdrücklich, sieht aber auch hier die geschöpfliche Kooperation in Form eines wie auch immer vorzustellenden Miteinbezugs der körperlichen und geistigen Elemente des irdischen Jesus nicht außer Kraft gesetzt.¹⁷ Das ist mir schwer vorstellbar. Ich verstehe unter der Auferweckung Jesu ein Handeln Gottes am toten Jesus von Nazaret. Gott kann auch dort neues Leben schaffen, wo wir mit unseren Möglichkeiten am Ende sind; auch dort, wo wir in der absoluten Ohnmacht und tiefsten Passivität der Todeseinsamkeit zu keinerlei Kooperation mehr fähig sind. Eine solche Auferstehungshoffnung verletzt m. E. die auch von mir vertretene theologische Forderung nach einem Noninterventionismus nicht (auch da bin ich, wie in so vielem, mit Thomas Oord ganz einig), weil Auferstehung eine Wirklichkeit ist, die jenseits

¹⁶ Vgl. I. Kant, KpV, A 223-226.

¹⁷ Vgl. T. Oord, Analogies of Love between God and Creatures: A Response to Kevin Vanhoozer, in: O. Crisp; J. Arcadi; J. Wessling (Hg.), Love, Divine and Human. Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology. London / New York u. a.: T&T Clark 2019, 27-42, hier 33f. in Reaktion auf eine Anfrage Vanhoozers (vgl. Anm. 9): „He [Vanhoozer, M.R.] rightly summarizes me as believing this resurrection includes cooperation from Jesus’s mind/soul and Jesus’s bodily members.“

unserer empirisch zugänglichen Kategorien von Zeit und Raum angesiedelt ist. Es ist ein erlösendes und neuschaffendes Handeln Gottes in absoluter Geschichtstranszendenz. Das gilt auch für die Auferweckung des toten Jesus. Ich bin überzeugt: Eine Kamera im Grab Jesu hätte nichts aufgenommen. Trotzdem glaube ich fest an die ganzmenschliche, mit anderen Worten: an die leibliche Auferweckung aus dem Tod, weil dieses Wort mehr und anderes meint als die Wiederausammenfügung katabolisch sich zersetzender Zellmaterie (um den etwas unfeinen Hinweis auf die Verwesung des Leichnams zu vermeiden).¹⁸ Um nicht missverstanden zu werden: Thomas Oord spricht ganz zu Recht von einer partizipativen Eschatologie.¹⁹ Er meint damit die Absage an einen göttlich erzwungenen Heilsuniversalismus, bei dem Gott unseren freien Willen ebenso übergehen müsste wie die Täter-Opfer-Differenz. Das setzt die Hoffnung auf eine Allererlösung oder Allversöhnung bei Gott jenseits des Todes nicht ins Unrecht. Aber ein solcher Automatismus wäre in der Tat geschichtsnihilistisch. Damit Gott uns jedoch in der Begegnung mit sich zu einem Leben in Fülle in seinem Reich gewinnen kann, muss ihm zunächst im Glauben die Macht zugesprochen werden, im Ende des Todes von sich aus und ohne unser Zutun einen neuen Anfang setzen zu können.

Protologisch, also mit Blick auf den Anfang der Schöpfung, stellt sich die gleiche Frage: Kann Gott aus nichts Neues schaffen? Die offene und relationale Theologie, wie Thomas Oord sie vertritt, verträgt sich grundsätzlich gut mit der Idee der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus nichts. Trotzdem scheint er diesem Gedanken mit einer gewissen Skepsis gegenüberzustehen. Oord bevorzugt stattdessen die Rede von der *creatio ex creatione a natura amoris*, einer unablässig fortgesetzten Schöpfung aus der Natur der Liebe Gottes.²⁰ Gemeint ist damit der Gedanke, dass Gott aufgrund seiner Liebesnatur unablässig schöpferisch tätig ist. Gott ist zwar frei zu entscheiden, auf welche Weise er schöpferisch tätig werden will, aber es steht ihm nicht frei, nichts zu erschaffen. Das widerspräche seiner Natur als sich verschenkender Liebe. Natürlich hat Oord insofern Recht, als auch der Begriff einer Schöpfung aus nichts zuhächst unklar und erklärungsbedürftig ist. Er gießt die Glaubensüberzeugung des abrahamitischen Monotheismus, dass es neben Gott keinen Gegengott, kein widergöttliches, zweites Urprinzip geben kann, zwar in eine griffige sprachliche Formel, lässt aber offen, wie das näher vorzustellen ist. Für mich ist der Gedanke von der *creatio ex nihilo* jedoch hilfreich, weil er die radikale Welt-

¹⁸ Vgl. M. Remenyi, Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung. Freiburg 2016, 270 – 298 (zur Debatte um das leere Grab Jesu), 298 – 329 (zur theologischen Deutung der Auferweckung Jesu), 594 – 634 (zur personaleschatologischen Modellbildung und meinem eigenen theologischen Modellvorschlag, der Auferweckung als Gestaltwandel begreift).

¹⁹ Vgl. T. Oord, Analogies of Love between God and Creatures (Anm. 17), 36.

²⁰ Vgl. T. Oord, Uncontrolling Love (Anm. 4), 146 (FN 58).

transzendenz Gottes gut zum Ausdruck bringt, die es braucht, um seine ebenso tiefe Weltimmanenz denken zu können. An der – auch hierin bin ich mit Thomas Oord ganz einig – ist aber unbedingt festzuhalten.

6. Freiheit und Liebe in Gott

Mit der Frage nach der Schöpfung aus nichts sind wir beim entscheidenden Punkt angekommen, der bei Oords Konzept noch tiefer reflektiert werden will, nämlich dem Verhältnis von Freiheit und Liebe in Gott. Für gewöhnlich dient die Rede von der Schöpfung aus nichts nämlich dazu, die völlige Freiheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung zu betonen. Freiheit ist ja gerade die Kunst, einen neuen Anfang setzen zu können. Freiheit ist das „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“, so sagt es Immanuel Kant.²¹ Gott sei bei der Erschaffung der Welt ganz und gar frei gewesen, es hätte für ihn keinen Mangel bedeutet, wenn er die Welt nicht erschaffen hätte, denn er sei ja, so fügt man dann zumeist an, schon in sich – innertrinitarisch – unbegrenzte Liebes-, Lebens- und Beziehungsfülle. Nun ist es aber kein ganz triviales theologisches Problem, wie sich die göttliche Beziehungsfülle dreier sich in Liebe zugetaner innertrinitarischer Personen denken lässt, ohne Gefahr zu laufen, dabei in Tritheismus überzukippen. Dies gilt insbesondere für soziale Trinitätslehren, die die drei Personen in Gott als je ichbewusste Subjekte mit Verstand und Willen und Gottes Wesen entsprechend als ein Kommerzium dreier Freiheiten begreifen. Für Vertreterinnen und Vertreter der klassischen lateinischen, monosubjektiven Trinitätslehre ist es dafür umgekehrt nicht immer leicht zu argumentieren, wie denn Gott überhaupt in sich als Lebens- und Beziehungsfülle gedacht werden kann, wenn Vater, Sohn und Geist nur in einem zuhöchst analogen Sinn als Personen bezeichnet werden können.²² Gerade hier bietet sich natürlich Oords schöpfungstheologische Lösung an, weil in seinem Denkansatz Gott immer schon seine Liebe und seinen Beziehungswillen in Bezug auf eine Schöpfung realisiert.

Thomas Oord macht deshalb zu Recht darauf aufmerksam, dass er seine Theologie zwar nicht bei innertrinitarischen Reflexionen beginnen lässt, sie aber sehr wohl anschlussfähig an trinitarisches Denken ist;²³ wie gerade gezeigt, gilt das in besonderer Weise für die lateinische monosubjektive Trinitätstheologie. Doch ist damit das Nachdenken über das Zueinander von Freiheit und Liebe in Gott natürlich noch nicht zu Ende. Wie sollte es auch. Und wer könnte

²¹ I. Kant, KrV, B 561 / A 533.

²² Einen guten Überblick bietet auch hier K. v. Stosch, *Trinität*. Paderborn 2017, 82-112 (monosubjektive Modelle der Trinitätstheologie), 113-136 (soziale bzw. interpersonale Modelle der Trinitätstheologie).

²³ Vgl. T. Oord, *Analogies of Love between God and Creatures* (Anm. 17), 37f.

von sich behaupten, damit je an ein Ende gekommen zu sein? Mir imponiert die Ernsthaftigkeit, mit der Oord durchbuchstabiert, was es heißt, Gott als Liebe zu denken. Auf den Einwand, dass Liebe ohne Freiheit nicht gedacht werden kann, weil Liebe nicht erzwungen werden, sondern nur in Freiheit gedeihen kann, antwortet er mit dem Hinweis, dass auch in seinem Modell Gott alle Freiheit in der Art und Weise der konkreten Ausübung seiner liebevollen Zuwendung hat. Wie Gott seine Liebe wirksam werden lässt, liegt ganz und gar in seiner Freiheit.²⁴ Letztlich sind wir sowohl beim Nachdenken über die Liebe als auch über die Freiheit Gottes auf Analogien aus dem zwischenmenschlichen Bereich angewiesen und ahnen doch das Ungenügen solcher Vergleiche. So bleibt die Hoffnung, dass beides, Liebe und Freiheit in Gott, unseren irdischen Erfahrungshorizont um ein Unendliches übersteigt.

Die meisten offenen Theisten sprechen Gott die strukturell gleiche Form der Freiheit wie den Menschen zu. Sie sind überzeugt davon, dass Gott die Fähigkeit des So-oder-anders-Könnens unter gegebenen Bedingungen zukommt, dass er also ebenso wie wir die Freiheit der Wahl zwischen moralisch signifikanten Optionen hat. Man spricht hier im Gegensatz zu einem freiheitstheoretischen Kompatibilismus, der Freiheit und Notwendigkeit zusammendenken will, von einer libertarischen Freiheitsauffassung. Es ist eine interessante Frage, wo Thomas Oords Theologie hier einzuordnen wäre. Einerseits legt sein kooperativ und dialogisch angelegtes Gott-Welt-Modell einen solchen Libertarismus auch mit Blick auf die göttliche Freiheit überaus nahe. Auf der anderen Seite zeigt gerade seine Schöpfungstheologie und seine Skepsis gegenüber der *creatio ex nihilo*, dass er die Freiheit in Gott auf eigentümliche und für mich sehr faszinierende Weise von der Liebe durchformt denken will. Eine ganze Kaskade an Folgefragen bricht auf: Ist die Freiheit der Wahl wirklich das letzte Wort, wenn wir über Gottes Freiheit nachdenken? Ist es wirklich sinnvoll, in Gott zeitlich strukturierte Entscheidungs- und Abwägungsprozesse analog zu unseren Freiheitsentscheidungen zu konzipieren? Andererseits: Wäre andernfalls dann die mit guten Gründen anzunehmende libertarische (Wahl-)Freiheit des Menschen nicht als letztlich irgendwie tragisch und defizitär einzuschätzen? Was würde das aber für den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeuten?

7. Schluss

Ein Letztes. Ich schreibe dieses Nachwort – wie oben bereits gesagt – in Zeiten der grassierenden SARS-CoV-2-Pandemie. China scheint das Schlimmste bereits hinter sich zu haben, die Situation in Italien, aber auch in Spanien, im Elsass oder in New York ist momentan dramatisch.

²⁴ Vgl. z. B. ebd., 35.

Deutschland versucht sich in diesen Tagen so gut es geht vor der zu erwartenden Welle an COVID-19-Erkrankungen durch die Einrichtung möglichst vieler Intensivpflegeplätze mit entsprechenden Beatmungsgeräten zu wappnen. Wie die Situation sein wird, wenn Sie, liebe Leserin, lieber Leser, dieses Buch in Händen halten, weiß ich nicht. Das weiß niemand – vielleicht nicht einmal Gott. Für heute versuche ich, meine Ängste und Sorgen anzusehen und zuzulassen. Ich versuche sie auszuhalten und dabei im Glauben wie im Denken weiter erwachsen zu werden.

Zu dieser Arbeit an der Angst und an der Emotion, zu diesem Ringen um den Mut zur Hoffnung – kurz: Zu diesem Mühen, trotz allem in dieser Krise im Glauben zu wachsen und zu reifen, gehört auch ein neues Nachdenken über Fragen, die mein Gottesbild betreffen. Natürlich bietet mir auch das Buch von Thomas Jay Oord dazu keine klaren, glatten und einfachen Antworten. Aber ich fühle mich in meinem Fragen und Suchen ernstgenommen. Oord argumentiert leidenschaftlich engagiert, klar und offen. Mit dem Mut zur These macht er sich angreifbar und lädt zur Diskussion ein. Er legt den Finger in die Wunde unserer oft so leicht niedergeschriebenen theologischen Modellentwürfe und mahnt so, sich mit den überkommenen Antworten nicht allzu schnell zufrieden zu geben. Vor allem aber regt er zu eigenem theologischen Nachdenken an, weil er die zentrale Frage aller Theologie wieder aufs Neue in den Mittelpunkt stellt: Was bedeutet es angesichts von Leid und Übel in der Welt, von Gott als Liebe zu sprechen?

Schließen möchte ich aber nicht nur mit einem Dank an Thomas Jay Oord, sondern auch an Julia Nöthling und Felix Fleckenstein, die am Übergang vom Studium zum Beruf bzw. zum vertiefenden Promotionsstudium diese Übersetzung aus dem Englischen mit viel anglistischer und theologischer Sachkenntnis, aber auch mit mindestens ebenso viel Engagement und Enthusiasmus vorangebracht haben. Ohne sie hätte dieses Projekt nicht realisiert werden können.

Würzburg, im März 2020

Matthias Remenyi