

Zeitumkehr

Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff

VON ROLAND FABER

Seit der Entdeckung Albert Schweitzers, daß die jesuanische Existenz ganz und gar eschatologische Aus- und Angespanntheit war, fand sich die Theologie des 20. Jahrhunderts zunehmend und in der Gesamtheit ihres Bestands unter ein eschatologisches *movens* gestellt¹. Über eine Regionalität eines Traktates „Eschatologie“ hinaus verstehen wir heute Eschatologie – wie Gerhard Sauter treffend formuliert – als das Bedenken der gesamten Geschichte der Welt von ihrer absoluten Zukunft her². Ein „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat“ für Karl Barth „mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“³. Wolfhart Pannenberg wiederum fordert ein, daß Eschatologie „die Perspektive für das Ganze der christlichen Lehre“⁴ bestimmt. So verwundert es auch nicht weiter, daß selbst jede theologische Rede von Geschichte und, mehr noch, von Schöpfung in diese eschatologische Dynamik hineingezogen wurde – eine Dynamik, die sich uns nicht anders denn als Zeitrede zuschickt⁵.

Jede theologische Rede steht unter diesem ‚eschatologischen Zeitapriori‘, d. h., sie spricht im Modus der Verheißung und Hoffnung, der Zukunft und Neuheit (cf. Hebr 11, 1). Und umgekehrt: In eschatologischem Kontext beginnen ‚Zukunft‘ und ‚Neuheit‘ absolute Qualität anzunehmen. In einer Rede von der ‚absoluten Zukunft‘, die Gott sei, und der ‚radikalen Neuheit‘ Gottes gegenüber der Welt wird nun nicht mehr nur das ‚Ende‘ der Welt, sondern auch ihr ‚Anfang‘ neu gedeutet werden müssen⁶. Unter einem

¹ Auch die neueste Rezeption dieser Einsichten von J. Weiss und A. Schweitzer zu Anfang des 20. Jahrhunderts hält an der Gültigkeit der eschatologischen Radikalität von Jesu Botschaft, Auftreten und Existenz fest; cf. *M. J. Borg/N. T. Wright, The Meaning of Jesus. Two Visions*, New York 1999, 50, wiewohl man heute kritisch eher gegen die vermeintliche Implikation hält, daß Jesu Eschatologie einen apokalyptischen Weltuntergang verlangt hätte (cf. ebd. 74).

² Cf. *G. Sauter, Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995, 11.

³ *K. Barth, Der Römerbrief* (2. Aufl. 1922), Zürich¹³ 1984, 298.

⁴ *W. Pannenberg, Die Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes*, in: *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, 572f.

⁵ Cf. *D. Hatrup, Eschatologie*, Paderborn 1992, 9: „[D]ie Eschatologie [ist daher] seit jeher einer der theologischen Orte gewesen, in dem das Thema von Zeit und Ewigkeit abgehandelt wurde“. Wenn aber einmal das Thema „Zeit“ als Zentrum eschatologischer Kategorien entdeckt wird, dann verwandelt sich Eschatologie von einem (bloßen) „Ort“ der Zeitlehre in einem Regionaltraktat „Eschatologie“ in ein Formalobjekt einer „Theologie der Zeit“ und von dort her, so man am eschatologischen Prinzip aller Theologie festhält, zu einer Grundkategorie theologischer Reflexion und Systematisierungen überhaupt. Eben diese Veränderung ist hier unterstellt.

⁶ *U. Lüke, „Am Anfang schuf Gott ...“ – Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn 1997, 64–83 zeigt, wie die Zeitrede in der Theologie immer schon als eine exponierte Rede vom Anfang und vom Ende verstanden wurde. Eschatologie und Schöpfungslehre hatten immer schon diese „unterirdische“ Verbindung gegenseitiger Reinterpretation ihrer Kategorien, Bilder und Begriffe.

‚eschatologischen Zeitapriori‘ jeglicher theologischen Rede verwandelt sich Eschatologie geradezu zum neuen Ort der Rede von Schöpfung. So hat nicht zuletzt Johann Baptist Metz den negativ-theologischen Kern der Schöpfungsrede wiederentdeckt, der dazu zwingt, sie in eine eschatologische Gottesrede einzubetten⁷. „[I]n einer temporalen Interpretation der Schöpfermacht Gottes“ muß der „Anfang im Lichte des Endes“⁸ bedacht werden.

Einem solchen ‚eschatologischen Zeitapriori‘ folgend, erhält theologische Rede geradezu den Auftrag, Schöpfungstheologie im Lichte der *Eschatologie* zu reflektieren, Eschatologie wiederum unter das Zeitapriori zu stellen, das Zeitapriori aber – so die These hier – als Zeitumkehr⁹ zu begreifen. Mit dem Wort ‚Umkehr‘ in ‚Zeitumkehr‘ wird ausgedrückt, daß das ‚Ende‘ nicht als Evolution des ‚Anfangs‘ herauswächst, sondern als schöpferische Kraft ‚aus der Zukunft‘ überrascht. Im Kommenden werde ich ‚Zeitumkehr‘ als Begründung und Ausdruck einer *eschatologischen* Schöpfungsrede einführen und Schöpfung als ‚*ex novissimo*‘ auslegen, d. h. als ‚Schöpfung aus dem Eschaton‘.

Erschließen möchte ich diesen Begriff an Hand jener historischen Auseinandersetzung zur Schöpfungstheologie, in der (vielleicht das erste Mal) ein eschatologischer Schöpfungsbegriff Gestalt gewonnen hat, nämlich der zwischen einem prozeßtheologischen Schöpfungsbegriff und seinen Verächtern¹⁰. In einem ersten Gang geht es um die Legitimität des Begriffs einer ‚Schöpfung aus dem Eschaton‘: ‚*creatio ex novissimo*‘ als Umkehr der Zeitdynamik einer ‚*creatio ex nihilo*‘ und einer ‚*creatio ex vetere*‘. Der zweite Gang soll die Denkmuster der Auseinandersetzung abstecken: Ist Gott Schöpfer oder Demiurg? Im dritten Gang werden die Vorzeichen der Dis-

⁷ Cf. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (1968), Mainz ⁵1985, 81–82 [= Welt]. Diese Umkehrung evolutiven Denkens und jeglicher bruchloser Hermeneutik des kontinuierlichen Zusammenhangs wird nötig, weil die originäre Grunderfahrung in der Offenbarungsgeschichte Gottes die des Neuen war, des „absoluten Novum ...“, das nicht einfach als evolutionäre Verlängerung unserer eigenen Möglichkeiten verstanden werden kann“ (S. 81f.).

⁸ J. Reikerstorfer, Politische Theologie als „negative Theologie“. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: ders. (Hrsg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. FS J. B. Metz, Münster 1998, 35 [= Politische Theologie].

⁹ Um Mißverständnisse von vornherein zu vermeiden, sei darauf verwiesen, daß auch in der Physik ein Begriff einer „Zeitumkehr“ Verwendung findet. Allerdings geht es dort darum, die kosmologischen Implikationen eines umgekehrten *physikalischen* Zeitpfeils zu untersuchen. Die hier vorgestellte Konzeption einer ‚Zeitumkehr‘ hat mit physikalischen Zeitpfeilen nur rudimentär zu tun. Vielmehr geht es hier um eine metaphysische Bestimmung der Zeit als Übergang von Möglichkeit und Wirklichkeit ineinander und die daraus folgende nicht-lineare Differenz von Vergangenheit und Zukunft, nicht aber um eine Zeit, die nach physikalischen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen untersucht wird. Einem solchen theologisch relevanten Begriff von ‚gegengewendeter Zeit‘ begegnet man hingegen in der Unterscheidung, die J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 43 [= Kommen Gottes] im metaphysischen Sinne trifft, nämlich als die zwischen einer „transzendentalen“ und einer „phänomenalen“ Zeit.

¹⁰ Cf. zur Einführung, zur Abgrenzung der Positionen und zur Verteidigung der prozeßtheologisch formulierten Schöpfungstheologie L. Ford, The Viability of Whitehead's God for Christian Theology, in: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 44 (1970) 141–151.

kussion geändert: Gott ist Schöpfer, aber nicht ‚externer Schöpfer‘. Der nächste Abschnitt erläutert die Implikation eines solchen eschatologischen Schöpfungsbegriffs: Gott als ‚Schöpfer von innen‘ schafft aus einem Anfang, der, „von außen“ gesehen, wie eine ausständige Zukunft erscheint, „von innen“ gesehen aber Herkunft aus der Ewigkeit Gottes bedeutet. Dem letzten Gang sind dann die Konsequenzen der Konzeption einer ‚Zeitumkehr‘ vorbehalten.

I. Das Zeitapriori der Zukunft

In heutiger Schöpfungstheologie kann man zwei Konzepte von ‚*creatio*‘ am Werk sehen. Sie vereinigen sich bisweilen oder treten als erbitterte Feinde in Konflikt miteinander: zum einen die Rede von der ‚*creatio ex nihilo*‘, zum andern die von der ‚*creatio ex vetere*‘¹¹. Während die erste die Unbedingtheit göttlicher Transzendenz impliziert und die bedingungslose Grundlosigkeit der immanenten Welt expliziert, verweist die zweite auf eine Bedingtheit Gottes durch die Geschichtlichkeit der Welt und zeugt von einer weltlichen Transzendenz, einer Art Unabhängigkeit der Welt von Gott. Treten beide Konzepte in Konkurrenz miteinander, wird das Konzept der ‚*creatio ex nihilo*‘ gemeinhin das christliche genannt, das der ‚*creatio ex vetere*‘ das platonische¹². Der christliche Gott schafft die Welt ‚aus Nichts‘, d. h. Gott setzt nichts dafür voraus und die Welt entsteht ganz aus Gottes „Außerweltlichkeit“¹³. Der platonische Demiurg des Timaios hingegen schafft nicht die Welt, sondern *in* der Welt, d. h. Gott setzt eine Welt bereits immer schon voraus, und dieser Welt eignet eine Art „Außergöttlichkeit“¹⁴.

¹¹ Cf. Moltmann, *Kommen Gottes* 45, wo diese Konzepte vereint erscheinen. Cf. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1987, 91–93 [= Gott], wo diese Konzepte (wenngleich nicht in dieser Sprache, so doch der Sache nach) im Konflikt auseinandertreten, wenn gegen das ‚*ex nihilo*‘ Gottes Schöpferum als ‚Bewahren‘ verstanden wird, wie bei Schleiermacher.

¹² Cf. die Analyse von H. Maassen, *Offenbarung, Mythos und Metaphysik: Drei Gottesbegriffe der Tradition und Whiteheads bipolarer Gott*, in: M. Hampe/H. Maassen (Hrsg.), *Die Gifford-Lectures. Materialien zu Whiteheads ‚Prozeß und Realität‘*. II, Frankfurt a.M. 1991, 228–229 (= stw 921) [= *Offenbarung*].

¹³ Cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo**, Berlin 1978 (= AKG 48). Wenn Gott ‚*nihil*‘ voraussetzt, dann heißt das, nichts außer Gott selbst.

¹⁴ Platon reflektiert nicht auf eine weitere Begründung der Grundprinzipien, die er als kosmologische Konstanten erkennt; außerdem variieren sie in den Dialogen. Konstant aber finden sich mindestens diese vier: die Ideen (aus dem Guten), die Welt (aus der Bewegung), das „Worin“ (die *hypodoché* der weltlichen Interferenz zwischen Ideen und Dingen), Gott (aus dem Guten schaffend). Keine dieser grundlegenden Prinzipien wird auf die anderen zurückgeführt. Dennoch sieht Platon sie immer nur in einem Zusammenhang; jede Unterscheidung darf nicht zu ihrer Trennung führen. Daher stellt sich nicht die Frage nach einer Schöpfung der Welt, aber auch nicht nach einem Woher des Guten usw. Alle Kategorien sind ja aus der bestehenden und erfahrenen Welt heraus analysiert (also abstrahiert); man kann sie nicht so denken, als wäre eines der Elemente einmal nicht gewesen. Cf. K. Sayre, *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton 1983. Aus dieser Perspektive kann aber auch Gen 1,1 als ‚*creatio ex vetere*‘ erscheinen; cf. Ch. Hartshorne/W. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago 1976 (repr. von 1953), 34–38.

Treten beide Konzepte hingegen friedlich zueinander, dann integriert das erste das zweite als eines seiner Momente, d.h., die ‚creatio ex vetere‘ erscheint als ‚conservatio‘, als eine Schöpfungserhaltung, in der sich die Schöpfungsgründung als bleibendes Sich-Durchhalten zeitigt¹⁵.

Zeit – ist der entscheidende Faktor in der Zuordnung beider Konzepte: ‚Ex nihilo‘ deutet auf einen Anfang, der nichts voraussetzt. Obwohl im Sichezeitigen der Schöpfung dieser Anfang nicht das erste Moment (*initium*) bezeichnet, sondern den Grund (*principium*) des ganzen Zeitprozesses, den er in Gang setzt¹⁶, versinnlicht sich der Begriff des Anfangs nur in zeitanaloger, wenn nicht sogar zeitgerichteter Weise, indem nämlich gegenüber einem Ende eine Bewegung anfängt, die vom Anfang her und zum Ende hin sich zeitigt¹⁷. ‚Ex vetere‘ wiederum verweist auf ein Altes, ein Voraufgehendes, auf das Gott schaffend re-agierte, indem Gott das bisher Gestaltete umgestaltet oder – als Demiurg – Ungestaltetes gestaltet. Dieser Prozeß verwirklicht sich *per se* als Zeitigung – und zwar wiederum *aus der* Vergangenheit des Gestalteten, hin auf das Neue der zukünftigen Erneuerung¹⁸.

Schöpfungsrede ist zeitanaloge, zeitinitiierende und zeitrichtende Rede. Das impliziert, daß jede Form der Schöpfungsrede immer schon eine Zeitrede voraussetzt, in deren Horizont Schöpfung bereits ungefragt gedeutet ist. Das bedeutet aber auch, daß jede Schöpfungsrede in eine Zeitrede *mündet*, die nichts anderes versinnlicht als die Zeitigung des Schöpfungsaktes selbst. Hinsichtlich der beiden Schöpfungskonzepte, einer ‚creatio ex nihilo‘ und einer ‚creatio ex vetere‘, setzt das Zeitapriori der Schöpfungsrede eine bestimmte Zeitrichtung voraus und in Gang, nämlich die vom Anfang zum Ende, vom Entstehen zum Vergehen, vom Erschaffen zum eschatologischen Vollenden¹⁹. Dementsprechend mündet das Zeitapriori beider Konzepte in

¹⁵ Eine solche Interpretation, die die ‚creatio continua‘ nicht bloß als ‚Erhaltung‘, sondern ‚conservatio‘ auch als ‚Erneuerung‘ deutet und diese als ‚creatio ex vetere‘ versteht, also als Schaffen am schon Geschaffenen, findet sich bei J. Moltmann, Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung, in: G. Altner (Hrsg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 196–212.

¹⁶ Cf. zur Unterscheidung von ‚Beginn‘ und ‚Anfang‘ A. Wucherer-Huldenfeld, Der Anfang des menschlichen Daseins. Eine religionsphilosophische Besinnung, in: WuW 28 (1973) 313–321.

¹⁷ Zum Begriff der ‚Zeitanalogie‘ und der Sinnhaftigkeit seiner Verwendung cf. K. Rabner, Fegfeuer, in: Schriften zur Theologie XIV (1980) 439ff. Für unsere Problematik würde Rahners Ansatz bedeuten, daß die Totalität des Anfangs sich in die Pluralität der Welt hinein so auslegt, daß er nicht unabhängig von der Zeitlichkeit dieser Vielfalt zu denken ist. Weil der Anfang in der Welt nicht als Totalität der Elemente, die er entläßt, vollzogen werden kann, muß von ihm zeitanalog gesprochen werden. Was jedoch noch keineswegs als ausgemacht gelten muß, sind die *Kategorien*, die das Paradigma der Zeitanalogie fordern könnte. Gemeinhin wird dieses aber als Vollzug „vom Anfang her“ und „auf ein Ende hin“ verstanden. Daß dies nicht zwingend so sein muß, ist Moment der These von der ‚Zeitumkehr‘.

¹⁸ Moltmann, Gott 76 verweist darauf, daß im Paradigma der Zukunft die Schöpfungsgeschichte schon im Hinblick auf die Antizipation (absoluter) Zukunft (i.e., des Eschatons) erfolgt.

¹⁹ Deutlich ist das gerade an Konzeptionen wahrzunehmen, die das Zeitapriori der Schöpfungsrede nicht aus ihrer Reflexion entlassen haben, wie Moltmann, Gott 217, der davon spricht, daß das „geschichtliche Schaffen Gottes ...eschatologisch orientiert“ sei. Was ist eine solche „Orientierung“ anderes als eine „zeitanaloge Zeitrichtung“ der Schöpfungsrede?

eine Zeitrede, die sich als Entfaltung eines Ursprungs (das Aufgehen der *physis*), als Repetition eines Rhythmus (die Zahl des Vergehens bei Aristoteles) oder als Rekapitulation des Alls im Eschaton (*anakephalaiosis, apokatastasis panton*) versteht. Das Zeitapriori in der zeitanalogen Rede beider Konzepte erfüllt sich im Paradigma der *Herkunft*.

Entgegen diesem den beiden Schöpfungskonzepten gemeinsamen Modus der Zeitgerichtetheit soll hier ein drittes Konzept geprüft werden, das dem Zeitapriori der *Herkunft* und der dementsprechenden *Zeitrichtung* nicht unterliegt: nämlich das der *Zukunft*. Zeitsensibel wie kaum ein anderer vor ihm hat Karl Rahner dieses andere Zeitapriori gleichsam als Auftrag heutiger Theologie erkannt.

Zukunft [ist zu verstehen] als das radikal Neue, als das Schöpferische, das die geschichtliche Freiheit heraufführt, ohne daß es einfach schon im Anfang verborgen enthalten war ... Daß es in diesem Sinne das wirklich Neue einer Zukunft geben könne ..., [hat] ... einen Grund ... [in der] Bedingung echter Zukunft, die diese nicht zu bloßer Evolution degradiert, auch dort und dann nicht, wenn diese Zukunft nicht Gott selber als die absolute Zukunft ist.²⁰

Zukunft erscheint als das Unverhoffte, das wirklich Neue, das in der *Herkunft* geradezu Unbereitete. Und Gott erschließt sich hier als ‚absolute Zukunft‘, die aber nicht einfach in der Entrücktheit unzugänglicher Zukunft verweilt, sondern den ‚absoluten Horizont‘ bildet, der Zukunft ermöglicht²¹. Mit seltener Klarheit hat Jürgen Moltmann diese Interpretation der Zukunft als *Zukunft*, als *Zukommen* Gottes, verdeutlicht, indem er der evolutiven Zukunft, dem *futurum*, das sich aus der Vergangenheit in das Offene hinein ausstreckt, eine eschatologische *Zukunft* entgegengestellt, den *adventus*, der vom unverfügbaren *Zukommen* Gottes auf die Zeit zu spricht²².

Zeitumkehr – das ist der entscheidende Faktor: Nehmen wird dieses Zeitapriori der *Zukunft* nun hinsichtlich der Schöpfungsrede auf, dann ermöglicht es uns die Konzeption einer ‚*creatio ex novissimo*‘, also einer ‚Schöpfung aus dem Eschaton‘. Diese Konzeption vermittelt sich nun nicht mehr

²⁰ K. Rahner, Die Frage nach der Zukunft, in: SzTh IX (1970) 524–525 [= *Zukunft*]. Vgl. auch R. Bultmann, Urchristentum im Rahmen der antiken Religion, Zürich 1986, 213.

²¹ ‚Absolute *Zukunft*‘ steht bei Rahner zu jeder ‚innerweltlichen *Zukunft*‘ immer ‚vertikal‘, als absoluter Horizont, der in keinem relativen Zukunftshorizont je erreicht wird, gerade deswegen aber das in jeder ‚relativen *Zukunft*‘ Angezielte ist, wie F.-J. Nocke, Eschatologie, Düsseldorf 1995, 92–94 (= Leitfaden Theologie 6) herausstellt. Rahner hat gesehen, daß die Kategorie der ‚absoluten *Zukunft*‘, wird sie als ‚absolute Neuheit‘ interpretiert, nicht primär terminal zur Zeit steht, also zeit-beendend, sondern daß sie geradezu zeit-eröffnend genannt werden muß: der ‚absolute Horizont‘ hat die Eigenschaft, sich ‚zurückzuziehen‘, wenn man sich ihm nähert, aber gerade dadurch als das Raum- und Zeitgebende zu erscheinen. Cf. zu diesem Bild des weichenden und gerade dadurch ermöglichten Horizonts auch O. H. Pesch, Heute Gott erkennen, Mainz 1988, 58–60.

²² Moltmann, *Kommen Gottes* 42–44. Ähnlich wie bei Rahner, *Zukunft* 524f und Metz, *Welt* 81f erschließt die Kategorie des ‚Novum‘ auch bei Moltmann das Verhältnis von *futurum* und *adventus*. Die *Unverfügbarkeit* des *adventus* besteht ja gerade in der (absoluten) Neuheit, die aus keiner (futura) Zeit und ihrer kontinuierlichen Entwicklung in eine offene *Zukunft* hinein erschließbar ist.

im Paradigma der Herkunft, sondern im Paradigma der Zukunft. Schöpfung „beginnt“ nun – zeitanalog gesprochen – nicht an einem Anfang, von dem her sie wird, sondern ‚aus dem Eschaton‘. Der ‚Anfang‘ der Schöpfung erschließt sich jetzt aus der Zukunft; Schöpfung fängt an, aber in *eschatologischer* Herkunft²³. Der Wechsel vom Paradigma der Herkunft zu dem der Zukunft impliziert eine Umkehr der Zeitrichtung in der zeitanalogen Schöpfungsrede²⁴.

II. Gott im Zeitmodus der Zukunft

Zeitgenössische Theologie hat eine Tendenz zur Zeitrede: Die Gotteslehre kann in eine durchgängig eschatologische Perspektive gerückt werden, wie etwa bei Wolfhart Pannenberg²⁵, oder Gottes Sein wird als ‚im Kommen‘ gedeutet, wie bei Jürgen Moltmann²⁶. Gelegentlich scheint die Zeitperspektive nun überhaupt die Basis der Gottesrede geworden zu sein, wie bei Johann Reikerstorfer, der diagnostiziert, daß heute „die Zeit selbst zum ‚Ort‘ Gottes geworden ist“²⁷. Spätestens mit Moltmanns Postulat von einem „eschatologische[n] Verständnis der Schöpfung“²⁸ erlangt die Idee

²³ Schöpfung und Eschaton werden hier ineinander gespiegelt. Das muß heute angesichts der eschatologischen Gerichtetheit aller Theologie nicht von vornherein als unmöglich erscheinen. Eine ‚*creatio ex novissimo*‘ verdichtet außerdem nur die Berührung von ‚*creatio ex nihilo*‘ und ‚*creatio ex vetere*‘ durch die Rede von einer ‚*creatio nova*‘, so Moltmann, Kommen Gottes 45, denn das ‚Novum‘ scheint als der gemeinsame und also eigentlich unverzichtbare Kern beider Formen von Schöpfung zu sein. Das bedeutet erstens: In der ‚*conservatio*‘ zeitigt sich der unbedingte Grund und Anfang nicht bloß im Erhalten des Alten, sondern im Zulassen des Neuen, nicht im Konservieren, sondern im Erneuern, nicht im Festhalten des Gewonnenen, sondern in der Exzentrik der Erhofften. Das bedeutet aber zweitens auch folgendes: Die Rede vom Neuen und die vom Eschaton fallen zusammen. Das Eschaton erscheint in der Zeitigung der Welt nicht als Bleiben aus einer Herkunft, sondern als das gegenüber allem Werden und Geschehen Zukünftige, ja geradezu als das gegenüber jeder Herkunft Zukünftigste und Neueste, als ‚*novissimum*‘.

²⁴ Die Rede von der ‚Zeitumkehr‘ ist *keine* Rede ‚einfacher Gegenbewegung‘ der Zeiten. Dadurch wäre das hier Gemeinte verfehlt. Daher darf die ‚Zeitumkehr‘ nicht in Assoziation mit einer physikalischen Formulierung von Zeitumkehr gebracht werden, wie die durch etwa durch P. Davies, Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott, München 1995, 272 ff [= Unsterblichkeit] vorgestellt wird. Während die physikalische Rede die Gegenwendung der Zeiten auf derselben Wirklichkeitsebene (und unter strikt physikalischer Einschränkung auf chronologische Zeit) verhandelt, geht es hier um eine grundlegende Unterscheidung der Ebenen, auf denen von einer „eschatologischen“ Zeitbewegung“ die Rede sein kann: Immer geht es um eine *zeitanaloge* Rede, die nicht in eine „einfache Zeitrede“ aufgehoben werden kann, wenngleich sie mit dieser auf nicht-triviale Weise verknüpft bleibt.

²⁵ Cf. W. Pannenberg, Theologie als Wissenschaft von Gott, in: ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1987, 299–348.

²⁶ Cf. J. Moltmann, Die Eschatologie des kommenden Gottes, in: ders., Eschatologie 39–46; cf. demgegenüber E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1986.

²⁷ Reikerstorfer, Politische Theologie 15–16. Diese Zeitperspektive wird von Reikerstorfer bewußt gegen Modelle einer kosmischen Präsenz Gottes oder einer letztlich räumlich (und nicht zeitlich) strukturierten Geschichtstheologie, für die Gott „von außen“ in die Welt der Geschichte eintritt, formuliert. Daß dieses „von außen“ im Kontext einer Zeittheologie selbst verwandelt werden muß, ist Moment der These von der ‚Zeitumkehr‘.

²⁸ J. Moltmann, Schöpfung als offenes System, in: ders., Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, München 1977, 123 [= Schöpfung].

einer neuen Zeitrede hinsichtlich des Begriffs der Schöpfung öffentliche Relevanz und mündet schließlich in seiner und Christian Links Formulierung von Gott als „Zeitquelle“, die aus der Zukunft Zeit, Welt und Schöpfung eröffnet²⁹. Moltmann schreibt unmißverständlich:

Auf der transzendentalen Ebene setzen wir dann Zukunft als die Bedingung der Möglichkeit von Zeit überhaupt voraus. Die Zukunft als die Macht Gottes in der Zeit muß dann als die Quelle der Zeit verstanden werden.³⁰

Historisch aber dürfte die Idee einer eschatologischen Zeitrede oder gar einer eschatologischen Schöpfungsrede zunächst durch die amerikanische Prozeßtheologie den theologischen Diskurs erreicht haben³¹. Eines der zentralen Momente ihrer Gotteslehre besteht nämlich darin, Gott nicht als einen Schöpfer ‚von Vergangenheit her‘ zu verstehen, sondern als den Schöpfer ‚aus der Zukunft‘³².

Um die Bedeutung dieser zeitanalogen Schöpfungsrede würdigen zu können, aber auch um die Kritik, die sie geerntet hat, zu verstehen, muß man wissen, daß für die Prozeßtheologie das Wirkliche nicht aus den Din-

²⁹ Cf. *Ch. Link*, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: *G. Altner* (Hrsg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 190ff. [= Transparenz].

³⁰ *Moltmann*, *Kommen Gottes* 43. Allerdings möchte ich hier nicht die Unterscheidung von „phänomenaler“ und „transzendentaler Zeit“, wie sie sich sowohl bei Moltmann (ebd.) als auch bei *Link*, *Transparenz* 191 findet, übernehmen, um die „andere Zeitrichtung“, die Gottes Zukommen aussagen will, von einer *einfachen Gegenwendung* der Zeiten auf horizontaler Ebene zu unterscheiden. Zum einen deswegen, weil ein solches Konzept, das einer „horizontalen Zeitrichtung“ eine „vertikale Zeitrichtung“ gegenüberstellt, auch nicht davor gefeit ist, den hier notwendigen *zeitanaolgen* Charakter eschatologischer Zeitrede in eine einfache Zeitrede und damit in eine „einfache Gegenwendung“ der Zeiten aufzulösen. Dies beweist Stephen Hawking's physikalische Idee einer „imaginären Zeit“, die sich nur dadurch gegen einen einfachen horizontalen Zeitpfeil auszeichnet, daß sie normal zu ihr steht (also wie eine Vertikale auf eine Horizontale auftrifft); cf. die Analyse dieses Begriffs der „imaginären Zeit“ bei *Davies*, *Unsterblichkeit* 1995, 272–289. Zum anderen ist mit der Unterscheidung von „phänomenal“ und „transzendental“ nicht wirklich etwas gewonnen, wenn es darum geht, das Zueinander als eine ineinandergreifende Gegenbewegung zu erhellen, die sich innerlich gegenseitig bedingt. Dennoch stehen sie *nicht* auf derselben Ebene, denn sie bedingen einander (wie in Abschnitt III weiter erläutert werden wird) als das „Schöpferische“ und das „Geschöpfliche“ in einer Gegenbewegung aufeinander zu. Kein Unterschied könnte größer sein.

³¹ Cf. zum historischen Werden der Prozeßtheologie *J. Cobb*, *Process Theology as Political Theology*, Philadelphia 1982, 19–43. Cf. zur Interpretation dieser Geschichte im Lichte systematischer Theologie *R. Faber*, *Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz 2000, §§ 1, 2 & 6 [= Prozeß]. Ausführlich hat sich L. Ford seit 1968 mit den zeittheologischen Implikationen des prozeßtheologischen Gottesbegriffes beschäftigt; cf. *L. Ford*, *Boethius and Whitehead on Time and Eternity*, in: *IPhQ* 8 (1968) 38–67, und *ders.*, *God as the Subjectivity of the Future*, in: *Encounter* 41/3 (1980) 287–292. Im Lichte der prozeßtheologischen Literatur fällt es nicht schwer, selbst in Moltmann's Terminologie und Argumentation zu einer eschatologischen Zeitrede die innere Verwandtschaft mit der (oder sogar Beeinflussung durch die) prozeßtheologischen Denkweise zu erkennen; cf. bes. *Moltmann*, *Kommen Gottes* 43–46.

³² In der Prozeßtheologie wird dieses Theoriestück im Anschluß an A. N. Whitehead als das über die „anfängliche Natur“ bezeichnet. So schon seit Anfang der 40er Jahre des 20. Jahrhunderts: *Ch. Hartsborne*, *Whitehead's Idea of God* (1941), in: *P. A. Schilpp*, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, La Salle 1991, 513–560 [= *Idea*]. Cf. auch *L. Ford*, *A Whiteheadian Basis for Pannenberg's Theology*, in: *Encounter* 38/4 (1978) 307–331; er stellt diese Gestalt der Gotteslehre so vor, daß er sie mit der eschatologischen Konzeption Pannenberg's in Beziehung setzen kann.

gen, die uns alltäglich umgeben, besteht, sondern daß sie diese auf momenthafte Geschehnisse zurückführt, auf ‚Ereignisse‘ oder ‚Aktualitäten‘; und daß sie dann, weil das Ereignishafte das Wirkliche bedeutet, auch Gott als *den* Wirklichen und damit ereignishaft par excellence interpretiert. Beide Momente zusammen interpretieren Gott als den Schöpfer *aus der Zukunft*.

Zunächst zur Ereignisanalyse³³: Versteht man das Wirkliche nicht als Ansammlung von Gegenständen in Raum und Zeit, sondern als eng verwobenes Netzwerk von Geschehnissen des Entstehens und des Vergehens, dann besticht sogleich die Elementarität, mit der selbst Raum und Zeit unmittelbar zu Momenten der Konstitution von Wirklichkeit avancieren. Während nämlich für Weltobjekte jeglicher Art und Größe (seien diese Elementarteilchen oder Stühle oder Sonnen) Raum und Zeit äußere Momente, sozusagen ein Behältnis ihres Ruhens oder ihrer Veränderung darstellen, verwandeln sie sich in Ereignissen des Entstehens und Vergehens zu einem unmittelbaren Ausdruck ihres Wesens: Ein Ereignis ist nicht wie ein Objekt *in* Raum und Zeit, sondern es konstituiert Raum und Zeit; es *ist* eine Extension im Sich-Zeitigen³⁴. Weltobjekte werden erst fraglich, wenn sie sich verändern, d. h. wenn ihr wie selbstverständlich vorausgesetztes Bestehen im Raum und ihr Ruhen über die Zeit hinweg in Frage gestellt wird. Ereignisse hingegen werden, um zu vergehen; und mit ihrem Vergehen wird Zeit, die Zeit des Vergehens. Ereignisse setzen *keine* Konstanz durch die Zeit hindurch voraus. Aber ihr Vergehen ermöglicht Konstanz in der Zeit, wenn ein *Charakter* sie jeweils überlebt und in je neuen Ereignissen re-aktiviert wird. So entsteht der *Eindruck* vom Ruhen in der Zeit, wo doch auf elementarerer Ebene Ereignisse werden und vergehen, und mit ihnen und durch sie entsteht und vergeht Zeit³⁵. Konstanz ist jetzt nicht mehr die Zeitenthobenheit

³³ Cf. zu einer grundlegenden Einführung in die prozeßtheologische Ereignisanalyse: *M. Hauskeller*, Whitehead. Zur Einführung, Hamburg 1994, 7–112, und *R. J. Fetzer*, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik, Freiburg i.B. 1981, 113–206 (= Symposion 65).

³⁴ Cf. *A. N. Whitehead*, Concept of Nature, Cambridge 1993, 166 [= CN]: „Wir wissen aus unserer Erfahrung, daß Natur ein Komplex von vergehenden Ereignissen (*passing events*) ist. In diesem Komplex unterscheiden wir bestimmte gegenseitige Relationen zwischen [an dem Komplex] teilhabenden Ereignissen, welche wir ihre relative Position nennen können, und diese Position drücken wir teilweise in Form von Raum und teilweise in Form von Zeit aus“ (eigene Übersetzung). Für Whitehead bedeuten Raum und Zeit *Abstraktionen* von den gegenseitigen Beziehungen zwischen Ereignissen. Diese Beziehungen haben die Ereignisgestalt des ‚Vergehens‘ und der ‚Extension‘; aus ihnen leitet sich dann abstrakt jeweils Zeit als ein *Maß* von Vergehen und Raum als ein *Maß* von Extension ab. Cf. zur Zeit: *Whitehead*, CN 49–74, zum Raum, ders., CN 74–98. Später wird diese Zuordnung von Raum und Zeit aber auch bei Whitehead nicht ohne Spannungen abgehen und in ein neues Modell ‚epochaler Zeit‘ münden, das der extensionalen Raum-Zeit-Struktur gegenübergestellt werden wird; cf. *G. Heinemann*, Zenons Pfeil und die Begründung der epochalen Zeittheorie, in: *H. Holzhey/A. Rust/R. Wiehl* (Hrsg.), Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads, Frankfurt a.M. 1990, 92–122 (= stw 769). Cf. aber auch *P. Tillich*, Der Widerstreit von Zeit und Raum, in: ders., Gesammelte Werke VI, Stuttgart 1963, 140–148.

³⁵ Cf. die ausgezeichnete Analyse zu ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘ von Ereignissen, die sich selbst *nicht* verändern, gegenüber der ‚Veränderung‘ von Gegenständen unserer Sinnlichkeit (Weltobjekten): *M. Hampe*, Die Wahrnehmungen der Organismen. Über die Voraussetzung einer naturalistischen Theorie der Erfahrung in der Metaphysik Whiteheads, Göttingen 1990, 103–108.

von Weltobjekten durch irgendwelche Formen, sondern die Re-Aktivierung von Mustern im Laufe einer Serie von Ereignissen³⁶. Über den Abgrund des Vergehens der Zeit hinweg tragen nicht mehr zeitjenseitige Weltobjekte, sondern vergängliche, einander transzendierende, zeitgebärende Geschehnisse.

Die Struktur des Wirklichen – wird sie mit Hilfe solcher flüchtigen und fließenden Geschehnisse gedeutet – erstrahlt nun selbst aus ihrem Innersten zeitlich. Ereignisse sind nichts anderes als „konkrete Zeit“, und Zeit bedeutet nichts anderes als das, was entsteht, wenn Geschehnisse vergehen. Oder anders: Die Wirklichkeit im Paradigma des Zeit-Geschehens steht unter einem Zeitapriori. Und die innere Struktur solcher Zeitgeschehnisse erhält eine eindeutige Zeitrichtung: Ereignisse entstehen nämlich aus ihrer Vergangenheit, d. h. aus den vergangenen Ereignissen, die ihre Welt bilden. In diesem Sinne sind Ereignisse wesentlich zeitbezogen oder, was hier dasselbe ist, weltbezogen oder noch genauer, aus ihrer Welt zusammenwachsende, sich konkretisierende Weltzentrierungen³⁷. Ereignisse treiben Zeit aus sich hervor, indem sie gegenüber dieser Welt, die ihre Vergangenheit bildet, eine neue Perspektive ihrer Vergangenheit realisieren. Ihrer Gegenwart eignet demnach eine unverhoffte, irgendwie unableitbare Spontaneität des „Ereignens“. Und schließlich: Ereignisse entstehen, weil es noch unverwirklichte Perspektiven gibt, Möglichkeiten neuer, auch unverhoffter Realisierung. Möglichkeiten für neue Ereignisse repräsentieren die Freiheit und Unableitbarkeit eines neuen Geschehens. Ereignisse sind daher ein Sensorium für die Zukunft. Unter dem Zeitapriori erschließt sich das Wirkliche mit unvermittelter Kraft als Zeit-Geschehen. Ereignisrede ist auf fundamentale Weise Zeitrede. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – in je eigener Weise realisiert diese Zeitrede eine Zeitrichtung: die Herkunft aus reaktivierter Vergangenheit; den Vollzug in einer Gegenwart als Spontaneität des Neuen; den Ausgriff auf eine Zukunft der Offenheit, auf noch unverbrauchte und unverwirklichte Möglichkeiten.

Welche Konsequenzen hat diese Zeitanalyse für einen Gottesbegriff, der sich am Sich-Ereignen Gottes orientieren will? Für Charles Hartshorne und all jene Prozeßtheologen, die ihm folgten, erschien Gott primär als Gott der Zukunft, d. h. als die perfekte Verwirklichung aller Möglichkeiten. Gott

³⁶ Cf. R. Wiehl, Aktualität und Extensivität in Whiteheads Kosmo-Psychologie, in: M. Hampe/H. Maassen (Hrsg.), Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit. Materialien zu Whiteheads ‚Prozeß und Realität‘. I, Frankfurt a. M., 329, Anm. 8 (= stw 920). Im Unterschied zu einer dingontologischen Konzeption von Veränderung, die veränderliche Eigenschaften an substantiell währenden Dingen kennt, wird in dem ereignisontologischen Modell auch die Konstanz von Eigenschaften fraglich, denn sowohl Konstanz als auch Veränderung sind makrokosmische Vorgänge, denen eine Abfolge (eine Serie) vergehender Ereignisse unterliegt, deren Ereignismuster „weitervererbt“ wird (= Konstanz) oder eben nicht (= Veränderung).

³⁷ Cf. M. Welker, Whiteheads Vergottung der Welt, in: H. Holz/E. Wolf-Gazo (Hrsg.), Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981, Freiburg i. B. 1984, 264 [= Vergottung]. Welker findet die Formulierung: „Zentrum einer relativen wirklichen Welt“.

kommt der Welt als ihre offene Zukunft entgegen, eröffnet das Neue, treibt die Welt voran, evoziert neues Sich-Ereignen, schafft Welt als Zeitgeschehen³⁸. Weil dieser Zukunft Zeitpriorität zukommt, „im Sinne der größeren ‚Mächtigkeit‘ gegenüber dem Faktischen“³⁹, ist Gott ein Gott der Zeiteröffnung. Der Gott mit „Zukunftsmächtigkeit“ kommt der Welt als ihre Zukunft entgegen, um sie „auf sich zu“ zu öffnen, zu zeitigen, zu erneuern.

Die Schattenseite der neuen Zeitrede von Gott aber ist ebenso bedeutsam: Der Gott, der als Zukunft Welt auf sich zu in ihre Zukunft führt, setzt dafür diese Welt schon voraus. Besser gesagt: *Wir* setzen, wenn wir die Ereignisanalyse auf Gott anwenden, eine Vergangenheit voraus, hinsichtlich derer Gott sich ereignet, die Gott reaktiviert, der Gott neue Möglichkeiten schenkt, der Gott eine Zukunft eröffnet. M.a.W.: Dieser Gott der Zukunft „schafft“ Möglichkeiten für eine, nein, für *jede* vergangene Welt, nicht jedoch schafft Gott Welt; vielmehr setzt Gott sie schon immer voraus, um ihr eine Zukunft zu geben. Dieser Gott der Zukunft ist nicht Schöpfer der Welt, sondern Schöpfer aus der Welt, nicht ‚Creator ex nihilo‘, sondern ‚Creator ex vetere‘. Dieser Gott, so der Vorwurf an die Prozeßtheologie, gleiche mehr dem Demiurgen aus Platons *Timaios* und weniger dem Schöpfer aus der *Genesis*⁴⁰. Stellvertretend möge hier Moltmann als Ankläger sprechen:

Wird der Gedanke der *creatio ex nihilo* ausgeschieden oder auf die Formulierung einer noch nicht dinglichen Urmaterie, „no-thing“, reduziert, dann muß der Weltprozeß ebenso anfanglos und ewig wie Gott selbst sein. Ist er aber anfanglos und ewig wie Gott selbst, dann muß er selbst eine der Naturen Gottes sein. Dann aber muß man von einer „Vergottung der Welt“ sprechen ...

... Das aber bedeutet, daß die Prozeßtheologie dieser Art keine Schöpfungslehre, sondern nur eine Erhaltungs- und Ordnungslehre kennt.⁴¹

In der Tat, eine Prozeßtheologie dieser Art hat auch keine Probleme, sich dazu zu bekennen, daß sie eine ‚*creatio ex vetere*‘ einer ‚*creatio ex nihilo*‘

³⁸ Hartshorne, *Idea* 525–535 stellt die Zukünftigkeit Gottes für die Welt vor, verändert Whiteheads Ideen aber entscheidend, indem er diese Zukünftigkeit als Gottes abstrakten Charakter deutet. Dadurch ist Gottes abstrakter Charakter nur in Gottes Handeln in der Welt konkret. „Konkretheit“ Gottes bedeutet dann aber einen jeweils wechselnden Status Gottes, wodurch ‚Zeit‘ in der Form vergehender Ereignisse bis in die Gotteslehre vorgelassen wird. Whitehead hat die Vorstellung Gottes als eine zeitsstrukturierte Ereignisserie ausdrücklich wegen des vergehenden Charakters von Zeit, der Gott nicht angelastet werden kann, abgelehnt; cf. A. H. Johnson, *Some Conversations with Whitehead Concerning God and Creativity*, in: L. Ford/G. L. Kline (Hrsg.), *Explorations in Whitehead's Philosophy*, New York 1983, 9. Dennoch wurde die Vorstellung Hartshornes die bestimmende.

³⁹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 120–121. Er beruft sich dafür auf das Quantenphänomen ‚koexistenter Möglichkeiten‘, aus denen Quantenobjekte bestehen. Obwohl auch diese Äußerung noch im Paradigma der ‚Herkunft‘ formuliert wurde, zeigt sich in dem Begriff der ‚Mächtigkeit‘ in der Tat, wie „die ‚klassische‘, auf die Determination der Zukunft vom Faktischen Gegebene her zielende Fragerichtung, *umzuwenden* [sei] auf eine Betrachtungsweise hin, die der Zukunft Priorität einräumt im Sinne ihrer größeren ‚Mächtigkeit‘ gegenüber dem Faktischen“ (121). Die Idee der ‚Mächtigkeit‘ aber importiert Pannenberg von H. P. Dürr, Über die Notwendigkeit, in offenen Systemen zu denken, in: G. Altner (Hrsg.), *Die Welt als offenes System*. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine, Frankfurt a.M. 1984, 9–31.

⁴⁰ Cf. Maassen, *Offenbarung* 220–223.

⁴¹ Moltmann, *Gott* 91.

vorzieht. So schreiben John Cobb und David Griffin in ihrer Einführung zur Prozeßtheologie:

Die Prozeßtheologie lehnt die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* ab, wenn damit eine Schöpfung aus dem absoluten Nichts gemeint ist. Diese Lehre ist ein integraler Bestandteil der Lehre von Gott dem absoluten Lenker und Herrscher. In der Schöpfungslehre der Prozeßtheologie wird dagegen eine Schöpfung aus dem Chaos vertreten.⁴²

Die voraufgehende Analyse der Zeitstruktur von Ereignissen verrät uns, warum das so sein muß: Ereignisse geschehen zwar, weil sie das Versprechen einer noch unverwirklichten Zukunft beinhalten, *aber* sie entstehen *nur*, weil sie ihre Vergangenheit versammeln und reaktivieren. Weil Ereignisse ihre Vergangenheit immer nur empfangen, nie aber erfinden, kann auch Gott – als Ereignis gedacht – Welt nicht erfinden, sondern nur *relativ* zu ihr oder als ihr Versammeln schaffen, also ‚*ex vetere*‘, hin auf eine je neue und letztlich die absolute Zukunft, die Gott *ist*.

Dennoch: In diesem Entwurf kommt es nicht – wie Moltmann befürchtet – zu einer Vergottung der Welt, denn die Welt wird zwar nicht von Gott geschaffen, aber auch nicht aus Gottes Natur entlassen. Um dies sicherzustellen, führt die Prozeßtheologie eine fundamentale und folgenschwere Unterscheidung ein, nämlich die zwischen ‚Schöpfer‘ (creator) und dem ‚Schöpferischen‘ (creativity). Nicht Gott schafft neue Ereignisse; vielmehr entstehen diese aus einer *inneren* Spontaneität, eben aus jener inneren Kraft des ‚Schöpferischen‘. ‚Kreativität‘ steht für die *Selbst*-Aktualisierung von Wirklichkeit.

Diese Unterscheidung hat eine eminent theologische Bedeutung: Nur in *einem* seiner Zeitmodi leitet das Sich-Ereignen der Welt sich aus Gott her, nämlich im Zeitmodus der Zukunft: Gott schenkt sich dem Zeitgeschehen als seine Zukunft, seine Möglichkeit, seine Verheißung. Hinsichtlich des Zeitmodus der Vergangenheit entsteht Zeitgeschehen hingegen aus der *Welt*, also ‚*ex vetere*‘. Hinsichtlich des Zeitmodus der Gegenwart schließlich entsteht alles Zeitgeschehen aus nichts als aus sich selbst, spontan, autonom. Damit kommt der Vorwurf Moltmanns von der Vergottung jeder nicht-geschaffenen Welt zur Ruhe: Welt ist selbst *nie* Gott oder göttlich oder eine Emanation Gottes, sondern Selbst-Schöpfung. Jedem Zeitgeschehen eignet also eine ontologische Freiheit unvertretbarer, schöpferischer Spontaneität, die auch Gott nicht vereinnahmen kann.

Die Schattenseite dieser Argumentationsstrategie sowohl gegen eine ‚*creatio ex nihilo*‘ als auch gegen eine Apotheose der Welt ist allerdings, daß Gott nicht nur nicht mehr als Schöpfer der Welt *im Ganzen* bezeichnet werden kann, sondern mehr noch, daß Gott auch nicht für das *Entstehen jedes einzelnen* Zeitereignisses, d. h. die Aktuierung des Wirklichen, verantwortlich zeichnet. Daraus erwächst der zweite Vorwurf gegen die prozeßtheolo-

⁴² J. Cobb/D. Griffin, Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979, 64.

gische Schöpfungstheologie mit ihrer These von einem Gott (nur) der Zukunft, wie er von Pannenberg erhoben wurde:

Der Gedanke eines radikalen Selbstschöpfungstums jedes Elementarereignisses bildet den Grund der Unvereinbarkeit der Metaphysik Whiteheads mit dem biblischen Schöpfungsgedanken und darum auch den biblischen Gottesgedanken.⁴³

Ein harter Vorwurf – bedenkt man, daß die Prozeßtheologie ausgezogen war, gerade dem biblischen Gott mehr zu entsprechen als die aristotelische Metaphysik im Hintergrund scholastischer Theologie: In der Ablehnung der ‚*creatio ex nihilo*‘ sah man geradezu eine Wiedergewinnung des biblischen Gottes der Liebe, der Zuwendung, der Relationalität gegenüber einem Gott absoluter Herrschaft. In der Hervorhebung des ursprünglich Schöpferischen alles Ereignens entdeckte man einen Gott wieder, der nicht mit physischer Macht konkurriert, sondern an die Freiheit der Geschöpfe appelliert, der sie zu ihrer Zukunft nicht zwingt, sondern sie überzeugt, verleitet, „verführt“⁴⁴.

III. Der Schöpfer und das Schöpferische

Überraschenderweise hat Whitehead, was die Prozeßtheologie, die sich für ihre Argumentation auf ihn beruft, meistens übersieht, *nicht* gegen eine ‚*creatio ex nihilo*‘ polemisiert, sondern gegen eine bestimmte Vorstellung von Gott, nämlich als ‚externen‘ oder ‚transzendenten Schöpfer‘. Die entscheidende Passage in Whiteheads Spätwerk *Abenteuer der Ideen* von 1933 lautet:

Es gibt zwei zeitgenössische Auffassungen ...: Eine ist die eines externen Schöpfers (*external Creator*), der das vollendete Zusammensein [von Ereignissen] aus nichts (*out of nothing*) schafft. Die andere Auffassung ist die eines metaphysischen Prinzips, das zur Natur der Dinge gehört ... Lassen Sie uns diese zweite Auffassung annehmen. Dann drückt das Wort Kreativität die Vorstellung aus, daß jeder Prozeß auf Neuheit ausgerichtet ist. Wird es darüber hinaus mit den Bezeichnungen Immanente Kreativität (*Immanent Creativity*) oder Selbst-Kreativität (*Self-Creativity*) versehen, vermeidet es die Implikation eines transzendenten Schöpfers (*transcendent Creator*). Das bloße Wort Kreativität (*creativity*) aber suggeriert Schöpfer (*creator*), so daß die ganze Auffassung die Aura eines pantheistischen Paradoxons erlangt. Dennoch vermittelt es den Ursprung von Neuheit (*origination of novelty*).⁴⁵

Auf den ersten Blick stehen einander ‚*externer Schöpfer*‘ und ‚*immanente Kreativität*‘ gegenüber. Der Druckpunkt der Argumentation ist also gar nicht das ‚*ex nihilo*‘, sondern, daß das ‚*ex nihilo*‘ implizieren müsse, daß Gott *ab extra* schaffe und sich darin gegenüber der Welt auch noch definiere. Gelänge es uns also umgekehrt, in einer gleichsam mit einem Hauch

⁴³ W. Pannenberg, *Atom, Dauer, Gestalt. Schwierigkeiten mit der Prozeßphilosophie*, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hrsg.), *Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983*, Freiburg i.B. 1986, 194.

⁴⁴ Cf. L. Ford, *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Philadelphia 1978b; cf. auch R. Faber, *Art. Prozeßtheologie*, in ³LThK VIII, 681–682.

⁴⁵ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York 1967, 236 [= AI]; eigene Übersetzung.

eines pantheistischen Paradoxons versehenen Wendung von einem immanenten Schöpfer zu sprechen, dann wäre nicht nur die Vorstellung einer externen, weltunverbundenen, weltjenseitigen Transzendenz Gottes vermieden, sondern auch der Inhalt des ‚*ex nihilo*‘ gewahrt, nämlich die absolute Neuheit der Schöpfungen.

Warum ist Whitehead gegen die Vorstellung eines ‚externen Schöpfers‘? Philosophisch, weil die Konzeption einer absoluten ‚externen Transzendenz‘ denkunmöglich ist; theologisch, weil für Whitehead das Spezifische gerade der christlichen Gotteslehre (von Trinitätslehre und Christologie) in der Relationalität Gottes liegt⁴⁶.

Zunächst zum philosophischen Argument: In ‚Prozeß und Realität‘ von 1929 argumentiert Whitehead so: Im Begriff der Universalität wird alles zusammengefaßt, was in irgendeiner Beziehung zu etwas anderem steht. Was aber jenseits jeglicher Universalität steht, hat auch keine Beziehung zu irgend etwas⁴⁷. Dieses „Absolute“ kann dann auch nicht erkannt werden, weil andernfalls eine Erkenntnis bereits eine Relation implizieren würde. In seinem religionstheologischen Werk ‚Wie entsteht Religion?‘ von 1925 lehnt Whitehead daher sowohl eine ‚extreme Lehre der Transzendenz‘ von einem absoluten, außerhalb der Welt, relationslos zu ihr verharrenden Herrscher ab als auch eine ‚extreme Lehre von der Immanenz‘, die Gott in der Welt aufgehen läßt⁴⁸. Hinsichtlich der grundlegenden Bedingung der Möglichkeit jeglicher Gotteserkenntnis möchte Whitehead festhalten, daß „wir zwar einen immanenten Gott entdecken mögen, nie aber einen gänzlich (wholly) transzendenten Gott“⁴⁹. Das bedeutet: Das per definitionem jenseits jeglicher Erfahrbarkeit Liegende kann auch per definitionem nicht erkannt werden⁵⁰. Nur ein immanenter Gott mag als transzendenter Gott auch erkannt werden, denn das, was jenseits jeglicher Relation liegt, hat eben keine Beziehung zu irgend etwas⁵¹. Transzendenz meint hier universale Relativität Gottes und nicht externe Relationslosigkeit.

⁴⁶ Cf. die entscheidenden Stellen zur Interpretation der christlichen Trinitätslehre als bedeutendstes Moment allgemeinen Denkens seit Platon in Whitehead, AI 130, 167–169; cf. R. Faber, ‚Über Gott und die Welt ...‘ Struktur analoger Gottesrede und prozeßtheologische Perspektive, in: E. Schmetterer/R. Faber/N. Mantler (Hrsg.), Variationen über die Schöpfung der Welt, Innsbruck 1995, 137–138. Dies ist auch als eine der Grundintentionen von Whiteheads Denken überhaupt in Faber, Prozeß §§ 9 & 21 ausgeführt.

⁴⁷ Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. Hrsg. v. D. R. Griffin/D. W. Sherburne, New York 1978, 4 [= PR].

⁴⁸ Cf. A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, New York 1960, 67 [= RM].

⁴⁹ Whitehead, RM 69; eigene Übersetzung.

⁵⁰ Cf. Whitehead, PR 167. Dieses Argument zielt also nicht auf Gott, sondern auf die Gotteserkenntnis. Dies ist Whiteheads auf Erfahrung und Erkenntnis applizierte Formulierung des ‚Prinzips der Relativität‘, nachdem alles „Seiende“ eine Möglichkeit für anderes, neues Sich-Ereignen sein können muß; cf. die Formulierung dieses wirklichen Grundprinzips Whiteheadscher Philosophie als sog. ‚IV. Kategorie der Erklärung‘ in: Whitehead, PR 22.

⁵¹ Cf. Whitehead, PR 4. Dies verweist Whitehead auf den Weg zu einer Bestimmung des Gottesbegriffs zu einer Ontologie (der Welt). ‚Mit Nikolaus von Kues‘ ‚zweifacher Ontologie‘ ist Gott bei Whitehead nicht in einer Weltontologie denkbar. Gegen den Kusaner ist Gott aber für White-

Zur theologischen Argumentation, die Whitehead vor allem in Abenteurer der Ideen entwickelt: Das zentrale Moment christlicher Gotteslehre sei nicht Absolutheit, sondern Bezogenheit, nicht Relationslosigkeit, sondern Perichorese. Gegenüber der Willkür einer ‚externen Transzendenz‘ betont Whitehead die Teilhabe der Welt am ‚immanenten Gott‘ der Liebe. Nicht mehr müssen wir dann vom ab extra „aufgezwungenen Willen des transzendenten Gottes“ sprechen, sondern dürfen davon ausgehen, daß „das Existente in der Natur teilhat an der Natur des immanenten Gottes“⁵². Whitehead findet seine theologische Zeugen in der Trinitätstheologie der alexandrinischen Väter, und zwar in deren Theologie der ‚gegenseitigen Immanenz‘ (mutual Immanence) der trinitarischen Personen zueinander, des Logos im Menschen Jesus und des Geistes Gottes in der Welt⁵³. Für eine solche Sicht „direkter Immanenz“⁵⁴ Gottes, also der intensiven Beziehung und des Ineinanderseins, klingt ‚Externität‘ nach Beziehungslosigkeit. Und eben diesen Gottesbegriff sieht Whitehead nicht nur in eklatantem Widerspruch zum biblischen Gott der Liebe, sondern auch verantwortlich für Herrschaftsphantasien und Machtlegitimationen⁵⁵. Daher möchte er lieber im Sinne der Alexandriner von ‚*the immanence of God*‘⁵⁶ sprechen.

In beiden Argumentationen mag deutlich geworden sein, daß Whitehead keineswegs einen Immanentismus, der Gott in Welt auflöst, anstrebt, noch eine Leugnung der Schöpfung ‚aus dem Nichts‘ intendiert, sondern sich einzig und allein um einen relationalen Gottesbegriff müht. Zum entscheidenden Kriterium eines solchen Gottesbegriffs erhebt Whitehead aber die nicht-externe Transzendenz Gottes⁵⁷. Daß diese nicht-externe Transzendenz Gottes in Whiteheads Sprache jetzt nicht mehr als ‚externer Schöpfer‘ angesprochen wird, sondern die Gestalt eines ‚immanent Schöpferischen‘ annimmt, bedeutet dann aber auch *nicht* eine Auflösung des Schöpfers in

head nicht als ‚ganz Anderer‘ „faßbar“. Hier ähnelt Whiteheads Ansatz mehr dem des Thomas von Aquin, der auch im Rahmen derselben (Aristotelischen) Prinzipien der Wirklichkeitsanalyse Gott „ganz anders“ zu denken versucht. Eine Lösungsrichtung bietet Whiteheads Ansatz bei der Unterscheidung Gottes von der Welt jenseits einer ontologischen Differenz: Gott ist dann gar nicht mehr ‚ontologisch‘ gedacht; cf. dafür den Artikel: R. Faber, De-Ontologizing God: Levinas, Deleuze, and Whitehead, in: C. Keller (Hrsg.), Process and Difference. Construction and Deconstruction in Process, Albany 2000 (= University of New York Series in Constructive Postmodern Thought) [im Druck bei SUNY]; cf. auch Faber, Prozeß §§ 25 & 33.

⁵² Whitehead, AI 130; meine Übersetzung.

⁵³ Cf. Whitehead, AI 168–169.

⁵⁴ Whitehead, AI 168.

⁵⁵ Cf. Whitehead, PR 342–343; cf. auch die sehr emphatische Auslegung der theologischen Entscheidungen als Folge der Ablehnung von Gottesvorstellungen, für die Gott ‚kosmischer Moralist‘, ‚unbewegtes und anteilsloses (passionless) Absolutes‘ oder ‚Abseigner des *status quo*‘ sei, in der prozeßtheologischen Gotteslehre bei J. B. Cobb/D. R. Griffin, Process Theology: An Introductory Exposition, Philadelphia 1976, 8–10.

⁵⁶ Cf. Whitehead, AI 130: „The theologians were greatly exercised over the immanence of God in the world“.

⁵⁷ Cf. Whitehead, PR 32.

ein ‚nicht-göttlich Schöpferisches‘⁵⁸, sondern eine Reinterpretation Gottes als des Schöpfers unter den Bedingungen radikaler Relationalität und universaler Immanenz. ‚Kreativität‘ evoziert auch weiterhin ‚Kreator‘, aber in der paradoxen Atmosphäre des Pantheismus. Diese Gottessprache ist paradox, weil es sich eben nicht um einen Pantheismus handelt, also nicht die Leugnung der Transzendenz Gottes zugunsten einer totalen Immanenz, sondern um Gottes ‚Nicht-Externität‘⁵⁹.

Dieser Begriff von der ‚immanenten Kreativität‘ bringt zwei entscheidende Momente auf paradoxe Weise zur Sprache: (a) Er reinterpretiert die Rede vom schaffenden Gott im Sinne eines ‚immanenten‘ oder ‚nicht-externen Schöpfers‘⁶⁰. Whitehead spricht ja weiterhin von Gott als ‚immanent creator‘ und nicht bloß in der paradoxen (pantheistisch gefärbten) Sprache von ‚immanent creativity‘. (b) Er wahrt die Rede von der ‚*creatio ex nihilo*‘ im Sinne der ‚Hervorbringung unbedingter Neuheit‘ (origination of novelty)⁶¹. Das Moment aber, das beide Redeweisen begründet, kommt im *Zeitapriori* der Gottesrede selbst zum Ausdruck, das im Übergang vom ‚Schöpfer‘ zum ‚Schöpferischen‘ formuliert wird: Die Rede von der ‚Kreativität‘ sagt nämlich einerseits die Zukunft als unbedingtes Neues aus, d. h. Gott als Inbegriff der Möglichkeiten für die Welt, Gott als Eschaton. Andererseits spricht sie von einer *Bewegung aus* der unbedingten Neuheit *heraus, hin* auf die Gegenwart der Geschöpfe in ihrer Selbst-Kreativität. Das Schöpferische *ist* zunächst Gott, der alle Geschöpfe aus unbedingter Neuheit hervorbringt, damit sie sich dann aber selbst schöpferisch gestalten⁶².

Im Horizont der ‚Nicht-Externität‘ werden demnach durch die Rede von der ‚immanenten Kreativität‘ die folgenden schöpfungstheologischen Standards aufgerichtet: (1) Schöpfungsrede impliziert eine Zeitbewegung aus der absoluten Zukunft heraus, die Gott ist. Unter dem *Zeitapriori* erscheint die ‚*creatio ex nihilo*‘ daher nicht mehr in der Zeitanalogie der Herkunft, sondern der der Zukunft, als ‚*creatio ex novissimo*‘. Gegen Moltmanns Einwand, aber auch gegen die Interpretation der Hartshorne-Schule, die eine Rede von der ‚*creatio ex nihilo*‘ ablehnt, bedeutet dies, daß Gottes ‚*ex nihilo*‘ unbedingte gilt; nun aber unter dem *Zeitapriori* reformu-

⁵⁸ Cf. zu einer entsprechenden nicht-theistischen Interpretation der ‚Kreativität‘ als strikte ‚Selbst-Kreativität‘: J. Bradley, Transcendentalism and Speculative Realism in Whitehead, in: *Process Studies* 23/3 (1994) 155–191 [= Transcendentalism].

⁵⁹ In *dieser* Hinsicht ersetzt ‚immanente Kreativität‘ oder ‚Selbst-Kreativität‘ die Rede vom ‚externen‘ oder ‚transzendenten Schöpfer‘.

⁶⁰ Cf. Whitehead, AI 130.

⁶¹ Cf. Whitehead, AI 236.

⁶² Beide Momente zusammen lassen sich nun aber wiederum unmittelbar auf die herausgearbeiteten Aspekte der prozeßtheologischen Schöpfungslehre beziehen: Ein ‚nicht-externer Schöpfer‘ reinterpretiert die radikale Spontaneität der ‚Selbst-Kreativität‘ im Gewand der Rede von der ‚immanenten Kreativität‘. Cf. L. Ford, The Divine Activity of the Future, in: *Process Studies* 11/3 (1981) 169–179.

liert⁶³. (2) Diese ‚*creatio ex nihilo*‘ entläßt die Geschöpfe in ihre eigene Gegenwart, in ihre eigene ontologische Freiheit, in ihre Selbst-Kreativität. Sie ist und bleibt aber immer Ausdruck des ‚*ex nihilo*‘, das im Modus der Gegenwart der Geschöpfe ihre Spontaneität ankündigt. Gegen Pannenberg's Argument bedeutet das: Das ‚radikale Selbstschöpfertum‘ der Zeitgeschehnisse ist Ausdruck der paradoxen Rede von Gottes Schöpfersein im Gewand der *einen* ‚immanenten Kreativität‘, die sich in den Ereignissen als ihr Selbststand, als ihre Freiheit verschenkt. (3) Die implizite Zeitrichtung dieser zeitanalogen Schöpfungsrede aber – und das ist entscheidend – impliziert eine *Loslösung* der Konnotation von Anfang und Herkunft aus der Vergangenheit und etabliert statt dessen die neue Analogie von Anfang und Zukunft aus dem Eschaton. Diese Zeitumkehr für die ‚Zeitbewegung des Schöpferischen‘ bedeutet, daß Gottes Zeitgeschehen ‚*ex nihilo*‘ aus der Zukunft in unbedingter Neuheit erschafft.

IV. Die Zeitbewegung des Schöpferischen

Die Rede von einer ‚Zeitumkehr‘ im Zentrum eines eschatologischen Schöpfungsbegriffs hat folgende Implikationen: den ‚Anfang von vorne‘, die ‚Transzendenz nach innen‘, und die ‚Konversion der Zeiten‘. Diese Momente vermögen aufzuzeigen, *wie* unter der Bedingung der ‚Zeitumkehr‘ die Rede vom ‚nicht-externen Schöpfer‘ und von der ‚immanenten Kreativität‘ sinnvoll erscheinen, und machen andererseits sichtbar, *warum* andernfalls, d. h., sollten diese ‚Umkehrbedingungen‘ fehlen, ein eschatologischer Schöpfungs-begriff schwierig zu denken bleibt.

Alle drei Argumente beziehen sich auf Whiteheads theologisches Theoriestück⁶⁴ vom ‚anfänglichen Ziel‘ (initial aim) jedes Zeitgeschehens. Whitehead schreibt dazu in ‚Process and Reality‘:

⁶³ In gewisser Weise bewegen sich Moltmanns – cf. *Moltmann*, Schöpfung 126 – und Hartshornes eschatologisches Schöpfungskonzept auf derselben Ebene. Beide erkennen eine ‚*creatio nova*‘ an; für beide wird dazu auch schon eine ‚*creatio ex veteri*‘ vorausgesetzt; beide bewegen sich für ihre Aufdeckung einer eschatologischen Schöpfungsdimension dennoch im Paradigma der Herkunft. Während Moltmann aber für den ganzen Prozeß auch noch die unbedingte Herkunft aus Gott (‚*creatio ex nihilo*‘) voraussetzt, nimmt Hartshorne die Welt als schlicht gegeben hin. Dennoch, weil Moltmann der Zukunft keinen *paradigmatischen* Status zugesteht, kann er die ‚*creatio nova*‘ nicht als ‚*creatio ex novissimo*‘ deuten, sondern sieht sie als eine ‚neue Schöpfung‘ im Eschaton, die jetzt schon, in der laufenden Geschichte der Welt (‚*creatio continua*‘) antizipiert wird. Erst wenn die Zeitanalogie *umgekehrt* würde, fallen ‚*creatio nova*‘ und ‚*creatio ex nihilo*‘ zusammen, ohne daß die Welt in eine platonische Gegebenheit entlassen worden wäre, wie bei Hartshorne.

⁶⁴ Manche Ausleger Whiteheads haben zu Recht darauf hingewiesen, daß es sich bei dem Theoriestück vom ‚initial aim‘ um eine *theologische* Lehre handelt. In der Tat handelt es sich beim ‚initial aim‘ um die Schnittstelle zwischen einer Kausalitätstheorie und einer Theologie: beide brechen durch die dem ‚initial aim‘ innewohnende Teleologie auf: die weltimmanente Kausalität in Richtung auf Eschatologie, der Gottesbegriff in Richtung einer Kosmologie, d. h. einer Relationalität Gottes zur Welt.

Die Unmittelbarkeit des zusammenwachsenden Subjekts ist durch sein lebendes Ziel konstituiert, durch das es auf seine eigene Selbst-Konstitution zielt ... In diesem Sinne ist Gott das Prinzip der Konkretion, er ist jenes Geschehen (*actual entity*), von dem jedes zeitliche Zusammenwachsen jenes anfängliche Ziel (*initial aim*) erhält, von dem seine Selbst-Verursachung (*self-causation*) startet.⁶⁵

1. ‚Anfang von vorne‘

Der Begriff ‚anfängliches Ziel‘ formuliert das Paradoxon der ‚Zeitumkehr‘, denn es besagt, daß jedes Sich-Ereignen seinen Anfang nicht zunächst in der Vergangenheit nimmt, sondern *aus der Zukunft*: Jedes Ereignis braucht zunächst, um sich aus seiner Vergangenheit sammeln zu können, ein ‚Ziel‘, auf das hin es sich verwirklichen *wird*. Dieses ‚Ziel‘ interpretiert die unbedingte Neuheit der ‚immanenten Kreativität‘ als eine Zeitbewegung aus der Zukunft: Es bedeutet nicht, daß bereits bestehende Ereignisse mit einem festgelegten Inhalt konfrontiert würden, der ihnen von außen – *ab extra* – aufgeprägt würde, sondern es drückt eine innere Möglichkeit eines noch nicht entstandenen Ereignisses aus, in der es seine intensivste Verwirklichung erlangen könnte. Und *so* verkörpert es den originären Anfang der Selbst-Verwirklichung⁶⁶.

Wie aber kommt ein noch nicht existierendes Ereignis zu seinem ‚anfänglichen Ziel‘? Offensichtlich kann es nicht aus seiner Vergangenheit stammen, da diese erst im Lichte dieses Anfangs zu einem neuen Ereignis zusammenwachsen kann. Es kann auch nicht aus seiner Gegenwart kommen, weil es noch gar nicht existiert. Aus seiner Zukunft kann es aber nur kommen, wenn es das Schöpferische gibt, das als seine Zukunft sich schenkt. Das ‚anfängliche Ziel‘ bezeichnet also eine Art ‚Verführung‘ (*appetition*) des Zeitgeschehens zu entstehen. Es vermittelt ein sprachliches Paradox – nämlich das der Identität von Anfang und Ziel. Das Paradox wird wieder nur unter der Bedingung der ‚Zeitumkehr‘ verständlich: Im Lichte des ‚Schöpferischen‘ bedeutet ‚Ziel‘ nämlich nicht Ende oder Vollendung eines Zeitgeschehens in der Zukunft, sondern es ist sein Anfang, seine ‚Schöpfung aus der Zukunft‘.

Jürgen Moltmann hat treffend – und zweifelsohne im Anschluß an die prozeßtheologische Konzeption – bemerkt:

Geschichtliche Zeit ist irreversibel: Aus Zukunft wird Vergangenheit, aber aus Vergangenheit nicht wieder Zukunft. Das liegt daran, daß aus Möglichkeit Wirklichkeit wird und alle vergangenen und gegenwärtigen Wirklichkeiten verwirklichte Möglichkeiten sind, aber aus Wirklichkeit nicht wieder Möglichkeit wird. Wie die Möglichkeit die Wirklichkeit, so überragt die Zukunft die Gegenwart und die Vergangenheit.⁶⁷

⁶⁵ Whitehead, PR 244.

⁶⁶ Welker, Vergottung 266 spricht hier zu Recht davon, daß ein Ereignis „eine ausstehende Konkretion seiner relativen wirklichen Welt, ... die Kraft einer bestimmten Zukunft dieser Welt“ sei.

⁶⁷ Moltmann, Kommen Gottes 43. Er bezeichnet das als nur für die „transzendente Zeit“ gültig, nicht für die „phänomenale Zeit“. Wenngleich Whitehead generell mit Moltmann überein-

Hinsichtlich der ‚Zeit der Geschöpfe‘ erscheint Zukunft als Offenheit, Ausständigkeit, Möglichkeit. Für die ‚Zeit des Schöpferischen‘ jedoch ist diese Möglichkeit, die für die Geschöpfe Neuheit bedeutet, die Natur Gottes selbst. Die Prozeßtheologie bezeichnet diesen Aspekt der ‚Zeit des Schöpferischen‘ gar als die ‚anfängliche Natur‘ Gottes, d. h. als den Anfang überhaupt, und damit auch den Anfang, von dem her Schöpfung und Zeit zu denken wären. Deswegen scheint Gott ‚in der Zukunft‘ zu sein und ‚aus der Zukunft‘ zu schaffen; aber umgekehrt ist in theologischer Dimension diese Zukunft „die Macht Gottes in der Zeit“ und deswegen eben „die Quelle der Zeit“⁶⁸.

Die schöpfungstheologische Bedeutung ist unübersehbar: Nur dann, wenn man an der Konnotation zwischen Anfang und Herkunft festhält – wozu wir theologisch aber nicht gezwungen sind – erscheint ein eschatologischer Schöpfungsbegriff paradox. Im Horizont der ‚Zeitumkehr‘ allerdings bedeutet die ‚*creatio ex nihilo*‘ eine Bewegung aus dem Eschaton. Verstehen wir aber die ‚absolute Zukunft‘ Gottes als den Grund des ‚*ex nihilo*‘, dann geschieht Schöpfung in jedem Zeitmoment, als radikales Geschenk. Im Horizont der ‚Zeitumkehr‘ hat nicht das Ende, sondern der Anfang der Zeit einen apokalyptischen Charakter radikaler Neuheit⁶⁹.

2. ‚Transzendenz nach innen‘

‚Zeitumkehr‘ impliziert offensichtlich eine neue Rede von Transzendenz, nämlich als ‚nicht-externe Transzendenz‘. Um dieser ‚Nicht-Externität‘ wegen wendet Whitehead sich ja vom Terminus eines ‚transzendenten

stimmen würde, daß sich hier zwei (metaphysische) Zeitrichtungen begegnen, so geht Whitehead hinsichtlich der Bestimmung der Eigenart der beiden Zeitrichtungen durchaus differenzierter vor: Whitehead kennt nämlich gegenüber Moltmann eine unmittelbare Verbindung der beiden Zeitrichtungen: Die „phänomenale Zeit“ läuft nicht einfach beziehungslos gegen die *eigentliche*, „transzendente“ Zeitrichtung, sondern steht in einem Verhältnis gegenseitiger Immanenz zu ihr. Das bedeutet: Während Moltmann die transzendente Zeitrichtung nur dadurch begründen kann, daß er die Richtung ‚Möglichkeit – Wirklichkeit‘ als unumkehrbar bezeichnet, bestimmt Whitehead auch die Vergangenheit neuerlich als Bereich der Möglichkeit für die Verwirklichung neuer Gegenwart. Sein ‚Prinzip der Relativität‘ besagt nämlich, daß alles, auch jede Vergangenheit, nicht einfach in der eigenen Zeitrichtung, beziehungslos zur anderen, verschwindet, sondern wieder Möglichkeit für neue Verwirklichung werden muß, also in die *andere* Zeitrichtung eingehen können muß; cf. *Whitehead*, PR 23. Bei G. Deleuze wird dieses Verständnis von Vergangenheit als nicht bloß Verwirklichtes, sondern als konkrete Möglichkeit, als Geschichte der Identität neuer Ereignisse unter ‚Virtualität‘ an zentraler Stelle in seinem Denken firmieren; cf. *G. Deleuze*, Die Falte. Leibniz und der Barock, Frankfurt a.M. ²1996, 131–132, wo er dieses Konzept unmittelbar auf Whitehead bezieht.

⁶⁸ *Moltmann*, Kommen Gottes 43.

⁶⁹ Cf. *J. B. Metz*, Zeit ohne Finale?, in: *Conc* 29 (1993) 458–462. Die Tatsache, daß die meisten Prozeßtheologen daran festhalten, daß die Welt in ihrer äußeren Herkunft nicht geschaffen sein muß und daß sie auch immer wieder von neuem – gewissermaßen unendlich – in eine endliche Zukunft ausgreift, mag im Lichte von Metz’ Forderung nach einem „Ende“ der Zeit unter sein Verdikt einer Verweigerung des Apokalyptischen fallen. Dennoch: Ist einmal prinzipiell das Moment der Zeitumkehr berücksichtigt, so stellt sich unmittelbar der apokalyptische Charakter jeder Zukunft jedes Ereignisses ein: Was im Lichte der ‚Zeit des Schöpferischen‘ nämlich der unbedingte Anfang jedes Ereignisses aus Gott bedeutet (das ‚anfängliche Ziel‘), stellt sich im Lichte der ‚Zeit der Geschöpfe‘ als apokalyptisches Ende heraus.

Schöpfers' ab und reinterpretiert ihn mit dem des ‚immanent Schöpferischen‘. Schon dieser Ausdruck bezeichnet ein Paradox, denn das ‚Schöpferische‘ intendiert wörtlich doch wesentlich ‚Transzendenz‘. Auf welche Weise diese nun aber immanent genannt werden kann, das erhellt die Rede vom ‚anfänglichen Ziel‘: Es bezeichnet eben jenen transzendenten Anfang, den kein Geschehen sich selbst geben kann, der ihm vielmehr von Gott, und nur von Gott zukommt, zugleich aber sein Innerstes, sein identitätsstiftendes Eigensein, von dem her es wird und auf das hin es sich vollendet. Hier erscheint Transzendenz in der Tat nicht mehr als ‚Transzendenz *ab extra*‘, sondern als ‚Transzendenz *ad intra*‘.

Daß eine solche Konzeption einer ‚Transzendenz nach innen‘ durchaus auch außerhalb der Überlegungen Whiteheads verständlich bleibt, zeigt der Grazer Philosoph Peter Strasser, der in seinem ‚Journal der Letzten Dinge‘ von 1998 in § 63 über „Das Sichentziehende“ schreibt:

Wenn wir ein Ding so sehen, wie es wirklich ist, dann sehen wir seine Transzendenz. Wir sehen dann an ihm das, was sich an ihm der Welt entzieht.

Das heißt aber nicht, daß es neben – hinter oder über – unserer Welt noch eine andere gäbe. Das Sich-entziehende hat keinen Weltort; es hat überhaupt keinen Ort.⁷⁰

Das Sichentziehende ist das Transzendente; aber das Transzendente ist nicht das Jenseitige, das Weltüberhobene, das Hinterweltlerische; nein, es ist das, was sich am Weltlichen, an jedem Weltlichen und in ihm entzieht⁷¹. Diese Transzendenz ist „ortlos“; sie kennt keinen weltlichen Ort und entzückt dennoch nicht an einen Ort jenseits aller Orte. Es erscheint als das Ortlose *an* uns selbst, an den Dingen, an der immanenten Welt. Das Ortlose west nicht extern an, „von außerhalb“ der Welt in sie hinein. Transzendenz entzieht sich vielmehr nach innen. Das Sichentziehende, das Transzendente, das Ortlose, – es meint *das Innerste*⁷². Ihm gegenüber verwandelt sich das Immanente geradezu in *das Äußerste*. Pure Immanenz bedeutet *nur* ‚Äußerlichkeit‘ und *nichts als* ‚erschreckende Äußerlichkeit‘. Wo sich Immanenz

⁷⁰ P. Strasser, Journal der Letzten Dinge, Frankfurt 1998, 44 [= Journal].

⁷¹ Cf. Strasser, Journal 44, § 64: „Ein Ding ohne Transzendenz könnte nicht existieren. Das merken wir zuerst an uns selbst. Damit wir als Personen in der Welt sein können, benötigen wir doch eine radikale ontologische Nicht-Involviertheit: Was immer unser Leben mit all seinen empirischen Eigenschaften und Möglichkeiten sein mag, stets sind wir auch noch etwas darüber hinaus: Etwas an uns hat keinen Ort in der Welt“.

⁷² Heute von Gott auf Basis, unter Heranziehung oder in Auslegung des Transzendenzbegriffs zu reden, bedeutet, Ernst zu machen mit dieser neuen Situation, in die hinein man – wenn überhaupt noch – nur dann sinnvoll sprechen kann, wenn man des *heutigen Immanentismus* gewahr ist, wenn man ihn zu deuten fähig ist und wenn man sich befähigt, ihm nicht einen Transzendentalismus entgegenzusetzen: Während der erste nur mehr *Innerweltliches* gelten läßt – also Gott *verweltlicht* oder als sinnlos ausschließt –, setzt der zweite Gott der Welt als *externen* Transzendenten entgegen, indem er Gott *entweltlicht* und darum wiederum ausschließt. Sensibel geworden für diese Situation, erscheint Peter Strassers Versuch, *Transzendenz nach innen* zu denken, als Geschenk. Die Erfahrung unserer *Ortlosigkeit in der Welt*, unseres Empfindens, „Wir gehören nicht hierher!“, „Wir kommen nicht von hier!“, entrückt uns nach innen. Im *Innersten* wird wir – und vielleicht alle Dinge – „nicht-involviert“ in die Welt, sind wir frei, sind wir der Welt immer schon entzogen.

verdichtet, da befinden wir uns – so Strasser – in Schlachthöfen, über Massengräbern (cf. § 78, S. 50). Das Transzendente aber ist dem Immanenten innerlicher als es sich selbst; oder genauer: Erst in der *inneren Überschreitung* wird das Immanente es selbst.

Wieder ist die schöpfungstheologische Bedeutung unübersehbar: In der ‚Zeitumkehr‘ erscheint das Immanente als das ‚Äußere‘, das Transzendente aber als das ‚Innere‘. Nur dann also, wenn man an der Konnotation von ‚transzendtem Schöpfer‘ und ‚*creatio ab extra*‘ festhält – wozu wir theologisch nicht gezwungen sind – erscheint ein eschatologischer Schöpfungsbegriff paradox. Im Horizont der Zeitumkehr allerdings müssen wir das ‚*ex nihilo*‘ nicht mit ‚*ab extra*‘ und dieses mit Herkunft übersetzen⁷³. Jetzt können wir statt dessen das ‚*ex nihilo*‘ mit ‚*ad intra*‘ und dieses mit Zukunft verbinden⁷⁴. Und das bedeutet: Die Frage nach dem ‚*ex nihilo*‘ des Geschaffenseins ist nicht mit der Frage nach der äußeren Herkunft der Welt identisch⁷⁵.

3. ‚Konversion der Zeiten‘

‚Zeitumkehr‘ meint keine Abwertung der ‚Zeit der Geschöpfe‘ gegenüber der ‚Zeit des Schöpferischen‘. Vielmehr verlangt sie geradezu ein Zugleich beider Zeitbewegungen. Das Geschöpf existiert nur aus dem Schöpferischen; die Zeitbewegung des Schöpferischen evoziert die des Geschöpfes. Eben dies enthüllt wiederum die Rede vom ‚anfänglichen Ziel‘: Es kommt aus Gott als Anfang der Selbst-Kreativität des Geschöpfes. Für die ‚Zeit des Geschöpfes‘ schickt es sich gleichsam wie aus seiner Zukunft zu; in der ‚Zeit des Schöpferischen‘ aber bedeutet diese Zukunft nichts anderes als die Natur Gottes selbst, die der ‚Zeit der Geschöpfe‘ entgegengeht.

‚Zeitumkehr‘ meint, wie Whitehead selbst im theologischen Schlußteil von ‚Process and Reality‘ präzise formuliert, eine ‚Konversion‘ der Zeitbewegungen. Er schreibt:

⁷³ Diese Konnotation wird durch die Unterscheidung von ‚*creatio ex nihilo*‘ und ‚*creatio continua*‘ nahegelegt, weil hier einem Anfang (zeitanalogue: einem „Beginn“) ein bleibendes Begründetsein entgegengestellt wird.

⁷⁴ Dies entspricht einer Überwindung der räumlichen Gebundenheit früherer Geschichtstheologie des ‚von außen‘ durch eine Theologie der Zeit des ‚von innen‘; cf. Reikerstorfer, Politische Theologie 15. Cf. zur immanenten Rede von Kausalität als *causa sui* gegenüber älteren Konzepten ‚externer Kausalität‘ bei Bradley, Transcendentalism 157–160.

⁷⁵ Das könnte mit einem Vergleich der Struktur von Serialität bei Thomas von Aquin und Whitehead gezeigt werden: Während der *regressus in infinitum* in den *quinque viae* eine Bewegung ‚von außen‘ ‚nach innen‘ darstellt und das Äußere jeweils mit dem Vergangenen konnotiert wird, verhält es sich bei Whiteheads infiniter Serie gerade umgekehrt: Sie begründet sich von innen und bewegt sich nach außen. Das eben war ja das Zentrum der Bewegung in dem Theoriestück vom ‚anfänglichen Ziel‘. Im Zusammenhang mit der Behandlung der infiniten Serie mit den Paradoxa des Zenon in Whitehead, PR 68–69 formuliert Whitehead dann auch präzise, daß Ereignisse keinen (externen) Vorgänger brauchen, um zu entstehen, wohl aber einen (externen) Nachfolger, der sich nicht aus dem Vorgänger begründet und es doch aufnimmt und präsent hält. Cf. auch W. Jung, Über Whiteheads Atomistik der Ereignisse, in: E. Wolf-Gazo (Hrsg.), Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, Freiburg i.B. 1980, 70–75.

Weder Gott noch die Welt finden einen statischen Abschluß. [Vielmehr] sind beide der Ausdruck (*in the grip of*) ... des kreativen Vorangangs des Neuen.

In ihrem Geschehen bewegen sich Gott und Welt zueinander in jeder Hinsicht konvers.⁷⁶

Nicht als Gegeneinander vollziehen sich hier die Zeitbewegungen, sondern gleichsam als ein *Zueinander* der ‚Konversion‘, eine Art *coincidentia oppositorum*⁷⁷, ein Zusammenschlingen, Umarmen, Durchdringen⁷⁸.

Aus der Sicht der Prozeßtheologie hat *diese* ‚Konversion der Zeiten‘ vielleicht Lewis Ford am deutlichsten gesehen⁷⁹: ‚Kreativität‘ verkörpert immer eine Bewegung aus der Zukunft in die Vergangenheit; und dies ist die Bewegung Gottes auf die Welt zu: Im Modus der Zukunft ist ‚Kreativität‘ dann nichts anderes als der Schöpfer selbst. Im Modus der *Gegenwart* aber schenkt die eine ‚Kreativität‘ sich an die Vielfalt der Welt⁸⁰. Gott als ‚das Schöpferische der Zukunft‘ überbietet in die ‚Selbst-Kreativität‘ der Geschöpfe⁸¹.

Wiederum ist die schöpfungstheologische Bedeutung unübersehbar: ‚Zeitumkehr‘ ist eine *coincidentia oppositorum* der „(analogen) Zeitbewegungen“ des Schöpferischen und der Geschöpfe in der „Gegenwart“ des Selbst-Schöpferischen. Nur dann, wenn man an der Konnotation von *Ex-ternität* und Kreativität festhält – wozu wir nicht gezwungen sind – erscheint ein eschatologischer Schöpfungsbegriff paradox. ‚Immanente Kreativität‘ kann aber auch als Ausdruck des ‚*ex nihilo*‘ des Schöpfers und der

⁷⁶ Whitehead, PR 348–349; eigene Übersetzung.

⁷⁷ Dies wird hervorragend im Ausdruck ‚immanente Kreativität‘ = ‚Selbst-Kreativität‘ zur Sprache gebracht.

⁷⁸ Neben der Unterscheidung zwischen *futurum* und *adventus* bei Moltmann, Eschatologie 41 und seiner Bezugnahme auf Blochs Temporalisierung des biblischen Gottes (ein „Gott ... mit Futurum als Seinsbeschaffenheit“), mag der Bezug von Metz auf W. Benjamin mit seiner Vorstellung einer der Weltzeit entgegenlaufenden ‚messianischen Zeit‘ als geistesverwandte Interpretation einer ‚Zeitumkehr‘ genannt werden. Die ‚messianische Zeit‘ steht für Benjamin der ‚profanen Zeit‘ nämlich auch nicht als *extensive* Gegenbewegung gegenüber, sondern ist deren *intensive* Bewegung, so wie das auch durch Whiteheads These vom ‚anfänglichen Ziel‘ verlangt wird; cf. J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967–1997, Mainz 1997, 56.

⁷⁹ Cf. L. Ford, Creativity as a Future Key, in: R. C. Neville, New Essays in Metaphysics, Albany 1986, 179–197 [= Creativity]. Ford setzt sich mit seinem Anschluß an Whiteheads ‚Umkehr der Prozesse‘ von Gott und Welt auch von den Hartshorne-Nachfolgern und ihrer Idee der ‚vergehenden Zeitlichkeit‘ auch für Gott (als temporale Ereignisserie) ab; cf. ders., God as a Temporally-Ordered Society: Some Objections, in: F. Wood/M. DeArmy (Hrsg.), Hartshorne's Neoclassical Theology, New Orleans 1986, 41–52 (= Tulane Studies in Philosophy 34). Später wird vor allem M. Suchocki, The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context, Albany 1988, 135–152 diese Umkehrung aufnehmen und zur Grundlage einer anderen, eben nicht-Hartshornischen prozeßtheologischen Konzeption machen. Dennoch, auch diese Prozeßtheologie hat sich nicht bis zu einem Begriff einer eschatologischen Schöpfung durchgerungen, sondern nach wie vor – wengleich unberechtigt – das Konzept der ‚*creatio ex nihilo*‘ abgelehnt; so auch L. Ford, An Alternative to *creatio ex nihilo*, in: Religious Studies 19/2 (1983) 205–213.

⁸⁰ Whitehead schreibt in PR 348: „Gott und Welt stehen zueinander in gegenseitiger Erfordernis (*opposite acquirement*). Gott ist der unendliche Grund aller Geistigkeit, [d.h.] der Einheit einer Vision, die physische Vielfalt sucht. Die Welt ist eine Vielfalt endlicher Geschehnisse auf der Suche nach vollkommener Einheit“.

⁸¹ Cf. Ford, Creativity 187. Dort bezeichnet er Gott als ‚purely future activity‘. Daraus folgt für ihn sowohl die Identifikation der ‚Kreativität‘ mit Gott in der *Zukunft*, nicht aber in der *Gegenwart*: „[W]e can identify God with future activity but not with all creativity“.

Spontaneität der Geschöpfe gelten. Das kann gelingen, weil ‚Zeitumkehr‘ keine statische Identifikation von Schöpfer und Geschöpf andeutet – nicht *diese* Form pantheistischer *coincidentia oppositorum* –, sondern die Dynamik der Konversion der Zeiten.

V. Schöpfung aus dem Eschaton

Mit der These von der ‚Zeitumkehr‘ wird ein eschatologischer Schöpfungsbegriff formuliert, in dem sich Alpha und Omega, Schöpfungstheologie und Eschatologie zusammenbinden. Dennoch bleibt eine Reihe von Fragen offen, die sich kritisch gegen diesen eschatologischen Schöpfungsbegriff erheben mögen. Zur Absicherung der vorgestellten Konzeption soll diesen Problemen nun noch in einem letzten Abschnitt nachgegangen werden, und zwar so, daß sich in deren Bedenken sogleich die Sinnhaftigkeit der Rede von einer ‚Schöpfung aus dem Eschaton‘ in einigen ihrer theologischen Konsequenzen weiter erhellt:

1. ‚Creatio ex nihilo‘?

Wenn Schöpfung ‚aus der Zukunft‘ geschieht, woher ist dann die (materielle) Welt? Muß Welt dann nicht gleich-ewig wie Gott sein oder sogar ein Moment von Gottes Natur? Kann dann, anders gewendet, noch von einer ‚*creatio ex nihilo*‘ gesprochen werden?

Mit der ‚Zeitumkehr‘ wird auch eine radikale Umkehr von Ursache und Wirkung vollzogen: Also, nur solange wir erwarten, daß die ‚*creatio ex nihilo*‘ die externe Verursachung der Welt durch Gott formuliert, wird eine ‚*creatio ex novissimo*‘ als eine Form der ‚*creatio ex vetere*‘ erscheinen. Deutet man das ‚*ex novissimo*‘ als ‚*ex nihilo*‘, dann erscheinen ‚*creatio ex novissimo*‘ und ‚*creatio ex vetere*‘ unmittelbar als Gegenbewegungen eines *einzig*en Geschehens von ‚geschöpflicher‘ und ‚schöpferischer Zeit‘. Entgegen sowohl den Vorwürfen, die Prozeßtheologie kenne keine ‚*creatio ex nihilo*‘, als auch dem Mißverständnis jener Prozeßtheologen, die dasselbe glauben, muß mit Hilfe eines eschatologischen Schöpfungsverständnisses das ‚*ex nihilo*‘ *nicht* als Herkunft *ab extra*, sondern kann als Zukunft *ad intra* verstanden werden. Nur im ‚linearen Zeitempfinden‘ der Geschöpfe kann der Eindruck entstehen, Gott müsse Welt für sein Schaffen ‚*ex vetere*‘ voraussetzen; die Welt aber hätte keinen Anfang. In der ‚paradoxen Zeit des Schöpferischen‘ aber bedeutet das einerseits, daß Gottes ‚anfängliche Natur‘ keine Welt voraussetzt („*it arises out of no actual world*“⁸²) und daher andererseits die (materielle) Welt auch nicht ‚unabhängig‘ von Gott sein kann. Dieser Sachverhalt wiederum erfüllt die Radikalität des ‚*ex nihilo*‘.

⁸² Cf. Whitehead, PR 47.

2. Biblische Kompatibilität?

Entfernen wir uns mit einem eschatologischen Schöpfungsbegriff nicht von der biblischen Unterscheidung von Schöpfung und Eschaton?

Das schöpfungstheologische ‚*ex nihilo*‘ wurde biblisch das erste Mal im Horizont des *Eschatons* formuliert. In 2 Makk 7,28–29 erscheint die Schöpfermacht als eschatologische Macht. Dort, wo das Eschaton radikal gedacht wird, taucht auch ein radikaler Begriff der Neuschöpfung auf, d. h., es wird eine Kraft des ‚*ex nihilo*‘ als die Kraft eschatologischer Zukunft Gottes sichtbar⁸³. Wenn wir im Paradigma der ‚Zeitumkehr‘ das Eschaton als den *Anfang* der Schöpfung betrachten, dann erhält die „Selbstinterpretation“ Gottes als JHWH in Ex 3,14f – Gott als der, ‚der da sein wird‘, einen ganz neuen Klang: ‚Gott, der aus dem Eschaton zukommt‘. Dafür spricht auch die erstaunliche Reinterpretation dieser sinaitischen Selbst-Offenbarung Gottes in Offb 1,4 als ‚Zeitgeschehen‘: In einem Bruch der Zeitsymmetrie zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird dort nicht von Gottes Sein *in der Zukunft*, sondern von Gottes Kommen aus der Zukunft gesprochen: „Ich bin der *da ist*, der *da war* und der *da kommt (erchetai)*“ (Offb 1,4)⁸⁴.

3. Zeit als Vergehen?

Wenn Gott aber ‚aus der Zukunft‘ schafft, welchen Stellenwert hat dann die Erfahrung, daß Zeit nicht nur das Entstehen von Neuem, sondern schmerzlich das Vergehen des Alten meint? Ist dann nicht die Vergangenheit das ‚*me on*‘ – das Nicht-sein-Sollende?

Das Vergehen der Gegenwart ist das Stigma der Zeit, die aus der Zukunft herauswächst und Vergangenheit hervorbringt. Vom Schöpferischen her gesehen geschieht Vergehen als ein Übergang von schöpferischer Einheit in geschöpfliche Vielfalt. Vergangenheit ist gewollt – als die Faktizität des Gewordenen, als Geschichte, als ‚Spur‘ der Geschöpfe, als Ort ihrer Identität. Aber dieses Vergehen bedeutet den Geschöpfen nicht nur ein Voranschreiten in eine offene Zukunft, sondern Verlust, ein Verlöschen, ein Vergehen in Gewesenes. Die Frage ist dann aber nicht, warum es Vergehen in Vergangenheit geben muß (warum es also überhaupt ‚Vergangenheit‘ geben müsse), sondern – wie Whitehead scharfsinnig gesehen hat – die, warum ‚Vergangenheit‘ selbst verblaßt und verlöscht („*that the past fades*“⁸⁵). Die theologische Frage, die sich angesichts dieser radikalen Vergänglichkeit stellt, ist dann aber die nach der *memoria Dei*, also nach der Macht Gottes, die diese

⁸³ Cf. H. Küng, *Ewiges Leben?*, München 1996, 116 (= Serie Piper 364).

⁸⁴ Moltmann, *Kommen Gottes* 40, in der Übersetzung von Moltmann. Cf. dort Moltmanns eigene Konnotation der beiden Stellen.

⁸⁵ Cf. Whitehead, PR 340.

Vergangenheit rettet. Eschatologische Versöhnung wäre dann verstanden als das Gottesgeschehen, in dem das Vergangene nicht mehr vergehen würde und worin Neuheit nicht mehr Verlust meint („where novelty does not mean loss“⁸⁶). Dann wäre eschatologisches „Leben“ die Versöhnung von immerwährender ‚Zukunft‘, stetiger ‚Neuheit‘ und unverlierbarer ‚Überraschung‘ mit bleibender Gegenwart des Neuen, Kommenden und Bereichernden.

4. Einmaligkeit des Eschatons?

Wenn Gott aus dem Eschaton schafft, müßte dann nicht immer wieder von neuem Welt entstehen und vergehen? Kann dann überhaupt noch von einem Eschaton gesprochen werden, in dem die Welt zur Ruhe kommt und sich vollendet?

Wenn die ‚Zeitbewegung des Schöpferischen‘ sich *aus* der Zukunft *in* das Vergangene hinein erstreckt, bedeutet ‚Eschaton‘ nicht mehr ein ‚zukünftiges Ende‘ der Welt, sondern die ‚Zukunft des Vergangenen‘ in der *memoria Dei*. Gottes Macht, die Geschöpfe in ihrer Vergangenheit zu retten und zu vollenden, bezeichnete Whitehead als die ‚konsequente Natur‘ Gottes, in der Gott die Ernte der Welt, nämlich ihre Vergangenheit einfährt⁸⁷. Gott als ‚Anfang‘ (‚anfängliche Natur‘) kommt nicht als die Vergangenheit aller Geschöpfe herauf, sondern aus der Zukunft entgegen; Gott als ‚Ende‘ (‚konsequente Natur‘) erwartet die Geschöpfe nicht in ihrer Zukunft, sondern in ihrer Vergangenheit, indem Gott sie aufnimmt, zu allem anderen in Beziehung setzt und im Lichte seiner Urvision von der Welt in ihr wahres Selbst transformiert⁸⁸. Weil die ‚offene Zukunft‘ den genuine Ort der ‚*creatio ex nihilo*‘ bedeutet, muß „in ihr“ kein ‚Ziel‘, kein ‚Ende‘ erwartet werden. Dennoch wäre die Welt auf Gott als ‚Ende‘ gerichtet: die Erlösung des Vergangenen. Das Vergangene kommt in Gottes *memoria*, die es zu völligem Leben erweckt, zur Ruhe⁸⁹.

5. Universale Gerechtigkeit?

Wenn aber die Zukunft kein Ende hat und die Vergangenheit vergangen ist, kann dann noch das Eschaton als Ort universaler Gerechtigkeit erscheinen?

⁸⁶ Cf. Whitehead, PR 340.

⁸⁷ Cf. Whitehead, PR 345.

⁸⁸ Cf. Whitehead, PR 347. Whitehead nennt diesen Zustand „Friede“ (*peace*) als Bewegung völliger Selbsttranszendenz von allem in alles andere hinein und in Gott; cf. Whitehead, AI 285–286. Cf. die Analyse dieses Prozesses der Transformation in der *memoria Dei* bei M. Suchocki, *God-Christ-Church. A Practical Guide to Process Theology*, New York 1995, 199–216.

⁸⁹ Cf. eine spezifische prozeßtheologische Interpretation dieses Sachverhalts mit Hilfe des Terminus der ‚subjective immortality‘ bei L. Ford/M. Suchocki, *A Whiteheadian Reflection on Subjective Immortality*, in: *Process Studies* 7/1 (1977) 1–13.

In der Folge eines solchen soteriologischen Begriffs vom Eschaton erscheint die Frage nach universaler Gerechtigkeit als Zeitfrage: Die Theodizeefrage stellt nicht mehr die Frage, wer Gott sei, aber auch nicht mehr die Frage, *wo* Gott sei angesichts der Hölle von Auschwitz⁹⁰, sondern, *wann* Gott sei. Gott als ‚Kreativität der Zukunft‘ kommt in keiner Welt von Geschöpfen vor, ist aber ihr aller Anfang; und Gott ist ihr Anfang, auch wenn aufgrund der Vergangenheit, der ‚Spur‘ dieses Geschöpfes, zu erwarten ist, daß sich das Böse mehren werde⁹¹. In der Gegenwart der Geschöpfe schenkt Gott ihnen in ihrer ‚Selbst-Kreativität‘ unbedingte Freiheit der Entscheidung – angesichts ihrer Vergangenheit und im Lichte neuer Möglichkeiten. Gerechtigkeit wird nur möglich sein unter der Bedingung, daß Gott aber auch in der Vergangenheit aller Geschöpfe ist und die Macht hat, ihrer erlösend zu gedenken. Auferstehung ist nicht der Abbruch der Zukunft, sondern die Zukunft der Vergangenheit in Gott hinein, Auferstehung zu Gericht und Rettung. In der Sprache Whiteheads:

Die konsequente Natur Gottes ist sein Gericht über die Welt. [Gott] rettet die Welt, während sie in die Unmittelbarkeit [von Gottes] eigenem Leben hinein vergeht (*passes into the immediacy of his own life*).⁹²

6. Vollendung der Zeit?

Stehen mit der ‚Zeitumkehr‘ nicht zwei Zeitbewegungen einander äußerlich – nämlich entgegenlaufend – gegenüber? Und wenn nicht, muß dann nicht eine innerliche Bezogenheit der Zeitbewegungen Gottes Ewigkeit in Frage stellen? Kann denn über die Rettung der (vergangenen) Geschöpfe hinaus auch die ‚Zeit der Geschöpfe‘ selbst zur Vollendung kommen, ohne daß Gott in Zeit aufgelöst wird?

In Gott ist die ‚Zeit der Geschöpfe‘ immer schon vollendet. Deswegen kann Gott die Quelle der Zeit sein: Die Zeit fängt an, weil Gott mit der *Vollendung* von allem Möglichen *anfängt* (die ‚anfängliche Natur‘ Gottes). Das ‚Mögliche in Vollendung‘ selbst ist zeitjenseitig Ewigkeit⁹³. Als Quelle der Neuheit eröffnet es aber die ‚Zeit der Geschöpfe‘, ihre Zukunft, ihre Offenheit, ihre ‚Verlockung‘ zur Existenz. Da die ‚Zeit des Schöpferischen‘ aber eine Bewegung in die Vielfalt der Welt hinein bedeutet, dehnt sich diese Ewigkeit gewissermaßen rückwärts in die Zeit der Geschöpfe aus, als *me-*

⁹⁰ So formuliert Reikerstorfer, Politische Theologie 24 die Theodizeefrage.

⁹¹ Cf. Whitehead, PR 244. In einer durch die Vergangenheit schon so sündig geprägten Situation, die gar nichts anderes als ein weiteres verfahrenes Ereignis erwarten läßt, mag dieses Verfahrene noch das beste zu sein, das hier im Gewebe der geschichtlich bestimmten Wirklichkeit möglich sein mag. Dann aber scheint uns Gott eher als Schicksal zu begegnen denn als erlösender Neuanfang.

⁹² Whitehead, PR 236.

⁹³ Cf. Whitehead, PR 345. In der Prozeßtheologie wird das durch das sehr schwierige Theoriestück von den ‚ewigen Objekten‘ erfaßt; cf. zur Bestimmung eines differenzierten Ewigkeitsbegriffs für Gott: L. Ford, The Non-Temporality of Whitehead's God, in: IPHQ 13/3 (1973) 347–376.

moria Dei, in der das Vergangene auf Gott zuhält. Hier wird die Vollendung der ‚geschöpflichen Zeit‘ neuerlich Gottes Ewigkeit, nun aber in der Form der ‚Immerwährendheit‘ (everlastingness), dem Umgreifen des Vergangenen ohne Verlust⁹⁴.

7. Existentielle Bedeutung?

Worin besteht die existentielle Bedeutung der Konzeption der ‚Zeitumkehr‘? Ist das nicht nur eine weitere theoretische Denkfigur?

Die Konzeption der ‚Zeitumkehr‘ und eines eschatologischen Schöpfungsbegriffs stellt den Versuch dar, den Schöpfungsbegriff zurück in den Kontext der Botschaft Jesu zu stellen, d. h., ihn in seinem Kern als das Geschehen der *metanoia* zu begreifen, die in Mk 1, 14f Gottes Nahekommen als eschatologische Zeitrede und diese als das Drängen des Eschaton verdeutlicht. In der *metanoia* antworten wir auf das eschatologische Andrängen Gottes als Quelle der Schöpfung, auf Gott als Alpha und Omega.

⁹⁴ Cf. *Whitehead*, PR 347. Das ‚Immerwährende‘ unterscheidet sich vom klassischen (boethianisch-thomanischen) Begriff der Ewigkeit dadurch, daß es nicht um den Vollbesitz des eigenen Lebens Gottes geht, sondern um den Vollbesitz von allem Sein in Gottes Gedächtnis, indem alles Lebendige Gegenwart wird. Wohlgemerkt: Es wird der klassische Begriff von Ewigkeit für Gott nicht geleugnet, sondern der des ‚Immerwährenden‘ diesem noch hinzugefügt.