

Ich stand zu derselben Zeit
zwischen dem HERRN und
euch, um euch des HERRN
Wort zu verkündigen; denn ihr
fürchtetet euch vor dem Feuer
und gingt nicht auf den Berg.
Und sprach: 6 Ich bin der
HERR, dein

Die christliche Rede von

Gott

der dich aus Ägyptenland ge-
führt hat, aus der Knecht-
schaft. 7 Du sollst keine ande-
ren Götter haben neben mir.

*in fundamentaltheologischer, homiletischer
und liturgischer Perspektive*

*Klausurtagung der
Bischofskonferenz
der VELKD*

Herausgegeben von Mareile Lasogga und Eberhard Blanke
Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-
Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)



VELKD

Mareile Lasogga/Eberhard Blanke (Hg.)

**Die christliche Rede von Gott in
fundamentaltheologischer, homiletischer und
liturgischer Perspektive**

Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD

**Die christliche Rede
von Gott in
fundamentaltheologischer,
homiletischer und
liturgischer Perspektive**

**Klausurtagung der Bischofskonferenz
der VELKD**

Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-
Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)

Herausgegeben von
Mareile Lasogga und Eberhard Blanke

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-943201-02-4

© Amt der VELKD, Hannover 2012

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Reichert dtp+design, Dormagen
Layout und Satz: Noémia Hopfenbach, Neustadt a. Rbge.

Druck: breklumer.de, Husum

www.velkd.de

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Grundzüge christlicher Gotteslehre in lutherischer und reformierter Perspektive	
Fundamentaltheologische und dogmatische Eckpunkte gegenwärtiger Rede von Gott in Kirche und Gesellschaft <i>Martin Laube</i>	9
Gottes Allmacht und die Freiheit der Schöpfung	
Wie kann das Handeln Gottes in Natur und Geschichte unter den Bedingungen der Gegenwart gedacht werden? <i>Reinhold Bernhardt</i>	39
Der alte Mann und das Mehr	
<i>Heinrich Bedford-Strohm</i>	65
Predigt über Jesaja 40, 12-15	
<i>Kirsten Fehrs</i>	81
Predigt über Jesaja 40, 12-15	
<i>Ilse Junkermann</i>	87
Und immer ist da Hoffnung	
<i>Gerhard Ulrich</i>	95
Bericht über die Klausurtagung der Bischofskonferenz	
<i>Mareile Lasogga</i>	99
Autoren und Herausgeber	117

Vorwort

Überlegungen zum Gottesbegriff und zu Gottesvorstellungen können kaum fundamental genug angesetzt werden. Denn wenn die christliche Theologie ein Thema zu bearbeiten hat, für das sie als zuständig und kompetent erachtet werden kann, dann ist es die Lehre von Gott. Theologie ist Gotteslehre. Sie ist es auch deshalb, weil der glaubende Mensch in seinem Glauben genau diese Unterscheidung von Mensch und Gott trifft.

Nun ist es nicht einfacher geworden, in der gegenwärtigen Gesellschaft ausdifferenzierter Sinnhorizonte und divergierender Erwartungen von Gott zu reden. Das christliche Verständnis von Gott trifft außerhalb der Kirchen teils auf Unverständnis, teils auf andere Verständnisse von Gott. Wie ist damit umzugehen? Wie kann sich die Theologie darauf einstellen?

Angesichts dieser Fragen stand die diesjährige Klausurtagung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), die vom 10. bis 13. März im Haus Hainstein in Eisenach stattgefunden hat, unter dem Thema: „Die christliche Rede von Gott in fundamentaltheologischer, homiletischer und liturgischer Perspektive“.

Die hier versammelten Beiträge geben einen Eindruck von dem thematisch weitgespannten Bogen. Fundamentaltheologische Überlegungen bieten die beiden Grundsatzreferate von Prof. Dr. Martin Laube (Göttingen) und Prof. Dr. Reinhold Bernhardt (Basel). Homiletische und liturgische Aspekte werden durch die Predigten von Bischöfin Kirsten Fehrs (Hamburg) und Landesbischöfin Ilse Junkermann (Magdeburg), stellvertretende Leitende Bischöfin der VELKD, eingespielt. Der Beitrag von Landesbischof Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm (München) kam auf dem 1. Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin zu Gehör und der Text des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Gerhard Ulrich (Kiel), Bischof Gerhard Ulrich (Kiel) ist im vergangenen Jahr in den Kieler Nachrichten erschienen. Der Tagungsbericht von Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga fasst den Gesamtduktus der Klausur zusammen.

Wir hoffen, dass diese Zusammenstellung von einerseits akademischen Grundsatztexten und andererseits alltagspraktischen Gebrauchstexten ihre geneigte Leserschaft finden möge. Unser herzlicher Dank gilt den Autoren, die ihre Texte zur hier vorliegenden Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben. Für das Korrekturlesen ist Dorothea Pfuch zu danken.

Die Frage nach einem aus christlicher Theologie heraus tragfähigen Gottesbegriff bleibt über eine Bischofsklausur, wie sie hier dokumentiert ist, hinaus virulent. Allerdings wird in allen Diskussionen dazu ein Bezug auf das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi konstitutiv bleiben. So schreibt der Leitende Bischof Gerhard Ulrich in seinem Beitrag: „Der christliche Glaube ist im Kern Osterglaube. [...] Umkehr zum Leben. Zum Leben, das sich speist aus der Hoffnung, die lebendig geworden ist in Jesus Christus selbst.“

Hannover, im August 2012

Die Herausgeber

Grundzüge christlicher Gotteslehre in lutherischer und reformierter Perspektive

Fundamentaltheologische und dogmatische Eckpunkte
gegenwärtiger Rede von Gott in Kirche und Gesellschaft

I.

Mir ist die Aufgabe zugedacht worden, Ihre Klausurtagung zur christlichen Rede von Gott mit einem Vortrag zu eröffnen, welcher das Proprium lutherischer Gotteslehre gerade aus dem Gegenüber zum reformierten Denken heraus entfalten soll. Daher möge ich – wie es im Einladungsschreiben hieß – nicht allein auf die historische und materialdogmatische Ebene abstellen, sondern das Thema auch in fundamentaltheologischer Perspektive behandeln, um so den unterschiedlichen „Konstruktionsprinzipien“ lutherischer und reformierter Rede von Gott auf die Spur zu kommen. Als Vorschlag wurde mir „die unterschiedliche Entfaltung theologischer Reflexion in der Struktur der Antithetik (Luther) oder der Analogie (K. Barth)“ gleich mitgeliefert.

Um es direkt vorweg zu sagen: Die Bearbeitung dieser Aufgabe ist mir alles Andere als leicht gefallen. Denn die Gotteslehre gehört nun gerade nicht zu den klassischen innerprotestantischen Kontroversthemem. Als solche gelten vielmehr – seit der Reformationszeit bis zur Leuenberger Konkordie – „die Abendmahlslehre, die Christologie und die Lehre von der Prädestination“¹. Was hingegen die Rede von Gott betrifft, lassen sich schwerlich konfessionelle Gegensätze konstruieren. Das gilt zunächst vom Aufbau der klassischen Gotteslehre, die auf lutherischer wie reformierter Seite dem Dreischritt folgt, zunächst die Frage nach dem Dasein Gottes zu behandeln, dann Wesen und Eigenschaf-

¹ Leuenberger Konkordie von 1973, Art. 17, in: Georg Plasger, Matthias Freudenberg (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl, Göttingen 2005, 246-258, 2 53.

ten Gottes zu bestimmen und sich schließlich dem Geheimnis seiner Trinität zuzuwenden. Es gilt aber auch für die inhaltliche Durchführung der einzelnen Lehrstücke: Weder in der Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen noch in den unterschiedlichen Einteilungsschemata der Eigenschaftslehre und schon gar nicht in der Entfaltung der Trinitätslehre sind hier spezifisch konfessionelle Differenzen erkennbar.

Im Blick auf die Reformatoren selbst ist das bisweilen durchaus anders gesehen worden. Namentlich Ernst Troeltsch führt die innerprotestantische Spaltung auf eine jeweils unterschiedliche Prägung des Gottesgedankens bei Luther und Calvin zurück. Grundsätzlich gemeinsam sei beiden zunächst die Betonung der freien, den Menschen innerlich ergreifenden Gnade Gottes. Doch während Luther im Zuge seiner Fixierung auf die subjektive Heilsgewissheit daran gelegen sei, die im Glauben vollgültig erschlossene Liebe Gottes zur Darstellung zu bringen, arbeite Calvin demgegenüber die absolute Souveränität Gottes heraus. Gleichsam „lutherischer als Luther“² bringe er das reformatorische Grundmotiv des sola gratia auf der Ebene des Gottesgedankens selbst zur Geltung: „Nicht auf das egoistische Seelenheil der Kreatur und die Universalität des göttlichen Liebeswillens kommt es an, sondern auf die Ehre Gottes“³ in seinem souveränen Gnadenhandeln. Gott sei für Calvin vornehmlich „der freie Machtwille, der eine leid- und sündenvolle Welt schaffen kann zum Erweis seiner Macht und dessen Herrlichkeit gleich gepriesen wird durch die Qualen des sich verurteilenden Verdammten wie durch die Seligkeit des zum Tun des Guten bestimmten Erwählten“⁴. In der Folge träten Luthertum und Calvinismus trotz der gemeinsamen Aufnahme des augustinischen Gnadengedankens charakteristisch auseinander. Während der Calvinismus dabei die voluntaristischen Elemente des Augustinismus fortschreibe: „de[n] Gedanke[n] des grundlosen souveränen Willens als des letzten Geheimnisses aller Wirklichkeit und als des letzten Grundes auch der frei ohne Verdienst schenkenden und sich mit-

² Ernst Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906/1909/1922), hg. von Volker Drehsen, Berlin 2004 (KGA 7), 198.

³ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 616.

⁴ Ernst Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, 196.

teilenden Gnade“⁵, wirkten im Luthertum dessen neuplatonische Elemente nach: „ein letztes Ineinander von Gott und Natur, eine selige Einheit der Welt in Gott und eine universale in der ganzen Schöpfung diese Einheit auswirkende Liebe“⁶. Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, dass Troeltsch schließlich auch den vermeintlichen Höhepunkt lutherischer Gotteslehre, Luthers Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott, dem Luthertum entwindet und stattdessen dem Calvinismus zuschlägt. Denn während sich Luther zuletzt doch „an den geoffenbarten neutestamentlichen Gott gehalten und die Spekulation verabschiedet“⁷ habe, sei es Calvin gewesen, der in seiner Prädestinationslehre jene Unterscheidung festgeschrieben und so den Gottesgedanken folgenreich umgestaltet habe.

Wollte man Troeltsch folgen, hätte sich die im Einladungsschreiben formulierte Vermutung, es gäbe hinter der gemeinsamen dogmatischen Fassade so etwas wie unterschiedliche ‘Konstruktionsprinzipien’ lutherischer und reformierter Rede von Gott, zwar bestätigt – aber doch zugleich ins Gegenteil verkehrt. Denn nun wiese gerade nicht, wie eingangs vorgeschlagen, die lutherische, sondern vielmehr die reformierte Rede von Gott eine charakteristisch ‘antithetische’ Struktur auf. Das dürfte den meisten von Ihnen dann aber doch reichlich gewöhnungsbedürftig erscheinen. Tatsächlich wird ja zumeist gerade der lutherischen Gotteslehre ein antithetischer, dualistischer oder gar bis an die Grenze des Manichäismus gehender Grundzug attestiert. Und diese Zuschreibung stützt sich keineswegs ausschließlich auf Luthers Unterscheidung zwischen *deus revelatus* und *absconditus*, sondern beruft sich darüber hinaus auf die lutherische Antithese von Gesetz und Evangelium sowie eine vermeintlich gerade in der lutherischen Dogmatik bewahrte Rede vom Zorn Gottes.

Bei näherem Hinsehen jedoch erweisen sich auch diese Hinweise als zweifelhaft. (1) In der Auseinandersetzung um die Lehre vom Zorn Gottes geht es nicht um eine konfessionelle, sondern um eine positionelle Differenz: Nicht nur Friedrich Schleiermacher, sondern auch Albrecht Ritschl scheiden die Lehre vom Zorn

⁵ A. a. O. 269.

⁶ Ebd.

⁷ Ernst Troeltsch, *Soziallehren*, 616.

Gottes aus der Dogmatik aus, während im Gegenzug Werner Elert sie gerade deshalb rehabilitiert, um die liberale Theologie des 19. Jhs. als Abfall von der reformatorischen Theologie zu brandmarken⁸. (2) Die binnenkonfessionelle Debatte um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium wiederum betrifft zunächst die Frage, in welcher Weise das Wort Gottes dem Menschen begegnet. Hier steht in der Tat die reformierte Verschränkung von Zuspruch und Anspruch gegen die lutherische Unterscheidung von Anklage und Freispruch. Allerdings geht es dabei nicht um eine Frage des Gottesverständnisses. Das ist erst dort der Fall, wo die Formel 'Gesetz und Evangelium' auf das Verhältnis von Gericht und Gnade gemünzt wird. Doch dann kann – unbeschadet positioneller Unterschiede im Einzelnen – von einer konfessionellen Differenz wieder nicht die Rede sein. Vielmehr lässt sich mit dem Übergang in die Neuzeit die gemeinsame dogmatische Tendenz feststellen, die Abgründe des Prädestinationsgedankens zu überwinden, ohne sich auf die schlichte Alternative einer Allversöhnung festlegen zu lassen⁹. (3) Schließlich sei mir noch eine Bemerkung zu Luthers Unterscheidung zwischen *deus revelatus* und *deus absconditus* gestattet. Es gibt auf lutherischer Seite eine verbreitete Interpretationslinie, welche diese Unterscheidung so deutet, als würde Luther dem Gottesgedanken damit einen gleichsam manichäischen Dualismus einschreiben. So heißt es etwa bei Rudolf Hermann: „Da kommt aus jenem verborgenen Sein und Wirken Gottes, wie er in seiner Majestät an sich selbst ist, Rätselhaftes auch in die Heilsfragen hinein“¹⁰. Zumindest für Luther selbst dürfte diese Deutung fehlgehen. Im Kontext der Auseinandersetzung mit Erasmus hat seine Unterscheidung – wie Eberhard Jüngel schlagend gezeigt hat – nicht den Sinn, „die Verborgenheit Gottes und die Offenbarung Gottes in ein dialektisches Gleichgewicht zu bringen oder gar die Offenbarung Gottes durch die Erinnerung an den verborgenen Gott als immer wieder problematisierbar aufzuweisen“¹¹. Vielmehr geht es ihm

⁸ Vgl. dazu Hans Walter Schütte, Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls, in: NZSTh 10 (1968), 387–397.

⁹ Vgl. exemplarisch Dietz Lange, Glaubenslehre, Bd. 2, Göttingen 2001, 464–473.

¹⁰ Rudolf Hermann, Luthers Theologie, hg. von Horst Beintker, Göttingen 1967, 160.

¹¹ Eberhard Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: ders., *Entsprechungen; Gott – Wahrheit – Mensch*. Theologische Erörterungen, München 1986, 203–251, 229.

darum, eine solche Aufspaltung gerade zu verhindern: „[D]ie viel strapazierte Unterscheidung soll nicht die Undefinierbarkeit Gottes, sondern die Definitivität der Offenbarung Gottes zur Geltung bringen“¹². Nur so ist auch Luthers abschließende Aufnahme der Sentenz „Quae supra nos, nihil ad nos“¹³ zu verstehen: Sie fordert den Menschen dazu auf, das Geheimnis des verborgenen Gottes dadurch zu respektieren, dass er sich dem offenbaren Gott zuwendet¹⁴.

Mit den voranstehenden Bemerkungen möchte ich nun das Ansinnen, nach spezifisch lutherischen bzw. reformierten Grundanliegen oder ‘Konstruktionsprinzipien’ der Rede von Gott zu fragen, nicht von vornherein und gänzlich abweisen. Und schon gar nicht möchte ich bestreiten, dass der lutherischen Theologie vielleicht eine besondere Sensibilität für den Umgang mit Antinomien und Differenzen innewohnt. Allerdings möchte ich erstens davor warnen, von solcher Differenzsensibilität aus sogleich auf konfessionelle Unterschiede im Gottesverständnis zu schließen, und zweitens darauf aufmerksam machen, dass positionelle Differenzen nicht vorschnell zu konfessionellen Differenzen erklärt werden sollten. Anders formuliert: Auch wenn uns allen unmittelbar einleuchtet, dass das lutherische Denken einen anderen ‘Zungenschlag’ hat als das reformierte, ist es doch überaus schwierig, diesen spezifischen ‘Zungenschlag’ so zu bestimmen, dass nicht unter der Hand nur bestimmte theologische Vorlieben (oder Abneigungen) als konfessionelle Besonderheiten ausgegeben werden¹⁵. Daher möchte ich mir nun den nötigen Freiraum nehmen, um die Frage nach den Grundzügen, Herausforderungen und Perspektiven gegenwärtiger christlicher Rede von Gott zunächst unbelastet von der Zuspitzung auf eventuelle binnenkonfessionelle Profile zu bearbeiten. Das soll im Folgenden so ge-

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), in: ders., *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Der Mensch vor Gott*, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 219-661, 404.

¹⁴ Vgl. Eberhard Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*, 231.

¹⁵ Vgl. dazu exemplarisch die konfessionstypologische Debatte im 19. Jahrhundert. Einen Überblick vermittelt Karl Bernhard Hundeshagen, *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik*, insbesondere des Protestantismus, Bd. 1, Wiesbaden 1864, 301-366; vgl. dazu auch Martin Laube, „Innere Differenzen des religiösen Lebens“. Die Debatte um das Verhältnis von lutherischem und reformiertem Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: *ZThK* 108 (2011), 50-71.

schehen, dass ich in einem ersten Schritt prinzipientheoretische Überlegungen zur christlichen Rede von Gott in der Moderne anstelle (II.), daraufhin in einem zweiten Schritt zumindest die Skizze eines dogmatischen Entwurfs andeute (III.) und im Anschluss nach vielleicht doch aufweisbaren innerprotestantischen Besonderheiten Ausschau halte (IV.), bevor in einem letzten Schritt nach möglichen Konsequenzen und Aufgaben für die Gestalt der kirchlichen Verkündigung gefragt werden soll (V.).

II.

Die altprotestantische Dogmatik hat die reformatorische Rede von Gott zu einem beeindruckenden Lehrstück von hoher systematischer Kraft und inhaltlicher Geschlossenheit ausgearbeitet. Das Strukturprinzip bildet die – kontroverstheologisch übrigens unumstrittene – Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, welche es zugleich erlaubt, in der begrifflichen Fassung des Gottesgedankens die Tradition der aristotelischen Schulmetaphysik aufzunehmen. Entsprechend wird unter Gott ein überweltliches personales Wesen verstanden, dessen Existenz, Wesen und Wirken in ergänzender Kooperation philosophisch erschlossen und aus der biblischen Offenbarung heraus erkannt werden kann.

Mit dem Übergang in die Neuzeit gerät diese metaphysisch-theistische Fassung des Gottesgedankens – und mit ihm der gesamte Aufbau der altprotestantischen Gotteslehre – in eine grundstürzende Krise. Den entscheidenden Wendepunkt markiert zunächst Immanuel Kant. Im Zuge seiner erkenntnistheoretischen Destruktion der abendländischen Metaphysik schließt er den Gottesgedanken aus dem Bereich möglicher Erkenntnisgegenstände aus. Als transzendente Bedingung der Einheit allen Wissens stellt er zwar einen notwendigen Grenzbegriff der theoretischen Vernunft dar und erweist sich zudem als unverzichtbares Postulat der praktischen Vernunft, bleibt aber zugleich inhaltsleer und erlaubt vor allem keinen Übergang zur objektiven Realität des subjektiv Gedachten. Durch seinen Grundgedanken, dass zu jeder Erkenntnis Verstand und Sinnlichkeit zusammenwirken müssen, restringiert Kant die Reichweite der Erkenntnis

auf den Bereich möglicher Erfahrung. Da dem Gottesgedanken jedoch keine sinnliche Anschauung entspricht, scheidet er aus dem Bereich möglicher Erkenntnis aus. Wohlgermerkt: Kant leugnet nicht die Existenz Gottes; vielmehr erklärt er die Frage nach der Existenz Gottes als solche für sinnlos. Gott ist für ihn kein weltjenseitiges Wesen, sondern nurmehr ein notwendiges Selbstgeschöpf der Vernunft. Damit wird der traditionellen Ontotheologie mit ihrem Ausgang vom Dasein Gottes der Boden entzogen.

Johann Gottlieb Fichte spitzt diese Problemlage nochmals zu. Im Mittelpunkt des von ihm ausgelösten Atheismusstreits steht die These, dass der Gottesgedanke kein ursprüngliches Element religiöser Gewissheit darstellt, sondern sich erst einer nachträglichen Setzung verdankt. Unter 'Religion' sei zunächst die Gewissheit einer göttlich-moralischen Weltordnung zu verstehen. Die Unterscheidung dieser Ordnung von ihrem Urheber jedoch sowie gar die Annahme einer selbständigen Existenz dieses Urhebers träten erst in einem zweiten Schritt hinzu; mithin handle es sich hier um das Werk des abstrahierenden Denkens. Damit aber ist die Vorstellung eines an sich seienden Gottes als sekundäres Produkt der endlichen Reflexion erwiesen. Das bedeutet: Nachdem Kant an die Stelle der Erkenntnis Gottes den bloßen Gottesgedanken gesetzt hatte, arbeitet Fichte nun die strukturelle Endlichkeit dieses Gottesgedankens heraus: Nicht nur die Setzung eines An-sich-Seins Gottes, sondern auch die Vorstellung Gottes als eines substanzhaften Einzelwesens und nicht zuletzt der Gedanke einer Persönlichkeit Gottes sind als unangemessene Übertragungsversuche endlich-gegenständlicher Reflexionskategorien auf den Bereich des Unendlichen zu beurteilen. Der Gottesgedanke widerspricht als menschlicher Gedanke dem, was er zu denken versucht.

Dieses – in äußerster Kürze skizzierte – Ergebnis der neuzeitlichen Metaphysikkritik mag auf den ersten Blick wie ein feindlicher Angriff auf den christlichen Gottesglauben erscheinen. Bei näherem Hinsehen jedoch wird deutlich, dass es sich gerade umgekehrt verhält. Die Destruktion des theistischen Gottesbegriffs, also der Vorstellung Gottes als eines weltjenseitigen, personal-gegenständlichen Wesens, widerspricht nicht, sondern entspricht

einem ureigenen Interesse der Theologie selbst – und zwar in doppelter Hinsicht.

Auf der einen Seite bringen Kant und Fichte nur erneut das Bewusstsein von der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft in Erinnerung, die Unermesslichkeit und Transzendenz Gottes angemessen zu erfassen. Das gilt eben nicht nur für alle Behauptungen einer vermeintlichen Erkenntnis Gottes, sondern auch für alle Versuche, Gott in Gedanken und als Gedanke zu bestimmen. „Auf Gott angewandt, werden Superlative Diminutive“¹⁶, hat Paul Tillich diesen Sachverhalt am Beispiel der klassischen *via eminentiae* prägnant zusammengefasst: „Scheinbar erheben sie ihn über alle Wesen, in Wahrheit aber stellen sie ihn auf die gleiche Stufe mit ihnen“¹⁷. Gleiches gilt auch für alle anderen Formen, Gott gedanklich zu fassen und so, der Struktur des Denkens folgend, zu einem vor-gestellten ‘Objekt’ menschlichen Denkens zu degradieren. Tillich hat daraus nicht nur den Schluss gezogen, dass alles Denken und Reden von Gott nurmehr symbolischen Charakter haben kann, sondern überdies der Theologie die Aufgabe eingeschärft, der Gefahr einer schleichenden Vergegenständlichung solcher Symbole immer wieder neu entgegenzutreten.

Auf der anderen Seite verbindet sich mit der erkenntnistheoretischen Kritik zugleich ein elementar religiöses Motiv. Denn das menschliche Denken Gottes verfehlt nicht nur das, was es zu denken versucht; es widerspricht zugleich der Grunderfahrung Gottes als des uns unbedingt Angehenden, gegenüber dem es keine Haltung unbetroffener Distanz geben kann. Die ‘gegenständliche’ Struktur des Gottesgedankens ist mithin nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern mehr noch religiös unangemessen. Rudolf Bultmann hat diese Einsicht auf unübertroffene Weise zum Ausdruck gebracht: „Versteht man unter ‘von Gott’ reden ‘über Gott’ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. [...] Jedes ‘Reden über’ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott läßt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen

¹⁶ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1956, 273.

¹⁷ Ebd.

Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden“¹⁸. Der Gedanke Gottes als eines – wie auch immer bestimmten – Wesens insinuiert, es könnte so etwas wie ein neutral-distanziertes Nachdenken über Gott geben. Eine solche Unterstellung jedoch degradiert Gott nicht nur zu einem endlich gedachten Gegenüber, sondern widerspricht auch dem Grundanliegen des christlichen Glaubens, von Gott gerade nur als von dem reden zu können, der das eigene Selbstverständnis von Grund auf verändert und neu bestimmt hat¹⁹. Wer ‘außerhalb’ dieses Betroffenseins von Gott redet, redet eben nicht von Gott. In diesem Sinne ist schließlich auch die treffende Bemerkung zu verstehen, mit welcher der schwedische Schriftsteller Göran Tunström die Crux der Frage nach der Existenz Gottes zusammenfasst: „Einen Gott, den ‘es gibt’ [sc. der mich aber nichts angeht; ML], gibt es nicht“²⁰.

Die neuzeitliche Krise und Kritik des metaphysischen Gottesgedankens führt damit zu einem Punkt, an dem erneut das reformatorische Gottesverständnis eine überraschende Aktualität entfaltet. Johannes Calvin hat den entscheidenden Grundzug dieses Gottesverständnisses zu Beginn seiner *Institutio* bündig zum Ausdruck gebracht: „All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. [...] Es kann nämlich erstens kein Mensch sich selbst betrachten, ohne sogleich seine Sinne darauf zu richten, Gott anzuschauen, in dem er doch ‘lebt und webt’“²¹.

¹⁸ Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: ders., *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen 1932, 26-37, 26.

¹⁹ Vgl. dazu auch die gelegentlich etwas überkomplexen Ausführungen von Ingolf Ulrich Dalferth, *Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von ‘Gott’*, in: Christof Gestrinch (Hg.), *Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berlin 1999, 89-132; wieder in: ders., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 434-478.

²⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1930), hg. von Hans-Richard Reuter, Berlin 1990 (DBW 2), 94.

²¹ Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis*, hg. von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 22009, I,1,1, 23. – Vgl. dazu vor allem Christine Axt-Piscalar, *Gottes- und Selbsterkenntnis gehören zusammen. Überlegungen zum Anfangskapitel von Calvins Institutio religionis christianae*, in: *KuD* 54 (2008), 290-315.

Und zugleich kann umgekehrt „der Mensch auf keinen Fall dazu kommen, sich selbst wahrhaft zu erkennen, wenn er nicht zuvor Gottes Angesicht geschaut hat und von dieser Schau aus dazu übergeht, sich selbst anzusehen“²². Gottes- und Selbsterkenntnis gehören insofern untrennbar zusammen. Diese auch von Luther und Melancthon geteilte These²³ wäre missverstanden, wenn sie lediglich im Sinne eines schlichten Additionsverhältnisses gedeutet würde²⁴. Stattdessen geht es Calvin um ein wechselseitiges Ineinander in dem Sinne, dass es erstens keine angemessene Gotteserkenntnis geben kann, die nicht eine entsprechende Selbsterkenntnis des Menschen einschließt, wie es zugleich umgekehrt zweitens keine angemessene Selbsterkenntnis des Menschen geben kann, die nicht eine entsprechende Gotteserkenntnis einschließt²⁵.

Die Implikationen dieser doppelten Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis sind überaus weitreichend. – Um zunächst mit der Selbsterkenntnis zu beginnen: Calvin ist davon überzeugt, dass der Mensch erst dann zu einem vollgültigen Verständnis seiner selbst gelangt, wenn er sich selbst im Horizont der Wirklichkeit Gottes zu verstehen lernt. Diese These läuft darauf hinaus, das Gottesverhältnis zum anthropologischen Universale des Menschen zu erklären: Der Mensch lebt in und aus einer faktischen Verwiesenheit auf Gott, so dass er sein eigenes Menschsein verfehlt – ja mehr noch: seinem eigenen Menschsein widerspricht –, wenn er diese Verwiesenheit leugnet. Mit den Mitteln der Subjektivitätstheorie hat Friedrich Schleiermacher im 19. Jahrhundert daraus apologetisches Kapital geschlagen: Indem er die Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bestimmt und im Strukturgefüge humaner Subjektivität verankert, kann er behaupten, dass die Religion nicht nur keine Verirrung des menschlichen Geistes darstellt, sondern das Menschsein des Menschen allererst zur Vollendung bringt. Unter heutigen Bedingungen erscheint eine solche Argumentationsfigur jedoch zunehmend problematisch. Denn sie kann das verbreitete Faktum religionsfreier Lebensführung nur als Defizitphänomen wahrneh-

²² Johannes Calvin, *Institutio* I,1,1, 23.

²³ Vgl. dazu die Belege bei Christine Axt Piscalar, *Gottes- und Selbsterkenntnis*, 290 Anm. 4 f.

²⁴ Vgl. a. a. O. 293 f.

²⁵ Vgl. a. a. O. 296 f.

men und muss überdies den Anspruch erheben, den säkularen Menschen besser zu verstehen als dieser sich selbst. Damit sind weitreichende Umbildungen des subjektivitätstheoretischen Paradigmas in der Theologie angezeigt, die an dieser Stelle jedoch auf sich beruhen müssen²⁶.

Die Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis hat jedoch auch eine die Gotteserkenntnis betreffende Pointe: Sie schließt ihrerseits notwendig eine entsprechende Selbsterkenntnis des Menschen ein. Calvin bringt damit die religiöse Grunderfahrung zur Geltung, dass es zu Gott als dem uns unbedingt Angehenden kein Verhältnis neutraler Distanz geben kann. Gotteserkenntnis vollzieht sich insofern niemals außerhalb eines existentiellen Gottesverhältnisses, sondern stets als Ausdruck des von ihm Angegangenseins und mithin als Erkenntnis desjenigen, von dem her das eigene Selbstverhältnis und die darin gründende Lebensführung sich bestimmt erfährt. Martin Luther hat diese Einsicht in die Wendung gekleidet, dass Gott und Glaube 'zuhaufe' gehören²⁷. Damit ist kein fideistisches Rückzugsmanöver gemeint in dem Sinne, den Glauben – in immunisierender Absicht – gegen das Denken ausspielen zu wollen. Vielmehr sucht Luther einzuschärfen, dass ein bloß distanziertes, innerlich unbeteiligtes 'Wissen' von Gott gerade dessen nicht ansichtig zu werden vermag, was sich im Glauben als Ineinander von Gottes- und Selbsterkenntnis vollzieht: „[W]as hilft dichs / dz gott / gott ist / wan er dier nit eyn gott ist?“²⁸. Dennoch kann der Grundgedanke, der hier im Hintergrund steht, auch jenseits der geprägten Korrelati-

²⁶ Vgl. dazu die Überlegungen von Folkart Wittekind, Zwischen Religion und Gott. Überlegungen zum Selbstverständnis und zur Begründung einer protestantischen dogmatischen Theologie, in: Herta Nagl-Docekal, Friedrich Wolfram (Hg.), Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien, Berlin 2008, 351-384.

²⁷ Vgl. Martin Luther, Der große Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 101986, 543-733, 560: „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abgott. [...] Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott“.

²⁸ Martin Luther, Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519), in: ders., Werke in Auswahl, hg. von Otto Clemen, Bd. 1, Berlin 1950, 154-160, 155 f.

on von Gott und Glaube zum Ausdruck gebracht werden. Dann lässt sich Calvins Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis in die von Trutz Rendtorff aufgestellte Regel transponieren, dass eine Rede von Gott nur dann als angemessen gelten kann, wenn in ihr das eigene Beteiligtsein desjenigen mit zur Sprache gebracht wird, der in diese Rede einstimmt: „Das Wort Gott ist ein Wort unserer Sprache nur, wenn und weil darin unserer eigene Lebenswirklichkeit zum Ausdruck kommt, oder anders gesagt, wenn darin unsere eigene Beteiligung an der Wirklichkeit, für die das Wort Gott steht, sprachlich vermittelt werden kann“²⁹.

Calvins Bindung der Gottes- an die Selbsterkenntnis hat sich unter den Bedingungen des neuzeitlichen Subjektivitätsparadigmas als überaus anschlussfähig erwiesen. Dennoch hat auch sie eine problematische Kehrseite. Denn sie trägt die Tendenz in sich, die für den Protestantismus kennzeichnende Innerlichkeit des Gottesverhältnisses in einen individualistischen Akosmismus zu verkehren. Dass jede Gotteserkenntnis eine entsprechende Selbsterkenntnis einschließt, bedeutet nicht, dass sie sich in einer solchen Selbsterkenntnis erschöpft. Die Orientierung am Medium religiöser Subjektivität ist nicht zu verwechseln mit einer Beschränkung auf den Gegenstand religiöser Subjektivität. Daraus ergibt sich eine Distanz gegenüber theologischen Ansätzen, welche das Ineinander von Gottes- und Selbsterkenntnis so auslegen, als ginge es in der Rede von Gott lediglich um eine symbolisch vermittelte Form reflexiver Selbstdurchsichtigkeit. Die bisherigen Überlegungen zu Kritik und Gestalt christlichen Redens von Gott lassen sich damit in folgender Weise zusammenfassen:

1. Das theistische Verständnis Gottes als eines weltjenseitigen personalen Wesens ist ebenso erkenntnistheoretisch unhaltbar wie religiös unangemessen: Der menschliche Gottesgedanke verfehlt zwangsläufig, was er zu denken versucht, und degradiert Gott zu einem gegenständlichen 'Objekt'; umgekehrt ist Gott als der den Menschen unbedingt Angehende aus einer Haltung unbetroffener Distanz heraus nicht zugänglich.

²⁹ Trutz Rendtorff, *Gott – ein Wort unserer Sprache? Ein theologischer Essay*, München 1972, 16.

2. Wenn aber gilt, dass Gott der den Menschen unbedingt Angehende ist, „dann kann von Gott niemals abgesehen von seiner Beziehung zu uns gesprochen werden [...]. Aus der Unbedingtheit der Gottesbeziehung folgt, dass es abgesehen von ihr überhaupt keine theologische Aussage geben kann“³⁰. Anders formuliert: Von Gott kann nur so geredet werden, wie er – im Medium eigenen Betroffenseins – erfahren wird; eine objektiv-distanzierte Erkenntnis Gottes hingegen, wie er an sich selbst ist, ist nicht möglich.
3. In methodischer Hinsicht folgt daraus ein konsequent erfahrungstheologischer Ansatz der Gotteslehre. Da jedoch die Konturen eines solchen Ansatzes mittlerweile reichlich verwässert sind, bedarf es hier einiger Erläuterungen. Denn selbstverständlich sind religiöse Erfahrungen von ‘weltbezogenen’ Erfahrungen kategorial zu unterscheiden. Sie haben im strengen Sinne keinen ‘Gegenstand’, da Gegenstände stets endlich sind. Mithin ist auch eine Gotteserfahrung nicht so zu verstehen, als komme es hier zu einem ‘direkten’ Gegenüber Gottes – und als könne so die anstrengende erkenntnistheoretische Problemlage durch unmittelbare Glaubenserfahrungen gleichsam kompensiert oder überwunden werden. Stattdessen kommen religiöse Erfahrungen niemals rein für sich vor, sondern stets zusammen und vermittelt durch andere Welt- und Selbsterfahrungen. Es handelt sich – in Aufnahme der berühmten Wendung Eberhard Jüngels –, um „Erfahrung[en] mit der Erfahrung“³¹, insofern sie jene Welt- und Selbsterfahrungen neu qualifizieren und auf eine transzendente Dimension hin durchsichtig machen. Solche Erfahrungen weisen noch zwei weitere Strukturmomente auf. Zum einen begleiten und vertiefen sie alle welthaften Erfahrungen, ohne doch mit ihnen identisch oder aus ihnen ableitbar zu sein. Sie verstehen sich insofern als durch Selbsterschließung des Transzendenten gesetzt; zugleich sind sie stets nur als lebbare und denkmögliche Deutungen zu identifizieren³². Zum anderen eignet religiösen Erfahrungen eine elementare Zwiespältigkeit. Das ‘ganz Andere’ wird

³⁰ Dietz Lange, Glaubenslehre, Bd. 1, Göttingen 2001, 285.

³¹ Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1975, 40.

³² Vgl. Dietz Lange, Glaubenslehre, Bd. 1, 29.

nicht nur als Grund, sondern zugleich auch als Abgrund erfahren: „Die Widerfahrnis begegnender Transzendenz lässt alle menschliche Erfahrung ins Bodenlose stürzen und ihre zur Selbstverständlichkeit geronnenen Formen zerfließen. Zugleich reduziert es das Neue in ihnen auf das Uralte, immer schon Dagewesene. Die Erfahrung des Transzendenten ist Erfahrung des Grundes und des Abgrundes menschlicher Existenz in der Welt, und selbst als Erfahrung des Grundes noch die Erfahrung des schlechthin Unerwarteten“³³. Diese elementare Zwiespältigkeit – wenn nicht sogar Antinomie – der religiösen Erfahrung wird für die dogmatische Ausgestaltung der Rede von Gott eine zentrale Rolle spielen.

4. Dabei ist auch im Rahmen eines erfahrungstheologischen Ansatzes schließlich nicht zu vermeiden, von Gott in endlich-gegenständlichender Diktion zu reden. Das gilt nicht nur für die reichhaltige biblische Vorstellungswelt, sondern auch für abstrakte Bestimmungen – wie etwa die Rede von Gott als Grund oder Abgrund der Welt. Der Gebrauch und die verantwortlich Pflege solcher Symbole sind unerlässlich, um überhaupt von Gott reden zu können. Allerdings besteht dann eine entscheidende Aufgabe darin, auch das kritische Bewusstsein um den Symbolcharakter menschlicher Rede von Gott mitzuführen – und dieses Bewusstsein so zur Geltung zu bringen, dass nicht im Gegenzug dadurch die religiöse Erfahrung selbst entwertet oder gar verunmöglicht wird.

III.

Die zurückliegenden prinzipientheoretischen Überlegungen sollen nun in einem zweiten Gedankengang dogmatisch aufgenommen und umgesetzt werden. Dabei kann hier selbstredend keine ausgearbeitete Gotteslehre vorgelegt werden. Stattdessen möchte ich mich darauf beschränken, in lockerer Folge einige zentrale Grundentscheidungen und Bestimmungen vorzutragen.

Das geht auch hier wieder nicht ohne eine einleitende Vorbe-

³³ Ebd.

merkung. Denn obgleich die Gotteslehre gleichsam zum harten Kernbestand einer jeden Dogmatik gehört – in welcher Form sie dann auch immer ausgeführt sein mag –, steht doch das Wort 'Gott' in einer eigentümlichen Spannung zum Anspruch dogmatischen Denkens. Diese Spannung rührt eben daher, dass sich das mit dem Wort 'Gott' Gemeinte einer dogmatischen Bearbeitung und Festlegung grundsätzlich entzieht: „Das Wort Gott steht [...] für eine allgemeine Wirklichkeit, die die geprägten Formen, in denen es zunächst begegnet, übersteigt“³⁴. Dem Anspruch des Wortes 'Gott' eignet insofern ein zugleich autoritätskritischer wie emanzipativer Impuls: „Von Gott zu reden erschöpft sich nicht in dem, was in der geprägten Sprache der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Welt schon immer zum Ausdruck gekommen ist. Die gebundene Form des Redens von Gott, der kirchliche und theologische Ausdruck, den das Reden von Gott gefunden hat, kann nicht die Grenze darstellen, innerhalb der allein von Gott geredet werden darf und muß. Die Freiheit gegenüber der autoritativen Verwendung des Wortes Gott entspricht dem Sachverhalt, daß das Wort Gott eine größere und umfassendere Bedeutung hat als die geprägte Form einer bestimmten Lehre, einer größeren und mächtigeren Wirklichkeit gilt, als es die einer Kirche und ihrer Autorität ist“³⁵. Will die Gotteslehre diese Einsicht beherzigen, kommt ihr im Gefüge der Dogmatik gleichsam die Funktion zu, im Medium der Rede von Gott zugleich das mühsame Geschäft einer kritischen Selbstreflexion auf die Grenzen jedweden menschlichen Tuns zu verrichten. Gerade weil die Wirklichkeit Gottes alle „begrenzbare[n] Formen der Lehre und des Lebens“³⁶ übersteigt, hat eine verantwortliche Rede von Gott immer auch die Aufgabe, missbräuchlichen Inanspruchnahmen, Funktionalisierungen oder Monopolisierungen zu wehren oder umgekehrt „die Verantwortung für das eigene Wollen auf die Autorität des Wortes Gott abzuschieben“³⁷. Insofern ist auch die Einsicht in den autoritätskritischen Grundzug des Wortes 'Gott' nicht mit der Aufforderung zu verwechseln, nun überall und allerorten von Gott zu sprechen. Vor allem Trutz Rendtorff hat diesen Gedanken nachdrücklich herausgestrichen: „[D]ie

³⁴ Trutz Rendtorff, *Gott*, 13.

³⁵ Ebd.

³⁶ A. a. O. 15.

³⁷ A. a. O. 18.

allgemein gewordene Zurückhaltung und Scheu gegenüber der Verwendung des Wortes Gott ist ein wichtiger Fortschritt in der Geschichte des Christentums. Gott ist nicht und kann auch nicht so ohne weiteres ein Wort unserer Alltagssprache sein. Nur dort, wo es um die alle Menschen verbindende und umfassende Wirklichkeit des Lebens geht, wie sie in den Grundsätzen von Recht und Moralität und zumal eben in der Religion zum Ausdruck kommt, hat das Wort Gott seinen Ort³⁸.

Eine zweite Vorbemerkung ist ebenso unvermeidbar. Sie betrifft das Problem der Trinitätslehre. Denn natürlich gehört zu den charakteristischen Kennzeichen christlicher Rede von Gott das Bekenntnis zu seiner Dreieinigkeit. Und dabei handelt es sich keineswegs nur um den nachträglichen, vielleicht gar absonderlichen Zusatz zu einer allgemeinen Gottesvorstellung – so als wäre der eine Gott dann auch noch als dreieinig zu denken. Stattdessen kann in christlicher Perspektive überhaupt nicht anders von Gott geredet werden als so, dass von ihm als Vater, Sohn und Geist geredet wird. Das ist die eine Seite. Allerdings darf auch die andere Seite nicht verschwiegen werden: Wenn es in theologischen Abhandlungen heißt, diese oder jene Frage müsse 'trinitätstheologisch' betrachtet werden, ist das zumeist ein zuverlässiges Signal dafür, dass die nachfolgenden Ausführungen mit der Erfahrungsdimension des Glaubens nicht mehr viel zu tun haben und sich in eigentümlich weltfremd-abstrakte, künstlich-formalistische Binnenspielereien verlieren. Dabei kommen zwei Aspekte zusammen: Zum einen führt jede nähere Befassung mit der Trinitätslehre sogleich in ein Dickicht ungelöster und unlösbarer Probleme, zum anderen erscheint der Aufstieg in eine himmlische Welt angeblichen Bescheidwissens über das innere Wesen Gottes reichlich wirklichkeitsfern und suspekt. Die überraschende Renaissance der Trinitätslehre seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mitsamt ihrer Erhebung zum organisierenden Zentrum und globalen 'Universalschlüssel' der Dogmatik stellt insofern einen Irrweg dar, welcher dem überfälligen erfahrungstheologischen Umbau der Dogmatik massiv geschadet hat. Daraus folgt: Auch wenn das Anliegen der Trinitätslehre zu bewahren ist, gilt dies nicht für ihre klassische dogmatische

³⁸ A. a. O. 18.

Gestalt³⁹. Sowohl die substanzzontologische Grundlegung – welche es überhaupt erst erlaubt, über ein inneres Verhältnis Gottes zu sich selbst zu spekulieren, dann aber zugleich eine befriedigende Klärung dieses Verhältnisses unmöglich macht – als auch der heilsgeschichtliche Rahmen der Trinitätslehre sind der Dogmengeschichte zu überantworten. Stattdessen bietet es sich an, dem Vorschlag Friedrich Schleiermachers zu folgen und die unerschwinglich gewordene Rede von einer substantialen Einheit dreier Hypostasen auf ihren ursprünglichen Sinn einer dreifachen Begegnungsweise Gottes zurückzuführen. Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott ruft ins Bewusstsein, dass es in den so unterschiedlichen Erfahrungen kreatürlicher Endlichkeit, Heil schaffender Versöhnung und schöpferischer Lebendigkeit jeweils ein und derselbe Gott ist, der den Menschen vollgültig und vollmächtig begegnet: „Wir erfahren Gott als Schöpfer unseres natürlichen In-der-Welt-Seins, als Versöhner in der geschichtlichen Person Jesu und als geistige, existenzverwandelnde Macht“⁴⁰.

Damit verbindet sich schließlich eine letzte Vorbemerkung, die zugleich zu den materialen Ausführungen überleitet. Denn die *cum grano salis* erfahrungstheologische Umformung der Trinitätslehre hat zur Folge, dass sie kein eigenes Lehrstück mehr darstellt – das zu Beginn, in der Gotteslehre oder am Ende der Dogmatik zu behandeln wäre –, sondern stattdessen die Dogmatik insgesamt einen trinitarischen Aufriss erhält, indem sie die unterschiedlichen Erfahrungsweisen Gottes als des Schöpfers, Versöhners und Erlösers entfaltet. Doch entscheidend ist nun, dass das nicht nur von der Trinitätslehre gilt, sondern von der Gotteslehre überhaupt. Hier wirkt sich die Einsicht aus, dass von Gott nur so geredet werden kann, wie er uns begegnet, nicht wie er ‘an sich’ ist. Denn damit entfällt erstens die Möglichkeit, in einem separaten Lehrstück von Gottes Dasein und Wesen zu handeln, und wird zweitens die religiöse Erfahrung des göttlichen

³⁹ Zu den Aporien der klassischen Trinitätslehre und der Aufgabe ihrer Umbildung vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), hg. von Rolf Schäfer, Berlin 2003, §§ 170-172, Bd. 2, 514-532; Michael Murrmann-Kahl, „Mysterium Trinitatis“? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin 1997; sowie Dietz Lange, *Glaubenslehre*, Bd. 2, 253-261.

⁴⁰ Dietz Lange, *Glaubenslehre*, Bd. 2, 259.

Wirkens zum Thema der gesamten Dogmatik. Im 19. Jahrhundert hat vor allem Friedrich Schleiermacher auf dieser Grundlage eine radikale Neugestaltung der Gotteslehre vorgenommen⁴¹: Sie wird als eigenes Lehrstück aufgelöst, über die materialen Hauptteile der Glaubenslehre aufgeteilt und konsequent als Eigenschaftslehre durchgeführt. Die subjektivitätstheoretische Pointe besteht darin, die göttlichen Eigenschaften als Spiegelungen des frommen Selbstbewusstseins zu deuten. Sie bezeichnen insofern nicht etwas in Gott selbst, sondern dienen als symbolische Ausdrucksformen, mit denen das fromme Selbstbewusstsein sein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit auslegt. In der Durchführung unterscheidet Schleiermacher drei maßgebliche Bestimmtheiten dieses Bewusstseins – das fromme Selbstbewusstsein rein als solches sowie unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade –, gliedert die Glaubenslehre entsprechend in drei Hauptteile und ordnet den einzelnen Bestimmtheiten jeweils gesonderte göttliche Eigenschaften zu. Indem so die Lehre von Gott als separates Lehrstück beseitigt wird, übernimmt im Gegenzug die Glaubenslehre insgesamt die Aufgabe, die Rede von Gott zu entfalten.

Auf lutherischer Seite sind diesem Aufbauprinzip – mit Abstrichen – Gerhard Ebeling⁴² sowie – an beide anschließend – Dietz Lange gefolgt. Vor allem Letzterer hat im Jahre 2001 eine zweibändige Glaubenslehre⁴³ vorgelegt, der aufgrund ihrer gedanklichen Kraft und Prägnanz ein unbestrittener Platz unter den klassischen Meisterwerken der Disziplin gebührt. Sie zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass sie auf höchst differenzierte Weise einen konsequent erfahrungstheologischen Ansatz mit der Einsicht in die unaufhebbare Zwiespältigkeit des menschlichen Gottesverhältnisses verbindet. Auch die folgenden Überlegungen sind Langes Entwurf maßgeblich verpflichtet.

Eine angemessene dogmatische Entfaltung der Rede von Gott muss zunächst zwei nicht aufeinander reduzierbare und insofern komplementäre Grundbeziehungen des Gottesverhältnisses von-

⁴¹ Vgl. Gerhard Ebeling, Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 305-342.

⁴² Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, 3 Bde., Tübingen 1979.

⁴³ Vgl. Dietz Lange, Glaubenslehre, 2 Bde., Tübingen 2001.

einander unterscheiden. Theologiegeschichtlich hat wohl Friedrich Schleiermacher in seinen Vorlesungen zur Dialektik diese Unterscheidung erstmals begrifflich klar herausgearbeitet; sie ist dann von Emanuel Hirsch⁴⁴ aufgenommen und von Dietz Lange⁴⁵ weitergeführt worden. Einen Zugang zu dieser Unterscheidung bietet die Beobachtung, dass sich wie in allen Religionen, so auch im Christentum ebenso kosmomorphe wie anthropomorphe Gotessymbole finden. Kosmomorphe Symbole beziehen sich auf die welthafte Dimension des Gottesverhältnisses; sie beschreiben Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt, als das erste Prinzip oder den transzendenten Grund des Seins. Anthropomorphe Symbole hingegen nehmen die personale Dimension des Gottesverhältnisses auf. Wohlgemerkt: Es geht hier nicht um die Bestimmung Gottes selbst als Person, sondern vielmehr um den personalen Charakter des Gottesverhältnisses, in dem sich Gott als Grund menschlicher Personalität erweist; anderenfalls wäre einer naiven Verendlichung Gottes Tür und Tor geöffnet. Unter dieser Einschränkung nun beschreiben die anthropomorphen Symbole Gott als ein den Menschen im Wort angeheendes, im Gewissen treffendes oder im Zuspruch aufrichtendes Gegenüber. Die kosmomorphen Symbole betonen die Universalität Gottes und wehren damit einer personalen Engführung des Gottesverhältnisses. Im Gegenzug stehen sie in der Gefahr, Gott trotz aller behaupteten Unterscheidung von der Welt doch noch nach Maßgabe weltlicher Kategorien zu bestimmen. Denn ob *summa ens*, der ganz Andere oder Grund des Seins – in allen drei Fällen handelt es sich um Symbole, welche den Bedingungen endlichen Denkens verhaftet bleiben. Anthropomorphe Symbole wiederum zielen auf die Unbedingtheit Gottes und wehren damit einer kosmologischen 'Verdinglichung' des Gottesgedankens. Freilich eignet ihnen geradezu zwangsläufig die Tendenz, Gott nach Analogie einer menschlichen Person aufzufassen – und so auch ihrerseits wieder zu verdinglichen: „Gott ist personale Zuwendung schlechthin und doch mit der Kategorie des Personalen schlechterdings nicht zu fassen“⁴⁶. Die entscheidende Pointe besteht nun darin, dass es sich hier um zwei verschiedene Arten

⁴⁴ Vgl. Emanuel Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, S. 53, 83-85.

⁴⁵ Vgl. Dietz Lange, *Glaubenslehre*, Bd. 1, 157-164. 344-352.

⁴⁶ A. a. O. 163.

des menschlichen Gottesverhältnisses handelt – und es also nicht im einen Fall um das Verhältnis Gottes zur Welt und nur im anderen Fall um das Verhältnis Gottes zum Menschen geht. Der Grund dafür lautet, dass das menschliche Dasein nicht nur personal bestimmt, sondern als selbst naturhaftes Dasein auch in den Zusammenhang von Natur und Welt eingebettet ist: „Weil sich Personsein und In-der-Welt-Sein des Menschen nicht aufeinander reduzieren lassen, ist es notwendig, das Gottesverhältnis auf jeden dieser beiden Aspekte des Menschseins zu beziehen“⁴⁷.

Doch die so gegebene Komplementarität menschlicher Rede von Gott ist erst dann vollgültig erfasst, wenn mit ihr zusammen auch die elementare Zwiespältigkeit des Gottesverhältnisses zur Geltung gebracht wird. Emanuel Hirsch hat diese Zwiespältigkeit in die Antinomie gekleidet, dass die religiöse Erfahrung das Innewerden eines Gegründetseins wie auch zugleich den Verlust alles Gegründetseins bedeutet. So gewiss der Einzelne seine Freiheit als in Gott begründet erfährt – und mithin erst „in Gott [...] wahrhaft ein einzelner, ein Ich“⁴⁸ wird, so gewiss hört er im Angesicht Gottes zugleich auf, „in sich stehende Freiheit zu sein und vernimmt nichts anderes als das große Brausen der Ewigkeit“⁴⁹. Auf den ersten Blick nun scheint die Betonung dieser Antinomie ein spezifisches Merkmal lutherischer Gotteslehre darzustellen; bei näherem Hinsehen jedoch zeigt sich, dass hier kein konfessionelles Sondergut vorliegt, sondern vielmehr ein Strukturmerkmal religiöser Erfahrung überhaupt aufgenommen wird⁵⁰. Vor allem Nathan Söderblom⁵¹ und Rudolf Otto⁵² haben nachdrücklich herausgearbeitet, dass die göttliche Wirklichkeit dem Menschen in nahezu allen Religionen als *mysterium fascinans et tremendum* begegnet – dass sie ihn zugleich unwiderstehlich anzieht und aufs Tiefste erschüttert. Für die christliche Gotteslehre besteht die besondere Aufgabe dann darin, die antinomische Grundstruktur religiöser Erfahrung aufzunehmen und die christliche Rede

⁴⁷ A. a. O. 344.

⁴⁸ Emanuel Hirsch, *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung*, Tübingen 1931, 21.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. dazu die Hinweise bei Dietz Lange, *Glaubenslehre*, Bd. 1, 367-371.

⁵¹ Vgl. Nathan Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig 1913.

⁵² Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München 2004.

von Gott so darauf zu beziehen, dass sie als Vertiefung und zugleich Überwindung dieser Antinomie verständlich wird.

In Anlehnung an Dietz Lange lässt sich die Durchführung dieser Aufgabe in drei Schritte unterteilen. Der erste Schritt setzt bei der komplementären Doppelstruktur religiöser Erfahrung an und weist auf, dass beide Dimensionen des Gottesverhältnisses von einer elementaren Zwiespältigkeit geprägt sind. Auf der einen Seite wird Gott zugleich als tragender Grund wie als nichtender Abgrund des Seins erfahren. Er ist ebenso Lebensquelle wie Todesrätsel; und die Bereitschaft, die eigene Existenz „in einem Unendlichen gegründet sein zu lassen, drückt ein elementares Vertrauen aus, ist aber zugleich durch die Abgründigkeit des göttlichen Ursprungs von tiefer Ungewissheit bedroht“⁵³. Entsprechendes gilt auf der anderen Seite für die personale Dimension des Gottesverhältnisses: Gott wird als der dem Menschen Zugewandte und Nahe erfahren – und doch stets zugleich als der, welcher sich in ein undurchdringliches Dunkel zurückzieht. Indem er dem Menschen im ‘Wort’ gegenübertritt, begründet er ihn als selbständige Person – und lässt ihn zugleich an seiner unbedingten Forderung verzweifeln und vergehen.

Der zweite Schritt stellt diese elementaren Widersprüche der religiösen Erfahrung in den Horizont des christlichen Glaubens; damit erhalten sie eine schonungslose Zuspitzung und Vertiefung. Denn die Spannung von Grund und Abgrund verschärft sich nun zur Dialektik von Schöpfung und Zerstörung, die Spannung von Zuwendung und Forderung zur Dialektik von Bestimmung und Verfehlung, Gnade und Gericht. Es ist der eine Gott, der jeweils beides aus sich entlässt. So umgreift der Schöpfungsglaube lebensschaffendes und tötendes Wirken Gottes gleichermaßen; die Rede von der göttlichen Vorsehung „bezeichnet zum einen seine Fürsorge, die alle eigene Sorge überflüssig macht [...], und sie schließt zum anderen das Leid ein, das dem Menschen zustößt“⁵⁴. Daneben tritt die innere Gewissenserfahrung, welche im Spiegel der von Gott gesetzten Bestimmung der totalen Verfehlung des eigenen Daseins ansichtig wird und sich damit der Dialektik von bedingungsloser Liebe und unbedingter Gerechtigkeit Gottes ausgesetzt sieht.

⁵³ Dietz Lange, Glaubenslehre, Bd. 1, 368.

⁵⁴ A. a. O. 370.

Vor diesem Hintergrund kann schließlich im dritten Schritt die durch das Auftreten der Person Jesu eröffnete Neubestimmung des Gottesverhältnisses zur Darstellung kommen, an der wir im Glauben Anteil erhalten. Auch sie umfasst beide Grunddimensionen des religiösen Erlebens: Im Wort Jesu erfährt der Mensch den personalen Zuspruch der göttlichen Vergebung, in seinem Geist die neuschaffende Kraft des göttlichen Seinsgrundes⁵⁵; es geht insofern stets zugleich um das Heil und das Wohl des Menschen. Entscheidender ist jedoch etwas Anderes: Denn auch wenn der Glaube die Gewissheit mit sich führt, dass jene Widersprüche und Antinomien in Gott aufgehoben sind, werden sie doch zugleich in der Erfahrung nicht beseitigt. Der durch Christus gewirkte und auf die Vollendung hoffende Glaube ermöglicht es, mit den Spannungen und Abgründen im Gottesverhältnis zu leben und sie zu ertragen, „obwohl [sc. ihre; ML] Aufhebung nicht demonstrierbar und die Gewissheit deshalb immer wieder angefochten ist“⁵⁶. Den sinnenfälligen Ausdruck dafür bildet der Umstand, dass jede gedankliche Rechenschaft über den Glauben letztlich offen bleiben und die Auflösung der Spannung zwischen Gericht und Gnade dem Wagnis des Glaubens selbst überlassen muss.

IV.

Nachdem nun in einem Gewalttritt das Gebiet der Gotteslehre durchmessen ist – und Sie sich vielleicht fragen, ob der Knabe, das Pferd oder vielleicht gar beide den dogmatischen Fieberphantasien des Erlkönigs zum Opfer gefallen sind –, möchte ich jetzt zu der mir gestellten Ausgangsfrage zurückkehren: Lassen sich in der Rede von Gott auf lutherischer und reformierter Seite je spezifische Anliegen oder ‘Konstruktionsprinzipien’ ausfindig machen? Die bisherigen Überlegungen führen zu dem Schluss, diese Frage verneinen zu müssen: Die prinzipientheoretische Einsicht in die Nichtgegenständlichkeit Gottes – mitsamt des daraus resultierenden Übergangs zur religiösen Erfahrung – sowie die dogmatische Orientierung an der komplementären Doppelseitigkeit und elementaren Zwiespältigkeit des Gottesverhältnisses markieren die beiden gemeinsamen Grundpfeiler protestantischer Rede von

⁵⁵ Vgl. dazu a. a. O., Bd. 2, 152-163.

⁵⁶ A. a. O., Bd. 1, 113.

Gott unter den Bedingungen der Moderne. Sie lassen sich daher nicht – wie unterschiedlich auch immer einzelne Akzente gesetzt werden mögen – konfessionell aufspalten und verbuchen.

Dieses Ergebnis wirkt jedoch zugleich unbefriedigend. Denn wenn man daran festhalten möchte, dass das Auseinandertreten von Luthertum und Reformiertentum kein lediglich zufälliges Geschehen darstellt, sondern hier zwei von Grund auf unterschiedliche Ausprägungen des 'Protestantischen' Gestalt gewonnen haben, dann muss sich zeigen lassen, dass jenem Auseinandertreten ein durchgängig aufweisbares 'Differenzprinzip' zugrunde liegt⁵⁷. Von einem solchen Differenzprinzip dürfte dann aber weiterhin zu erwarten sein, dass es sich auch auf der Ebene der Gotteslehre zur Geltung bringt.

Daher möchte ich – in aller gebotenen Kürze – einen Gedankengang zumindest andeuten, der es vielleicht doch erlaubt, unterschiedliche konfessionelle Profile des Gottesverständnisses auszumachen. Allerdings setzt dieser Gedankengang nicht unmittelbar bei der Rede von Gott an, sondern vielmehr beim zweiten Artikel – bei der Frage nach dem Verständnis des in und durch Christus eröffneten Heils. Den Ausgangspunkt bietet, wie schon in der Reformationszeit, das Verständnis des Abendmahls. Auf lutherischer Seite steht hier das Interesse an der Präsenz des Göttlichen im Vordergrund, an der leiblichen Selbstvergegenwärtigung Christi im Geschehen des Abendmahls. Demgegenüber zielt die reformierte Seite nicht auf Präsenz, sondern auf Repräsentation – nicht auf eine leibliche Selbstvergegenwärtigung Christi, sondern auf dessen symbolische Stellvertretung im Medium des Zeichens. Während also für Zwingli das Sakrament etwas repräsentiert, was es selbst nicht ist, beharrt Luther darauf, „im Sakrament komme die Wirklichkeit der Verheißung praesente und nicht nur bloß repraesente zur Gegenwart“⁵⁸.

⁵⁷ Vgl. näherhin Martin Laube, „Innere Differenzen des religiösen Lebens“. Die Debatte um das Verhältnis von lutherischem und reformiertem Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: ZThK 108 (2011), 50-71.

⁵⁸ Joachim von Soosten, Präsenz und Repräsentation. Die Marburger Unterscheidung, in: Dietrich Korsch (Hg.), Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, 99-122, 102.

Das Gegenüber von leiblichem Präsenzmodell und symbolischem Repräsentationsmodell beschränkt sich nun jedoch keineswegs auf das kontroverse Verständnis der biblischen Einsetzungsworte. Vielmehr steht im Hintergrund eine jeweils charakteristisch verschiedene Vorstellung des Heils, dessen der Menschen in Glaube und Abendmahl inne wird. So betont die lutherische Seite, dass der Glaubende im Genuss des Abendmahls leiblich Anteil erhält an der Präsenz Gottes in der Immanenz der Welt; die reformierte Seite hingegen deutet das Abendmahl als symbolisches Instrument zur geistigen Aufnahme des Glaubenden in die Willensgemeinschaft mit dem transzendenten Gott. Im einen Fall geht es darum, die heilvolle Präsenz Gottes im Endlichen sinnlich zu genießen, im anderen Fall darum, den Glaubenden seiner allein im Vollzug dieses Glaubens sich realisierenden Gemeinschaft mit Gott zu vergewissern. In diesen Zusammenhang gehören dann auch die alexandrinische Prägung der lutherischen und die antiochenische Prägung der reformierten Christologie: Die alexandrinische Tradition fasst das Heil als sakramentale Vergottung des Menschen; eben deshalb betont sie die das Menschliche durchdringende Präsenz des Göttlichen in Christus. Im Gegenzug deutet die antiochenische Tradition das Heil als ethische Willensgemeinschaft mit Gott; entsprechend ist ihr daran gelegen, die Integrität menschlicher Personalität in der Gemeinschaft des Gottessohnes zu erhalten. Diese altkirchliche Polarität findet ihre Wiederaufnahme im reformatorischen Gegenüber von lutherischer und reformierter Christologie. Freilich besteht die entscheidende Pointe nun darin, dass die christologische Differenz zugleich eine entsprechende Differenz im Gottesverständnis impliziert. Denn während Luther die Personseinheit in Christus darauf zuspitzt, dass Gott in Christus nicht nur einen Menschen angenommen, sondern selbst Mensch geworden ist, hält Calvin umgekehrt daran fest, dass Gott in Christus zwar im Menschen wohnt, aber gerade nicht selbst Mensch geworden ist: „Das ist das große Wunder: Der Sohn Gottes ist vom Himmel herniedergestiegen – und hat ihn doch nicht verlassen“⁵⁹. Das lutherische *genus maiestaticum* auf der einen und das reformierte *Extra Calvinisticum* auf der anderen Seite haben insofern nicht allein christologische Relevanz, sondern verweisen auf eine spezifische Differenz im Gottesverständnis: Luthers starke Beto-

⁵⁹ Johannes Calvin, *Institutio* II,13,4, 256.

nung der Einheit von Gott und Mensch in Christus hat zur Folge, dass auch das, was Gott selbst ist, nicht unabhängig und außerhalb seiner Einigung mit dem Menschlich-Irdischen angemessen gedacht werden kann. Der Akzent liegt hier also auf der heilvollen Immanenz Gottes im Horizont der Welt. Im Unterschied dazu wahrt Calvins Bezeichnung Christi als des Mittlers zwischen Gott und Mensch nicht nur die Integrität des Menschlichen, sondern auch die unveränderlich-unendliche Gottheit Gottes. Mithin geht es hier nicht um die sich selbst verändernde Immanenz, sondern um die unveränderliche Transzendenz Gottes: In Christus wird das Verhältnis von Gott und Mensch, Endlichem und Unendlichem nicht heilvoll umgewertet, sondern vielmehr in seinem heilvollen Abstand zur Geltung gebracht.

Diese Gegenüberstellung ist gewiss reichlich grob und überpointiert. Dennoch lässt sie hinter den einzelnen dogmatischen Bestimmungen eine Grunddifferenz zwischen lutherischer und reformierter Frömmigkeit aufscheinen, die zumindest andeutungsweise in das Gegenüber von göttlicher Präsenz auf der einen und Repräsentation Gottes auf der anderen Seite gefasst werden kann. Freilich steht diese Unterscheidung nun eigentümlich quer zur Einsicht in die prinzipielle Nichtgegenständlichkeit Gottes – jedenfalls in dem Sinne, dass das lutherische Interesse an der sakramentalen Präsenz des Göttlichen der gleichzeitig behaupteten symbolischen Vermittlungsfunktion des Glaubens zuwiderläuft. Hier zeigt sich eine ungelöste Grundspannung im Luthertum, die von Neuem die alte Frage aufwirft, ob nicht letzten Endes doch das Reformiertentum als die konsequentere Gestalt des Protestantismus gelten muss.

V.

Angesichts der hier versammelten Vertreterinnen und Vertreter des lutherischen Bischofsamtes juckte es mich, diese Frage zumindest zu stellen – auch wenn sie nun auf sich beruhen soll. Stattdessen möchte ich in einem abschließenden Ausblick einige Konsequenzen benennen, die sich aus den vorgetragenen Überlegungen für die heutige Aufgabe der kirchlichen Verkündigung ergeben. Dabei beschränke ich mich exemplarisch auf vier Punkte.

1. Ein elementares Grundproblem zeitgenössischen Redens von Gott ist die nahezu überall anzutreffende Konzentration auf die Frage nach der Existenz Gottes. Auseinandersetzungen über den christlichen Glauben kleiden sich zumeist in einen Streit um die Frage, ob Gott existiert. Auch auf christlicher Seite selbst wird die Annahme der Existenz eines höchsten Wesens in der Regel zum Basissatz des Glaubens erklärt. Diese Fokussierung ist deshalb so problematisch, weil sie einer distanzierenden Vergegenständlichung Gottes Vorschub leistet – als ließe sich aus neutraler Distanz und gleichsam im Modus rationaler Abwägung über den Glauben 'richten'. Die Folge ist, dass der Glaube als interessante oder abwegige Hypothese über die Existenz irgendwelcher Über- und Hinterwelten erscheint, zu einer weltanschaulichen Grundoption degeneriert oder mit der gehorsamen, innerlich aber emigrierten Akzeptanz eines lebensfernen Lehrsystems verwechselt wird. Stattdessen zielt die reformatorische Korrelation von Gott und Glaube auf die existentielle Dimension der eigenen Erfahrung und des unbedingten Angegangenseins durch Gott. Hier gilt es anzusetzen – und zwar so, dass die Betonung der eigenen Erfahrung nicht hinterrücks nur wieder als rhetorische oder pädagogische Einflugschneise für vorgefertigte Versatzstücke und Antworten missbraucht wird. Außerhalb und an dem eigenen 'Dabeisein' vorbei kann niemand angemessen von Gott reden. Dieser Grundsatz ist gegen alle Versuche und Unterstellungen zur Geltung zu bringen, mit Gott – in welcher Form auch immer – abschließend, aus neutraler Distanz oder stellvertretend für andere 'fertig' zu sein.

Zugleich gibt es dabei eine Kehrseite. Denn die Betonung der eigenen Erfahrung kann auch als arbiträre Beliebigkeit missverstanden werden, die ihrerseits nur wieder eine verdeckte Distanzierung vom verpflichtenden Ernst des unbedingten Angegangenseins bedeutet. Religiöse Innerlichkeit ist nicht zu verwechseln mit dem narzisstischen Ruf nach einer spirituellen 'Wellness', die wie das angezündete Räucherstäbchen selbst spurlos verglimmt – ganz im Gegenteil. Vielleicht ist es heute wieder an der Zeit, neu deutlich zu machen, dass der christlichen Gotteserfahrung ein unbedingter Ernst inne-

wohnt – dass sie das eigene Leben schonungslos offen legt und zugleich radikal neu bestimmt, dass der Zuspruch Gottes einen Anspruch in sich trägt, der zu eigener Verantwortung und Stellungnahme aufruft, die gerade nicht delegiert oder abgeschoben werden kann.

2. Die prinzipielle Nichtgegenständlichkeit Gottes nötigt zu dem Eingeständnis, von Gott nur symbolisch und metaphorisch reden zu können. Doch dazu bedarf es einer durchaus anspruchsvollen 'Symbolkompetenz', die eben deshalb, weil sie um den unaufhebbaren Symbolcharakter der Rede von Gott weiß, selbständig mit der reichen Vorstellungswelt der biblischen Überlieferung umzugehen vermag. Das klingt einfacher, als es ist. Denn der symbolischen Rede eignet eine dauerhafte Tendenz zur 'ent-symbolisierenden' Vergegenständlichung; unversehens verwandelt sich das Symbol in die Sache selbst. Umso notwendiger ist es, in der Verwendung religiöser Symbole stets zugleich ihren Symbolcharakter aufscheinen zu lassen – die Symbole also gleichsam mit einer eingebauten 'Brechung' zu versehen. Das verlangt für sich bereits ein hohes Maß an Reflexion und sprachlichem Geschick. Doch es kommt noch etwas anderes hinzu. Denn auch dem Glaubenden wird so zugemutet, um den Symbolcharakter dessen zu wissen, was er glaubt. Anders formuliert: Der Symbolcharakter christlicher Rede von Gott macht es erforderlich, im Glauben selbst ein reflexives Moment zu verankern – und also darauf zu verzichten, in billiger Manier die Innerlichkeit der Frömmigkeit gegen eine vermeintlich abstrakte Arbeit des Verstandes auszuspielen.

Nur auf diese Weise lässt sich eine schleichende Banalisierung und Infantilisierung der Rede von Gott vermeiden, ohne im Gegenzug fahrlässig das Gottesbild zu spalten und die Heilsgewissheit des Glaubens zu gefährden. Das steigende öffentliche Interesse nach kirchlich-ritueller Begleitung von Katastrophen und Unglücken macht exemplarisch deutlich, wie sehr die christliche Rede von Gott in der Lage sein muss, gerade die Zwiespältigkeit religiöser Gotteserfahrung aufzunehmen und zum Ausdruck zu bringen. Dabei geht es bei Weitem nicht nur um die Theodizeefrage, sondern ebenso

um die drückenden Erfahrungen individueller Schuld oder kollektiven Versagens. Schließlich kommt an dieser Stelle auch die Mahnung Trutz Rendtorffs zum Tragen, die Rede von Gott nicht dadurch zu entleeren, dass möglichst immer und überall von ihm gesprochen wird⁶⁰. Eben weil das unbedingt Angehende die Grenzen der alltäglichen Welterfahrung durchbricht, bedarf es eines Umgangs mit der religiösen Symbolsprache, der sorgfältig darauf achtet, diesen 'Durchbruch' nicht sogleich wieder durch sprachliche Seichtigkeit zu verschließen.

3. Die geforderte 'Symbolkompetenz' reicht jedoch noch weiter. Gegenwärtig erleben wir – unter dem Stichwort der 'postsäkularen Gesellschaft' – eine auffällige Phase kritischer Selbstreflexion der Moderne. Das klassische Säkularisierungsnarrativ, welches den Übergang zur modernen Gesellschaft als Überwindung der Religion beschreibt, verliert an Überzeugungskraft; stattdessen gewinnt zunehmend das Eingeständnis an Rückhalt, dass die moderne Gesellschaft auf den Fortbestand religiöser Traditionen angewiesen ist – um solcher Sinnüberschüsse, Bindungskräfte und Hoffnungsperspektiven willen, welche die säkulare Vernunft aus sich selbst heraus nicht zu gewinnen vermag. Für Theologie und Christentum bedeutet das, sich aus dem Bann einer 'selbst-säkularisierenden' Aufhebungs- und Übersetzungslogik lösen und in neuer Weise den durch die Vernunft uneinholbaren Symbolcharakter des Redens von Gott betonen zu können, ohne sogleich Gefahr laufen zu müssen, den Glauben damit als ein überständiges Relikt der Vormoderne erscheinen zu lassen. Das bedeutet freilich nicht, sich gleichsam mit gutem Gewissen wieder in das Ghetto religiöser Sonderwelten zurückziehen zu können. Wohl aber besteht die Aufgabe nun darin, den irreduziblen Eigensinn und kreativen Bedeutungsüberschuss der christlichen Rede von Gott so zur Geltung zu bringen, dass er die problematischen Selbstabschließungstendenzen der Moderne aufzubrechen vermag. Dazu gehört dann auch, dass im christlichen Gottesverständnis eine normative Verpflichtung, ein Ethos enthalten ist, das zu Verantwortung und Engagement

⁶⁰ Vgl. Trutz Rendtorff, Gott, 18.

befähigt – eben deshalb, weil es sich nicht im rationalen Raisonement erschöpft, sondern eine über die faktischen Gegebenheiten hinausweisende Hoffnungsperspektive beinhaltet.

4. Ein letzter Punkt betrifft die mit den religionspolitischen Verschiebungen des letzten Dezenniums neu ins Bewusstsein getretene grundsätzliche Ambivalenz alles Religiösen. Jede Religion, auch das Christentum, hat heilvoll-tröstende Seiten und kann doch zugleich unheilvoll wirken – auf persönlicher, gesellschaftlicher und politischer Ebene. Das wird anschaulich nicht zuletzt im Umgang mit der Rede von Gott. Sie kann jederzeit missbraucht werden, um sich selbst unangreifbar zu machen, eigene Machtansprüche durchzusetzen und andere Menschen in leibliche oder seelische Geiselhaft zu zwingen. Darum bedarf es einer kritischen Reflexionsinstanz, welche jene Ambivalenz diszipliniert, die unheilvollen Seiten der Religion im Zaum hält und die heilvollen Seiten fördert. Im Blick auf die Rede von Gott besteht ihre Aufgabe darin, die gleichsam 'ideologiekritische' Pointe des christlichen Gottesverständnisses zur Geltung zu bringen: Die Rede von Gott dient nicht zur Selbstüberhöhung, sondern vielmehr zur Selbstrelativierung des Menschlichen. Es wird von Gott geredet, um den Menschen Mensch sein zu lassen – um ihn im Gegenüber Gottes davor zu bewahren, sich zu überhöhen und mehr sein zu wollen als ein Mensch. Eine solche 'relativierende' Ausrichtung des christlichen Gottesverständnisses ist auch im Christentum keineswegs selbstverständlich, gehört aber zu den Wurzeln reformatorischer Rede von Gott. Gegen alle unheilvollen Anmaßungen des Menschen wird hier von Gott geredet, um gerade die heilvolle Dimension der Unterscheidung von Gott und Mensch zur Geltung zu bringen. Diese heilsame Pointe gilt es unermüdlich deutlich zu machen – in den Streitfragen der Moral, im Raum der Politik oder auch im gesellschaftlichen Miteinander der Religionen. Anders formuliert: Von Gott wird nicht gesprochen, um Recht zu haben oder im Namen des Höchsten das letzte Wort, sondern um der eigenen Individualität und Endlichkeit eingedenk zu werden, diese Endlichkeit von übermenschlichen Ansprüchen und Erwartungen zu entlasten – und sie zugleich in einer Wirklichkeit zu begründen, auf die niemand seine Hand legen kann.

Gottes Allmacht und die Freiheit der Schöpfung

Wie kann das Handeln Gottes in Natur und
Geschichte unter den Bedingungen der Gegenwart
gedacht werden?

„Im Namen Gottes des Allmächtigen!“ mit dieser Formel beginnt die Schweizerische Bundesverfassung (1848, 1999). Andererseits rühmt sich das Schweizervolk wie kaum ein anderes Volk auf Erden seiner Freiheit. „Ein Freier unter Freien zu sein“, dieses Leitwort ist tief im Selbstbewusstsein des Schweizer Bürgers verankert. Und ausgerechnet dieses freiheitsliebende Volk gab sich im Jahre 1848 eine Verfassung, die mit der Anrufung des Allmächtigen beginnt, und behielt die *Invocatio Dei* auch bei, als die Verfassung im Jahre 1999 einer Revision unterzogen wurde. Warum haben sie diesen Widerspruch nicht bemerkt, den der Münsteraner Religionsphilosoph Klaus Müller in einem vor kurzem erschienenen Aufsatz zum Thema so klar herausgearbeitet hat? Er konstatiert, dass „der Gedanke eines allmächtigen Gottes mit dem Freiheitsbewusstsein des modernen Menschen kollidiert“¹. Müller befindet sich damit in guter Gesellschaft. Ernst Bloch hatte geschrieben: „Wo der große Weltenherr (regiert), hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes“². Und Luther summiert in „*De servo arbitrio*“: „Es widerspricht daher diametral die *Praescienz* (das Vorwissen) und die Allmacht Gottes unserem freien Willen“.³

Allmacht Gottes scheint sich solchen Aussagen zufolge umgekehrt proportional zur Freiheit der Menschen zu verhalten; nicht

¹ Klaus Müller: Allmacht Gottes - Freiheit des Menschen. Der monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft, in: Albert Franz und Clemens Maass (Hg): *Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Freiburg/Br 2011, 139-158.

² Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Werkausgabe V, Frankfurt 1985, 1413.

³ Martin Luther: *Daß der freie Wille nichts sei*. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, München 1983, 152 f.

nur zur Handlungsfreiheit, sondern schon zur Willensfreiheit. Handeln Gottes und Handeln des Menschen stehen demnach in Konkurrenz zueinander. Der Allmacht Gottes korreliert die Unfreiheit der Menschen. Je mehr Macht Gott zugeschrieben wird, umso weniger Freiheit bleibt für den Menschen. Wie konnten die Schweizer Verfassungsväter und -mütter diesen so klaren Zusammenhang übersehen und die in der politischen Kultur der Schweiz so stark akzentuierte Souveränität des Volkes durch den Appell an die Souveränität Gottes konterkarieren?

Verfassungstexte sind juristische und keine theologischen Texte. Die *Invocatio Dei* ist mehr von ihrer geschichtlichen Funktion der Bundesbesiegelung und weniger von ihrem Inhalt her zu verstehen. Sie stellt kein Bekenntnis dar und ist bewusst deuteoffen, um für alle Staatsbürger akzeptabel zu sein.⁴ In diesem Sinne muss sie als „Ausdruck aufgeklärter Zivilreligion“⁵ aufgefasst werden. Doch erlaubt diese Deuteoffenheit dann auch eine theologische Interpretation, die in der Anrufung Gottes, des Allmächtigen, eine Relativierung menschlicher politischer Macht erblickt. Darin wird sie geradezu zum Ermöglichungsgrund von Freiheit.

Von diesem Gedanken aus wird ein proportionales Verhältnis von Macht Gottes und Freiheit des Menschen denkbar. Freiheit braucht einen Ermöglichungsgrund. Sie ist nicht einfach da, sondern muss geschaffen, zuweilen errungen bzw. gewährt und garantiert werden. Es handelt sich dabei um eine Verbindlichkeit, die in einer Bindung an ihren Grund verankert ist. Und je grösser die Freiheit sein soll, umso mächtiger muss dieser Grund sein, der sie garantiert. So verstanden führt das Bekenntnis zur Allmacht Gottes nicht in einen theologischen Determinismus, der die Freiheit und damit die Verantwortlichkeit des Menschen in Frage stellt. Im Gegenteil: Sie wird zum Grund der Freiheit und

⁴ Felix Hafner: Gott im Recht. Gedanken zum Verhältnis von Gottesbild und Rechtsordnung (www.menschimrecht.ch/media/pdf/referat_hafner03.pdf) (Abruf: 27.5.12); Bernhard Ehrenzeller: „Im Bestreben, den Bund zu erneuern“ – Einige Gedanken über „Gott“ und die „Welt“ in der Präambel des „Bundesbeschlusses über eine neue Bundesverfassung“, in: Der Verfassungsstaat vor neuen Herausforderungen, FS Yvo Hangartner, 1998, 981 ff.; Martin Kayser/Dagmar Richter: Die neue schweizerische Bundesverfassung, in: ZaöRV 59, 1999, 985, 1033 f.

⁵ Hans Heinrich Schmid: Die Schweiz der Zukunft – „Im Namen Gottes, des Allmächtigen“? in: ZBl 92/1991, 528 f.

ermächtigt den Menschen.

Dieser Spur will ich im ersten Teil der folgenden Überlegungen nachgehen, in dem ich die Beziehung von Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen erörtere. Dabei gehe ich von Luther aus und schlage dann den Bogen in die aktuelle philosophische und theologische Debatte um diese Gott zugeschriebene Eigenschaft. Das Modell der Konkurrenz von Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen ist dabei überwunden worden. In einem zweiten Teil übersetze ich diese Beziehungsbestimmung dann in die Frage nach der Beziehung zwischen dem Handeln Gottes und dem Eigenwirken des Menschen (und der Natur). Beide Beziehungsbestimmungen – die zwischen Allmacht und Freiheit und die zwischen Handeln Gottes und Handeln des Menschen – sind analog zueinander. Im dritten Teil unterbreite ich schließlich einen eigenen Verstehensvorschlag, mit dem ich die im Untertitel dieses Beitrags gestellte Leitfrage beantworten will.

1. Allmacht und Freiheit

In „De servo arbitrio“ scheint Luther die geschöpfliche Freiheit in beißende Konkurrenz zur Allmacht des Schöpfers zu setzen. Es bleibt kein Macht-Raum mehr für sie, weil aller Raum durch den allmächtigen Gott eingenommen wird. In einigen Passagen lehrt er ganz offensichtlich einen theologischen Determinismus, demzufolge es nicht nur *coram Deo* und damit in den geistlichen Dingen, die das ewige Heil betreffen, sondern auch *coram mundo* in den weltlichen Dingen keine Freiheit gibt – weder für den Menschen noch für die Wirkursachen in naturhaften Prozessen. „Alles geschieht mit Notwendigkeit“ konstatiert er prägnant.⁶ „Alles, was wir tun, alles was geschieht, auch wenn es uns veränderlich und so, dass es anders sein könnte (contingenter), zu geschehen scheint, geschieht dennoch wirklich so, dass es nicht anders sein kann (necessario) und unveränderlich, wenn man den Willen Gottes ansieht.“⁷ Die Wahrnehmung geschöpflicher Freiheit hängt also von der Wahrnehmungsperspektive des Menschen ab. Im Blick auf den Willen Gottes handelt es sich dabei um eine Täuschung. Um diese Blickrichtung geht es Luther. Folgen wir ihr und fragen wir

⁶ Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei (siehe Anm. 3), 26.

⁷ Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei (siehe Anm. 3), 24.

zunächst, ob Luther einen theologischen Determinismus lehrt. Der Wille Gottes fällt nach Luther mit der Macht Gottes zusammen. Wollen und Tun sind eins. Was Gott will, geschieht. Aber das rechtfertigt noch nicht den Umkehrschluss, dass alles, was geschieht, von Gott gewollt ist. Erst wenn dieser Umkehrschluss gelten würde, müsste man von einem konsequenten theologischen Determinismus sprechen. Um Luthers Allmachtsaussagen zu verstehen, muss man differenzieren zwischen dem Geschehen unter Gottes Willen (und Verfügung) und dem Geschehen im Einklang mit Gottes Willen (und Verfügung), bzw. dem von Gott gewollten Geschehen. Diese Differenzierung erlaubt es zu sagen: Es geschehen auch Dinge unter Gottes Willen, die diesem Willen widersprechen und also als sündig zu qualifizieren sind. Die Sünde entfaltet ihre Macht unter Gottes Willen, also im Machtbereich Gottes, aber gegen seinen Willen.

So denkt Luther auch über die Freiheit des Menschen, die er in der Freiheitsschrift von 1521 als Freiheit von den ‚Werken‘ ja in höchsten Tönen loben kann: Es ist eine Freiheit unter dem Willen Gottes, was nicht notwendig heißt, dass sich die Willensbildung und das Handeln des Menschen immer im Einklang mit dem Willen Gottes vollzieht. Denn „in seinem Fleisch findet er (der Mensch) einen widerspenstigen Willen, der will der Welt dienen und suchen, was ihn gelüftet“.⁸ Wenn der Mensch von der Macht der Sünde geritten wird, handelt er unter dem Willen Gottes gegen diesen Willen. Und dafür ist er selbst verantwortlich.

Freiheit ist für Luther also eine bedingte und gewährte. Es gibt sie nicht gegenüber Gott, sondern nur als von Gott ermöglichte in den weltlichen Dingen. Es gibt sie nicht auf der Ebene der grundlegenden Willensrichtung – diese hängt davon ab, welche Macht den Menschen dominiert – sondern nur in der jeweiligen Willensbildung, die sich im Rahmen dieser grundlegenden Willensrichtung vollzieht. Die grundlegende Willensrichtung hängt von der Gottesbeziehung ab. Weil sich die Willensbildung aber immer nur im Rahmen der Willensrichtung vollzieht und auf dieser Ebene eine ‚schlechthinnige Abhängigkeit‘ von Gott besteht,

⁸ Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. von K. Bornkamm/G. Ebeling, Bd. 1, Frankfurt/M. 1983², 238-263, Zitat: 252.

kann Luther widerspruchsfrei zusammendenken, dass alles, was der Mensch will und tut, letztlich von Gott abhängig ist und dass er gleichwohl über eine relative, in der Relation zu Gott eröffnete Freiheit verfügt.

In der Auslegung von Luthers Allmachtsaussagen, muss man weiter bedenken, dass sie nicht abstrakt im Sinne einer philosophisch-theistischen Gotteslehre verstanden werden dürfen, auch wenn Luther in „De servo arbitrio“ sich noch stark vom spätmittelalterlichen Voluntarismus leiten lässt. Die Rede von Gottes Allmacht ist unlösbar gebunden an die Vergewisserung der Selbsthingabe Gottes an die Welt und die Menschen, das heißt: gebunden an Christus. Es ist eine Allmacht, die sich *sub specie contrario* in der Niedrigkeit des in Armut geborenen und unter der Kreuzesfolter gestorbenen Christus erweist.

Im 20. Jh. wird man diese Gebundenheit des Allmachtspostulats an die Gottesoffenbarung in Christus – und zwar nicht primär an den prä- und postexistenten, nicht an den Logos, der von Anfang an „bei Gott“ ist (Joh 1,1 f) und nicht an den erhöhten Pantokrator-Christus, sondern an den in seiner weltlichen Existenz leidenden und zu Tode gequälten Christus – in den Mittelpunkt der Diskussion um das Verständnis dieses Postulats stellen und von Luther ausgehend über ihn hinaus Konsequenzen ziehen, die das Konkurrenzmodell in der Beziehungsbestimmung von Allmacht und Freiheit überwinden. Was bedeutet „Allmacht Gottes“ im Blick auf Christus, der das Angebot der Allmacht als satanische Versuchung abgelehnt (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13), der in seiner Ohnmacht in der Krippe und am Kreuz Gottes Allmacht als Macht der Selbsthingabe offenbart und von dem der Philipperhymnus bekannt hat, dass er sich erniedrigte und Knechtsgestalt annahm (Phil 2,5-11). Wenn die göttliche Macht nicht als totale Herrschaft, als Allwirksamkeit und uneingeschränkte Selbstdurchsetzung, sondern als Selbstvergegenwärtigung *sub specie contrario*, mehr noch: als wirkliche Entäußerung der Macht aufgefasst wird, dann steht sie nicht mehr mit Notwendigkeit in Konkurrenz zur Freiheit der Geschöpfe.

Bevor ich die in der jüngeren Vergangenheit geführte Debatte um das Verständnis der Allmacht Gottes in den Blick nehme, will

ich die Frage nach dem Verhältnis von (All-)Macht und Freiheit zunächst einer philosophischen Reflexion unterziehen und die Problematik eines abstrakten philosophischen Allmachtspostulats aufzeigen.

Die diametrale Entgegensetzung von Macht Gottes und Freiheit des Menschen baut einen logisch nicht notwendigen und theologisch problematischen Gegensatz auf. Nicht: Macht versus Ohnmacht und Freiheit versus Unfreiheit, sondern Macht versus Freiheit. Macht wird einseitig mit Freiheitsbeschränkung korreliert. Sie kann aber genauso mit Freiheitsgewährung verbunden werden, sodass zwischen beiden nicht eine negative, sondern eine positive Beziehung zustande kommt.

Hans Jonas hat darauf hingewiesen, dass „Macht“ und „Freiheit“ relationale Begriffe sind. Die Relation besteht aber nicht zwischen diesen beiden Begriffen, sondern zwischen Freiheit und Notwendigkeit sowie zwischen Macht und Gegenmacht. So, wie es Freiheit nicht absolut, sondern immer nur in Beziehung auf Notwendigkeiten gibt, so gibt es Macht nicht absolut, sondern immer nur in Beziehung zu Gegenmächten.⁹ Diese philosophische Überlegung deckt sich weitgehend mit dem biblischen Befund. In zahlreichen biblischen Überlieferungen ist keineswegs von einer absoluten Souveränität Gottes die Rede, sondern von Gottes Macht über geschöpfliche Mächte und Gewalten, die ihr erheblichen Widerstand entgegensetzen (können).

Der philosophische Gedanke einer unbeschränkten Allmacht ist aporetisch. Geht man davon aus, dass Gottes Allmacht darin besteht, prinzipiell alles, auch das logisch Unmögliche wirken zu können, dann besteht diese Macht in absoluter Willkürfreiheit. Die Sinnlosigkeit einer solchen Annahme kommt im sog. Allmachtsparadoxon zum Ausdruck, das in Fragen wie den folgenden zum Ausdruck gebracht wurde: „Kann der allmächtige Gott einen Stein erschaffen, der so schwer ist, dass er ihn selbst nicht heben kann?“ Oder in der Version des Averroes: „Kann Gott ein Dreieck schaffen, dessen Innenwinkel nicht insgesamt 180 Grad ergeben?“ Für Descartes sind solche Fragen zu bejahen, denn

⁹ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt 1987, 33 ff.

Gott unterliegt nicht den Gesetzen der Logik. Wenn diese Auslegung von Jer 32, 17.27 („Bei Gott ist kein Ding unmöglich“) gelten sollte, ließe sich jedoch keine sinnvolle Aussage über Gott mehr machen. Der Logos Gottes wäre nicht nur ‚höher‘ als die Logik des menschlichen Geistes. Er wäre mit dem Denken der Menschen inkommensurabel. Um diese Konsequenz zu vermeiden, hat sich die große Mehrheit der Theologen und Philosophen von einem konsequent zu Ende gedachten Allmachtbegriff ferngehalten. Nach Leibniz erstreckt sich die Macht Gottes „auf alles, was keinen Widerspruch in sich schließt“. ¹⁰

Neben der philosophischen Beschränkung des Allmachtspostulats auf das logisch Mögliche erscheint die Beschränkung auf das geschichtlich Mögliche unausweichlich, der zufolge es auch Gott nicht möglich ist, Vergangenes zu ändern. „Die Unumkehrbarkeit der Zeit ist die unüberschreitbare Grenze jeder Allmachtsidee.“ ¹¹ Im Bild eines Schachspielers ausgedrückt: Gott kann keine Spielzüge zurücknehmen; weder die seiner geschöpflichen Mitspieler noch seine eigenen. Er kann lediglich – von der bestehenden Spielkonstellation ausgehend – neue Züge machen und damit dem Spiel Impulse und neue Wendungen geben. Die Ausgangsbedingungen seines Handelns sind somit durch die Eigendynamik der geschöpflichen Mitspieler als auch durch die eigenen bisherigen Züge (und natürlich durch die Regeln des Spiels) festgelegt.

Wichtiger als solche philosophischen sind die (biblisch- und systematisch-) theologischen Gründe, die eine Beschränkung der Allmacht Gottes geboten erscheinen lassen. Sie gehen davon aus, dass Gott mit der Schöpfung einen Bereich relativer Freiheit konstituiert und damit seine Allmacht selbst beschränkt hat. Der in seinem Wesen grundlegend verankerte Beziehungswille („Liebe“) erlegt dem Herrschaftswillen Beschränkungen auf, indem er ihm eine inhaltliche Bestimmung gibt. Da Gott dieser wesenhaften Selbstbestimmung zur Selbstmitteilung treu bleibt, kann er nur im Sinne dieses Liebeswillens und daraus folgend nur im Rahmen der von ihm gesetzten Schöpfungsordnung handeln. Er

¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die Theodizee*, Berlin 1996, § 224, S. 246.

¹¹ Joachim Kahl: <http://www.ibka.org/artikel/ag98/atheismus.HTML> (Abruf: 28.5.12).

kann nicht gegen die eigenen Verfügungen bzw. die Setzungen seines Willens verstoßen, weil er sich damit selbst widersprechen würde. Er kann nicht gegen seinen eigenen Heilswillen handeln. Wenn er Freiheitswesen erschaffen wollte, dann kann er nicht in einer Weise handeln, die solche Freiheit unmöglich macht. Dabei bezeichnet dieses *non posse* („er kann nicht“) nicht eine absolute Unmöglichkeit, sondern eine aus der eigenen Selbstbestimmung resultierende selbstaufgelegte Selbstzurücknahme. Liebe lässt sich bestimmte Handlungsoptionen verboten sein. Die Allmacht liegt demnach gerade in der Preisgabe der Allmacht bzw. im Verzicht auf deren Ausübung.

Schon Kierkegaard hatte Schöpfung als Freiheitsgewährung und damit als selbstaufgelegte Allmachtsbeschränkung gedeutet: „Das ist das Unbegreifliche, dass Allmacht nicht bloß vermag, das Allerimposanteste, das sichtbare Weltenganze, hervorzubringen, sondern auch das Allergebrechlichste hervorzubringen vermag: ein der Allmacht gegenüber unabhängiges Wesen“¹². Gottes Allmacht ist nicht zu verstehen als Steigerung einer freiheitsberaubenden, nach Unterwerfung des Gegenübers strebenden Macht, sondern als Bereitschaft, sich zurückzunehmen, um anderen – den Geschöpfen – Freiheit zu gewähren.

An diesen Gedanken konnte die Theologie im ausgehenden 20. Jh. anknüpfen. In Anlehnung an Karl Barth, der die Allmacht Gottes als „Allmacht seiner freien Liebe“ bestimmt hatte¹³, sprach Eberhard Jüngel von der „Macht seiner Liebe“¹⁴: „Ist Gott Liebe, dann ist in Wahrheit die Liebe allmächtig, dann ist sie der harte Kern aller wahren Macht. Und die Macht hat dann das Wahrheitskriterium darin, dass sie mitzuleiden vermag, um so das Leid zu überwinden“¹⁵. Vor allem Jürgen Moltmann¹⁶ auf evangelischer und Thomas Pröpper¹⁷ auf katholischer Seite banden den Allmachtsgedanken an den Beziehungswillen Gottes, der sich in der Schöpfung realisiert.

¹² Søren Kierkegaard: Eine literarische Anzeige (GW 17), Düsseldorf 1954, 124.

¹³ KD II/1, 597.

¹⁴ Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2001/7, 26.

¹⁵ Eberhard Jüngel: „Meine Theologie“ - kurz gefasst, in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Tübingen 2003, 8.

¹⁶ Jürgen Moltmann: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 123-127.

Neben und zusammen mit der schöpfungstheologischen wurde im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine kreuzestheologische Argumentationslinie zur Interpretation des Allmachtspostulats entwickelt. Angestoßen von Dietrich Bonhoeffers bekannter Aussage: „Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. ... Nur der leidende Gott kann helfen“¹⁸ interpretierte Jürgen Moltmann im Rahmen seiner Kritik an einem theistischen Gottesverständnis die Bestimmung der Allmacht Gottes als „umfassende Leidenskraft“¹⁹. Die Macht Gottes ist vom Schrei der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz her zu verstehen und erweist sich in dieser Perspektive als Gegenmodell gegen alle weltliche Macht. „Der Allmächtige ist trinitarisch nicht Archetyp für die Mächtigen dieser Welt, sondern der Vater des gekreuzigten und auferweckten Christus. Als Vater Jesu Christi ist er allmächtig, weil er sich der Erfahrung von Leid, Schmerz, Ohnmacht und Tod aussetzt. ... Seine leidenschaftliche, leidensfähige Liebe und nichts sonst ist allmächtig“²⁰.

Schon dieser kurze Blick in die Debatte um das Verständnis der Allmacht Gottes²¹ zeigt, dass die antithetische Gegenüberstellung von Gottes Macht und Freiheit der Geschöpfe nahezu in ihr Gegenteil verkehrt worden ist. Das Konkurrenzmodell hat ausgedient. Schöpfungstheologisch betrachtet stellt Gottes Macht den Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit dar – der Mensch ist der „erste Freigelassene der Schöpfung“²². Kreuzestheologisch betrachtet erweist sie sich als Macht, die nach 2. Kor 12,9 in den Schwachen mächtig ist und sich der Erfahrung der Ohnmacht aussetzt.

¹⁷ Thomas Pröpper: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 291-293.

¹⁸ Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, München 1951, 178 (Brief vom 16.7.44).

¹⁹ Jürgen Moltmann: *Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?* In: *Conc* 17, 1981, 212.

²⁰ Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes* (siehe Anm. 10), 214 f..

²¹ Ausführlicher: Jan Bauke-Ruegg: *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin-/New York 1998. Siehe auch: Ulrich Schoen: *Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum*, Münster 2003.

²² Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* IV, 1791, 103.

Allmacht heißt nicht, dass Gott alles, was geschieht, macht: dann wäre von einer Alleinwirksamkeit Gottes die Rede, die in der Tat keinen Raum mehr ließe für die Freiheit der Schöpfung. Gott müsste dann auch als der Urheber des Bösen – *auctor mali* – gedacht und der Mensch müsste freigesprochen werden von aller Verantwortung für sein Handeln. Dann könnte man Peter Sloterdijks scharfer Kritik kaum entgehen, die da lautet: „Die Kehrseite Gottes zeigt sich nicht in seiner Abwesenheit, sondern in der Unverantwortlichkeit der Allmacht; diese ist es, die sich im Satan verkörpert ...“²³. Es geht bei der Rede vom allmächtigen Gott im Licht des christlichen Glaubens um die Allmacht des Gottes, der in der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz in den letzten Winkel der Gottesfinsternis vorgedrungen ist.

Allmacht besagt: Gottes Gegenwart ist in allem mächtig – auch und gerade dort, wo die Eigenmächte der Schöpfung das Gesetz des Handelns diktieren. Es ist die schöpferische Macht, die alles ins Sein ruft, die in sich verkrümmte Herzen öffnet, neues Leben aus dem Tod schafft und die Schöpfung ihrer Vollendung entgegenführt. Das sind die Handlungsweisen, die für Gott charakteristisch sind, die kein Mensch je vollziehen könnte, weil sie auf einer ganz anderen Ebene als alles menschliche Handeln und als die Eigendynamik geschöpflicher Prozesse liegen und die deshalb auch nicht in Konflikt mit deren Freiheit kommen können. Im Gegenteil: Dort, wo die Macht, die solches wirkt, zur Entfaltung kommt, entsteht Freiheit. Dort, wo sie mächtig wird, wird die Schöpfung und werden die Geschöpfe zur Freiheit ermächtigt. Abhängigkeiten lösen sich, Entfaltungsspielräume tun sich auf, Eigendynamiken werden unterbrochen und kreative Impulse freigesetzt.

Die Allmacht Gottes ist keine unbestimmte Gewalt, die nach absolutistischer Selbstdurchsetzung strebt, sondern eine inhaltlich – durch die Selbsthingabe Gottes – qualifizierte Macht, die sich schöpferisch in der Konstitution von Sein, erlösend in der Lösung von Bindungen und finalisierend in der Vollendung der Schöpfungsbestimmung realisiert und in alledem die Schöpfung und die Geschöpfe in Freiheit führt.

²³ Peter Sloterdijk: Führung in die Versuchung. Über den Suchtcharakter des Zivilisationsprozesses, in: NZZ Folio 12, 1991, 38.

2. „Handeln Gottes“ und Handeln des Menschen

Versteht man Gottes Handeln nach Analogie des menschlichen Handelns als willentliche Intervention, die gegebene Zustände in der Welt und im Leben des Menschen verändert oder erhält, kommt man schnell in Komplikationen, die letztlich alle mit dem anthropomorphen theistischen Gottesverständnis zu tun haben, das dabei vorausgesetzt ist.²⁴

(a) Handeln ist durch Intentionalität vom bloßen Verhalten unterschieden. Intentionalität setzt ein Subjekt voraus. In welchem Sinn kann man Gott Subjektivität und damit Personalität zuschreiben? (b) Handeln setzt Körperlichkeit voraus. Das gilt auch für geistiges (im Unterschied zum physischen), für darstellendes (im Unterschied zum kausal bewirkenden) und für mediaten (im Unterschied zum unmittelbaren) Handeln. Kann ein körperloses Wesen handeln? (c) Handeln setzt Zeitlichkeit voraus, nicht nur hinsichtlich der Handlungssequenz selbst, sondern schon im Blick auf die Willensbildung und Entscheidung, die der Handlung vorausgehen, und im Blick auf ihre Folgen. Kann Gott als zeitüberlegendes, ewiges Wesen in der Zeit handeln? Gibt es Zeitlichkeit in Gott?²⁵ Die aber vielleicht gewichtigste Anfrage an das Interventionsmodell liegt (d) in der Theodizeeproblematik: Wenn Gott mit einer letztlich heilshaften Absicht durch außergewöhnliche Machttaten in den Weltlauf eingreifen kann, warum tut er es nicht – oder zumindest nicht öfters und wirksamer, um all das Unheil zu verhindern, das durch das Naturgeschehen und durch menschliches Handeln in der Geschichte hervorgebracht wurde und wird? Selbst wenn man diese leiderzeugenden Übel der Eigendynamik des geschöpflichen Wirkens zuschreibt, so bleibt doch die Frage, warum Gott (wenn er es könnte) diesem Treiben nicht entschiedener entgegenwirkt. Die Antworten, die

²⁴ Siehe dazu: Reiner Preul: Problemskizze zur Rede vom Handeln Gottes, in: W. Härle / W. Preul (Hg): Marburger Jahrbuch Theologie I, Marburg 1987, 3-11.

²⁵ Es gibt Versuche, den Begriff des Handelns so zu bestimmen, dass diese – in der Anwendung auf Gott – problematischen Konnotationen nicht mehr darin enthalten sind. So etwa: Christoph Schwöbel: Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben, in: Marburger Jahrbuch Theologie I, Marburg 1987, 56-81. Diese Problementlastung erfolgt aber lediglich durch eine Steigerung des Abstraktionsgrades in der Bestimmung des Handlungsbegriffs, bei der die problematischen Züge ausgelassen werden.

in der Theologiegeschichte auf diese Frage gegeben wurden – vor allem der Gedanke der *permissio* (Zulassung) – entlasten Gott nicht wirklich von der Verantwortung für das Üble bzw. Böse.

Doch nicht nur im Blick auf das Wesen Gottes und seine Weltbeziehung, sondern auch im Blick auf das Weltverständnis erscheint die Rede von einem Handeln Gottes in Natur und Geschichte problematisch. Natur und Geschichte entwickeln sich nach neuzeitlichem Wirklichkeitsverständnis nach ihnen immanenten, sich selbst regulierenden Dynamiken. Eine Intervention durch eine metaphysische Wirkursache ist im Paradigma der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitserklärung nicht denkbar.

Mit dieser zuletzt genannten Problemanzeige ist die grundlegende theologische Schwierigkeit des Interventionsmodells aufgedeckt. Sie liegt in der mangelnden kategorialen Unterscheidung zwischen dem Weltgeschehen und der Seinsmacht Gottes. Das Handeln Gottes wird hier auf der gleichen ontischen Ebene angesiedelt, auf der naturhafte und geschichtliche Prozesse ablaufen. Demgegenüber gilt es, bei allem Reden vom Handeln Gottes die kategoriale Differenz zwischen diesem ‚Handeln‘ und allem Geschehen in Natur und Geschichte in Rechnung zu stellen und auf die Vorstellung einer physischen Kausalität zu verzichten. Gott wirkt als Seins- und Sinngrund aller Wirklichkeit und damit allen menschlichen Handelns, allen geschichtlichen Geschehens und aller Naturprozesse. Dieses Wirken liegt auf einer von Natur und Geschichte zu unterscheidenden Seinsebene, auch wenn es als ‚Handeln‘ in der Welt bezeugt wird.

Wo diese Unterscheidung nicht konsequent vorgenommen wird, ist der Konflikt zwischen dem Handeln Gottes einerseits und den naturwissenschaftlichen Theoriebildungen (wie der Evolutionslehre oder dem Urknallmodell der physikalischen Kosmologie) sowie der Annahme geschichtlicher Eigendynamik und menschlicher Freiheit andererseits unvermeidlich. Das Problem liegt also nicht eigentlich im Postulat des Handelns Gottes als solchem, sondern in dessen Verständnis; so wie die Problematik der Allmachtsprädikation nicht in dieser an sich, sondern in ihrer Ausdeutung lag. Das Problem entsteht dort, wo Gott in Analogie zum menschlichen Handeln als Akteur gedacht wird, der willentlich

in Geschehensabläufe interveniert, einzelne Handlungen, also Zustandsveränderungen oder -erhaltungen vollzieht, um damit bestimmte Wirkungen zu erzielen. Diesem Interventionsmodell zufolge handelt Gott als Akteur in den Handlungszusammenhängen der Menschen und in den Ursachengeflechten der naturhaften Welt. Er wird zu einer Ursache unter Ursachen erklärt und gerät damit unvermeidlich in Konkurrenz zu den geschöpflichen Wirkursachen und Handlungsinstanzen.

Als Alternative zum daraus resultierenden Entweder-Oder-Schema – entweder ist ein bestimmtes Geschehen auf das Handeln Gottes oder auf geschöpfliche Ursächlichkeit zurückzuführen – lässt sich ein Additionsschema denken. Dabei wird Gottes Handeln zu den geschöpflichen Ursachen hinzuaddiert, so dass ein Blitzeinschlag nicht nur auf meteorologische Faktoren, sondern auch noch auf einen willentlichen Akt Gottes zurückzuführen wäre, so dass es zum Modell einer double-agency kommt. Durch die Addition der metaphysischen Ursache zu den physischen Ursachen entsteht das Problem der Überdetermination: Das, was sich schon ausreichend durch die Wirkung physischer Ursachen erklären lässt, wird zusätzlich noch durch die Wirkung einer göttlichen Transzendentalursache erklärt. Diese Deutung setzt nicht nur das Axiom der Geschlossenheit der physikalischen Welt außer Kraft, sondern wirft auch die Frage auf, wie die Verbindung zwischen beiden Ursächlichkeiten zu denken ist.

Das Interventionsmodell bringt also gravierende Probleme mit sich. Andererseits scheint es aber breit belegt zu sein in der biblischen Überlieferung Alten und Neuen Testaments. Besonders die großen Machttaten des Exodus, der Verkündung des Gesetzes am Berg Sinai, der Prophetenberufungen usw. sowie die im Neuen Testament berichteten Naturwunder, die Auferweckung Jesu, die Bekehrung des Paulus usw. werden dafür angeführt, aber auch kleine Notizen, wie die in Jos 10,13, wo erzählt wird, dass Gott die Sonne stillstehen ließ.

Hier ist nun eine hermeneutische Zwischenüberlegung nötig, die danach fragt, wie solche Überlieferungen zu verstehen sind. Bei den biblischen Erzählungen von Ereignissen, die als Handeln Gottes beschrieben werden, handelt es sich nicht um sachliche

Berichte, sondern um existentielle Zeugnisse der erfahrenen Macht Gottes. Unter diesem hermeneutischen Vorzeichen sind sie zu lesen. Sie bieten keine Beschreibung, „wie“ Gott handelt und schon gar keine theoretische Reflexion auf das Handeln Gottes. Erfahrene Geschehnisse wurden in retrospektiven Deutungen von den Betroffenen auf die Handlungsmacht Gottes zurückgeführt. Die beschriebenen Ereignisse sind dabei nicht zu lösen vom Modus ihrer Wahrnehmung in der Gott-Perspektive. Die überlieferten Zeugnisse sind somit keine objektiven Beschreibungen in der Perspektive der zuschauenden Dritten Person, sondern Bekenntnisse, die immer gebunden sind an die Gottesbeziehung der zeugnisgebenden Ersten Person bzw. Personengemeinschaft. Sich dieser hermeneutischen Klammer bewusst zu sein, die nicht nur um unser Verstehen dieser Zeugnisse, sondern schon um die Erzählungen selbst liegt, ist wichtig, wenn davon ausgehend nach Verstehensmodellen für das Handeln Gottes gesucht wird. Das Interventionsmodell bezieht sich auf das Welthandeln Gottes im Sinne des Handelns in der Welt. Mit der Fokussierung auf diesen Bereich und Modus des Gotteshandelns kann eine Verengung des Blickfeldes einhergehen. Hans Kessler weitet demgegenüber den Blick, indem er vier Grundgestalten des Handelns Gottes unterscheidet²⁶: Gottes unmittelbares Schöpfungshandeln, sein fortdauerndes und mittelbares Schöpferwirken (*creatio continua*), das besondere innovatorische (mittelbare) Heilshandeln Gottes, und das radikal innovatorische Auferweckungs- und Vollendungshandeln. Dieses Schema geht von den klassischen Bestimmungen der trinitarischen Werke aus und differenziert dabei das Werk der ersten Person in Schöpfung und Erhaltung. Daraus ergibt sich das Viererschema: Schöpfung – Erhaltung – Erlösung – Neuschöpfung. Darin verdichten sich biblische Erzählstränge, kirchliche Bekenntnisbildungen und theologische Reflexionen. Kessler stellt diese Formen des Handelns nicht nebeneinander, sondern bringt sie in eine als Offenbarungsgeschichte verstandene sukzessive Folge. Erst von der dritten Stufe an, in der er den Kern göttlichen Handelns sieht, werde die uranfängliche Bestimmung der Schöpfung erkennbar. Erst hier zeige sich, dass

²⁶ Hans Kessler: Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie, in: H.-U. v. Brachel / N. Mette (Hg.): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg (CH) / Münster 1985, 117-130.

Gott die Welt schuf, um „Mitliebende zu haben“ (Johannes Duns Scotus). Erst hier gebe sich Gottes Schöpfermacht als Güte zu erkennen, die sich selbst zurücknehme, um Raum für ein freies, diese Liebe erwidern des Geschöpf zu schaffen (Kierkegaard). Ich fasse die vier Formen zusammen:

- Gottes grundlegendes, alles Seiende konstituierende und daher nicht durch das Seiende vermittelte, sondern unmittelbare Handeln wird traditionell mit dem Motiv der „*creatio ex nihilo*“ zum Ausdruck gebracht. Gott erschafft ohne Anfangs- und Randbedingungen allein durch das ins Dasein rufende Machtwort.
- Das Wirken Gottes in der Schöpfung vollzieht sich demgegenüber mittelbar – im Zusammenwirken mit den geschöpflichen Instanzen. Als Urgrund allen Seins ist Gott in allem Weltlichen aktiv gegenwärtig. Diese Allgegenwart spiegelt sich in der Erfahrung der Welt als (im Grunde) gutem Lebenshaus, als das sie in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung qualifiziert wird, im Staunen über die Pracht der „Lilien auf dem Feld“ und der fürsorglichen Lebensbegleitung Gottes (Vorsehung als Fürsorge). Es gibt allerdings auch die dem entgegen stehende Erfahrung des Zerstörerischen, die – wenn sie auf Gottes Handlungsmacht zurückgeführt wird – eine Ambivalenz in das Verständnis dieser Macht einträgt. Es stellt sich die Theodizeefrage: Erhält Gott auch die lebensvernichtenden Gewalten der Natur und die menschlichen Akteure, die ihre Freiheit dazu gebrauchen, sich von Gott anzuwenden? Veranlasst er sogar leidverursachendes Übel (in letztlich heilshafter Absicht)? Oder lässt es sie in aktiver Passivität zu? Gibt es ‚dunkle Seiten‘ in Gott? Realisiert Gott die Bestimmung der Schöpfung zum eschatologischen Heil auf unheilvollen Wegen? Wirkt er auch am Unrecht in der Welt mit und gerät damit in einen Widerspruch zu sich selbst?
- Diese Fragen werden nach Kessler erst im Licht des Heilshandelns Gottes beantwortbar. Von hier aus zeigt sich, dass der Weltlauf nicht das ungebrochene Resultat des Willens und Wirkens Gottes ist und dass dabei die Schöpfungsbestimmung nicht an Natur und Geschichte abgelesen werden kann. Von Leben, Tod und Auferstehung Jesu her wird sie

kontrafaktisch erkennbar. Gottes Heilshandeln vollzieht sich im Widerspruch zu den vielfältigen Widersprüchen der Welt. Es ist allerdings nicht auf Jesus begrenzt, sondern ereignet sich auch darüber hinaus durch Menschen, die in ihrem Handeln die Schöpfungsintention Gottes realisieren – wie fragmentarisch gebrochen auch immer. Gott wirkt durch sie, also mediat, indem er Geschöpfe, die sich Gottes Geist überantworten, für sein Handeln in Anspruch nimmt. So begegnet das ‚Wunder‘ des befreienden Handelns Gottes in der gesamten Menschheitsgeschichte.

- Die vierte Form des Handelns Gottes – das radikal innovative Auferweckungs- und Vollendungshandeln – korreliert der ersten, indem es auch hier nicht um ein Handeln in Natur und Geschichte geht, sondern um ein eschatologisches, radikal neuschöpferisches Handeln an Natur und Geschichte. So, wie die *creatio ex nihilo* das Seiende aus dem Nichts herausrief, so ruft es die *creatio nova* aus der Todverfallenheit in ein neues Sein hinein, das im Motiv des „Reiches Gottes“ symbolisiert wird. In beiden Fällen handelt es sich um ein unmittelbares, nicht mehr durch kreatürliche Aktivitäten vermitteltes, exklusives Handeln Gottes. Dessen Seinsmacht reicht über das Ende aller menschlichen Handlungsmöglichkeiten hinaus.

Kessler operiert mit der Grundunterscheidung zwischen unmittelbarem Schöpfungshandeln (*creatio originalis* und *creatio nova*) und Handeln in der Schöpfung (Welt- und Heilshandeln) unter Inanspruchnahme der Geschöpfe. In ähnlicher Weise unterscheidet Härle zwischen dem daseinskonstituierenden und dem geschichtlichen Wirken (Vorsehung).²⁷ Michael Roth gelangt von den Grundunterscheidungen zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Gesetz und Evangelium sowie zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus* zu einem Vierschema des Handelns Gottes, bestehend aus dem schöpferischen, dem erlösendem, dem gesetzgebenden und dem verborgenen Handeln Gottes.²⁸

²⁷ Wilfried Härle: *Dogmatik*, Berlin 2007³, 285 ff; 287 ff.

²⁸ Michael Roth: *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin / New York 2002, 224 ff. – Die Auswahl dieser Leitunterscheidungen erscheint allerdings nicht zwingend. Andere Unterscheidungen – wie die zwischen Handeln durch das Wort und Handeln im Geist – hätten sich mindestens ebenso nahelegen können.

Dem Welthandeln wird dabei keine eigene Stellung zugewiesen. Die oben aufgewiesenen Probleme der Rede vom Handeln Gottes beziehen sich aber vor allem auf das geschichtliche Wirken. Unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit ist diese Denkform des Handelns Gottes besonders prekär, weil sie vor die Frage führt, wie dieses Handeln mit den Eigendynamiken des physischen, chemischen und biologischen Naturgeschehens und mit der menschlichen Handlungsfreiheit zusammenhängt. Ich gehe in diesem Zusammenhang nicht auf die breite Diskussion um die menschliche Freiheit und deren Bestreitung im Rahmen einer naturalistischen Anthropologie ein²⁹, sondern wende mich der Aufgabe zu, einen Vorschlag zum Verstehen des Handelns Gottes – sowohl des seinskonstituierend-schöpferischen als auch des Handelns in Natur und Geschichte, also des Welthandelns – vorzulegen.

Dabei wird aber durchgehend ein eschatologischer und der schon genannte (damit zusammenhängende) hermeneutische Vorbehalt zu beachten sein:

Zum einen handelt es sich auch beim Welthandeln Gottes um den Durchbruch der überempirischen, eschatologischen Dimension Gottes in die empirische Welt- und Lebenserfahrung. Dass die Werke der Trinität nach außen hin untrennbar sind, wie es die alte augustinische Formel sagt, besagt auch, dass die von Kessler unterschiedenen Formen des Handelns Gottes in differenzierter Zusammengehörigkeit darzustellen sind.³⁰

Zum anderen ist noch einmal in Erinnerung zu rufen, was oben im Blick auf die biblischen Überlieferungen vom Handeln Gottes schon anzumerken war: Es handelt sich nicht um Beschreibungen supranaturaler Sachverhalte, sondern um Bekenntnisse, in denen sich eine Deutung von Erfahrungen im Lichte des Gottesglaubens niederschlägt. In vielen Versuchen, das Wirken Gottes

²⁹ Exemplarisch verweise ich auf: Andreas Klein: Willensfreiheit auf dem Prüfstand. Ein anthropologischer Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2009.

³⁰ Der an sich berechtigte „Widerspruch gegen die Behauptung der Einheit des Handelns Gottes“, den Michael Roth in Anlehnung an Oswald Bayer vorträgt (Gott im Widerspruch? [siehe Anm. 30], 137f) darf nicht zur Bestreitung dieser Einheit hin überzogen werden.

im Dialog mit naturwissenschaftlichen Theoriebildungen zu konzeptualisieren³¹, ist dieses hermeneutische Problembewusstsein nur schwach ausgeprägt. Damit wird der Wahrheitsanspruch der Rede vom ‚realen‘ Wirken Gottes keineswegs eingeschränkt, aber an die Zeugnisperspektive des davon betroffenen Menschen gebunden.

Die als Handeln Gottes erfahrenen Ereignisse sind keine bruta facta, sondern immer auch Wahrnehmungsereignisse. Sie erschließen sich als Handeln Gottes nicht dem empirischen Blick, sondern dem Blick des Glaubens. Deshalb kann man sie auch anders oder gar nicht ‚sehen‘. Und deshalb werden sie nicht nur zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden, sondern auch unter den Glaubenden strittig sein und bleiben. Auch darin liegt ein Stück der im Glauben gewährten Freiheit.

Gegenüber der Identifikation bestimmter Entwicklungen und Ereignisse als Handlungen Gottes ist überdies ideologiekritische Vorsicht angebracht. Allzu oft in der Geschichte ist die Rede vom Handeln Gottes in religiös aufgeladenen politischen Ideologien zur Legitimation von Herrschaftsansprüchen missbraucht worden. Dem hat eine theologische Religionskritik entgegenzuhalten, dass es in der Gebrochenheit der Schöpfung keine ungebrochene Erfahrung des Handeln Gottes geben kann. Der christliche Glaube lässt nur eine Ausnahme von dieser Regel zu: das Christusereignis.

3. Gottes Wirken als „ausstrahlende Präsenz“

In diesem dritten Teil meines Darstellungsganges will ich die mir gestellte Frage beantworten: „Wie kann das Handeln Gottes in Natur und Geschichte unter den Bedingungen der Gegenwart gedacht werden?“³² Die Bedingungen der Gegenwart seien noch

³¹ Exemplarisch verweise ich auf die Übersicht von Michael Hüttenhoff: Gottes Wirken in einer Welt natürlicher Verursachung. Theologische und naturphilosophische Überlegungen im Anschluss an ‚nicht-interventionistische‘ Theorien des göttlichen Handelns, in: ThZ 67, 4/2011, 350-378.

³² Ich greife dabei auf Überlegungen zurück, die ich ausführlicher entfaltet habe in: R. Bernhardt: Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, Berlin 2008².

einmal in drei Punkten zusammengefasst: (1) das Verständnis des Menschen als sich selbst verwirklichendes Freiheitswesen, dessen Wirklichkeitserkenntnis maßgeblich durch den Vernunftgebrauch bestimmt ist; (2) das moderne naturwissenschaftliche Wirklichkeitsverständnis mit seinem Immanenzpostulat, demzufolge sich jede Wirkung vollständig im Ursachen- und Bedingungsgefüge der naturhaften Wirklichkeit erklären lässt; (3) das ‚historische‘ Verständnis der Geschichte als komplexe Interaktion naturhafter Rahmenbedingungen, kultureller Gestaltungen, politischer, ökonomischer und sozialer Interessenlagen. Nicht dass diese Bedingungen unkritisch zur Norm für theologische Reflexion erhoben werden sollten – zu sehr sind sie ihrerseits an den Kontext der abendländischen Geistesgeschichte gebunden –, aber sie müssen dabei in Rechnung gestellt werden.

Ich stelle zunächst das in Anwendung auf Gott problematische Konzept des Handelns (wie auch das der Kausalität) auf die Seite und suche nach anderen – weniger anthropomorphen (und technomorphen) – Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeiten. Um einen größeren begrifflichen Spielraum zu gewinnen, ziehe ich es vor, vom „Wirken“ Gottes zu sprechen. Dieser Begriff transzendiert die begrenzende Bindung an ein personales Verständnis Gottes und knüpft an den alten Begriff der „Werke“ Gottes (*opera trinitatis ad extra*) an. Er erlaubt es aber, diese Werke – im Sinne der Reformatoren – weniger als (statische) Resultate und mehr als (dynamische) Vollzugsformen des aktiven Weltbezugs Gottes zu interpretieren. „Wirken“ zielt eher auf die erfahrene Wirkung und verlagert damit den Akzent weg von der Frage nach der Ursächlichkeit. Zudem erlaubt dieser Begriff, über die Fokussierung auf einzelne Akte hinauszugehen. Der Einwand, dass „Wirken“ auf willenlose Kausalität und damit auf eine unterpersonale Ebene des Seins abzielt (so wie etwa ein Medikament wirkt)³³, ist nicht überzeugend. „Wirken“ kann ebenso von personalen Akteuren und auch von überpersonalen Kräften (wie der „Macht der Liebe“) ausgesagt werden. Gerade diese semantische Mehrdimensionalität macht den Begriff des Wirkens geeignet für die theologische Erfassung des aktiven Weltbezugs Gottes.

³³ Wilfried Härle: Dogmatik (siehe Anm. 27), 284 f.

Mit der Akzentverlagerung, die mit der Ersetzung des Begriffs „Handeln“ durch „Wirken“ verbunden ist, wird die gesamte Gott-Welt-Beziehung thematisch, wenn es um die Erörterung dieses Wirkens geht. Es kommen nun neben den aktiven auch die Formen passiver („leidentlicher“) Gegenwart in den Blick, denn auch von ihnen kann eine Wirkung ausgehen. Überhaupt nimmt die Vorstellung der Gegenwart bzw. Anwesenheit Gottes nun eine zentrale Stellung ein. „Anwesenheit“ sei hier in der tiefen Bedeutung aufgefasst, die Heidegger diesem Begriff gegeben hat.

In der biblischen Überlieferung wird die Geistgegenwart Gottes in zahlreichen Bildern zum Ausdruck gebracht. Jürgen Moltmann hat das aus der biblischen Überlieferung stammende Motiv der „Einwohnung“ Gottes aufgenommen und die rabbinische und kabbalistische „Schechina“-Lehre für seine Schöpfungstheologie fruchtbar gemacht.³⁴ Gott will bei seinem Volk wohnen. Er entäußert sich, um sich in der Welt zu vergegenwärtigen. Solches Aus-sich-Heraustreten, um so beim anderen seiner selbst sein zu können, ist der Grundvollzug der Liebe.

Die Rede vom Wirken Gottes wird von hier aus als Vergewisserung der machtvollen Anwesenheit Gottes verstehbar. Gott wirkt durch die Ausstrahlung seiner Gegenwart – *praesentia operosa* –, so wie ein Mensch durch seine bloße Anwesenheit eine Situation verändern kann.

Hans-Christoph Piper erzählt, wie in seiner Zeit als Gemeindepfarrer eine Konfirmandin überraschend starb und er daraufhin die Eltern besuchte: „Ich saß allein mit der Mutter in der Küche. Niemand von uns sprach ein Wort. Die Frau war in ihrem Schmerz erstarrt. Ich selber war in meiner Ohnmacht verzweifelt. Wortlos habe ich das Haus nach einiger Zeit wieder verlassen. Als ich etwa ein Jahr danach die Gemeinde verließ, erhielt

³⁴ Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 29, 160 u.ö.; ders.: *Schechina: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes im Judentum und Christentum*, in: ders.: *„Sein Name ist Gerechtigkeit“*. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008, 97-109. – Siehe dazu auch: Karsten Lehmkuhler: *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004.

ich einen Brief von der Mutter der verstorbenen Konfirmandin. Darin bedankte sie sich für meinen Besuch nach dem Tode ihrer Tochter. Sie schrieb, dass dieser Besuch sie sehr getröstet habe.“³⁵

Bloßes Da-Sein kann schöpferische und heilende Kraft freisetzen – vor allem Handeln im Sinne eines spezifischen Tuns. Das nichtstuende Da-Sein kann eine enorme Wirkung haben. Es ist ein „Wirken“, aber kein „Handeln“. Ich übernehme den Gedanken der *praesentia operosa* aus der Lutherischen Orthodoxie³⁶ und verbinde ihn mit einem pneumatologischen Verständnis des Wirkens Gottes, wie es mir aus der reformierten Tradition entgegenkommt. Calvin nannte den Geist Gottes *effector providentia*, und wies ihn damit als *Modus* des Welthandelns Gottes aus. Gott ist Geist und wirkt im *Modus* des Geistes, wobei „Geist“ hier schöpferische Kraft meint, die Leben, Erkenntnis, Glaube, Verstehen, Gemeinschaft schafft. Der Geist Gottes wirkt nicht im Sinne einer physischen Einwirkung auf geschichtliche und naturhafte Prozesse, sondern durch „Aspiration“ und „Inspiration“.

Wie kann man sich das Wirken des Gottgeistes vorstellen, wenn die Analogie des menschlichen Handelns ebenso problematisch ist wie die der Kausalität? Es gibt andere, in meinen Augen weniger problematische Verstehensmodelle. In Anlehnung an Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dietrich Ritschl u.a. bevorzuge ich das Modell des effektiven Kraftfeldes. Dabei ist allerdings weniger an mechanische Felder wie ein Magnetfeld und mehr an soziale Felder zu denken: an situative Atmosphären, soziale Klimata, gesellschaftliche Milieus, in denen sich die Persönlichkeit eines Kindes in Sozialisationsprozessen ausbildet, oder eben an die Ausstrahlung personaler Gegenwart. Im Lichte dieser Analogien lässt sich der Geist Gottes verstehen als ein morphogenetisches Kraftfeld, das über die gesamte Wirklichkeit ausgespannt ist, sie durchdringt, seinen Einfluss auf alles Geschehen darin ausübt und Veränderungen darin ‚induziert‘.

³⁵ Michael Klessmann: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 20103, 221 (Exkurs: Trost).

³⁶ Johann F. König: *Theologia positiva acroamatica*, Rostock / Leipzig 1664, 1775¹⁷, § 251.

Gottes Wirken vollzieht sich demnach weniger im Modus der Verursachung und mehr in der Art einer Formung, einer Einflussnahme auf Gestaltungsprozesse, also nicht im Sinne der aristotelischen Wirkursächlichkeit (*causa efficiens*) und mehr im Sinne einer metaphysischen Formursache (*causa formalis*), die Figurationen, bzw. Formationen, bzw. „Gestalten der Gnade“³⁷ hervorbringt. Dass die Analogie des Kraftfeldes Anhalt an der biblischen Überlieferung hat, arbeitete u.a. Klaus Koch für das Alte Testament heraus: „Wird auf Jahwä verwiesen, dann nicht auf eine scharf umrissene theistische Persönlichkeit, sondern auf ein Kraftfeld, das seine vielfältigen Erstreckungen in Erscheinungsformen, Boten, Älohim um sich hat, in denen dieser Jahwä sich je mit einem Wesensteil verkörpert und von denen er sich doch als Götterkönig oder Allherr abhebt“.³⁸ Man muss also nicht Gott selbst als Kraftfeld verstehen, kann aber die Wirkung seiner Gegenwart in diesem Verstehensmodell darstellen. Dass Gott nicht einfachhin identisch mit dem Kraftfeld ist, sondern als dessen personales Zentrum, von dem die Ausstrahlung seiner Präsenz ausgeht, aufgefasst werden kann, macht einen wichtigen Unterschied. Denn zum einen bleibt damit die Möglichkeit gegeben, in eine personale Beziehung zu Gott treten zu können (etwa im Gebet), zum anderen erlaubt es, die Kraft, die in diesem Feld wirkt, inhaltlich bestimmen zu können. Es ist dies nicht einfach eine diffuse Kraftwirkung bzw. eine unbestimmte Energie, sondern die Kraft der Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht. Der Geist Gottes wird als die Quelle des Lebens, der Lebenskraft und der Lebensfreude bezeugt. Als solcher ist er gerade dort präsent, wo Leben in Bedrängnis gerät. Aus dem ‚Personenzentrum‘ Gottes strahlt diese Kraft aus. Die personale Vorstellung von Gott ist auf diese Weise nicht nur gut mit dem Modell des Kraftfelds vereinbar, sie bewahrt dieses Modell von einer Tendenz zum Pantheismus. Das personale Zentrum lässt sich als Quelle der Ausstrahlung denken, die sich dabei aber nicht verstrahlt, also nicht aufgeht in ihrer Strahlkraft. Die Schöpfung „lebt und webt“ (Apg 17,28) im Feld der Strahlkraft Gottes, das in Christus verdichtet ist. Ihre Existenz ist grundgelegt in ihrer ‚Insistenz‘, ihrem

³⁷ Paul Tillich: *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (1929) (Main Works / Hauptwerke 6), Berlin 1992, 141 u. ö.

³⁸ Klaus Koch: *Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus*, in: ders.: *Spuren des hebräischen Denkens, Gesammelte Aufsätze 1*, hg. von B. Janowski / M. Krause, Neukirchen 1991, 63 f.

Umgeben-, Getragen- und Durchdrungensein von der Gegenwart Gottes.

Diese *praesentia operosa* ist zunächst auf den Menschen zu beziehen. Die Kraft der Gegenwart Gottes kann Menschen die Augen für Dimensionen der Wirklichkeit öffnen, die über das Empirische hinausgehen und dieses in einem anderen Licht erscheinen lassen. Sie kann deren Existenzverständnis grundlegend verwandeln, was als Ruf zur Umkehr erfahren wird. Sie kann Hoffnung säen, wo Verzweiflung herrscht. Sie kann Gemeinschaft stiften, aber auch verhärtete Sozialformen aufbrechen. Sie kann neue Lebensqualitäten schaffen und lebensfeindliche Strukturen sprengen.

Im Anschluss an die biblische Rede vom Geist Gottes als kreativer Kraft kann man die von ihm ausgehende Inspiration aber auch auf Vorgänge in Natur und Geschichte beziehen. Die Selbstorganisation von komplexen Strukturen, die Leben hervorbringen – bis hin zum bewusstseinsbegabten Leben – wird in der Perspektive des Glaubens als Wirkung dieser Geistkraft verstehbar. Den Begriff „Segen“ kann man als Freisetzung kreativer Energie gegen die Dynamik entropischer Strukturauflösungen auffassen. Der ihm korrespondierende Begriff „Fluch“ steht dann für die Durchbrechung von naturhaften und geschichtlichen Systemen, die sich abschließen und den Energie- und Informationsaustausch mit der Umwelt verweigern – und damit auf ihren eigenen Tod hinwirken. Zur ‚konstruktiven‘ Wirksamkeit des Gottgeistes gehört also immer auch die ‚destruktive‘: die Störung, Aufsprengung und ggf. auch Zerstörung verfestigter, lebenshemmender, unterdrückender, todbringender Strukturbildungen und geschlossener Systeme. Gottes Kraft wirkt in den Eigendynamiken der weltlichen Wirklichkeit – aber auch ihnen entgegen, um sie in Richtung auf das von Gott ‚Vorgesehene‘ zu transformieren.

Dass Gottes Wirksamkeit auch auf den Bereich der Natur zu beziehen ist, kann allerdings nicht bedeuten, dass sie mit den dort stattfindenden Selbstorganisationsprozessen bzw. ihrer inneren Steuerung identifiziert werden dürfte, wie es der Ansatz der „theistischen Evolution“ tut. Die Kraft des Geistes Gottes bleibt auf einer kategorial davon verschiedenen Ebene angesiedelt. Bei aller Betonung der Gegenwart Gottes in der Schöpfung darf die

Unterscheidung zwischen der Ebene der Kategorialen und des Transzendentalen nicht eingezogen werden. Gott ist nicht ein Handlungssubjekt unter Handlungssubjekten. Er ist der Ermöglichungsgrund allen Handelns, wie überhaupt allen Seins.

Alles Wirken Gottes in der Kraft seines Geistes ist schöpferisch. Bisher war vom schöpferischen Wirken in der Schöpfung die Rede. Nun soll die grundlegendere Ebene – das seinskonstituierende Wirken Gottes – thematisiert werden. Während im ersten Fall die Immanenz Gottes akzentuiert wurde, steht jetzt die Transzendenz im Vordergrund.

In einem theistischen Paradigma wird diese Transzendenzrelation als Gegenüber von Gott und Welt gedacht. Der Grund des schöpferischen Wirkens wird im Motiv des Schöpfungsratschlusses Gottes dargestellt. Der Schöpfungswille Gottes konstituiert das Schöpfungshandeln und dieses konstituiert das Schöpfungswerk; so wie ein schöpferisch tätiger Handwerker einem Willensakt realisiert. Diesem theistischen Paradigma gegenüber ziehe ich ein panentheistisches vor, das vom Sein der Welt in Gott ausgeht. Wie der Begriff des „Handelns“ bei der Erörterung des Wirkens Gottes in der Welt (nach dem Modell der *praesentia operosa*) zurücktrat, so verliert er auch in der Reflexion auf das seinskonstituierende Wirken Gottes an Bedeutung. Was im Blick auf ‚Gott in der Welt‘ zu sagen war, lässt sich analog auch auf die Rede von ‚der Welt in Gott‘ anwenden.

Ich fasse mein Verständnis des seinskonstituierenden Wirkens Gottes in ein Gleichnis: Gottes schöpferische Kraft umgibt die Welt wie eine Gebärmutter den Embryo. Bei dieser Kraft handelt es sich um keine andere Kraft als um die diejenige, die auch in der Welt wirkt. Es ist das gleiche kreative Kraftfeld. Und auch hier gilt, was über das in der Welt wirkende Kraftfeld zu sagen war: Gott selbst ist davon noch einmal zu unterscheiden, wie die Person der Mutter vom Organ der Gebärmutter zu unterscheiden ist. Dass die Mutter den Embryo in ihrer Gebärmutter trägt, verdankt sich (in der Regel jedenfalls) ihrem Liebeswillen. In diesem Liebeswillen liegt der tiefste Grund für die Existenz des Embryo. Der Zeugungsakt war die physische Kategorialursache für die Entstehung des Kindes, der Liebeswille ist die meta-physische

Transzendentalursache. Beides steht in keiner Weise in Konflikt miteinander. Im Gegenteil: beides gehört zusammen. Bekanntlich bedeutet das hebräische Wort für „Gebärmutter“ (rächäm מרחם) zugleich „Barmherzigkeit“³⁹. In dieser Bedeutungsverbindung scheint Barmherzigkeit als Ursprung des Lebens auf.

Folgt man der Bildlogik dieses Gleichnisses, so kann man von einem schöpferischen „Handeln“ Gottes nur noch im Sinne eines wollenden, aktiven Geschehenlassens sprechen – eine Redeform, die in der biblischen Überlieferung auch oft begegnet (wenn es etwa heißt: „es ward“ oder „er ließ geschehen“ oder auch „vergehen“). Die Gebärmutter vollzieht nicht einzelne Handlungen am Embryo, sie umgibt ihn, nährt ihn, schafft und erhält die Grundlagen seiner Existenz. Die das Kind austragende Mutter wiederum begleitet das Wachstum, sorgt durch eine gesunde Lebensweise (hoffentlich) für gute Rahmenbedingungen und freut sich ansonsten auf ihr Kind und darauf, was sie in der Beziehung zu ihrem Kind erleben wird. Sie wird das Kind auf seinem Weg zunehmender Freiheit begleiten und gespannt sein, was sich aus dieser Freiheit heraus entwickelt. Sie weiß, dass sich diese Freiheit eines Tages auch gegen sie selbst richten kann, dass sich das Kind von ihr abwenden und sie verlassen kann. Aber ihre Liebe, die den eigentlichen daseinskonstituierenden Grund für die Existenz des Kindes darstellt, ist stärker als diese Furcht vor einem möglichen Missbrauch der Freiheit.

Es ist dies ein Gleichnis, das man nicht pressen darf, wie das auch sonst bei Gleichnissen der Fall ist. Das Bildwort von der Mutter und ihrem Embryo – wie auch das Gleichnis von der Einwohnung Gottes in der Welt – erlaubt es, vom Wirken Gottes in einer Weise zu sprechen, die über die Vorstellung vom Handeln im Sinne partikularer Interventionen hinausgeht und auf die grundlegendere Ebene der Gegenwart Gottes in der Kraft seines Geistes verweist.

³⁹ Vgl. dazu Hans Joachim Stoebe, Art. מרחם pi. sich erbarmen, THAT 2, 761-768; Horacio Simian-Yofre Art. מרחם ThWAT 7, 460-476; Helmut Köster, Art. σπλάγγιον, ThWNT, 548-559 und Markus Zehetbauer, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen - Eine kleine Theologiegeschichte, in: BN 90, 1997, 67-83.

Damit wird die Rede vom „Handeln“ Gottes allerdings nicht gänzlich verzichtbar. Sie kann herangezogen werden, um spezifische Geschehnisse zu deuten, die als Wirken Gottes erfahren wurden und werden. Wo die Geist-Gegenwart Gottes in relativer Ungebrochenheit als lebens-, geschichts- und naturbestimmende Macht erfahren wird, können die davon betroffenen Menschen diese Erfahrung im Wahrnehmungsmuster des „Redens“ und „Handelns“ Gottes zum Ausdruck bringen. Sie erfahren bestimmte Zustände und Ereignisse als Handeln Gottes. Diese Erfahrung ist begleitet vom Bewusstsein, dass diese selbst durch den Geist Gottes ermöglicht worden ist. Dabei darf man aber das Wahrnehmungsmuster „Handeln“, das unserer menschenweltlichen Erfahrungsdeutung entstammt, in der Anwendung auf Gott nicht für die Sache selbst halten, es also ontologisieren bzw. objektivieren. Es bleibt ein analogischer *modus loquendi*, mit dem Geschehnisse der Handlungsmacht Gottes zugeschrieben werden. Die Rede vom „Handeln Gottes“ stellt also eine Kategorie der glaubenden Erfahrungsdeutung dar, die gebraucht wird, um die Wirkungen zum Ausdruck zu bringen, die auf das wirklichkeitsverändernde Wirken Gottes zurückgeführt werden. Wo aus Erstarrung neues Leben durchbricht, wo einem Menschen, einer Beziehung oder einer Gemeinschaft unverfügbare Neuanfänge geschenkt werden, da hat die Rede vom Handeln Gottes ihr Recht und ihre Bedeutung.

So verstanden besteht keinerlei Gegensatz zwischen dem Wirken Gottes und der relativen Freiheit des Menschen. Die Willensbildung und Handlungsorientierung des Menschen vollzieht sich in unterschiedlich ausgerichteten, sich überlagernden geistigen, sozialen, kulturellen Kraftfeldern. Oft kann sich der Heilswille Gottes nur „im Widerspruch zu den Widersprüchen der Welt“⁴⁰ und der in ihr wirkenden Kraftfelder ereignen. Vieles geschieht unter dem Willen Gottes, was nicht im Einklang mit diesem Willen steht. Vieles geschieht im Kraftfeld des Geistes Gottes, das nicht durch die Sinnrichtung seiner Kraftlinien bestimmt ist. Doch verbindet sich mit dem christlichen Glauben die Verheißung, dass sich diese Kraft, die in der Schwachheit mächtig ist, letztlich als die alles bestimmende Wirklichkeit erweisen wird.

⁴⁰ Hans Kessler: Der Begriff des Handelns Gottes (siehe Anm. 26), 126.

Der alte Mann und das Mehr

Vortrag am 29. Mai 2003 auf dem

1. Ökumenischen Kirchentag, Berlin, Messehalle 5.3¹

I. Einleitung

Kinder haben manchmal ein sehr genaues Gespür für theologische Sachverhalte. „Jeder ist ein Baby!“ – sagte kürzlich mein 7-jähriger Sohn so ganz aus dem Nichts. „Ja – jeder war mal ein Baby“ – sagte meine Frau. Darauf mein Sohn: „Nein! Jeder ist ein Baby!“ Meine Frau und ich schauen etwas unverständlich drein – also bekommen wir begriffsstutzigen Eltern noch eine Erläuterung: „Jeder ist ein Baby, weil Gott viel, viel älter ist, 1000 Jahre oder 100 000 Jahre oder Millionen oder so...“

Der kleine Hinweis des siebenjährigen Kindes bringt intuitiv auf den Punkt, was viele Jahrhunderte Theologie, Frömmigkeit und Kunstgeschichte nachhaltig geprägt hat. Wer sich als Kind Gottes erfährt, gerät ins Staunen über die Majestät Gottes, der größer ist als alles, was wir begreifen können, ins Staunen über die Ewigkeit Gottes, vor der tausend Jahre sind wie ein Tag und die alle Zeit überhaupt erst hervorbringt, ins Staunen über die kreative Kraft Gottes, die der Grund allen Lebens ist und der wir unsere Existenz verdanken. Ja, es stimmt! Jeder und jede ist ein Baby. Jeder und jede ist ein Kind Gottes!

Das Wissen um diesen einfachen und gleichzeitig so gewaltigen Sachverhalt ist der Grund dafür gewesen, dass Gott schon im Glauben Israels und dann im christlichen Glauben als „Vater“ bezeichnet worden ist. Mit dem Wort „Vater“ beginnt das Gebet,

¹ Zuerst abgedruckt in: Ihr sollt ein Segen sein. Ökumenischer Kirchentag 28. Mai - 1. Juni 2003 in Berlin. Dokumentation. Im Auftrag des Ökumenischen Kirchentages herausgegeben von Theodor Bolzenius u. a. Gütersloh, Kevelaer 2004, S. 322-332.

das Jesus seine Jünger gelehrt hat und das wir in jedem Gottesdienst beten. Unsere Gottesdienste beginnen wir im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wir sind getauft im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Es lohnt sich also, genauer zu bedenken, was mit dieser Form, von Gott zu reden, eigentlich gemeint ist, wie wir eigentlich als moderne Menschen noch an einen Gott glauben können, den viele sich noch immer als alten Mann vorstellen.

Wie wenig selbstverständlich das ist, darauf hat uns in heilsamer Weise in den letzten Jahrzehnten die feministische Theologie hingewiesen, wo nötig, auch hingestoßen. Denn dass das Bild von Gott als dem alten Mann in der Kunstgeschichte und in der Geschichte menschlicher Herzen bis heute auch als ein destruktives, ein zerstörerisches, ein entmutigendes Bild erfahren werden kann, das können auch die nicht bestreiten, die es selbst nicht so erfahren.

Wer mit geschärften Augen auf eine Gesellschaft schaut, in der die Befreiung von Frauen vermeintlich schon hinter uns liegt, in der aber hinter den Fassaden der Bürgerhäuser tatsächlich noch immer Frauen von Männern wie Dienstmägde behandelt, gedemütigt und zuweilen sogar geschlagen oder vergewaltigt werden, der versteht, dass der Begriff „Vater“ oder die Personifizierung von Männlichkeit in dem Bild des Mannes mit den langen weißen Haaren auch zutiefst entfremden und abstoßen können. Wer an entscheidenden Punkten des Lebens, vielleicht jeden Tag mit unterdrückerischen Formen von Männlichkeit bis hin zum sexuellen Missbrauch, konfrontiert ist, der oder die verbindet mit „Vater“ auch bei der Anrede Gottes etwas völlig anderes als wer in seinem Leben gelingende Vatererfahrungen gemacht hat. Dass insbesondere von Frauen heute für mehr liturgische Phantasie in den Gottesdiensten plädiert wird, ist deswegen nicht nur eine Bereicherung für die gottesdienstliche Feier, sondern auch theologisch ein Fortschritt. Es bewahrt uns davor, in Gott etwas hineinzuprojizieren und Gott auf etwas festzulegen, was in Wirklichkeit doch höchst begrenztes menschliches Reden von Gott ist. Denn die männlichen Prädikate Gottes waren ja immer nur höchst begrenzte menschliche Versuche, etwas über Gott zu sagen, was eigentlich gar nicht aussagbar ist. Eine bestimmte

Geschlechtlichkeit Gottes anzunehmen, wäre jedenfalls weder im Sinne der Bibel noch wäre es denkerisch zu rechtfertigen.

Umso dringlicher ist indessen die Aufgabe, uns Rechenschaft darüber abzulegen, welche der traditionellen Gottesbilder auch für moderne Menschen nach wie vor soviel Kraft haben, dass wir sie zwar übersetzen, nicht aber aufgeben sollten, und welche Gottesbilder zu überwinden sind. So ist die Aufgabe nun abgesteckt, die mir mit dem zunächst etwas schwer zu verstehenden Titel heute gestellt ist: „Der alte Mann und das Mehr“ – dieser Titel richtet unsere Aufmerksamkeit zunächst auf das Bild von Gott als dem alten Mann, er macht aber auch klar, dass dieses Bild jedenfalls eine Reduktion ist, dass es ein „Mehr“ gibt. Auch dieses „Mehr“, also die Dimensionen Gottes, die der alte Mann eben nicht repräsentiert, werden zu bedenken sein.

II. Gott als der alte Mann

In der Kunstgeschichte wird deutlich, wie sehr die Darstellungen von Gottvater menschlichen Vorbildern entnommen sind. Der altniederländische Maler Hubert van Eyck etwa stellt in seinem um 1430 herum entstandenen Genter Altar Gottvater wie einen weltlichen Herrscher dar. Hier fehlt das wallende weiße Haar, vielleicht, weil in die Darstellung von Gottvater Züge Christi eingearbeitet sind. Die Assoziation, die sich einstellt, ist weniger der alte Mann, sondern der König in seiner Regentschaft und Machtvollkommenheit. Dargestellt wird ein Herrscher in der Blüte seiner Jahre und auf der Höhe seiner Macht. In der Hand hält er eine Krone, sein Gewand spiegelt die Pracht weltlichen Königtums wider.

Das Bild trifft kaum noch das, was wir heute mit Gott verbinden. Es strahlt eher Kälte aus als Beziehung. Dennoch lohnt es, sich in das hineinzudenken, was der Maler damals damit verbunden hat. „Gott regiert!“ – so mag zusammengefasst werden, was das Bild über Gott sagen will. Bei aller Distanz, die es ausstrahlt, steckt deswegen in ihm doch der Versuch einer Antwort auf eine Frage, die die Menschen bis heute beschäftigt. Wenn wir nicht die Hoffnung hätten, dass Gott in irgendeiner Weise „regiert“, also die Geschichte der Welt oder auch unsere eigene persönliche

Geschichte wenden kann, dann wäre das Gebet kaum mehr als eine Art Selbsttherapie mit religiöser Metaphorik. Dass ich mich besser fühle, wenn ich mich an ein gedachtes Anderes wenden kann – und dafür bietet sich die Metapher Gott ja auch tatsächlich an – das ist durchaus nicht wenig. Diese therapeutische Kraft des Gebetes sollte auch nicht gering geschätzt werden. Sie beruht aber dann am Ende auf einem mehr oder weniger gut verdrängten Selbstbetrug, wenn wir nicht wirklich mit der Realität dieses Gottes rechnen! Und wenn wir mit der Realität dieses Gottes rechnen, dann müssen wir auch in irgendeiner Form damit rechnen, dass er „regiert“. Wie könnten wir Gott sonst um etwas bitten!?

Wie Gott regiert, kann nicht mehr mit den Bildern einer vergangenen Welt königlichen Prunks ausgedrückt werden. Und auch das Bild Gottes als eines Marionettenspielers, der die Fäden der Weltgeschichte zieht, geht einem zur Empathie fähigen Menschen spätestens dann verloren, wenn er den vorzeitigen und sinnlosen Tod etwa eines kleinen Kindes erlebt hat. Dass Gott regiert, ist am Ende aber theologisch unaufgebbbar. „Lobet den Herren, den mächtigen König der Ehren...“ – dass wir dieses Lied in unseren Gottesdiensten noch immer singen, obwohl die Welt der Könige nicht mehr unsere Welt ist, liegt daran, dass wir auch heute das Bedürfnis verspüren, für das Dank zu sagen, was wir als heilvolles Wirken Gottes in unserem Leben erfahren.

Wir sollten die alten Gottesmetaphern vielleicht gerade deswegen nicht einfach über Bord zu werfen, weil sie uns fremd sind und weil wir uns, auch kritisch, daran abarbeiten können, weil genau dadurch immer klar bleibt, dass es eben nur Bilder sind.

Dass Gott der ganz andere ist und gerade nicht als Legitimation menschlicher Machtverhältnisse missbraucht werden darf, ist ein Aspekt, der für die Rede von Gott zentrale Bedeutung hat. Er schützt vor einer Vereinnahmung Gottes durch Metaphern, die dem eigenen Leben so nah sind, dass sie weniger etwas über Gott sagen als dass sie die eigene Erfahrungswelt religiös überhöhen. Wenn zur Demokratisierung unserer Metaphern etwa in der amerikanischen Theologie der Vorschlag gemacht wird, von Gott nicht mehr als dem „King“, sondern von „God as President“ und nicht mehr vom Reich Gottes, sondern von „God's Federal

Republic“ – Gottes Bundesrepublik, zu reden, dann weckt das bei den meisten von uns wohl eher gemischte Gefühle.

In der Zuschreibung von herrschaftlichen Eigenschaften an Gott kann auch ein Moment der Kritik gegenüber menschlichen Verhältnissen liegen, in denen Menschen sich solche Eigenschaften anmaßen. In Mt 23 (8-12) wird ein Dialog Jesu mit seinen Jüngern beschrieben. Jesus sagt: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder. Und ihr sollt niemanden unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist... Der größte unter euch soll euer Diener sein. Denn wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht.“

Diese kritische Verwendung der Vatermetapher zeigt: Wenn wir heute noch Metaphern von Gott gebrauchen, die aus einer uns fremden Welt stammen, dann liegt darin auch eine Chance.

Ganz ähnlich ist es mit einem anderen Aspekt des traditionellen Gottesbildes, der in der Kunstgeschichte besonders häufig mit dem Bild des alten Mannes ausgedrückt worden ist: Gott als Schöpfer der Welt. Kaum eine kunstgeschichtliche Darstellung der Schöpfungsgeschichte ist so bekannt geworden wie die Fresken Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle. In Supermärkten zu kaufende Poster zeigen Reproduktionen dieser Darstellung, T-Shirts mit einem entsprechenden Aufdruck sind zu kaufen. Und eine bekannte Porzellanfirma 10 km von meinem Wohnort Coburg hat sogar eine Darstellung dieser Fresken auf Porzellan produziert.

Auch hier wird Gottvater als Mann dargestellt. Diesmal klassisch mit weißen Haaren. Die Ewigkeit, die das siebenjährige Kind als ein wesentliches Charakteristikum Gottes intuitiv erspürt hatte, findet so ihren künstlerischen Ausdruck. Dennoch steckt in dem Bild von Michelangelo eine ganz andere Energie als im Genter Altar. Gott wird als dynamisches Wesen dargestellt. Gott ist in Bewegung. Und vor allem: Gott ist in Beziehung. Das ist vermutlich der Grund dafür, dass diese Darstellung von der Erschaffung des Menschen in der heutigen Zeit solche Popularität erlangt hat. Die sich fast berührenden Fingerspitzen Gottes und des Menschen drücken aus: Gott erschafft den Menschen, indem er sich

nach ihm ausstreckt, indem er zu ihm in Beziehung tritt. Das Bild trifft damit eine tiefe Sehnsucht, die wir Menschen in uns tragen, nämlich in Beziehung zu stehen mit der Urkraft des Lebens, behütet und geborgen zu sein in Gottes guter Hand.

Die theologische Tradition hat Gottes schöpferisches Handeln radikal zu Ende gedacht, indem sie von der *Creatio ex nihilo*, von der „Schöpfung aus dem Nichts“ gesprochen hat. Alles, was ist, ist von Gott geschaffen. Bevor Gott es geschaffen hat, war wirklich nichts. Das Schöpferhandeln Gottes so zu verstehen, ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Viele biblische Schöpfungstexte sprechen von Gottes ordnendem Handeln und setzen so etwas wie eine Urmaterie schon voraus, aus der Gott dann erst die wunderschöne Welt formt, die wir kennen.

Etwa vom Kampf Gottes mit den Meeresdrachen ist die Rede, die Gott zum Anbeginn der Welt besiegte. Weil es so viele solche Texte gibt, die die Schöpfungsmythen der Umwelt Israels aufnehmen und Gott als den zeigen, der sich im Kampf mit dem Chaos als der Sieger erweist, deswegen hat man in der Theologiegeschichte immer wieder die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts *ad acta* legen wollen. In der neuesten Theologiegeschichte ist es die Prozesstheologie gewesen, die in dieser Vorstellung einen Stützpfeiler des theistischen Gottesbildes gesehen hat, das sie gerade überwinden möchte. Der Theismus – so die Kritik – sieht Gott als einen, der als der Unbewegliche Ewige der geschaffenen Welt gegenüber steht und sie von außen regiert.

Wenn die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts wirklich mit einem solchen beziehungslosen Gottesbild untrennbar verknüpft wäre, dann müssten wir sie, vielleicht schweren Herzens, aber doch unvermeidlich über Bord werfen!

So ist es aber nicht. Wir müssen sie nicht über Bord werfen und wir dürfen sie auch nicht über Bord werfen, wollen wir nicht wesentliche Dimensionen unseres Glaubens aufgeben. Denn die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts sagt am Ende ja nichts anderes als das: Auch alle Materie, ob belebte oder unbelebte Materie, liegt ganz in Gottes Hand. Gott greift nicht nur ordnend in die Materie ein, sondern die Materie kommt ganz

aus Gottes Hand. So ist die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts am Ende keineswegs mit einem der Welt nur gegenüberstehenden und eher Kälte ausstrahlenden Gott verbunden, sondern sie nimmt alle Materie mit hinein in die Sphäre eines Gottes, der in Beziehung mit seiner Schöpfung lebt und dessen Schöpfung ganz durchdrungen und geprägt ist von der Liebe, die in Gott selbst ist.

Jürgen Moltmann hat deswegen von der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, als „*creatio ex amore*“, als „Schöpfung aus der Liebe“ gesprochen. Das ist es, was die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts auch heute noch so wertvoll, so erhellend, ja so erlösend macht: Wir dürfen uns darauf verlassen, dass Gottes Liebe jeden Teil dieser Schöpfung erreichen kann, dass es wirklich nichts geben kann, das uns von Gott trennen kann: „Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“ (Rö 8,38 f.). Diese Worte haben Kraft, wenn man sie wie ich in der vergangenen Woche am Grab eines Menschen spricht, der seinem Leben selbst ein Ende gesetzt hat.

Die ausformulierte Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts taucht erst spät im Alten Testament auf (2 Makk 7,28 ff.). Die Exegeten haben aber darauf hingewiesen, dass das hebräische Wort „*bara*“ das im ersten Vers der Schöpfungsgeschichte gebraucht wird, sachlich genau das Gleiche ausdrückt. *Bara* heißt, aus dem Nichts etwas Neues schaffen. Da wo „*bara*“ gebraucht wird, da wirkt Gott in einer Weise, die eben nicht einfach aus etwas hergeleitet werden kann, was schon besteht. Und so mag die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts uns hinweisen auf die ähnlichen Erfahrungen, die wir selbst machen. Die kleinen Wunder, die wir auch heute erleben: dass in einer politischen Situation, die völlig auswegslos und verfahren scheint, sich plötzlich ein neuer Weg auftut, den kein noch so guter politischer Analyst hätte voraussehen können, dass eine Krankheit, bei der die Mediziner machtlos sind, plötzlich eine Wendung nimmt, die keiner erklären kann, dass eine Beziehung, die rettungslos zerbrochen schien, wirklich aus dem Nichts eine neue Chance bekommt.

Solche Erfahrungen sind keine Mirakel, die durch irgendwelche religiöse Beschwörungsformeln, durch feurige Bekenntnisse oder noch so ehrlich gemeinte Gebete herbeigeführt werden können, sondern sie sind Zeugnisse von Gottes freier creatio ex amore, von Gottes liebender Schöpfung aus dem Nichts, die für Menschen unverfügbar ist, die aber aus Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung herauswächst.

Wir haben nun gesehen, dass auch die Vorstellung von Gott als dem Schöpfer aus dem Nichts, jedenfalls auf den zweiten Blick, keineswegs unlösbar verknüpft ist mit dem Bild von Gottvater als Herrscher auf seinem Thron, der über die Welt regiert, ihr aber am Ende doch teilnahmslos gegenübersteht.

Für ein theologisch verantwortliches Reden über Gott hängt alles daran, dass wir die Pluralität der Gottesbilder wahrnehmen, die die Bibel bezeugt. Die Vatermetapher muss in diesem Kontext verstanden werden. Zwei Aspekte der Beziehung Gottes zu den Menschen die darin zum Ausdruck kommt, will ich festhalten.

Auf der einen Seite das Gefälle in dieser Beziehung. Gott ist nicht nur wie ein Freund oder eine Freundin, die uns begleiten und mit uns gehen. Gott ist der Geber des Lebens. Gott ist der Schöpfer allen Seins. Gott ist der, der diese Welt am Ende vollenden wird und auf den wir deswegen in aller Verzweiflung über gegenwärtige Triumphe von Gewalt und Unrecht am Ende doch vertrauen können. All diese Dimensionen Gottes sprechen wir an, wenn wir Gott im Gebet „Herr“ nennen. Und wenn es eine andere Anrede gibt, die diese Gehalte zum Ausdruck bringt, dann spricht überhaupt nichts dagegen, sie in der Liturgie ebenso zu verwenden, wie der durch die Gefahr eines patriarchalen Missverständnisses belastete Begriff „Herr“. Wichtig ist nur, sich ehrlich darüber klar zu werden, dass es dieses Gefälle in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen gibt, das dann eben nicht einfach in Partnerschaftsrhetorik aufgelöst werden darf.

Daran, dass es diese partnerschaftliche Seite in der Beziehung zwischen Gott und Mensch gibt, kann aber nun ebenso wenig gezweifelt werden. Das traditionelle patriarchale Vaterbild ver-

fehlt Wesentliches in Gottes Beziehung zu den Menschen. Nicht ein autoritärer Herrscher begegnet uns in den biblischen Texten, sondern ein Gott, der seinem Volk in Liebe zugewandt ist, ihm lebensfreundliche Orientierungen mit auf den Weg gibt und in seiner Liebe wieder und wieder vergibt, weil er sich anrühren lässt von Freud und Leid dieses Volkes.

Wenn wir nun noch einmal auf den Titel dieses Vormittags schauen „Der alte Mann und das Mehr“, dann kann jetzt festgestellt werden: Gott als „der alte Mann“ ist eine Vorstellung, die uns heute eher fremd geworden ist, die sich aber erstaunlich zäh hält. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass sie nach wie vor bestimmte Aspekte zum Ausdruck bringt, die uns tief in der Seele wichtig sind – die Ewigkeit Gottes, die Weisheit Gottes, die Geborgenheit, die wir bei Gott finden. Das Problem liegt also weniger in der Vorstellung selbst als vielmehr im Umgang mit dieser Vorstellung. Wenn die Vorstellung vom alten Mann als das Gottesbild erscheint, das unsere Beziehung zu Gott prägt, dann verfehlt sie in ihrer Eindimensionalität das, was die Bibel über Gott sagt. Sie wird damit aus zwei Gründen zur unverantwortlichen Rede von Gott, erstens weil sie viele Dimensionen, in denen die Bibel von Gott redet, schlicht und einfach auslässt, und zweitens, weil sie leicht zu dem Missverständnis verleiten kann, sie sage damit etwas Eigentliches über Gott, anstatt sich bewusst darüber zu sein, dass sie eben nur eine höchst menschliche bildhafte Rede über etwas eigentlich Unaussagbares ist.

Deswegen ist das „Mehr“ in unserem Titel von entscheidender Bedeutung. Wir können heute die vielen Zeugnisse in der Geschichte, vor allem der Kunstgeschichte, von Gott als dem alten Mann nur dann noch verantwortlich aufnehmen, wenn wir sie in ein „Mehr“ einbetten, in eine Fülle von anderen Gottesbildern, die alle etwas Wichtiges über Gott sagen und gerade in ihrer Pluralität ihre Begrenztheit und Vorläufigkeit unterstreichen. Ich will im Folgenden exemplarisch einige solcher Gottesbilder kurz skizzieren, wie sie in Theologie und Frömmigkeit heute Niederschlag gefunden haben.

III. Das „Mehr“ – wie heute von Gott reden?

1. Gott als kosmische Lebenskraft

Die Rede von Gott als kosmischer Lebenskraft mag auf den ersten Blick bei manchen Reserve wecken. Denn sie erinnert an religiöse Vorstellungen aus dem New Age Bereich, die in der Gefahr stehen, pantheistisch den Kosmos zu vergöttern. Wer zu Gott als kosmischer Lebenskraft betet, so könnte eingewandt werden, der betet letztlich nicht den Schöpfer an, sondern etwas Geschaffenes. Dieser Einwand geht indessen von einer theologischen Voraussetzung aus, die im neueren schöpfungstheologischen Denken zu Recht in Frage gestellt worden ist: der Voraussetzung nämlich, dass die klare Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf auch gleichzeitig eine Trennung bedeutet. Wenn Gott der Schöpfer ist und damit der Schöpfung gegenübersteht, – so diese Voraussetzung – dann kann Gott nicht gleichzeitig im Geschaffenen sein.

Insbesondere Jürgen Moltmann hat gezeigt, dass eine solche Annahme falsch ist. Seinem inspirierenden schöpfungstheologischen Entwurf hat er deswegen den programmatischen Titel „Gott in der Schöpfung“ gegeben. Gottes Geist wirkt in der Schöpfung. In der kontinuierlichen Entfaltung des Lebens ist Gottes andauerndes Schöpfungshandeln am Werk. Die theologische Tradition hat das „*creatio continua*“ (andauernde Schöpfung) genannt. Gerade Menschen, die sich als Naturwissenschaftler intensiv mit der Entstehung und Entwicklung des Kosmos beschäftigen, geraten ins Staunen über das Wunder des Lebens und seiner Vorstufen. Die Schönheit eines blühenden Kirschbaums im Frühling, das unvorstellbar vollkommene Zusammenwirken der Natur in bestimmten Lebensprozessen, wie sie uns die Wissenschaftsjournalisten in Fernsehsendungen zuweilen vor Augen führen, all das sind Anlässe für uns zum Staunen. Wenn wir dieses Staunen vor Gott bringen und Gott danken für das Wunder des Lebens, dann tun wir nichts anderes als uns an Gott als kosmische Lebenskraft zu wenden. Denn wir sehen in all diesen Prozessen des Lebens Gott selbst am Wirken.

Gott ist mehr als die Antriebskraft der Natur. Aber in der Antriebskraft der Natur wirkt Gott. Das Bild von Gott als kosmi-

scher Lebenskraft schließt uns deswegen eine wesentliche Wahrheit über Gott auf. Gleichzeitig überwindet sie das Bild von der Schöpfung als geistloser Materie, das nicht zu Unrecht mitverantwortlich gemacht worden ist für den zerstörerischen Umgang der Menschen mit der Natur in unserem Kulturkreis.

2. Gott als Prozess

Eng verwandt mit der Vorstellung von Gott als kosmischer Lebenskraft ist die Vorstellung von Gott als „Prozess“, wie sie die an der Philosophie Alfred North Whiteheads angelehnte Prozess-theologie entwickelt hat. Der Grundgedanke dieser zunächst wegen ihrer starken philosophischen Prägung recht sperrig daher kommenden Theologie ist eine Vorstellung von der Entstehung und Entwicklung der Welt, die vom Austausch zwischen Gott und Welt und der wechselseitigen Veränderung von Gott und Welt in diesem Austausch gekennzeichnet ist. In Abgrenzung von einem theistischen Gottesbild, das Gott als den unveränderlichen Ewigen darstellt, der seiner Schöpfung gegenübersteht, betont sie das Teilnehmen Gottes an der Welt. Bei jedem Ereignis, das den Lauf der Welt ausmacht, wirkt Gott, allerdings nicht als alleiniger Urheber dessen, was geschieht, sondern, indem er „überredet“ wie die Prozesstheologie sagt. Gottes liebende Energie versucht, jedes Ereignis gleichsam für sich zu gewinnen, was natürlich auch die Möglichkeit einschließt, zurückgewiesen zu werden. Wichtig ist, dass der Austausch mit der Welt, auf Gott zurückwirkt, also auch Gott sich weiterentwickelt.

Auch wenn diese Sicht Gottes Fragen offen lässt, bleibt festzuhalten, dass sie wichtige Impulse für ein dynamisches Gottesverständnis gibt, wie es schon die biblischen Texte nahelegen. Das Gottesbild, das die biblischen Texte vermitteln, zeigt nichts von Unbeweglichkeit und Teilnahmslosigkeit. Ganz im Gegenteil: Gott leidet mit seinem Volk, Gott erfährt Enttäuschung, sogar Reue kann Gott zum Ausdruck bringen. Und insbesondere die Liebeserklärungen Gottes, die die biblische Bundestheologie durchziehen, sprechen eine Sprache, die als Zeugnis einer lebendigen Geschichte zwischen Gott und seinem Volk zu sehen ist. Im Buch der Offenbarung, dem letzten Buch der Bibel, das so etwas ist wie ein Schaufenster in die Ewigkeit, beschreibt der

Seher die Zukunft dieser Geschichte Gottes mit den Menschen: „Und Gott wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein noch Leid noch Geschrei wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen. Und der auf dem Thron saß, sprach: Siehe ich mache alles neu!“

Dass Gott alles neu macht, dass Gott immer wieder neu wird und sich gerade dabei treu bleibt, das ist die Dimension Gottes, die uns die Prozesstheologie zu recht neu ins Bewusstsein zu bringen sucht.

3. Gott als Befreier

Dass Gott ein Befreier ist, ist der Aspekt, den die lateinamerikanische Befreiungstheologie in den 70er Jahren neu entdeckt und für die konkrete Alltagswelt fruchtbar gemacht hat. Zu Recht haben Theologinnen und Theologen überall in der Welt, davon inspiriert, versucht, andere Befreiungstheologien zu entwickeln, die ihre jeweiligen Kontexte ins Gespräch mit der Bibel und dem, was darin von Gott berichtet wird, zu bringen. Ob es die feministische Befreiungstheologie war, die koreanische Minjung-Theologie oder die europäische Befreiungstheologie für die reiche Welt, all diese theologischen Neuansätze nehmen ein Motiv aus der Bibel auf, das schlechthin zentral ist für das Verständnis Gottes.

Gott führt sein Volk heraus aus der Unterdrückung, aus der Sklaverei, hinein ins gelobte Land. Die berühmte Geschichte von Mose und dem brennenden Dornbusch kann gelesen werden als die Geschichte von der Selbstvorstellung Gottes. Deswegen ist es so zentral, was der Anlass und das Ziel jenes Dialoges ist, den Gott mit Mose führt. Viele von uns kennen die berühmten Worte, die Gott spricht, als Mose nach Gottes Namen fragt: „Ich werde sein, der ich sein werde“ oder wie auch immer wir den hebräischen Urtext übersetzen wollen. Warum aber spricht Gott überhaupt zu Mose? Gott sagt: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört. Ich habe ihre Leiden erkannt. Und ich bin herniedergefahren, dass ich sie errette aus der Ägypter Hand und sie heraus-

führe aus diesem Land in ein gutes und weites Land, darin Milch und Honig fließt..." (Ex 3,7 ff.).

Gott stellt sich dem Mose als Befreier vor, der sich anrühren lässt vom Leiden seines Volkes und von dem Unrecht, das es erfährt. Und – das ist das Besondere: Gott handelt! Der Glaube Israels, in den wir Christen mit hineingenommen sind, nährt sich nicht nur aus inneren Begegnungen mit Gott, sondern aus den Erzählungen von einer historischen Befreiungstat Gottes! Dass Gott sich anrühren lässt vom Leiden, dass Gott denen nahe ist, denen Unrecht geschieht, dass Gott vom Tod in die Auferstehung führt, zeigt sich für Christen in aller Dichte in dem, was die Bibel über Jesus sagt. Kreuz und Auferstehung nicht nur als ein Ereignis der Innerlichkeit zu sehen, sondern als etwas, was geschichtliche Bedeutung hat, als etwas, was Hoffnung auf Befreiung in der Zeit gibt, das hat uns die Befreiungstheologie neu sehen gelehrt.

Um die Befreiungstheologie ist es in den letzten Jahren eher still geworden. In einer Zeit, in der wir die Globalisierung des Marktes jeden Tag erleben, in der wir aber auf die Globalisierung der Gerechtigkeit noch immer warten, hat die Rede von Gott als dem Befreier nichts, aber auch gar nichts, von ihrer Aktualität verloren.

Ebenso wenig, wie Gott auf etwas Innerliches reduziert werden kann, so wenig kann Gott auf die Dimension der politischen Befreiung reduziert werden. Dass Gott jemand ist, bei dem die Menschen Trost finden, gehört zu den Aspekten Gottes, die die Bibel von vorn bis hinten durchziehen und ist eine Dimension, die bei den Menschen durch die Jahrhunderte hindurch geradezu therapeutische Wirkung entfaltet hat. Wenn der Begriff nicht so eng mit einem uns bekannten Berufsbild verbunden wäre, müssten wir von Gott als „Therapeut“ sprechen. Ich ziehe den biblischen Begriff von Gott als „Trösterin“ vor.

4. Gott als Trösterin

„Ich will dich trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ – heißt es im Buch des Propheten Jesaja. Dass Menschen bei Gott Trost finden, dass sie im Gespräch mit Gott neue Hoffnung schöpfen, dass sie bei Gott festen Grund unter den Füßen finden, wo aller

Boden unter den Füßen verloren zu gehen droht, das ist eine eindrucksvolle tägliche Antwort auf die Frage, welchen Sinn es denn heute noch hat, von Gott zu reden. Welche therapeutische Wirkung die Beziehung zu Gott in der Seele haben kann, zeigen in besonderer Dichte die Psalmen. In den Psalmen wird sichtbar, wie im Gespräch mit Gott der Lebensmut zurückkommen kann, wie gleichsam wiederum als „Schöpfung aus dem Nichts“ die Tür in die Zukunft sich wieder öffnen kann.

2 Gott, hilf mir! – heißt es im Ps 69: - Denn das Wasser geht mir bis an die Kehle.

3 Ich versinke in tiefem Schlamm, wo kein Grund ist; ich bin in tiefe Wasser geraten, und die Flut will mich ersäufen.

4 Ich habe mich müde geschrien, mein Hals ist heiser. Meine Augen sind trübe geworden, weil ich so lange harren muß auf meinen Gott. Dann kommt die Bitte:

17 Erhöre mich, HERR, denn deine Güte ist tröstlich; wende dich zu mir nach deiner großen Barmherzigkeit....

Und dann das Lob Gottes:

34 Der HERR hört die Armen und verachtet seine Gefangenen nicht.

35 Es lobe ihn Himmel und Erde, die Meere mit allem, was sich darin regt.

Der Psalmbeter oder die Psalmbeterin macht die Erfahrung, die viele Menschen heute auch machen: Wer sich aus tiefster Seele in der Not an Gott wendet, darf auch auf Trost hoffen. Und vielleicht kann dann sogar wie im Psalm 69 aus Verzweiflung Frieden und aus dem Flehen Lob Gottes werden.

Ich breche an dieser Stelle meinen ansatzweise begonnenen Gang durch die Fülle der möglichen Bilder Gottes ab. Würde ich auf diesem Wege jetzt noch weitergehen können, würde ich vieles mehr finden: Gott als den großen Gärtner, wie er in dem wunderschönen Bild von Emil Nolde dargestellt ist, Gott als Richter, der keine billige Gnade gewährt, sondern in der Liebe die Gerechtigkeit zur Geltung bringt, vielleicht auch Gott als der Poet, dessen Wort das Tiefste unserer Seele zum Klingen bringt.

All diese Dimensionen Gottes fasse ich zusammen in dem Bild von Gott als dem Heiligen, das für das biblische Reden von Gott so wichtig ist.

IV. Gott als der Heilige

Die Rede von Gott als dem Heiligen hält zunächst fest, dass Gott immer der ganz Andere bleibt. Der Hinweis auf Gott als „den ganz Anderen“ ist heute zuweilen verpönt, weil man ihn als Programmbegriff einer Theologie, vor allem verbunden mit dem Namen Karl Barth, empfindet, die den religiösen Bedürfnissen einer modernen Gesellschaft nicht gerecht wird. Ich behaupte: Wer die Rede von Gott als dem ganz Anderen aufgibt, der verwechselt den Glauben an den Gott der Bibel mit dem Zurechtzimmern eines jeweils passenden mentalitätsgerechten individuellen Gottes, ob es nun der nichts als Sanftmütigkeit ausstrahlende Kuschelgott ist oder der die Bösen vernichtende Rächergott. Der Gott, von dem die Bibel spricht, lässt sich nicht in menschliche Vorstellungen pressen. Er bleibt uns Menschen unverfügbar. Er bleibt der ganz Andere.

Gleichzeitig ist Gott aber in seiner Heiligkeit auch der ganz Nahe. Das, was in vielen Geschichten des Alten Testaments schon so eindrucksvoll deutlich wird und was wir deswegen mit dem Judentum gemeinsam empfinden, gewinnt für die Christen in dem Glauben, dass sich in Jesus Gott auf Erden gezeigt hat, verdichtete menschliche Gestalt. Die Nähe Jesu zu den Menschen im Heilen, im Vergeben, im Trösten, aber auch im Orientierung geben, die ist Nähe Gottes!

Von Gott als dem Heiligen zu sprechen, heißt also, sowohl von der Unverfügbarkeit des ganz Anderen zu sprechen als auch von der Nähe dessen, der erreichbar ist und uns auf unserem Weg begleitet.

Was menschliche Existenz in der Beziehung zu diesem Gott bedeutet, kann ich jetzt als Ausblick nur noch in Stichworten andeuten: Sie bedeutet Staunen lernen, sie bedeutet, aus der Dankbarkeit zu leben und so das Dasein zu genießen. Sie be-

deutet Grenzen zu achten, deren Überschreitung ein prometheisches Spiel mit dem Feuer wäre. Sie bedeutet, zu sich selbst zu kommen, die Authentizität des eigenen Seins zu entdecken. Sie bedeutet aber auch, über sich selbst hinauszuschauen und im Zeitlichen die Ewigkeit zu spüren.

Abendmahlsgottesdienst am
5. Sonntag nach Epiphania – 6. Februar 2011
Kantate BWV 82 „Ich habe genug“
in der Hauptkirche St. Jacobi Hamburg

Predigttext: Jesaja 40, 12-25

Gnade sei mit euch und Friede von dem, der da war, der da ist
und der da kommt. Amen

Liebe Gemeinde!

Wer bestimmt des Himmels Weite? Wer fasst den Staub der Erde mit dem Maß? Wer wiegt die Berge mit einem Gewicht? Wisst ihr nicht, hört ihr nicht? Mit wem wollt Ihr Gott vergleichen?... Oh, genug. Ich möchte Jesaja entgegenhalten: Ich habe genug. Genug deiner Worte und Bilder. Wir haben verstanden! Die Rhetorik deiner Fragen lässt ja eh nur eine Antwort zu: Mit keinem lässt er sich vergleichen, der Heilige! Zwischen Gott und Mensch klafft ein derart himmelweiter Unterschied – das ist gar nicht auszudenken. Bild um Bild zeichnet Jesaja kritisch nach, wie alle Versuche des Menschen, sich Gott zu nähern, letztlich Abbild seiner selbst bleiben. Sie sind Spiegelung seiner eigenen Hoffnungen, seiner Furcht, seiner Grandiosität, seiner Machtlust. Ob er es mit Holz, Silber, Gold versucht, schon immer war der Mensch verführt, sich Gott zu seinem Bilde zu schaffen.

Bis heute. Schauen wir uns um. Unsere Kirche strahlt vor lauter Gold und Glorie. Wir haben kein goldenes Kalb, gewiss, doch wir freuen uns allemal an zahlreichen Bildern und Altären voller Pracht und Schönheit, die uns unendlich kostbar sind. Die Flügel etwa des Fischeraltars, die nun aufwendig restauriert wurden, zeigen vordergründig die zwei Heiligen Petrus und Gertrud. Zugleich aber sind sie viel mehr als die kunstvolle Darstellung zweier Figuren. Sie sind eine Sprache des Religiösen. Sie sind Annä-

herung an den Unvergleichlichen. Sie versuchen, die Distanz zu überbrücken und zu zeigen, wie Gott sich im Leben ereignet.

Und so schuf der Mensch sich Gott zu seinem Bild...
... um ihm endlich, endlich nahe zu sein.

Es ist dieses Sehnen, ich bin sicher. Nicht Hybris und Selbstüberhebung, nicht Gotteslästerei. Sondern, im Gegenteil, zu allererst ist es dieses Sehnen nach Gottes Nähe, das den Menschen verführt, sich ein Bild von dem Unvergleichlichen zu machen. Alles, was ich sehe und erlebe im Glauben, bestätigt es. Es gibt in uns ein tiefes, manchmal Herz zerreisendes Sehnen nach Licht und Trost und Freude. Ein Sehnen danach, mehr von Gott zu verstehen. Teilzuhaben an seiner Vollkommenheit. Deshalb holen wir Gott manchmal ins allzu Irdische herunter: damit wir Unvollkommenen uns mehr mit uns selbst zurecht finden, uns vollständiger fühlen und ganz. Es ist das Sehnen nach einer besseren Welt, die nicht auseinanderreißt und Gott verloren gibt. Eine in diesem Sinne „heile“ Welt, in der es gut zugeht und gerecht. Es liegt Begehren in diesem Sehnen und Eros und Schmerz – alles zugleich. Denn in dem Maße, wie mir meine Unvollkommenheit bewusst ist und die Lieblosigkeit, in dem Maße, wie Unrecht und Schuld, Friedensferne und Ungeduld mich umtreiben, in dem Maße steigert sich das Sehnen nach einem heilenden, rettenden Wort. Nach Veränderung. Nach klaren Verhältnissen. Wer sich sehnt, bleibt nicht stehen, wo er ist. Wer sich sehnt, geht. Mit großer Kraft.

Mag sein, wir erleben derzeit etwas Ähnliches in der arabischen Welt. Ich bin mir nicht sicher. Doch allemal erfüllt es mich mit Staunen, was da geschieht. Zwei Millionen Menschen am letzten Dienstag auf den Straßen Kairos! Junge Männer, junge Frauen mit und ohne Kopftuch, Millionen haben ihrem Regime und gewisser Weise der ganzen Welt die Stirn geboten. Es muss anders werden, skandieren sie. Es muss demokratisch werden. Sozial gerecht. Frei. Ohne Diktatur. Ohne Korruption. Sie schaffen es trotz fingierter Gewaltattacken friedlich zu bleiben. Noch. Doch die Luft brennt. Gebe Gott, dass es ihnen weiter gelingt, die Füße auf dem Weg des Friedens zu richten.

Denn es ist ja nicht von der Hand zu weisen, was uns die Geschichte – auch die biblische Geschichte – der Menschheit lehrt: Das Sehnen nach dem Guten kann böse umschlagen. Aus dem Sehnen kann Resignation werden oder Wut. Dann etwa, wenn der Hunger nach Gerechtigkeit sich nicht stillen lässt. Oder wenn alles womöglich schwieriger wird statt besser. Manchmal sind der Hunger und die Unvollkommenheit und diese Gottesferne so übermächtig, dass es schmerzt. Und wer Schmerzen kennt, weiß, wie erschöpft und selbstbezogen sie einen machen können und wie ungnädig. So kann es schließlich geschehen, dass unser Sehnen nach Licht auch den Schatten gebiert, der Hybris heißt. Was ja nichts anderes meint, als dass der Mensch es nicht mehr aushält sich zu sehnen. Es ist ihm genug. Er will jetzt endlich selbst alles in die Hand nehmen. Selbst die Macht ergreifen über Leben und Tod. Und sei es die Macht der Verzweiflung.

Jesaja hält dagegen. Nicht gegen den Menschen mit seiner Befindlichkeit, sondern dagegen, diese Befindlichkeit zum Bildmaterial Gottes zu machen. Gott ist Leben, nicht Verzweiflung. Er ist Friede, nicht Gewalt. Er ist die Liebe, nicht Ausbeutung. ER ist unvergleichlich. Jesaja will damit nicht den Menschen kritisieren. Sondern von Gott her trösten. Vor sich sieht er nämlich heulendes Elend. Sein Volk Israel sitzt fern der Heimat im Exil und weint an den Wassern Babels, unweit vom heutigen Bagdad. Da ist kein Sehnen mehr. Verwahrlost sind die Seelen, nichts ist ihnen mehr heilig. Denn sie sind gefangen in den Bildern ihrer eigenen Niederlage und ihrer religiösen Verlorenheit. Und in diese Situation hinein zitiert Jesaja Gott: „Tröstet! Tröstet mein Volk!“

Trost ist das erste Wort im 40. Kapitel, dem unser Predigttext entstammt. Trost ist das erste Wort im Lebenskapitel überhaupt. Trost ist die Überschrift über jedes Sehnen, über jede Frage, die das Leben stellt. Über alles, was den Menschen existentiell bewegt. Trost ist das Wort, das bleibt, sagt Jesaja. Auch für uns, die wir uns zwar nicht im politischen Exil befinden, aber ja doch Anmutungen von alltäglicher Verlorenheit kennen. Wenn ich beispielsweise plötzlich denke: Warum mache ich das eigentlich? Wieso verausgabe ich meine kostbare Lebenszeit so und bleibe leer zurück? Wer führt mich heraus aus der Fremde, die so groß ist in mir selbst? Wann endlich, löst sich etwas, klärt sich etwas?

Ich merke doch: So vieles in meinem Leben ist noch unerfüllt. Soll das wirklich alles gewesen sein?

Erstaunlicherweise werden diese Fragen drängender, je älter man wird. (Immerhin werde ich auch bald fünfzig und stelle fest:) Nicht die Weisheit des Alters, sondern die Ungeduld nimmt zu. Die Strecke vor mir ist kürzer als die Strecke hinter mir. Wie erst wird es dem so viel älteren, dem greisen Simeon gegangen sein, der in der Kantate besungen wird? Ein ganzes Leben, Tag für Tag hat er im Tempel auf Gott gewartet! Kluger Prophet, der er war, sehnte und hoffte und sehnte er sich durch alle Untiefen und Enttäuschungen und Rätselhaftigkeiten hindurch und hat geduldig daran fest gehalten, dass Gott ihm nahe kommen wird. Früher oder später. Doch wie nahe, hätte er sich nicht träumen lassen. Und als es endlich, endlich geschieht, singt er so unvergleichlich schön: „Ich habe den Heiland, das Hoffen der Frommen, auf meine begierigen Arme genommen.“

In seine begierigen Arme hat Gott sich geschmiegt. Was für ein Bild! Simeon hat dieses kleine, zerbrechliche und unsagbar strahlende Gotteskind im wahrsten Sinne herbei-geseht. Nun kann er getrost gehen. Er ist selig. Ich habe genug, singt es in ihm. Ich muss nicht mehr fragen, erklären, predigen, kämpfen. Das Strahlen bleibt in der Welt, wie es in ihr auch toben mag. Und Simeon weiß, es wird auch ihn unendlich sanft hinüber geleiten, dieses Licht. Still. Friedlich. Voller Trost wird Gott bald ihn in die Arme nehmen.

Ich habe genug....geredet. Und, liebe Gemeinde, können wir uns nicht heute, erfüllt von Licht und Gottes Wort, für einen Moment zurücklehnen und uns freuen über das Geschenk des Lebens? Gib dich zufrieden und sei stille... Sei gestillt in deinem Begehren. Denn Gott ist dir so nahe, wie du dich sehnst. Er glaubt an dich so sehr, viel mehr als du hoffst. Er liebt dich so tief, wie du es nicht ermessen kannst. Und so hebt dieser und jener Prophet sinnbildlich unser Kinn hoch und lässt uns den Himmel schauen. „Wer, sag, bestimmt des Himmels Weite?“ Es gibt einen, der dir neue Kraft gibt, immer wieder, jeden Tag deines Lebens. Und du wirst auffahren mit Flügeln wie Adler. So liebt Gott uns heraus aus den Bildern, die uns gefangen halten. Gott ist größer als un-

ser Fragen. Größer als alle Vernunft. Unfassbar segensreich. Mit wem also könnten wir ihn vergleichen?

Mit keiner Macht der Welt.

Gott sei Dank.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus. Amen.

Ilse Junkermann

Predigt über Jesaja 40, 12-15 am 5. So. n. Ephiphanias
6. Februar 2011 im Dom zu Berlin

Gnade sei mit Euch und Friede von Gott, unserm Vater, und
unserm Herrn Jesus Christus. Amen.

Der Predigttext auf den 5. Sonntag nach dem Erscheinungsfest
steht beim Propheten Jesaja im 40. Kapitel, die Verse 12 – 25:

12 Wer misst die Wasser mit der hohlen Hand, und wer bestimmt
des Himmels Weite mit der Spanne und fasst den Staub der Erde
mit dem Maß und wiegt die Berge mit einem Gewicht und die
Hügel mit einer Waage?

13 Wer bestimmt den Geist des HERRN, und welcher Ratgeber
unterweist ihn?

14 Wen fragt er um Rat, der ihm Einsicht gebe und lehre ihn den
Weg des Rechts und lehre ihn Erkenntnis und weise ihm den
Weg des Verstandes?

15 Siehe, die Völker sind geachtet wie ein Tropfen am Eimer und
wie ein Sandkorn auf der Waage. Siehe, die Inseln sind wie ein
Stäublein.

16 Der Libanon wäre zu wenig zum Feuer und seine Tiere zu
wenig zum Brandopfer.

17 Alle Völker sind vor ihm wie nichts und gelten ihm als nichtig
und eitel.

18 Mit wem wollt ihr denn Gott vergleichen? Oder was für ein
Abbild wollt ihr von ihm machen?

19 Der Meister gießt ein Bild und der Goldschmied vergoldet's
und macht silberne Ketten daran.

20 Wer aber zu arm ist für eine solche Gabe, der wählt ein Holz,
das nicht fault, und sucht einen klugen Meister dazu, ein Bild zu
fertigen, das nicht wackelt.

21 Wisst ihr denn nicht? Hört ihr denn nicht? Ist's euch nicht
von Anfang an verkündigt? Habt ihr's nicht gelernt von Anbe-
ginn der Erde?

22 Er thront über dem Kreis der Erde, und die darauf wohnen, sind wie Heuschrecken; er spannt den Himmel aus wie einen Schleier und breitet ihn aus wie ein Zelt, in dem man wohnt;

23 er gibt die Fürsten preis, dass sie nichts sind, und die Richter auf Erden macht er zunichte:

24 Kaum sind sie gepflanzt, kaum sind sie gesät, kaum hat ihr Stamm eine Wurzel in der Erde, da lässt er einen Wind unter sie wehen, dass sie verdorren, und ein Wirbelsturm führt sie weg wie Spreu.

25 Mit wem wollt ihr mich also vergleichen, dem ich gleich sei?, spricht der Heilige.

Herr, tue meine Lippen auf, dass mein Mund Deinen Ruhm verkündige. Amen.

Liebe Gemeinde! Liebe Schwestern und Brüder!

Und das soll ein Trost sein – dass Gott so groß ist, so weit weg, so unerreichbar?! Ja, das soll ein Trost sein.

Denn Trost, das brauchen sie, um Trost war ihnen bange. Da sitzen sie im mächtigen Babylon. Allein und verloren fühlen sie sich, klein und ohnmächtig sind sie. Um sie herum sind die Sieger und die Götter der Sieger. Und sie sind die Gefangenen. Wie beeindruckend ist diese Stadt Babylon! Wie groß sind die Häuser! Wie mächtig sind die Mauern, wie riesig die fünf Tore! Allein das Tor Ishtar: es ist auf einer Anhöhe, 15 Meter über Stadtniveau, erbaut. Ein 20 Meter breiter und 250 Meter langer Prozessionsweg führt zu ihm. Er ist reich geschmückt, wie das Tor selbst, mit Löwen, schlangenähnlichen Mischwesen, Drachen und Stieren. So sehen die siegreichen Götter aus! Das sind die Symbole der Kraft und Stärke, der Macht und des Erfolgs, der Fruchtbarkeit und der Liebe.

Sie kennen sicher alle das Ishtar-Tor drüben im Pergamon-Museum. Es ist ja nur das Vortor – zusammen mit Zwischenplatz und Haupttor war das ganze Tor 48 Meter tief. Wer vor diesem Vortor steht, bekommt einen kleinen Eindruck von der Größe Babylons. Wer vor diesem Vortor steht, kann nachfühlen, wie es

den Verschleppten aus Jerusalem ergangen sein muss. Wo war ihr Gott? Was konnten sie noch von ihm erwarten? Groß und gewaltig sind die Sieger, groß und gewaltig sind ihre Götter. Und groß und gewaltig sind ihre Machthaber.

Heimatlos sind sie nun und ohne Gott. In der Fremde sind sie nun und bei fremden Göttern. Wo war ihr Gott? Warum hat er sie den Babyloniern preisgegeben? Wie können sie ihm treu bleiben in der Fremde und als Verlierer? Wer sollte sie nun trösten? So sitzen sie an den Wassern von Babylon und weinen.

Liebe Schwestern und Brüder,

weinen Sie manchmal? Wenn Sie weinen – worüber weinen Sie? Was macht Ihr Herz traurig und schwer? Wovor ist Ihnen bange? Wie verloren kommen Sie sich vor – manchmal, beim Gang durch die Stadt – in einem Restaurant voller Menschen – ja, auch in einer Kirche?

Ja, der Mensch ist ein trostbedürftiges Wesen. Des Trostes bedürftig sein, das gehört zum Menschsein.

Gilt das auch noch heute? Gilt das auch noch hier? Worüber weinen Sie?

Wer Trost braucht, muss dies zu aller erst wahrnehmen können und wahr sein lassen. Wer Trost braucht, muss dies zulassen in Gedanken wie im Herzen, dieses Gefühl, diesen Sehnsuchtschmerz nach Trost. Wer Trost braucht, der spürt in sich eine offene Stelle, eine Leerstelle – da klappt etwas auseinander: mein Bild vom Leben, meine Sehnsucht nach gutem Leben – und die Wirklichkeit, oftmals rau, oftmals schlimm, oftmals einfach nur öde.

Wer Trost braucht, ist, solange es geht, in Versuchung, sich selbst über den Schmerz hinweg zu helfen: Tröster und Trösterchen, große und kleine, werden zu Haufe am Markt angeboten. Beeindruckend sind auch heute die Tempel, in denen ich Trostmittel finden und erwerben kann.

Wenn ich diesen Weg nicht gehe, in die Kaufhäuser und in die Unterhaltungshäuser, wenn ich diesen Weg nicht gehe in die Häuser der Macht und der Events – was bleibt dann als Trost? Was kann ein Trost sein?

Worüber weinen wir heute? Weinen wir überhaupt? Wo ist unser Gott? Wo vermissen wir ihn? Reißen wir uns nicht lieber zusammen? Hilf Dir selbst, dann hilft Dir Gott, vielleicht. Bleibe nüchtern, so ist das Leben eben, die Zeit heilt die Wunden. Und wenn es ganz schlimm ist, mach eine Therapie.

„Was ich nicht sehen und fassen kann, das gibt es auch nicht. Wo soll Gott sein? Wir haben ihn nicht gefunden!“, so hören wir die Stimmen auf der Erde und aus dem Weltall. „Also bleibe nüchtern. Schwirr nicht emotional oder gar religiös ab.“

„Ja“, sagt Jesaja, „Du hast recht. So ist es. Er ist nicht zu fassen! Lächerlich, ihn fassen zu wollen! Wo er doch die Erde in einem kleinen Maß und alle Wasser in seiner hohlen Hand halten kann.“

Auch Jesaja ruft zu Nüchternheit. Er sieht, wie dunkel die Gedanken und Gefühle sind, die die Herzen der Verschleppten beschweren. Gerade deshalb ruft er zu Nüchternheit. Er zeigt keine seelsorgerliche Empathie – seine Seelsorge ist der entschlossene Ruf zu Nüchternheit. Sie sollen wieder einen klaren Kopf bekommen – seine resignierten Gefangenen. Und er sieht wohl, wie sie in Gefahr sind, sich von Macht und Reichtum blenden zu lassen.

So fängt er an zu argumentieren. Er sagt: denkt nach! Überlasst Euch nicht Eurem Gefühl und Eurer Befindlichkeit! Strengt Euer Hirn an! Erinnert Euch an die Überlieferung!

Seine Botschaft lautet: Gott ist da, ja, er ist wohl da. Aber Ihr könnt ihn nicht fassen. Unvergleichlich ist er. In einer Hand hält er die Welt, die er geschaffen hat. Wechselt die Perspektive. Aus seiner Sicht ist dieses große Volk, ist dieses Siegevolk, das Euch so übermächtig erscheint, es ist wie ein Tropfen, der am Eimer herunterläuft, wenn man ihn ausgeschüttet hat. Wie ein Sandkorn so klein ist vor ihm das Volk, das Euch Furcht einflößt.

Ja, das ist ein Trost, dass Gott so groß ist. Was sich auf Erde so groß gebärdet – wie klein sehen die Mächtigen aus angesichts seiner Größe. Nüchtern rückt Jesaja die Maßverhältnisse zurecht und klärt die Machtverhältnisse mit beißender Polemik.

Und wer kennt schon seine Gedanken oder kann sie nachvollziehen? Geheimnisvoll bleibt er. Unvergleichlich und unfassbar bleibt er. Keiner kennt seinen Ratschluss!

Ja, das ist ein Trost. Wir können wirklich so vieles nicht verstehen. Die Frage nach dem Warum – wie oft bleibt sie offen!

Ein angemessenes Opfer? Auch der große Libanon mit all seinem Holz – ein lächerlicher Altar wäre er für ihn.

Und wie läppisch sind die Versuche, sich ein Bild von ihm zu machen. Jesaja spottet und hat Spaß daran: denkt doch mal, schon die Handwerker solcher Götterbilder – sie sind ja selbst nur Geschöpfe. Wie kann ihr Produkt ein Gott sein?! Ein solches Götterbild ist ja nur Werkstück eines, der selbst nicht mehr als Geschöpf ist! Schau, wie es wackelt, und sei es auch noch so kostbar verziert.

Ja, das ist ein Trost, dass Gott so groß ist.

Erkenne, wie klein sie sind, die Völker der Erde! Erkenne, wie klein Du bist, Du Volk Gottes! Erkenne, wie klein Du bist, Du Mensch! Deshalb: lass Dich nicht niederdrücken und lass Dich nicht erniedrigen von falschen Göttern. Sei realistisch! Schau die Welt und die Völker mit Gottes Augen an. Lass Deinen Blick zurecht rücken.

Ein solcher Realismus tut gut, Jesaja. Mit solchem Realismus und solcher Nüchternheit – damit beginnt Trost. Damit beginnt Trost, dass er ernst nimmt, was ist.

Ja, nichtig bin ich, nur ein Windhauch, vergehend, wie Hewel, Abel. Mein Leben, es ist wie nichts vor Dir, dem großen, dem unfassbaren, dem fernen Gott.

Und wie soll mir das ein Trost werden? Jesaja, wie meinst Du das?

Menschlich, allzumenschlich das Bedürfnis, ihn fassen zu wollen, ihn erfassen zu wollen. Doch: wer meint, ihn zu erfassen, hat ihn schon verloren, bevor er ihn hat. Wer ihn erfassen kann, kann ihn damit ja zugleich beherrschen, ist Subjekt und Gott Objekt – das kehrt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch um: Gott in den Händen von Menschen, Gott, ein Handwerksprodukt von Menschen. Gott entzieht sich. Er will sich nicht von den Menschen fassen lassen und anpassen lassen an ihre Bedürfnisse. Er will und wird sich nicht formen lassen. Das ist gut so, das ist unsere einzige Rettung. Denn mit dem selbstgeformten Gott: da bekomme ich nur die Antworten, die ich in diesen geformten Gott selbst hineinlege. Also Antworten, die ich mir selbst gebe.

Aber was dann? Wie kommt Trost in die Welt? Wie kommt Trost zu den Weinenden?

Zunächst einmal so: in großer Nüchternheit. Darin, die Leerstelle auszuhalten. Manche Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit nicht überspielen.

Trost erfahren, das beginnt damit: sich nicht selbst trösten wollen. Trostpflaster und Trostmittel verschiedener Art gibt es auch heute genug, auch heute in allen Preislagen wie damals in Babylon. Heute sind es nicht nur die Produkte, die ich kaufen kann, die zum Trostmittel werden können. Es sind oft auch Gedanken, die zu selbstgemachten Göttern werden: Selbstmanagement und -führung heißt dies heute. Das Selbst, das Ich, sollen wir an Gottes Stelle setzen. Es sind Gedanken wie dieser: Es wird mir gut gehen, wenn ich erst mal den richtigen Beruf habe; oder: wenn ich die nächste Stufe des beruflichen Erfolgs erreicht habe; oder: wenn ich erst mal den richtigen Partner oder die ideale Partnerin gefunden habe, dann zieht das Glück bei mir ein.

Wir können so viel machen, wir haben eine solch reiche Auswahl heute. Wir können wählen, ja, wir müssen wählen. So oft und so viel, dass uns der Zwang zur Wahl glauben macht, wir könnten das perfekte, das ideale Leben finden – und keines Trostes mehr bedürfen. Die Tyrannei des perfekten Lebens – sie ist ein viel-

mächtiger Gott in unserer Gesellschaft. Jede Enttäuschung treibt weiter an, nun beim nächsten Mal aber das bessere zu wählen und zu finden – jedenfalls die, die noch mithalten können.

Nüchtern betrachtet wissen wir: Solche Selbströstungen werden immer von Enttäuschungen begleitet. Echten, verlässlichen Trost kann der Mensch nur außerhalb seiner selbst, nur bei Gott finden. Lassen wir auch uns heute die Maßverhältnisse zurecht-rücken.

Im Advent haben wir es gesungen:

Wo bleibst Du Trost der ganzen Welt, darauf sie all ihr Hoffnung stellt – o komm, ach komm vom höchsten Saal, komm tröst uns hier im Jammertal.

Das ist die *theologia crucis*, die Theologie des Kreuzes: Ich erkenne, wie vergeblich es ist, wenn ich mein Leben durch eigene Kraft und Tat zum Gelingen und Klingen bringen will. Wer dies versucht, der und die reißt sich zusammen. Die Vergeblichkeit solchen Tuns sich nüchtern, klar und ungeschminkt vor Augen stellen, das ist das Mittel, das ist die Art und Weise, wie Gott den Menschen von sich selbst wegriß. So wird der Mensch außerhalb seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten und auch außerhalb seiner Selbstverwirklichung gestellt. Wie das Volk, das nach Babylon verschleppt ist.

Wer also bei Trost ist, hat Vergeblichkeit vor Augen. Wer also bei Trost ist, blickt mit dieser Vergeblichkeit vor Augen auf Gott hin.

Wenn wir so lange nüchtern bleiben, wenn wir zu solcher Nüchternheit finden, dann erfahren wir das Wunder: Dieser Gott nimmt die Vergeblichkeit auf. Er nimmt sie auf sich. Er trägt den Tod. Er lässt sich den Schmerz in den Leib fahren und nimmt ihn in seiner Mutterschöblichkeit, seiner Barmherzigkeit, auf. Er ist ein Gott, der nicht wackelt. Denn er geht dem menschlichen Leben auf den Grund. Er ist ein Gott, der nicht wackelt wie ein Götze. Er ist verlässlich fest, weil er menschlich-vergänglich Leben ganz von unten her umfängt. Er ist ein Gott, dessen Liebe

darin erschienen ist, dass er, das höchste Licht, in den Abgrund der Vergeblichkeit, in den finsternen Tod geht – und dort festen Boden unter unsere Füße legt.

Das Volk Israel erfährt zur Zeit des zweiten Jesaja gerade in der Ferne den nahen Gott. Der ferne Gott – er tröstet sein Volk. Und Israel glaubt seine Nähe in aller Gottferne bis heute – durch dunkelste Nächte hindurch.

Der Sohn dieses Volkes ruft am Kreuz: Warum hast Du mich verlassen? Mit diesem Ruf gibt er uns aus den Völkern Teil am Glauben und der Hoffnung Israels. Er ist das Licht, das in unser Dunkel geheimnisvoll leuchtet. Er lässt uns wachen und nüchtern sein. Er lädt uns, die wir von so mancherlei erschöpft sind, – an seinen Tisch. Dass er uns stärke – und nicht wir uns selbst. Ja, das kann ein Trost sein. Ja, das möge uns Trost genug sein. Ja und Amen.

Und der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus. Amen.



Foto: picture-alliance/dpa

Und immer ist da Hoffnung¹

„Auferstehung is heute“ – ich gebe zu, liebe Leserinnen und Leser, etwas schräg ist es schon, dieses Osterbild. Schräg – aber richtig! Die Fans im Fußballstadion des FC St. Pauli mit ihrem Spruchband in braun-weiß. Welche Hoffnung steckt da wohl in ihnen, dass sie hochhalten in großen Lettern die Botschaft: „Auferstehung is heute“?

Es soll etwas passieren, der drohende Abstieg in Resignation und Auflösung soll abgewendet werden – heute. Es steht etwas auf dem Spiel – und zugleich sehen die Leute irgendwie ganz entspannt aus. Sie scheinen sich ihrer Sache sicher zu sein. Es wird schon werden... Und auch, wenn's schief geht – untergehen wird die Welt nicht!

„Auferstehung is heute“ – etwas schräg wird hier auf den Punkt gebracht, was Ostern für die Christenheit auf Erden bedeutet:

¹ Zuerst abgedruckt in: Kieler Nachrichten vom 23. April 2011.

Die Auferstehung Jesu Christi ist auch als ein historisches Ereignis zu verstehen. Das Grab Jesu war leer am Ostermorgen als die Frauen damals dorthin kamen: „Und sie kamen zum Grab, sehr früh, als die Sonne aufging. Und sie sprachen untereinander: Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Tür? Und sie sahen hin und merkten, dass der Stein weg gewälzt war; denn er war sehr groß.“ So wird es im der Bibel im Evangelium nach Markus, Kapitel 16 erzählt. Aber zugleich gilt: Dieses historische Ereignis blieb nicht nur ein Ereignis der Vergangenheit, sondern: Heute ist Auferstehung! Da wurde und wird eine Energie frei gesetzt, die die Menschen damals uns seitdem bis heute verwandelt und in Bewegung hält: Gottes Aufstand gegen den Tod hat begonnen.

„Auferstehung is heut“ – natürlich sehe ich dieses Bild zusammen mit den Bildern, die auch in meinem Kopf sind in diesen Wochen: Die Erde hat sich aufgetan in Japan. Bilder beherrschen unsere Köpfe und Sinne, und machen Angst und Schrecken. Die gewaltige Flutwelle hat alles mitgerissen, was nicht Halt finden konnte. Menschen, Straßen, Häuser, Schiffe: Nichts ist mehr wie vorher.

Menschen irren umher, suchen verzweifelt die Ihren – und Spuren des eigenen Lebens: verschüttet, verschwunden. Ihre Welt ist untergegangen. Und wir sind mit unseren Ängsten ganz dort bei den Menschen und ganz bei uns selbst. Das bleibt nicht fern, was da geschieht.

Und diese entsetzliche Stille über den Bildern, diese Stille!

Atommeiler bersten, Kettenreaktionen sind nicht beherrschbar. Und jetzt die Bilder, von Robotern aufgenommen in der qualmenden Ruine; Bilder aus dem tödlich verstrahlten Fukushima-Atommeiler-Grab! Was wir verharmlosend „Restrisiko“ zu nennen pflegten, ist Realität geworden. Alle drei Katastrophen zusammen führen uns vor Augen die Zerbrechlichkeit der Schöpfung, des Lebens. Und die Grenzen unserer Macht. Und die Hilflosigkeit. Die Unverfügbarkeit allen Lebens bedeutet auch: es gibt keine Sicherheit – auch nicht hoch technologisch, erst recht nicht so. Ich halte also das Bild aus dem Stadion zusammen mit den Bildern aus Japan. Ostern heißt für mich auch: Gottes Aufstand gegen diesen Tod! Die Dynamik der Auferweckung Jesu von den

Toten bringt die Steine in's Rollen, die die Grabeshöhle zuhalten sollten. Die Dynamik der Auferweckung Jesu verwandelt die vor Schreck verstummten Frauen: Sie machen den Mund auf! Energie wird wieder frei, dass wir den Mund auftun und laut werden lassen die Klage, die Wut, die Angst. Und dass wir Gott im Ohr liegen. Nur, wenn die Not konkret ausgesprochen wird vor Gott, kann Befreiung, Überwindung sich zeigen. Die Dynamik der Auferweckung Jesu bringt auch in mir die Steine in's Rollen, die lasten auf meiner Seele und zuhalten meinen Mund.

Darum bete ich zu Gott: Sende aus, Gott, Deinen Heiligen Geist, der stärkt und tröstet, der aufrichtet und wieder Mut macht denen, die niedergeschlagen sind. Den zerschlagenen Herzen hilf' Du auf, Sieh' doch alles an, Herr – da ist der Teufel los; also mach auch Du, Gott, Dich los!

Auferstehung heißt auch: Ich will nicht davon lassen, dass ich auf Gottes Allmacht und Liebe vertraue. Auf was denn sonst? Ja, es gibt sie, diese Frechheit des Glaubens, in der ich Gott festlege auf das Versprechen, das er selbst gegeben, nämlich treu und gerecht zu sein und zu bleiben immer und ewiglich. Der Aufstand des Lebens gegen den Tod ist Gottes Sache.

Der christliche Glaube ist im Kern Osterglaube. Also ein Glaube, der sich darauf verlässt, dass nicht alles beim Alten bleibt, sondern der davon lebt, dass neuer Aufbruch und neue Freiheit sich ereignen, weil dieser Glaube uns frei macht, anders zu leben, mit dem Erschrecken lebend auf die Suche zu gehen nach dem, was dem Leben dient, Wege der Liebe zu gehen, nicht des Todes. Umkehr nennt die Bibel das. Umkehr zum Leben. Zum Leben, das sich speist aus der Hoffnung, die lebendig geworden ist in Jesus Christus selbst. Darum singe ich mit das Osterlied der Hoffnung, wie es der Apostel Paulus aufgeschrieben hat: „Ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“ (Brief an die Römer, Kapitel 8, Vers 38 f.)

In Gottes Liebe dürfen wir uns fallen lassen, hinein geben in die Melodie des Glaubens, der immer ein „Trotzdem“ singt, von

Bericht über die Klausurtagung der Bischofskonferenz zum Thema

Die christliche Rede von Gott in fundamentaltheologischer, homiletischer und liturgischer Perspektive

1. Vorbemerkungen zur Wahl des Themas

Im Anschluss an die Auseinandersetzung der Bischofskonferenz mit theologischen Grundsatzfragen zu den Themenkomplexen Sünde und Versöhnung im Rahmen ihrer Klausurtagungen im Jahr 2010 und 2011 fiel der Entschluss, diese Linie fortzuführen und im Rahmen der diesjährigen Tagung an Fragen der Gotteslehre zu arbeiten. Erste Impulse für inhaltliche Schwerpunkte ergaben sich im Verlauf der gemeinsamen Arbeit zur Relevanz und Aktualität der christlichen Lehre von der Versöhnung für die kirchliche Verkündigung und das kirchliche Handeln im vergangenen Jahr. So wurde beispielsweise mit Blick auf die Versöhnung des Menschen mit Gott in Christus die Frage gestellt, wie das Handeln Gottes in der Geschichte des Einzelnen, der Gesellschaft und der Völker theologisch reflektiert und in der Verkündigung kommuniziert werden kann. In welchen logischen Strukturen, Kategorien und Theoriemodellen lässt sich der Wirkzusammenhang zwischen Gott und Welt, dem Unbedingten und dem Bedingtem grundsätzlich denken? Und wie lässt sich die Bezugnahme des allmächtigen Gottes auf den Menschen als Wesen endlicher Freiheit im Besonderen deuten? Welche theologischen Konsequenzen ergeben sich aus diesen Überlegungen für den Umgang mit der Frage der Theodizee? Wie lässt sich auf diese Frage – z. B. mit Blick auf gegenwärtige Katastrophenerfahrungen, wie z. B. das Reaktorunglück und Erdbeben in Fukushima – in der medialen Öffentlichkeit theologisch sachgemäß reagieren und antworten? Entspricht die kirchliche, insbesondere die liturgische Sprache der Mehrdimensionalität des biblischen

Zeugnisses von Gott und den vielschichtigen Erfahrungen der Menschen heute mit Gott? Und schließlich: Von welchen kulturellen Voraussetzungen und Plausibilitäten ist die mit dem Wort „Gott“ erschlossene Semantik heutzutage geprägt?

Die aufgezeigten Fragen lassen erkennen, dass die diesjährig verhandelte Thematik der christlichen Gotteslehre sich nicht im abstrakten Raum akademischer Studienarbeit verortete, sondern mit Blick auf lebenspraktische Fragen und Herausforderungen der Gegenwart diskutiert wurde. Die Bischofskonferenz hatte sich entschieden, neben der Diskussion von zwei Vorträgen auch an eigenen Texten in Kleingruppen zu arbeiten. Dazu hatten einige Mitglieder der Bischofskonferenz Predigten und andere schriftliche Beiträge, die in unterschiedlichen medialen Kontexten veröffentlicht worden sind, zur Verfügung gestellt. Die Vorträge der beiden systematisch-theologischen Referenten waren dergestalt aufeinander bezogen, dass Martin Laube die Diskussion mit fundamental- bzw. prinzipientheologischen Überlegungen zur Rede von Gott eröffnete; Reinhold Bernhardt erörterte und illustrierte die Rede von Gott anschließend anhand einer exemplarischen Fragestellung, der Verhältnisbestimmung von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit.

Die für die Diskussionsgänge zentralen Fragestellungen, Perspektiven und Arbeitserträge sollen im Folgenden rekonstruiert und dargestellt werden. Die Diskussion bewegte sich vornehmlich in zwei Problemkreisen, aus denen dann abschließend Konsequenzen für die christliche Rede von Gott in der Gegenwart gezogen wurden. Dieser Struktur der Diskussion entsprechend gliedert sich der Bericht in drei Teile. Zunächst wird als erster Problemhorizont die Auseinandersetzung der Bischofskonferenz mit der neuzeitlichen Kritik am theistischen Gottesgedanken rekapituliert. Der zweite Abschnitt beleuchtet die Auseinandersetzung mit dem konstitutiven Zusammenhang von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Im dritten Teil werden schließlich die Folgerungen aus den Diskussionsgängen als Resümee der Tagung aufgezeigt.

2. Die neuzeitliche Kritik des theistischen Gottesgedankens

Mit den fundamentaltheologischen Überlegungen, die Laube im ersten Hauptvortrag entfaltete, führte er zugleich in den ersten Problemkreis ein, dessen Fragestellungen die Diskussionen der gesamten Tagung begleiteten: die Kritik der theistischen Gottesvorstellung. Wie der Referent darlegte, führte die vornehmlich von Kant und Fichte begründete Metaphysikkritik zu einer grundlegenden Erschütterung jedweder Versuche, Gott im Sinne eines personal-eigenständigen Subjekts vorzustellen, das – in Analogie zu intersubjektiven Beziehungen gedacht – dem Menschen gegenüber steht. Wie die neuzeitliche Vernunftkritik unwiderruflich gezeigt hat, ist diese bis heute gängige Vorstellung aus erkenntniskritischen Gründen nicht haltbar. Denn sie ist und bleibt dem Versuch verhaftet, den Begriff Gottes im Vergleich – wenn auch in überbietender Weise – mit etwas Endlichem, in Bezug auf welthaft Seiendes zu bestimmen und damit zu vergegenständlichen. Das Unendliche wird mittels endlicher Kategorien erfasst und damit in seiner prinzipiellen Verschiedenheit gegenüber allem Endlichen verfehlt. Gott „ist“ nicht, er existiert nicht wie empirisch ausweisbare Phänomene und faktisch verifizierbare Gegenstände, sondern muss als der alles bedingende Grund und das letztbegründende Ziel dieser Welt auf einer anderen kategorialen Ebene verortet werden. In diesem Sinne betonte Heinrich Bedford-Strohm in seinem Beitrag „Der alte Mann und das „Mehr“, dass die Rede von Gott sich nicht anders als in der Brechung pluraler Gottesbilder vollziehen kann, deren unterschiedliche Dimensionen einander ergänzen wie auch korrigieren. Das mit der unhintergehbaren Pluralität menschlicher Vorstellungen zum Ausdruck gebrachte „Mehr“ des Unbedingten gegenüber allem Bedingten markiert den prinzipiell unvordenklichen und reflexiv niemals einholbar Ausgangs- und Zielpunkt menschlicher Rede von Gott. Alle Versuche, das endlich Unfassbare mit endlichen Mitteln zu fassen, sind und bleiben daher stets Suchbewegungen, die Denkprozesse eröffnen und Annäherungen an ein Geheimnis ermöglichen, das sich abschließenden Bestimmungen, begrifflichen und bildhaften Fixierungen immer wieder entzieht.

Diese prinzipiellen Überlegungen wurden durch den zweiten Vortrag in lebenspraktisch eindrücklicher Weise fortgeführt und vertieft. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Allmacht des Schöpfers und der Freiheit der Schöpfung nahm Bernhardt das sog. Interventionsmodell kritisch in den Blick, demzufolge Gottes Handeln als willentlich motiviertes Eingreifen – als Intervention – und damit in Analogie zum menschlichen Handeln vorgestellt wird. Dieses Denkmodell entspricht strukturell der oben skizzierten Vorstellungsfigur des Theismus und ist damit gleichermaßen der Kritik der unzulässigen Vergegenständlichung Gottes unterworfen. Wie Bernhardt zeigte, ist diese Denkfigur darüber hinaus aber auch vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Einsicht der Naturwissenschaft in den geschlossenen Kausalzusammenhang der physikalischen Welt nicht haltbar. Der Begriff einer göttlichen Intervention ist schließlich auch insofern unangemessen, als der Begriff der willensgesteuerten Handlung durch Aspekte konstituiert ist, die auf Gott nicht übertragen werden können wie beispielsweise Zeitlichkeit oder Körperlichkeit.

In seinem Versuch, die Rede vom Handeln Gottes theologisch sachgemäß zu entfalten, verwies Prof. Bernhardt deshalb zunächst auf die Notwendigkeit einer kategorialen Differenzierung zwischen Gott als dem unbedingten Ermöglichungsgrund alles welthaft Seienden, als Transzendentalursache der Welt, und den empirisch ausweisbaren Kausalursachen der endlichen naturhaften und geschichtlichen Geschehensvollzüge. Deutlicher als im Begriff des Handelns Gottes wird diese logische Differenz im Terminus des Wirkens Gottes artikuliert, da diese dem Missverständnis der theistischen Gottesvorstellung besser entgegenzutreten vermag. Der Begriff des Wirkens Gottes eröffnet in seiner semantischen Mehrschichtigkeit ein hermeneutisch breites Spektrum von theologischen Motiven und Perspektiven: Die machtvolle Anwesenheit Gottes in der Welt als ausstrahlende Präsenz, seine Einwohnung in der Welt, die Dynamik des göttlichen Weltbezuges wie auch die Erfahrung der heilvollen Wirkungen Gottes in der Welt. Der damit eröffnete Verstehenshorizont bleibt zudem nicht auf die Frage nach der Ursächlichkeit Gottes beschränkt, sondern eröffnet vielmehr den biblisch zentralen Ausblick auf die eschatologischen Verheißungen des kommenden Gottesreichs. Unter diesem Blickwinkel wird das Wirken Gottes weniger im

Sinne einer ursächlichen Begründungsmacht thematisch als vielmehr im Sinne einer produktiven Gestaltungsmacht.

Zur Illustration seines Ansatzes präsentierte Bernhardt im Anschluss an Theoriebildungen von Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann das Bild oder Gleichnis eines energetischen Kraftfeldes, das er nicht im physikalischen, sondern in Analogie zu sozialen Atmosphären oder Klimata verstanden wissen wollte. Die Präsenz Gottes in der Welt ist daher pneumatologisch zu verstehen als das Wirken seines Geistes. In diesem Kontext „lässt sich der Geist Gottes verstehen als ein morphogenetisches Kraftfeld, das über die gesamte Wirklichkeit ausgespannt ist, sie durchdringt, seinen Einfluss auf alles Geschehen darin ausübt und Veränderungen darin ‚induziert‘“. (Bernhardt, Seite 59) Dabei ist jedoch wichtig zu beachten, dass das Bild des Kraftfeldes nicht mit Gott selbst identifiziert wird, sondern mit den Wirkungen seiner Gegenwart. Gott selbst ist von den Ausstrahlungen seines Wirkens als energetischem Kraftfeld noch einmal als das personale Zentrum dieses Feldes zu unterscheiden. Mit diesem Modell wird die Vorstellung Gottes aus dem theistischen Modell herausgelöst und in ein panentheistisches Paradigma überführt, das die Welt nicht im Gegenüber zu Gott loziert, sondern von einem Sein der Welt in Gott ausgeht. Mit diesem Schritt trägt die Theologie der Einsicht Rechnung, dass die Schöpfung in Gott nicht nur ihren Ursprung und Ausgangspunkt, sondern in jedem Augenblick von seiner Präsenz getragen und durchdrungen ist und bleibt.

In der Reaktion auf die beiden Vorträge diskutierten die Mitglieder der Bischofskonferenz eingehend die Frage nach den Konsequenzen, die die Verabschiedung des theistischen Gottesbildes bzw. die Orientierung an einem panentheistischen Theoriemodell für die liturgische Praxis, insbesondere für die Sprache des Gebetes haben könnte. So plausibel die vernunftkritische und theologische Kritik an der Vergegenständlichung Gottes einerseits ist, so schwierig mutet diese in frömmigkeits- und lebenspraktischer Hinsicht an. Angesichts dieser Spannung wurde daher die Frage aufgeworfen, ob bzw. inwiefern es ein Recht auf eine sog. zweite Naivität geben könne oder geben müsse. Wie ist es möglich, den Einsichten theologisch- wissenschaftlicher Reflexion und der

Notwendigkeit kritischer Selbstaufklärung Rechnung zu tragen, ohne die gleichermaßen notwendige religiös-emotionale Unmittelbarkeit des Sprechaktes im Gebet und anderen liturgischen Vollzügen preiszugeben? Wie lässt sich das Bewusstsein der absoluten Unfassbarkeit Gottes verbinden mit dem für das Gebet wesentlichen intimen Beziehung des betenden Subjekts zu Gott als dem personalen Gegenüber seines Dankes, seiner Klage und seines Lobes? Bernhardt unterstrich in diesem Zusammenhang, dass die Sprache des Gebetes zum einen keine konstatierende, objektivierende Rede ist und daher mit der Sprache theologischer Reflexion übereinstimmt. Anders als diese vollzieht sich das Gebet in Lob, Dank und Klage jedoch im Medium der vertrauensvollen anbetenden Hingabe an Gott. Für die Sprache des Gebets sind daher nicht nur (selbst-)reflexive Momente konstitutiv, sondern auch sein wesentlich doxologischer Charakter. In der Aussprache wurde schließlich festgehalten, dass die bewusste Ausrichtung des betenden Subjekts auf die eschatologische Perspektive der göttlichen Verheißungen hilfreich ist, um den mit der theistischen Gottesvorstellung häufig transportierten missbräuchlichen Bezug auf Gott als eines *Deus ex machina* auszuschließen. Zudem wurde betont, dass die Vorstellung Gottes als einer in der Welt wirksame Geisteskraft lebenspraktisch anschlussfähige und kommunizierbare Perspektiven eröffnet, in denen sich das panentheistische Theoriemodell mit der persönlichen Gottesbeziehung des Einzelnen verbinden lassen.

Über diesen Gesprächsgang hinaus erwies sich ein weiterer Fokus als diskussionsleitend. Wie Bernhardt in seinem Referat deutlich machte, sind alle christlichen Versuche der Erkenntnis Gottes an seine Selbstgabe in Jesus Christus verwiesen. Denn erst im Lichte seines Lebens, seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung erfährt die Semantik des Wortes Gott ihre inhaltliche und damit spezifisch christliche Bestimmung. Mit Blick auf das Verhältnis von göttlicher Allmacht Gottes und menschlicher Freiheit entfaltete der Referent diesen Inhalt näherhin als die bedingungslose Zuwendung des Schöpfers zu seinem Geschöpf, die sich im Leben und Sterben Jesu Christi manifestiert. Die Geschichte Christi ist Ausdruck der liebenden Selbstentäußerung Gottes, der sich zugunsten der der Welt gewährten Freiheit in seiner Allmacht selbst zurücknimmt. Die oben skizzierte Vorstellung des Wir-

kens Gottes als Dynamik eines Kraftfeldes erläuterte Bernhardt daher folgerichtig als ein Kraftfeld der Liebe, das dem Menschen in Jesus Christus in konzentrierter Weise erfahrbar wird. Gott wirkt somit als eine energetische Kraft, die die lebensfeindlichen Mächte und Strukturen dieser Welt aufbricht, durchbricht, um sie im Sinne des Reiches Gottes zu transformieren und schließlich in heilvoller Weise zu überwinden.

Laube ging in seinem Vortrag der Frage näher nach, inwiefern sich mit Blick auf die Selbstgabe Gottes in Christus – vornehmlich im Verständnis ihrer sakramentalen Vermittlung im Abendmahl – konfessionsspezifische Differenzen zwischen lutherischer und reformierter Theologie ausmachen lassen und welche Rückwirkungen diese möglicherweise für die Gotteslehre haben könnten. Aus seiner Sicht ist ein Unterschied zwischen den Traditionen insofern auszumachen, als das Luthertum – ausgehend von der Selbstbindung Gottes an diese Welt in seiner Inkarnation – die Präsenz der heilvollen Selbstgabe Gottes in den Abendmahlselementen und den leiblich-sinnlichen Genuss der Heilsgaben durch die Glaubenden betont. Demgegenüber legt die reformierte Tradition das Gewicht stärker auf die Repräsentation der göttlichen Heilswirklichkeit in und durch die sakramentalen Elemente und betont damit den Aspekt der geistigen Aufnahme der Glaubenden in den göttlichen Gottes Heilswillen. Das Verständnis der Aneignung der Selbstgabe Gottes in den *media salutis* ist in dem einen Fall somit stärker vom Gedanken der Einverleibung, im anderen Fall von dem der Vergeistigung geprägt.

Der Gedanke der Selbstgabe und Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus wurde im Rahmen der dritten Arbeitseinheit in den Arbeitsgruppen aufgegriffen und mit Blick auf die Aufgabe kirchlicher Verkündigung im Gottesdienst und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit fortgeführt. Den Ausgangspunkt in der ersten Arbeitsgruppe bildeten dafür Ausführungen von Gerhard Ulrich im Rahmen eines Zeitungsartikels zum Osterfest. Der Artikel deutet das göttliche Wirken im Licht der Auferstehung Jesu Christi als ein dynamisches Ereignis, das Macht hat, heilvolle Energie freizusetzen – gestern und heute. Die kreative Lebensenergie Gottes sprengt die Strukturen des Unheils in der Welt, die zum Zeitpunkt der Abfassung des Textes durch die Katastrophe in Fukushima konkret erfahrbar wurden, um sie in die Perspektive der Hoffnung auf neues Leben aus dem Tod zu stellen. In der

zweiten Arbeitsgruppe legte Ilse Junkermann ihrer Predigt über Jes. 40, 12-25 die Beschreibung der absoluten Erhabenheit und Unfassbarkeit Gottes durch den Propheten in seelsorgerlicher Perspektive als ein Trostwort aus, indem sie deutlich machte, dass Gott als unbedingter Grund der Wirklichkeit sich im Kreuz Jesu Christi zu erkennen und zu fassen gibt und darin den Menschen, insbesondere den leidenden Menschen, nahe kommt.

Aus den fundamentaltheologischen Überlegungen zur Kritik des theistischen Gottesbildes zog Laube in seinem Vortrag den Schluss, dass die christliche Rede von Gott nur unter der Voraussetzung theologisch sachgemäß ist, dass das Gott zu erkennen suchende und diese Erkenntnis kommunizierende Subjekt an der Wirklichkeit, die semantisch mit der Vokabel Gott erschlossen wird, selbst beteiligt ist. Die Rede von Gott ist unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens deshalb konsequent als erfahrungsbezogene Rede bzw. im Medium der Deutung religiöser Erfahrungen zu entfalten. Die damit verbundene Einsicht in die Wechselbeziehung von Gottes- und Selbsterkenntnis war Gegenstand eines zweiten Problemfeldes, das nun zur Darstellung kommen soll.

3. Der Zusammenhang von Gottes- und Selbsterkenntnis

Wie Laube in seinem Vortrag deutlich machte, ist die Kritik am theistischen Gottesbild nicht nur erkenntniskritisch begründet, sondern auch aus theologischen Gründen geboten. Denn die Einsicht der neuzeitlichen Metaphysikkritik hat nicht nur gezeigt, dass die endlichen Kategorien der menschlichen Vernunft das Absolute nicht zu fassen vermögen, sondern zugleich auch deutlich gemacht, dass Gottes- und Selbsterkenntnis konstitutiv zusammengehören. Mit dieser Einsicht in die wechselseitige Verwiesenheit des Gottes- und Selbstverständnisses wurde im Zuge des aufgeklärten Denkens eine zentrale reformatorische Einsicht wiederentdeckt und reformuliert, die für Luther ebenso wie für Calvin leitend war: Gott und Glaube gehören „zuhaufe“ (Luther). Mit dieser Formulierung bringt Luther zum Ausdruck, dass sich in und mit den Inhalten, die der Glaube über Gott aussagt, von ihm bekennt und zu ihm im Gebet spricht, stets auch ein be-

stimmtes Selbstverständnis des Glaubenden manifestiert. In den biblischen Bildern von Gott, in der theologisch reflektierten Lehre über Gott wie auch im persönlichen Verhältnis des Glaubenden zu Gott spiegeln sich somit immer auch Prozesse menschlicher Selbstdeutung wider. Umgekehrt prägt die menschliche Selbsterkenntnis das theologische Bemühen um die Erkenntnis Gottes. Für moderne Theologen wie beispielsweise Paul Tillich ist mit der Semantik des Gottesgedankens daher eine Dimension von Wirklichkeit indiziert, die uns unbedingt angeht.

Wie Prof. Laube ausführte, wird die Problematik des theistischen Gottesgedankens im Alltag unserer Gegenwart virulent in der häufig gestellten und auch in medialen Kontexten immer wieder diskutierten Frage nach der Existenz Gottes. Die Konzentration – und Reduktion – der Auseinandersetzung mit der Plausibilität des Glaubens auf diese Frage ist insofern als problematisch zu werten, als die Einsicht in die konstitutive Bestimmtheit des Menschen in seinem Selbstverhältnis durch seinen Glauben damit ausgeblendet wird. Die Frage nach der Existenz Gottes suggeriert die Möglichkeit einer distanzierten Betrachtung eines Gegenstands, demgegenüber der Betrachter in einer Position der persönlichen Neutralität zu stehen kommt. Der Glaube erscheint damit als eine mögliche weltanschauliche Option, die man teilen kann oder auch nicht. Die theologische fundamentale Einsicht, dass das Gegenteil des christlichen Glaubens keine alternative Weltanschauung, sondern der Unglaube ist, gerät damit aus dem Blick.

Anknüpfend an die untrennbare Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis konzentrierte sich die Aussprache im Plenum zunächst auf die Frage, welche Konsequenzen diese Einsicht für die Einstellung bzw. den Umgang der Kirche mit konfessionslosen Gesprächspartnern haben könnte. Wie Laube zu bedenken gab, lässt sich aus der aufgezeigten Dialektik des Gottes- und Selbstverhältnisses nicht ableiten, dass der Glaube, oder allgemeiner formuliert, menschliche Religiosität, eine anthropologische Universale ist, die die *conditio humana* konstituiert. Diese These nimmt Religion als eine menschliche Anlage in den Blick, die wie andere menschlichen Potenziale auch zur Entfaltung drängt. Die damit implizierte Prämisse, dass der Mensch allein in

und durch die Religion zu seiner wahren Bestimmung findet, ist problematisch, da sie auf einer Position geistiger Überlegenheit basiert. In der Begegnung mit Menschen, deren Selbstverständnis nicht durch Religion geprägt ist, sollte Laube zufolge deshalb der Verzicht auf Defizitzuschreibungen leitend sein. In diesem Sinne diskutierten die Teilnehmenden mögliche Wege, wie kirchliche Praxis und theologische Anthropologie der Tatsache gerecht werden können, dass eine religionsfreie Lebensführung und ein entsprechendes Selbstverstehen faktisch möglich und als solche zu respektieren sind. Dabei wurde noch einmal unterstrichen, dass sich religiöse (Selbst-)Erfahrungen der unverfügbaren Selbstvergegenwärtigung Gottes verdanken, der sich kraft des Heiligen Geistes in den Herzen der Menschen erschließt.

Aus der im Zuge der Kritik am Theismus freigelegten Einsicht in die wechselseitige Verwiesenheit von Gottes- und Selbsterkenntnis ergeben sich weitreichende konzeptionelle Konsequenzen für die Durchführung der dogmatischen Explikation des Glaubens. Denn diese, so Laube, kann die Topoi christlicher Lehre nicht anders als in ihrer strikten Erfahrungsbezogenheit theologisch thematisieren und reflektieren. Die Rede von Gott kann „nur dann als angemessen gelten ..., wenn in ihr das eigene Beteiligtsein desjenigen mit zur Sprache gebracht wird, der in diese Rede einstimmt“ (Laube, S. 20). Die Inhalte des Glaubens sind folglich strukturell nicht anders als in der Brechung durch die Selbstausslegung des religiösen Bewusstseins, dass sich in der Erfahrung Gottes im Glauben selbst thematisch und in seiner Bestimmung und seiner Wahrheit durchsichtig wird, zu explizieren. Auch an diesem Punkt stimmten die Referenten überein, denn auch Bernhardt unterstrich in seiner oben skizzierten Deutung der Semantik des göttlichen Wirkens, dass dieses nicht losgelöst von der Perspektive des existenziell betroffenen Subjektes theologisch sachgemäß thematisiert werden kann. „Die als Handeln Gottes erfahrenen Ereignisse sind keine *bruta facta*, sondern immer auch Wahrnehmungsereignisse“ (Bernhardt, S. 56). Kirsten Fehrs unterstrich diesen Aspekt in homiletischer Perspektive und machte in ihrer Predigt über Jes. 40,12-25 deutlich, dass das menschliche Bemühen, Gott zu denken, sein Wort zu begreifen und anzueignen, immer auch Spiegelungen des Menschen und seiner Sehnsucht nach Gottes Nähe sind. Darüber hinaus macht

die Predigt aber auch auf einen weiteren Aspekt aufmerksam: Auf die Erfahrung, dass die Verbindung von Gottes- und Selbsterkenntnis ein fragiles Gefüge ist, dessen Balance stets gefährdet ist, auseinanderzubrechen. Die Folgen, so Fehrs, sind menschliche Hybris oder Verzweiflung.

Zur Erläuterung des spezifischen Charakters religiöser Erfahrungen unterschieden beide Referenten in kategorialer Hinsicht zwischen weltbezogenen und religiösen Erfahrungen. Im Gegensatz zu weltbezogenen Erfahrungen haben religiöse Erfahrungen kein Objekt und sind daher kein Gegenstand des objektiven Selbstbewusstseins. Religiöse Inhalte werden vielmehr thematisch auf der Ebene des unmittelbaren Selbstbewusstseins oder mit Schleiermacher zu reden, im „Gefühl“. Jede Erfahrung Gottes – wie auch jede distinkte Gottesprädikation – erschließt sich dem objektiven Selbstbewusstsein daher stets nur auf gebrochene Weise, d. h. mittelbar im Medium gegenständlicher Wahrnehmung. Religiöse Erfahrungen erschließen sich an, unter und mit welthaften Erfahrungen und lassen sich auch nur auf diese Weise intersubjektiv vermitteln und kommunizieren. Der Glaube, so Laube, ermöglicht eine spezifische Erfahrung mit den vielfältigen Selbst- und Welterfahrungen des Menschen und lässt diese auf die Dimension von Transzendenz hin durchsichtig werden. Mit einer Formulierung von Eberhard Jüngel zu reden: Glaube ermöglicht und erschließt dem Menschen eine „Erfahrung mit der Erfahrung“.

In einem zweiten Gedankenschritt ging Laube der Frage nach, wie das religiöse Selbstverständnis konstituiert ist bzw. welche Merkmale dafür charakteristisch sind. Im Sinne einer anthropologischen Grundlegung verortete er die religiöse Selbsterkenntnis in einem doppelten Spannungsfeld. Zunächst entfaltete er – mit Blick auf den Menschen – das individuelle Selbstvernehmen *córam Deo* als ein spannungsvolles, indem er deutlich machte, dass sich der Mensch in der Beziehung zu Gott zum einen hinsichtlich seiner Bestimmung als Person, d. h. als individuell ansprechbares und verantwortliches Subjekt durchsichtig wird. Im Gegenüber zu Gott, in der werthafter Ansprache durch Gott vernimmt sich der Mensch als ein Du, als Relat einer Beziehung, das als solches Gott gegenüber verantwortlich, rechenschaftspflichtig

ist. Zum anderen erlebt sich der Mensch aber auch als Glied der gesamten Schöpfung Gottes, das als solches eingebunden ist in den naturhaften Kasualzusammenhang dieser Welt und durch diesen determiniert wird. Die Analyse des religiösen Selbstbewusstseins ist somit im Schnittfeld von anthropologischen und kosmologischen Perspektiven zu verorten. Laube charakterisierte diese beiden Dimensionen als die konstitutive „komplementäre Doppelseitigkeit“ der menschlichen Existenz. Der Einsicht in die wechselseitige Verwiesenheit von Gottes- und Selbsterkennen entsprechend manifestieren sich in diesen unterschiedlichen Perspektiven existenzieller Selbstwahrnehmung zugleich auch unterschiedliche Formen der menschlichen Gottesbeziehung.

Mit Blick auf diese Gotteserfahrungen eröffnet sich darüber hinaus noch ein zweites Spannungsfeld. Denn in beiden Dimensionen – der personalen wie der des naturhaften In-der-Welt-Seins – erweist sich die Gottesbeziehung jeweils als ambivalent. Der Referent definierte diese Ambivalenz als eine „elementare Zwiespältigkeit“, die jeder Gotteserfahrung innewohnt und erläuterte seine These wie folgt: Hinsichtlich seines Selbstvernehmens als unverwechselbare, einmalige Persönlichkeit erfährt der Mensch die Zuwendung Gottes in der spannungsvollen Anrede durch das schenkende, aufrichtende, heilvolle Wort des Evangeliums und das fordernde, niederdrückende, richtende Wort des Gesetzes. Hinsichtlich seiner Einbindung in den Kontext und Prozess des Naturzusammenhanges begegnet ihm Gott als Ursprung und Quelle des Lebens wie auch als vernichtender Abgrund und unergründliches Rätsel des Todes.

Diese existenzielle Ambivalenz spiegelt sich auch in den Freiheitstheoretischen Überlegungen, die Bernhardt anstellte. So wird sich der Mensch vor Gott einerseits durchsichtig in seiner Bestimmung als endliche, relative Freiheit und damit als ein Wesen, das seine Umwelt gestalten kann und gestalten soll. Die Metapher des Wirkens Gottes als ein die Schöpfung bedingendes und durchdringendes Kraftfeld weist Gott zugleich aber auch aus als das unbedingte Woher der Bedingungen des welthaften Seins und Daseins, die sich dem religiösen Bewusstsein im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit erschließt. Die Erfahrung der menschlichen Freiheit ist daher stets dialektisch verknüpft mit der Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer Selbstkonstitution. Als

freies Wesen ist der Mensch sich dennoch prinzipiell selbst entzogen. Gott wird dem Glaubenden somit zum Ermöglichungsgrund der Freiheit wie auch zum Grund der Einsicht in die prinzipielle Unfreiheit des Willens. Diese ambivalente Struktur lässt sich nicht nur anthropologisch, sondern auch kosmologisch identifizieren.

In der Aussprache wurde kritisch diskutiert, ob die Dimensionen des personhaften und naturhaften Seins hinreichend sind, um das religiöse Selbsterleben und die Selbstdeutung des Menschen theologisch angemessen zu beschreiben. Über die Polarität von Anthropologie und Kosmologie hinausgehend wurde angeregt, diese Dimensionen durch die Perspektive sozialer Interaktion und Kommunikation zu ergänzen. Diese Position, die Dimension der Mitweltlichkeit als eine eigenständige Dimension religiöser Erfahrung und Gottesbegegnung zu thematisieren, fand in der Bischofskonferenz starke Resonanz.

Die „komplementäre Doppelseitigkeit“ wie auch die „elementare Zwiespältigkeit“ der Gotteserfahrung prägt das religiöse Erleben als solches. Die spezifisch christliche Rede von Gott, so erläuterte Laube, potenziert die antinomischen Erfahrungen zum einen, in dem es sie dialektisch zusammenbindet in der Erfahrung von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade, Deus absconditus und revelatus. Zum andern und hilft der christliche Glaube dem Menschen aber auch, mit diesen Antinomien zu leben, indem die Anfechtung durch die Erfahrung des verborgenen, fordernden und richtenden Gottes im Vertrauen auf den im Kreuz Jesu Christi offenbaren Gott immer wieder aufs Neue überwinden werden kann. In diesem Zusammenhang wurde im Plenum die Frage nach einem theologisch angemessenen Umgang mit der Frage der Theodizee aufgeworfen. Bernhardt unterstrich in diesem Zusammenhang, dass es notwendig sei, die Frage nach dem Sinn des Leidens in die Perspektive der göttlichen Verheißungen zu stellen und in diesem Horizont in den Blick zu nehmen. Er plädierte dafür, die kausale Frage nach dem Warum leidvoller Erfahrungen durch die zielorientierte Frage nach dem Wozu zu fokussieren. Dies jedoch nicht im Sinne der pädagogisch motivierten Frage, wozu das Leiden dienen könne, wozu es gut sei, sondern als Ausgriff auf die Zukunfts- und Lebensmöglichkeiten, die Gott angesichts des Leidens und sogar des Todes eröffnen

kann und wird. Christologisch betrachtet bedeutet dies, die Deutung des Kreuzes in den Horizont der Auferstehung zu stellen. Damit wird zugleich auch deutlich, dass die Heilsgewissung im Glauben wesentlich kontrafaktisch erfolgt. Diesem dialektischen Charakter entsprechend ist der christliche Glaube wesentlich eine „trotzige Zuversicht“ (Luther).

In der Diskussion wurde festgehalten, dass die antinomische Spannung, die dem Glauben innewohnt, existenziell bewältigt, theologisch reflektiert und in der Verkündigung deutlich kommuniziert werden muss, wenn anders der Glaube nicht der Banalisierung oder Infantilisierung ausgeliefert werden soll. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Ambivalenzen menschlicher Selbst- und Weiterfahrung liegt die lebenspraktische Erschließungskraft und existenzielle Tiefgründigkeit des Glaubens, die im Anschluss an gegenwärtige Erfahrungen und Herausforderungen immer wieder neu zur Sprache gebracht werden muss.

In einem dritten und letzten Gedankengang setzte sich die Bischofskonferenz mit der Frage nach den Konsequenzen auseinander, die sich für die christliche Rede von Gott im Kontext der kirchlichen Verkündigung wie auch für das christliche Zeugnis in der Öffentlichkeit ergeben.

4. Konsequenzen für die christliche Rede von Gott in der Gegenwart

Vor dem Hintergrund der aufgezeigten Diskussionsgänge wurden drei zentrale Punkte festgehalten, an denen sich die christliche Rede von Gott orientieren sollte und die im öffentlichen Bewusstsein wie auch im kirchlichen Kontext bewusst gemacht und dazu explizit thematisiert werden müssen.

a) Die Rede von Gott kann aus erkenntniskritischen Gründen nicht konstatierende Rede sein, die Aussagen über „etwas“ macht. Die Semantik des Wortes „Gott“ erschließt sich vielmehr nur in metaphorischer, symbolischer, analogischer, gleichnishafter Weise. Für Metaphern charakteristisch ist ihre semantische Mehrdimensionalität, die hermeneutisch vielschichtige Deutungen ermöglicht und evoziert. In und aufgrund dieser semanti-

schen Mehrdimensionalität sind Metaphern geeignet, Sinnüberschüsse freizusetzen, die den begrenzten eindimensionalen Sinn konstatierender Rede in kreativer Weise transzendiert. Kreativ ist dieser Sinn insofern, als er von der Vernunft niemals abschließend zur Sprache gebracht werden kann. Zwischen religiöser und säkularer Rede ist daher kategorial zu unterscheiden, da das Sinnpotenzial des Religiösen weltliche Kategorien sprengt und in diese nicht vollständig rückübersetzt werden kann.

Der Gebrauch metaphorischer Rede ist jedoch insofern nicht unproblematisch als ihr eine Tendenz zur entsymbolisierenden Vergegenständlichung, d. h. zur Identifikation des Symbols mit der im Symbol gemeinten Sache selbst bleibend innewohnt. Die Rede von Gott muss daher stets flankiert werden von einem Prozess der kritischen theologischen Selbstaufklärung. Dem Glauben ist daher eine reflexive Brechung inhärent, die sowohl das Selbstverständnis des glaubenden Subjektes prägt wie auch den Vollzug der sprachlichen Vermittlung des Glaubens in der Kommunikation des Evangeliums. Kirchliche Verkündigung bedarf daher der Symbolkompetenz.

b) Der schöpferische Prozess metaphorischer Sinnvermittlung in der Rede von Gott zielt darauf, dem Menschen Perspektiven zu erschließen, die den Anspruch erheben, für die Konstitution seiner Person entscheidend zu sein. In und durch die Metaphern der neutestamentlichen Schriften wird das Bild Jesu Christi als das Bild des wahren Menschen erschlossen, dem gleichgestaltet zu werden die christliche Bestimmung wahren Menschseins ausmacht. Die Rede von Gott, der sich in Christus selbst vergegenwärtigt und in dessen Bild erkennbar macht, ist daher auf ihre existenzielle Relevanz hin zu befragen. Die theologische Auslegung der Schrift muss, anders gesagt, durchsichtig werden in ihrer Bedeutung für die individuelle Selbstdeutung des Menschen. Über Punkt a) hinaus ist daher festzuhalten, dass die Rede von Gott nicht nur symbolisch vermittelt ist, sondern diese symbolischen Ausdrucksformen müssen transparent werden als Ausdrucksformen, in denen der Mensch seiner selbst coram Deo inne wird und sich seiner Bestimmung vergewissert. Damit wird der Einsicht Rechnung getragen, dass die Perspektive des unbedingten Angegangenseins durch das, was mit dem Wort Gott vermittelt wird, für die Rede von Gott konstitutiv ist. Zugleich

wird damit der Gefahr gewehrt, den christlichen Glauben als eine weltanschauliche Option misszuverstehen.

c) Der symbolische Charakter der Rede von Gott einerseits und der konstitutive Erfahrungsbezug dieser Rede andererseits lassen zusammengekommen deutlich werden, dass die Rede von Gott sich nicht unmittelbar auf empirisch ausweisbare Phänomene und Ereignisse im Weltzusammenhang beziehen kann. Gott als Transzendentalursache der Welt kann vielmehr nur indirekt auf diese bezogen bzw. durch diese vermittelt erfahren und kommuniziert werden. Diese Einsicht hat weitreichende Konsequenzen, denn sie impliziert, dass die mit der Vokabel Gott erschlossene Semantik nicht unmittelbar anschlussfähig ist an das alltägliche Erleben und Handeln einschließlich der damit verbundenen Routinen eingespielter und bewährter Betrachtungsweisen und Handlungsvollzüge. Die Rede von Gott kommuniziert Inhalte, die den Menschen in seinem In-der-Welt-Sein unbedingt angehen, also existenziell fundamentale Aussagen, die mit den konkreten Detailerfahrungen des Alltagsbewusstseins vermittelt werden müssen. Neben der reflexiven Brechung durch den symbolischen Charakter (Punkt a) und den Erfahrungsbezug des religiösen Selbstbewusstseins (Punkt b) wird die christliche Rede von Gott damit noch in einer dritten Hinsicht gebrochen, in dem die konkrete Aussage auf ihre fundamentale Bedeutung für das Menschsein hin zu reflektieren ist.

Mit dieser dreifachen Brechung wird ersichtlich, dass der Glaube einen ideologiekritischen Charakter hat. Glaube, so Laube, zielt im Kern auf die klare Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf und tritt damit der menschlichen Tendenz entgegen, diese Differenz immer wieder zu unterlaufen, indem sie das Bedingte mit dem Unbedingten verwechselt oder das Bedingte gar zum Unbedingten erklärt und erhebt. Die Haltung des Glaubens ist, wie Junkermann in ihrer Predigt betonte, eine Haltung der Nüchternheit, weil sie den Sinn schärft für die Maße des Menschlichen, das Gefühl für die schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen sensibilisiert und die Hoffnung auf seine Vollenendung durch den, der alles in allem ist, lebendig hält.

Autoren und Herausgeber

Bedford-Strohm, Heinrich, Prof. Dr., Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München

Bernhardt, Reinhold, Prof. Dr., Ordinarius für Systematische Theologie (Dogmatik), Basel

Blanke, Eberhard, Dr., Oberkirchenrat, Leiter der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit im Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover

Fehrs, Kirsten, Bischöfin im Sprengel Hamburg und Lübeck, Hamburg

Junkermann, Ilse, stellvertretende Leitende Bischöfin der VELKD, Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), Magdeburg

Lasogga, Mareile, Dr., Oberkirchenrätin für theologische Grundsatzfragen im Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover

Laube, Martin, Prof. Dr., Professor für Systematische Theologie, Göttingen

Ulrich, Gerhard, Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Bischof im Sprengel Schleswig und Holstein sowie Vorsitzender der Vorläufigen Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, Kiel

Überlegungen zum Gottesbegriff und zu Gottesvorstellungen können kaum fundamental genug angesetzt werden. Denn wenn die christliche Theologie ein Thema zu bearbeiten hat, für das sie als zuständig und kompetent erachtet werden kann, dann ist es die Lehre von Gott. Theologie ist Gotteslehre. Sie ist es auch deshalb, weil der glaubende Mensch in seinem Glauben genau diese Unterscheidung von Mensch und Gott trifft.

Nun ist es nicht einfacher geworden, in der gegenwärtigen Gesellschaft ausdifferenzierter Sinnhorizonte und divergierender Erwartungen von Gott zu reden. Das christliche Verständnis von Gott trifft außerhalb der Kirchen teils auf Unverständnis, teils auf andere Verständnisse von Gott. Wie ist damit umzugehen? Wie kann sich die Theologie darauf einstellen?

Angesichts dieser Fragen stand die Klausurtagung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), die vom 10. bis 13. März 2012 in Eisenach stattgefunden hat, unter dem Thema: „Die christliche Rede von Gott in fundamentaltheologischer, homiletischer und liturgischer Perspektive“.

ISBN 978-3-943201-02-4 · € 7,00



9 783943 201024