

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Kerygma und Dogma* 65 (2019). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Gottes Handeln in der Geschichte. Eine realistische Vorsehungslehre

in: *Kerygma und Dogma* 65 (2019), pp. 233–249

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007

URL: <https://doi.org/10.13109/kedo.2019.65.3.233>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Kerygma und Dogma* 65 (2019) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Gottes Handeln in der Geschichte. Eine realistische Vorsehungslehre

in: *Kerygma und Dogma* 65 (2019), S. 233–249

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007

URL: <https://doi.org/10.13109/kedo.2019.65.3.233>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Gregor Etzelmüller

Gottes Handeln in der Geschichte. Eine realistische Vorsehungslehre

Der Vorsehungsglaube stellt ein besonderes Charakteristikum der reformatorischen Tradition dar. Evangelischer Glaube umfasst das Vertrauen, dass Gott „mit allem, was not tut für Leib und Leben, mich reichlich und täglich versorgt, in allen Gefahren beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt“ – so hat es Martin Luther im Kleinen Katechismus formuliert. Entsprechend bekennt der Heidelberger Katechismus in Antwort auf Frage 1, „dass ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen“. Dieses Vertrauen hat evangelisches Liedgut, aber auch die moderne protestantische Theologie geprägt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts bezeichnete Adolf von Harnack das Vertrauen auf die väterliche Vorsehung Gottes als den zentralen Gehalt des Glaubens Jesu.¹ Das Vertrauen in Gottes Vorsehung überbrückt auch die theologischen Brüche des 20. Jahrhunderts. Am Vorabend seines Todes soll Karl Barth gesagt haben: „es wird regiert [...]. Gott sitzt im Regimente. Darum fürchte ich mich nicht.“²

Doch zugleich ist spätestens seit den 60er Jahren die Lehre von Gottes Vorsehung der Theologie fremd geworden. Weil sich Gottes Welthandeln nicht als „sinnvoll“ erkennbar machen lasse, empfahl der Lutheraner Carl Heinz Ratschow bereits 1959, „die theologische Rede von der Vorsehung sowohl hinsichtlich des Begriffs wie hinsichtlich seiner theologischen Folgen aufzugeben“.³ Entsprechend hat auf dem Kölner Kirchentag 1965 Dorothee Sölle bekannt: „Wie man nach Auschwitz den Gott loben soll, der alles so herrlich regieret, das weiß ich auch nicht.“⁴ Anfang der 90er Jahre bestritt schließlich der Neutestamentler Günter Klein die exegetische Basis des Vorsehungsglaubens. Nirgendwo im Neuen Testament werde „die adamitische Welt und ihre Geschichte transparent für ein

¹ Nach Harnack ist „der Kern der Religion das schlichte Vertrauen auf die väterliche Vorsehung Gottes, die dienende Liebe, der sittliche Ernst und die Vergebung“ (*A. von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 3. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, Tübingen ⁴1910, 906). „Indem [Jesus] den Vorsehungsgedanken lückenlos über Menschheit und Welt ausbreitet [...], hat er die tastenden und stammelnden Versuche der Religion in Kraft gefaßt und zum Abschluß gebracht.“ (*ders.*, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, hg. von C.-D. Osthöfener, Tübingen ³2012, 47).

² K. Barth, Gespräch mit E. Thurneysen, 9.12.1968, in: *ders.*, Gespräche 1964–1968, hg. von E. Busch, Zürich 1996, 562. Natürlich lassen sich zwischen den Vorsehungslehren Adolf von Harnacks und Karl Barths markante Differenzen beobachten, vor allem auch, wenn man Barths Lehre vom Nichtigen in diesem Kontext berücksichtigt. Dennoch ist markant, dass ein (durchaus auch unterschiedlich gefasster) Vorsehungsglaube stets ein zentrales Charakteristikum der reformatorisch-protestantischen Tradition über deren Umbrüche hinweg geblieben ist.

³ C.-H. Ratschow, Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik, in: NZStH 1 (1959), 25-80, hier 71.

⁴ D. Sölle, Kirche außerhalb der Kirche, in: Erlebter Kirchentag Köln 1965, Stuttgart / Berlin 1965, 93-97, hier: 94.

herrscherliches Weltwalten Gottes.“ Vor Augen stehe „einzig der schauerliche Regelkreis von Sünde [...] und Tod.“⁵

Die zur selben Zeit in den USA geführte Debatte um das göttliche Handeln, die sogenannte *divine action debate*,⁶ verdeutlicht, dass die Vorsehungslehre nicht nur durch das abgründige Grauen menschlicher Geschichte irritiert worden ist, sondern auch durch den harten Naturalismus der 50er bis 90er Jahre.⁷ Die Annahme einer vollständigen kausalen Geschlossenheit der Welt ließ für ein Handeln Gottes in ihr keinen Raum mehr.

Die Theologie hat auf diese Krise des Vorsehungsglaubens mit zwei unterschiedlichen Antworten reagiert. Beide Antworten zeigen sich dabei sowohl in der angloamerikanischen als auch der deutschsprachigen Theologie. Die erste Antwort verabschiedet sich von jeder Vorstellung eines partikularen Welthandelns Gottes. Für diese Auffassung stehen die Namen so unterschiedlicher Theologen wie Gordon Kaufman, Maurice Wiles und Ulrich Barth.⁸ Gott erhalte die Welt als ganze, greife aber nicht in sie ein. Aus dem Satz, dass Gott das Ganze erhalte, wird dabei oftmals die problematische Konsequenz gezogen, dass deshalb auch jedes Einzelereignis in Gott begründet sei.⁹

⁵ G. Klein, „Über das Weltregiment Gottes“. Zum exegetischen Anhalt eines dogmatischen Lehrstücks, ZThK 90 (1993), 251–283, hier: 266.

⁶ Vgl. dazu die präzise und umsichtige Darstellung bei R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 49–57.

⁷ Vgl. dazu N.H. Gregersen, Naturalism in the Mirror of Religion, in: PTSc 1 (2014), 99–129, hier: 101–103.

⁸ Vgl. G. Kaufman, God the Problem, Cambridge, MS/London 31979, 136f.: „If we are to understand properly the phrase ‚act of God,‘ then we should use it first of all to designate the master act in which God is engaged, not the particular and relatively limited events that might first attract our attention. [...] This means for a monotheistic theology that it is the *whole course of history*, from its initiation in God’s creative activity to its consummation when God ultimately achieves his purposes, that should be conceived as God’s act in the primary sense.“ Auch nach Maurice Wiles sollte man von Gottes Handeln reden „in relation to the world as a whole rather than to particular occurrences within it [...]. The whole process of the bringing into being of the world, which is still going on, needs to be seen as one action of God.“ (M. Wiles, God’s Action in the World, London 1986, 28f.) Entsprechend formuliert Ulrich Barth: „Daß Gott die Welt in ihrem Fortbestehen erhält, besagt, daß der allgemeine Naturzusammenhang, worin alle Dinge begriffen sind, als ganzer in Gott begründet ist.“ (U. Barth, Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst, in: W. Gräb (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 14–42, hier: 33). Diesen Ansätzen folgend lässt sich schließlich sagen: „Das Wirken Gottes wird also als ein Ausdruck verstanden, der in der religiösen Selbst- und Weltdeutung seinen Ort hat und der demzufolge nur um den Preis eines Kategorienfehlers auf andere Bereiche [wie Geschichte und Natur] angewandt werden kann.“ (C. Danz, Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs, Neukirchen 2007, 12; vgl. 168f.).

⁹ Vgl. etwa ebd., 211: „Die Vorsehungslehre oder die Lehre von der göttlichen Weltregierung thematisiert also die mit dem Glauben verbundene Gewissheit, dass in allem, was geschieht, nicht dumpfes Schicksal oder blinder Zufall zu sehen sind, sondern das Wirken Gottes.“ Kaufman lehnt diese Konsequenz zurecht ab: „This does not mean, of course, that every natural or historical event need to be or should be regarded as a distinct subact of God; only those events which move the creation forward a further step toward the realization of God’s purpose could properly be so designated.“ (Kaufman, God the Problem, 144). Dabei stellt sich freilich wieder die Frage, wie Gottes „master act“, der sich auf die gesamte Geschichte bezieht, in der Geschichte solche Ereignisse hervorbringt, die die Geschichte der Verwirklichung der Ziele Gottes mit seiner Schöpfung entgegenführen.

Die Problematik dieses Ansatzes sehe ich darin, dass diese Konzeption, indem sie alle Ereignisse gleichermaßen auf Gott zurückführt, potentiell Gottes Güte verstellt. Dass Gottes Güte sich gerade auch im Widerspruch zur Welt Geltung verschafft, kann hier nicht gedacht werden. Doch genau diesen Widerspruch erkennen wir überall dort, wo Gott sich in die Geschichte einbringt: nämlich in der Erwählung Israels, in der Erwählung Jesu Christi und in der Erwählung der Gemeinde. Der biblische Exodus-Mythos delegitimiert Bestehendes und erzählt von einem Gott, der radikal Neues will.¹⁰ Jesus Christus lebte nicht nur in der Peripherie des römischen Reiches, sondern kam auch aus der religiösen Peripherie, aus Galiläa, riskierte mit seinem Leben den Widerspruch der rechtlichen und religiösen Eliten und wurde von diesen gekreuzigt. In der Auferweckung Jesu Christi bringt sich Gott dem Urteil der Welt widersprechend noch einmal neu in die Geschichte Jesu Christi ein. Der Bezeugung dieses Urteils Gottes dient die Erwählung der Gemeinde. Weil deren Verkündigung der Weltweisheit widerspricht, ist sie, wie Paulus formuliert, „den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1. Kor 2,23).¹¹

Die zweite Antwort hält an einem aktualen, partikularen Handeln Gottes fest, versteht dieses aber – im mehr oder weniger deutlichen Anschluss an den Philosophen und Mathematiker Alfred North Whitehead (1861-1949) – als ein kommunikatives Handeln: Gott wirke in der Welt, indem er Ereignisse dazu verleite, komplexere Möglichkeiten ihrer selbst zu verwirklichen. Gott „ist der Spiegel, der jedem Geschöpf seine eigene Größe enthüllt.“¹² Dieser Konzeption folgen etwa Peter Hodgson, Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch. Nach Bernhardt lässt sich der „Modus der Wirksamkeit Gottes“ am besten „in der Analogie persuasiver Sprechakte“ deuten: „als freie interpersonale Einflussnahme durch Motivieren, Überzeugen, Zu-Reden“.¹³ Hodgson hat dabei zurecht herausgestellt, dass Gottes werbendes Wirken nicht einfach auf individuelle gute Taten zielt, sondern umfassender auf die Gestaltung sozialer Wirklichkeiten.¹⁴

¹⁰ Vgl. J. Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 20f., 395f.

¹¹ Vgl. exemplarisch M. Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen 2011, 122.

¹² A.N. Whitehead, Wie entsteht Religion?, Frankfurt 1985, 115.

¹³ Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 453. Entsprechend ist nach Stosch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch „als dialogisches Freiheitsverhältnis zu bestimmen, in dem Gott allein mit den Mitteln der Liebe versucht, die Liebe des Menschen zu gewinnen“ (K. von Stosch, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg-Basel-Wien 2006, 23).

¹⁴ Vgl. P. Hodgson, God in history. Shapes of Freedom, Nashville 1989, 208: „God’s love for the world is a free, unexacted love, and it is a love that liberates from the bondage, distortions, and illusions of the world. The world’s freedom in God, which is God’s freedom in and through the world, is a loving, compassionate freedom, which maintains solidarity with the suffering and anguish of the world, and engages in the work of building communal structures that are emancipatory, transfigurative, redemptive. This complex divine shape is [...] hidden within a plurality of discernible, worldly shapes of freedom“.

Die folgenden Ausführungen wollen darlegen, wie sich angesichts der Krise des Vorsehungsglaubens realistisch von Gottes Vorsehung reden lässt. Dabei wird die These vertreten, dass Gott durch sein Wort beharrlich zugunsten des Aufbaus und Erhalts gesetzlich strukturierter, lebensförderlicher Umgebungen wirkt, die auch dem Einzelnen zugutekommen, auch wenn es Zeiten der Klage gibt, in denen Menschen, auch ganze Völker und Zeiten dieses fürsorgliche Handeln Gottes nicht erfahren.¹⁵

Ich rede von einem realistischen Verständnis, weil mir drei Sachverhalte wichtig sind. Erstens: Wenn die Theologie von Gottes Handeln in der Geschichte spricht, dann redet sie von einer Wirklichkeit. Gegenstand der Theologie sind nicht religiöse Deutungen der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit Gottes selbst. Zweitens: Diese Wirklichkeit wird uns von den biblischen Überlieferungen bezeugt und erschlossen. Eine realistische Theologie macht sich die Vielfalt der biblischen Überlieferungen zunutze, um der von diesen Überlieferungen bezeugten Wirklichkeit gerecht zu werden. Drittens: Realistische Theologie will gegenwärtige Wirklichkeit erschließen. Dafür aber ist die Kritik theologischer Fehlabbildungen notwendig. Denn wir haben in der Theologie die biblischen Überlieferungen oftmals in Formeln gefasst, die uns die Wirklichkeit Gottes eher verstellen als erschließen.¹⁶

1. Das abstrakte Verständnis Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit

Eine die Theologie des 20. Jahrhunderts nachhaltig prägende Abstraktion stellt Rudolf Bultmanns Definition Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit dar. In einem Aufsatz

¹⁵ Angesichts der Komplexität und Bedeutung des Themas wäre diese These monographisch zu entfalten. Ich möchte aber die Möglichkeit nutzen, sie hier zu skizzieren und zur Diskussion zu stellen – in der Hoffnung, einen konstruktiv-inhaltlichen Diskurs über das Thema anzustoßen. Dass die bisherigen Darstellungen gerade die jüngeren Theologinnen und Theologen nicht zu überzeugen vermögen, belegt deren Interesse am Open theism (vgl. nur *J. Enxing*, Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes, Regensburg 2013, 240ff.; *J. Grössl*, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015; *L. Teuchert*, Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem „Open theism“, Göttingen 2018).

¹⁶ An der Universität Osnabrück ist mir in den letzten drei Jahren deutlich geworden, dass eine realistische Erschließung des Themas „Gottes Handeln in der Geschichte“ auch für die Ausbildung künftiger Religionslehrerinnen und Religionslehrer zentral ist. Im Religionsunterricht werden, zumindest in den biblischen Einheiten, Geschichten erzählt, die von Gottes Wirken in der Geschichte handeln. Die Vätergeschichten der Genesis, aber auch die Exodusgeschichte gehören zu jenen Erzählungen, die Grundschul Kinder bis heute faszinieren. Diese Geschichten werden aber im Kontext einer Schul- und Wissenschaftskultur erzählt, die die Welt methodisch erschließt, als ob es keinen Gott gäbe. Weder im Biologie- noch im Geschichtsunterricht kommt Gott als Handelnder vor. Zugleich aber sind Religionslehrerinnen und -lehrer mit Schülerinnen und Schülern konfrontiert, die oftmals ganz konkrete Vorstellungen haben, wie Gott in ihrer Lebensgeschichte handeln soll. So formuliert ein zehnjähriger Grundschulkind: „Ich habe oft um gute Noten in der Schule gebetet, aber es hat nix genützt. Gott meint vielleicht, eine Drei reicht für mich aus.“ Um sich in diesem Spannungsfeld von biblischen Erzählungen, methodischem Atheismus und religiösen Vorstellungen von Schülerinnen und Schülern sicher zu bewegen, benötigen Religionslehrer und Religionslehrerinnen ein realistisches Verständnis von Gottes Handeln in der Geschichte.

von 1925 formulierte Bultmann: „wo überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei“.¹⁷ In Bultmanns Theologie hatte dieser Satz eine klare Funktion: Wenn Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist, dann kann man nicht objektivierend über Gott reden, denn alle Rede von Gott ist dann immer schon von Gott bestimmt, so dass man nur im Glauben oder im Unglauben von Gott reden kann. Wer von Gott rede, müsse sich deshalb als von Gott bestimmter Mensch immer mitthematisieren. Deshalb kommt es bei Bultmann zur Konzentration der Theologie auf die Soteriologie: Im Glauben erkenne ich Gott als den, der mir meine Sünden vergibt. So sehr ich damit im Blick auf mich selbst Gott als den gnädigen erkenne, bleibt Gott im Blick auf die Welt dunkel und rätselhaft.¹⁸

Darauf hat eindrucksvoll der Philosoph und Bultmann-Schüler Hans Jonas hingewiesen, als ihm in Tübingen 1984 der Leopold-Lucas-Preis verliehen worden ist. Die Mutter von Leopold Lucas, zu dessen Gedenken der Preis gestiftet ist, war ebenso wie die Mutter von Hans Jonas in Auschwitz umgebracht worden. In seiner Preisrede führt Jonas aus: „Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, daß eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment [...]) total unverständlich wäre.“¹⁹ Gott als alles bestimmende Wirklichkeit kann nur gedacht werden als „verborgener, unverständlicher Gott“ – ein solcher Gott sei aber „eine zutiefst unjüdische Vorstellung“. Denn die Tora „beruht darin und besteht darauf, daß wir Gott verstehen können, nicht vollständig natürlich, aber etwas von ihm – von seinem Willen, seinen Absichten und sogar von seinem Wesen“.²⁰ Weniger aber dürfte christlich-theologisch auch von Jesus Christus nicht ausgesagt werden, in dem uns Gottes Wille, seine Absichten und sein Wesen offenbar geworden sind.

¹⁷ R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: *ders.*, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Erster Band, Tübingen ⁹1993, 26-37, hier: 26.

¹⁸ Man muss Bultmann zugute halten, dass er die Rede von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit explizit nicht als allgemeine Wahrheit verstehen wollte, die auch „ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden“ wahr wäre (ebd.), und also nicht als abstrakte Aussage über „die Allmacht Gottes und unsere Bestimmtheit durch sie“ (ebd., 27). Bei Bultmann sollte die Formel den „Anspruch Gottes auf uns“ zum Ausdruck bringen (ebd., 28). Damit droht aber eine doppelte Gefahr: Entweder tritt angesichts des existentiellen Anspruchs Gottes auf das jeweilige Ich der Weltbezug des göttlichen Handelns ganz in den Hintergrund oder man weitet, um diesen Horizont nicht zu verlieren, die Formel auf Gottes Welthandeln aus – und kommt dann in jene Problemlagen, die der Bultmann-Schüler Hans Jonas ausgelotet hat (dazu s.u.). Beides erscheint mir problematisch!

¹⁹ H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt ¹⁴2013, 39.

²⁰ Alle Zitate ebd., 38 f.

Die Rede von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit muss deshalb als Fehlabbildung gelten, die uns die Wirklichkeit des Handelns Gottes in der Welt nicht erschließt, sondern verstellt.

2. Konstruktive Überwindung einer Fehlabbildung im Diskurs mit jüdischer Philosophie

Gehen wir davon aus, dass Gott sich wie in der Tora so in Jesus Christus in seinem Wesen und Willen zu erkennen gegeben hat, dann müssen wir sagen: In der Geschichte geschieht viel, was Gottes Willen widerspricht.²¹ Eben deshalb muss sich Gott mit seinem Willen in der Geschichte durchsetzen. Die beiden Sätze (1.) „Nicht alles, was in der Geschichte passiert, ist Gottes Wille“ und (2.) „Gott muss sich mit seinem Willen in der Geschichte durchsetzen“ lassen sich als lehrhafte Entfaltung der Bitte: *Dein Wille geschehe – wie im Himmel so auf Erden* verstehen. Diese Bitte ist der liturgische Einspruch gegen sämtliche theologischen Versuche, alle weltlichen Ereignisse letztlich als in Gottes Willen begründet zu denken. Das christliche Gebet, das alle Konfessionen miteinander verbindet, markiert deutlich die Differenz zwischen dem, was auf Erden geschieht, und dem, was nach Gottes Willen geschehen soll.

M.E. lässt sich im Dialog mit jüdischer Philosophie, die sich nachhaltiger von Auschwitz hat irritieren lassen als die christliche Theologie, eine Perspektive gewinnen, wie wir Vorsehung als Durchsetzung von Gottes Willen in der Geschichte denken können. Selbst Hans Jonas hat in seiner Tübinger Rede keine vollständige Ohnmacht Gottes behauptet. Explizit heißt es bei Jonas: „nur aufs Physische bezieht sich die Ohnmacht Gottes“.²² Jonas unterscheidet damit eine Macht, die auf Gewalt setzt, von einer Macht, die auf Resonanz beruht. Während Gott auf Gewalt, d.h. die Durchsetzung seiner Interessen mittels physischer Kraft, verzichtet, ist er in der Welt mächtig gegenwärtig „mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles“.²³ Gott ist in seinem Werben darauf angewiesen, Resonanz zu finden, aber er ist in diesem Werben nicht machtlos. Er gewinnt Macht dort, wo er Resonanz findet.

Hannah Arendt, mit der Jonas seit gemeinsamem Marburger Studententagen befreundet war, hat die Unterscheidung zwischen Gewalt und Macht in ihrer politischen Philosophie präzise definiert. Mit Gewalt könne zwar „ein einzelner viele zwingen“²⁴, aber gerade keine Macht

²¹ Vgl. dazu im Anschluss an Überlegungen Dietrich Ritschl *G. Etzelmüller*, Trauer, Wut, Klage. Warum lässt Gott das Böse zu?, in: *K. Berner/F. Faß* (Hg.), Sichtbares und Unsichtbares, Münster 2014, 213-232, hier: 217-227.

²² *Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, 43.

²³ Ebd., 42.

²⁴ *H. Arendt*, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich 102011, 255.

entfalten, weil Macht sich im Miteinander bilde. Macht „entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen“.²⁵ Was Arendt im Blick auf die Politik ausführt, hilft zu verstehen, warum auch Gott nicht auf Gewalt, sondern auf Kommunikation setzt: denn nachhaltige Veränderungen ereignen sich allein durch Kommunikation hindurch.

Arendt ging es um politische Philosophie, nicht um Theologie. Aber ihre politische Philosophie kann für die Theologie fruchtbar gemacht werden, weil Arendts Philosophie selbst von theologischen Hintergrundannahmen geprägt wird. Macht als Kraft, *dynamis*, *potestas* der Veränderung kann sich nach Arendt nur dort bilden, wo Menschen sich im Versprechen binden – und Macht kann sich nur dort erhalten, wo Menschen bereit sind, zu vergeben: „das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun“.²⁶ Arendt greift also auf die theologischen Konzepte von Verheißung und Vergebung zurück und übersetzt sie – übrigens im expliziten Anschluss an Jesus von Nazareth²⁷ und das Neue Testament – in Kategorien menschlicher Praxis. Mir geht es demgegenüber um eine Rückübersetzung von Arendts philosophischen Einsichten in die Theologie.

Jonas hat das kommunikative Handeln Gottes als ein stummes Werben beschrieben. Ich verstehe diese Stummheit als Ausdruck des Messianischen. In Jes 42,1f. heißt es über den Gottesknecht: „Er wird das Recht unter die Völker bringen. Er wird nicht schreien noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen.“ Der Gottesknecht setzt nicht auf Propaganda, sondern wirkt im Verborgenen.²⁸ In diesem Sinne könnte man – im Anschluss an den von Jonas hoch geschätzten Philosophen und Mathematiker Alfred North Whitehead (1861-1949) – sagen: Gott werbe in der Welt für seine Ziele, indem er Ereignisse dazu

²⁵ Ebd., 252.

²⁶ Ebd., 306.

²⁷ Vgl. ebd., 304; 308; 317.

²⁸ Vgl. dazu M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen ²1993, 124: Jes 42,2 „hält ausdrücklich fest, daß der Geistträger nicht die üblichen Formen und Strategien der moralischen und politischen Aufmerksamkeits- und Loyalitätsbeschaffung wählt.“ Er verzichte auf Gewalt ebenso wie auf Propaganda.

verleite, komplexere Möglichkeiten ihrer selbst zu verwirklichen.²⁹ In „der wirklichen Welt konfrontiert Er das, was darin wirklich ist, mit dem, was für sie möglich ist.“³⁰

3. *Sine vi, sed verbo* (CA 28) – zum Modus von Gottes Handeln in der Geschichte

Wenn wir im Anschluss an Jonas, Arendt und Whitehead Gottes geschichtliches Handeln als kommunikatives Handeln verstehen,³¹ greifen wir zugleich auf eine urreformatorische Einsicht zurück, die die Reformatoren freilich allein auf das Reich Christi bezogen haben: *Sine vi, sed verbo* – nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort regiert Gott seine Kirche.³² M.E. sollten wir diesen Grundsatz aus der Confessio Augustana auch auf Gottes Welthandeln ausweiten. Auch in der Welt wirkt Gott durch Überzeugen, durch das Aufzeigen neuer Lebensmöglichkeiten, aber auch durch Einspruch und Kritik, kurz: durch sein Wort.

Dass Gott in der Geschichte durch sein Wort wirkt, wird m.E. wesentlichen, wenn auch nicht allen biblischen Überlieferungen gerecht: Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung in Gen 1 konzipiert selbst Gottes Schöpfungswirken als kommunikatives Handeln: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.“ (Gen 1,3) Dabei verdeutlicht der Text, dass wir es in der Welt auch mit Wirklichkeiten zu tun haben, die nicht auf Gottes Wort und Willen zurückzuführen sind. Die Finsternis wird in Gen 1 nicht als Gottes Schöpfungswerk bezeichnet – und folglich auch nicht gut genannt.³³

²⁹ Mit Whitehead gehe ich davon aus, dass Gott nicht nur Menschen, sondern auch Ereignisse zur Verwirklichung komplexerer Möglichkeiten verlockt. Damit ist m.E. ein Schlüssel gefunden, von Gottes geschichtlichem Handeln auch im Raum der Natur zu reden. Whiteheads Übertragung subjektivistischen Vokabulars auf naturale Ereignisse ist u.a. von dem englischen Physiker und Theologen John Polkinghorne als Panpsychismus kritisiert worden (vgl. *J. Polkinghorne*, *Theologie und Naturwissenschaften*. Eine Einführung, Gütersloh 2001, 78f.), dennoch bietet Polkinghorne eigener Ansatz Parallelen zu Whiteheads Ansatz. Mit Whitehead und Polkinghorne könnte man sagen, dass Gott geschöpfliche Prozesse durch „aktive Information“ (ebd., 122) dazu verleitet, komplexere Formen hervorzubringen. Das müsste zukünftig weiter entfaltet werden, sei hier aber erwähnt, um zu zeigen, dass die hier vorgetragene These auch die *providentia generalis* zu erhellen vermag.

³⁰ *Whitehead*, *Wie entsteht Religion?*, 118.

³¹ Im deutschen Sprachraum ist der Begriff markant von Jürgen Habermas, der dabei kritisch an Hannah Arendt angeschlossen hat (vgl. *J. Habermas*, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: *Merkur* 341 (1976), 946-960), geprägt worden. Der Begriff bezeichnet bei ihm „diejenigen sozialen Interaktionen, für die der verständigungsorientierte Gebrauch der Sprache eine handlungskordinierende Rolle übernimmt“ (*ders.*, *Kommunikatives Handeln und dezentralisierte Vernunft*, in: *ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 27-83, 58). In kommunikativer Praxis können Geltungsansprüche nur durch „intersubjektive Anerkennung“ Macht entfalten, wobei „jedes faktisch erzielte Einverständnis“ sich seiner Relativität bewusst ist und bleiben muss (ebd., 82). Theologisch gewendet: Als kommunikativ Handelnder ist Gott darauf angewiesen, Resonanz zu finden, aber keine vermeintliche Gottesresonanz, also kein menschlich-intersubjektiver Anspruch, Gottes Stimme klar vernommen zu haben, kann und darf sich Gottes Kritik entziehen. Zu der je eigenen Gewissheit muss man sich stets selbstkritisch verhalten.

³² Confessio Augustana, Artikel 28, vgl. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Vollständige Neuedition, hg. von *I. Dingel* im Auftrag der EKD, Göttingen 2014, 195,15.

³³ Zu „der im Alten Testament einzigartigen Aussage, YHWH habe auch das lebensfeindliche Element, die Finsternis, erschaffen“ (*W. Groß/K.-J. Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“: Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 44) in *Jes 45,7* vgl. *C. Westermann*, *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40-66, Göttingen 1966, 131f.: „So wie das Kyros-Orakel in der Verkündigung Deuterojesajas ein Äußerstes ist, so sind die

Dass Gott in seinem Wort darauf angewiesen ist, Resonanz zu finden, verdeutlicht die weitere Urgeschichte. Den ergrimmtten Kain warnt Gott vor der Sünde, die ihn beherrschen will, seine Warnung findet aber keine Resonanz. Doch die Erzählung lässt Gott, auch nachdem er mit seiner Wortintervention gescheitert ist, nicht von Wort auf Gewalt umstellen. Der Alttestamentler Andreas Schüle schreibt: „Das Tat-Folge-Prinzip ist hier ein anderes: Wer wie Kain Gewalt verübt, fällt einer Dynamik anheim, die ihn von Gottes Gegenwart weg in Lebensverhältnisse führt, in denen sich Gewalt immer weiter ausbreitet und in denen es niemanden – auch nicht Gott – gibt, der diese Gewalt in Schranken hält.“³⁴

Auch die Vätergeschichten und die Erzählung vom Exodus beginnen jeweils mit einem Wort Gottes. Gott verheißt Abraham eine Existenz, die Segen vermittelt, und Mose die Freiheit seines Volkes. Gott zwingt nicht, aber er verlockt Menschen, sich nicht mit dem abzufinden, was wirklich ist, sondern sich auf das einzulassen, was möglich ist. Die prophetischen Überlieferungen verdeutlichen, wie Gott durch sein Wort in der Geschichte kritisch präsent ist. Gott deckt im Wort des Propheten das Unrecht auf, interpretiert die drohende oder eingetretene geschichtliche Katastrophe als Konsequenz dieses Unrechts und ruft angesichts dieses Unrechts-Katastrophen-Zusammenhanges zur Umkehr. Im Wort des Propheten bringt Gott selbst sich in die Geschichte ein.

Eine Fülle von biblischen Überlieferungen legt es nahe, Gottes Handeln in der Geschichte als ein kommunikatives Handeln zu verstehen. Kommunikatives Handeln ist auf Resonanz angewiesen – und entfaltet seine Macht dort, wo es Resonanz findet.³⁵

Gottesprädikationen, mit denen es abschließt, ein Äußerstes. [...] Wir geraten mit diesem ‚alles‘, sowie wir die Konsequenz bedenken, in ausweglose Schwierigkeiten. In der Schöpfungsdarstellung Gen. 1 ist die Grenze mit äußerster Sorgfalt gewahrt: Gott ist zwar Herr, aber nicht Schöpfer der Finsternis. Er hat sie eingegrenzt, aber nicht geschaffen. Genauso ist es beim Geschehenden, das zeigt die Schöpfungsdarstellung des Jahwisten: das Böse bricht in Gottes Schöpfung ein und bricht doch durch ein Geschöpf ein. Dies wird in seiner Unerklärlichkeit so stehengelassen: da ist wieder die Grenze. In diesem Deuterocesaja-Wort dagegen wird einmal in der Bibel, entgegen Gen. 1 und 3 gesagt: Gott hat die Finsternis geschaffen wie das Licht. Gott wirkt das Unheil wie er das Heil wirkt.“ Sollte die Priesterschrift jünger als Deuterocesaja sein, drängt sich der Eindruck auf, „dass die Priesterschrift Dtjes’ innovative Begrifflichkeit ebenso bewusst rezipiert wie sie deren inhaltliche Radikalität eine Stufe zurückdreht“ (*M. Leuenberger*, „Ich bin JHWH und keiner sonst“. Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels, Stuttgart 2010, 75).

³⁴ A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)*, Zürich 2006, 202.

³⁵ Ich benutze dabei bewusst den Resonanzbegriff und nicht die Kategorie der Antwort. Versteht man Resonanz im lebensweltlichen Kontext, dann umfasst das Phänomen Responsivität: „Resonanz ist keine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung, sie setzt voraus, dass beide Seiten mit eigener Stimme sprechen“ (*H. Rosa*, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Wissenschaftliche Sonderausgabe*, Frankfurt 2018, 298). Eben deshalb impliziert Resonanz „ein Moment konstitutiver Unverfügbarkeit“ (ebd.) – auch für Gott. Resonanz ist sowohl bei Hartmut Rosa als auch im theologischen Kontext „strikt zu unterscheiden von Formen der kausalistischen oder instrumentalistischen (,linearen‘) Wechselwirkung (im Sinne mechanistischer Kopplung)“ (ebd., 285). Der Gewinn des Resonanzbegriffes gegenüber der Kategorie der Antwort liegt aber darin, dass er – gut reformatorisch – die pathische Dimension der Antwort zum Ausdruck bringt (vgl. dazu *P. Stoellger*, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘*, Tübingen 2010, 19-21). Prozesstheologisch

Im interreligiösen Dialog wäre auszutesten, inwiefern eine solche Auffassung vom Wirken Gottes auch islamisch-theologisch denkbar wäre. Der Islam folgt zwar traditionell einem strikt aktualistischen Verständnis von Gottes Handeln. Alles, was in der Welt geschieht, geschieht von Gott her. Nur scheinbar wirkt Weltliches auf Weltliches, im Prinzip erschafft Gott in jedem Zeitalter die Welt neu.³⁶ Entsprechend gibt es keine Not, die nicht von Gott kommt, und nichts Gutes, das nicht unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird. Im Koran heißt es: „Wenn Gott dich einen Schaden erleiden lässt, so gibt es niemandem, der ihn beheben könnte, außer Ihm. Und wenn Er dich Gutes erfahren lässt, so hat Er Macht zu allen Dingen.“ (Q 6,17).³⁷ Daraus folgt etwa im Blick auf Krankheit und Heilung: „Es gibt keine Ansteckung!“³⁸ Weder Krankheitserreger noch Medizin wirken von sich aus. Die Wirkung, die sie erzielen, ist immer von Gott her aktualistisch gestiftet.

Es gibt freilich eine konstruktive islamische Theologie, die im Rückgriff auf den Koran Gottes Welthandeln neu zu verstehen sucht. Im Anschluss an Q 42,11: „Nichts ist [Gott] gleich. Er ist der, der alles hört und sieht.“ wird Gott als bipolar verstanden: Gott ist einerseits als radikal von der Welt unterschieden zu denken. Deshalb dürfe sein Handeln nicht in Analogie zu menschlichem Handeln gedacht werden. Gott ist aber andererseits auf seine Schöpfung bezogen – und zwar interessanterweise als Hörender und Sehender, d.h.: Gott beobachtet die Geschichte, er wartet auf das, was sich in ihr ereignet. Der Philosoph Muhammad Iqbal (gest. 1938) folgert daraus: Gott habe die Menschen „mit der Macht von spontanem und daher unvorhersehbarem Handeln begabt“ und sich dadurch in seiner Freiheit selbst begrenzt.³⁹ In großer inhaltlicher Nähe zu Hans Jonas formuliert Iqbal: „Daß Gott dieses Risiko auf sich genommen hat, zeigt Seinen tiefen Glauben an den Menschen. Nun ist der Mensch aufgerufen, diesen Glauben zu rechtfertigen.“⁴⁰

4. Gottes erwählendes Handeln in der Geschichte

Die Erinnerung an die Geschichte von den Nachkommen Kains, die sich fernab des Angesichts Gottes in einer Eskalation von Gewalt vollzieht, aber auch der Hinweis des Neutestamentlers Günter Klein, dass die Welt den neutestamentlichen Autoren keineswegs als

formuliert: Gott fragt nicht nur nach Antwort, er verlockt die Menschen zu antworten, ohne sie mechanistisch zur Antwort zu zwingen.

³⁶ Vgl. R. Paret, Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart 102008, 87.

³⁷ Übersetzung nach Der Koran. Übersetzt und kommentiert von A.T. Houry, Gütersloh 2007, 175.

³⁸ S. Al-Buhari, Die Sammlung der Hadithe. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und hg. von D. Ferchl, Stuttgart 1991, 399 (XXXIV Medizin 7 Lepra).

³⁹ M. Iqbal, Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam. Aus dem Englischen übersetzt von A. Monte und T. Stemmer, Berlin 2003, 107.

⁴⁰ Ebd., 112.

eine sinnvolle Ordnung erschien, sollte uns davor warnen, vorschnell überall Prozesse identifizieren zu wollen, in denen Gottes Wort Resonanz findet und die Geschichte lebensförderlich gestaltet. Gerade im Raum der christlichen Gemeinde weiß man um die beständige Angewiesenheit auf Gottes Wort und wie sehr wir hinter diesem zurückbleiben. Wer von Gottes Handeln in der Welt sprechen will, sollte deshalb den biblischen Überlieferungen folgend Gottes Handeln dort entdecken, wo es geschichtliche Gestalt gewonnen hat: nämlich in der Erwählung Israels, in der Erwählung Jesu Christi und in der Erwählung der Kirche. Hier erkennen wir ein Handeln Gottes, das auf die Verwirklichung neuer Seinsmöglichkeiten zielt – und hier gewinnen wir Kriterien, um diese von Gott intendierten Seinsmöglichkeiten inhaltlich zu bestimmen. In meiner Wahrnehmung lässt sich deshalb eine realistische Vorsehungslehre nur konzipieren, wenn man von der Erwählungslehre ausgeht.

Theologiegeschichtlich formuliert: Ich gehe mit Karl Barth von der Zentralstellung der Erwählungslehre aus⁴¹ – interpretiere aber Erwählung mit Wolfhart Pannenberg als ein „konkretes Geschichtshandeln Gottes“, das auf eine geschichtliche „Funktion der Erwählten“ zielt.⁴² Schon im Blick auf das Deuteronomium, das Urdokument des Erwählungsglaubens, gilt: „Die Erwählung [Israels] ‚aus allen Völkern der Erde‘ ist [...] nicht Selbstzweck, sondern dient einer der Gottheit J’hwes entsprechenden Humanität“.⁴³ M.E. lässt sich diese Einsicht noch präzisieren: Die Erwählung zielt nicht einfach auf Humanität, sondern auf eine rechtlich kodifizierte Humanität. Dabei zeigt sich die Güte des Gesetzes im Recht der Barmherzigkeit, also im Umgang mit denen, die de facto rechtlos sind.

Schon der Sachverhalt, dass Gott das „kleinste unter allen Völkern“ erwählt (Dtn 7), ist Ausdruck von Gottes spezieller Fürsorge für die sozial Exkludierten (vgl. Dtn 10,17f.). Deshalb zielt die Erwählung Israels darauf, dass Israel seinerseits Gottes Rechtswillen entspricht: „Du sollst das Recht des Fremdlings und der Waise nicht beugen und sollst der Witwe nicht das Kleid zum Pfand nehmen. Denn du sollst daran denken, dass du Sklave in Ägypten gewesen bist und der HERR, dein Gott, dich von dort erlöst hat.“ (Dtn 24,17f.) Gottes Wille zielt auf die Freiheit – und diese Freiheit wird bewahrt, indem sie rechtlich und

⁴¹ Nach Karl Barth gehört die Erwählungslehre in die Gotteslehre, weil Gott in der Gnadenwahl über sich selbst bestimmt, sich selbst festlegt hat. Gott definiert sich selbst in der Erwählung Jesu Christi selbst. „Das biblische Zeugnis von Gott selbst ist [...] schlechterdings dadurch charakterisiert, daß dieser Gott sich selbst zum Herrn Israels und der Kirche und als solchen zum Herrn der Welt und des Menschen im allgemeinen bestimmt und daraufhin die Berufung Israels und der Kirche und die Schöpfung der Welt und des Menschen gewollt hat“ (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon-Zürich 1959, 98).

⁴² W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band III*, Göttingen 1993, 480.

⁴³ H. Seebaß, Art. Erwählung I. Altes Testament, TRE X (1982), 182-189, hier: 186.

sozial ausgestaltet wird. Eben deshalb erhalten Sklavinnen und Sklaven im Deuteronomium Rechte: Recht auf die Arbeitsruhe am siebten Tag (Dtn 5), die Freilassung im siebten Jahr (Dtn 15) und ein Recht auf Asyl, wenn sie misshandelt werden (Dtn 23). Nach dem Alttestamentler Frank Crüsemann zielen diese Gesetze des Deuteronomiums letztlich auf die Transformation der Sklaverei in Lohnarbeit.⁴⁴

Dass die Erwählung insbesondere auf die Aufrichtung eines Rechtes der Barmherzigkeit zielt, verdeutlicht neben dem Deuteronomium die alttestamentliche Königstheologie. Der König ist dazu erwählt, den Armen und Elenden Recht zu schaffen (vgl. nur Ps 72). Deuterocesaja schließlich überträgt diese Funktion des Königs auf das Volk: Israel soll das Recht unter die Völker bringen (Jes 42) – und zwar indem, wie es explizit heißt, es „die Gefangenen aus dem Gefängnis“ führt (Jes 42,7). Das Recht, das Israel unter die Völker bringt, ist ein Recht der Freiheit, das seine Humanität gerade im Umgang mit denen beweist, die von sich aus kein Recht geltend machen können.

Das neutestamentliche Zeugnis von der Erwählung der Gemeinde stimmt in zweierlei Hinsicht mit dem alttestamentlichen überein: Zum einen ist Gottes Erwählung Ausdruck seiner Zuwendung zu den gesellschaftlich Exkludierten. Nach Paulus hat Gott nicht viele Mächtige und Angesehene berufen, sondern vor allem solche erwählt, die gemeinhin als schwach gelten (1. Kor 1,27f.). Entsprechend heißt es im Jakobusbrief: „Gott erwählt die Armen in der Welt“ (Jak 2,5).

Zum anderen wird die Erwählung Gottes wie im Alten so auch im Neuen Testament funktional verstanden: Gottes Erwählung der Schwachen zielt auf die Irritation eingespielter Machtfiguren. Indem Gott das Schwache und Törichte erwählt, stößt er die gängigen Wertmaßstäbe um. Dass die paulinische Theologie auf eine Umwertung aller Werte zielt, das hat wie kein anderer Friedrich Nietzsche erkannt – und dann bekämpft. Indem Paulus das jüdische Barmherzigkeitsethos universalisiert habe, habe das Christentum sowohl der biologischen Evolution als auch der römischen Kultur den Kampf erklärt und damit die Welt transformiert: „Die ‚Gleichheit der Seelen vor Gott‘, diese Falschheit, dieser Vorwand für die Rancunes aller Niedriggesinnten, dieser Sprengstoff von Begriff, der endlich Revolution, moderne Idee und Niedergangs-Prinzip der ganzen Gesellschafts-Ordnung geworden ist – ist christlicher Dynamit...“.⁴⁵

⁴⁴ F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 272; vgl. 269-273.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in: *Kritische Studienausgabe*. Band 6, München u.a. 1974, 165-254, hier: 252.

Die biblisch bezeugte Erwählungsgeschichte erschließt Gottes Welthandeln als ein solches, das auf die Transformation gesellschaftlicher Wirklichkeiten zugunsten größerer Freiheits- und Gerechtigkeitsgewinne zielt. Man kann deshalb im Anschluss an die biblisch bezeugte Erwählungsgeschichte erwägen, ob wir überall dort, wo wir die Transformation von Systemen der Gewalt, der Exklusion und der Vernichtung von Menschen durch Menschen zugunsten größerer Freiheitsgewinne und der nachhaltigen Gestaltung dieser Freiheit durch Recht, Barmherzigkeit und Wahrheitssuche, Gottes Wirken erkennen können.

Wenn Gott auch außerhalb Israels und der Kirche wirkt, Gottes Wirken aber durch sein Wort vermittelt ist, dann muss man fragen, wie wir Gottes Gegenwart in seinem Wort auch außerhalb der Gemeinde denken können. Dass Gott mit seinem Wort auch außerhalb der Gemeinde wirkt, lässt sich m.E. mit der Unterscheidung von äußerem und innerem Wort Gottes einholen. Die Gemeinde ist dadurch ausgezeichnet, dass ihr das äußere Wort gegeben ist, aber Gott kann jedem Menschen in seinem Wort derart nahe kommen, dass dieses Wort auch dort, wo das äußere Wort nicht gegeben ist, Resonanz finden kann. Whitehead hat diese Wirkweise Gottes wie folgt beschrieben: „Gott ist diejenige Funktion in der Welt, aufgrund deren unsere Absichten auf Ziele gerichtet werden, die [...] unsere eigenen Interessen [übersteigen ...]. Er ist dasjenige Element, vermöge dessen sich unsere Absichten über Werte für uns selbst hinaus auf Werte für andere ausdehnen. Er ist dasjenige Element, vermöge dessen die Erreichung eines solchen Werts für andere in einen Wert für uns selbst transformiert wird.“⁴⁶

Zu bedenken bleibt dabei: Ob ein Mensch auch recht hört, was Gott ihm sagt, das wird in der christlichen Gemeinde immer am äußeren Wort zu messen sein. Gottes Weltwirken hat auch außerhalb Israels und der Kirche kein anderes Ziel als das in seinem erwählenden Handeln erschlossene: Gottes Weltwirken zielt hier wie dort auf die Irritation eingespielter Machtmuster zugunsten des Aufbaus und der Erhaltung eines humanen Rechts, das sich an den Nöten derer orientiert, die de facto rechtlos sind.

Eine interessante Gestalt in diesem Kontext ist der Perserkönig Kyros, der Israel aus dem Babylonischen Exil befreit. Nach Jesaja hat Gott Kyros berufen, um Israel aus dem Exil zu führen und den Tempel in Jerusalem wieder aufzurichten (vgl. Jes 44, 24 – 45, 8). Kyros folgt dem Willen Gottes, obwohl er Gott selbst nicht kennt. Indem Gott in Kyros Resonanz findet, bewirkt er für Israel die Möglichkeit, ins gelobte Land zurückzukehren und den Tempel wiederaufzurichten.

⁴⁶ Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, 117f.

Aus einer historischen Perspektive geht die Bedeutung Kyros' und der Perser für die Entwicklung des Judentums darüber aber weit hinaus: Nach dem Althistoriker Peter Frei war Persien das erste Großreich, das den unterworfenen Völkern grundsätzlich Autonomie gewährte. Lokal geltende Gesetze wurden durch das persische Reich anerkannt und als geltendes Recht für eine bestimmte Region eingesetzt.⁴⁷ Diese Politik ermöglichte es Israel, in den zwei Jahrhunderten nach dem Exil, obwohl es Teil eines imperialen Großreiches war, eine eigene Selbstverwaltung auszubilden. Im nachexilischen Juda stand möglicherweise die Tora als von den Persern autorisiertes Recht in Geltung.⁴⁸

Insofern ließe sich sagen: Gott instrumentalisiert nicht einfach irgendeinen Gewaltherrscher, um das babylonische Reich zu zerstören, sondern Gott gewinnt einen Herrscher und ein ganzes Reich dafür, neue Möglichkeiten der politischen Organisation auszuloten. An die Stelle von Deportation und Auslöschung der Identitäten der einzelnen Völker tritt eine lokale Autonomie mit der Anerkennung lokaler Rechtsnormen einschließlich lokaler Kultformen.⁴⁹ Das ist in der Tat ein Freiheitsgewinn, der nicht nur Israel zugutekommt. Insofern kann die Gestalt des Kyros und des von ihm begründeten persischen Großreiches – in Ausziehung der biblischen Linien – als Beispiel dafür angesehen werden, wie Gott auch außerhalb der Erwählungsgeschichte zugunsten neuer Ordnungsformen wirkt, die ein Zugewinn an Freiheit und Gerechtigkeit bedeuten.

5. Gottes Handeln in der Lebensgeschichte des Einzelnen

Auf die Frage, wie Gottes Vorsehung dem einzelnen Menschen zugutekommt, möchte ich antworten: Gottes Vorsehung kommt dem Menschen zuallererst durch den Aufbau und Erhalt lebensförderlicher Umgebungen zugute. Die Erwählungsgeschichte zeigt, wie Gott permanent am Aufbau, aber auch an der Irritation und an der Verfeinerung des Rechts arbeitet. Gott schafft in und durch Israel ein System der Rechtssicherheit und ein System erwartbarer Barmherzigkeit. Zugleich wird das Recht aber auch permanent irritiert: durch die Propheten im alten Israel, durch die Zuwendung Jesu zu denen, die von Recht und Religion exkludiert worden sind, durch den Geist Jesu Christi in den Gemeinden, der beharrlich für die Gefährdung des Rechts sensibilisiert. Zum Aufbau und Erhalt lebensförderlicher

⁴⁷ P. Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, in: *ders./K. Koch*, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, Fribourg/Göttingen ²1996, 5–131.

⁴⁸ Vgl. Esr 7,25f.; dazu *Crüsemann*, Die Tora, 387-393.

⁴⁹ Frei spricht von „Lokalautonomie“ und versteht darunter „das Recht der Untertanen, einen kleineren oder grösseren Teil ihrer Belange [einschließlich „der religiösen Gesetzgebung“ (*Frei*, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, 28; vgl. 27f.)] selber zu regeln“ (ebd., 10).

Umgebungen gehört deshalb nicht nur die Aufrichtung des Rechts, sondern auch die Irritation und Problematisierung des Rechts durch den Geist. Die Wahrnehmung von Gottes Handeln durch Gesetz und Geist ermöglicht, Gottes Handeln uns zugute auch im Aufbau und Erhalt eines Rechts- und Sozialstaates, der permanent durch eine Zivilgesellschaft herausgefordert wird, zu erkennen.⁵⁰

Gott wirkt freilich nicht nur auf gesellschaftlicher Ebene am Aufbau und Erhalt lebensförderlicher Umgebungen, sondern auch in den jeweiligen persönlichen Umgebungen. Dass er Menschen gewinnt, die sich auf seine Absichten einlassen, prägt auch unser persönliches Umfeld. Menschen lassen sich auf Gottes Wort ein und nehmen sich uns zugute selbst zurück und reagieren auf unser Unrecht mit Vergebung.

Demgegenüber offenbart das Kreuz Christi eine Situation, in der nicht nur die gesellschaftlichen Systeme, sondern auch die möglicherweise gegensteuernden Formen auf der privaten Ebene ganz unter die Macht der Sünde geraten. Am Kreuz erkennen wir nicht nur, wie Recht, Religion, Bildung und öffentliche Meinung sich dem Leben verschließen und dem Tod zuarbeiten. Am Kreuz erkennen wir auch die Brüchigkeit privater und intimer Formen der Verbundenheit und der Freundschaft. Judas verrät Jesus, Petrus verleugnet ihn – und die Jünger fliehen. Eben deshalb ruft der Gekreuzigte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Mt 27,46).

Das Kreuz sensibilisiert für die Macht der Sünde, Gott so aus der Welt herauszudrängen, dass er in dieser Welt scheinbar keine Resonanz mehr findet. Eine realistische, kreuzestheologisch gebrochene Vorsehungslehre wird deshalb mit der Möglichkeit rechnen, dass Menschen in Situationen geraten können, in denen ihnen Gottes rettendes Handeln nicht mehr zugutekommt.⁵¹ Solche Situationen sind Situationen der Klage – im Schatten des Kreuzes.

Im Blick auf solche Situationen erschließt sich die Bedeutung der Frauen unter dem Kreuz. Während die Evangelien einerseits berichten, dass die Jünger Jesus verließen und flohen (Mk 14,50), halten sie andererseits fest, dass bei der Kreuzigung Frauen da waren, die Jesus nachgefolgt sind (Mk 15,40f.). Der Triumph der Sünde ist also selbst im Ereignis der Kreuzigung nicht total. Gott findet zumindest bei einigen wenigen noch Resonanz. Diese

⁵⁰ Vgl. dazu die Ausführungen von Michael Welker zum Pluralismus des Geistes in *M. Welker, Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995, 24-36.

⁵¹ Vgl. *C. Böttigheimer, Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg 2013, 228: „Möchte man am göttlichen Allmachtsprädikat festhalten, so ist doch zumindest einzuräumen, dass Gott in seiner Liebesbeziehung zum Menschen dessen Freiheit als Möglichkeitsbedingung für seine freie Liebesantwort nicht unterbinden kann und möchte und er insofern nicht in jeder Hinsicht Herr der Geschichte ist. ‚Gott kann nicht tun, was er will‘, das zeigt sich nirgends so deutlich wie im Blick auf den Kreuzestod seines eigenen Sohnes.“

Resonanz kommt dem Gekreuzigten aber nicht mehr zugute; eben deshalb heißt es, dass die Frauen „von ferne“ das Geschehen beobachteten. Es sind aber genau diese Frauen, mit deren Gang zum Grab die Erzählung von Jesu Auferstehung in Mk 16 beginnt. Die Frauen unter dem Kreuz stehen also dafür ein, dass Gott auch dort an lebensförderlichen Umgebungen arbeitet, wo wir das nicht erkennen und es uns aktuell nicht mehr zugutekommt.

Eine realistische Vorsehungslehre wird m.E. beides wahrnehmen müssen: sowohl die Situation der Klage und des Kreuzes als auch das beständige Wirken Gottes am Aufbau und Erhalt lebensförderlicher Umgebungen.

Die Erkenntnis, dass Gottes rettendes Handeln vielen Menschen, auch ganzen Völkern und Nationen, in der Geschichte nicht zugutegekommen ist, macht darauf aufmerksam, dass eine realistische Vorsehungslehre nicht unter Absehung von der Eschatologie konzipiert werden kann. Als derjenige, der beharrlich der Macht der Sünde in dieser Welt entgegenarbeitet, muss Gott auch noch einmal auf diejenigen rettend zurückkommen, denen Gottes rettendes Handeln in der Geschichte nicht zugutegekommen ist. Auch diese Erkenntnis gewinnt die Theologie im Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Kreuz und Auferstehung offenbaren, dass Gott sich zwar von der Sünde aus der Welt herausdrängen lässt, dass die Sünde aber nicht in der Lage ist, letzte Realitäten zu setzen, endgültig bleibende Wirklichkeiten zu schaffen.

Damit enthüllt die Auferstehung das Geheimnis, dass selbst dort, wo die Sünde zum Tode herrscht, also Menschen unter der Sünde zu Tode kommen, die Wege eines Menschen letztlich zu Gott führen. Was uns unter dem offensichtlichen Leiden verborgen ist, erschließt die Auferstehung Christi: dass selbst der Weg in die tiefste Gottverlassenheit hinein nirgendwo anders mündet als bei Gott. Deshalb können sich Glaubende einem weder von ihnen noch von Gott selbst gewollten Leiden ergeben, weil es ihnen durch die Auferstehung Christi als Weg zu Gott erschlossen ist. Um mögliche Missverständnisse auszuschließen, betone ich ausdrücklich: Gott will die Seinen nicht auf solchen Wegen zu sich führen, aber auch, wo Menschen andere Wege geführt werden, als Gott sie will, führen diese Wege letztlich zu Gott.

Gott wirkt in der Welt durch sein Wort. Durch sein Wort zielt er beständig auf den Aufbau, die Irritation und die Verfeinerung rechtlich strukturierter, lebensförderlicher Umgebungen. Dieses Wirken Gottes kommt auch dem Einzelnen zugute. Weil Gott selbst sich davon abhängig gemacht hat, mit seinem Wort unter den Menschen Resonanz zu finden, deshalb gibt es auch Situationen im Schatten des Kreuzes, in denen Menschen Gottes fürsorgliches

Handeln nicht mehr erfahren können. Es ist die Hoffnung des christlichen Glaubens, dass auch solche Situationen sich als Wege erweisen, die nirgendwo anders enden als bei Gott.

Gregor Etzelmüller, Institut für Evangelische Theologie, Universität Osnabrück, Neuer Graben 29/ Schloss, D-49074 Osnabrück (gregor.etzelmueLLer@uni-osnabrueck.de).

God's action in history: A realistic doctrine of providence

The historical experiences of the 20th century and scientific naturalism have led the Christian belief in God's providence into a crisis. Realistically, we must admit that much happens in history that contradicts God's will, so that God must assert himself and his will in history. Following Hannah Arendt, Hans Jonas and Alfred North Whitehead, the idea is developed that God does so "sine vi, sed verbo". The article reconstructs the belief in providence as the trust that God, through his Word, persistently works to build and maintain legally structured, life-supporting environments that benefit also the individual, even when there are times of lament in which people, even entire peoples and epochs, do not experience this caring action of God.