

# Herr der Geschichte?

## Spuren des Handelns Gottes in der Welt

*Klaus von Stosch*

»Der Schriftsteller Elie Wiesel erzählt die Geschichte einer kleinen Gruppe Juden, die sich im von Nazis besetzten Europa in einer kleinen Synagoge zum Gebet versammelt hatte. Mitten im Gottesdienst stürmte plötzlich ein fremder Jude, der ein wenig verrückt war – denn alle frommen Juden waren zu jenem Zeitpunkt ein wenig verrückt – zur Tür herein. Schweigend hörte er einen Augenblick zu, wie die Gebete aufstiegen. Langsam sagte er: »Pst, Juden! Betet nicht so laut, sonst hört euch Gott. Dann erfährt er, dass in Europa noch ein paar Juden am Leben geblieben sind«<sup>1</sup>.

Diese Geschichte des jüdischen Auschwitz-Überlebenden Elie Wiesel macht deutlich, welches Maß an Anfechtung dem Glauben an die Geschichtsmacht des Gottes JHWH durch den nationalsozialistischen Massenmord an den Juden eingebrannt wurde. Der Gott, der nach dem biblischen Zeugnis immer wieder rettend für sein Volk interveniert hat, scheint sich in einen alles verschlingenden Dämon verwandelt zu haben. Der Gott, der in der Geschichte immer wieder wirkmächtige Zeichen seines Heils gesetzt hat, scheint hier auf die Seite des Bösen gewechselt zu sein. Will man diesen Charakterwechsel Gott nicht zugestehen, scheint nur die Möglichkeit zu bestehen, dass Gott offenbar seine Macht verloren hat und dem Treiben des Bösen nur noch ohnmächtig zuschauen kann. Oder der Glaube an die Geschichtsmacht Gottes wird insgesamt als frommer Wunsch ohne Halt in der Realität entlarvt.

Dieser zuletzt genannte Weg, der auf der Einsicht gründet, dass Gott aus metaphysischen Gründen gar nicht rettend in die Geschichte eingreifen könne, ist zwar in der gegenwärtigen theologischen und religionsphilosophischen Debatte gar nicht so unbeliebt. Von dem Hauptstrang der jüdischen und christlichen Tradition verlangt er aber nichts weniger als die Preisgabe der eigenen Identität. Denn die Erfahrung des geschichtlich handelnden Gottes ist nicht nur Wur-

zelerfahrung jüdischer Identität beziehungsweise des Glaubenszeugnisses Israels,<sup>2</sup> sondern auch grundlegendes Kennzeichen des christlichen Glaubens. Das Bekenntnis zu Gottes Geschichtsmacht ist zentraler Bestandteil sowohl des biblischen Zeugnisses als auch der überkommenen Gestalten aller monotheistischen Religionen.

Wenn es heute also immer mehr Menschen schwer fällt, einen Zugang zu dem in der Geschichte wirkmächtigen Gott zu finden, ja dieser Zugang nach Auschwitz für viele »gänzlich verloren gegangen ist, dann ist der Gott der Geschichte selbst verloren gegangen«<sup>3</sup>. Und es fragt sich, wie jüdischer und christlicher Glaube in ihrer überkommenen Gestalt überhaupt noch verantwortet werden können. Auf diese Weise stellt der von Hitler initiierte Massenmord eine bleibende Bedrohung jüdischen und christlichen Glaubens dar. Und jedes Massaker an Randgruppen verstellt neu den Weg zu dem Gott, der dem biblischen Zeugnis zufolge auf der Seite der Entrechteten und Heimatlosen Partei ergreift. Wie kann ich noch auf die rettende Kraft der Fürbitte vertrauen, wenn so viele Schreie ohne erkennbare Antwort verhallt sind?<sup>4</sup> Darf ich noch Gott für die Zeichen seiner Liebe und Treue in meinem Leben danken, wenn doch Unzählige umsonst auf solche Zeichen gewartet haben? Darf ich Gottes Geschichtsmacht noch preisen, wenn diese Macht nichts gegen den millionenfachen Mord an unschuldigen Kindern getan hat? Wie lässt sich in unserer Welt überhaupt noch von Gott als dem Herrn der Geschichte sprechen, und wie lassen sich Spuren seines Handelns entdecken?

Nach den unzähligen Schrecken der neueren Geschichte wird man auf diese Fragen nur in einer für die Leidensgeschichte der Welt und die Theodizeefrage empfindlichen Weise antworten dürfen. Wie Johann Baptist Metz immer wieder zu Recht betont, gilt es in einer dementsprechend theodizee-empfindlichen christlichen Gottrede die Momente von Irritation und Unsicherheit zu bewahren. So lange Menschen grausam zu Tode gefoltert werden oder elend in einer Flutkatastrophe zugrunde gehen, kann die Rede von Gott als dem Herrn der Geschichte nicht resistent gegen Verblüffung und frei von Irritation entfaltet werden. Die Reflexion des Glaubens darf sich nicht durch eine unerschütterliche Fundierung absichern, sondern muss sich in verletzlicher, theodizee-sensibler und doch rational verantworteter Weise vollziehen.

## **Forderung nach einer theodizee-sensiblen Rede von Gottes Geschichtsmacht**

Entscheidend ist zunächst die Entwicklung von Kriterien einer theodizee-sensiblen Rede vom Handeln Gottes und von der Art seines Herrseins in der Geschichte.<sup>5</sup> Unabweisbar ist dabei die Forderung, nicht den faktischen Geschichtsverlauf mit Gottes gutem Willen zu identifizieren und himmelschreiendes Unrecht und schlechterdings nicht sein sollendes Leiden zu kaschieren. Gottes Handeln muss vielmehr so gedacht werden, dass es nicht mit der Geschichte der Sieger identifiziert wird, sondern ähnlich dem von Walter Benjamin zitierten »Engel der Geschichte«<sup>6</sup> als Widerlager mit der Macht der Schwachheit dem verbrecherischen Wahn der Menschen Einhalt zu gebieten versucht und auch bei den katastrophalsten Auswirkungen der Naturgesetze Neuanfänge ermöglichen will. Wie dieser Engel wendet Gott nicht den Blick von den Trümmerhaufen der Geschichte ab. Er will immer neu verweilen, um das Zerschlagene zusammenzufügen. Aber der scheinbare Fortschritt der Geschichte und der mit ihm verbundene Freiheitsmissbrauch der Menschen macht seine Mühen immer neu zunichte. In diesem Bild wird dargestellt, wie Gott die Instanz bleibt, die man gegen die Verbrechen und Katastrophen der Weltgeschichte in Anspruch nehmen kann – selbst dann, wenn das bedeutet, dass man wie Hiob Gott gegen Gott anruft und angesichts des von Gott zugelassenen Geschichtsverlaufs nur noch zu Gott als rettender Instanz und als Recht verschaffendem Zeugen zu flehen vermag.<sup>7</sup>

Natürlich kann eine solche Spannung des Anrufens Gottes gegen Gott nicht dauernd in der Schwebe gehalten werden. Es braucht die Zuversicht, am Ende werde sich erweisen, dass sich Gott als die allumfassende, heil und gerecht machende Güte und Barmherzigkeit durchsetzt. Da diese Zuversicht in der Geschichte immer wieder in Frage gestellt und durchkreuzt wird, ist sie nur in Gestalt eschatologischer Unruhe möglich. Eine theodizee-sensibel ausbuchstabierte Hoffnung auf die allgegenwärtige Durchsetzung göttlicher Kraft in der Geschichte ist ein unruhiges, oft auch ungeduldiges Warten auf Gottes eschatologisches Handeln. Denn erst durch Gottes Abbruch der Geschichte ist zu hoffen, dass sich wirklich allumfassend sein

guter Wille als die allein Wirklichkeit schaffende Macht durchsetzt und in allem in seiner heilenden Kraft spürbar gegenwärtig ist.

Grund dieser eschatologischen Hoffnung ist die Selbstoffenbarung Gottes in Leiden und Sterben Jesu Christi. Im Blick auf die Auferstehung wird dabei deutlich, dass Gott auch in den aussichtslosesten Situationen seinen heilenden Willen durchsetzen kann. Zugleich erinnert der Blick auf das Kreuz daran, dass es innerweltlich keine Sicherheit für die Durchsetzung Gottes mit den Mitteln der Liebe gibt und dass seine Frohe Botschaft oft genug durch den faktischen Geschichtsverlauf durchkreuzt zu werden scheint. Der Blick auf die ständige Wiederholung eines derartigen Kreuzesleidens in den unerträglichen Schrecken menschlicher Leidensgeschichten in der Weltgeschichte verbietet eine ungebrochene Siegeszuversicht und muss sich immer wieder neu in die eschatologische Spannung angesichts der noch ausstehenden Fülle der Gegenwart Gottes einfügen.

Angesichts des monströsen Ausmaßes menschlicher Schuld darf dabei die Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht ohne seine Gerechtigkeit gedacht werden. Die Forderung nach Gottes allumfassender heilender Nähe darf nicht abgelöst sein von der nach der Durchsetzung seiner Gerechtigkeit. Anders wäre dem Überlebenden eines Vernichtungslagers wohl kaum die Aussicht auf die göttliche Rettungsabsicht aller verständlich zu machen. An dieser Stelle kann christliche Glaubensreflexion in ihrer manchmal zu schnell vorgetragenen und zu leichtfertigen Rede von Versöhnung und Liebe durchaus wieder mehr von jüdischer Theologie und ihrer Betonung der Gerechtigkeit Gottes lernen.

Trotzdem wird sie im Letzten gut paulinisch und gut lutherisch darauf beharren, dass die Gerechtigkeit Gottes als gerecht machende Gerechtigkeit auszubuchstabieren ist, so dass der Versöhnungswille und die Liebesbereitschaft auch bei noch so großer Schuld nicht an ihr Ende kommen kann. Angesichts der Schwere und Unbegreiflichkeit der Schuld wäre dennoch vor einem menschlich-allzumenschlichen, bruchlosen Zu-Ende-Denken der göttlichen Versöhnung zu warnen. Statt eine Allversöhnungstheorie im Sinne einer Apokatastasis auszuarbeiten, wäre die Spannung zwischen der Forderung nach Gerechtigkeit und der Hoffnung auf Versöhnung durchzuhalten. Allein in der theologisch nur als Grenzbegriff einzuholenden Unbe-

greiflichkeit Gottes kann die Möglichkeit offen gehalten werden, dass Gottes gerecht machende, aber dadurch die Gerechtigkeit nicht auflösende Liebe auch den schwersten Verbrecher zu sich rufen und mit sich versöhnen kann.

Wichtig ist dabei die in der Geschichte zu gewinnende und schon in ihr zu beherzigende Erfahrung, dass Versöhnung nie durch Vergessen erkaufte werden darf. Deshalb ist als weiteres Merkmal theodizee-sensibler Rede von Gott ihre anamnetische Verfasstheit zur Geltung zu bringen. So wie der christliche Glaube im Kern Erinnerung an die Leidensgeschichte Jesu Christi ist und auch die für den christlichen Glauben so zentrale Geschichte des Volkes Israel bis heute durchzogen ist von einer erschreckenden Leidensgeschichte und einer einzigartigen Bereitschaft zur Erinnerung dieser Leidensgeschichte, so kann auch ein Handeln Gottes nicht über das vergangene Leiden hinweggehen. Entsprechend wäre die oben artikuliert Hoffung auf eine innere Verwandlung der Bedeutung einer Leidensgeschichte, die es möglich macht, insgesamt ohne Ausblendung des eigenen und des fremden Leidens »Ja« zum Leben zu sagen, auch in einer theodizee-sensiblen Rede von Gott unverzichtbar. Dabei käme es darauf an, wie Israel die eigene Identität nicht durch Absehen von der eigenen Leidensgeschichte zu gewinnen und zugleich in der Hoffnung auf Gottes verwandelnde Kraft auch die Leiden des Anderen nicht zu vergessen und Verwandlung und Neuschöpfung für alle zu erhoffen.

Damit ist zugleich klar und von kaum zu überschätzender Bedeutung, dass es nicht nur um die Erinnerung und Wahrnehmung der eigenen Leiden, sondern auch und vor allem um die Erinnerung und Wahrnehmung der Leiden des Anderen, ja des Feindes gehen muss. Handeln Gottes wäre insofern immer Wirklichkeitserschließung im Sinne einer Wahrnehmungsschule auch für die leidvollen Seiten der Realität. Statt die Wirklichkeit auf ihre angenehmen Facetten zu beschränken, gilt es, sie in ihrer ganzen Zwiespältigkeit wahrzunehmen und immer auch die Perspektive des Unterlegenen und Zu-kurz-Gekommenen zu bedenken.

Theodizee-Empfindlichkeit bedeutet insofern immer auch Leid-Empfindlichkeit und Wirklichkeits-Empfindlichkeit. Erst die Wahrnehmung des Leidens des Anderen macht mich fähig, die Wirklich-

keit unverkürzt in den Blick zu bekommen. Wenn die Würdigung der Wirklichkeit Grundantrieb jedes Menschen und ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft sein sollte,<sup>8</sup> dann wird man gerade hierin ein theodizee-sensibel zu explizierendes Moment des Handelns Gottes in der Welt sehen dürfen. Dabei ist auffällig, dass der Wunsch nach Sensibilität oder Achtsamkeit gegenüber der Wirklichkeit gerade auch im Blick auf die Verletzungen des Anderen keineswegs nur in christlicher Tradition ein Weg zur spirituellen Vervollkommnung und Begegnung mit der letzten Wirklichkeit darstellt.<sup>9</sup>

Achtsamkeit gegenüber der Leidensgeschichte des Anderen und Würdigung der Wirklichkeit insgesamt kann, wenn sie als Einfallstor des Gottes der Liebe gedacht werden sollen, nicht ohne absolute Respektierung der Würde des Leidenden gedacht werden. Daraus ergibt sich die Forderung an die Ausgestaltung der Rede von Gottes Handeln in der Welt, diese niemals so zu formulieren, dass die Würde des Einzelnen mit seiner Leidensgeschichte aus dem Blick gerät. Der jüdische und christliche Gott ist eben nicht richtig verstanden, wenn man nicht sieht, dass sein Handeln aufschließt zur Würdigung eines jeden Menschen und dass er Menschen niemals nur als Mittel, sondern immer auch und zuerst als Zweck an sich selbst betrachtet.

Nur in der Anerkennung dieser Aufforderung zum Mittun am die Wirklichkeit würdigenden und das nicht-sein-sollende Leiden bekämpfenden Tun Gottes ist deshalb eine theodizee-sensible Rede vom Handeln Gottes in der Welt möglich. Ein letztes Kriterium jeder theodizee-sensiblen Rede vom Handeln Gottes besteht also darin, dass es hineinzuführen hat in eine Praxis, die im Vorgriff Gegenwart werden lässt, was in eschatologischer Unruhe von Gott erwartet wird: Tröstung des Trauernden, Heilung des Leidenden, Zuspruch für den Verängstigten, Überwindung des Unrechts und Etablierung einer niemanden ausschließenden Gemeinschaft versöhnter Verschiedenheit. Die Rede von einem Gott, der hier und jetzt aus dem Land der Knechtschaft hinausführt, der auch in auswegloser Wüste das Weiterkommen ermöglicht und schließlich jedem Menschen sein gelobtes Land aufschließen wird, kann nicht verantwortet werden, ohne selber gegen jede Versklavung des Menschen einzutreten, ohne in

den Wüsten des Lebens die Hungernden und Dürstenden zu erquicken und ohne Raum zu eröffnen, der den Anderen gerade in ihrer Verschiedenheit Lebensperspektiven bietet.

Bündelt man die bisher aufgezählten Kriterien ein wenig, kann man sie folgendermaßen zusammenfassen: Die Theodizee-Sensibilität einer Rede vom Handeln Gottes und von seinem Herrsein in der Geschichte erweist sich dadurch, dass sie – auch durch ihre Geschichtsbezogenheit – verletzlich bleibt und ihr Momente von Irritation, Unsicherheit und Erschrecken anzumerken sind, sie anamnetisch verfasst und deshalb nicht bereit ist, bei der Zuwendung zu Gott und der Ausrichtung auf dessen Verheißungen die vergangenen Leiden der Welt zu vergessen. Das Herrsein Gottes in der Geschichte muss als die gesamte Wirklichkeit erschließend gedacht wird. Gottes Handeln erscheint so als Wahrnehmungsschule auch für die leidvollen Seiten der Wirklichkeit. Nicht zuletzt geht es dabei um die Wahrnehmung der Würde des Leidenden, die es absolut zu respektieren gilt. Gottes Herrsein muss auch als Widerlager und Protest gegen himmelschreiendes Unrecht gedacht werden; zugleich muss ernst genommen werden, dass der Mensch von Gott gewürdigt und befähigt ist, an der Verwandlung der Welt durch die Kraft der göttlichen Liebe mitzuwirken. Gottes Geschichtsmächtigkeit muss von eschatologischer Unruhe geprägt bleiben, immer auf die endgültige Durchsetzung von Gottes Güte und Gerechtigkeit verweisen und dieser im Vorgriff bereits Geltung zu schaffen versuchen.

### **Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Freiheitsverhältnis**

All diesen Kriterien hat in meinen Augen jede theologische Explikation der Geschichtsmacht Gottes zu genügen. Zugleich bietet ihre Einhaltung aber noch keine Antwort auf die oben gestellten Fragen nach dem Handeln Gottes in der Welt. Offen ist also nach wie vor die Frage, wie unter Beachtung dieser Kriteriologie Antworten auf die Fragen nach Denkbarkeit und Erkennbarkeit von Gottes Geschichtsmacht zu finden sind.

Erfolg versprechend scheint mir an dieser Stelle der in der gegenwärtigen Theologie inzwischen weit verbreitete Versuch zu sein,

das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als dialogisches Freiheitsverhältnis zu explizieren, in dem Gott allein mit den Mitteln der Liebe versucht, die Liebe des Menschen zu gewinnen. Letztes Ziel der Schöpfung und Fokus des Handelns Gottes ist in dieser Perspektive Gottes Absicht, Mitliebende zu gewinnen.<sup>10</sup> Diese Absicht ist nicht in irgendwelchen Leistungen des Geschöpfes oder Bedürfnissen des Schöpfers begründet, sondern geschieht als Selbstzweck, das heißt sie gründet in nichts als dem freien und unableitbaren Entschluss Gottes, andere Freiheit zu wollen. Entsprechend ist bereits Gottes Schöpfungshandeln so auszubuchstabieren, dass es als Handeln aus Freiheit und damit als Schaffen aus dem Nichts erkennbar wird.

Die Radikalität der göttlichen Treue und der letzte Ernst seiner Einladung zur Liebe erweisen sich darin, dass Gott rückhaltlos nur die Mittel der Liebe verwendet, um den Menschen in seiner Freiheit für sich zu gewinnen: »Gott könnte es in seiner Beziehung zu den Menschen nicht wirklich ernst sein, wenn er sich nicht rückhaltlos in sie hineingäbe, wenn er, gleichsam neben seiner Liebe, noch andere Mittel in der Hinterhand hätte, den Menschen gegenüber seine Macht auszuüben. Gott lässt es tatsächlich auf die Liebe ankommen; und er greift nicht zu anderen Mitteln, wenn er mit ihr nicht durchzukommen scheint.«<sup>11</sup>

Die Befreiung zur Liebe ist also in dieser (an zentraler Stelle der christlichen Tradition verankerten) Sicht das grundlegende Schöpfungsziel Gottes. Die grundlegende Intention Gottes und damit die Intention, aufgrund derer sein Handeln zuschreibbar werden kann, ist die Absicht der »(Selbst-)Zusage seiner Liebe«<sup>12</sup>, wie sie im Handeln Jesu grundlegend Gestalt gewonnen hat. Gottes Intention wird also um so mehr realisiert, je entschiedener Menschen aus Liebe handeln. Liebe, die nur dann sie selbst ist, wenn sie nicht von außen manipuliert wird, kann per definitionem nur in einer autonomen Entscheidung gründen. Wenn Gottes Intention also befreiende Liebe ist und Liebe nur Wirklichkeit ist, wenn sie aus freier Zustimmung heraus geschieht, kann Gott seiner Intention innerweltlich nur durch Akte der Freisetzung und Liebe Geltung verschaffen, die geschöpfliche Freiheit und Liebe nicht manipulieren, sondern bejahen und ermutigen.

Gottes Herrsein in der Geschichte vollzieht sich demnach im ständigen Werben um die vorbehaltlose, eben nicht manipulativ herbeigeführte Liebe des Menschen. Es wird deshalb an keiner Stelle die Freiheit des Menschen negieren oder einschränken. Offenbar hat sich Gott dazu entschlossen, seinen guten Willen grundsätzlich nicht ohne das Mittun seiner Geschöpfe zu vollziehen. Darin liegt ja gerade die höchste Würdigung des Menschen, dass er nicht nur Objekt der Liebe Gottes ist und diesen nicht nur zurücklieben darf, sondern dass er ermächtigt ist, selber die Liebe, die Gott ist, anderen zuzusprechen, und so selber der Wirklichkeit göttlichen Handelns Gestalt verleihen darf.<sup>13</sup> Zugleich ist Gottes Handeln konkretes Hineinführen in das Liebesverhältnis, das er in sich selber ist und deshalb den Menschen frei gewährt. Dieses Hineinführen muss als konkretes Sich-zu-erkennen-Geben des göttlichen Willens im je einzelnen menschlichen Leben gedacht werden, ohne dass die Freiheit des Menschen aufgehoben würde.

An dieser Stelle ist es von kaum zu überschätzender Bedeutung, göttliches und menschliches Handeln nicht in ein Konkurrenzverhältnis zueinander zu setzen. Andernfalls müsste immer gefragt werden, wie denn von Gottes Handeln die Rede sein kann, wenn sich menschliche Freiheiten füreinander entschließen. Die Pointe der dialogisch-personalen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch besteht an dieser Stelle in der Annahme, dass göttliches und menschliches Handeln aus Freiheit in Bezug auf innerweltliche Akte nicht in umgekehrt, sondern in direkt proportionalem Maße wachsen. Je mehr ein Mensch seine Freiheit realisiert, desto mehr handelt Gott in ihm und wird die Intention göttlicher Freiheit durch ihn Wirklichkeit. Wenn ein Mensch liebt, handelt Gott durch ihn.

Diese Grundidee personaler Handlungstheorie ist nicht so zu verstehen, als sei die menschliche Freiheitstat nicht wirklich ihm zurechenbar. Vielmehr geht es darum, dass die ureigenste Möglichkeit der freiheitlichen Selbstbestimmung im Handeln von Gott allererst ermöglicht wird. Der Höchstvollzug menschlicher Autonomie ist gerade in seiner Autonomie noch einmal von Gott gewollt und getragen. Und je mehr ich durch Handlungen aus der Haltung der Liebe die Welt verändere, desto mehr wird Gottes Intention mit seiner Schöpfung Wirklichkeit.

Betrachtet man die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, so wird man festhalten dürfen, dass an der Wurzel derartiger dialogisch-personaler Bestimmungen des Gott-Welt-Verhältnisses ein Grundaxiom der Theologie Karl Rahners steht. Rahner wird nämlich bei seiner Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit nicht müde zu betonen, dass der wahre Gott nicht derjenige ist, »der tötet, um selber lebendig zu sein. Er ist nicht das ›Eigentliche‹, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das esse omnium. Je näher man ihm kommt, um so wirklicher wird man; je mehr er in einem und vor einem wächst, um so eigenständiger wird man selber«<sup>14</sup>.

Die Wirklichkeit Gottes ist Rahner zufolge also grundlegend missverstanden, wenn man sie in ein Konkurrenzverhältnis zu Wirklichkeit und Eigenstand des Menschen setzt. Vielmehr gewinnt der Mensch seine wahre Freiheit und Autonomie gerade dann, wenn er Gott in und um sich Raum gibt und wenn er sich in seiner eigenen Gewinnung von Raum als von Gott getragen weiß. Rahner betont also immer wieder das direkt proportionale Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit. Das Geschöpf ist nach Rahner gerade dann frei und seiner selbst mächtig, wenn es aus der Nähe Gottes lebt und sich an die freie Zuwendung des liebenden Gottes bindet. Menschliche Freiheit und innerweltliche Wirklichkeit Gottes wachsen also in gleichem Maße – eine Verhältnisbestimmung, die in Jesus Christus zu ihrem unüberbietbaren Höhepunkt kommt.<sup>15</sup>

So einsichtig diese prominent vertretene Art der Verhältnisbestimmung im Rahmen von Christologie und Gnadentheologie ist, und so interessant und verlockend sie auch für unseren Zusammenhang erscheint, so schwierig ist es doch, sie näher auszubuchstabieren. Denn wenn die menschliche Freiheit wirklich bis ins Letzte ernst genommen wird, muss gelten, dass jeder ihrer Akte von Gott in gleichem Maße ermöglicht und getragen wird. Man kann zwar von einer je vollkommeneren Darstellung des Handelns Gottes und auch einer je größeren Realisierung der Intention Gottes sprechen, je mehr der Mensch die göttliche Liebe durch seine Freiheit wirksam werden lässt. Aber damit ist es zumindest auf den ersten Blick noch nicht gerechtfertigt, dass auch von einem stärkeren Handeln Gottes

gesprachen wird. Wie aber kann ein Zuwachs menschlicher Freiheit und autonom zu wählender Lebensmöglichkeiten durch ein besonderes Handeln Gottes hervorgerufen sein?

### **Gottes Handeln als Ermöglichung von Freiheit**

An dieser Stelle hilft eine Einsicht Jürgen Werbicks weiter. Bei seiner Bestimmung des Allmachtsbegriffs weist er Gott die Macht zu, »die Alternativlosigkeit natürlicher und quasi-natürlicher Zwangsläufigkeiten aufzusprengen« und die Menschen gerade dadurch in die Freiheit hineinzurufen<sup>16</sup>. Denn, so Werbick weiter: »Freiheit eröffnen heißt Möglichkeit schenken (Sören Kierkegaard) und dieser Möglichkeit gegen die bloße Notwendigkeit die Wirklichkeitsgestalt eines realisierbaren, ›wählbaren‹ Zukunftsentwurfs geben.«<sup>17</sup>

Im Hintergrund dieser Bestimmung des Freiheitsbegriffs steht die Einsicht, dass das Anderskönnen eine zentrale, im Prinzip unerlässliche Komponente der Willensfreiheit ist. Nur wenn ein Mensch auch anders kann, wenn er noch nicht realisierte Möglichkeiten vor sich hat und über Handlungsalternativen verfügt, kann er im vollen Sinne frei genannt werden. Wenn die gegenwärtige Politik sich als alternativenlos behauptet, zeigt sich gerade darin der Mangel an Freiheit der gegenwärtig handelnden politischen Akteure. Wenn ein Mensch keine Alternative zu einer bestimmten Wahl sieht, fehlt ihm in besagtem Fall das Bewusstsein der Freiheit. Fehlt ihm die reale Möglichkeit, andere Wege zu gehen, fehlt ihm die Wirklichkeit der Freiheit.

Freiheit ermöglichendes Handeln Gottes kann vor dem Hintergrund dieser Einsicht so verstanden werden, dass Gott uns neue Lebensmöglichkeiten und Handlungsalternativen aufzeigt. Ein derartiges Handeln lässt dem Menschen die volle Autonomie, weil er ja nicht gezwungen ist, die neu in den Blick kommenden Alternativen zu wählen. Die Wahl bleibt allein dem Menschen überlassen. Aber Gott kann um den Menschen werben, ihn rufen und locken, indem er ihm neue Lebensmöglichkeiten erschließt und einräumt. Gottes Herrsein in der Geschichte besteht demnach gerade darin, dass er dem Menschen stets neu auf eine Weise Perspektiven und Rettungs-

wege aus ausweglosen Situationen eröffnet, die die menschliche Freiheit nicht einschränkt, sondern zu neuen Möglichkeiten ruft.

Die befreiende Wirkung seines Handelns ermöglicht dabei, aus dem Gefühl des Reagierenmüssens<sup>18</sup> und des Beherrschtseins von den Umständen herauszufinden.<sup>19</sup> Sie wird dann erfahren, wenn man sich nicht mehr von Verboten und Zwängen beherrschen lässt und wenn man allen Instrumentalisierungen von Menschen für irgendwelche Zwecke entgegentritt.<sup>20</sup> Sie wird dann Wirklichkeit, wenn man sich nicht mehr vom Alltag treiben lässt, sondern bewusst aus sich heraus lebt und gerade so Gemeinschaft mit dem Anderen ermöglicht.

Was hier gemeint ist, wird anfanghaft in der Liebe erfahrbar. Denn es ist ja tatsächlich die Erfahrung von Liebenden, dass im Vollzug von Liebe und Hingabe Freiheit und eine neue Form des Selbstseins durch das Sein vom Anderen her und auf ihn hin erfahrbar werden. Die Anforderungen des Alltags verblassen. Gewohnheiten und Umstände verlieren ihre lebensgestaltende Kraft. Alle Lebensvollzüge werden durchtränkt von dem Bild des Anderen. So entstehen ganz neue Lebensmöglichkeiten und Neuanfänge. Auf diese Weise wird den Liebenden » – zumindest ein klein wenig und vielleicht nur für eine gewisse Zeit – Unabhängigkeit von anderen Ansprüchen, von den ›Obsessionen‹ des Alltags zugespielt, weil sich ihnen eine Zukunft öffnet weit über die Aussichten hinaus, die sich durch klug kalkulierende Vorsorge sichern lassen«. <sup>21</sup>

Natürlich ist in der hier vertretenen Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses die menschliche Handlung nicht mit der göttlichen identisch. Die menschliche Handlung kann die göttliche allenfalls darstellen oder in ein dialogisches Verhältnis zu ihr eintreten. Die Annahme eines solchen Verhältnisses setzt lediglich die schon genannte Grundannahme des relationalen Theismus voraus, dass Gott eine Liebesbeziehung mit uns will und sich deshalb frei dazu entschieden hat, manche seiner Handlungen von der Kontingenz unserer Bedürfnisse und Handlungen mitbedingen zu lassen.<sup>22</sup> Dieser Konzeption zufolge gibt es also so etwas wie eine frei gewählte Bedingtheit in Gott. Gott bekommt nicht alles, was er will, kann aber in jeder Situation neu seiner Intention Geltung zu verschaffen suchen, indem er im darstellenden Handeln oder durch das Aufzeigen neuer Lebensmöglichkeiten

um die Freiheit des Menschen wirbt. »So bewegt Gott durch sein Wort und seinen Geist die Geschichte, aber mit sehr beweglichen Plänen, die jeweils die Freiheit des Menschen respektieren. Dessen freie Entscheidung zur Übernahme seiner Gaben und Aufgaben hat offenbar für Gott selbst Bedeutung; er übergeht und erzwingt sie nicht; er wirbt und bittet um sie.«<sup>23</sup>

Angesichts der bisherigen Überlegungen scheinen also zwei Möglichkeiten auf, die im Hinblick auf die Konzeption eines Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Handeln denkbar sind. In dem einen Fall kann man von einer formellen Identität von göttlichem und menschlichem Handeln sprechen. Gottes Liebe wird in der Liebe meines Nächsten für mich Wirklichkeit. Das Handeln des Menschen wird zur realsymbolischen Darstellung des Handelns Gottes.

Andererseits ist es aber auch denkbar, dass die göttliche Handlung auf andere Weise geschöpflich vermittelt ist und den Menschen neue Alternativen aufzeigt. Die menschliche Handlung ist in diesem Fall Antwort auf den göttlichen Aufweis neuer Lebensmöglichkeiten. Menschliche und göttliche Handlung sind nicht identisch, aber aufeinander bezogen und stehen in einem dialogischen Verhältnis zueinander. In beiden Fällen kann man mit Jürgen Werbick festhalten, dass Gott dort handelt, wo sein Wille geschieht.<sup>24</sup>

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Emil Fackenheim, »Die gebietende Stimme von Auschwitz«, in: Michael Brocke und Herbert Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993, 73–125, hier 73.

<sup>2</sup> Vgl. Jürgen Werbick, Art. »Geschichte/Handeln Gottes«, in: Peter Eichler (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Band 2, 2. Aufl., München 1991, 185–205, hier 186.

<sup>3</sup> Fackenheim, »Die gebietende Stimme von Auschwitz«, 89.

<sup>4</sup> Vgl. Elie Wiesel, *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, 5. Aufl., Freiburg 2002, 97f.

<sup>5</sup> Vgl. zum ganzen folgenden Abschnitt Johann Baptist Metz, »Theologie als Theodizee?«, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118.

<sup>6</sup> Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften I/2*, Frankfurt 1991, 691–704, hier 697.

<sup>7</sup> Vgl. Ijob 16,19; 19,25. Vgl. Gustavo Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob, München 1988, 99.

<sup>8</sup> Vgl. Jürgen Werbick, »Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik«, in: Theologische Revue 98 (2002) 399–408, hier 403.

<sup>9</sup> Man denke nur an die Einübung in eine derartige Haltung der Achtsamkeit im Zen-Buddhismus.

<sup>10</sup> »Gott schafft die Welt, quia vult condiligentes (weil er Mitliebende will).« Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 2002, 291, mit Verweis auf Johannes Duns Scotus, Opus Oxoniense III d.32 q.1 n.6.

<sup>11</sup> Jürgen Werbick, Schulterfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985, 114.

<sup>12</sup> Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 289.

<sup>13</sup> Vgl. Jürgen Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001, 125.

<sup>14</sup> Karl Rahner, »Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis«, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 47–60, hier 53.

<sup>15</sup> Vgl. Karl Rahner, »Probleme der Christologie heute«, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 169–222, 183.

<sup>16</sup> Jürgen Werbick, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 109.

<sup>17</sup> Ebd., 110.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 176.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 189.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 191.

<sup>21</sup> Ebd., 194.

<sup>22</sup> Vgl. John Sanders, The God who risks. A theology of providence, Downers Grove (Ill.) 1998, 282.

<sup>23</sup> Gisbert Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997, 302.

<sup>24</sup> Vgl. Werbick, Art. »Geschichte/Handeln Gottes«, 203; Jürgen Werbick, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 122.