

# Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte

Uwe Swarat

Die Frage, warum überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr nichts, braucht christliche Theologie nicht allein damit zu beantworten, dass Gott es so gewollt habe. Diese Antwort ist zwar richtig, aber nicht vollständig. Dass es überhaupt etwas gibt, beruht in der Tat auf einem freien Entschluss Gottes und nicht auf irgendeiner Notwendigkeit. Aber dieser freie Entschluss Gottes zur Schöpfung ist nicht einfach Willkür gewesen. Gott hat sich uns Menschen gegenüber als Liebender offenbart, und darum wissen wir auch, dass sein Entschluss, die Welt zu erschaffen, in der Liebe begründet ist. Der drei-einige Gott ist in sich selbst Liebe (siehe 1Joh 4,16) und hat insofern an sich selbst genug. Aber seine Liebe ist offenbar so stark und reich, dass sie doch nicht an sich selbst genug hat, sondern sich öffnen will für andere, und dass sie anderem Sein, das nicht Gott ist, Anteil an sich geben möchte. Die Liebe Gottes ist Wille und Kraft zur Mitteilung ihrer selbst an ein externes Gegenüber.

## 1 Die Bundespartnerschaft zwischen Gott und Mensch

In der überströmenden Liebe Gottes ist es begründet, dass er sich selber zum Schöpfer bestimmt hat, zum Gott für andere, nämlich für uns als seine Geschöpfe. Indem Gott sich selbst zum Gott für uns bestimmt, qualifiziert er sein eigenes Gottsein als Liebe zu seinen Geschöpfen und erschafft uns Menschen als Adressaten der Liebe unseres Schöpfers. Wenn wir Menschen aber Adressaten der Liebe Gottes sind, dann sind wir auch berufen, Gottes Liebe zu erwidern und uns selbst zu Geschöpfen für Gott zu bestimmen, so wie Gott sich zum Gott für seine Geschöpfe bestimmt hat. Die Liebe Gottes in sich selbst gilt nicht Objekten, sondern ist als innertrinitarische Liebe personaler Art. Dementsprechend gilt auch die nach außen gerichtete Liebe Gottes nicht Objekten, sondern Subjekten; es ist eine Liebe, die Gemeinschaft will und darum ein freies Ja des Geliebten. Durch die Liebe Gottes zu uns als seinen Geschöpfen wird uns

Menschen die Freiheit geschenkt, ohne die es zu keiner Gemeinschaft der Liebe kommen kann. Liebe kommt frei von innen heraus, oder sie *ist* nicht. Darum ist die von Gott gewollte Liebesgemeinschaft zwischen ihm und uns nur möglich als echte Partnerschaft, in der wir Menschen unserem Schöpfer in kreatürlicher Freiheit gegenüberstehen.

Gewiss ist unsere menschliche Liebe zu Gott nur möglich, weil Gott uns zuerst geliebt hat. Der Bund zwischen Gott und Mensch wird von Gott gestiftet, muss aber, um tatsächlich zustande zu kommen, vom Menschen angenommen werden. Damit es zu einer wirklichen Gemeinschaft der Liebe kommt, muss unsere geschöpfliche Antwort auf Gottes Liebe mehr und anderes sein als das bloße Reflektieren seiner Liebe wie durch einen Spiegel. Sie muss wirklich unsere eigene Liebe sein, personhafter Vollzug freier Hingabe. Peter Brunner, lutherischer Dogmatiker in Heidelberg, hat es so formuliert: »Gott will, dass der Mensch die Gabe, die er von dem Schöpfer in der Zuwendung gottheitlichen Lebens und gottheitlicher Liebe empfängt, tatsächlich in seine eigene Hand nimmt, in seine personale Mitte hineinnimmt und sie so, bereichert durch den Akt personaler Bejahung und durchwaltet von dem personalen Selbst des Menschen, dem Geber zurückschenkt.«<sup>1</sup> Zwischen Gott und Mensch herrscht also eine Ich-Du-Beziehung, in der es keine Kausalität gibt, sondern Dialog. Diese dialogische Beziehung wird durch die personhafte Korrespondenz von Wort und Antwort, von Offenbarung und Glaube bestimmt, eine Beziehung, die von Gott ausgeht und den Menschen in die Bundespartnerschaft hineinberuft. In dieser Partnerschaft besteht eine von Gott gesetzte Wechselseitigkeit, in der sich Gott von den Menschen bewegen lässt.<sup>2</sup> Gott will also, weil er die Gemeinschaft mit uns will, nicht einseitig Geber sein, sondern auch Empfänger.

<sup>1</sup> PETER BRUNNER, Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte, in: DERS., Pro Ecclesia, Berlin/Hamburg 1962, 108–125, hier 114; vgl. auch EMIL BRUNNER, Wahrheit als Begegnung, Zürich <sup>2</sup>1963 (Nachdruck 1984), bes. 87–110.

<sup>2</sup> Im Anschluss an Arnold A. van Ruler hat RUDOLF BOHREN das Wirken des Heiligen Geistes bei der Predigt als »theonome Reziprozität« beschrieben (Predigtlehre, München 1980, 76). In diesem Sinne wirkt der Heilige Geist allerdings schon in der Schöpfung des Menschen.

## 2 Selbstentäußerung Gottes als Ermöglichung der Bundespartnerschaft

Die Erkenntnis, dass Gott mit dem Menschen in eine dialogische Beziehung treten will, hat erhebliche Konsequenzen für unser Verständnis von Gott und seinem Verhalten uns gegenüber. Die Selbstbestimmung Gottes zum Schöpferum schließt notwendigerweise eine Selbstbegrenzung Gottes ein.<sup>3</sup> Gott gibt ja einer Wirklichkeit außerhalb seiner selbst das Dasein, unterscheidet sich von ihr und lässt diese endliche Welt mit sich koexistieren. Das ist eine Selbstbegrenzung Gottes, die man mit Gershom Scholem und der jüdischen Kabbala auch als »Selbstverschränkung in sich selbst« oder als »Selbstkontraktion« Gottes beschreiben kann.<sup>4</sup> Durch diese Selbstkontraktion schafft Gott den Raum außerhalb seiner selbst, in dem allein eine Welt als Schöpfung existieren kann. Um schöpferisch aus sich herauszugehen, muss Gott also zunächst sich selbst zurücknehmen. Emil Brunner<sup>5</sup> und Jürgen Moltmann<sup>6</sup> haben die Schöpfung sogar als Akt der Selbstentäußerung und der Selbsterniedrigung Gottes bezeichnet und sie damit in eine Linie mit der Kenosis des Gottessohnes gestellt, die im Kreuzestod auf Golgatha endete. In der Tat ist bereits die Schöpfung der Welt und des Menschen ein Akt göttlicher Selbsterniedrigung auf dem Weg hin zum Kreuz, weil die Freiheit, die Gott seinem geschöpflichen Gegenüber gewährt, die Gefahr des Missbrauchs in sich schließt. Gott geht mit der Welterschöpfung also ein Risiko ein und macht sich mit seinem Schöpfungsratschluss abhängig vom Verhalten seiner Geschöpfe.

Der Begriff Kenosis stammt aus dem urchristlichen Hymnus von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi, der uns in Phil 2,5–11 erhalten geblieben ist, und ist deshalb überwiegend als christologischer Begriff verwendet worden. Innerhalb der lutherischen Theologiegeschichte hat er als solcher zweimal eine wichtige Rolle gespielt, zunächst im 16. und 17. Jahrhundert und dann noch einmal im 19. Jahrhundert.<sup>7</sup> Ausgangs-

<sup>3</sup> Siehe EBERHARD JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: DERS., Wertlose Wahrheit, Theologische Erörterungen III, München 1990, 151–162.

<sup>4</sup> GERSHOM SCHOLEM, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, Eranos-Jahrbuch 25 (1956), 87–119.

<sup>5</sup> EMIL BRUNNER, Dogmatik II, Zürich/Stuttgart 1950, 31.

<sup>6</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, Gottes Selbstbeschränkung und die Geschichte des Universums, in: DERS., Wissenschaft und Weisheit, Gütersloh 2002, 68–82.

<sup>7</sup> Vgl. dazu ULRICH WIEDENROTH, Kryptis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert, Tübingen 2011; JOHN WEBSTER, Art. Kenotische Christologie, in: RGG Bd. IV, 2001, 929–931; MARTIN BREIDERT, Die

punkt war die lutherische Lehre von der realen Mitteilung der göttlichen Majestätseigenschaften wie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart an die menschliche Natur Jesu (das *genus maiestaticum* der *communicatio idiomatum*). Mit dieser Mitteilung der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) sollte und konnte die volle Heilsgegenwart Gottes auf Erden formuliert werden, die wirkliche Menschlichkeit des irdischen Jesus kam darin jedoch nicht zur Geltung. Daher suchte man das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur Jesu durch die in Phil 2 enthaltene Vorstellung von der Selbstentäußerung (*kenosis*) zu beschreiben. Die ältere Kenosischristologie bezog die Selbstentäußerung nicht auf den präexistenten, sondern auf den menschengewordenen Gottessohn. Sie lehrte, dass seine menschliche Natur sich der göttlichen Eigenschaften entäußert habe, die ihr durch die Einung mit der göttlichen Natur in der Inkarnation mitgeteilt worden waren. Diese Entäußerung wurde verstanden als eine Selbstbeschränkung Jesu im Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften, wobei im näheren Verständnis dessen zwei Richtungen auseinander gingen. Die Tübinger Theologen des 17. Jahrhunderts lehrten, dass Jesus Christus von seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart nicht öffentlich, sondern nur im verborgenen Gebrauch gemacht habe. Die Gießener Theologen vertraten dagegen die Ansicht, Christus habe während seines Erdenwandels auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften ganz verzichtet.

Im 19. Jahrhundert hat unter anderem Gottfried Thomasius (1802–1875), einer der führenden Vertreter der lutherischen Erweckungstheologie in Erlangen, eine Neufassung der Gießener Kenosischristologie vorgelegt. Als Subjekt der Entäußerung von Phil 2 sah er nicht den menschengewordenen, sondern den präexistenten Gottessohn an, der sich im Akt der Inkarnation selber beschränkt habe. Bei seiner Menschwerdung verzichtete der Sohn auf die relativen, weltbezogenen Eigenschaften Gottes wie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, behielt aber die immanenten Eigenschaften, die das Wesen Gottes ausmachen, bei, nämlich Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe. Thomasius wollte damit das wirkliche Eingehen Gottes in ein irdisches Dasein ernst nehmen, konnte das aber nur so, dass er Jesus Christus lediglich einen Teil der Eigenschaften Gottes zubilligte, seine volle Gottheit also nicht mehr auszusagen vermochte. Wenn man die sog. weltbezogenen Eigenschaften Gottes wie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart im Sinne der klassischen griechischen Metaphysik versteht, kommt man offenbar in unüberwindliche Schwierigkeiten,

kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1977; UWE SWARAT, Art. Kenosislehre, Ev. Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 2, 1993 (Studienausgabe 1998), 1064 f.

eine echte Menschwerdung Gottes auszusagen. Das weist auf die Notwendigkeit hin, das antik-philosophische Gottesverständnis kritisch zu überarbeiten, und zwar gerade dadurch, dass man den Begriff der Kenosis von der Christologie her auch in die Gotteslehre aufnimmt.

Eine kenotische Gotteslehre findet einen wichtigen Anknüpfungspunkt in der Theologie des Königsberger Philosophen Johann Georg Hamann (1730–1788).<sup>8</sup> Nach Hamann ist nicht nur die Menschwerdung des Sohnes ein Akt der Erniedrigung Gottes, sondern auch die Eingebung der Bibel durch den Geist (was Hamann in Sonderheit wichtig war) und eben die Schöpfung durch den Vater. Alle drei Werke der Trinität sind für Hamann Vollzug einer Kondeszendenz, einer »Herunterlassung« Gottes zum Menschen,<sup>9</sup> sind »ein Werk der höchsten Demuth«.<sup>10</sup> Die Demut, die sich zum Menschen herunterlässt, ist somit ein Wesensmerkmal Gottes. Sie kennzeichnet sein gesamtes Offenbarungshandeln.<sup>11</sup>

Im Anschluss an Hamann können wir also die Welterschöpfung insgesamt als Werk der Kondeszendenz oder Kenosis Gottes betrachten, in Sonderheit aber die Erschaffung des Menschen, denn hier erschafft sich Gott ein personhaftes Gegenüber, gibt diesem Geschöpf einen eigenen Willen, ermächtigt es zur Selbstbestimmung, tritt in ein Partnerschaftsverhältnis zu ihm und will es für einen freien Gehorsam und eine personhafte Liebesgemeinschaft gewinnen. Gott macht sich damit in bestimmter Hinsicht abhängig vom Menschen; er will die Liebe des Menschen als Antwort, kann sie aber nicht selber bewirken. Darum gestaltet sich die Beziehung

<sup>8</sup> Vgl. dazu CHRISTINA REUTER, Autorschaft als Kondeszendenz. Johann Georg Hamanns erlesene Dialogizität, Berlin / New York 2005; HEINZPETER HEMPELMANN, »Gott ein Schriftsteller!« Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen, Wuppertal 1988; KARL-FRIED GRÜNDER, Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns »Biblische Betrachtungen« als Ansatz einer Geschichtsphilosophie, Freiburg i. Br. 1958, 34 ff; HELMUTH SCHREINER, Die Menschwerdung Gottes in der Theologie Johann Georg Hamanns, Tübingen 1946, <sup>2</sup>1950.

<sup>9</sup> Über die Auslegung der Heiligen Schrift, in: Sämtliche Werke, J. NADLER (Hg.), Bd. I, Wien 1949, 5 (= JOHANN GEORG HAMANN: Eine Auswahl aus seinen Schriften. Entkleidung und Verklärung, M. Seils [Hg.], 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Wuppertal 1987, 24).

<sup>10</sup> Kleeblatt Hellenistischer Briefe. Erster Brief, Sämtliche Werke (s. Anm. 9), Bd. II, 171,8 (= Eine Auswahl aus seinen Schriften, s. Anm. 9, 263 f.)

<sup>11</sup> In einem anderen Sinn als Hamann redet neuerdings der nordamerikanische Methodist LYLE DABNEY von der Kenosis des Geistes. Dabney entwickelt in seiner Tübinger Dissertation »Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes« (Neukirchen 1997) eine *pneumatologia crucis*: Der auf Jesus herabgekommene Hellige Geist habe sich zusammen mit Jesus bis zum Tod am Kreuz entäußert.

zwischen Gott und Mensch als eine Beziehungsgeschichte, als eine Geschichte der Offenbarung Gottes in unterschiedlichen Gestalten, mit denen Gott jeweils auf das Handeln der Menschen reagiert. Geschichte ereignet sich da, wo nicht Notwendigkeit herrscht, sondern Freiheit, wo verschiedene Willen *aufeinander* und *miteinander* wirken, wo es um verantwortliches Handeln und um Entscheidungen geht. Darum verwirklicht sich die Beziehung Gottes zum Menschen als Geschichte, als Offenbarungsgeschichte und Heilsgeschichte.

### 3 Die Heilsgeschichte als Verwirklichung des göttlichen Plans oder als Drama der Bundespartnerschaft

Mit dem Begriff der Heilsgeschichte verbindet sich vor allem in der evangelisch-reformierten Lehrtradition die Vorstellung, dass der Beschluss Gottes zur Erschaffung der Welt zugleich einen Plan darüber enthielt, wie die Weltgeschichte ablaufen und in ihrem gesamten Verlauf der Verherrlichung Gottes dienen soll. Daraus ergab sich die Überzeugung, dass nichts in der Welt geschieht, was in diesem ewigen Plan Gottes nicht vorgesehen ist, dass also Gott den Willen und die Macht hat, seinen Plan in jedem Punkt konsequent zu verwirklichen. Diese Überzeugung wird auch von nicht wenigen Baptisten vertreten, vor allem in Nordamerika. Beispielhaft möchte ich auf Millard J. Erickson (\* 1932) hinweisen, der in seiner dreibändigen Dogmatik *Christian Theology*<sup>12</sup> unter anderem schreibt: »Ein allweiser, allmächtiger, guter Gott hat von Ewigkeit her geplant, was geschehen soll; [...] die Geschichte verwirklicht seine Absichten.«<sup>13</sup> Unter dem »Plan« Gottes versteht Erickson Gottes ewige Entscheidung, die alle Ereignisse der Geschichte von vornherein sicherstellt. Der Plan umfasst sowohl die Ziele Gottes als auch die Mittel zu ihrer Erreichung. Menschen haben auf ihn natürlich keinen Einfluss. Sowohl die guten als auch die bösen Taten der Menschen sind Teil des göttlichen Plans, der nie überholt ist oder abgelöst wird. Auf den Einwand, dass in einem solchen Plan auch Ereignisse vorgesehen sein müssen, die Gottes offenbartem Willen widersprechen, antwortet Erickson, dass Gott nicht im engeren Sinne will, dass Sünden geschehen, er verhindert sie nur nicht, ist also nicht direkt verantwortlich für sie. Im Ergebnis will er aber trotzdem, dass Sünde geschieht, weil sie nämlich Bestandteil seines Plans ist. Und wie kann man

<sup>12</sup> MILLARD J. ERICKSON, *Christian Theology*, Grand Rapids, Michigan, USA 1983–85; 2. Aufl. in einem Band 1986; Third Edition 2013.

<sup>13</sup> ERICKSON, *Christian Theology*, Third Ed., 336; Übersetzung von USW.

angesichts dieser göttlichen Allwirksamkeit noch von menschlicher Freiheit reden? Erickson antwortet darauf mit der Überzeugung, dass Gott nicht nur alles Wirkliche voraussieht, sondern auch alle Möglichkeiten. »Gott sieht voraus, was mögliche Wesen tun werden, wenn sie in eine bestimmte Lage gebracht werden – mit allen Einflüssen, denen sie an diesem Punkt in Zeit und Raum ausgesetzt sein werden. Auf dieser Grundlage wählt Gott, welche der möglichen Individuen Wirklichkeit werden und welche Umstände und Einflüsse vorhanden sein werden.«<sup>14</sup>

Diese Verhältnisbestimmung von Gottes Vorherbestimmung und des Menschen Freiheit ähnelt stark einem Konzept, das im 16. Jahrhundert innerhalb der katholischen Theologie entwickelt worden ist, nämlich das Konzept von Gottes »mittlerem Wissen« (*scientia media*), wie es der spanische Jesuit Luis de Molina (1535–1600) gelehrt hat. Dieses Konzept wird in der nordamerikanischen Theologie in letzter Zeit wieder lebhaft diskutiert – nicht nur auf katholischer Seite.<sup>15</sup> Das mittlere Wissen Gottes, von dem Molina spricht, ist nicht einfaches Vorauswissen der tatsächlich eintretenden Zukunft, sondern Gottes Wissen darüber, was jeder mögliche Mensch in jeder nur möglichen Welt aus freien Stücken tun würde. Es geht Molina also darum, dass Gott, bevor er unsere Welt schuf und ihren Verlauf mittels seiner Vorsehung festlegte, alle überhaupt möglichen Welten und alle überhaupt möglichen Situationen in diesen möglichen Welten kannte, und darum auch schon vorherwusste, wie sich jemand in einer bestimmten Situation frei entscheiden wird bzw. frei entscheiden würde, wenn Gott es zu dieser Situation kommen ließe. Den Begriff »mittleres Wissen« gebraucht Molina, um diese Art göttlichen Wissens vom »natürlichen Wissen« Gottes und von seinem »freien Wissen« zu unterscheiden.

<sup>14</sup> ERICKSON, Christian Theology, 333.

<sup>15</sup> Vgl. dazu KENNETH J. PERSZYK (Ed.), *Molinism – the contemporary debate*, Oxford / New York 2011; WILLIAM HASKER (Ed.), *Middle Knowledge. Theory and Applications*, Frankfurt am Main u. a. 2000; EEF DEKKER, *Middle knowledge*, Leuven 2000. Der vierte Teil von Molinas Hauptschrift *Concordia*, der sich mit Gottes Vorauswissen befasst, wurde 1988 ins Englische übersetzt (*On divine foreknowledge: part IV of the Concordia*, translated by Alfred J. Freddoso, Ithaca: Cornell University Press 1988). Aus der neueren deutschsprachigen Literatur zum Molinismus vgl. TILMAN RAMELOW, *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S. J. (1500–1649) und G. W. Leibniz (1646–1716)*, Leiden 1997; ARMIN KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006, 350–355; THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Zweiter Teilband, Freiburg i. Br. 2011, <sup>2</sup>2012, 1351–1400; VIT HEPTIN, *Die molinistische Sicht der göttlichen Allwissenheit. Eine Beschreibung und Untersuchung*, München 2011.

Das natürliche Wissen Gottes umfasst das, was *notwendigerweise* wahr ist, das freie Wissen Gottes betrifft das, was zwar nicht notwendigerweise, aber doch *tatsächlich* wahr ist, und das mittlere Wissen betrifft eben dasjenige, was *hypothetisch* wahr ist, nämlich vorausgesetzt, es würde realisiert. Durch das mittlere Wissen Gottes wird laut Molina die menschliche Entscheidung nicht von Gott verursacht, aber Gott kann die Bedingungen, unter denen eine Entscheidung getroffen wird, so gestalten, dass die Entscheidung sicher in seinem Sinne ausfällt. Insofern ist die Freiheit der Entscheidung auch im Molinismus ein bloßer Schein, weil Gott die Entscheidungen der Menschen manipulieren kann und auch tatsächlich manipuliert.

Molina hat sein Konzept des mittleren Wissens in einer kontroversen Diskussion mit der thomistischen Theologie entwickelt, die zu seiner Zeit vom spanischen Dominikaner Domingo Bañez (1528–1604) vertreten wurde. Bañez behauptete in Sinne Thomas' von Aquin, dass alle Bewegung in der Schöpfung und damit auch jede menschliche Willensregung vollständig von einer *praemotio*, einer »Vorausbewegung« Gottes bestimmt wird. Es kann deshalb schon aus ontologischen Gründen keine menschliche Freiheit geben.

Das Problem, wie sich Gottes Weltregierung und die Freiheit des Menschen zueinander verhalten, ist auch in der reformatorischen Theologie bedacht worden – ebenfalls mit dem Ergebnis, dass die Freiheit des Menschen nur ein Schein ist. Martin Luthers fulminante Schrift »Dass der freie Wille nichts sei«, lat. *De servo arbitrio* (1525)<sup>16</sup> wird oft zitiert. Es geht Luther nicht nur darum, das *sola gratia* der Rechtfertigung des Sünders gegenüber jedem Vertrauen auf menschliche Verdienste festzuhalten, vielmehr folgt die Unfreiheit des menschlichen Willens für ihn schon aus dem Wesen Gottes als Schöpfer.<sup>17</sup> Gottes Schöpfertum vollzieht sich durch seine Allgegenwart und Allwirksamkeit in Natur und Geschichte. Die Allwirksamkeit Gottes wird von Luther deutlich als *Alleinwirksamkeit* beschrieben. Daran ändert auch nichts, dass Luther neben Gott als der Erstursache (*causa prima*) allen Geschehens die Geschöpfe als Zweitursachen (*causae secundae*) kennt. Die Geschöpfe sind nämlich bloße Instrumente, nur Gottes Masken, hinter denen er sein eigenes Wirken verbirgt. Darum wirkt Gott auch im Willen der Menschen einschließlich der Gottlosen, und Gott

<sup>16</sup> MARTIN LUTHER, WA 18, 551–787 (vgl. Titel der dt. Übers. von Justus Jonas, ebd. 599); Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 221–661.

<sup>17</sup> Vgl. dazu HANS-MARTIN BARTH, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, 200–207, 307–321; PAUL ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, <sup>5</sup>1980, 99–107.

wirkt auch im Teufel. Er wirkt in ihnen laut Luther aber so, wie sie sind und wie er sie vorfindet; er *macht* den Teufel und die Gottlosen nicht zu dem, was sie sind. Luther will auf keinen Fall Gott zum Urheber der Sünde machen, obwohl seine Betonung der Allwirksamkeit Gottes genau darauf hinausläuft.<sup>18</sup>

Johannes Calvin lehrt ganz ähnlich.<sup>19</sup> Gott ist in dem Sinne allmächtig, sagt Calvin, dass »er Himmel und Erde mit seiner Vorsehung lenkt und alles so einrichtet, dass nichts ohne seinen Willen geschieht.«<sup>20</sup> Gottes Ratschluss über den Lauf der Geschichte ist unabänderlich und wird von Gott auch konsequent durchgeführt, und zwar bis in jedes einzelne Ereignis hinein. Die Taten der Gottlosen lässt Gott nicht bloß zu, sondern lenkt sie. Dennoch trifft ihn dafür kein Vorwurf, weil die Gottlosen in ihrem Handeln böse Absichten verfolgen, Gott aber gute. Darin stimmt Calvin mit Ulrich Zwingli überein, nur dass Zwingli noch deutlicher Gott auch als den Urheber der Sünde bezeichnet.<sup>21</sup> Zwingli kennt keine kreatürlichen Zweitursachen, sondern Gott als einzige Ursache aller Dinge.<sup>22</sup> Also ist Gott auch Urheber des Sündenfalls der Menschen, wird dabei aber selber nicht sündig, weil er anders als die Menschen nicht unter dem Gesetz steht und weil die Menschen ohne den Sündenfall den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht kennengelernt hätten. In Gottes

<sup>18</sup> WILFRIED HÄRLE hat nachzuweisen versucht, dass Luther entgegen allem Anschein keinen theologischen Determinismus vertritt (Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie unter Bezugnahme zur aktuellen neurobiologischen Diskussion, in: Prädetermination und Willensfreiheit, FS Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag, Leipzig 2009, 1–22). Er kann dafür aber nur geltend machen, dass Gott nach Luther den Sündenfall nicht bewirkt, sondern nur zugelassen hat. Dass Luther hier kneift und die Allwirksamkeit Gottes gewissermaßen pausieren lässt, könnte in der Tat als ein Bruch mit dem Determinismus erscheinen. Da aber der Sündenfall nach Luther zwar nicht von Gott bewirkt wurde, aber dennoch, weil Gott ihn vorhergesehen hat, mit der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit geschehen ist, ist auch der Sündenfall determiniert gewesen. Zur Determiniertheit allen Geschehens gehört nicht zwingend, dass Gott seine Ursache ist, sondern nur, dass es sich notwendig ereignet. Also ist Luthers Vorsehungslehre eindeutig deterministisch.

<sup>19</sup> JOHANNES CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion (1559), Neukirchen-Vluyn 2009, I. Buch, 16.–18. Kap.; II. Buch, 4. Kap.; vgl. FRANÇOIS WENDEL, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1968, 152–158; WILHELM NIESEL, Die Theologie Calvins, München 2., überarbeitete Aufl. 1957, 68–77.

<sup>20</sup> CALVIN, Unterricht I, 16, 3.

<sup>21</sup> ULRICH ZWINGLI, Die Vorsehung (1530), in: HULDRYCH ZWINGLI, Schriften IV, Zürich 1995, 133–279; vgl. PETER STEPHENS, Zwingli. Einführung in sein Denken, Zürich 1997, 57–61.

<sup>22</sup> STEPHENS, Zwingli, 173–176.

Vorsehungswalten dient alles Böse, das Gott wirkt, immer zum Guten, sodass es *ausschließlich* Böses oder *reines* Übel gar nicht wirklich gibt.

Von einem solchen absolutistischen Gottesbild und deterministischen Geschichtsverständnis her kann die Heilsgeschichte natürlich nichts anderes sein, als das planmäßige Ablaufen dessen, was Gott in Ewigkeit vor-entschieden hat. Wenn aber alles in der Geschichte notwendigerweise so geschehen muss, wie es geschieht, gibt es für den Menschen nichts mehr zu entscheiden und damit auch keine wirkliche Geschichte mehr. Dann aber ist auch das gesamte Bild, das die Bibel von der dramatisch-wechselvollen Geschichte des Menschen mit Gott zeichnet, letztlich eine Täuschung. Man muss dann auch zu einem anderen Verständnis von Gott kommen, als es in der biblischen Geschichte erkennbar wird – zu einem Gottesbegriff, der sich ganz dem unpersönlichen Absoluten der antiken Religionsphilosophie anpasst. Oder man geht von der biblischen Heilsgeschichte aus und lässt sich von ihr her zu einem Gottesverständnis anleiten, das nicht absolutistisch, sondern interaktional und dialogisch ist. Das ist der Weg, der hier in diesem Beitrag gegangen wird. Mit aufgenommen wird dabei, was in der nordamerikanischen Theologie und Religionsphilosophie seit Mitte der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts als »open view of god« oder »open theism« entwickelt worden ist.<sup>23</sup>

#### 4 Gott als Bundespartner des Menschen

Ein dialogisches und interaktionales Gottesverständnis nimmt ernst, dass Gott zu uns Menschen in eine lebendige Beziehung getreten ist, die von wechselseitigem Geben und Nehmen bestimmt ist. Wir Menschen reagieren auf Gottes gnädige Initiativen, und Gott geht wiederum auf unsere Reaktionen ein. Er gewährt uns Menschen aus Liebe erhebliche Freiheit, die wir gebrauchen können, um mit ihm zusammenzuarbeiten oder aber auch

<sup>23</sup> Die wichtigsten Quellen sind CLARK PINNOCK ET AL., The openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God, Downers Grove, Ill., USA und Carlisle, UK 1994; JOHN SANDERS, The God who risks. A theology of providence, Downers Grove 1998; CLARK PINNOCK, Most moved mover. A theology of God's openness, Carlisle, UK and Grand Rapids, USA 2001. Zum Open Theism vgl. KREINER, Das wahre Antlitz Gottes (s. o. Anm. 15), 338–343; JOHANNES GRÖSSL, Gott als Liebe denken – Anliegen und Optionen des Offenen Theismus, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 54 (2012), 469–488 (kommentiert von THOMAS GROSS, Ins Offene. Göttliche Allwissenheit und menschliche Freiheit, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. 01. 2013, Seite N4); DERS., Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit, Münster 2015.

uns seinem Willen zu widersetzen. In dieser Beziehung beiderseitigen Gebens und Nehmens geht Gott ein Risiko ein, nämlich das Risiko des Scheiterns. Gott bestimmt nicht alles, was geschieht, sondern ist offen für die Beiträge seiner Geschöpfe. Um der Beziehung zum Menschen willen äußert sich Gott so sehr, dass er sich auf eine Ebene mit den Menschen begibt und eine Bundespartnerschaft mit ihnen eingeht. Für die Gotteslehre folgt daraus, dass wir von Gott als Person reden müssen und dass die traditionellen Attribute oder Vollkommenheiten Gottes wie Unveränderlichkeit, Leidensunfähigkeit, Allmacht und Allwissenheit einer Revision im Lichte von Gottes Kenosis unterzogen werden müssen.

#### 4.1 Gott als Person in Interaktion mit Menschen

Von Gott als Person zu sprechen, ist gewiss metaphorische Rede, aber eine notwendige, wenn wir von Gott so reden wollen, wie er sich in der Heilsgeschichte gemäß den biblischen Zeugnissen offenbart hat. Der Theologische Ausschuss der Union Evangelischer Kirchen in der EKD hat unter dem Vorsitz von Michael Beintker ein ausführliches Votum über »das Personsein des dreieinigen Gottes« veröffentlicht.<sup>24</sup> Er sagt darin mit Recht, dass die in der Bibel bezeugte Gotteserfahrung es nicht nur *erlaubt*, Gott als Person zu verstehen und auszusagen, sondern regelrecht dazu *nötigt*. Man bedenke nur, dass der biblische Mensch Gott im Gebet als personhaftes Gegenüber anredet, dass Gott selber redet und handelt und dass ihm personale Eigenschaften einschließlich der Gefühle zugesprochen werden. Die sog. Anthropomorphismen bzw. Anthropopathismen des biblischen Gotteszeugnisses sind von wesentlicher Bedeutung, um das biblische Gottesverständnis recht zu erfassen, denn sie zeigen, dass Gott nicht ein unpersönliches Absolutum ist, nicht eine Idee oder ein Prinzip, kein unbewegter Bewegter wie der Gott des Aristoteles, sondern ein konkretes und lebendiges Gegenüber des Menschen, analog zur menschlichen Personalität. Mit der Verwendung des Bildwortes Person für Gott wird also die biblische Gottesrede sachgerecht zusammengefasst.<sup>25</sup>

Im Alten Testament wird oft von Gottes Wohlgefallen an den Menschen (1Kön 11,33; 14,8) und seiner Freude an ihnen (Deut. 30,9; Jes 62,5) gesprochen, von Gottes Liebe und Eifersucht gegenüber Israel (Jes 43,4; Ex 20,5), aber auch von seinem Hass (Am 5,21) und seinem Zorn (Deut 29,29). Von Gottes Gefühlen wird besonders eindringlich geredet,

<sup>24</sup> Mit Gott reden – von Gott reden. Das Personsein des dreieinigen Gottes, hg. von MICHAEL BEINTKER UND MARTIN HEIMBUCHER, Neukirchen-Vluyn 2011.

<sup>25</sup> Mit Gott reden, a. a. O., 46. 81.

wo die Propheten das Verhältnis Gottes zum Volk Israel mit dem Verhältnis von Eltern und Kindern und dem von Mann und Frau vergleichen (etwa in Hosea 1f und 11). Das ist nicht nur deshalb wichtig, weil die hier geschilderten Gefühle die Personalität Gottes bezeugen, sondern auch darum, weil Gott mit seinen Gefühlen auf das Verhalten der Menschen reagiert, sich also von außen beeinflussen lässt. Gott bleibt nicht unberührt vom Verhalten der Menschen, sondern reagiert darauf mit leidenschaftlichen Empfindungen.

Die Beeinflussbarkeit Gottes durch das Verhalten von Menschen wird auch dort deutlich, wo das Alte Testament von Gottes Absichten redet. Gott bekundet seine Pläne und Ziele, ändert sie gelegentlich aber auch. Wenn Gott etwas will, dann geschieht es nicht zwangsläufig auch so. Es können Faktoren auftauchen, die die Verwirklichung seines Plans behindern oder sogar *verhindern*. Dementsprechend kann Gott als Reaktion auf Ereignisse seine Absichten auch ändern. Im Alten Testament wird in diesen Zusammenhängen ausdrücklich von Gottes Reue und Gottes Umkehr geredet<sup>26</sup> – auch und gerade in dem berühmten Töpfergleichnis Jeremia 18. Der Prophet soll dem Volk Israel sagen: »Seht, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israel« (V. 6). Das klingt, als seien die Menschen rein passives Material für Gott, der mit ihnen ganz nach seinem Gutdünken verfahren kann. Aber tatsächlich soll hier gerade das Gegenteil gesagt werden, nämlich dies, dass Gott mit seinem Verhalten auf das Verhalten von Menschen reagiert. Wie ein Töpfer kann Gott einmal von ihm Geformtes auch leicht wieder verändern. Nach Joel 2,13 und Jona 4,2 enthält das Bekenntnis Israels zu seinem Gott auch dessen Bereitschaft zur Reue über verhängtes Unheil: Der Herr »ist gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Güte, und es reut ihn, dass er das Unheil verhängt hat«. Diese Bereitschaft Gottes zur Änderung seiner Beschlüsse macht deutlich, dass er in eine wechselseitige Beziehung mit den Menschen eingetreten ist und sich wirklich auf eine Geschichte mit ihnen eingelassen hat.

Auch im Neuen Testament ist die dramatische Geschichte Gottes mit dem Menschen, d.h. die lebendige wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch, Grundlage des Gottesverständnisses. Die Personhaftigkeit Gottes, dass Gott denkt, fühlt, will und handelt, wird im Neuen Testament vor allem dadurch bezeugt, dass Gott in der menschlichen Person Jesu von Nazareth sich selber abschließend offenbart hat. An Jesu Leben und Sterben wird darüber hinaus deutlich, dass in Gottes Heilsplan die

<sup>26</sup> S. JÖRG JEREMIAS, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, Neukirchen 2., erweiterte Aufl. 1997 (= <sup>3</sup>2002).

Freiheit des Menschen ihren festen Platz hat. Jesus ist ja von der Sünde und dem Bösen ernsthaft versucht worden, wie andere Menschen auch, und auch er hat sich die Einstimmung in Gottes Willen in Gethsemane erst erringen müssen.

#### 4.2 Die Eigenschaften Gottes im Licht der Heilsgeschichte

##### a) Gottes Leidensfähigkeit

Die Personalität Gottes und seine Beziehungsgeschichte mit den Menschen verlangt nach einer Neubestimmung der traditionellen, aus der antiken Philosophie übernommenen Begriffe von der Leidensunfähigkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allmacht und Allwissenheit Gottes. Dass Gott leidensunfähig (*ἀπαθής*) sei, ist eine Zentralaussage der antiken Philosophie gewesen, die auch von Thomas von Aquin übernommen wurde. Der Begriff Leiden ist dabei umfassend gemeint, nicht nur als Schmerzerfahrung, sondern auch als Leidenschaft, Affektivität, Passivität und Empfänglichkeit im allgemeinsten Sinne. Dieser Begriff von Leidensunfähigkeit verbindet sich mit der Beschreibung Gottes als *actus purus*, als »reine Bestimmtheit« ohne jede Bestimmbarkeit, »reine Wirklichkeit« ohne jede Möglichkeit. Dieser Gottesbegriff lässt sich im christlichen Kontext aber nicht halten, wenn man beachtet, dass der biblische Gott eine tiefe persönliche Beziehung zu den Menschen aufgenommen hat. Wenn Gott wirklich leidensunfähig wäre, wäre er völlig teilnahmslos, könnte also auch nicht lieben. Da Gott aber Menschen liebt und von ihnen wiedergeliebt werden will, macht er sich empfänglich und riskiert es zu leiden, auch im Sinne der Schmerzerfahrung. In seinem Liebeswillen macht sich Gott verletzbar und wird durch die Ablehnung von Seiten der Menschen auch tatsächlich verletzt.

Der jüdische Religionsphilosoph Abraham Heschel hat gesagt, dass bei den Propheten Israels das Pathos Gottes der Grundton aller seiner Einstellungen gegenüber dem Menschen ist. Der Gott der Propheten ist nicht der ganz Andere, sondern der Gott des Bundes; er wird bewegt und innerlich berührt durch das, was in der Welt geschieht, und verhält sich entsprechend. »Er regiert nicht nur die Welt in der Majestät seiner Macht und Weisheit, sondern reagiert sehr persönlich auf die Ereignisse der Geschichte.«<sup>27</sup> Das Pathos Gottes ist nach Heschel nicht von der Art menschlicher Leidenschaft, die einen übermannt und blindlings antreibt, sondern es ist das Ergebnis von Gottes freier Entscheidung. Insofern handelt es

<sup>27</sup> ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *The Prophets*, 1st edition New York 1962, last edition 2001, 288–298; hier 289.

sich um Gottes Selbstbestimmung zum Bestimmtwerden durch sein Geschöpf. Seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts wird auch in der christlichen Theologie verschiedentlich die Leidensfähigkeit Gottes betont. Hans Küng etwa erklärt im Anschluss an den lutherischen Dogmengeschichtler Werner Elert, dass das Dogma von Maria als der »Gottesgebälerin« (*Θεοτόκος*)<sup>28</sup> notwendigerweise das Leiden Gottes einschließt, denn Geborenwerden ist auch ein Erleiden, und zwar im Falle der Inkarnation ein Erleiden Gottes.<sup>29</sup> Jürgen Moltmann sagt, dass Gott zwar nicht in demselben Sinne leidensfähig sei wie die Kreatur, die der Krankheit, dem Schmerz und dem Tod ausgesetzt ist. Das bedeute aber nicht, dass Gott in jeder Hinsicht leidensunfähig sei. Gottes Leiden ist nicht ungewolltes Leiden, sondern »das Leiden der Liebe, in der einer sich freiwillig für die Affizierung durch anderes öffnet«.<sup>30</sup> In diesem Sinne ist Gottes Leiden Ausdruck seiner Kenosis. Der englische Baptist Paul S. Fiddes macht darauf aufmerksam, dass Gottes Leidensfähigkeit seine Veränderlichkeit mit einschließt. Veränderlichkeit sei aber kein Mangel an Gott, sondern Ausdruck seines Wesens als Liebe. Was Liebe in der Tiefe wirklich ist, kann man nach Fiddes nur durch eine Beziehungsgeschichte erfahren, die Leiden mit einschließt.<sup>31</sup>

##### b) Gottes Unveränderlichkeit und Ewigkeit

Die Frage nach der Unveränderlichkeit Gottes ist eng mit der nach Gottes Ewigkeit verbunden.<sup>32</sup> Man kann Gottes Ewigkeit nämlich entweder als *Zeitlosigkeit* verstehen oder als immerwährende *Zeitlichkeit*. Dass Gott zeitlos ist, scheint aus seiner Transzendenz zu folgen, zu der auch gehört, dass er außerhalb der Zeit existiert. Das aber würde bedeuten, dass Gott

<sup>28</sup> Drittes Ökumenisches Konzil, Ephesus 431, und Viertes Ökumenisches Konzil, Chalcedon 451 (HEINRICH DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, PETER HÜNERMANN (Hg.), Freiburg i. Br. 371991, Nr. 251 f. 301).

<sup>29</sup> HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br. 1970, 622–631. Die Benediktinerin THERESIA HEITHER hat nachzuweisen versucht, dass Origenes die Leidenschaften des biblischen Gottes wie Eifersucht und Zorn positiv wertet, weil sie offenen, »dass er (scil. Gott) menschlich ist« (Der leidenschaftliche Gott, in: *Erbe und Auftrag* 80 [2004], 18–27). Das ist allerdings eine allzu undifferenzierte Formulierung, deren Aussagegehalt schwer zu bestimmen ist.

<sup>30</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 217; s. a. DERS., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1980, 36–76.

<sup>31</sup> PAUL S. FIDDES: *The Creative Suffering of God*, Oxford 1988, Reprint 2002.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu und auch zu den Themen Allmacht und Allwissenheit Gottes die klaren, im Stil der analytischen Religionsphilosophie erarbeiteten Aussagen von KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes* (s. o. Anm. 15), 307–431.

weder in sich selbst noch in seinem Verhältnis zur Welt einen Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt, also absolut unveränderlich ist. Ein in diesem Sinne zeitloser Gott könnte in keiner lebendigen Beziehung zu zeitlichen Wesen stehen und keine Geschichte mit ihnen haben. Deshalb legt es die biblische Heilsgeschichte, in der Gott und Mensch in Interaktion miteinander stehen, nahe, Gott nicht als absolut unveränderlich anzusehen und darum Gottes Ewigkeit nicht als Zeitlosigkeit, sondern als immerwährende Zeitlichkeit zu verstehen. Die Immanenz Gottes in der Welt erfordert es, dass Gott Zeit erfährt. Wenn Gott aber den Zeitverlauf erfährt, dann steht auch er vor einer offenen Zukunft, dann gibt es auch für Gott wie für uns Menschen den Unterschied zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen. Nur die Vergangenheit nämlich ist wirklich, die Zukunft dagegen ist möglich. Man kann darum nicht behaupten, dass in Gott keine Möglichkeit, keine Potentialität liege. Der zeitliche Gott hat noch nicht Verwirklichtes in sich. Da die Zeit aber zur Schöpfung Gottes gehört, ist Gott nicht nur *in* der Zeit, sondern auch *außerhalb* von ihr. Gott transzendiert den Zeitverlauf, und deshalb ist er der Zeit nicht gegen seinen Willen unterworfen, sondern aufgrund freier Entscheidung. Der außerhalb der Zeit existierende Gott lässt sich in die Zeit herunter (Kondenszendenz Gottes), um in ihr mit seinen Geschöpfen partnerschaftlich zu verkehren. Gottes Ewigkeit hebt die Zeit nicht auf, sondern umfasst sie und nimmt zeitliches Geschehen in das göttliche Leben auf.<sup>33</sup>

### c) Gottes Allmacht

Die Allmacht Gottes wurde von den Reformatoren nicht als *Omnipotenz*, sondern als *Allwirksamkeit* bzw. *Alleinwirksamkeit* Gottes verstanden. Diese Interpretation ist gänzlich unvereinbar mit einer auch nur relativen Selbständigkeit der Welt. Ohne Selbständigkeit der Welt gibt es aber keine Partnerschaft und keine Interaktion zwischen Schöpfer und Geschöpf. Durch die Behauptung einer Allwirksamkeit Gottes verschwindet das geschöpfliche Gegenüber zu Gott, die Willensfreiheit des Menschen wird zum Schein, und Gott wird zum Urheber nicht nur aller Übel in der Welt,

<sup>33</sup> Mit der Auffassung, dass Gott sowohl innerhalb als auch außerhalb der Zeit existiert, schließe ich mich PINNOCK an (Openness of God, s. o. Anm. 23, 119–121); s. a. WILLIAM LANE CRAIG, *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton 2001. PAUL S. FIDDES dagegen vertritt die Überzeugung, dass Gott und Welt gleichermaßen ewig (im Sinne von immerwährend) sind: *The »eternal co-existence of God and the universe [...] derives from the good pleasure of God, in which there can be no otherwise«* (s. o. Anm. 31, 75).

sondern auch der Sünde. Ob Gott die Ereignisse in der Welt unmittelbar oder bloß mittelbar bewirkt, ändert daran nichts: Alles Geschehen hat Gott zum Urheber, so dass Gott in der Heilsgeschichte nur mit sich selber zu tun hat. Die Heilsgeschichte ist dann keine Geschichte mehr, weil es in ihr nichts zu entscheiden gibt.

Von daher könnte es naheliegen, auf die Behauptung einer Allmacht Gottes gänzlich zu verzichten, so wie die Prozesstheologie es tut.<sup>34</sup> Allerdings wäre der Preis dafür zu hoch, denn dann ließe sich die Welt nicht mehr als Schöpfung Gottes verstehen, Bittgebete wären zwecklos und die Hoffnung auf eine zukünftige Vollendung unbegründet. Auch gegenüber dem von Hans Jonas skizzierten »Gottesbegriff nach Auschwitz« sind Reserven angebracht, obwohl Jonas mit Recht sagt, dass Gott mit der Schöpfung seinen eigenen Zustand verändert, der Allmacht entsagt und sich der Erfahrung des Leidens ausgesetzt hat. Allerdings versteht Jonas die Selbstentäußerung Gottes in der Schöpfung als eine vollständige Aufgabe seines Gottseins, so dass Gott der Welt seither nichts mehr zu geben hat, sondern sogar seine Gottheit von der Entwicklung des geschaffenen Seins her zurückempfangen muss.<sup>35</sup> Das ist das gerade Gegenteil zum absolutistischen Gottesbegriff, lässt aber ebenfalls eine Interaktion zwischen Schöpfer und Geschöpf, einen Bund zwischen Gott und Menschen und eine Beziehungsgeschichte zwischen ihnen undenkbar werden.

Von der Perspektive der biblischen Geschichte her liegt es näher zu sagen, dass Gott um der Gemeinschaft mit den Menschen willen auf die Ausübung seiner Allmacht teilweise verzichtet. Liebe lässt sich nämlich nicht erzwingen, auch durch einen allmächtigen Gott nicht. Von einer Allmacht der Liebe kann man nur als poetische Hyperbel reden, die das Faktum der unglücklichen Liebe ausblendet. Auch die Liebe *kann* nicht alles, sie *erträgt* aber alles (1 Kor. 13,7). Als der Schöpfer, der Welt und Mensch überhaupt erst ins Dasein gerufen hat, ist Gott gewiss allmächtig, aber weil er seinen Geschöpfen die Fähigkeit zur Selbstbestimmung gegeben hat, darum muss er die Ausübung seiner Allmacht gegenüber dem Menschen begrenzen. Diese Begrenzung wird Gott nicht abgerungen, son-

<sup>34</sup> Vgl. JOHN B. COBB, JR. / DAVID R. GRIFFIN, *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979; ROLAND FABER, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2., durchgesehene Aufl. 2004.

<sup>35</sup> HANS JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, in: OTFRIED HOFIUS (Hg.), *Reflexionen finsterner Zeit*, Tübingen 1984, 61–86, danach als Einzelschrift (Suhrkamp Taschenbuch 1516), Frankfurt am Main 1987 (= <sup>o</sup>1995); zur Gottesfrage nach Auschwitz siehe auch BIRTE PETERSEN: *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 24), Berlin 3., durchgesehene und erweiterte Aufl. 2004.



dern er setzt sie freiwillig, weil er eine Partnerschaft mit dem Menschen will. Er gibt den Menschen sogar Anteil an seiner Macht, indem er sie als seine Mandatare zur Herrschaft über die Welt beruft (siehe Gen 1,27f). Als der Schöpfer freier Wesen kann Gott nicht mehr alles allein bestimmen, sondern muss seine Ziele zusammen mit den Menschen zu erreichen versuchen. Die Übel in der Welt sind nicht von Gott um höherer Ziele willen bewirkt, sondern sind zu einem erheblichen Teil das Ergebnis von missbrauchter Freiheit der Menschen.

#### *d) Gottes Allwissenheit*

Natürlich müssen wir in diesem Kontext auch auf die Allwissenheit Gottes zu sprechen kommen. Wenn Gott sich in eine gemeinsame Geschichte mit den Menschen begeben und die Menschen um der persönlichen Gemeinschaft willen mit Willensfreiheit ausgestattet hat, dann kann Gott nicht in dem Sinne allwissend sein, wie es in der theologischen und philosophischen Tradition oft verstanden wurde. Ein Vorauswissen der Zukunft gehört dann nämlich nicht zum göttlichen Wissen. Weil der Verlauf der Geschichte zwischen Gott und Mensch nicht von vornherein festgelegt ist, sondern von den Entscheidungen der Menschen mit abhängt, darum kann Gott nicht jetzt schon wissen, was die Zukunft bringen wird. Diese Begrenzung des göttlichen Wissens ergibt sich unweigerlich aus der Erschaffung einer mit Willensfreiheit begabten Kreatur. Bei dieser Begrenzung handelt es sich also um eine von Gott selbst gewählte Grenze. Zum personhaften Gegenüber von Gott und Mensch gehört, dass Gott sich vom Verhalten der Menschen überraschen lassen will. Armin Kreiner hat zutreffend gesagt: »Eine für Gott erkennbare Zukunft wäre eine festgelegte und unveränderbare Zukunft – und in dieser Hinsicht von der Vergangenheit nicht unterscheidbar. Signifikante Freiheit ist aber nur in einer Welt möglich, in der sich Vergangenheit und Zukunft insofern unterscheiden, als das Vergangene unveränderlich, das Zukünftige aber offen ist.«<sup>36</sup> In diese offene Zukunft geht Gott mit den Menschen und macht mit ihnen neue Erfahrungen.

#### *Schluss*

Dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch sich als *Beziehungsgeschichte* verwirklicht, liegt darin begründet, dass Gott den Menschen als personhaftes Gegenüber geschaffen hat, das in einer von beiderseitiger

<sup>36</sup> KREINER, Das wahre Antlitz Gottes (s. o. Anm. 15), 358.

Liebe geprägten Bundespartnerschaft mit Gott leben soll und darum Freiheit empfangen hat. Um Bundespartner sein zu können, lässt Gott sich auf die Ebene der Menschen herunter und beschränkt sich selbst in seinem Handeln. Der Verlauf der Geschichte wird nicht von Gott allein bestimmt, sondern vom Menschen in seiner Freiheit mitbestimmt. So kommt es zwischen Gott und Mensch zu einer dramatischen Geschichte, die in ihrem Verlauf nicht vollständig vorhergesehen werden kann. Die Weltgeschichte ist kein Film, der nach Gottes Drehbuch abläuft. Das Vorsehungswalten Gottes besteht dementsprechend nicht darin, dass er seinen ursprünglichen Plan souverän durchführt, sondern dass er sich in seinem Handeln jeweils neu auf das Verhalten der Menschen einlässt. Gott bewirkt nicht alles, was in der Welt geschieht, sondern lässt es zu, dass Dinge sich ereignen, die seinem Willen geradezu entgegengesetzt sind. Er muss das zulassen, wenn er die Bundespartnerschaft nicht zerstören will. Gott geht also in seiner Geschichte mit den Menschen das Risiko ein, dass seine Pläne durchkreuzt werden, und die Tatsache der Sünde zeigt zu Genüge, dass dieser Fall eingetreten ist und immer wieder eintritt. Zugleich arbeitet aber Gott mit den Menschen daran, dass sein Wille wirklich geschieht, auf Erden wie im Himmel. Kann er sein Ziel nicht auf geradem Weg erreichen, dann kommt er ihm auf Umwegen näher. Liebe macht erfinderisch und hat Geduld; darum ist Gott erfinderisch und geduldig. Noch ist das Reich Gottes nicht vollendet, aber angebrochen ist es schon. Darum dürfen wir auch begründet hoffen, dass Gott sein Ziel mit der Welt schließlich erreichen wird.

Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 111

Ulrike Link-Wieczorek | Uwe Swarat (Hrsg.)

## Die Frage nach Gott heute

Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«

Eine Studie des Deutschen Ökumenischen  
Studienausschusses (DÖSTA)

2017



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

# Inhaltsverzeichnis

## TEIL I

Die Studie: Die Frage nach Gott heute.

Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«

<b>I Gottesfrage</b> .....	17
<b>II Gotteserfahrung</b> .....	26
1 Gott: Mehr als nur Anfang und Ende des Lebens .....	27
2 Lebensdeutung und Lebensgestaltung in der Gegenwart Gottes ...	32
a) Kontemplation .....	32
b) Heiligung .....	34
c) Leben in der Bundespartnerschaft Gottes .....	35
d) Leben im Glauben als Prägung durch Christus .....	38
3 Gott erfahren in den Krisen des Lebens .....	41
a) Gott und das Leid .....	42
b) Die Vorsehung Gottes .....	46
4 Die Betroffenheit Gottes von der Welt als Grund seiner Erfahrbarkeit .....	49
<b>III Gottesbegegnung</b> .....	53
1 Die Menschwerdung Gottes .....	54
2 Das Wort Gottes .....	56
3 Die Sakramente der Kirche .....	60
4 Gott als Trinität .....	64
5 Authentisches christliches Leben .....	66

<b>IV Gottessuche</b> .....	69
1 Der unfassbare Gott .....	70
2 Glaube, Erfahrung und Vernunft .....	70
3 Glaube und Gottesschau .....	72
4 Glaube als Geschenk Gottes und als Akt menschlicher Freiheit .....	73
5 Glaubensgewissheit und Zweifel .....	76
6 Der umfassende Horizont des Wirkens Gottes .....	77
7 Evangelium und Nachfolge Christi .....	79

<b>V Gotteswirken</b> .....	81
1 Wirken Gottes in der Geschichte? .....	81
2 Deutung der Geschichte als Akt des Betens .....	85
3 Gebet als Vergewisserung des Zuvorgekommenseins Gottes .....	86
4 Das Bittgebet als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch .....	88
Schluss .....	91

## TEIL II

### Die Materialien

#### I Gottesfrage

Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem Der »Neue Atheismus« und seine Kritiker .....	97
<i>Uwe Swarat</i>	

Was ist neu am Atheismus heute? Beobachtungen zur Rezeption einer viel beachteten Fragestellung ..	132
<i>Dorothea Sattler</i>	

Alter Glaube, neue Religiosität und religiöse Indifferenz Die Transformation der Religion in spätmodernen Gesellschaften ...	144
<i>Winfried Gebhardt</i>	

Von Jesus anders reden Eine islamische Kritik an christlichen Modellen der Gottesbegegnung? .....	156
<i>Assaad Elias Kattan</i>	

Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen .....	163
<i>Bertram Stubenrauch</i>	

#### II Gotteserfahrung

Leben mit dem Gott des Bundes Zur Bedeutung der »Covenant«-Theologie in der baptistischen Tradition .....	181
<i>Andrea Strübind</i>	

Heiligung als Gestaltungsprozess .....	195
<i>Ulrike Schuler</i>	

Geist Gottes und Vorsehung Ein Beitrag zur kreuzestheologischen Vorsehungslehre .....	208
<i>Michael Plathow</i>	

Gottes Einstehen für seine Schöpfung Aspekte der Vorsehungslehre von Karl Barth .....	228
<i>Michael Weinrich</i>	

Dispositionen zum Glauben? Biblische Aspekte zur schwer zu durchschauenden Beziehung von Glaube/Unglaube und Wort und Schrift .....	246
<i>Martina Böhm</i>	

Prägung durch den Glauben Zur theologischen Dynamik paulinischer Anthropologie .....	255
<i>Thomas Söding</i>	

### III Gottesbegegnung

- Gott – biographisch betrachtet  
Existenzielle Zugänge zur Gottesfrage in ökumenischer  
Perspektive ..... 273  
*Dorothea Sattler*
- Sakramente als Ort der Begegnung der gesamten Schöpfung  
mit dem Dreieinigen Gott ..... 290  
*Athanasios Vletsis*
- Erschlossene Gotteserfahrung  
Trinitätstheologische »Arbeit am Gottesbegriff« unter den  
Bedingungen ihrer neuzeitlichen Strittigkeit ..... 302  
*Bernd Oberdorfer*
- »Wer mich sieht, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9)  
Jesus Christus, der sichtbare Offenbarer des unsichtbaren Gottes  
im Johannesevangelium ..... 317  
*Petra von Gemünden*

### IV Gottessuche

- Die Gottesfrage als Phänomen der Gottsuche in der Tradition  
der abendländischen Kontemplation ..... 341  
*Marianus Bieber*
- Theodizee – Hat Gott »dunkle Seiten«? ..... 352  
*Fernando Enns*
- Von der Verborgenheit Gottes  
Ein lutherischer Versuch in ökumenischer Absicht ..... 367  
*Werner Klän*
- Zu wem sprechen wir?  
Gedanken zum Gebetsverständnis heute ..... 386  
*Ulrike Link-Wieczorek*

### V Gotteswirken

- Gotteshandeln  
Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns ..... 413  
*Barbara Schmitz*
- Gott in der Geschichte  
Eine Spurensuche aus römisch-katholischer Perspektive ..... 444  
*Burkhard Neumann*
- Kulturelle Prägung des Glaubens  
Geschichtstheologische Konzepte des Gottesglaubens  
in der Orthodoxie ..... 453  
*Athanasios Vletsis*
- Kulturprägungen des Luthertums  
Eine selbstkritische Betrachtung ..... 463  
*Werner Klän*
- Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte ..... 500  
*Uwe Swarat*
- Gott – »größer« als die Heilsgeschichte? ..... 518  
*Thomas Schärtl*

### Anhang

- Die Autorinnen und Autoren ..... 541  
Mitglieder des DÖSTA 2011–2017 ..... 544