

Gott als Ausleger und Kritiker der Geschichte loben (Praising God as Interpreter and Critic of History)

Von Dietrich Ritschl

Im Laufe der Jahre habe ich mit großer Sympathie und in grundsätzlicher Übereinstimmung Geoffrey Wainwrights Schriften über die Vorrangstellung der Doxologie verfolgt, beginnend mit seiner großartigen systematischen Theologie, *Doxology*. In kleinerem Rahmen habe ich mir ähnliche Gedanken über die Unterscheidung zwischen beschreibender und beschreibender Sprache, über den Grundsatz *lex credendi, lex orandi* und über das Wesen und die Aufgabe der Theologie unter dem Blickwinkel des Gottesdienstes gemacht.¹

Meine Offenheit für die Bedeutung der Doxologie hatte, glaube ich, zwei Quellen. Eine davon war meine Sympathie für die östliche Orthodoxie, der ich zum ersten Mal begegnete, als ich 1961 einige Zeit in der ehemaligen Sowjetunion verbrachte, als Gast der orthodoxen Kirche und in Begleitung meines Freundes Paul van Buren. Ich kehrte mehrmals zurück und sah die orthodoxe Kirche auch in anderen Ländern „am Werk“. Zu diesem Zeitpunkt sprach mich mein früheres Studium der griechischen Patristik plötzlich auf sehr konkrete Weise an.

Zweitens faszinierte mich der umstrittene Bischof James Pike in Kalifornien (der auf tragische Weise in der Wüste bei Jericho ums Leben kam). Ich hatte mich trotz massiver theologischer Differenzen mit ihm angefreundet, und er lud mich ein, vor dem Klerus in seiner Diözese Vorträge zu halten. Bischof Pike schenkte mir ein schön gebundenes Exemplar des *Book of Common Prayer* mit meinem Namen auf dem Einband; die implizite Botschaft war, dass das *Gebet* das ist, was wirklich zählt. Pike war wegen Lehrfragen umstritten; er lehnte eine ganze Reihe traditioneller „Lehren“ ab, ließ sie aber in einem „doxologischen“ Kontext stehen. Das begann mich zu interessieren. Ich kann auch eine „negative Quelle“ für mein Interesse an der Doxologie hinzufügen – nämlich den spärlichen Sonntagsgottesdienst in meiner Heimatkirche, der reformierten Kirche in der Schweiz, wo die Doxologie in den normalen Gottesdiensten fast nicht vorkommt.

Bischof Pikes Verständnis der Doxologie war natürlich nicht das von Geoffrey Wainwright, und die orthodoxe Tradition ist auch nicht genau das, was Wainwright uns glauben machen will. Und doch liegt allen drei die gleiche theologische Grundfrage zugrunde: Warum Doxologie? Warum bringen wir Gott Lobpreis dar? Darauf werde ich eingehen.

Was geht der Doxologie voraus?

Bevor ich auf den „Gegenstand“ (und die Gründe) der Doxologie eingehe, möchte ich kurz über eine Unterscheidung nachdenken, die von all jenen anerkannt zu sein scheint, die ihre Bedeutung und ihre „besondere“ Sprache betonen. Es ist der Unterschied zwischen Erzählung und Doxologie, oder, formaler ausgedrückt, zwischen deskriptiver (berichtender) und askriptiver Sprache. Professor Wainwright will aus diesem Unterschied nicht viel machen; und in seinem Kommentar zu meinen Konzepten² im Vergleich zu George Lindbeck und David Tracy denkt er über eine mögliche Umkehrung meiner „idealen“ Reihenfolge nach, die ich als Ereignis (oder Erfahrung), Erzählung, Reflexion, Doxologie beschrieben hatte. Bei der Aufstellung

¹ Zum Beispiel in *Memory and Hope: An Inquiry Concerning the Presence of Christ* (New York und London: Macmillan, 1967) und *The Logic of Theology* (London: SCM Press, 1986).

² *Bemerkungen aus Amerika zu Dietrich Ritschls „Logik der Theologie“*, in: W. Huber u.a. (Hrsg.), *Implizite Axiome: Tiefstrukturen des Denkens und Handelns. Dietrich Ritschl gewidmet* (München: Kaiser, 1990), S. 218-228.

dieser Reihenfolge hatte ich natürlich die tatsächliche Abfolge vor der Abfassung eines (biblischen) Textes im Sinn, geschweige denn eines Gottesdienstes in nachbiblischer Zeit. Wainwright verweist auf Exodus 15 (Mirjams Lied), wo Erzählung (über Gottes Taten) und Verherrlichung (Gottes) miteinander verwoben sind. Man könnte natürlich auf zahllose ähnliche Texte im Alten und Neuen Testament verweisen, um diesen Punkt zu belegen; dem widerspreche ich keineswegs. Was ich jedoch betonen möchte, ist der eigentliche Unterschied zwischen der Wahrnehmung eines Ereignisses (mit welchen Vorurteilen, welchem Vertrauen oder welchem Verständnis der Wahrnehmende auch immer) und dem Lobpreis einer Person aufgrund dieses Ereignisses. Dabei ist die Frage zu beachten, ob die in der Bibel als lobenswert (Gottes) bezeichneten „Ereignisse“ ohne Inhaltsverlust in nicht-doxologischer, berichtender Sprache ausgedrückt werden können. Ich kann diese Frage hier nicht klären; sie ist in der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts unter verschiedenen Gesichtspunkten heftig diskutiert worden. Aber wenn wir sagen, dass Glaubensaussagen – sei es über historische Ereignisse, über deren Interpretation oder über Fragen der Lehre im weitesten Sinne – nur in doxologischer Sprache möglich sind, würden wir die Sprache des Glaubens auf radikale Weise reduzieren. In der Geschichte der Theologie haben dies nur sehr wenige versucht (obwohl Bischof Pike ihm nahe kam).

Es gibt jedoch eine Trennlinie zwischen der Sprache, die zum Erzählen einer Geschichte verwendet wird, und dem Lobpreis Gottes – auch wenn sie aus den von Wainwright genannten Gründen recht schwer zu definieren ist. Auch hier gilt: Wenn wir uns mit der Aussage „Wir loben Gott, weil Gott Gott ist“ begnügen würden – so schön das auch klingt –, dann würden wir uns im Kreis drehen, und was wir in unseren Gottesdiensten sagen, wäre tautologisch. Wir müssen in der Lage sein, die Handlungen oder Ereignisse zu benennen, *für die* wir Gott loben: die Berufung Israels aus Ägypten, die Übergabe der Tora, die Befreiung aus dem Exil, das Leben, der Tod und die Auferstehung Jesu; die Gläubigen aller Generationen konnten sich auf „etwas“ beziehen, für das sie Gott lobten.

Oder nehmen wir ein Beispiel aus der Theologie, nämlich das Konzept der Trinität. Ausgehend von der Wahrnehmung Gottes als Schöpfer, als Erwählter Israels und als in Jesus Christus sowie im Geist in der Kirche gegenwärtiger Gott – Wahrnehmungen, die sicherlich zum Teil auf Interpretationen und damit verbundenen Doxologien beruhen – argumentierten die Gläubigen mit der Einheit, Einzigartigkeit und Identität Gottes. Dieses Konzept der „ökonomischen Trinität“ war für die Gläubigen in der frühen Kirche eine enorme Hilfe und kein Hindernis (wie so oft im Westen, in seinem augustinischen Kleid, in späteren Jahrhunderten). Es war ein anschauliches Konzept, das den Gott Israels mit dem Vater Jesu Christi und dem Geist in der Kirche verband. Mit diesem Konzept – gewiss ein Glaubensbekenntnis – wurde es einfacher, den eigenen Glauben auszudrücken.

Hier grenzte das deskriptive Konzept sicherlich an die askriptive Sprache des Lobes. Der Umkehrschluss, dass Gott *ad intra* dasselbe ist wie Gott *ad extra*, oder dass Gottes inneres Wesen durch bestimmte Eigenschaften (wie ewige Zeugung, Abstammung und Hauchung [*spiration*]) gekennzeichnet ist, ist jedoch Sprache jenseits der „Demarkationslinie“. Sie macht nur dann Sinn, wenn wir sie als eine Sprache auffassen, die Gott im Gottesdienst geschenkt wird, eine Sprache mit offenem Ende, aus der keine weiteren Erkenntnisse abgeleitet werden können. Ich würde den Gedanken aufrechterhalten und nachdrücklich verteidigen, dass Aussagen über die „immanente Trinität“ nur dann Sinn machen, wenn sie als doxologische Sprache verstanden werden.³ Die patristische Forschung der letzten Jahrzehnte hat überzeugend gezeigt,

³ Ich bin mir bewusst, dass Colin Gunton und andere zeitgenössische Autoren der Trinitätslehre, mit denen ich in vielen Punkten übereinstimme, nicht die gleiche Position vertreten. Sie neigen dazu, der Theologie die Fähigkeit zuzuschreiben, ontische Wirklichkeiten in Gott darzustellen oder zu beschreiben.

dass der Kontext, in dem die konziliaren Glaubensbekenntnisse entstanden sind, doxologisch und nicht professoral war. Ihr Kontext war der *Gottesdienst*, nicht die theologische Akademie. Ich betone dies, auch wenn ich oft beklagt habe, dass die späteren griechischen Väter sich nicht scheuten, aus doxologischen Aussagen Schlussfolgerungen abzuleiten. Dies ist ein theologisches Verfahren, das ich prinzipiell für illegitim halte. Wenn theologische Autoren immer noch so vorgehen – und das haben sie in der Geschichte der Theologie oft getan –, dann turmen sie Metaphern auf Metaphern und ihre Schlussfolgerungen sind spekulativ oder bestenfalls illustrativ. Da sie auf Umkehrschlüssen beruhen, stellen sie keinen Erkenntnisgewinn dar.

Ich glaube, dass diese eher formalen Überlegungen mit Wainwrights Betonung der konstitutiven Kraft von Liturgie und Doxologie für die Bildung und das Verständnis des Glaubens ver einbar sind. Obwohl ich der Meinung bin, dass Karl Barth und andere seit der Zeit der Beken nenden Kirche in der Nazizeit die Bedeutung der Verkündigung, des *Zuspruchs* und der *Ver kündigung*, auf Kosten der Doxologie überbetont haben, muss ich jedoch zugeben, dass ich in Wainwrights Theologie eine Betonung der Verkündigung vermisste.⁴

Damit sind wir bei dem Problem, das ich hier erörtern möchte: Worum geht es in der Doxologie? Wofür loben wir Gott? Müssen wir uns auf „Taten Gottes“ beziehen, um Gott zu loben?

Doxologie als Antwort auf Gottes Taten?

Gewiss, die Kirche lobt Gott, „weil Gott Gott ist“. Das ist insofern keine Tautologie, als der Inhalt dieses Lobes darin besteht, dass Gott unser Gott ist und sich für uns und mit uns ge offenbart hat; dass Gott in Jesus Christus „unser einziger Trost im Leben und im Tod“ ist;⁵ und dass unsere Benennung des dreieinigen Gottes uns in eine enorme Anzahl von Geschichten einbezieht, die untrennbar mit Gottes Namen verbunden sind und die erzählt und weitererzählt werden können. Dieser Inhalt muss jedoch ausbuchstabiert werden, sonst wäre die Doxologie tatsächlich tautologisch.

Der „Inhalt“, auf den hier Bezug genommen wird, könnte natürlich das Lob Gottes wegen der Schönheit der Schöpfung, die Erwählung Israels oder der Kirche aus den Heiden, die wunderbare Klarheit der von der Tora gegebenen Richtung, die Stimmen der Propheten, die Verkündigung, der Gehorsam und der Tod Jesu, die Auferstehung, die Vergebung der Sünden oder die Hoffnung auf den Tag der Errichtung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit umfassen. Aber in welchem Sinne ist dieser Inhalt an „Taten“ Gottes gebunden? Feiern und preisen wir einen Gott, der handelt?⁶ In welchem Sinne ist der Lobpreis Gottes als „Herr“ ein Hinweis auf göttliches Handeln in der Geschichte?

Was sind „Ereignisse höherer Gewalt“? Lassen wir an dieser Stelle die merkwürdige Verwendung dieses Begriffs im amerikanischen Versicherungsrecht beiseite, wo er sich auf Blitze oder Erdbeben bezieht (auch wenn das etwas über das in Amerika immer noch gültige Gottesverständnis des achtzehnten Jahrhunderts aussagt! Die eindeutige Verwendung in Bezug auf ansonsten unerklärliche Ereignisse ist sicherlich nicht das, was die biblischen Aufzeichnungen

⁴ In *Doxology* kommt das Wort gar nicht vor; die Predigt wird nur auf ganz wenigen Seiten erwähnt – siehe John Wesley!

⁵ Heidelberger *Katechismus*, Frage 1.

⁶ Siehe G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, Studies in Biblical Theology, Nr. 8 (Chicago: Regnery; London: SCM, 1952). Später äußerte er sich kritisch zu diesem Buch, insbesondere zu seinem letzten Kapitel; es bleibt jedoch ein interessantes Manifest der „*Biblischen Theologie*“ jener Zeit in den Vereinigten Staaten. Einen völlig anderen Ansatz vertrat Schubert M. Ogden, „What Sense Does It Make to Say, ‘God Acts in History’?“ in *The Reality of God* (New York: Harper & Row, 1966), S. 164-187.

nahelegen, wenn sie sich auf Taten oder Handlungen Gottes beziehen. Worauf *deuten* sie hin? Mir scheint, dass die verschiedenen Konzepte der *Heilsgeschichte*, von Irenäus bis Oscar Cullmann, in dieser Hinsicht hilfreich waren – auch wenn sie aus unterschiedlichen Gründen entstanden. Diese Konzepte versuchten, mit dem Problem zu rechnen, dass einerseits die Bibel sagt, dass Gott gehandelt hat, und dass andererseits in der Geschichte Dinge geschehen sind, die offensichtlich nicht von Gott verursacht wurden. Die *Heilsgeschichte* hebt besondere Taten, „Großtaten“ Gottes, hervor, die sich von anderen Ereignissen unterscheiden; diese Taten zeigen, dass Gott der Herr ist und gepriesen werden muss. Ich werde hier nicht die allgemeinen Vorteile und Fallstricke des Konzepts der *Heilsgeschichte* diskutieren. Ich möchte lediglich feststellen, dass die biblischen Autoren wie auch die konstruktiven Theologen der späteren Kirche offenbar davon überzeugt waren, dass Gott als „Herr“ gepriesen werden kann, ohne zu sagen, dass alles, was in der Geschichte geschieht, göttlich „verursacht“ ist. Die Behauptung, dass Gott „Herr der Geschichte“ ist, und die Behauptung eines Zusammenhangs zwischen der Bundesgeschichte und der Weltgeschichte lagen in der theologischen Luft, die wir in den fünfziger und sechziger Jahren atmeten. Der Einfluss von Karl Barth und dem Barberer Bekenntnis spiegelte sich in der Terminologie des Ökumenischen Rates der Kirchen wider (z. B. in den meisten Titeln der Weltkonferenzen und Generalversammlungen). Gott in Jesus Christus ist in offensichtlicher („geoffenbarter“) Weise Herr der Bundesgeschichte, aber in undurchsichtiger Weise Herr der Weltgeschichte. Die Beziehung zwischen den „zwei Geschichten“ wird durch eine theologische Behauptung, nicht durch eine Erklärung gewährleistet. Dies wird z.B. in Barths *Kirchlicher Dogmatik III/3*, §§ 48 und 49 deutlich, wo er sich mit der Vorsehung beschäftigt. Das Problem, was es wirklich bedeutet, zu sagen, dass „Gott (oder Jesus Christus) Herr der Geschichte ist“ (und dass Gott aus diesem Grund gepriesen werden sollte), nahm während der Nazizeit und besonders im östlichen Teil Europas vor dem Untergang des Kommunismus dramatische Formen an. Es wurden zwei gegensätzliche Positionen vertreten:

- Das verlockende Konzept einer „Vergöttlichung der Geschichte“ im Sinne einer Verwendung des Namens Gottes für politische (nationalsozialistische oder marxistische) Ideologien oder Geschichtsphilosophien. Kirchenmänner, die sich den politischen Mächten anpassten oder prostituierten, behaupteten – direkt oder indirekt –, dass Gott mit dem Aufkommen des Marxismus (bzw. des *Führers*) eine neue Ära für die Menschheit eingeleitet habe.
- Die absolute Leugnung dieser Position, d.h. die Weigerung, irgendein politisches System als Ergebnis von „Taten Gottes“ zu betrachten. Kirchenmänner und Theologen, die diesen Versuchungen widerstanden, hielten jedoch daran fest, dass „Gott Herr der Geschichte“ ist und dass „rebellische, diabolische Kräfte der Geschichte“ (Löwen/ Louvain 1971) unter dieser Herrschaft agieren. Die Beziehung zwischen den beiden „Geschichten“ sei paradox, sagten einige.

Seit den fünfziger Jahren habe ich viele Kirchen, theologische Fakultäten und einzelne Theologen in marxistischen Ländern besucht und regelmäßig über diese Reisen berichtet. Die Trennlinie zwischen den beiden genannten Gruppen war nicht immer klar, zum Teil deshalb, weil beide Aspekte der Theologie Karl Barths als mit ihren Überzeugungen übereinstimmend bezeichneten. Sie bezogen sich auch beide positiv auf die Erklärungen des ÖRK und von *Faith and Order*, auch wenn sie diese unterschiedlich interpretierten.⁷ Die erstgenannte

⁷ Ich kann hier nicht angemessen auf die äußerst komplizierte theologische und politisch-ethische Situation im östlichen Europa während dieser Jahrzehnte eingehen. Hier muss der Hinweis genügen, dass ich in einem Beitrag zu einem Buch zum Gedenken an den ungarischen Theologen Ervin Valyi Nagy dessen theologischen (und persönlichen) Kampf gegen die Vergöttlichung der Geschichte bei gleichzeitigem Festhalten an dem Bekenntnis „Gott ist Herr der Geschichte“ ausführlicher erörtert habe. Istvan Szabo, einer der Schüler von E. Valyi Nagy, hat sich an einer kritischen Geschichte der ungarischen Kirchen in dieser gefährlichen Zeit versucht. Eine kurze

Position hatte sicherlich kein Recht, sich auf Karl Barth zu berufen, aber die zweite Position war, das muss man zugeben, in ihrem Protest und ihrer Ablehnung deutlicher als in ihren positiven Thesen.

Wenn wir zu unserer ursprünglichen Frage zurückkehren, was es bedeutet zu sagen, dass Gott „handelt“ oder dass Gott „Herr der Geschichte“ ist, können wir nun feststellen, dass die beiden gegensätzlichen Gruppen Positionen repräsentieren, die in der westlichen Welt sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart weit verbreitet sind. Jede Behauptung, die von politischen Führern oder einfachen Bürgern aufgestellt wird, dass Gott für den Erfolg der eigenen politischen oder ideologischen Ziele gesorgt hat oder sorgen wird, folgt der Logik derjenigen, die in Osteuropa das Aufkommen des Marxismus als eine Tat Gottes gefeiert haben. Und auf der anderen Seite: Diejenigen, die jeglichem Konzept der Vergöttlichung der Geschichte oder menschlicher Programme widersprechen, aber dennoch an dem Glaubensbekennnis festhalten, dass „Gott der Herr der Geschichte ist“, müssen erklären, was Gottes Verheißung und Gegenwart wirklich bedeuten – oder sie müssen zugeben, dass sie dies nicht können.

Außerdem ist festzustellen, dass diese beiden gegensätzlichen Gruppen beide mit einem selektiven Konzept von Gottes Handeln zu arbeiten scheinen. Keine von ihnen behauptet, dass alles, was geschieht, von Gott verursacht wird, sei es in biblischer oder nachbiblischer Zeit. Bei der ersten Gruppe beruht die Auswahl auf politisch-ethischen Präferenzen, für die Gottes Name, Hilfe und Vorsehung usurpiert werden. Typisch für die zweite Gruppe ist ein genereller Verzicht auf solche Ansprüche und ein Beharren auf der Bedeutung biblischer Paradigmen wie dem Exodus, dem Kommen und Sterben Jesu und der Gründung der Kirche durch Wort und Sakrament im Geist. Die Befürworter behaupten, dass die gegenwärtige Situation im Licht dieser biblischen Paradigmen gesehen werden muss.

Zweifellos ist unsere Sympathie der zweiten Position gewidmet. Im Hinblick auf die politische Ethik ist dies die offensichtliche Wahl. Nachdem wir diese Gegenüberstellung vorgenommen haben, sehen Mirjams Lied in Exodus 15 (wie auch Hunderte anderer Bibelstellen), Augustins *De civitate Dei* und die heutigen „Befreiungstheologien“ in diesem Punkt jedoch recht seltsam aus – und scheinen der ersten der beiden Positionen peinlich nahe zu sein! In diesen Fällen scheint das Anbieten von Lobpreisungen an Gott identisch zu sein mit dem Dank für das, was gut für uns ist – nicht für andere und schon gar nicht für unsere Feinde. Das ist ein seltsames Konzept der Doxologie und erinnert schmerzlich an Dankesgottesdienste für militärische Siege und dergleichen.

Determinismus und Calvins Irrtum in den *Institutio I.18.3*

Keine der beiden gegensätzlichen Positionen vertrat ein deterministisches Geschichtsbild (abgesehen vom Hegelschen Konzept des Fortschritts in der Geschichte, das vielleicht von einigen Theologen jener Zeit vertreten wurde); vielmehr operierten sie mit einem selektiven Verständnis von Gottes Eingriffen. Doch wie steht es mit der philosophisch-theologischen Möglichkeit eines totalen Determinismus als Antwort auf unsere Frage? Ich will nicht sagen, dass Calvin eine streng deterministische Position vertrat, aber es ist offensichtlich, dass er in seiner systematischen Behandlung (im Gegensatz zu seinen Predigten und Kommentaren) z. B. der Prädestination dem nahe kommt. Ich verwende ihn hier als Beispiel wegen eines einzigen Punktes, der mir wichtig erscheint. Er fällt ein aggressives (um nicht zu sagen arrogantes)

Vorschau auf seine Studien findet sich in „A Long Period of Inner Bleeding“, *Kirchliche Zeitgeschichte* 2 (1989): 190-98; und *Verkündigung und Forschung* 3 (1993), S. 73-81 und S. 81-85. Die deutsche Fassung meines Beitrags zu dem (ungarischen) Buch zum Gedenken an E. Valyi Nagy findet sich auch in der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte* 1 (1996), S. 154-163.

Urteil über bestimmte Leute, die sagen, dass „wenn nichts ohne Gottes Willen geschieht, es in ihm zwei gegensätzliche Willen gibt, weil er durch seinen geheimen Plan verfügt, was er durch sein Gesetz offen verboten hat“ (I.18.3).

Ich möchte zwar nicht behaupten, dass es in Gott zwei Willen gibt, aber ich möchte argumentieren, dass es durchaus möglich ist, dass Dinge geschehen, die von Gott ausdrücklich verboten worden sind. Calvin negiert diese offensichtliche Erkenntnis, indem er zwischen Gottes Willen und Gottes Geboten (in 18.4) unterscheidet, und er folgt Augustinus, der (in seinem *Enchiridion* 100-101) zwei seltsame Konzepte vorschlägt. Erstens behauptet er, dass – aus der Sicht Gottes betrachtet – diejenigen, die gegen den Willen Gottes handeln, „dies auf keinen Fall getan haben können, denn während sie gegen Gottes Willen handeln, geschieht sein Wille an ihnen“. Zweitens behauptet er, dass Gott das Böse nicht zulassen würde, wenn er nicht in der Lage wäre, das Böse in Gutes zu verwandeln (*nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene*: 100). Calvin verbindet die beiden Thesen des Augustinus mit seiner Vorstellung, dass „wie Mose lehrt, derjenige, der durch einen zufälligen Ausrutscher des Beils getötet wird, göttlich in die Hand des Schlägers gegeben worden ist“. Dies zeigt ein absolut kausales Verständnis von Gottes Handeln und stellt ein perfektes logisches Dilemma im Hinblick auf das Böse oder die Übertretung des Willens Gottes dar. Der verstorbene Ford Lewis Battles fügt seiner Übersetzung dieser Passage eine Fußnote hinzu: „Calvin, in secs. 3 und 4 bewusst widersprüchliche Aussagen darüber, dass Gott „will“, was er „verbietet“, und dass sein Wille dennoch „eins und einfach“ bleibt. Die Logik wird also der Schrift untergeordnet und – typisch für Calvin – als Mittel zum Verständnis dessen, was jenseits der Grenzen der geoffenbarten Geheimnisse liegt, abgelehnt.“⁸

Daher ist auch die deterministische Antwort nicht hilfreich. Ihre Verfechter erkennen den logischen Widerspruch, projizieren ihn aber in das „Geheimnis Gottes“. Genau das haben Theologen – und Seelsorger – aller Jahrhunderte getan, als sie mit der Theodizeefrage konfrontiert wurden. Sie haben darauf bestanden, dass von den drei Punkten des Dreiecks (der allmächtige Gott, Gottes Liebe und das Böse, das wir erleben) nur der zweite und der dritte Punkt durch Interpretation verändert werden können, nicht aber der erste. Dieses Konzept der Theodizee ist ein Kind des Determinismus, und es ist in einem Jahrhundert, das die Shoah und ein so großes Leid in der ganzen Welt gesehen hat, nicht mehr nützlich. In der Tat war sie nie nützlich. Die oft zitierte Aussage von Augustinus, dass „Gott das Böse in Gutes verwandeln kann“, scheint mir katastrophal zu sein.

Die Notwendigkeit eines neuen Konzepts bezüglich Handeln

Wo führt uns das hin? Die deterministische Sichtweise scheint mit einem eindeutigen Verständnis der Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln zu operieren, aber trotz ihrer logischen Form endet sie mit der Aufhebung der Logik. Die beiden anderen (vor der Erörterung des Determinismus beschriebenen) Auffassungen lassen, so gegensätzlich sie auch sind, ein analoges Verständnis zu, wobei die erste Position Gottes Handeln für ihre eigenen Ziele und Ambitionen usurpiert; die zweite, die dies verneint, konzentriert sich auf biblische Paradigmen und auf die kirchliche und gesellschaftspolitische Verantwortung im Lichte dieser Paradigmen. Sie unterlässt es jedoch, die Aussage des Glaubensbekenntnisses zu erklären, dass „Gott Herr der Geschichte ist“ – und damit sowohl die Bundes- als auch die Weltgeschichte meint. Es schafft auch keine Klarheit über die Frage, ob lobenswerte „Taten Gottes“

⁸ Ford L. Battles, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, Library of Christian Classics, Vol. 20 (Philadelphia: Westminster, 1960), S. 234. Vgl. meinen Beitrag „‘God forbid’ – or why Calvin was wrong in Inst. I. 18.3“, *Essays in honor of Dr. Michael Owen*, Trinity Occasional Papers, Brisbane, Australien, Juni 1996, S. 77-83.

nur in biblischer oder auch in nachbiblischer Zeit geschehen sind.

Man könnte argumentieren, dass die drei Positionen in gewissem Sinne veraltet sind und dass neue Erkenntnisse in Erklärungen oder Papieren des ÖRK und von Glauben und Kirchenverfassung sowie von einzelnen Autoren vorgelegt wurden.⁹ Dies ist in der Tat der Fall, doch scheint ihr Einfluss auf die theologische Welt und die Kirchen noch immer unbedeutend zu sein. Dies gilt auch für neuere Veröffentlichungen zum Sinn des *Handelns*. Einige von ihnen befassen sich mit klassischen theologischen Optionen, andere plädieren für einen völlig neuen Handlungsbegriff, vielleicht unter Rückgriff auf Erkenntnisse der Sozialwissenschaften. Einige Autoren (z. B. Gordon Kaufman¹⁰) schlagen vor, dass Gottes Einfluss im weitesten Sinne allgemein ist; andere (z. B. Vernon White¹¹) konzentrieren sich auf Gottes spezifische Handlungen. Das Konzept der *providentia generalis* wird von Maurice Wiles wieder aufgegriffen.¹² So interessant diese unterschiedlichen Ansätze auch sind, sie bieten keine letztlich befriedigenden Antworten auf unsere Frage. Christoph Schwöbel¹³ geht einen anderen Weg, indem er zwischen Gottes schöpferischem Handeln (durch das die Existenz konstituiert wird), Gottes Offenbarungshandeln (durch das die Wahrheit bekannt gemacht wird) und Gottes inspirierendem Handeln (durch das Glaubensgewissheit vermittelt wird) unterscheidet. Die Parallelen zwischen diesen drei Arten von Handlungen und den „Aneignungen“ der Trinität sind offensichtlich. Gegen diesen Versuch einer Systematisierung der Arten von Gottes Handeln ist sicherlich nichts einzuwenden, aber man spürt, dass unsere Grundfrage noch unbeantwortet bleibt.

Ich bestreite nicht, dass einige dieser Ansätze weiter spezifiziert werden können und letztlich durchaus hilfreich sein können. Ich frage mich jedoch, ob wir wirklich einen neuen Begriff des „Handelns“ brauchen. Es ist eine zweideutige Metapher, die nicht wirklich geeignet ist, um zu erfassen, was die biblischen Bücher über Gottes „Gegenentwurf (*counterdesign*)“ oder „Gegenplan (*counter-plan*)“ sagen, mit dem unsere von Menschen gemachte Geschichte, unsere selbstsüchtigen Ambitionen und unsere lieblosen Handlungen konfrontiert werden. Ich möchte daher einen anderen Ansatz vorschlagen.

Doxologie: Gottes „Gegenentwurf“ preisen

Die exegetische Arbeit in der Genesis, in den Propheten und in anderen Büchern der Bibel hat zu der Einsicht geführt, dass Gottes Stimme „kommentiert“, was Männer und Frauen tun, wie sie versuchen, sich selbst und die Welt, in der sie leben, zu regieren. Gottes Stimme erhellt ihre Situation; sie warnt sie; sie erinnert sie an die Vergangenheit und hilft ihnen, in die Zukunft zu blicken. Das könnte man auch von Jesus sagen: Er kommentiert die Taten und Unterlassungen der Menschen, er weint über Jerusalem, er mahnt und erinnert, er lädt zur Hoffnung und zum Vertrauen ein, er ruft die Menschen und bringt sie in Bewegung. Auch er deutet das Tun seiner Zeitgenossen, kommentiert die Vergangenheit und die Zukunft, aber er „verursacht“ ihr Handeln nicht. Und doch sagen wir mit Recht, dass er „das Wort Gottes“ ist. Er

⁹ Man könnte hier Langdon Gilkey, *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History* (New York: Seabury Press, 1981) erwähnen, oder Edward Farley, *Good and Evil* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), oder Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990).

¹⁰ „On the meaning of ‘Act of God’“, Kapitel 6 von *God the Problem* (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

¹¹ *The Fall of a Sparrow: A Concept of Special Divine Action* (Exeter: Paternoster, 1985).

¹² Maurice Wiles, *God’s Actions in the World*, The Bampton Lectures for 1986 (London: SCM, 1986).

¹³ Christoph Schwöbel, *God: Action and Revelation* (Kampen: Kok Pharos, 1992); Kapitel 1, 4 und 5 veröffentlicht in *Beiträge zum Marburger Jahrbuch Theologie 1* (1987) und *III* (1990). Vgl. auch Gijsbert van den Brink, Luco J. van den Brom und Marcel Sarot, *Christian Faith and Philosophical Theology*, Festschrift für Vincent Brümmer (Kampen: Kok Pharos, 1992) und Mats J. Hansson, *Understanding an Act of God* (Uppsala: Uppsala University Press, 1991).

fordert uns auf, die andere Wange hinzuhalten und unsere Feinde zu lieben. Er stirbt für die Ungerechten und will, dass wir für unsere Sünden sterben. Jesus ist der Höhepunkt von Gottes „Gegenentwurf“: die neue Schöpfung, die die Gläubigen erwarten und in ihrer Doxologie feiern.

Gott *interpretiert* die Geschichte, Gott *verursacht* sie nicht. Indem er sie interpretiert, beurteilt Gott sie im Licht dieses Gegenentwurfs, d. h. dessen, was die Gläubigen hören und was sie in ihre „Gottesperspektive“ umwandeln sollen. Diese Gottesperspektive bezieht sich natürlich nicht auf die Perspektive, *aus der her* Gott die Welt betrachtet. Vielmehr bezieht sie sich auf das Bewusstsein der Gläubigen, dass die konkreten Situationen, in denen sie sich befinden, im Licht von Gottes Interpretation, Kritik und Verheißung bestimmt und verändert werden. Aus dieser Perspektive Gottes sehen die Dinge anders aus. Das ist es also, was die Menschen dazu bringt, bestimmte Handlungen auszuführen (oder nicht auszuführen); auf diese Weise beeinflusst Gott die Geschichte.

Es geht also darum, die Stimme Gottes, das Wort, zu hören. Und in der Haltung des Hörens auf seine Stimme interpretieren die Gläubigen ihrerseits auch die Geschichte: Gottes Deutung und Kritik gibt ihnen den Anstoß. Bestimmte Ereignisse, sei es in der Geschichte oder im Privatleben, können dann so gedeutet werden, dass sie mit dem, was die Stimme Gottes gesagt hat, übereinstimmen – oder auch nicht, und nur in diesem Sinne kann man sagen, dass Gott indirekt „die Geschichte verursacht“. Dies ist ein *modus loquendi*, um zu sagen, dass dieses oder jenes Ereignis in der Gottesperspektive der Gläubigen dem Willen oder dem Plan Gottes für die Zukunft entspricht (oder nicht entspricht). Auschwitz, das mörderische Abschlachten der Tutzis und Hutos, der Hass in Nordirland oder der vereinzelte Tod eines jungen Menschen – nichts von alledem kann in der Gottesperspektive als im Einklang mit der Stimme und dem Wort Gottes stehend interpretiert werden.

Solche Überlegungen werfen Fragen auf, z. B. in Bezug auf das Lied in Exodus 15: „Singt von JHWH, er hat sich mit Herrlichkeit bedeckt, Ross und Reiter hat er ins Meer geworfen.“ Damals mag der Verfasser dieses Liedes – oder diejenigen, die es überliefert haben – die Geschichte auf diese Weise interpretiert haben, in dem Glauben, dass die Vernichtung der Ägypter der Stimme und dem Willen Gottes entsprach. Wir können heute anders urteilen und offenbleiben für die Möglichkeit, dass diese Interpretation falsch war oder dass es zumindest falsch wäre, Parallelen zu Ereignissen in unserer Zeit zu ziehen, zum Beispiel zum militärischen Sieg einer Nation über eine andere oder zum Aufkommen des Marxismus nach 1948 (als einige Theologen auch hier den Finger Gottes in der Geschichte am Werk sahen).

Die Legitimität solcher gefährlichen Interpretationen kann nicht durch die Exegese einer einzelnen Bibelstelle festgestellt oder in Frage gestellt werden. Es ist die Schönheit und Tragik der biblischen Auslegung, dass dies nicht möglich ist. Verantwortungsbewusste Exegese ist auf eine synoptische Sicht vieler Stellen und Bücher der Bibel angewiesen. Dieses wohlbekannte theologische und hermeneutische Problem kann hier nicht erörtert werden; es genügt zu sagen, dass das Wort Gottes, *so wie es gehört wird*, das Kriterium für seine eigene Auslegung ist. Damit dies nicht tautologisch ist, muss man den Inhalt dessen, was die Stimme Gottes, das Wort, in der Vergangenheit verkündet und für die Zukunft verheißen hat, präzisieren. Die „synoptische Sicht“ führt die Gläubigen dazu, Gott in ihren Doxologien zu loben.

Doxologien fassen keine dankbaren Haltungen für Taten Gottes zusammen. Vielmehr spenden sie dem Gott Israels, dem Vater, dem Sohn und dem Geist, dankbare Gedanken für die ständige Gegenwart im Wort, durch die unsere selbstgeschaffene Geschichte und unsere persönlichen Lebensgeschichten gedeutet und beurteilt werden. Doxologien sind Vorwegnahmen der neuen Schöpfung; sie erkennen an, dass Gott „die Geschichte beherrscht“, indem er das letzte

und gültige Wort über sie hat. Sie bekräftigen Gottes Treue und jubeln mit irdischen und himmlischen Heerscharen von Zeugen bis zur Errichtung von Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit. Dies läuft auf nichts Geringeres hinaus als auf die theologische Bestätigung, dass es nicht auf die „Taten Gottes“ ankommt, sondern auf die Botschaft, die von Gott kommt.

Quelle: Ralph Del Colle/Lucas Lamadrid (Hrsg.), *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life: Essays Presented to Geoffrey Wainwright on His Sixtieth Birthday*, New York: Oxford University Press, 1999, S. 69-77.