



GEORG ESSEN · NIJMEGEN

## GOTTES TREUE ZU UNS

*Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*

1. *Das Anfangenkönnen als der Ursprung von Geschichte.*  
*Phänomenologische Annäherungen*

Weil bekanntlich aller Anfang schwer ist, mache ich aus meiner Anfangsverlegenheit eine Tugend und beginne – mit dem Anfang. Es steht nämlich zu vermuten, daß es auf die Schwierigkeit des Anfangenkönnens zurückzuführen ist, warum es so etwas wie «Geschichte» gibt. «Anfang» meint gewöhnlich das Erste, das eine Reihe von Erscheinungen, seien es Zustände oder Ereignisse, eröffnet. Doch ist es uns mitten im Fluß der Zeit überhaupt möglich, einen Anfang zu setzen? Schlechthin anfangslos ist unser an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle gesetzter Anfang offenkundig nicht, weil sich mit ihm unausweichlich die Frage nach seinen Voraussetzungen und Vorbedingungen einstellen wird. Die Möglichkeit, einen Anfang zu setzen *ex nihilo*, ist uns nicht gegeben, sondern bleibt dem vorbehalten, von dem gleich die Rede sein wird. Für uns nämlich gilt: Noch den Anfang müssen wir als die Folge eines Grundes, als die Wirkung einer Ursache oder doch zumindest als das Nachher mit Bezug zu einem Vorher begreifen. Wer aber den zeitlichen Anfang auf seinen ermöglichenden Grund beziehungsweise seine zeitlichen Voraussetzungen hin bedenkt, fragt in die Geschichte hinein. Dies muß nicht unbedingt in der Absicht geschehen, die Anfangshaftigkeit des eingetretenen Anfangs bestreiten zu wollen, obwohl sich dieser Eindruck nahezu unausweichlich aufdrängen wird, wenn wir erst einmal damit beginnen, das Bedingungsgefüge des Anfangs zu erschließen. Wenn freilich das, was Anfang heißen soll, aus seiner Vorgeschichte vollständig erklärt werden und abgeleitet werden könnte, wäre kein Anfang.

*GEORG ESSEN, Dr. theol., geb. 1961 in Kevelaer am Niederrhein; Studium der katholischen Theologie und Geschichte in Münster und Freiburg/Br.; 1994 Promotion und 1999 Habilitation; Seit 2001 Professor für Dogmatische Theologie an der Faculté der Theologie Nijmegen (NL); seit 2006 zusätzlich Professor für Religions- und Kulturtheorie an der Faculté der Religiewetenschappen Nijmegen (NL) sowie Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut, Essen.*

Also werden wir ihn auf jeden Fall so zu denken haben, daß mit ihm etwas beginnt und initiiert wird, was zuvor noch nicht gewesen... Mit ihm tritt etwas Neues in die Zeit ein, das sich vom Bisherigen zumindest unterscheidet. Folglich eignet dem Anfang die Macht, ein Ende heraufzuführen: der Anfang hat Unterbrechungscharakter. Zugleich aber stiftet ein Anfang auch einen Zusammenhang zwischen dem, was hinter einem liegt, und dem, was durch seine Intervention beginnen soll. Dann wäre das durch den Anfang neu Initiierte so etwas wie eine Kurskorrektur, ein Zurechtbringen von dem, was in der Vergangenheit falsch oder, wie man zu sagen pflegt, schief gelaufen ist.

In jedem Fall aber spricht der Anfang ein Urteil über das Bisherige; er hat ein Interesse daran, etwas anders zu machen als zuvor. Durch ihn wird das Vorangegangene zur Vergangenheit erklärt. Aber abgeschlossen und definitiv beendet ist die Vergangenheit damit noch keineswegs. Denn indem wir in der «Jetztzeit», der Gegenwart, den Anfang setzen, erheben wir das Vergangene in den Rang, Vorgeschichte des Anfangs zu sein. Dies bedeutet: «Anfang» ist ein korrelativer Begriff, der nicht gebildet werden könnte ohne den Rückblick auf das, demgegenüber er Anfang ist... Insofern auch scheinen wir das Neue, das im Anfang initiiert werden soll, nur verstehen zu können, wenn wir diesen zwar nicht abgrenzen von seiner Vorgeschichte, so doch zumindest auf diese beziehen. Das Wissen um den Anfang setzt mithin ein Wissen davon voraus, wovon dieser sich unterscheidet beziehungsweise abgrenzt, um berechtigterweise als Anfang bezeichnet werden zu dürfen. Anders gewendet: Meine eigene Gegenwart, in der ich jetzt den Anfang setze, begreife ich nicht ohne ihre Vergangenheit. Insofern ist der Anfang Ursprung meines Interesses an Geschichte.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns, noch vorgängig zu ihrer wissenschaftsförmigen Verfaßtheit, darauf besinnen, was Geschichte ist.<sup>1</sup> Sie ist keineswegs mit der Vergangenheit schlechthin identisch. Geschichte gibt es vielmehr erst dort, wo die Vergangenheit vergegenwärtigt wird. Dies geschieht dadurch, daß das Vergangene – seien es einzelne Ereignisse oder Ereigniszusammenhänge – im Medium der Erinnerung auf die Gegenwart bezogen und dabei ein innerer Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart erzählend gestiftet wird. Geschichte ist, mit anderen Worten, Vergangenheit als Gegenwart und ist Ausdruck eines Interesses an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen!

Warum aber macht es für uns Menschen eigentlich «Sinn», die Vergangenheit in Geschichte zu «verwandeln»? Daß es so etwas wie Geschichtsbeußtsein gibt, ist wesentlich begründet im gegenwärtigen Orientierungsbedürfnis eines zeitlich existierenden Subjekts, das sich in ein qualifiziertes Verhältnis zur Vergangenheit setzt, weil es die Zeit erfährt als den drohenden Selbstverlust im Anderswerden seiner Welt und seiner selbst. Indem nun

über Zeiterfahrungen Sinn gebildet wird, wird gewissermaßen Widerspruch eingelegt gegen die Erfahrung von Zeit als Negation und Verlust. Dies wiederum geschieht, wie gerade angedeutet, im Medium der Erzählung, durch die das in der Erinnerung präsente Vergangene auf die Gegenwart bezogen wird. Dies macht in dem Maße «Sinn», wie Erfahrungen der Vergangenheit auf die gegenwärtige Lebenspraxis bezogen werden können, um dort das Erkennen, Handeln und Leiden der Menschen zu orientieren. Historisches Denken stellt somit ein Orientierungswissen bereit, um Erfahrungen und Erwartungen von Zeit so miteinander verknüpfen zu können, daß wir Menschen uns im Fluß der zerbrechenden Zeit nicht verlieren.<sup>2</sup> Insofern widerspricht das Interesse an Geschichte ausdrücklich unseren gewiß vielschichtigen Erfahrungen von Zeit, in denen es den erfüllten Augenblick ebenso gibt wie die triste Langeweile. Es gibt das Glück des Augenblicks und das erstaunte Wissen um Treue und Verlässlichkeit in «schwierigen Zeiten». All das aber ist vom Vergehen bedroht, steht unter dem Vorzeichen befristeter Zeit und geht einher mit der ängstigenden Furcht vor Verlust und Untergang. Wer, mit anderen Worten, die Zeit begreifen lernt als vorübergehende und vorübergegangene Sukzession gelebten Lebens, wird zugleich aufmerksam dafür, daß Zeiterfahrung immer eine Erfahrung des drohenden Verlustes der eigenen Identität ist. Damit aber wird erst recht die Frage nach der zeitübergreifenden Identität des Menschen virulent, der die vielfältigen Einsichten und Erfahrungen des eigenen Lebens integrieren und auf sich selbst, seine Identität mithin, beziehen will. Vor diesem Hintergrund – darauf will ich hinaus – kann, bezogen auf das Vergehen der Zeit, das Interesse an Geschichte ineins als das Interesse an Kontinuität verstanden werden. Geschichte und Geschichten sind Kontinuitätsvorstellungen, die einen Zusammenhang entwerfen, der «das Vergangene als Einzelnes und bestimmtes Begrenztes in ein Ganzes aller möglichen Bestimmungen» einbezieht<sup>3</sup>. Mit diesem Interesse an Kontinuität entspricht das Geschichtsbewußtsein dem Bedürfnis des Menschen nach einer verlässlichen und beständigen Orientierung in der Welt. Unabweisbar ist nämlich sein Interesse an einer Zusammenbestimmung all dessen, was ihm widerfährt, und ebenso sein Versuch, die Widerfahrnisse seines Lebens in den Verlauf einer kontinuierlichen Geschichte zu bringen. Der biographische Rückblick in Krisensituationen, der sich nicht von ungefähr in Erzählungen niederschlägt, ist Ausdruck eines zutiefst menschlichen Kontinuitätsbedürfnisses, das noch das Zweckwidrige und Sinnlose in den eigenen Lebensentwurf integrieren will: Kontingenzbewältigung durch narrative Identitäts- und Sinnstiftung mithin!

Wer in der gerade beschriebenen Weise jedoch Geschichte als Kontinuität begreift und sie folglich *teleologisch* interpretiert, wird mit einer ganzen Reihe fundamentaler Probleme konfrontiert. Wenn wir, ohne dies näher

ausführen zu müssen, voraussetzen, daß der Begriff der Geschichte, und zwar im Unterschied zu dem der Natur, wesentlich das Kommerzium menschlicher Freiheiten ist, das unter den Bedingungen einer zeitlichen Realisierung steht, hat das Folgen für den Begriff des Handelns und damit auch für das Vermögen des Menschen, einen Anfang zu setzen. Handeln ist ein hochkomplexer Zusammenhang, der unterschiedliche Momente auf sich vereinigt. Das menschliche Handeln ist, seinem Grundbegriff nach, zu denken als ein (durch Reflexion) vermittelter Vorgang, in dem ein Handlungssubjekt seine Handlungsintention auf ein Ziel hin ausrichtet und dabei Mittel zum Zweck werden läßt, um das angestrebte Ziel erreichen zu können. Nun beschreibt allerdings der Weg von der gewollten Intention zu ihrer schließlichen Realisierung einen Handlungsbogen, der unter einer Bedingung steht, die man mit *Wilhelm Busch* auch so formulieren kann: «Denn erstens kommt es und zweitens anders als man denkt!» Jedenfalls garantiert die Handlungsintention, die vorgreift auf das Handlungsziel und es bereits antizipiert, nicht bereits seine Realisierung. Denn um seine Intention real werden zu lassen, muß sich das Handlungssubjekt auf die Geschichte als System konkreter Freiheiten einlassen und hat sich damit aber bereits unter Notwendigkeiten begeben. Es tritt nämlich ein in den Raum der Geschichte, baut auf den Gestaltungen anderer Freiheiten auf und tritt in Verhältnisse ein, in denen Freiheiten bereits übereinander verfügen. Der Handelnde taucht gewissermaßen ein in einen Fluß von Ereignissen in der Welt, von welcher er nur ein Teil ist. Ja, es besteht sogar die Möglichkeit daß zweckrationales Handeln durch die Geschichte ad absurdum geführt wird. Dies bedeutet, daß der tatsächliche Geschehensverlauf, wenn überhaupt, nur in den seltensten Fällen dem idealtypisch entworfenen Handlungsbogen entsprechen wird.

Ist aller Anfang vergebens? Bereits der Blick in die eigene Lebensgeschichte macht uns schmerzlich darauf aufmerksam, wie schwer es vielfach ist, überhaupt einen Anfang zu machen. Es gibt Menschen, denen es nicht gelingt, sich aus den Banden der eigenen Herkunftsfamilie zu lösen und also endlich anzufangen, selbstbestimmt zu leben. Statt dessen ist ihr Lebensgefühl dadurch bestimmt, daß sie in Erfahrungen und Schicksalen verstrickt sind, die, manchmal sogar über Generationen hinweg, wie ein Alpdruck die Mitglieder der Familie niederhalten. Geschichte, die nicht vergehen will und deshalb das Anfangen verhindert...

*Friedrich Nietzsche* hat den «Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben» gewogen und gelangte zu der Überzeugung: Es gebe «einen Grad, Historie zu treiben und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet!»<sup>4</sup> Dabei hatte Nietzsche seine eigene Gegenwart im Blick, das Zeitalter des Historismus, das mit sich nichts mehr anzufangen wußte, weil es darunter litt, zuviel Geschichte zu haben. Vom Nachteil ist

die, wie er sie nennt, «antiquarische Art» der Historie. Sie nämlich umtanzt die große Vergangenheit «götzendienlich und mit rechter Beflissenheit» und bietet «das widrige Schauspiel einer blinden Sammelwuth, eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen. Der Mensch hüllt sich in Moderduft». Darüber aber vergißt, folgen wir Nietzsche, die Historie die eigene Gegenwart: «Sie versteht eben allein das Leben zu bewahren, nicht zu zeugen; deshalb unterschätzt sie», so Nietzsche weiter, «immer das werdende, weil sie für dasselbe keinen erratenden Instinct hat [...] So hindert [sie] den kräftigen Entschluss zum Neuen, so lähmt sie den Handelnden, der immer, als Handelnder irgendwelche Pietäten verletzen wird und muss»: «laßt die Todten die Lebendigen begraben»<sup>5</sup>. Gegen die impertinente Aufdringlichkeit der Vergangenheit empfiehlt Nietzsche das «Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden»<sup>6</sup>. Dieser «Hülle des Unhistorischen» bedürfe der Mensch, weil er sonst nie wagen würde, anzufangen. Er wäre unfähig zu handeln, weil es innovatorisches, der Zukunft zugewandtes Handeln ohne den Mut der Unterbrechung nun einmal nicht gibt...

Aber seien wir auf der Hut! Geschichte vergeht nicht dadurch, daß sie verdrängt wird. Darauf hat *Sigmund Freud* aufmerksam gemacht, sofern er den psychoanalytischen Prozeß (der im Verhältnis zwischen dem Therapeuten und dem Klienten initiiert wird und sich im Medium von «Übertragung und Gegenübertragung» vollzieht) vornehmlich durch diese Strukturmerkmale gekennzeichnet sieht: Lebensgeschichtlich verdrängte traumatische Erlebnisse oder Konflikte sollen dadurch bewältigt werden, daß sie wiederholt, affektiv erinnert und durchgearbeitet werden. Anzufangen, ein selbstbestimmt handelndes und verantwortliches Subjekt zu sein, scheint deshalb auch zu bedeuten, mit der Anwesenheit von Vergangenheit leben zu lernen. Es gibt sie nicht, die vermeintliche «Stunde Null», mit der vermeintlich alles ganz neu und anders anfängt. Ein schlechthinniges Anfangenkönnen bleibt uns Menschen verwehrt! Insofern macht gerade der, der es wagt, neu anzufangen, die manchmal bittere Erfahrung, daß es gerade den Anfang nicht gibt ohne die Anwesenheit der Vergangenheit; eine Erfahrung, die dieses Eingeständnis mit sich bringt: «Was immer geschehen ist, ist geschehen, kann nicht wieder zurückgerufen werden; somit auch nicht umgeändert werden».<sup>7</sup>

## 2. Vorsehung Gottes. Theologiegeschichtliche Vergewisserungen

Der Anfang ist der Ursprung von Geschichte! Reden wir also von dem, zu dessen Begriff es geradezu gehört, anfangen zu können: «Als Anfang hat Gott den Himmel und die Erde gemacht» (Gen 1,1). Mit Gottes Anfangen ist nicht bloß der Anfang des Schöpfungsgeschehens, des ersten Werkes ge-

meint, sondern der Anfang, «den das im folgenden berichtete Schöpfungsgeschehen hinsichtlich des ganzen in der Priesterschrift geschilderten Geschichtsablaufs göttlicher Setzungen darstellt». Dabei geht es auch nicht eigentlich um den Anfang der Welt, sondern – um den Anfang Israels. Und zwar als exemplarische Geschichte: Israel als «Modell für den rechten Gang von Weltgeschichte als Heilsgeschichte». «Als Anfang» besagt demnach ein zweifaches: Gottes Schöpferhandeln ist die «Ermöglichung von Geschichte», ist «gründender Anfang». Aber zugleich ist es «verpflichtender Anfang»: Im Schöpferhandeln setzt Gott «zugleich das normierende Urbild für das Gelingen von Geschichte als einem sich in der Zeit ereignenden Zusammenleben der Lebewesen in den ihnen ermöglichten Lebensbereichen».<sup>8</sup> Aber auch dies gehört für die biblische Rede von Gott insgesamt zusammen: Der Schöpfergott ist zugleich der Rettergott und umgekehrt. Gott setzt immer wieder einen neuen Anfang, für den sein «Bogen in den Wolken» ebenso das Zeichen ist (Gen 9,1-17) wie sein Bundesschluß mit Israel: Gottes Selbstverpflichtung, seinen Verheißungen treu zu bleiben und durch die unerschöpfliche Bereitschaft, immer wieder dann anzufangen, wenn wir am Ende sind: Noah und Abraham, der Auszug aus Ägypten, die Rückkehr aus dem babylonischen Exil... Wo Gott den Anfang setzt, legt er seine Verheißung mit hinein, zu vollenden, was durch ihn begonnen wurde.

Und im Neuen Testament? «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Im Anfang war es bei Gott... Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (Joh 1,1.14). Und was soll als Zeichen dienen für diesen Anfang? «Ihr werdet ein Kind finden...» (Lk 2,12); ein Kind, das, um nur einige wenige Zeugen zu nennen, für Augustinus, Immanuel Kant und schließlich für Hanna Arendt Symbol für das menschliche Anfangenkönnen überhaupt gilt.<sup>9</sup>

Es scheint allerdings das Thema zu verfehlen, wer sich dem Vorsehungsgedanken vom Begriff des Anfangens her nähern will. Denn die christliche Lehre von der Vorsehung hatte sich, deutlich beeinflusst von der Stoa, auf den Ursprung der Welt konzentriert.<sup>10</sup> Im Rückgang auf die von Gott beim Schöpfungsakt eingestiftete Ordnung sollte Gottes vorsehende Fürsorge ergründet werden. Die Folge war, daß die Vorsehung begriffen wurde als der göttliche Weltplan, der unter dem rational einsehbaren Weltgesetz steht. Auch wenn die Rede von der «Hellenisierung des Christentums» kaum mehr sein dürfte als Polemik, hinterläßt der patristische Befund einen zwiespältigen Eindruck. Zwar wird das «Weltgesetz», genauer: der Logos, der die Welt zur Einheit eines «Systems» zusammenordnet, von den christlichen Theologen der Kirchenväterzeit durch seine Identifikation mit Christus «personalisiert». Und in der alexandrinischen Theologie wird die hellenistische Logospekulation trinitätstheologisch reformuliert. Leitend ist hier der Gedanke, daß der Vater seine Schöpfung durch den Logos und den Geist

ins Dasein gerufen hat, im Sein erhält und ihrer Vollendung entgegenführt. Zudem tragen die patristischen Theologen eine gegenüber der Stoa wesentliche Korrektur in den Vorsehungsgedanken ein, indem sie entschieden an der menschlichen Freiheit festhalten. Für die Logospekulation insgesamt und entsprechend auch für den Vorsehungsgedanken bleibt freilich die kosmologische Frage nach der Weltentstehung und -ordnung leitend. Dies wiederum hat die Vorstellung zur Folge, daß Gott seine Weltregierung dadurch ausübt, daß er das Weltganze als wohlkomponierte Harmonie geschaffen und folglich alles einer zweckhaften Ordnung unterstellt hat.

Die kosmologische Engführung des Vorsehungsbegriffs wird jedoch bei *Augustinus*, wie bereits bei *Irenäus von Lyon*, *Klemens von Alexandrien* und *Origenes* heilsgeschichtlich dynamisiert. Zum einen geschieht dies durch den Gedanken, daß der Logos in Jesus von Nazareth erschienen ist. Die Bedeutung dieser Einsicht liegt vor allem darin, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes als das Bezugsfeld des Vorsehungsbegriffs in den Blick kommt. Doch können diese Ansätze, auch dies gehört zum komplexen theologiegeschichtlichen Befund, nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die patristischen Theologen insgesamt kaum vom hellenistischen Verständnis des Göttlichen als notwendigem ontologischen Grund der vorhandenen Wirklichkeit lösen konnten. Auch die philosophische Vorgabe, mit dem Gottesbegriff seine wesenhafte Unveränderlichkeit verbinden zu müssen, wurde nicht wirklich produktiv bewältigt. All dies zusammengenommen hat jedenfalls zu erheblichen Schwierigkeiten geführt, die «göttliche Weltregierung» zurückzubinden an die schöpferische Freiheit Gottes in seinem spontanen und kontingenten Geschichtshandeln.

Diese Denkformproblematik sollte die weitere Entwicklung der christlichen Vorsehungslehre nachhaltig prägen, wenn nicht gar belasten. Doch darauf kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, und mein nun folgender Hinweis auf *Thomas von Aquin* geschieht denn auch allein in systematischer Absicht<sup>11</sup>. Die thomanische Vorsehungslehre unterscheidet zwischen der Vorsehung im strengen Sinne und ihrer zeitlichen Aus- und Durchführung. Die ewige *providentia* ist bei Thomas eine Wesenseigenschaft Gottes und wird den immanenten göttlichen Tätigkeiten, dem Intellekt und dem Willen, zugeordnet. Der Weltplan ist die gefügte Ordnung, die aus dem praktischen Intellekt Gottes hervorgeht. Vorsehung ist definiert als der «im Geist Gottes bestehende [...] Plan der Hinordnung der Dinge auf ihr Ziel»<sup>12</sup>. Dieses Ziel aber ist nach Thomas Gott selbst, der sich in souveräner Freiheit dazu bestimmt hat, das Letztziel seiner Schöpfung zu sein. Von diesem ewigen «Plan» unterscheidet Thomas nun dessen «Ausführung» in der Zeit – die *executio* beziehungsweise *gubernatio*. Während die Vorsehung der immanente Akt der «planenden», d.h. der erkennend-wollenden Hinordnung der Schöpfung auf ihr Ziel ist, ist die *executio* die Ausführung dieses

Schöpfungs- und Heilsplanes unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte. Im Plan Gottes von Ewigkeit her intendiert, ist die *executio* gleichwohl von ihm zu unterscheiden. Indem Thomas die Vorsehung selbst dem praktischen Intellekt Gottes zuordnet, unterstreicht er die Innovationsmacht der Freiheit Gottes, für seine Schöpfung einen Heilsplan vorzusehen. Und die Zwischenbestimmung, daß der Entschluß zur *executio* zu unterscheiden sei von der sich geschichtlich realisierenden *gubernatio*, schärft das Bewußtsein für die freie, nur durch Selbstbestimmung verfügte Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen. Gott unterliegt in seinem Entschluß zur «gubernatio» keiner Bedürftigkeit und inneren Notwendigkeit.

Es wäre nun reizvoll, meine gewiß prospektive Interpretation der thomastischen Vorsehungslehre einzulesen in die durch *Wilhelm von Ockham* und zuvor bereits durch *Duns Scotus* vorbereitete Überwindung der aristotelischen Denkform.<sup>13</sup> Denn noch konsistenter als bei Thomas findet sich bei ihnen eine Zuordnung von Intellekt und Wille, die der biblischen Rede von der Spontaneität des als Liebe bestimmten göttlichen Willens philosophisch zu entsprechen vermag. Trotz seiner Ambivalenz wäre auch der Hinweis aufzugreifen, daß zur *potentia absoluta* die Fähigkeit gehört, jede existierende Ordnung zu überschreiten. Wichtig ist dieses Argument im Vorblick auf die deistisch verkürzte Vorsehungslehre des neuzeitlichen Rationalismus. Denn sie weist, zumindest tendenziell, Gott die Rolle eines bloßen «Weltarchitekten» zu, führt auf ihn lediglich den Initialakt der Welturheberschaft zurück und verneint die Möglichkeit eines Eingreifens in das als ein Uhrwerk vorgestellte Weltgeschehen. Die nominalistische Spitze gegen einen Determinismus in all seinen philosophischen Spielarten besteht demgegenüber in dem Insistieren darauf, daß es keinen Widerspruch darstellen muß, daß Gott die Eigenständigkeit und Beständigkeit seiner Schöpfungsordnung respektiert und doch der ihr gegenüber freie bleibt; frei auch hinsichtlich seiner, wenn man so will, «Beweglichkeit», sich in die Geschehnisse der Welt innovativ und antwortend einzumischen. Bedenkenswert dürfte in diesem Zusammenhang auch der Versuch der scotistisch-nominalistischen Tradition sein, das prekäre Philosophem von der Unveränderlichkeit Gottes als die Identität Gottes mit sich selbst in der Kontingenz seiner Entschlüsse zu reformulieren. Von ihm her eröffnet sich nämlich die Möglichkeit, die unerschöpfliche Innovationsmacht Gottes mit der Unveränderlichkeit seines Heilsratschlusses zusammenzudenken und beide auf die Freiheit Gottes zurückzuführen: Gott steht, weil er treu ist, unveränderlich und beständig zu dem «Plan», den er von Ewigkeit her für seine Schöpfung vorgesehen hat. In dieser Treue wird er sich auch nicht davon «abhalten» lassen, ihn auszuführen. Dabei ist es allererst die im Theorem von der *potentia absoluta* festgehaltene Fähigkeit Gottes, in seiner freien Allmacht jede Ordnung spontan und gleichwohl geordnet zu überschreiten, die den Blick freigibt



für die je größeren Möglichkeiten Gottes, angesichts von Sünde, Leid und tragischer Verstrickung die Welt zu ihrem Heil zu führen.

#### 4. *Geschichtstheologische Perspektiven zur Lehre von der Vorsehung Gottes*

Blicken wir noch einmal auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück und setzen abermals ein bei den Überlegungen zum Anfang als dem Ursprung der Geschichte sowie bei den Ausführungen zum Verhältnis von Geschichte und Kontinuität. Die Geschichtstheologie ist der Ort im Ganzen der christlichen Theologie, in der versucht wird, sowohl die Kategorie des Anfangs als auch die der Kontinuität auf die geschichtlichen Erfahrungen der Menschen mit dem Gott, der sich selbst geschichtlich mitgeteilt hat, zu beziehen.<sup>14</sup> Dabei ist die Geschichtstheologie – als Wissenschaft – dialektisch bezogen auf die Schriften und Erzählungen, in denen die Geschichte, die von Menschen gestaltet wird, verstanden wird im Horizont der Geschichtsmächtigkeit Gottes: Die Einheit dieser Geschichte gründet in der Selbigkeit des sich geschichtlich offenbarenden Gottes. Die Universalität dieser Geschichte wiederum wird verbürgt durch sein eschatologisches Heils- und Erlösungshandeln. Ihr Wesen aber besteht darin, das von Gott selbst eröffnete Bundesgeschehen zu sein, das den Menschen liebend frei- und ihn trotz seiner geschichtlichen Schuldverstrickung nicht fallen läßt. Die im Begriff des «Bundes» festgehaltene Deutung der Geschichte als das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen führt wiederum zu einem theologischen Begriff von Geschichte als Ort intersubjektiv verbindlicher Praxis, in der der individualisierende Blick des einen Gottes den Menschen in eine Freiheit ruft, die Verantwortung bedeutet für sich und für den Nächsten. Ein letzter Hinweis gilt der im biblischen Monotheismus mitgesetzten Nichtidentifikation Gottes mit der Welt, die einen Weltbezug Gottes ermöglicht, der den Gedanken einer *positiven* Freilassung der Geschichte in ihre unableitbare Eigenständigkeit überhaupt zulassen kann. Das Bekenntnis zu dem Gott, der *ex nihilo* die Welt geschaffen hat, führt folglich zu einem Begriff von Säkularität, ohne den es die Geschichts- und Weltgestaltung freier Menschen nicht gäbe. Darum bietet die Schöpfungsdifferenz die Möglichkeit, das Eigenrecht der Profangeschichte anzuerkennen und die Autonomie der Geschichte als die von Gott selbst gewährte Eigenständigkeit zu begreifen.

In dieser Konsequenz reflektiert die Geschichtstheologie auf die eine große «Meta-Erzählung» des christlichen Glaubens. Diese wiederum folgt jenen Kriterien, die eingangs für einen Begriff von Geschichte genannt wurden, der im Medium der Erinnerung und im Modus der Erzählung Vergangenes in sinnstiftender Absicht auf die Gegenwart bezieht. Diese Erzählung ist die Grundgestalt des Glaubens, der in seiner je eigenen Gegenwart

ein Band stiftet zwischen dem Erfahrungsraum der Geschichte Gottes mit den Menschen und dem Erwartungshorizont der von Gott verheißenen eschatologischen Zukunft. Folglich kennt die von Christen erzählte Geschichte eine Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sofern und weil die Zukunft, für die die «Auferstehung allen Fleisches» erhofft wird, bereits angebrochen und Ereignis geworden ist in der Auferweckung des Gekreuzigten: Das Reich Gottes, jenes universale Reich der Zukunft also, in dem eschatologisch die Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten aufgerichtet sein wird, ist bereits angebrochen und ist Gegenwart geworden in Leben, Tod und Auferweckung Jesu. Diese Geschichte Jesu wird von Christen erzählt als die eschatologische und bereits jetzt wirksame Wende der Geschichte überhaupt. Die Kirche ist demnach zu begreifen als jene Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die die eschatologische Wahrheit der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen im Horizont der eigenen Geschichte anamnetisch aktualisiert, in ihrer Praxis von der schon angebrochenen Verheißung Zeugnis gibt und so zum «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» wird (LG 1).

Vor diesem Hintergrund kann die christlich verstandene Geschichte verstanden werden als ein sinnstiftender Umgang mit unserer Erfahrung der zerbrechenden Zeit. Dies bedarf freilich einer Präzisierung, weil bekanntlich auch die kluge Scheherazade dem König in tausend und einer Nacht Geschichten erzählte, um auf diese Weise dem drohenden Tod zu entkommen. Der vom christlichen Glauben beanspruchte Unterschied gegenüber einem «bloßen», genauer: fiktionalen Erzählen besteht jedoch darin, daß Christen «[...] nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt [sind], als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, verkündeten, sondern [...] Augenzeugen [waren] seiner Macht und Größe» (2 Petr 1, 16). Der Anspruch auf Wahrheit, den das christliche Verständnis von Geschichte erhebt, besteht darin, daß der von Christen geglaubte Gott ein der Geschichte mächtiger Gott ist, der in ihr gehandelt hat und weiterhin handeln wird bis zum Ende aller Geschichte im Eschaton.<sup>15</sup>

Im Blick auf die infragestehende Vorsehungslehre ist deutlich geworden, daß der von ihr vorausgesetzte theologische Begriff der Geschichte den Rückgriff auf ein dem biblischen Bundesgedanken entsprechendes Denken verlangt. Dies bedeutet, daß der Begriff der Freiheit so auf den der Geschichte zu beziehen ist, daß wir die Geschichte insgesamt als durch das Kommerzium von Freiheiten konstituiert begreifen können. Denn nur, so die These, ein solches Verständnis der Geschichte ermöglicht es, die Dignität des geschichtlich Gegebenen in seiner Kontingenz und unableitbaren Positivität ebenso zu wahren wie die Gratuität der geschichtlichen Offenbarung Gottes. Ersteres ist wichtig, weil nur so einsichtig werden kann, daß

der Geschichte eine entscheidende Bedeutung zukommt für die Bestimmung des Menschen und er also auf die Geschichte verwiesen ist, weil sie konstitutiv die Stätte des von Gott kommenden Heils ist. Letzteres wiederum ist entscheidend, um die Freiheit Gottes im Geschehen seiner aller Geschichte mächtigen Selbstmitteilung festhalten zu können.

Vor diesem Hintergrund leuchtet, so meine ich, das bereits erwähnte Eintreten des Nominalismus für die Freiheit Gottes im Gegenüber zu der von ihm gestifteten Ordnung ein. Für die christliche Rede von der Vorsehung Gottes kann sich nur eine Denkform eignen, die Gottes Schöpfung, Geschichtshandeln und seine eschatologische Versöhnung als das unverfügbar Gegebene begreift, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt: «Gott aber», so *Friedrich Schelling*, «was man wirklich Gott nennt [...], ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann»<sup>16</sup>. Weil Gott angefangen hat, weil es einen «göttlichen Anfänger» gibt<sup>17</sup>, gibt es im theologischen Sinne Geschichte und können wir es wagen, anzufangen. Gott, der die ursprünglich schöpferische und darum geschichtsfähige Freiheit ist, eröffnet den Raum der Geschichte. Die Bestimmtheit, mit der Gott den Geschichtsraum eröffnet hat: «und siehe, es war sehr gut», verpflichtet uns Menschen zu einem geschichtlichen Handeln, das in Gottes geschichtseröffnendem Handeln seinen ermöglichenden und tragenden Grund erblickt und sich orientiert an den lebensspendenden Weisungen Gottes.

Allerdings, dies sei hinzugefügt, bedarf die abstrakt bleibende Thematisierung der Freiheit Gottes im Nominalismus einer entschlossenen Rückbindung an die Selbsterschließung der Freiheit Gottes in der Geschichte Israels und schließlich in Leben und Geschick Jesu. In der Geschichte des Alten und des Neuen Bundes nämlich fand sie ihre eschatologisch endgültige und für den Menschen sichtbar gewordene Gestalt, so daß der Glaube den offenbarenden Gott selbst als Liebe bekennt. Dieser Rekurs auf den Inhalt des christlichen Glaubens vereindeutigt und bewährt gerade dadurch, daß er die Bedeutung des Geschehenszusammenhanges aussagt, in dem Gott sich als die unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe offenbart hat, die unbedingte Schöpfungsabsicht Gottes, in seiner göttlichen Weltregierung die «Allmacht seiner freien Liebe» (*Karl Barth*) zugunsten seiner Geschöpfe wirken zu lassen, um sie zur Gemeinschaft mit ihm zu führen. Aus diesem Hinweis auf die Wesensbestimmung des christlichen Glaubens sind nun auch weitere Folgerungen für den Vorsehungsbegriff zu benennen, die sich vor allem aus der konstitutiven Geschichtsbezogenheit des Glaubens ergeben. Sie drängen darauf, die Vorsehung Gottes als Ausdruck seiner Geschichtsmächtigkeit zu deuten: Gott ist der Herr der Geschichte, der in der Kontinuität seines Heilshandelns den Zusammenhang der Geschichte von der Schöpfung bis zur Heraufführung des verheißenen neuen Äons stiftet

und verbürgt. Weil die genannte Grundwahrheit des christlichen Glaubens der Bestimmungsgrund für eine theologisch verantwortbare Vorsehungslehre darstellt, können wir Auskunft darüber geben, wie Gott seine Geschichtsmächtigkeit ausübt. Sie ist ja nichts anderes als das Implikat der universalen Herrschaft Gottes, die das Volk Israel in seinen machtvollen Taten erfahren hat und die in der Geschichte Jesu in unüberbietbarer Weise als unbedingte Liebe offenbar geworden ist.

Diese Bestimmung ermöglicht zunächst die Einsicht, daß die Geschichte insgesamt als das von Gott gestiftete Bundesverhältnis mit den Menschen zu begreifen ist und damit wesentlich als Freiheitsgeschehen. In seinem geschichtlichen Handeln, das ihn selbst und sein Wesen offenbart, hat Gott den Menschen zum freien Partner seiner Liebe erwählt. Dabei hat er sich, um der Achtung der menschlichen Freiheit willen, selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen und seinem Willen nur mit den Mitteln der Liebe Geltung zu verschaffen. Insofern haben wir die göttliche Vorsehung als einen Akt der Selbstbegrenzung der göttlichen Freiheit zugunsten der geschaffenen zu begreifen.<sup>18</sup> Dabei ist die in geschichtlichen Heilstaten für uns offenbar gewordene Verheißung Gottes der Horizont, der den Glauben an die göttliche Vorsehung prägt: Gottes Verheißung ist der Grund für den Glauben an sein Walten als Vorsehung, die ihrerseits als Gottes treuer und in seinen Möglichkeiten unerschöpflicher Wille aufgefaßt werden kann, freie Menschen, ja alle Geschöpfe zur Teilhabe an seiner Liebe zu führen.

Mit der geschichtlichen Erfahrung, daß Gott sich selbst dazu bestimmt hat, seine Geschichtsmächtigkeit als Macht seiner freien Liebe kundzutun, ist zugleich ein inhaltlich bestimmtes Kriterium für eine Hermeneutik geschichtstheologischer Aussagen gegeben, die die einer Vorsehungslehre als Orientierung dienen kann: Weil Gott seinen Heilswillen nicht anders durchsetzen will, als daß Menschen ihm in ihrem Verhalten frei entsprechen, kann von einem Wirken Gottes dort gesprochen werden, wo Menschen sich von seinem Willen beanspruchen lassen, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zur Darstellung zu bringen und das Subjektwerden aller Menschen zeichenhaft zu realisieren.

##### *5. Gottes offene Geschichte und die Frage nach einer eschatologischen Theodizee*

Die Überlegungen zu der menschlichen Zeiterfahrung, die unserem Begriff von Geschichte zugrunde liegen, stießen unter anderem auf die Aussage, daß die Erfahrung von Zeit immer eine Erfahrung des drohenden Verlustes der eigenen Identität und der des Anderen ist. Damit aber wird erst recht die Frage nach der zeitübergreifenden Identität des Menschen virulent, die

bewußt wird als Widerspruch zum Zerbrechen all dessen, was die Zeit hat bringen sollen. Eine Geschichte zu haben ist, so die bereits erreichte Einsicht, der Ausdruck des Interesses an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen. Insofern bestreitet das Geschichtsbewußtsein, was wie die reine Anerkennung einer Tatsache aussehen möchte: daß die Identität eines Menschen auch in der Weise unter dem Index der Zeitlichkeit steht, als er nicht in einer unmittelbar erlebten Gleichzeitigkeit zu all jenen Widerfahrnissen und Ereignissen existiert, die für den Prozeß seiner Identitätswerdung von Bedeutung geworden sind. Die so gestellte Frage nach zeitübergreifender Identität gewinnt damit eine eschatologische Qualität, die von der Ewigkeit Gottes die *recapitulatio* alles Verlorenen und vom Tode Vernichteten erhofft. Die «Wiederbringung aller Dinge» – die *Anakephalaisis*<sup>19</sup> – ist Ausdruck der unbedingten Treue der schöpferischen Liebe Gottes zu allem, was er ins Dasein gerufen hat. Sie hat ihren ermöglichenden Grund in Gottes Ewigkeit, die als die aller Zeit mächtige Wirklichkeit nicht nur keine Zukunft, sondern auch keine Vergangenheit außer sich hat. Insofern artikuliert sich in der Lehre von der *recapitulatio mundi* in der Tat ein Heilsuniversalismus, weil ihr zufolge Gott alles, was er geschaffen hat, im Eschaton vor sein Angesicht rufen wird.

Der tiefe Ernst der Lehre von der «Wiederbringung aller Dinge» liegt ohne Zweifel in der Hoffnung der Opfer der Geschichte auf den Sieg der göttlichen Gerechtigkeit durch die Resurrektion alles Verlorenen. Aber muß die eschatologische Heimkehr des Alls in Gestalt der *recapitulatio* nicht die Konsequenz nach sich ziehen, daß das Leid der Endlichkeit, die Erfahrung des Bösen und der Schmerz der Negativität nivelliert werden? Dann aber wären die Opfer der Geschichte ihrer menschlichen Würde beraubt, weil am Ende doch die Henker über sie triumphieren würden. Den Tätern aber bliebe der Schmerz der einholenden Wahrheit erspart, weil die Verbindlichkeit ihrer Verantwortung vor Gott und ihren Opfern gegenstandslos würde in der «Wiederherstellung[...] der gottlosen Menschen» (DH 411). Insofern entscheidet sich in der Frage nach einer möglichen Apokatastasis, mit welcher Entschiedenheit das in Schöpfung und Bund begründete Verhältnis Gottes zu den Menschen wirklich als ein Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen begriffen werden muß.<sup>20</sup> Damit ist die mögliche Antwort auf die Frage nach einer «Apokatastasis» insofern vorgezeichnet, als das Eschaton als universales Geschehen der Versöhnung seine inhaltliche Bestimmtheit erfährt durch die endzeitliche Wiederkunft Jesu Christi. Mit der Hoffnung auf sie aber sind zwei zentrale Themen verbunden. Die Wiederkunft Christi besteht einerseits in der endgültigen und universalen Aufrichtung des Reiches Gottes, das in der Gestalt Inhalt von Leben und Geschick Jesu war, als daß in seiner Person die Herrschaft Gottes bereits angebrochen ist. Andererseits

aber verbindet sich mit der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi die Erwartung, er werde am «Jüngsten Tag» zum Gericht erscheinen, das gehalten werde über die «Lebenden und die Toten». Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß die Botschaft Jesu von der unwiderruflichen Gegenwart der Liebe Gottes der Maßstab ist, dem das ewige Gericht unterstellt ist. Anders gewendet: Der Vollzug des Gerichts liegt in den Händen dessen, der schon in seinem geschichtlichen Auftreten die Unwiderruflichkeit der Einladung Gottes bezeugt hatte, die weder den Sünder noch auch den Feind von der Gemeinschaft mit ihm ausschließen will. Maßstab des Gerichts ist folglich der Gekreuzigte, in dem uns Gottes unbedingte Vergebungsbereitschaft begegnet.

Das Verständnis des Gerichts Gottes als «Ausdruck seiner richtenden Liebe»<sup>21</sup> zieht jedoch keine Verharmlosung des Gerichtsgedankens nach sich, weil die Unbedingtheit, mit der Gott einen jeden Menschen einlädt, am Reich Gottes teilzunehmen, die Eingeladenen ihrerseits vor die äußerste Alternative ihres Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses stellt und sie mit der Frage konfrontiert, ob sie ihr Bejahtsein durch Gott in ihrem Leben Wirklichkeit werden lassen wollen. Insofern ist das Gericht der eschatologische Ernstfall dessen, was Geschichte dem christlichen Verständnis nach ist: In seinem unableitbar freien Entschluß, den Menschen als den freien Partner seiner Liebe zu schaffen, ist Gott das Wagnis einer offenen Geschichte mit den Menschen eingegangen.<sup>22</sup> Weil Gott, so der Grundgedanke, den Menschen frei erwählt, Partner Gottes in einem Bundesverhältnis zu sein, hat Gott sich selbst unter die Bedingung gestellt, nicht anders die alles bestimmende Wirklichkeit sein zu wollen, als daß seine Geschöpfe die Herrschaft Gottes frei anerkennen und ihr in ihrem Dasein entsprechen. Wenn Gott sich selbst dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen, dann hat er sich, weil sein Entschluß für sie unbedingt genannt werden darf, an die menschliche Freiheit gebunden und will ohne sie nicht mehr ihr Gott sein. Darin besteht denn auch die Strittigkeit Gottes im Prozeß der Geschichte<sup>23</sup>, daß in ihr die Gottheit Gottes auf dem Spiele steht im Sinne ihres Anerkanntseins durch uns. Darin hat Gott in Schöpfung und Bund vom Ja der Menschen sich abhängig gemacht, nicht anders als Gott anerkannt werden zu wollen, als daß er auf die freie Einstimmung des Menschen in seine Liebe setzt. Anders gewendet: Gottes Ankommenwollen in der Geschichte ist daran gebunden, daß er seinen Heilswillen nicht anders durchsetzen will, als daß Menschen ihm in ihrem Verhalten frei entsprechen und sich von seinem Willen beanspruchen lassen.

Dieser zuletzt genannte Gedanke erhält wiederum seine schärfste Zuspitzung in der *Eschatologie*, weil sich in ihr erst die Reichweite des Gedankens der offenen Geschichte Gottes mit uns zeigt. Sie besteht darin, daß Gott die Freilassung der menschlichen Freiheit riskiert hat und sich damit

selbst unter die Bedingung gestellt hat, die Freiheit des Menschen auch dann noch zu achten, wo sie das «Nein» spricht zu seiner unbedingt anerkennenden Liebe. Wenn auch nur *ein* Mensch sein Nein zu Gott aufrechterhalte, dann wäre Gottes am Anfang seiner Schöpfung stehender Entschluß nicht zu seiner Erfüllung und also an sein eschatologisches Ziel gelangt. Die Konsequenzen dieser Aussage hat, wenn ich recht sehe, kein Theologe des 20. Jahrhunderts so durchdacht wie *Hans Urs von Balthasar*. Wagt er es doch, von der «Einbuße der Herrlichkeit Gottes» zu sprechen, wenn auch nur «ein Teil der für den Himmel bestimmten Schöpfung der ewigen Verderbnis» preisgegeben ist. Besteht also die reale Möglichkeit, daß Gottes Schöpfung und Bund gar zur «Tragödie» wird, weil die Verstoßung der Liebe Gottes durch den Menschen schlußendlich und also im Eschaton zur «Niederlage Gottes» wird, «der an seinem eigenen Heilswerk scheitert»?<sup>24</sup>

Damit wird unausweichlich, daß nicht nur die Geschichtstheologie, sondern auch die Eschatologie von sich aus auf das Problem der Theodizee stoßen. Die Theodizeefrage entzündet sich an dem Protest gegen das sinnwidrige Leiden und im Beharren auf seine innergeschichtliche Unversöhnlichkeit. Solange die prophetisch-apokalyptischen Hoffnungen Israels unerfüllt sind, wird Gott in der Klage an sein Versprechen erinnert, in seinem geschichtlichen Handeln seinem Heilswillen treu bleiben zu wollen. Darum wird die Frage des Leidens vor Gott gebracht und die Rechtfertigung des sinnwidrigen Leidens von ihm erwartet im Eschaton.<sup>25</sup> Das wiederum bedeutet, daß gegen das Postulat von der Unaufwiegbbarkeit des geschehenen Leidens oder der Unvergebarkeit von Schuld die Möglichkeit einer künftigen Versöhnung offengehalten wird. Die eschatologische Theodizee spitzt sich darum folgerichtig in der Frage zu, was wir Menschen der unerschöpflichen Liebe Gottes zutrauen. Dürfen wir von Gott anders denken, als daß er im Gericht die freie Zustimmung aller Menschen für sich gewinnen möge?<sup>26</sup>

Um diese Frage mit letzter Entschiedenheit bedenken zu können, muß freilich die These von der Bereitschaft Gottes, das Risiko einer offenen Geschichte mit den Menschen einzugehen, abgegrenzt werden von jener Fehldeutung, die die Geschichtlichkeit Gottes als einen Selbstvermittlungsprozeß begreifen will, in dem Gott auf tragische Weise in das Weltgeschehen verstrickt ist. Diese Konsequenz kann nur vermieden werden, wenn das Eingehen Gottes in die Daseinsform endlicher Geschichte nicht als die Depotenzierung seiner Gottheit begriffen wird, sondern als Ausdruck seiner ursprünglich-vollkommenen Liebe. Eben weil Gott in sich die ursprüngliche Liebe und die vollkommene Freiheit bereits *ist*, kann widerspruchsfrei gedacht werden, daß Gott der unerschöpflichen Möglichkeiten seiner Allmacht so gewiß ist, daß er das Wagnis der unverfügbaren Freiheitsgeschichte auf sich nehmen konnte und zwar auch noch in der eschatologischen

Zuspitzung, daß die Vollendung der Schöpfung nicht mehr ausschließlich von ihm allein abhängt. Von diesem abgründigen Geheimnis der Gottheit Gottes dürfen wir sprechen aufgrund von Tod und Auferweckung Jesu, dem *quo nil maius fieri potest* (Schelling), in dem sich Gott selbst, «doch ohne vernichtet zu werden, dem tötenden Widerspruch preisgab und seine Allmacht als Allmacht der Liebe, als wahrhaft göttliche Allmacht erwies».<sup>27</sup> Deshalb auch darf die Hoffnung gewagt werden, auf die in der Allmacht der Liebe Gottes beschlossenen eschatologischen Möglichkeiten schon jetzt zu setzen, daß Gott das primäre Subjekt seiner offenen Geschichte mit uns ist und wir die Heraufführung ihrer verheißungsvollen Zukunft getrost seiner unerschöpflichen Innovationsmacht überantworten dürfen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zu den folgenden Überlegungen vgl. insbesondere J. RÜSEN, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1999; DERS., *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte* (Kulturwissenschaftliche Interventionen 2), Berlin 2003; vgl. ferner G. ESSEN, «Gewiss, wir brauchen die Historie...». *Über Identität und Lebensglück – eine philosophisch-theologische Relecture «unzeitgemäßer Betrachtungen»*, in: K. MÜLLER (Hg.), *Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik* (Forum Religionsphilosophie, 1), Münster 2002, 72-99.

<sup>2</sup> J. RÜSEN, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln u. a. 2001.

<sup>3</sup> M. BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1997, 324.

<sup>4</sup> FR. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: DERS., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-VI*. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (KSA, 1), München u. a. 2., durchges. Aufl. 1988, 243-334, 245.

<sup>5</sup> Ebd., 263. 268. 264.

<sup>6</sup> Ebd., 250.

<sup>7</sup> S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie*, in: DERS., *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est* (GW, 10. Abt.), Gütersloh 1991, 1-107, 73.

<sup>8</sup> E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983, 65.

<sup>9</sup> Vgl. L. LÜTKEHAUS, *Natalität. Philosophie der Geburt*, Zug 2006.

<sup>10</sup> Zu den folgenden eher cursorisch gehaltenen theologiegeschichtlichen Ausführungen vgl. G. ESSEN, *Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich*, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001), 897f. Vgl. darüber hinaus R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1997; Th. SCHNEIDER, L. ULLRICH (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD, 115), Freiburg u. a. 1988; A. VON SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart u. a. 1999; K. VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006.

<sup>11</sup> Zum folgenden vgl. H. JORISSEN, *Schöpfung und Heil. Theologieggeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin*, in: SCHNEIDER/ULLRICH (Hg.), *Vorsehung*, 94-107.

<sup>12</sup> S. Th. I, q. 22, a. 1.



<sup>13</sup> Zu dem hier zugrunde gelegten Verständnis des Nominalismus vgl. K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1973; M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (ratio fidei, 14), Regensburg 2003.

<sup>14</sup> Zum Folgenden vgl. G. ESSEN, *Geschichtstheologie*, in: LThK<sup>3</sup> 4 (1995), 564–568.

<sup>15</sup> Auf die grundsätzliche Problematik, auf welche Weise ein Begriff des geschichtlich Wirklichen geschichtstheologisch wiederzugewinnen wäre, nachdem die Profanhistorie ihn zur Gänze für sich vereinnahmt hat, kann ich an dieser Stelle nur verweisen. Es muß der Hinweis genügen, daß es meines Erachtens nicht aussichtslos erscheint, den Anspruch auf Wahrheit, den eine theologische Geschichtsdeutung erhebt, zu bewähren und die prinzipielle Vereinbarkeit ihrer Erkenntnis mit historisch-kritischem Wissen aufzuweisen. Dies betrifft die Denkbarkeit eines von Mensch und Welt verschiedenen Gottes wie die Möglichkeit seines Geschichtshandelns, aber auch die Wiedergewinnung der Geschichte als Ort des Kommerziums zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen. Dies alles muß ich, wie gesagt, nachfolgend als bereits geklärt voraussetzen. Vgl. G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP, 9), Mainz 1995; DERS., *Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik*, in: ThPh 71 (1996) 321–333.

<sup>16</sup> FR. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*. 1. Unveränd. reprograf. Nachdr. d. aus d. handschriftlichen Nachlaß hg. Ausg. v. 1858, Darmstadt 1990, 172.

<sup>17</sup> E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den «Gottesbegriff nach Auschwitz»*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zu Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 151–162, 152.

<sup>18</sup> Zu diesem Gedanken vgl. ebd.

<sup>19</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Anakephalaoisis*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993), 572f.

<sup>20</sup> Lehramtlich verurteilt wurde folgerichtig jene mit apodiktischer Gewißheit vorgetragene Fassung der Apokatastasislehre, die die Freiheit Gottes ebenso mißachtet wie die Freiheit des Menschen vor Gott. Vgl. W. BREUNING, *Apokatastasis*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 821–824; M. STRIET, *Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick*, in: ThQ 184 (2004) 185–201.

<sup>21</sup> M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg <sup>2</sup>1988, 283.

<sup>22</sup> Zum folgenden vgl. Th. PRÖPPER, *Freiheit Gottes*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 294–299; DERS., *Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: ebd., 300–321.

<sup>23</sup> Zur Strittigkeit Gottes vgl. vor allem W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, Göttingen 1993, 539ff., 569ff.

<sup>24</sup> H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 171. 173. Vgl. dazu M. GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H. U. von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: M. STRIET – J.-H. TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 228–260. Vgl. auch den jüngst aus dem Nachlass edierten Essay zur Eschatologie, der bereits alle entscheidenden Motive präludiert: H. U. v. BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit* (Studienausgabe 6), Freiburg 2005.

<sup>25</sup> Zu dem von mir vertretenen Ansatz zur Theodizeeproblematik vgl. Th. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, 266–275; M. STRIET, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem* (QD, 169), Freiburg u. a. 1998, 48–89.

<sup>26</sup> Diese Hoffnung schließt ein, daß Gott – eben weil er die Freiheit von Opfern und Tätern achtet, durch die Macht seiner Liebe «die Täter dazu in Freiheit ermächtigt, um Verzeihung zu bitten, und es den Opfern trotz des erlittenen Leides ermöglicht, die Verzeihung zu gewähren». STRIET, *Versuch*, 75.

<sup>27</sup> PRÖPPER, *Gott*, 318; vgl. DERS., *Allmacht Gottes*: ebd., 288–293.