

“There’s no success like failure, and failure’s no success at all.”: Schlaglichter auf die Dialektik der Selbstzurücknahme

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2017. “There’s no success like failure, and failure’s no success at all.”: Schlaglichter auf die Dialektik der Selbstzurücknahme.” In *Risiko und Vertrauen – Risk and Trust: Festschrift für Michael Welker zum 70. Geburtstag*, edited by Heike Springhart and Günter Thomas, 123–38. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



»THERE'S NO SUCCESS LIKE FAILURE, AND FAILURE'S NO SUCCESS AT ALL.«

Schlaglichter auf die Dialektik der Selbstzurücknahme

Bernd Oberdorfer

PROLOG

Wer auf Vertrauen *besteht*, wer es *bestätigt* haben möchte, hat die Liebe schon verloren. »She doesn't have to say she's faithful«, heißt es von der Geliebten in Bob Dylans Lied »Love Minus Zero / No Limits«, »but she's true, like ice, like fire«.¹ Sie muss ihre Treue nicht eigens erklären; sie *ist* schlicht beständig wie die Elemente, die einfach da sind. Das ganze Lied – ein entferntes Echo auf das paulinische »Hohelied der Liebe« in 1Kor 13 – porträtiert eine »love«, eine geliebte Frau (oder gar: eine als Frau personifizierte Liebe), die keine Absicht verfolgt, keine Erwartungen hat, sich aber auch allen Erwartungen entzieht: »My love she speaks like silence, without ideals or violence«, setzt der Text ein. Diese Liebe zielt nicht auf Selbstdurchsetzung, nicht einmal auf die (immer irgendwie auch Druck einschließende) Durchsetzung eines Ideals. Sie ist absichtslos und unbestechlich: »Valentines can't buy her«. Sie beteiligt sich nicht am erregten Meinungsaustausch in Öffentlichkeit und Medien, an Situationsanalysen und Prognosen, am Gespräch über Bücher und Zitate. Sie bleibt unberührt, wenn die Kartenhäuser (»statues made of match sticks«) zwielichtiger Intrigen in sich zusammenfallen. Sie geht ihren Weg unbeeindruckt vom unruhigen Flackern des Zeitgeists. Sie oktroyiert anderen auch nicht ihre moralischen Standards: »She knows too much to argue or to judge.« Wenn sie nicht »eifert oder urteilt« (vgl. 1Kor 13,4–7!), dann ist diese Zurückhaltung also nicht naiv, sondern erfahrungsbegründet: Sie »weiß zu viel«, um andere schnell zu be- und verurteilen.

Freilich geht es nicht um eine stoische Ungerührtheit, eine aktive Selbstimmunisierung gegen die unvermeidlichen Widerfahrnisse des Schicksals. Diese Liebe ist vielmehr fragil und schutzbedürftig. Während draußen in der »kalten und regnerischen« Nacht der Wind »wie ein Hammer heult«, ist die Liebe – so endet das Lied – »like some raven at my window with a broken wing«. Diese Geliebte trägt die Spuren und Wunden ihrer Geschichte am Leib. Sie ist nicht unversehr, im Gegenteil. Sie ist dem Sturm wehrlos ausgesetzt, kann

¹ Bob Dylan, *Love Minus Zero / No Limits*. Zweisprachige Ausgabe, übers. Carl Weisner (Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 1975).

nicht mehr eigenständig wegfliegen. Sie ist daher darauf angewiesen, dass jemand (der Liebende? der Geliebte?) ihr das Fenster öffnet und Obdach gewährt und sie schützt.

Ohnehin durchzieht das Lied ein Unterstrom von Skepsis, vielleicht sogar Resignation. Die lebenskluge, vom Leben klug gemachte Selbstzurücknahme hat ihren Preis. Nicht erst der gebrochene Flügel macht darauf aufmerksam, dass der Verzicht auf Selbstdurchsetzung auch Gestaltungsmöglichkeiten nimmt. Der Verzicht auf den Einsatz des Mediums Macht befreit die Geliebte zwar von den Systemzwängen des Mitmachenmüssens, liefert sie aber zugleich den Mächten dieser Systeme schutzlos aus – und reduziert eben die Chancen, auf diese gestaltenden Einfluss zu nehmen. Dieses Dilemma ist der Geliebten wohl bewusst: »She knows there's no success like failure and that failure's no success at all.« Der einzige signifikante »Erfolg« des Versuchs, sich gestaltend einzubringen, ist, dass er misslingt – und dieses »Scheitern ist wahrhaftig kein Erfolg«. Die Geliebte hat gelernt – lernen müssen? –, dass der Versuch, in den Lauf der Welt einzugreifen, zum Scheitern verurteilt ist, und genau diese resignative Einsicht ist der eigentliche »Erfolg«.² Aber diese Wirkungslosigkeit ist eben kein Erfolg; sie lässt die Welt, wie sie ist – und macht versehrbar.

Obwohl – oder: gerade weil – die Geliebte dieses Dilemma nicht auflöst, bleibt sie eine faszinierende Gestalt. Dass sie nicht mitspielt im Spiel der Macht³, macht sie liebenswert – und evoziert die Hoffnung, dass eben ihre absichtslose Absenz eine Präsenz markiert, die die Welt verändert, dass ihre Unabhängigkeit von eigenen Wünschen und fremden Erwartungen ihre Stärke ist. Doch zugleich lässt sich nicht leugnen, dass Ohnmacht Ohnmacht ist – und nicht umstandslos als besonders sublime Form der Macht verbucht werden kann. Der gebrochene Flügel ist nicht zu übersehen. Die Geliebte bedarf der (liebenden) Hilfe. Doch wer hilft? Das (musikalisch wunderbar lapidare) Lied endet offen.

Man gemeindet diesen säkularen Text nicht übergriffig ein, wenn man ihn durchsichtig macht für elementare theologische Fragestellungen. In der Tat gehört es zu den großen Herausforderungen christlicher Glaubensreflexion, das Vertrauen in Gottes schöpferische, erhaltende und erlösende Macht (bzw. in Gottes Macht, zu schaffen, zu erhalten und zu erlösen) zu verbinden mit der Einsicht in Gottes Selbstpreisgabe, in der er auf unmittelbare Selbstdurchsetzung verzichtet, sich auf die Eigendynamik geschöpflicher Endlichkeit einlässt, sich dieser Endlichkeit aussetzt, ja sich wehrlos den gottfeindlichen Mächten ausliefert – also, biblisch gesprochen, statt zurückzuschlagen die andere Wange hinhält, weder Engel zum rettenden Eingreifen noch Feuer vom Himmel zum

² In dem ebenfalls 1965 entstandenen Lied *Subterranean Homesick Blues* (New York: Columbia Records, 1965) bringt Dylan das auf die maximenhafte Formel: »Don't follow leaders / Watch the parking meters«. Mit anderen Worten: Entziehe dich den Systemzwängen der Macht – aber ignoriere nicht die Alltagsnormen, um dich nicht angreifbar zu machen.

³ »In ceremonies of the horsemen / even the pawns must hold a grudge.« Weissner übersetzt: »Wenn die Springer ihr Spiel zelebrieren, muß jeder Bauer sie beneiden.«

verderbenden Gericht herbeiruft, Petrus auffordert, das Schwert zurück in die Scheide zu stecken, schließlich die radikale Ohnmacht des Kreuzes erträgt. Wie sollen wir einem Gott vertrauen, der schwach ist? Oder ist auch Gott, wie Paulus, nur »stark, wenn er schwach ist« (2Kor 12,10), wenn er also nicht auf die eigene Kraft vertraut, sondern – ja, auf was eigentlich? Realisiert sich seine (All-)Macht etwa darin, dass er von ihr ablässt, sie loslässt, mithin im Verzicht auf ihre Anwendung, d. h. in der Ohnmacht, die ins Scheitern führt? Aber gilt nicht auch hier »that failure's no success at all«? Wenn Gott das Scheitern riskiert, dann muss er doch darauf vertrauen, dass seine Selbstzurücknahme eine Dynamik auslöst, die am Ende jenes Ziel erreicht, das seinem ursprünglichen Willen entspricht: das Heil der Geschöpfe. Dann muss es aber Gründe geben, warum der Verzicht auf Macht – wirkmächtig ist.

Wenn aber Ohnmacht (auch) eine Form von Macht sein kann, dann kann auch eine auf die Ohnmacht des Kreuzes fokussierte Theologie den Begriff der (All-)Macht nicht einfach verabschieden. Nach Luthers berühmter Auslegung des Ersten Gebots im Großen Katechismus unterscheiden sich Gott und »Abgott« eben darin, dass nur der wahre Gott auch in der radikalen Hilflosigkeit des Todes noch helfen kann – während der innerweltliche Gott »Mammon«⁴ hier seine Kraft schon verloren hat. Und diese Macht, auch im Tod noch gegenwärtig sein zu können, hat mit der Ohnmacht des Kreuzes zu tun.

Im Folgenden will ich einige Schlaglichter auf diese eigentümliche Dynamik der Selbstzurücknahme und die damit verbundene Dialektik von Macht und Ohnmacht werfen. Zunächst will ich einen Blick werfen auf eine historische Konstellation, in der sich diese Dialektik in verdichteter Weise zeigt: die sog. »Konstantinische Wende«, mit der der Aufstieg des Christentums zur gesellschaftlich-politischen Gestaltungsmacht begann. Daraufhin soll anhand von Nietzsches scharfsinniger Kritik am christlichen Nächstenliebe-Ethos als raffinierte Selbstdurchsetzungs-Strategie der »Schwachen« gegen die »Starken« die machtförmige Dimension der Selbstzurücknahme gleichsam von ihrer perversierten Form her sichtbar gemacht werden. In einem dritten Schritt soll gefragt werden, wie an der Deutung des Kreuzestods Jesu ein Verständnis der göttlichen Allmacht entfaltet werden kann, in dem diese der Ohnmacht weder ohnmächtig noch zynisch gegenübersteht, sondern sie einschließt und sich mit ihr und in ihr identifiziert. Entsprechend wird im vierten Abschnitt die Auferweckung Jesu nicht einfach als göttlicher Machterweis gelesen, der die Ohnmacht des Kreuzes überwindet und gleichsam ungeschehen macht; sie macht vielmehr rückwirkend auch Gottes Präsenz in der Gottferne des Todes kenntlich.

⁴ Irene Dingel, Hrsg., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁴2014), 932. Nach Luther ist »Mammon« (»das ist geld und gut«) »der aller gemeinest [sc. gewöhnlichste] Abgott [...] auff Erden«, dem übrigens auch huldigt, wer kein Geld hat, aber sich in dem Wunsch verzehrt, welches zu bekommen. An anderen solchen weltlichen Göttern nennt Luther »grosse kunst [sc. Gelehrsamkeit], klugheit, gewalt, gunst, freundschaftt und ehre« (ebd.).

Abschließend wird machttheoretisch reflektiert, dass Gott »nachösterlich« seine Geistpräsenz in der Welt an kontingente Kommunikationsprozesse bindet, m. a. W.: dass er sein »Reich« im Modus des »Ansteckens«, nicht des Zwingens, verwirklicht. Untersucht wird dabei auch, inwieweit der Begriff des »Risikos« helfen kann, diese Zusammenhänge theologisch präziser zu beschreiben.

I. »IN HOC SIGNO VINCES«: DAS KREUZ ALS SIEGESORAKEL

Die »Konstantinische Wende« hat theologisch keine gute Presse. Gilt sie doch als entscheidende Zäsur, durch die die Christenheit sich von ihren jesuanischen Wurzeln entfremdet habe und Teil der weltlichen Macht geworden sei, statt des Wortes Jesu eingedenk zu bleiben: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt.« Die Umsteuerung der römischen Religionspolitik habe den Christen zwar insoweit Entlastung gebracht, als die direkten Verfolgungen endeten. Aber sie habe die Kirche eben auch in die Gesellschaft inkorporiert und die damit verbundenen Sicherheiten und Privilegien hätten korrumpierende Nebenwirkungen mit sich gebracht: Die bürgerliche Absicherung habe die Weltdistanz abgeschmolzen, die dann über das Mönchtum als Eliten- und Ausnahmephänomen wiedereingeführt werden musste; die Unterstützung durch die Obrigkeit habe die Versuchung erzeugt, weltliche Druckmittel für die Missionierung und für die Bekämpfung Andersgläubiger in Anspruch zu nehmen – die verfolgte wurde mittelfristig zur verfolgenden Kirche –, und umgekehrt seien selbst elementare Prozesse kirchlicher Selbstregulierung (Lehrentscheidungen!) in staatliche Regie übergegangen – es war der Kaiser, der zum Konzil nach Nicäa lud – und für staatspolitische Interessen funktionalisiert worden – die mit dem Dogma angestrebte Glaubenseinheit stand im Dienst der religiösen Fundierung des Reichs. Die vorkonstantinische Ohnmacht der Kirche habe den Willen Jesu glaubwürdiger abgebildet als ihre konstantinische Macht.

Das ist aber eine recht einseitige Sicht der Dinge. Einmal abgesehen davon, dass sich die Kirche des ungeschützt wandernden Gottesvolks besonders leicht und folgenlos rühmen lässt aus der abgesicherten Position staatlich anerkannter und gesellschaftlich mindestens geduldeter Kirchlichkeit, hat die »konstantinische Wende« die entscheidenden strukturellen Voraussetzungen dafür geschaffen, dass die Kirche ihrem ursprünglichen Auftrag, das Evangelium zu »allen Völkern« zu tragen, umfassend nachkommen konnte. Zwar war die Christenheit schon unter den prekären Verhältnissen der vorkonstantinischen Ära zur Massenbewegung geworden; aber genau darum war ihre gesellschaftliche Ausgrenzung auf Dauer nicht mehr durchzuhalten. Diokletian zog daraus die radikale Konsequenz der Verfolgung mit dem Ziel der völligen Beseitigung. Als deutlich wurde, dass dieses Ziel trotz hohen Aufwands nicht zu erreichen war, war es Konstantins staatspolitische Weisheit, einzusehen, dass eine Kraft, die nicht ausgegrenzt werden konnte, integriert werden musste. Der durch Dio-

kletian angestoßene Erneuerungsprozess des römischen Reichs wurde durch Konstantin fortgesetzt, aber eben, wenn die Eliminierung nicht gelingen wollte, indem das offenbar große weltgestaltende Potenzial des Christentums nun positiv in Dienst genommen wurde für Aufbau und Stabilisierung der politisch-gesellschaftlichen Ordnung.

Auch innerkirchlich hatte der Mitgliederzuwachs schon weit vor Konstantin den Charakter der Gemeinschaft verändert: Die Zusammensetzung näherte sich dem gesellschaftlichen Durchschnitt an, die eingeforderten Mitgliedschaftsregeln konnten sich nicht mehr unvermittelt an den hohen Standards einer eschatologischen Gegengesellschaft orientieren, die bisher rigorosen Bußregeln mussten für Zwischenstufen und Wiedereingliederungshilfen geöffnet werden, die Organisationsstrukturen wurden gestärkt und gestrafft, kurz: Es gab auch eine *innere* Dynamik, die aus der »Nische« der gesellschaftsexternen Gegengesellschaft herausführte.

Die »konstantinische Wende« setzte in bestimmter Hinsicht diese Entwicklung voraus und verstärkte sie, indem sie den Entfaltungsspielraum der christlichen Gemeinden in die Gesellschaft hinein erweiterte. Als Gang in die Entfremdung ist das keineswegs pauschal zu qualifizieren; vielmehr kamen genuine Motive des christlichen Universalismus und der Weltverantwortung implizierenden Nächstenliebe zur Geltung. Ein »Scheitern« war diesen Prozessen daher nicht zu wünschen. Gleichwohl hatte dieser »Erfolg« natürlich seinen Preis: Die Eingliederung in den Staat vermehrte die Gestaltungs- und Mitbestimmungsmöglichkeiten der Kirche zwar immens, zwang sie aber zugleich, Funktionen des Staates mit zu bedienen. An diesem Dilemma arbeiten die Kirchen sich im Grunde bis heute ab: Wie können sie sich aus der Fremdfunktionalisierung lösen, ohne die Gestaltungschancen zu verlieren?⁵

Besonders symbolträchtig ist in diesem Zusammenhang die berühmte Vision, die Konstantin 306 am Vortag der Schlacht an der Milvischen Brücke gehabt haben soll: ein Kreuzeszeichen am Himmel und die Worte »in hoc [sc. signo] vinces«. Nach der Darstellung Eusebs hatte sich der junge Kaiser im Bewusstsein, gegen den Usurpator Maxentius höheren Beistands zu bedürfen, nach einem kursorischen Vergleich der gängigen Religionen gegen den Polytheismus und für den schon von seinem Vater Constantius praktizierten Monotheismus entschieden und den einen (noch nicht spezifisch den christlichen!) Gott um Hilfe angerufen. Noch während des Gebets erschien »am Himmel, oberhalb der Sonne, das Siegeszeichen eines aus Licht gebildeten Kreuzes und darauf die Inschrift [...]: ›In diesem [Zeichen] siege!« Allerdinge war das Zeichen nicht selbstevident. Der »Christus Gottes« musste dem Kaiser im Schlaf erscheinen,

⁵ Vgl. dazu auch Bernd Oberdorfer, »Geistliche Identität und weltlicher Einfluss. Stellung und Macht der christlichen Kirchen in Deutschland: Geschichtliche Beobachtungen, gegenwärtige Perspektiven«, in *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft*, hrsg. Bernd Oberdorfer und Peter Waldmann (Köln u. a.: Böhlau, 2012), 43–57.

sich durch das Zeichen identifizieren und befehlen, »ein Abbild jenes Zeichens [...] herzustellen und als Schutz zu gebrauchen, wann immer er mit den Feinden zusammentreffe«. ⁶

Nun kann offen bleiben, ob dieses Zeichen den griechischen Buchstaben X (chi) für »Christus« darstellte oder bereits auf den Gekreuzigten verwies. Klar ist, dass in der Erzählung – Euseb unterstreicht, sie vom Kaiser persönlich gehört zu haben – das Mitführen eines Christuszeichens in der Schlacht für den militärischen Sieg verantwortlich gemacht wird. Den Kaiser jedenfalls scheint gerade dieser *Erfolg* davon überzeugt zu haben, dass die Unterstützung durch den christlichen Gott dem Gedeihen des römischen Staates förderlich sein könnte, sodass die weitere Verfolgung seiner Anhänger sich nicht mehr empfahl, sondern im Gegenteil deren Förderung geraten erschien. Dies war aber nicht nur das Urteil eines Außenstehenden; die Christen selbst sahen es genauso. Für Euseb etwa war die mit dem militärischen Erfolg des Kaisers verbundene »konstantinische Wende« eine Art Gottesbeweis: Mit der offiziellen Anerkennung durch das Reich kam die Geschichte der Christenheit gewissermaßen zum Ziel, sie wurde als Erfolgsgeschichte erkennbar.

Natürlich kann man Eusebs Geschichtskonstruktion als hochideologisch dekonstruieren. Sie bedient perfekt das staatliche Bedürfnis, die politische Macht religiös legitimiert zu sehen. Und natürlich zeigt der weitere Verlauf der Christentumsgeschichte, wie problematisch es sein kann, militärische Siege auf Gott zurückzuführen (zumal, wenn alle Seiten auf denselben Gott vertrauten). Gleichwohl ist Euseb ein richtiges Gespür dafür nicht abzusprechen, dass sich Gottes Beistand auch in der äußeren Bewahrung vor und in Gefahr artikulieren kann. Dieses Vertrauen in die Selbstdurchsetzungskraft Gottes gehört wesentlich zum Glauben; dies gilt auch und gerade dann, wenn man Gott »Risikobereitschaft« unterstellt. ⁷ Die Frage ist nur, wie sich diese Selbstdurchsetzung realisiert und woran sie ggf. abgelesen werden kann. Dies muss nicht, kann aber durchaus auch der (innerweltliche) Erfolg sein.

Interessanterweise hat sich die ambivalente Würdigung der »konstantinischen Wende« auch in der zwiespältigen Beurteilung der Motive des Kaisers fortgesetzt. Weil es um Staatsräson und Macht ging, hat man ihm genuin religiöse Motive häufig kaum zubilligen wollen. Er habe die Religion rein funktional betrachtet; selbst sein Bekenntnis zum Christentum (samt seiner späten Taufe) folge mehr einem politischen Nutzenkalkül als persönlicher Überzeugung. Ein solches scharfes Verdikt verdankt sich aber einem fragwürdigen Umkehrschluss: Wenn ein religiöses Bekenntnis politisch machtabstabilisierende Effekte hat, dann kann es nicht religiös begründet sein. Dieser Schluss ist aber

⁶ Eusebius, »Leben Konstantins«, 1, 28f. Zitiert nach: Adolf M. Ritter, Hrsg., *Alte Kirche* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, ⁵1991), 121–2.

⁷ Dies tut z. B. der sog. »Open Theism«. Vgl. dazu jetzt Lisanne Teuchert, *Gottes transformatives Handeln. Die eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei R. Guarrini, C. Link und dem »Open theism«* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

nicht zwingend. Ein religiöses Bekenntnis kann politische Folgen haben, ohne sich nur aus diesen zu erklären.

Dennoch bleibt an der Sieges- und Siegerformel des »in hoc signo vinces« etwas Befremdliches, befremdlich Undialektisches, Ungebrochenes. Allerdings ist es von hoher Signifikanz, dass das Siegeszeichen das Kreuz ist. Intendiert oder nicht, transportierte das Emblem des Sieges also immer die Erinnerung an den ohnmächtig Gescheiterten mit. Viele Opfer eines christlichen Hegemonismus werden das als Vollendung des Zynismus empfunden haben. Zugleich aber konnten die Täter das Bild des Gekreuzigten eben nicht abschütteln, sondern sie trugen es selbst weiter und verbreiteten damit die geistig-ikonischen Ressourcen, die längerfristig auch eine Kritik machtförmiger Selbstdurchsetzung ermöglichten.⁸

2. DER PUTSCH DER SCHWACHEN: NIETZSCHES CHRISTENTUMSKRITIK

Dass freilich auch Selbstzurücknahme machtförmig sein kann, hat hellsichtig Nietzsche diagnostiziert. Er liest das christliche Ethos selbstloser Nächstenliebe als äußerst wirkmächtige Strategie der Machtdurchsetzung: Die Sklaven greifen die Legitimität der Herrschaftsstrukturen an, indem sie die Macht ihrer Besitzer moralisch diskreditieren. Sie rebellieren gegen die ihnen auferlegte Selbstzurücknahme, indem sie ihren Herren ihrerseits Selbstzurücknahme als übergreifende moralische Norm zumuten. Die Herren werden dadurch an der Entfaltung ihrer humanen Möglichkeiten gehindert. Nietzsche erkennt im Christentum also nicht eine Dynamik der Überwindung ungerechter Herrschaftsverhältnisse, die es auch den bisher Unterdrückten ermöglicht, ihr Leben selbsttätig zu gestalten, und er sieht in der Nächstenliebe auch nicht ein Ethos wechselseitiger Förderung. Die Schwachen ergriffen im Christentum vielmehr die Macht, um auch die Starken schwach zu machen, sie gleichsam zu sich herunter zu ziehen. Haupteffekt des Christentums sei nicht die Stärkung der Schwachen, sondern die Schwächung der Starken. Ziel sei die Nivellierung auf niedriger Ebene.

Zu Recht interpretiert Charles Taylor in seiner großen Studie *A Secular Age*⁹ Nietzsche als Hauptvertreter eines »exkludierenden« – d. h. Transzendenz

⁸ Zur christentumsgeschichtlichen Dynamik der Dialektik von Macht und Ohnmacht vgl. auch Bernd Oberdorfer, »Sine vi humana, sed verbo. Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht«, in *Macht und Kommunikation*, hrsg. Silvia S. Tschopp und Wolfgang E. Weber (Berlin: Akademie Verlag, 2012), 183–96.

⁹ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge/MA: Harvard University Press, 2007); deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, übers. Joachim Schulte (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009). Vgl. dazu auch Bernd Oberdorfer, »Exkarnation und geahnte Fülle. Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im »säkularen Zeitalter«, in *Mission zwischen Proselytismus*

ausschließenden und insofern »immanentistischen« – »Antihumanismus« als Protest gegen die »Nomolatrie«, die Regulierungs- und Nivellierungswut der Moderne, die gerade den zum Massenphänomen gewordenen religionsabstinenten »ausgrenzenden Humanismus« kennzeichne, aber sich eben auch im neuzeitlichen (namentlich protestantischen) Christentum durchgesetzt habe. Taylor übernimmt zwar weder Nietzsches elitäre Massenverachtung, noch bestreitet er die enormen Fortschritte der Moderne in Richtung auf universalisierte Gerechtigkeit und Überwindung sozialer Exklusionen. Er sympathisiert aber mit Nietzsches Kritik der Banalisierung und Verdurchschnittlichung der Kultur und seiner Emphase des Einzelnen, Besonderen, Nicht-Alltäglichen. Recht betrachtet, entspreche diese Emphase freilich einer ursprünglichen Intuition des Christentums, das sich doch gerade durch die Wahrnehmung des Kontingenten, geschichtlich Konkreten, Verleblichten (Inkarnation!) auszeichne. Diese Intuition sei teilweise verschüttet worden; der »antihumanistische« Protest könne die Christenheit dazu herausfordern, sie neu zu entdecken. Taylor greift also Nietzsches Christentumskritik auf, verwendet sie aber für eine Kritik (nur) an einer »nomolatrischen« Deformierung des Christentums und strebt dessen Erneuerung in einer Gestalt an, die die Wiedergewinnung der Dimension des Kontingent-Einzelnen nicht mit der Preisgabe der neuzeitlichen Emanzipations- und Partizipationsfortschritte zu erkaufen nötigt.

Für die Dialektik der Selbstzurücknahme bedeutet dies: Nietzsches machtheoretische Dekonstruktion des christlichen Nächstenliebe-Ethos schärft den Blick dafür, dass Ohnmacht resp. Machtverzicht als Strategien der Selbstdurchsetzung funktionalisiert werden können. Dies kann sehr wirkmächtig sein, allerdings in einer Gestalt, die dem Nächstenliebe-Ethos gerade nicht entspricht. Der dergestalt als ethische Norm kommunizierte, von anderen mithin *geforderte* Machtverzicht zielt nämlich auf deren Lähmung, nicht auf die Ausbreitung von Freiheit und die Ermutigung zu Selbsttätigkeit. Wenn sich mit dem Konzept der Selbstzurücknahme aber tatsächlich die Erwartung von einer dem Inhalt der christlichen Botschaft entsprechenden Wirkmächtigkeit verbinden soll, dann kann dies nur in der Gestalt geschehen, dass diese Selbstzurücknahme kommunikativ verfasste Prozesse der Anerkennung, Ermutigung und Inklusion auflöst. D. h. paradoxerweise: Die Selbstzurücknahme hofft auf Effekte, die gerade deshalb eintreffen, weil sie darauf verzichtet, sie direkt zu verwirklichen. Gilt dies auch für Gott?

3. VERLIEBT INS SCHEITERN?: DAS KREUZ

Die verbreitete Kritik an der Verwendung des Allmachts-Attributs für die Explikation des christlichen Gottesverständnisses verdankt sich – über eine in

und *Selbstabschaffung*, hrsg. Jutta Koslowski und Ralf Miggelbrink (Leipzig: EVA, 2017). Dort auch nähere Belege.

den liberalen westlichen Gesellschaften gängige atmosphärische Abneigung gegen Macht-Semantiken überhaupt hinaus – einem Bündel von Gründen. Abgelehnt wird das Bild eines absolutistischen Herrscher-Gottes, der in seiner Welt »durchregiert« und dessen Überwältigungsgestus nur Unterwerfung in Gestalt unbedingten Gehorsams erlaubt. Allmacht stehe auch in Spannung zur Liebe, die doch eben nicht die Unterwerfung, sondern die freie, ungezwungene Antwort sucht. Die Vorstellung sich selbst durchsetzender Allmacht widerspreche zudem dem trinitarischen Gottesgedanken, nach dem Gottes Sein sich nicht in der welt-distanzierten Allverursachung erschöpfe, Gott sich vielmehr in Sohn und Geist in die Welt hinein öffne, sich in die Welt begeben, sich auf sie und in sie einlasse. Den denkbar schärfsten Kontrast biete der Allmachts-gedanke zum Kreuzestod Jesu, an dem sich doch die radikale Ohnmacht Gottes zeige. Schließlich kann auch die zur Theodizee-Frage verdichtete Erfahrung geltend gemacht werden, dass der Zustand der Welt, namentlich die bleibende Präsenz von Übel und Bösem, die Annahme einer göttlichen Allmacht entweder kontrafaktisch oder zynisch erscheinen lasse.

Dies alles scheint den Verzicht auf die Allmachts-Kategorie nahezulegen. Zugleich aber schließt der Glaube das grundlegende Vertrauen ein, dass Gott in allen Lebenslagen helfen kann, willig und mächtig ist, zu helfen. Implizit wird dieses Vertrauen in jedem Gebet aktualisiert, selbst wenn die Unverfügbarkeit der Gebeterhörung bewusst bleibt – denn diese Unverfügbarkeit wird nicht auf Gottes Ohnmacht, sondern auf die Unerschließbarkeit von Gottes Ratschluss zurückgeführt. Wenn Luther – um noch einmal den Großen Katechismus zu zitieren – Gott definiert als »das, wozu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben in allen nöten«¹⁰, was markiert der doppelte All-Quantor dann anderes als das Vertrauen in die göttliche Allmacht? Und das Bekenntnis zum Kreuz als Heilseignis lebt ja gerade von der Überzeugung, dass sich in der Ohnmacht des Kreuzes, am Ort der denkbar größten Gottferne in Sündenfluch und Tod, die umfassende heilschaffende Macht Gottes realisiert.

Es spricht daher wenig dafür, das Allmachts-Attribut einfach zu verabschieden. Gleichwohl ist die Kritik daran nicht obsolet. Es erwächst daraus vielmehr die Aufgabe, Kreuz und Allmacht so aufeinander zu beziehen, dass die Ohnmacht des Kreuzes als Ausdruck, nicht als Gegensatz von Gottes Allmacht kenntlich wird, Gottes Allmacht also in der Ohnmacht »zum Ziel, zur Vollen-dung kommt« (2Kor 12,9)¹¹. Die Herausforderung besteht darin, das Kreuzes-geschehen theologisch so zu deuten, dass weder die Allmacht die Ohnmacht dementiert noch die Ohnmacht nichts als Gottes Hilflosigkeit dokumentiert, seine Unfähigkeit zu helfen. Allgemeiner gesprochen: Gottes Selbstzurücknahme

¹⁰ Dingel, *Die Bekenntnisschriften* (s. Anm. 4), 930.

¹¹ Die revidierte Luther-Bibel (2017) übersetzt: »Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft vollendet sich in der Schwachheit.« Die vertraute ältere Übersetzung, philologisch weniger präzise, verwendet die (im Ursprungstext fehlende) Machtseman-tik: »denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.«

muss als Modus der Verwirklichung von Gottes Willen kenntlich werden, ohne dadurch den Charakter der Selbstzurücknahme einzubüßen.

Wenn das Allmachts-Attribut im Lichte der kreuzestheologischen Selbstdefinition (Selbst-Bestimmung) Gottes, d. h. im Lichte von Gottes Selbst-Identifikation im und mit dem Gekreuzigten, näher bestimmt werden muss, dann scheiden von vornherein Vorstellungen eines nur scheinbaren Loslassens Gottes aus – etwa, dass Gott einen festen Plan verfolgt, in dem das Kreuz eine vorgesehene Etappe ist. Denn damit wäre nicht nur die Allmacht *de facto* von der Ohnmacht unberührt. Es entstünde vielmehr auch der problematische Eindruck, dass Gott den Kreuzestod *aktiv gewollt* hätte. Nicht weiterführend sind ebenfalls Vorstellungen, die das Kreuz als bloßen »Betriebsunfall« lesen, der durch die Auferstehung ungeschehen gemacht bzw. überwunden wird. Damit ließe sich zwar der kontingente Charakter des Kreuzesgeschehens festhalten; dieses wäre dann aber ohne konstitutive Bedeutung für das göttliche Sein und Handeln selbst – aussagekräftig wäre vielmehr nur die Überwindung des Zwischenfalls, also die Auferstehung, die damit aber wiederum als bloße Bestätigung der unbegrenzten Verwirklichungskraft Gottes gedeutet werden könnte und dergestalt zu einer Näherbestimmung des Allmachts-Attributs kaum etwas Spezifisches beitrüge.

In der Tat muss die Kreuzigung Jesu als kontingentes, von Gott nicht »geplantes« oder aktiv herbeigeführtes Geschehen verstanden werden. Dennoch ist festzuhalten, dass Gott sich in und mit diesem Geschehen machtvoll und wirkmächtig *identifiziert*, so wie Jesus sich seinem Geschick freiwillig (»gehorsam«) aussetzt, obwohl er es nicht angestrebt hat. Dass die dogmatische Tradition hier allerdings – vor dem Hintergrund der Gethsemane-Szene – vom »Gehorsam« gegen den »Willen« des Vaters spricht (»Nicht mein, sondern dein Wille geschehe«), scheint wiederum auf eine Einstimmung in einen göttlichen »Plan« hinzudeuten, mit den genannten problematischen Konsequenzen. Indes ist für die Deutung von Gethsemane die Annahme eines solchen »Plans« nicht zwingend; Jesu Gebet kann auch als Ausdruck eines elementaren Vertrauens in die bewahrende Treue Gottes erklärt werden – was immer geschieht.

Wie ist dann aber die Identifikation Gottes mit dem Kreuzesgeschehen zu verstehen, wenn er es doch nicht aktiv planend herbeigeführt hat, sondern in bestimmter Hinsicht darauf reagiert? Die Evangelien ringen mit dieser Frage, indem sie von Jesus am Kreuz höchst unterschiedlich akzentuierte Worte berichten, von »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« bis zu »In deine Hände befehle ich meinen Geist«. Kern der Frage ist die *Präsenz* Gottes. Diese ist auch für Jesus nicht einfach evident. In paradoxer Zuspitzung ruft er den Gott an, dessen Abwesenheit er eben darin beklagt. Auch das vermeintlich erbaulichere zweite Zitat ist weit entfernt von einem undialektischen Präsenzvertrauen: Jesus gibt sich in die »Hände« Gottes hinein – die er nicht sieht und deren Eingreifen er nicht erkennen kann. Jesus selbst erfährt radikale Ohnmacht, in der Gottes Anwesenheit nur noch verzweifelt herbeigerufen oder

vertrauensvoll erhofft werden kann.¹² Noch am Ort der Gottferne kann der als Gotteslästerer Gekreuzigte die Präsenz Gottes (im Modus seiner Anrufung) bezeugen. Für Gott bedeutet dies umgekehrt: Er identifiziert sich mit dieser Ohnmacht, ist dem Ort der Gottferne nicht fern, greift ein, indem er nicht eingreift.

Inwiefern nimmt Gott sich hier zurück? Und warum? Wie lässt es sich vermeiden, dass diese Selbstzurücknahme als »unterlassene Hilfeleistung« erscheint? Und inwiefern zeigt sich darin Gottes *Macht*? Anders gefragt: Ist dieses »Scheitern« ein »Erfolg«?

Klar ist, dass es nicht um ein Geschehen mit garantiertem Happy End gehen kann. Klar ist aber auch, dass Ohnmacht als solche noch kein »Erfolg« ist. Muss dann der »offene Ausgang« selbst als Ort der Gottesnähe gelten? Dann läge der spezifische »Erfolg« der Selbstzurücknahme darin, dass Gott die Ungewissheit des »Ausgangs« teilt, die für menschliche Erfahrung (und auch für die Jesu am Kreuz) konstitutiv ist, dass er selbst noch in dieser Ungewissheit präsent ist, dass nicht einmal sie von Gott trennt. Dann wäre aber gleichwohl noch zu fragen, ob bzw. in welchem Sinn gesagt werden kann, dass Gott damit ein »Risiko« eingegangen sei, nämlich das Risiko, dass sein Heilswille *nicht* »zur Vollendung kommt«. Hat also Gott selbst am Kreuz sich darauf eingelassen, die Erfüllung seiner Verheißungen offen zu halten? Dies wird man im strengen Sinn nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs in Gott sagen können. Aber die Geschichte der göttlichen Verheißungen schließt eben die Situation radikaler Ungewissheit im Blick auf ihre Erfüllung ein – und wird durch dieses »Innehalten« nicht dementiert.

4. DEUS EX MACHINA?: DIE AUFERSTEHUNG

Wie bereits gesagt, wäre es irreführend, das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung einsinnig auf das von Ohnmacht und Macht abzubilden. Die Auferstehung ist nicht einfach der Machterweis, durch den Gott die Ohnmacht des Kreuzes überwindet. Denn dann wäre das Kreuz in der Tat zu einem vorübergehenden Zwischenfall depotenziert, der für das Gott-Sein Gottes keine substantielle Aussagekraft hätte, weil er durch die Auferstehung überwunden, gleichsam ungeschehen gemacht wäre.

Die Auferstehung *ist* allerdings in der Tat ein Machterweis. Sie zeigt, dass Gott selbst aus dem Tod noch Leben erneuern, Leben neu schaffen kann. Sie erweist Gott als den Schöpfer (vgl. Rm 4,17). Ohne die Gewissheit, dass Gottes Schöpfermacht auch im Tod nicht endet, wäre das Kreuz eine trostlose Angelegenheit, die das Leiden nur perpetuiert, statt es zu limitieren.

¹² Namentlich bei Lukas hindert die Wehrlosigkeit Jesus aber nicht daran, noch aktiv zu werden: im Gebet für die Henker (»Vater, vergib ihnen ...«, Lk 23,34), im Zuspruch an den Mitgekreuzigten (»Heute wirst du ...«, Lk 23,43).

Die Auferstehung steht freilich nicht einfach in Opposition zum Kreuz. Sie macht vielmehr sichtbar, dass Gott sich mit dem Gekreuzigten identifiziert. Mehr noch: Sie macht Gottes Präsenz am Kreuz sichtbar. Sie macht damit auch erkennbar, dass Gottes Allmacht durch das Kreuz nicht konterkariert, sondern im Gegenteil näher bestimmt ist durch die Präsenz in der Ohnmacht. Anders gesagt: Im Licht der Kraft, Leben *aus dem* Tod zu schaffen, erschließt sich auch Gottes solidarische Gegenwart *im* Tod als heilsame, heilswirksame Präsenz.

Wie kann man aber auch im Blick auf die Auferstehung von Risiko, Vertrauen und Selbstzurücknahme sprechen? Ist sie nicht vielmehr der Inbegriff einer erfolgreichen göttlichen Risikofolgenbewältigung? Hat nicht die lange Tradition christlicher Ikonik recht, die die Auferstehung als Sieg, den Auferstandenen als Sieger inszeniert?

Gewiss gilt auch hier, dass die Sieges-Metaphorik nicht pauschal als »triumphalistisch« denunziert werden sollte; sie erfasst eine wichtige (und trostreiche) Dimension des göttlichen Heilshandelns, das Sünde und Tod nicht das letzte Wort lässt, sondern sie in die Schranken weist. Dennoch zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass Gott in der Auferweckung Jesu nicht einfach schnörkellos seinen Willen durchsetzt; die Auferstehung beendet nicht abschließend einen Prozess, sondern eröffnet und erschließt neue Prozesse des Erkennens, Empfindens und Handelns.

Auffällig ist zunächst, dass die Auferstehung Jesu nicht als spektakuläres, öffentliches, öffentlichkeitswirksames Ereignis dargestellt wird; er erscheint nur wenigen, zudem nur Anhängern¹³, die Welt verändert sich dadurch anscheinend nicht. Die »post-karfreitäglichen« Erscheinungen des doch gestorbenen und begrabenen Jesus selbst sind zudem auch für seine Anhänger in hohem Maße irritierend, mehrdeutig und deutungsbedürftig; auch ihre Deutung als (Folge und Offenbarung einer) Auferweckung oder Auferstehung beendet ja nicht alle Fragen, sondern provoziert ihrerseits neue Interpretationsprozesse – z. B. im Blick auf das Verhältnis der Auferstehung Jesu zur (endzeitlich erwarteten) allgemeinen Totenaufweckung oder auf den »ontologischen« Status der Auferstehungswirklichkeit (vgl. 1Kor 15).¹⁴

Besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch, dass die Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen begrenzt ist und er sich schon in dieser Zeit, umso mehr aber danach, einer unmittelbaren Zugänglichkeit entzieht. Er verschwindet gewissermaßen in denen, denen er sich als Auferstandener erschließt, und repräsentiert sich dadurch *in ihnen*. Er gibt sich in Rezeptionsprozesse hinein, in denen er als Abwesender anwesend ist. Anders gesagt: Wo auf ihn verwie-

¹³ Paulus ist eine Ausnahme – er *wurde* durch die Erscheinung zum Anhänger – und wusste sich auch als solche.

¹⁴ Vgl. dazu Hans-Joachim Eckstein und Michael Welker, Hrsg., *Die Wirklichkeit der Auferstehung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2002), darin auch Bernd Oberdorfer, »Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann«, 165–82.

sen wird, wo er bezeugt wird, ist er da. Dieses vergegenwärtigende Verweisen kann als sakramental bezeichnet werden, gemäß der klassischen Definition des Sakraments als Zeichen, das das, was es bezeichnet, auch vergegenwärtigt und vermittelt. Dies muss dann aber in einem allgemeinen und weiten Sinn verstanden werden: Die Präsenz des Auferstandenen beschränkt sich nicht auf die »eigentlichen« Sakramente (obwohl die Emmaus-Erzählung Lk 24 die Gegenwart des – sich entziehenden – Auferstandenen im Vollzug des Herrenmahls besonders nachdrücklich betont), sondern umfasst die ganze Fülle »darstellender und herstellender«, d. h. erinnernder, mimetischer, literarischer, künstlerischer ebenso wie handlungsleitender, gemeinschaftsgestaltender Verweise auf und Anknüpfungen an den Auferstandenen (bzw. genauer: den auferstandenen Gekreuzigten und sein Lebens- und Wortzeugnis).

5. KONTINGENZ UND ZIELGEWISSHEIT: GOTTES ANSTECKENDE WELTGEGENWART IM GEIST

Der Auferstandene vertraut seine Kenntlichkeit damit kontingenten Kommunikationsprozessen an, die in hohem Maße im Vollzug irrtumsanfällig und in der Rezeption missverständsgefährdet sind. Dass es zur verstehenden Aneignung und lebendigen Weitergabe des Offenbarungszeugnisses kommt, dass die Kommunikationsprozesse also »ansteckend« wirken und nicht stocken und versickern, ist alles andere als selbstverständlich. Von den menschlichen Trägern dieser Kommunikationsprozesse ist deren Erfolg (allem – unentbehrlichen! – Bemühen zum Trotz) auch nur bedingt beeinflussbar; Glaube lässt sich nicht »machen«. Gleichwohl hat die christliche Tradition von Anfang an darauf vertraut, dass Gott die menschlich-kontingenten Prozesse seiner Bezeugung nicht unbegleitet sein lässt, sondern sich in ihnen und mit ihnen identifiziert (ohne dass sie dadurch ihre Kontingenz verlören): durch die Gegenwart des Heiligen Geistes.

Auf einer theoretischen Ebene lässt sich das so fassen, dass der christliche Geist-Begriff den Versuch darstellt, die Selbstbindung der göttlichen Selbstvergegenwärtigung an kontingent-weltliche Kommunikationsprozesse so konsequent durchzuhalten, dass die Kontingenz erhalten bleibt, zugleich aber die Gewissheit zu bewahren, dass Gott in und mit diesen Prozessen »alle Dinge zum Besten kehren« kann und will. Die theologische Herausforderung, für die die Pneumatologie steht, liegt also darin, Kontingenz und Zielorientierung zusammenzudenken. Wenn das so ist, dann kann »Zielorientierung« keinen festen Plan implizieren, der mit eherner Konsequenz exekutiert wird; denn dann wäre Kontingenz ausgeschlossen.¹⁵ Umgekehrt darf aber auch nicht der Eindruck

¹⁵ Dies gilt übrigens auch dann, wenn unterstellt wird, dass es diesen Plan gibt, wir ihn aber nicht erkennen können. Dann wäre die Kontingenz nur »für uns«, nicht aber »an sich« gegeben.

entstehen, dass das kontingente Bezeugungsgeschehen sich von Gottes Willen abgelöst vollziehe und einem »offenen Ende« entgegengehe; denn dann könnte von einer Vertrauensgewissheit nicht mehr die Rede sein.

Die These, dass Gott durch sein Eingehen in die Kontingenz ein »Risiko« eingehe, ist in dieser Hinsicht mehrdeutig. Meint sie in ihrer schwächeren Version, dass Gott sich auf ein Geschehen einlasse, das er weder vollständig vorhersehe noch vollständig kontrolliere, dann kann damit angemessen zum begrifflichen Ausdruck gebracht werden, dass Gott in vielen biblischen Narrationen auf ein eingetretenes Geschehen *reagiert*, indem er etwa in Genesis 2 den Mangel wahrnimmt, dass der Mensch allein ist, und ihm ein menschliches »Gegenüber« schafft oder indem er sogar – wider besseres Wissen – einem nur »gefühlten« Mangel des Volkes abhilft und der Etablierung des Königtums zustimmt (1Sam 8). Gott reagiert auf Neues, Unvorhergesehenes – *und hat auch die Mittel dazu*. Klassische Theologien, die eine solche »Lernfähigkeit« Gottes im Namen von Gottes Vollkommenheit ablehnten, mussten derartige Narrationen als uneigentliche Darstellungen von der begrifflichen Explikation fernhalten; das ist jetzt nicht mehr nötig.

Meint die These von Gottes Handeln unter Risikobedingungen hingegen in ihrer stärkeren Version, dass Gott auch das Risiko eingehe, in seinem Heilswillen zu *scheitern*, so ist daran zunächst nur klar die rhetorisch zugespitzte Polemik gegen die Idee eines von Gott überraschungsfrei vorhergesehenen und durchexekutierten Heilsplans. Worin wäre aber ein solches Scheitern begründet? Man könnte an eine *Unwilligkeit* oder an eine *Unfähigkeit* Gottes denken, seinen Heilswillen zu realisieren.

Dass Gott *unwillig* sei, seinen Heilswillen unter allen Umständen auch gegen Widerstand durchzusetzen, ist ein alter Gedanke, der in jüngster Zeit etwa von der katholischen sog. Münsteraner Schule¹⁶ neu belebt worden ist. Hier geht es um eine bewusste Selbstzurücknahme aus Respekt vor der menschlichen Freiheit. Gott bindet die Verwirklichung seines Heilswillens an die freie Zustimmung seiner menschlichen Adressaten und riskiert somit deren Ablehnung.¹⁷ Wie leicht ersichtlich, ist man hier sehr schnell bei den alten Pelagia-

¹⁶ Grundlegend ist der Ansatz von Thomas Pröpper. Vgl. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München: Kösel, ²1988) sowie *Theologische Anthropologie* (Freiburg i. Br.: Herder, 2011).

¹⁷ Eine Variante dieser Position in kontroverstheologischer Zuspitzung bietet Karl-Heinz Menke, »Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens«, *Catholica* 63 (2009): 58–72. Vgl. dazu Bernd Oberdorfer, »Ohne uns? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre«, *Catholica* 63 (2009): 73–80. Menke hat darauf noch einmal reagiert [»Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers »Rhapsodische Anmerkungen«], *Catholica* 63 (2009): 138–41], ohne aber neue Argumente vorzubringen. Vgl. zu dieser Kontroverse jetzt Mathias Wirth, »Trostlose Eschatologie? Zu einer unerledigten Kontroverse über Versöhnung in der neueren Dogmatik«, *NZStH* 58 (2016): 259–84.

nismus-(bzw. Semi- oder gar Krypto-Semi-Pelagianismus)-Diskussionen im Umkreis der kontroverstheologischen Selbstvergewisserungsdiskurse angelangt: Gott bietet ein förderliches Umfeld für die Zustimmung, er lockt, setzt Anreize usw., aber er erzwingt sie nicht; zustimmen muss am Ende das Subjekt selbst und Gott respektiert die Entscheidung. Die Reformatoren hielten dieses Modell für fatal, weil es das Subjekt letztlich mit der Verantwortung für sein Heil alleinlässt und in Selbstbetrachtungs- und Selbstbeurteilungsschleifen hineintreibt, aus denen es kein Entrinnen gibt. Zudem entsteht das Problem: Was hieße es für den göttlichen Heilswillen, wenn am Ende *niemandem* die Zustimmung gelänge? Hätte Gott dann – mit Verlaub – »zu hoch gepokert«? Oder müsste er, um sein Heilsziel zu erreichen, schließlich doch limitierend eingreifen und den Freiheits-Geist, den er aus der Flasche gelassen hatte, wieder hineinzwingen? Müsste also die göttliche Allmacht nicht doch als im kritischen Fall beliebig abrufbare Hintergrundkompetenz mitlaufen? Wäre dann aber das Risiko, das Gott eingeht, nicht ein bloß scheinbares?

Sollte Gott hingegen *unfähig* sein, den Widerstand gegen seinen Heilswillen zu überwinden, dann hätte es wenig Sinn, von Risiko zu sprechen; denn er könnte ja nicht anders. Gerade der Verzicht auf das Allmachts-Attribut entzieht der Verwendung des Risiko-Begriffs also die Grundlage.

Angesichts dieser Aporien zeigt es sich, dass die Kategorie des »Risikos« am ehesten noch in ihrer »schwachen« Fassung für das Verständnis von Gottes Weltverhältnis hilfreich ist. Sie markiert dann die anti-deterministische Intuition, dass die Geschichte der Schöpfung von Gott – um ein Bild aus der Musik zu verwenden – nicht vollständig durchkomponiert ist, sondern auch für Gott selbst Überraschungen bereithält, die ihn zum Improvisieren anregen. Weder der Geschichtsverlauf noch die Weise, wie Gott sich dazu verhält, sind also vollständig vorherbestimmt. Dieser Gedanke muss aber rückgebunden bleiben an die Überzeugung von der Treue Gottes, genauer: von Gottes wirkmächtigem Heilswillen. Einem Gott, der nicht fähig (oder gar: nicht willig) ist, seinen Heilswillen durchzusetzen, kann nicht jenes uneingeschränkte Vertrauen entgegengebracht werden, das für den Glauben wesentlich ist. Abzuweisen ist auch die – beim »Risiko« durchaus nicht fernliegende – Assoziation, dass Gott das Heil seiner Geschöpfe leichtfertig aufs Spiel setze. Die Einsicht, dass Gott seinen Heilswillen nicht nach Art eines Alleinherrschers verwirklicht, nötigt mithin nicht zur Aufgabe des Allmachts-Attributs, macht aber dessen präzise Neubestimmung erforderlich; Entsprechendes gilt auch für die Frage nach Gottes (All-)Wissen.

Wenn Gott die konkrete, kontingente Entwicklung nicht vorher schon kennt, dann kann Allmacht nicht den Sinn von Vorher-Bestimmung haben. Wenn Gottes Treue verlässlich ist, dann kann er der Verwirklichung seines Heilswillens aber auch nicht gleichgültig oder ohnmächtig gegenüberstehen. Allmacht könnte unter diesen Bedingungen Gottes Fähigkeit bedeuten, auf alle Entwicklungen angemessen zu reagieren. Das damit verbundene Allwissen wäre dann die Fähigkeit, eingetretene Entwicklungen richtig einschätzen und die jeweils

angemessene Reaktion auswählen zu können. Ihren Richtungssinn gewönne diese doppelte Fähigkeit durch die Allgüte, verstanden als den unverbrüchlichen Willen, alles »zum Besten zu kehren«.

Diese Interpretation von Gottes Allmacht, Allwissen und Allgüte erhält ihre präzise Pointe allerdings erst dann, wenn sie auf die oben entfaltete Konzeption von Gottes Selbstzurücknahme und seinem Sich-Einlassen auf die Kontingenz bezogen wird. Wenn Gott sich in der Welt repräsentiert in menschlichen Kommunikationsprozessen, die sein inkarnatorisches Erscheinen in Verkündigung, Wirken und Geschick erinnernd und konfessorisch bezeugen und im entsprechenden Modus der Selbstzurücknahme weitertragen, dann verwirklicht er seinen Heilswillen nicht mittels imperativer und imperialer Selbstdurchsetzung, sondern indem er selbst solche gewinnenden und überzeugenden Kommunikationsprozesse anregt und anstößt, ohne sie zu determinieren. Er generiert, anders gesagt, ein Kraftfeld, in dem der Geist von Jesu freier Selbstzurücknahme sich mentalitäts- und verhaltensprägend ausbreitet. Gott vertraut seine Selbstvergegenwärtigung damit unvollkommenen, fehlbaren, weithin unscheinbaren Prozessen an, deren konkreten Verlauf er zudem nicht a priori festlegt. Dieses Kraftfeld ist definiert durch seinen Heilswillen und das heißt umgekehrt: Gottes Heilswille ist wirkmächtig durch dieses und in diesem Kraftfeld. Was darin konkret geschieht, welche kommunikativen Anschlüsse jeweils genau entstehen, ist nicht vorab fixiert; aber das Kraftfeld ist so verfasst, dass der Heilswille grundsätzlich immer (bestätigend, korrigierend, ermutigend, tröstend) zur Geltung kommen kann. Kurz gesagt: Gott lässt sich überraschen, verliert aber sein Ziel nicht aus den Augen.

Inmitten menschlicher Lebenswirklichkeiten, nicht über sie hinweg, gewinnt also die Präsenz Gottes – sein »Reich« – Gestalt. Nicht zufällig gewinnt für die Charakterisierung der Gottes Präsenz bezeugenden Kommunikationen schon in der Bibel die Kategorie der »Liebe« zentrale Bedeutung, steht Liebe doch für die werbende, aber nicht zwingende Zuwendung, die durch gewinnende Überzeugung von innen bejahte Zustimmung erzeugt, und für eine Beziehung, in der die Liebenden einander unverstellt sich selbst sein lassen – und gemeinsam doch verwandelt werden. Gerade das Christentum hat dabei immer die Würde des Unperfekten, ja Versehrten betont. Wenn bei Bob Dylan die Geliebte in stürmischer Nacht »like a raven with a broken wing« hilfsbedürftig Schutz sucht, ist das ein »Scheitern«, aber mit offenem Fenster zum »Erfolg«.