

„Im Licht wie in den Finsternissen“ – Geschichte als Ort der Gottesbegegnung

1. Problemexposition

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

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

Dieser zuletzt genannte Weg, der auf der Einsicht gründet, dass Gott aus metaphysischen Gründen gar nicht rettend in die Geschichte eingreifen kann, ist zwar in der gegenwärtigen theologischen und religionsphilosophischen Debatte gar nicht so unbeliebt. Von dem Hauptstrang der jüdischen und christlichen Tradition verlangt er aber nicht weniger als die Preisgabe der eigenen Identität. Denn die Erfahrung des geschichtlich handelnden Gottes ist nicht nur Wurzelerfahrung jüdischer Identität² bzw. des Glaubenszeugnisses Israels³, sondern auch grundlegendes Kennzeichen des christlichen Glaubens. Das Bekenntnis zu Gottes Geschichtsmacht ist zentraler Bestandteil sowohl des biblischen Zeugnisses als auch der überkommenen Gestalten aller monotheistischen Religionen.

¹ E. FACKENHEIM, Die gebietende Stimme von Auschwitz, 73.

² Vgl. E. FACKENHEIM, God's presence in history, 25f.

³ Vgl. J. WERBICK, Art. Geschichte/ Handeln Gottes, 186.

Wenn es heute also immer mehr Menschen schwer fällt, einen Zugang zu dem in der Geschichte wirkmächtigen Gott zu finden, ja dieser Zugang nach Auschwitz für viele „gänzlich verloren gegangen ist, dann ist der Gott der Geschichte selbst verloren gegangen“⁴, und es fragt sich, wie jüdischer und christlicher Glaube in ihrer traditionellen Gestalt überhaupt noch verantwortet werden können. Auf diese Weise stellt Hitlers bestialischer Massenmord eine bleibende Bedrohung jüdischen und christlichen Glaubens dar. Und jedes Massaker an Randgruppen verstellt Christen neu den Weg zu dem Gott, der dem biblischen Zeugnis zufolge für die Seite der Entrechteten und Heimatlosen Partei ergreift. Trotz seiner Singularität ist der nationalsozialistische Vernichtungswahn nur ein Zeugnis gegen die Geschichtsmacht Gottes neben vielen anderen. Er ist allerdings deshalb für den christlichen Glauben besonders bedrängend, weil er sich gegen das Volk richtet, auf dessen Zeugnis der christliche Glaube an den Gott der Geschichte gründet. Das eigentliche Drama dieser unsagbaren Schrecken bedroht dabei den Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sich dem christlichen Zeugnis zufolge in Jesus Christus als der Gott aller Menschen erwiesen hat, heute genauso wie vor siebzig Jahren. Denn die historisch-kritische Auslegung der Bibel verdeutlicht, dass sich das in der Heiligen Schrift bezeugte Handeln Gottes an seinem Volk in der Regel erst in der Retrospektive erschließt. Gottes Handeln wird oft erst in der Reflexion, im Blick zurück als solches erkennbar.

Eben dieses Bekenntnis in der dankbaren Erinnerung an Gottes Heilstaten wird im Blick auf Auschwitz fraglich. Wie kann ich Gott für ein erfülltes Leben und seine Führung danken, wenn Unzählige ohne jeden Grund massenweise hingeschlachtet wurden? Wie kann ich noch auf die rettende Kraft der Fürbitte vertrauen, wenn so viele Schreie ohne erkennbare Antwort verhallt sind⁵? Darf ich noch Gott für die Zeichen seiner Liebe und Treue in meinem Leben danken, wenn doch Unzählige umsonst auf solche Zeichen gewartet haben? Darf ich Gottes Vorsehung und seine Geschichtsmacht noch preisen, wenn diese Macht nichts gegen den millionenfachen Mord an unschuldigen Kindern getan hat und wenn der Vorsehungsglaube durch seinen ideologischen Missbrauch unzählige Male diskreditiert wurde?

Derartige Fragen sind durch Auschwitz nicht nur für die jüdische Glaubensreflexion unabweisbar, sondern fast noch mehr für die des Christentums. Denn angesichts der Mittäter- und Mitläuferschaft vieler Christen und der weitgehenden Untätigkeit der Kirchen während des Wütens der Nazis ist auch die christliche Botschaft vom in der Geschichte angebrochenen Reich Gottes und der hier und jetzt erfahrbaren Erlösungswirklichkeit einschneidend und dauerhaft beschädigt. Die Rede von Auschwitz als „Bankrott des Christentums“⁶ liegt nahe, und die Frage wird drängend, wie ein Mensch als definitive und

⁴ E. FACKENHEIM, Die gebietende Stimme von Auschwitz, 89.

⁵ Vgl. E. WIESEL, Die Nacht, 97f.

⁶ S. BEN-CHORIN, Als Gott schwieg, 85.

eschatologische Erlösungswirklichkeit bekannt werden kann, in dessen Namen immer wieder gefoltert und gemordet, zumindest aber das Foltern und Morden nicht konsequent unterbunden wird⁷.

Für die jüdische und die christliche Glaubensreflexion gilt also gleichermaßen, dass einem angesichts der auch nach der Nazizeit nicht endenden Schreckens- und Leidensgeschichte der jüngsten Vergangenheit – ich erinnere nur an die unvorstellbaren Grausamkeiten während des Völkermordes der Hutu an den Tutsi 1994 in Rwanda – das Bekenntnis zu einem geschichtsmächtigen Gott der Liebe, der sein Volk mit starker Hand aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführt hat, einfach nicht mehr über die Lippen kommen will. Geschichte ist als Ort der Gottesbegegnung fraglich geworden. Umso eindringlicher wird der Ruf nach diesem Gott und seiner Gerechtigkeit, so dass für gläubige Menschen die Rede vom Handeln Gottes in der Welt von einer dankbaren Erinnerung immer mehr zu einer sehnsüchtigen Erwartung wird.

Nicht zu Unrecht kann man bei einer Reduzierung des Glaubens auf diese Erwartung allerdings fragen, worin diese Hoffnung gründet, wenn von diesem Gott in der Gegenwart so wenig zu spüren ist. Auf welchen wirkmächtigen, auch heute noch erfahrbaren Zeichen Gottes gründet der Glaube an den die Geschichte wendenden und vollendenden Gott? Wer sich von dieser Frage dispensiert, gibt den religiösen Glauben dem Verdacht preis, sich aus haltlosen Hoffnungen zu speisen, die über die Wirklichkeit nur insofern Aufschluss geben, als dass sie die menschlichen Sehnsüchte verdeutlichen. Der Glaube erscheint so als Produkt eines bloßen Wunschdenkens, das leicht als illusionäres Phantasiegebilde zu entlarven ist.

Umgekehrt kann es auch nicht so recht befriedigen, diese Frage in überaffirmativer Weise so zu beantworten, dass ohne jede Rückfrage Gottes Handeln für die Gegenwart in Anspruch genommen wird. Entsprechend irritierend ist es, wie gerade in evangelikalen Gruppierungen, aber auch in den charismatischen Bewegungen der Großkirchen eine neue Konjunktur der Rede vom Handeln Gottes zu beobachten ist, die sich weitgehend von den Infragestellungen dieser Rede im Zuge von Neuzeit und Moderne freigemacht hat. Immer mehr Menschen suchen offenbar Trost in der Ausblendung der schrecklichen Zeugnisse gegen die Wirkkraft Gottes und geben sich unter Ausblendung kritischer Rückfragen der Sehnsucht nach seiner Gegenwart hin.

So entlastend eine solche naive Rede von der Gegenwart des wirkmächtigen Gottes sein kann und so verständlich der Wunsch nach ihr ist, so sehr hat sie angesichts der Leidensgeschichte unserer jüngeren Vergangenheit ihre Unschuld verloren. Die oben genannten Fragen lassen sich eben nicht (mehr) einfach beiseite schieben und machen eine für das Theodizeeproblem sensible Weise der Rede von Gottes Handeln in der Welt zu einer unerlässlichen Forderung an jede Theologie.

⁷ Vgl. B. PETERSEN, *Theologie nach Auschwitz?*, 53.

Aus den bisherigen Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass es zur Explizierung der christlichen Auferstehungshoffnung unerlässlich ist, die Grammatik eines gegenwärtigen Handelns Gottes in der Welt auszubuchstabieren. Nur wenn es gelingt, im Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt zu plausibilisieren, sind die wesentlichen Gehalte des christlichen Glaubens aussagbar. Zugleich ist eben diese Rede durch die Schrecken der jüngeren Vergangenheit, die anhaltende Leidensgeschichte der Gegenwart und die wenig Änderung versprechende absehbare Zukunft in Frage gestellt. Auf diese Weise ist längst die Behauptung einer Geschichtsmacht Gottes insgesamt fraglich geworden, und die traditionelle Rede vom Handeln Gottes in der Welt ist schwer erschüttert. Die alles entscheidende Fragestellung scheint mir dabei zu sein, ob es gelingen kann, die für die christliche Botschaft unerlässliche Rede vom Handeln Gottes in der Welt so zu formulieren, dass sie sich von der Leidensgeschichte der Welt betreffen lässt und mit ihr zusammen gedacht werden kann.

2. Handeln Gottes als Ermöglichung von Freiheit und Liebe

Die Standardantwort der gegenwärtigen christlichen Theologie besteht darin, Gottes Handeln allein von der Liebe her zu bestimmen und die Schrecken der Geschichte auf die Freiheitsverfehlung des Menschen zurückzuführen. Im Hintergrund dieses Denkens steht die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch als dialogisches Freiheitsverhältnis, in dem Gott allein mit den Mitteln der Liebe versucht, die Liebe des Menschen zu gewinnen. Letztes Ziel der Schöpfung und Fokus des Handelns Gottes ist in der Perspektive dieses Modells Gottes Absicht, Mitliebende zu gewinnen⁸. Diese Absicht ist nicht in irgendwelchen Leistungen des Geschöpfes oder Bedürfnissen des Schöpfers begründet, sondern geschieht als Selbstzweck, d.h. sie gründet in nichts als dem freien und unableitbaren Entschluss, andere Freiheit zu wollen. Entsprechend ist bereits Gottes Schöpfungshandeln so auszubuchstabieren, dass es als Handeln aus Freiheit und damit als Schaffen aus dem Nichts erkennbar wird.

„Der Zusammenhang von beiden (Schöpfer und Geschöpf; Vf.) ist durch nichts bedingt als durch die Freiheit, d.h. er ist unbedingt. Damit ist jede Anwendung kausaler Kategorien für das Verhältnis der Schöpfung ausgeschlossen. Schöpfer und Geschöpf können keinesfalls im Verhältnis von Ursache und Wirkung interpretiert werden; denn zwischen Schöpfer und Geschöpf steht weder ein Denkgesetz noch ein Wirkgesetz noch sonst irgend etwas“⁹.

Wird Gottes Verhältnis zu seiner Schöpfung ursprünglich als Freiheitsverhältnis und deshalb nicht durch kausale, sondern durch personale Kategorien ausgedrückt, muss es – wie Bonhoeffer weiter ausführt – in

⁸ „Gott schafft die Welt, quia vult condiligentes (weil er Mitliebende will)“ (H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 291, mit Verweis auf JOHANNES DUNS SCOTUS, Opus Oxoniense III d.32 q.1 n.6).

⁹ D. BONHOEFFER, Schöpfung und Fall, 31.

einer Schöpfung aus dem Nichts gründen. Schöpfung aus dem Nichts ist dabei als freie, schöpferische Selbstbegrenzung zu denken, die Gottes innertrinitarisches Liebesverhältnis abbildet. So wie es der Liebe wesentlich ist, „daß der Liebende sich selbst zurücknimmt zugunsten des geliebten Anderen“¹⁰, ermöglicht auch Gott gerade durch die Zurücknahme seiner selbst und die Selbstzwecklichkeit seines Tuns die Freiheit der Schöpfung¹¹.

Neben diesem unvermittelten Schöpfungshandeln, in dem Gott im Sinne der *creatio ex nihilo* das Gesamt der Welt hervorbringt, ist Gottes Schöpfungshandeln aber auch als kreatürlich vermitteltes allgemeines und ständiges Schöpferwirken zu verstehen, das Gott in jedem Moment der Geschichte als Ermöglichungsgrund der Eigendynamik der Welt und der Eigenaktivität von Naturevolution und Freiheitsgeschichte denkt (im Sinne der *creatio continua*)¹². Durch sein in nichts als grundloser Liebe begründetes Schöpfungshandeln ermöglicht Gott ein Verhältnis freier gegenseitiger Anerkennung mit seinen Geschöpfen, dem er in jedem Augenblick der Geschichte radikal treu bleibt.

Die Radikalität dieser Treue und der letzte Ernst seiner Einladung zur Liebe erweist sich darin, dass Gott rückhaltlos nur die Mittel der Liebe verwendet, um den Menschen in seiner Freiheit für sich zu gewinnen – auch dann noch, wenn der Mensch sich radikal seinem guten Willen verweigert:

„Gott könnte es in seiner Beziehung zu den Menschen nicht wirklich ernst sein, wenn er sich nicht rückhaltlos in sie hineingäbe, wenn er, gleichsam neben seiner Liebe, noch andere Mittel in der Hinterhand hätte, den Menschen gegenüber seine Macht auszuüben. Gott läßt es tatsächlich auf die Liebe ankommen; und er greift nicht zu anderen Mitteln, wenn er mit ihr nicht durchzukommen scheint“¹³.

Die Befreiung zur Liebe ist also in dieser (an zentraler Stelle der christlichen Tradition verankerten) Sicht das grundlegende Schöpfungsziel Gottes. Die grundlegende Intention Gottes und damit die Intention, aufgrund derer sein Handeln kriterial zuschreibbar werden kann, ist die Absicht der „(Selbst-) Zusage seiner Liebe“¹⁴, wie sie im Handeln Jesu grundlegend Gestalt gewonnen hat. Gottes Intention wird also umso mehr realisiert, je entschiedener Menschen aus Liebe handeln. Liebe, die nur dann sie selbst ist, wenn sie nicht von außen manipuliert wird, kann per definitionem nur in einer autonomen Entscheidung gründen. Wenn Gottes Intention also befreiende Liebe ist und Liebe nur Wirklichkeit ist, wenn sie aus freier Zustimmung heraus geschieht, kann Gott seiner Intention innerweltlich nur durch Akte der Freisetzung und Liebe Geltung verschaffen, die geschöpfliche Freiheit und Liebe nicht manipulieren, sondern bejahen und ermutigen.

¹⁰ E. JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 154.

¹¹ Vgl. ebd., 151-154.

¹² Vgl. H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 291-294.

¹³ J. WERBICK, Schuld erfahrung und Bußsakrament, 114; vgl. E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 445.

¹⁴ H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 289.

Wirklichkeit wird Gottes Wille in diesem Blickwinkel dementsprechend dadurch, dass Menschen sich in ihren Worten und Werken „den Sinn ihres Seins gegenseitig zusprechen, indem sie sich auf ihre Freiheit hin ansprechen, in ihr bejahen und anerkennen, d.h. lieben“¹⁵. Und der radikalste Fall eines besonderen göttlichen Handelns in der Welt – in der christlichen Tradition als Wunder bekannt – kann in dieser u.a. von T. Pröpper vertretenen Sicht nichts anderes sein als eben diese Verwirklichung der göttlichen Intention freier gegenseitiger Anerkennung¹⁶.

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

„Die Agape stammt aus Gott‘ (1 Joh 4,7), und: ‚Ubi caritas, ibi deus est – et agit.‘ Überall dort in der Welt, wo Menschen das möglich wird, wozu sie von Haus aus nicht neigen, nämlich nicht egoistisch bei sich zu bleiben, sondern sich zu übersteigen und Menschen für andere zu werden, handelt Gott durch Menschen“¹⁷.

Diese Grundidee personaler Handlungstheorie ist nicht so zu verstehen, als sei die menschliche Freiheitstat nicht wirklich ihm zurechenbar. Vielmehr geht es darum, dass die ureigenste Möglichkeit der freiheitlichen Selbstbestimmung im Handeln von Gott allererst ermöglicht wird. Der Höchstvollzug menschlicher Autonomie ist gerade in seiner Autonomie noch einmal von Gott gewollt und getragen. Und je mehr ich durch Handlungen aus der Haltung der Liebe die Welt verändere, desto mehr wird Gottes Intention mit seiner Schöpfung Wirklichkeit. Wie kann aber meine Freiheit und Autonomie durch Gottes Handeln wachsen? Ist es nicht so, dass ich in meiner Freiheit eingeschränkt werde, wenn Gott meinem Leben eine neue Richtung gibt?

3. Gottes Handeln als Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten

¹⁵ T. PRÖPPER, *Evangelium und Vernunft*, 238.

¹⁶ Vgl. ebd., 240: „Was denn sonst will man Wunder nennen, und wo will man sie finden, wenn nicht dort, wo eine Freiheit sich unbedingt und ursprünglich zu anderer Freiheit entschließt und ihr als schöpferische Liebe begegnet? Daß ihre Zeichen gerade in diesem absoluten Sinnbezug bezweifelbar bleiben und deshalb nur im Glauben ankommen können, liegt eben in ihrem Wesen, Freiheiten füreinander vermitteln zu wollen. ... Liebe hat nur die Kraft ihrer situativen und symbolischen Evidenz; wo ein Mensch sich *selbst* in der Einstellung objektiverer Skepsis verschließt, können (wie in Nazaret) keine Wunder geschehen. Was aber zwischen Menschen überhaupt gilt, mußte ... auch für einen Gott gelten, der sich ihnen auf menschliche Weise mitteilen wollte.“

¹⁷ H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 290.

Will man an dieser Stelle klarer sehen, kann in meinen Augen eine Einsicht Jürgen Werbicks weiterhelfen. Bei seiner Bestimmung des Allmachtsbegriffs weist er Gott die Macht zu, „die Alternativlosigkeit natürlicher und quasi-natürlicher Zwangsläufigkeiten aufzusprengen“ und die Menschen gerade dadurch in die Freiheit hineinzurufen¹⁸. Denn so Werbick weiter:

„Freiheit eröffnen heißt Möglichkeit schenken (S. Kierkegaard) und dieser Möglichkeit gegen die bloße Notwendigkeit die Wirklichkeitsgestalt eines realisierbaren, ‚wählbaren‘ Zukunftsentwurfs geben“¹⁹.

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

Freiheit ermöglichendes Handeln Gottes kann vor dem Hintergrund dieser Einsicht so verstanden werden, dass Gott uns neue Lebensmöglichkeiten und Handlungsalternativen aufzeigt. Ein derartiges Handeln lässt dem Menschen die volle Autonomie, weil er ja nicht gezwungen ist, die neu in den Blick kommenden Alternativen zu wählen. Die Wahl bleibt allein dem Menschen überlassen. Aber Gott kann um den Menschen werben, ihn rufen und locken, indem er ihm neue Lebensmöglichkeiten erschließt und einräumt. Gerade in der je neuen Ermöglichung anderer Perspektiven und Rettungswege aus ausweglosen Situationen kann Gott seine Freiheit in einer Weise realisieren, die menschliche Freiheit nicht mindert, sondern wachsen lässt.

In ganz ähnlicher Stoßrichtung betont auch Brümmer geht davon aus, dass Gott immer dazu fähig ist, „schöpferisch auf das zu reagieren, was wir zu tun beschließen. ... Sobald wir seine besten Absichten für uns zerschlagen, bringt er aus seiner Neueinschätzung der Situation die zweitbesten Absichten hervor. ... In dem Maß, in dem wir es ablehnen, mit Gott zur Verwirklichung eines Plans zusammenzuarbeiten, führt unsere Nicht-Kooperation dazu, einen neuen Plan möglich zu machen. Auf diese Weise werden wir seine *Werkzeuge*, wenn wir es ablehnen, *Täter* nach seinem Plan zu sein“²⁰.

In dieser Perspektive lässt sich in jedem unserer Lebensumstände ein Ruf Gottes an uns entdecken, der uns auf die uns angemessene Weise in seinen Plan integrieren möchte. J.R. Lucas illustriert diesen von

¹⁸ J. WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 109.

¹⁹ Ebd., 110.

²⁰ V. BRÜMMER, Was tun wir, wenn wir beten?, 67.

Brümmer angedeuteten Gedanken durch das Gleichnis von einem persischen Teppichknüpfer, der zusammen mit seinen Kindern an der Herstellung eines Teppichs arbeitet. „In seiner Weisheit und Souveränität versteht es der Vater, alle Fehler, die seine Kinder verursachen, in kontinuierlicher Revision seiner idealen Projektvorstellung in das entstehende Muster zu integrieren und so ein vollendetes Design zu schaffen. – Gott handelt dialogisch-responsiv“²¹. Dabei kann er zwar nicht die Entscheidungen seiner Geschöpfe determinieren. Aber er kann sie motivieren und inspirieren, seinen Willen zu tun.

„Auf diese Weise negiert Gott jedoch nicht die Freiheit und Verantwortlichkeit des menschlichen Täters, durch dessen Handlung er seinen Willen realisiert. Im Gegenteil, es ist immer noch dem menschlichen Täter überlassen, Gottes Willen zu tun, und wenn er sich dagegen entscheidet (obwohl er dazu befähigt und motiviert ist), dann wird Gottes Wille nicht getan“²².

Gott könne wie ein Novellenautor verstanden werden, der aus den natürlichen Charakteren und Verhaltensweisen seiner Figuren eine gute Gesamthandlung konzipiert.

Er beansprucht den Willen und das Handeln des Menschen, indem er ihn mit seinem Willen inspiriert, aber es liegt in der Entscheidung des Menschen, ob er mit Gott kooperiert oder nicht. Die vom göttlichen Handeln ausgehende Wirksamkeit wird somit auch im Konzept von Austin Farrer mit der Eigendynamik der geschöpflichen Handlungsträger zusammengedacht²³. Ja, Farrer geht sogar ganz im Sinne des oben skizzierten direkt proportionalen Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit davon aus, dass die menschliche Willensfreiheit durch Gottes Einflussnahme noch einmal gestärkt wird²⁴.

Die Annahme eines solchen Verhältnisses setzt natürlich die Grundannahme des relationalen Theismus voraus, dass Gott eine Liebesbeziehung mit uns will und sich deshalb frei dazu entschieden hat, manche seiner Handlungen von der Kontingenz unserer Bedürfnisse und Handlungen mitbedingen zu lassen²⁵.

Dieser Konzeption zufolge gibt es so etwas wie eine frei gewählte Bedingtheit in Gott. Gott bekommt nicht alles, was er will, kann aber in jeder Situation neu seiner Intention Geltung zu verschaffen suchen,

²¹ R. BERNHARDT, Was heißt „Handeln Gottes“?, 156; vgl. J. LUCAS, Freedom and grace, 30: „One plan may fall, but there are always others.“ In eine ähnliche Richtung zielt Peter Geach mit seiner berühmt gewordenen Schachanalogie: „Rather, God and man alike play in the great game. But God is the supreme Grand Master who has everything under his control. Some of the players are consciously helping his plan, others are trying to hinder it; whatever the finite players do, God’s plan can be executed; though various lines of God’s play will answer to various moves of the finite players. God cannot be surprised or thwarted or cheated or disappointed. God, like some grandmaster of chess, can carry out his plan even if he has announced it beforehand. ... No line of play that finite players may think of can force God to improvise“ (P. GEACH, Providence and evil, 58; vgl. E. STUMP, Die göttliche Vorsehung und das Böse, 25). Der entscheidende Unterschied zum Gleichnis des Teppichknüpfers besteht darin, dass die Kinder bei diesem Gleichnis das Ergebnis mitbestimmen und das Aussehen des Teppichs verändern, so dass der Teppichknüpfer nicht alles unter Kontrolle behält, sondern kreativ zu einem ihm nicht bekannten Endresultat vorstößt, von dem allein feststeht, dass es gut sein wird. Das von Geach vorgestellte Gottesbild kann einem dagegen leicht eiskalte Schauer über den Rücken jagen, weil die menschlichen Freiheitsentscheidungen zu im Endergebnis irrelevanten Durchgangsstadien des von Gott bestimmten Sieges des Großmeisters werden.

²² V. BRÜMMER, Was tun wir, wenn wir beten?, 65.

²³ Vgl. A. FARRER, Faith and speculation, 62f.

²⁴ Vgl. A. FARRER, Saving belief, 79: „We see that the increase of divine penetration into creaturely action does not remove, but enhance, the freedom of the creature.“

²⁵ Vgl. J. SANDERS, The God who risks, 282: „In summary, God freely enters into genuine give-and-take-relations with us. This entails risk taking on his part because we are capable of letting God down.“

indem er im darstellenden Handeln oder durch das Aufzeigen neuer Lebensmöglichkeiten um die Freiheit des Menschen wirbt²⁶.

„So bewegt Gott durch sein Wort und seinen Geist die Geschichte, aber mit sehr beweglichen Plänen, die jeweils die Freiheit des Menschen respektieren. Dessen freie Entscheidung zur Übernahme seiner Gaben und Aufgaben hat offenbar für Gott selbst Bedeutung; er übergeht und erzwingt sie nicht; er wirbt und bittet um sie“²⁷.

Angesichts der bisherigen Überlegungen scheinen also zwei Möglichkeiten auf, die im Hinblick auf die Konzeption eines Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Handeln denkbar sind. Einerseits kann man von einer strikten Identität von göttlichem und menschlichem Handeln sprechen. In diesem Falle bleibt die Autonomie des geschöpflichen Handelns dann gewahrt, wenn es als darstellendes Handeln Gottes verstanden wird. In diesem Sinne scheint mir Werbicks weiter oben zitierte Überlegung zu verstehen zu sein, dass Gott dort handelt, wo sein Wille geschieht.

Andererseits ist es aber auch denkbar, dass die göttliche Handlung auf andere Weise geschöpflich vermittelt ist und den Menschen neue Alternativen aufzeigt. Die menschliche Handlung ist in diesem Fall Antwort auf den göttlichen Aufweis neuer Lebensmöglichkeiten. Menschliche und göttliche Handlung sind nicht identisch, aber aufeinander bezogen und stehen in einem dialogischen Verhältnis zueinander. Wenn man möchte, kann man diese beiden Handlungsweisen trinitätstheologisch insofern näher bestimmen und begründen, als das darstellende Handeln im Sinne strikter Identität durch Gottes Selbstaussage im Logos vermittelt ist, während das dialogisch konzipierte Ermöglichen neuer Lebensmöglichkeiten – genauso wie die Möglichkeit ihrer Erkenntnis als Herausforderungen in die absolute Zukunft – durch Gottes Selbstaussage im Geist realisiert wird.

Auch das konkrete Werben Gottes um den Menschen scheint mir keine Einschränkung, sondern vielmehr Ermutigung zur Freiheit zu sein, wenn es den Menschen dazu ruft, er selbst zu sein und die ihm angemessenen Wege einzuschlagen. Denn Freiheit braucht zwar als Bedingung ihrer Möglichkeit das Anderskönnen. Sie ist aber ebenfalls konstituiert durch die begründete Wahl, die die Realisierung der in einem angelegten guten und lebensfördernden Möglichkeiten anzielt. Gerade durch die so ermöglichte Ausbildung der eigenen Anlagen und die damit zusammenhängende Charakterbildung kann es gelingen, ein immer höheres Ausmaß an Freiheit zu realisieren. Der Geist „ruft mich in die Freiheit meines Selbst-Sein-Könnens ...; das ‚Wehen‘ des Geistes wirkt, dass der Mensch seine Freiheit wirken – ergreifen und in ihr sich selbst verantwortlich-frei bestimmen kann“²⁸.

²⁶ Vgl. ebd., 207: „In the relational model God is wise, proficient, resourceful, loving and responsive, even though God does not get everything he desires.“

²⁷ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 302. Greshakes Position entspricht an dieser Stelle weitgehend derjenigen Sanders' und anderer Vertreter des *open theism* (zum *open theism* vgl. die lesenswerte Programmschrift C. PINNOCK u.a., *The openness of God*).

²⁸ J. WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 193.

Die befreiende Wirkung des Geistes ist also immer dann spürbar, wenn man herausfindet aus dem Gefühl des Reagierensmüssens²⁹ und des Beherrschtseins von den Umständen³⁰ und wenn man den eigenen Weg selbst zu wählen beginnt. Sie wird dann erfahren, wenn man sich nicht mehr von Verboten und Zwängen beherrschen lässt und wenn man allen Instrumentalisierungen von Menschen für irgendwelche Zwecke entgegentritt³¹. Sie wird dann Wirklichkeit, wenn man sich nicht mehr vom Alltag treiben lässt, sondern bewusst aus sich heraus lebt und gerade so Gemeinschaft mit dem Anderen ermöglicht. Von daher braucht es den bereits vom Geist getragenen konkreten Freiheitsvollzug, um sein Wirken überhaupt wahrnehmen und sich in einem dialogischen Freiheitsverhältnis dazu stellen zu können.

Was hier gemeint ist, wird anfanghaft in der Liebe erfahrbar. Denn es ist ja tatsächlich die Erfahrung von Liebenden, dass im Vollzug von Liebe und Hingabe Freiheit und eine neue Form des Selbstseins durch das Sein vom Anderen her und auf ihn hin erfahrbar wird. Die Anforderungen des Alltags verblassen. Gewohnheiten und Umstände verlieren ihre lebensgestaltende Kraft. Alle Lebensvollzüge werden durchtränkt von dem Bild des Anderen. So entstehen ganz neue Lebensmöglichkeiten und Neuanfänge. Auf diese Weise wird den Liebenden „– zumindest ein klein wenig und vielleicht nur für eine gewisse Zeit – Unabhängigkeit von anderen Ansprüchen, von den ‚Obsessionen‘ des Alltags zugespielt, weil sich ihnen eine Zukunft öffnet weit über die Aussichten hinaus, die sich durch klug kalkulierende Vorsorge sichern lassen“³².

Eben diese Erfahrung der Befreiung durch Liebe macht deutlich, wie eng die geistgewirkte Freiheit mit der Erfahrung von Liebe zusammenhängt. Genauso wie Freiheit die Bedingung der Möglichkeit von Liebe ist, wird Freiheit im eigentlichen Sinn von Liebe getragen und ermöglicht. Doch wie kann man angesichts der Finsternisse der Geschichte unserer Zeit in dieser affirmativen Weise von Liebe und Freiheit sprechen? Wie kann man die Rede von Gottes Geschichtsmacht mit der nötigen Sensibilität für die Leidensgeschichten dieser Welt artikulieren?

4. Kriterien einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes

²⁹ Vgl. ebd., 176: „Frei handeln können bedeutet, in diesem Sinne Bedeutsames für mich bzw. für ‚uns‘ anfangen können; nicht darauf festgelegt sein, nur weiterzumachen ... Diese Möglichkeit, sich über das bloße Fortsetzen eines korrelativen Wechselwirkungszusammenhangs ‚erheben‘ und bedeutsames Neues anfangen zu können, muss sich mir eröffnen. ... Wo sie sich eröffnet, ist sie das Ur-Ereignis von Freiheit: die Befreiung vom bloßen Reagieren-Müssen, von bloßer Selbstbehauptung. Von der mir zugänglich gewordenen und damit realisierbaren Möglichkeit, für mich und für uns Bedeutsames anfangen zu können, wird mein Frei-sein- und Frei-handeln-Können hervorgerufen. Es wird hervorgerufen von dem, der mir die verheißungsvolle Alternative zum bloßen Reagieren und (Mit-)Funktionieren schenkt“.

³⁰ Vgl. ebd., 189: „Das Nicht-Können geht oft genug auf ein Sich-von-den-Umständen-beherrschen-lassen-Wollen zurück, darauf, daß man anderem und anderen die Bestimmungsmacht über die eigenen Möglichkeiten abtritt – sich selbst unfrei und unfähig *macht*.“

³¹ Denn: „Leben wird zutiefst und zuinnerst unfrei, wenn es von Anfang an unter dem Vorzeichen des ‚Du sollst‘ und ‚Du musst‘ steht, wenn es eigentlich nur noch Mittel zu dem Zweck ist, einem übermächtigen Anderen gefallen zu wollen (bzw. eben: zu müssen)“ (ebd., 191).

³² Ebd., 194.

Wichtig scheint es mir hier zunächst zu sein, dass man der Rede vom Handeln Gottes in der Welt ihre Verletzlichkeit und Momente von Irritation und Unsicherheit anmerkt. Diese Verletzlichkeit und Unsicherheit wird in der Perspektive praktischer Vernunft aber nicht epistemologisch gerechtfertigt, sondern gründet in der bleibenden Unversöhntheit mit Gottes Schöpfung. So lange Menschen grausam zu Tode gefoltert werden oder elend in einer Flutkatastrophe zugrunde gehen, kann eine redliche Geschichtstheologie nicht resistent gegen Verblüffung und frei von Irritation entfaltet werden. Die Reflexion des Glaubens darf sich nicht durch unerschütterliche Fundierung absichern, sondern muss sich in verletzlicher und doch begründeter Weise vollziehen.

Zugleich darf sie den faktischen Geschichtsverlauf nicht mit Gottes gutem Willen identifizieren und himmelschreiendes Unrecht und schlechterdings nicht sein sollendes Leiden nicht zu kaschieren suchen. Gottes Handeln muss vielmehr so gedacht werden, dass es nicht mit der Geschichte der Sieger identifiziert wird, sondern ähnlich dem von W. Benjamin zitierten „Engel der Geschichte“³³ als Widerlager in der Macht der Schwachheit dem verbrecherischen Wahn der Menschen Einhalt zu gebieten versucht und auch bei den katastrophalsten Auswirkungen der Naturgesetze Neuanfänge ermöglichen will. Wie dieser Engel wendet Gott nicht den Blick von den Trümmerhaufen der Geschichte ab. Er will immer neu verweilen, um das Zerschlagene zusammenzufügen. Aber der scheinbare Fortschritt der Geschichte und der mit ihm verbundene Freiheitsmissbrauch der Menschen macht seine Mühen immer neu zunichte. In diesem Bild wird dargestellt, wie Gott die Instanz bleibt, die man gegen die Verbrechen und Katastrophen der Weltgeschichte in Anspruch nehmen kann – selbst dann, wenn das bedeutet, dass man wie Ijob Gott gegen Gott anruft und angesichts des von Gott zugelassenen Geschichtsverlaufs nur noch zu Gott als rettender Instanz und als Recht verschaffendem Zeugen flehen kann³⁴.

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

Grund dieser eschatologischen Hoffnung ist die Selbstoffenbarung Gottes in Leiden und Sterben Jesu Christi. Im Blick auf die Auferstehung wird dabei deutlich, dass Gott auch in den aussichtslosesten

³³ W. BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte, 697.

³⁴ Vgl. Ijob 16,19; 19,25.

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

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

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

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

Israel die eigene Identität nicht durch Absehen von der eigenen Leidensgeschichte zu gewinnen und zugleich in der Hoffnung auf Gottes verwandelnde Kraft auch die Leiden des Anderen nicht zu vergessen und Verwandlung und Neuschöpfung für alle zu erhoffen.

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

Theodizee-Empfindlichkeit bedeutet insofern immer auch Leid-Empfindlichkeit und Wirklichkeits-Empfindlichkeit. Erst die Wahrnehmung des Leidens des Anderen macht mich fähig, die Wirklichkeit unverkürzt in den Blick zu bekommen. Wenn die Würdigung der Wirklichkeit Grundantrieb jedes Menschen und ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft sein sollte³⁵, dann wird man gerade hierin einen theodizeesensibel zu explizierenden Moment des Handelns Gottes in der Welt sehen dürfen. Dabei ist auffällig, dass der Wunsch nach Sensibilität bzw. Achtsamkeit gegenüber der Wirklichkeit gerade auch im Blick auf die Verletzungen des Anderen keineswegs nur in christlicher Tradition ein Weg zur spirituellen Vervollkommnung und Begegnung mit der letzten Wirklichkeit darstellt³⁶.

Achtsamkeit gegenüber der Leidensgeschichte des Anderen und Würdigung der Wirklichkeit insgesamt kann, wenn sie als Einfallstor des Gottes der Liebe gedacht werden soll, nicht ohne absolute Respektierung der Würde des Leidenden gedacht werden. Daraus ergibt sich die Forderung an die Ausgestaltung der Rede von Gottes Handeln in der Welt, diese niemals so zu formulieren, dass die Würde des Einzelnen mit seiner Leidensgeschichte aus dem Blick gerät. Der jüdische und christliche Gott ist eben nicht richtig verstanden, wenn man nicht sieht, dass sein Handeln zur Würdigung eines jeden Menschen aufruft und dass er Menschen niemals nur als Mittel, sondern immer auch und zuerst als Zweck an sich selbst betrachtet. Wenn in der Logik der deuteronomistischen Geschichtstheologie³⁷ bestimmte Gegner Israels als ‚Werkzeuge Gottes‘ instrumentalisiert und damit auf ihre Rolle als Mittel im göttlichen Heilsplan reduziert werden, so kann damit nicht gemeint sein, dass sie von Gott nicht mehr als Personen gewürdigt werden. Vielmehr machen sie sich selbst von Subjekten zu Werkzeugen des göttlichen Tuns, wenn sie ihr vernichtendes Tun in die Tat umsetzen, und berauben sich so selber ihrer Würde. Indem sie

³⁵ Vgl. J. WERBICK, *Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik*, 403.

³⁶ Man denke nur an die Einübung in eine derartige Haltung der Achtsamkeit im Zen-Buddhismus.

³⁷ Vgl. als kurze Einführung E. ZENGER u.a., *Einleitung ins Alte Testament*, 201f., W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, 140-160.

– abermals in der Logik deuteronomistischer Geschichtstheologie – Gottes Strafhandeln an Israel vollziehen, rufen sie das Volk Israel zur Umkehr zu JHWH und erfüllen einen bestimmten von JHWH vorgesehenen Zweck. Dadurch kommt ihnen aber kein Wert zu, und es spricht in den biblischen Zeugnissen nichts gegen die hier geforderte Einsicht, dass Gott auch die hier sich zu bloßen Mitteln degradierenden Menschen in ihrer Würde beruft, an anderer Stelle Täter seines Willens zu sein. Unabhängig von ihrer Antwort auf diesen Ruf respektiert er sie als Zweck an sich selbst und versucht in ihnen die verborgenen guten Möglichkeiten und Anlagen ihres Personseins hervorzulocken.

Offenbar hat sich Gott allerdings dazu entschlossen, seinen guten Willen grundsätzlich nicht ohne das Mittun seiner Geschöpfe zu vollziehen. Darin liegt ja gerade die höchste Würdigung des Menschen, dass er nicht nur Objekt der Liebe Gottes ist und diesen nicht nur zurücklieben darf, sondern dass er ermächtigt ist, selber die Liebe, die Gott ist, anderen zuzusprechen und so selber der Wirklichkeit göttlichen Handelns Gestalt verleihen darf. Nur in der Anerkennung dieser Aufforderung zum Mittun an die Wirklichkeit würdigenden und das nicht-sein-sollende Leiden bekämpfenden Tun Gottes ist deshalb eine theodizeesensible Rede vom Handeln Gottes in der Welt möglich. Ein letztes Kriterium jeder theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes besteht also darin, dass es hineinzuführen hat in eine Praxis, die antizipatorisch präsent macht, was in eschatologischer Unruhe von Gott erwartet wird: Tröstung des Trauernden, Heilung des Leidenden, Zuspruch für den Verängstigten, Überwindung des Unrechts und Etablierung einer niemanden ausschließenden Gemeinschaft versöhnter Verschiedenheit. Die Rede von einem Gott, der hier und jetzt aus dem Land der Knechtschaft hinausführt, der auch in auswegloser Wüste das Weiterkommen ermöglicht und schließlich jedem Menschen sein gelobtes Land aufschließen wird, kann nicht verantwortet werden, ohne selber gegen jede Versklavung des Menschen einzutreten, ohne in den Wüsten des Lebens die Hungernden und Dürstenden zu erquickern und ohne Raum zu eröffnen, der der Anderen gerade in ihrer Verschiedenheit Lebensperspektiven bietet.

Bündelt man die bisher aufgezählten Kriterien ein wenig, kann man sie folgendermaßen zusammenfassen: Die Theodizeesensibilität einer Rede vom Handeln Gottes erweist sich dadurch, dass

- sie (auch durch ihre Geschichtsbezogenheit) verletzlich bleibt und ihr Momente von Irritation, Unsicherheit und Erschrecken anzumerken sind;
- sie anamnetisch verfasst ist und deshalb nicht bereit ist, bei der Zuwendung zu Gott und der Ausrichtung auf dessen Verheißungen die vergangenen Leiden der Welt zu vergessen;
- es als die gesamte Wirklichkeit erschließend gedacht wird. Gottes Handeln erscheint so als Wahrnehmungsschule auch für die leidvollen Seiten der Wirklichkeit. Nicht zuletzt geht es dabei um die Wahrnehmung der Würde des Leidenden, die es absolut zu respektieren gilt;

- es als Widerlager und Protest gegen himmelschreiendes Unrecht gedacht wird und zugleich ernst genommen wird, dass der Mensch von Gott gewürdigt und befähigt ist, an der Verwandlung der Welt durch die Kraft der göttlichen Liebe mitzuwirken;
- es von eschatologischer Unruhe geprägt bleibt und immer auf die endgültige Durchsetzung von Gottes Güte und Gerechtigkeit verweisend dieser antizipatorisch Geltung zu schaffen versucht.

Im Folgenden gilt es zu klären, ob die hier entfalteteten Kriterien auch der äußersten Infragestellung des Handelns Gottes in der Welt standzuhalten vermögen: dem Blick auf den barbarischen Massenmord an den Juden während der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland. Denn nur wenn es die Kriteriologie erlaubt, offensichtlich zynische Behauptungen eines Handelns Gottes in den Vernichtungslagern abzuwehren, zugleich aber die Möglichkeit einer Rede von einem besonderen Handeln Gottes auch in der äußersten Katastrophe aufrecht erhalten werden kann, ist es gerechtfertigt, sie als Grundkoordinaten für das Handeln Gottes in der Welt anzusehen.

5. Auschwitz als Bewährungsprobe der erarbeiteten Kriteriologie

Da es von vornherein verfehlt wäre, angesichts von Auschwitz eine umfassende Theorie vorlegen zu wollen, kann es im Folgenden nur darum gehen, einige Beispiele zusammenzutragen, um die Angemessenheit der oben zusammengestellten Kriterien zu prüfen.

Ein erstes Beispiel für Redeversuche über Gottes Handeln in Auschwitz ist der Dank eines Insassen des Vernichtungslagers für seine Verschonung bei der täglichen Selektion. Die Nazis führten bei den zur Zwangsarbeit verurteilten Juden täglich eine Aussonderung durch, um diejenigen, die nicht mehr für diese schwere Arbeit zu gebrauchen waren, umzubringen. Für einen frommen Juden liegt es an dieser Stelle (genauso wie für einen Christen in vergleichbarer Lage) nahe, Gott darum zu bitten, verschont zu bleiben. Nun war es aber so, dass nach der perversen Logik der Nazis (zumindest in dem hier behandelten Beispiel) immer eine feste Anzahl an Zwangsarbeitern in den Tod geschickt wurde, so dass die Erhörung der Bitte um das eigene Überleben den Tod eines Anderen bedeutete. Primo Levi, ein Überlebender von Auschwitz, beschreibt seine Gedanken, als er das Dankgebet eines Mithäftlings nach einer solchen Aussonderung hört, folgendermaßen:

„Nach und nach wird Schweigen, und da sehe und höre ich von meinem Bett im dritten Stock, wie der alte Kuhn laut betet, die Mütze auf dem Kopf, den Oberkörper heftig hin- und herwiegend. Kuhn dankt Gott, daß er nicht ausgesondert wurde.

Kuhn ist wahnsinnig. Sieht er denn nicht im Bett nebenan Beppo, den zwanzigjährigen Griechen, der übermorgen ins Gas geht und es weiß und ausgestreckt daliegt und in die Glühbirne starrt und kein Wort sagt und keinen Gedanken mehr hat? Weiß Kuhn denn nicht, daß das nächste Mal sein

Mal sein wird? Begreift Kuhn denn nicht, daß heute ein Greuel geschah, das kein Sühnegebet, keine Vergebung, kein Büßen der Schuldigen, nichts Menschenmögliches also, jemals wird wieder gutmachen können?

Wäre ich Gott, ich spuckte Kuhns Gebet zu Boden³⁸.

Kuhns Dankgebet verletzt – so ließe sich die Kritik Levis im Lichte der soeben entwickelten Kriteriologie aufnehmen – zumindest zwei der oben genannten Kriterien, weswegen es nicht als Legitimation einer Theologie nach Auschwitz dienen kann. Um nicht missverstanden zu werden, sei an dieser Stelle eigens vermerkt, dass ich keineswegs in schulmeisterlicher Weise festlegen will, wie ein vom Tod Gezeichneter zu beten hat³⁹. Es geht mir nur angesichts des von Metz immer wieder beschworenen Diktums, dass wir nach Auschwitz nur deswegen von und zu Gott sprechen dürfen, weil in Auschwitz gebetet wurde⁴⁰, darum zu überlegen, welche Akte des Gebets und Bekenntnisse zu Gottes Handeln angesichts dieses Schreckens eine solche legitimatorische Last zu tragen vermögen und welche definitiv damit überfordert sind.

Das hier zitierte Dankgebet für die Verschonung von der Aussonderung scheint mir aus mindestens zwei der oben genannten Gründe eine solche Last nicht tragen zu können. Zum einen stellt sie sich nicht dem Leiden des Anderen. Kuhn nimmt nicht in den Blick, dass die eigene Rettung durch den Tod Beppos erkaufte ist. Es gibt an dieser Stelle keinen Raum für ein heilsames Intervenieren Gottes, weil es keine Rettung ohne Vernichtung gibt. Da Gott jeden Menschen unbedingt liebt, wird er niemals die geschöpfliche Autonomie außer Kraft setzen, um das eine Leben gegen das eines anderen einzutauschen.

Die Situation würde sich freilich ändern, wenn man Gott bittet, den Nazi aus seiner todbringenden Logik zu befreien und alle Gefangenen freizulassen. Folgt man unseren oben vorgelegten Überlegungen zum Handeln Gottes als Ermöglichung menschlicher Willensfreiheit, wird Gott dieser Bitte aber nicht durch eine intramentale Manipulation am Hirn des Nazis nachkommen, sondern indem er ihn mit den Mitteln der Liebe zur Aufgabe seines verbrecherischen Tuns bewegt⁴¹. Verschließt sich der Nazi diesen Bitten, kann Gott Kuhn nicht helfen, und es besteht eigentlich kein Anlass, ihm für das Verschontwerden zu danken.

In der dargelegten Situation gibt es aufgrund des verbrecherischen Wahnsinns der Nazis also keine direkte Eingriffsmöglichkeit für Gott, um das Schicksal Kuhns zu wenden. Zugleich ist in der Kritik Levis ausdrücklich betont, dass nichts *Menschenmögliches* diese Katastrophe wiedergutmachen kann. Die in

³⁸ P. LEVI, *Ist das ein Mensch?*, 136.

³⁹ Vgl. nur meine Kritik an U. Lockmanns Versuch einer umfassenden theologischen Normierung von Gebetsakten in K. v. STOSCH, *Gottes Handeln denken*, Kap. 1.

⁴⁰ Vgl. abermals J.B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, 111, DERS., *Kirche nach Auschwitz*, 112.

⁴¹ Vgl. dazu das weiter unten dargelegte Beispiel.

eschatologischer Unruhe erwartete endgültige Durchsetzung von Gottes Güte und Gerechtigkeit wird also von ihm nicht kritisiert.

Primo Levi, der selbst dennoch den Glauben an Gott verloren hat, erwähnt am Ende desselben Buches über seine Erfahrungen in Auschwitz ein anderes, von ihm selbst nicht direkt, sondern erst in der Retrospektive verworfenes Beispiel für die Rede von Gottes Handeln in Auschwitz. Levi beschreibt am Ende seiner erschütternden Schilderungen des Alltags in Auschwitz, wie die von Menschen bewohnten Baracken nach einem Luftangriff der Alliierten auf das bereits von der SS geräumte Vernichtungslager aufgrund der Windrichtung nicht vom Feuer erfasst wurden⁴². Nach all dem Grauen, das er erlebt hat, wagt er in der Retrospektive nicht mehr, dieses Ereignis als Handeln Gottes zu denken. Aber dennoch gibt er zu, „daß in jener Stunde die Erinnerung an die biblischen Errettungen aus höchster Gefahr wie ein Windhauch durch alle Gemüter ging“⁴³.

Auch wenn Levi dies aufgrund seines verloren gegangenen Glaubens gar nicht will, können die aus diesen Gemütern bei einer solchen Gelegenheit hervorgehenden Dankgebete in der Tat als Grundlage für einen Redeversuch von Gottes Handeln in Auschwitz dienen. Zumindest dann, wenn diese Rede das gottlose Grauen von Auschwitz nicht verdeckt und die durch dieses Handeln eben nicht geänderten Leiden nicht vergisst, wären die Kriterien einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes erfüllt. Zugleich wäre anders als bei dem zuvor genannten Beispiel keine Manipulation menschlicher Freiheit in Anspruch genommen, da die Sorge um die Windrichtung im Rahmen der kontingenten Öffnung der Naturgesetze erfolgen und so dem naturwissenschaftlichen Zugriff des Menschen verborgen bleiben kann.⁴⁴

Ein Handeln in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze ermöglicht also eine punktuelle Hilfe in dem Grauen, kann es aber nicht beenden. Ein anderes Zeugnis eines möglicherweise ähnlich zu bewertenden Geschehens berichtet davon, wie nach einer Vernichtungsaktion in der Gaskammer des Krematoriums I von Auschwitz ein noch lebendes 16jähriges Mädchen unter den Leichen gefunden wird⁴⁵. Der von diesem Fall berichtende Arzt betont, dass so etwas sonst nie vorgekommen ist und dass es nur durch eine Verkettung einer ganzen Reihe glücklicher Umstände zu erklären ist.

Die Konfrontation mit dem Mädchen unterbricht den allgemeinen Vernichtungswahn und ruft allen Beteiligten des Sonderkommandos eindringlich in Erinnerung, was sie eigentlich tun. Sie sind ratlos und suchen nach einem Ausweg. Doch während die Mitglieder des Sonderkommandos noch überlegen,

⁴² Vgl. P. LEVI, *Ist das ein Mensch?*, 163f.

⁴³ Ebd.; es ist sicherlich kein Zufall, dass Levi an dieser Stelle mit dem Terminus Windhauch an die biblische Rede von Gottes Rûach erinnert (vgl. II.3. dieses Abschnitts).

⁴⁴ Vgl. zum Konzept eines Handelns Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze K. v. STOSCH, *Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften*, 55-80.

⁴⁵ Vgl. M. NYISZLI, *Sonderkommando*, 69-73.

entdeckt der Aufseher der SS, Oberscharführer Mußfeld, das Mädchen. Mußfeld gehört zu den SS-Männern, die täglich kleinere Gruppen von Häftlingen ermorden und hat das Kommando im Krematorium I. Dennoch hat der behandelnde Arzt ein gutes Verhältnis zu ihm und versucht eindringlich Mußfeld dazu zu bewegen, das Mädchen am Leben zu lassen. Er macht ihn auf die Möglichkeit aufmerksam, das Mädchen heimlich in eine Frauengruppe vom Straßenbau-Kommando einzugliedern.

Mußfeld wird dadurch eindringlich die Möglichkeit vor Augen geführt, sein mörderisches Tun wenigstens in diesem einen Fall zu unterbrechen. Ja, er wird anhand des Einzelfalls dazu genötigt, sich insgesamt mit seinem verbrecherischen Tun auseinanderzusetzen. Die scheinbare Alternativlosigkeit seines Tuns wird als Lüge entlarvt, und er muss sich der Verantwortung für sein Handeln stellen.

All dies scheint es mir zu rechtfertigen, die ganze Situation als Ruf Gottes an Mußfeld zu verstehen. Gottes guter Geist versucht den Mörder zur Umkehr zu bewegen und seine Freiheit für sich zu gewinnen. Er zwingt nicht, sondern wirbt eindringlich um die Umkehr des SS-Manns. Aber sein Ruf bleibt ohne Erfolg. Mußfeld hat Angst, dass das Mädchen „in seiner Naivität“ von ihrer Rettung erzählen würde und er selber dadurch in Schwierigkeiten kommen könnte. Seine Angst zerstört den Ruf Gottes und lässt ihn zurückkehren in seinen mörderischen Wahn. Er selbst hat allerdings nicht mehr den Mut, das Mädchen zu töten – vielleicht weil er spürt, dass ihm in ihr das Antlitz Gottes erfahrbar nahe gekommen ist. Aber er lässt einen Kollegen den Mord vollziehen und funktioniert weiter in der Tötungsmaschinerie des Lagers.

Viele derartige Beispiele von der Ermöglichung von Menschlichkeit mitten im Grauen, von Möglichkeiten der Unterbrechung der Tötungsmaschinerie finden sich in den Berichten über die Vernichtungsaktionen. Sie scheinen mir auch angesichts von Auschwitz das Bekenntnis zu ermöglichen, dass Gott auch im tiefsten Elend die Menschen für sich zu gewinnen und sie aus ihrem barbarischen Vernichtungswahn zu befreien sucht. Aber er zwingt nicht. Er verhindert nicht durch einen Eingriff in die Naturgesetze insgesamt, dass das Gas ausströmt, sondern versucht durch die Konfrontation mit dem Antlitz des Mädchens dem mörderischen Tun Einhalt zu gebieten. Wenn die SS-Leute sich nicht herauslocken lassen aus den Panzern ihrer Angst und Mordgier, sind auch Gottes Rettungsmöglichkeiten erschöpft.

Trotzdem bleibt nicht nur die ratlose Frage, ob die Barmherzigkeit Gottes mit den Mördern nicht zu weit geht, sondern auch die, ob nicht zu viele Zeichen ausgeblieben sind, ob nicht Gott auch da geschwiegen hat, wo seine heilsame Nähe hätte spürbar werden können. In diesem Sinne berichtet Awraham S., ein Überlebender von Auschwitz:

„Da war ein ungarischer Rabbiner, und wir sind vom Platz zurückgekommen, weniger Kinder, viel weniger. Dann sagt er, wir sollen das Gebet machen. Und plötzlich schaut er zum Himmel, und sagt, halb jiddisch, halb deutsch: ‚Mein lieber Gott, wenn Du bist, wenn Du da bist, gib ein

Zeichen! Jetzt ist die Zeit! Hast Du gesehen, was die mit unseren Kindern gemacht haben? Ist ein Gott da im Himmel? Dann antworte! Mach was!“⁴⁶

Niemand weiß, ob Gott dem Rabbi an dieser Stelle geantwortet hat, ob er ein Zeichen gegeben hat. Jedenfalls bestand das Zeichen, das Gott gegeben hat, nicht in der erhofften Rettung der Kinder vor dem Tod. Deshalb hält der Verfasser dieser Sammlung von Zeugenberichten im Blick auf die bezeugte Begebenheit fest:

„Es wird nichts von einer Antwort berichtet. Wer könnte den Kindern in die Gesichter sehn, blau vom Gas und im Ersticken mit den Nägeln aufgerissen, und ihnen sagen: euer Tod hat einen Sinn“⁴⁷.

An dieser Stelle muss man allerdings vorsichtig sein. Im Blick auf derzeitigen Diskussionen zum Theodizeeproblem⁴⁸ sollte deutlich sein, dass seine Bearbeitung durchaus möglich ist und auch an der Behauptung des Handelns Gottes in Auschwitz festgehalten werden kann, ohne die perverse Behauptung zu vertreten, dass der Tod unschuldiger Kinder einen Sinn hat. Bezüglich der Zeichenforderung wird man nur festhalten müssen, dass ein Zeichen eben nicht darin bestehen konnte, das verbrecherische Morden der Nazis gegen deren Willen einfachhin gewaltsam abubrechen, wenn denn Gott tatsächlich bedingungslos vergebungsbereit die Freiheit des Menschen allein mit Mitteln der Liebe für sich gewinnen will. Ob der Rabbi eine Antwort erhalten hat, lässt der von Fruchtman zitierte Zeuge offen und sollte auch von Kommentatoren nicht entschieden werden. Denn die Wirklichkeit von Zeichen auf dem jeweiligen eigenen Lebensweg kann man gerade nicht aus der Außenperspektive erkennen.

Natürlich sind die oben genannten Beispiele und die hier verlangte Offenheit nicht stark genug, um den Vorsehungsglauben in seinem traditionellen Gewand aufrecht zu erhalten. Aus der Perspektive dieses traditionellen Verständnisses wird man in der Tat der Feststellung von Leo B., eines weiteren Überlebenden, zustimmen müssen:

„Es gibt keine Vorsehung. Und wenn es eine Vorsehung gibt, und wenn es einen Gott gibt, dann ist es kein guter Gott, es ist ein Gott der Vernichtung, ein Gott der Vergeltung, kein guter Gott!

Denn ich habe in Auschwitz Leute sterben sehen, Kinder sterben sehen, die gut waren, die noch nichts gemacht hatten, die noch gar keine Gelegenheiten hatten, etwas zu machen. Ich habe Leute gekannt, die die besten Menschen waren, die man sich nur vorstellen kann, die umgekommen – totgeschlagen wurden oder umgebracht wurden oder vor Hunger gestorben sind,

⁴⁶ Awraham S. zit.n. K. FRUCHTMANN, Zeugen, 107.

⁴⁷ K. FRUCHTMANN, Zeugen, 16.

⁴⁸ Vgl. zur Übersicht K. v. STOSCH, Theodizee, Paderborn u.a. 2013.

verhungert sind, ohne daß jemand sich – ohne daß da eine göttliche Hand – oder irgendwas geschehen ist!“⁴⁹

Angesichts dieses immer wieder zu beklagenden Ausbleibens eines rettenden Eingreifens Gottes und angesichts der immer wiederkehrenden Frustration menschlicher Wünsche nach Rettung liegt es in der Tat nahe, sich vom traditionellen Vorsehungsglauben zu entfernen und sich Menschen, die diesen bruchlos artikulieren, zu entfremden⁵⁰. Die Gottrede muss Raum lassen für den Protest, und der Vorsehungsglaube kann sich nur entfalten, wenn er nicht zu einer falschen Aussöhnung mit dem Nichtsein-Sollenden führt.

Dennoch scheinen mir auch die Zeugenberichte aus Auschwitz durchaus die Möglichkeit einer im oben ausgeführten Sinne theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt offen zu lassen. „Zumindest“ scheint es mir gerade die Sensibilität für die Verzweiflung und die Sehnsucht nach Rettung der Menschen in diesem Todeskampf zu verbieten, die eschatologische Unruhe stillzulegen und das Hoffen auf Gottes wirkmächtige Gegenwart durch Eliminierung der Möglichkeit der Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt zu ersticken.

Literaturverzeichnis

BEN-CHORIN, SCHALOM, Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo, Mainz 1986.

BERNARD, WALTER, Über den Begriff der Geschichte. In: DERS., Abhandlungen. Gesammelte Schriften I/2. Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, 691-704.

BERNHARDT, REINHOLD, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999.

BONHOEFFER, DIETRICH, Schöpfung und Fall. Hrsg. v. M. Rüter und I. Tödt, München 1989 (= DERS., Werke, Bd. 3).

BRÜMMER, VINCENT, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung. Aus dem Engl. übers. v. Ch. Schwöbel, Marburg 1985 (MThSt 19).

FACKENHEIM, EMIL L., God's presence in history. Jewish affirmations and philosophical reflections, New York-London 1970.

DERS., Die gebietende Stimme von Auschwitz. In: M. BROCKE/ H. JOCHUM (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein, 73-125.

FARRER, AUSTIN, Saving belief. A discussion of essentials, London 1964.

⁴⁹ Leo B. zit.n. K. FRUCHTMANN, Zeugen, 123.

⁵⁰ Vgl. E. WIESEL, Die Nacht, 98. „Früher glaubte ich zutiefst, dass von einer einzigen meiner Gebärden, dass von einem einzigen meiner Gebete das Heil der Welt abhing.

Heute betete ich nicht mehr. Ich war außerstande zu seufzen. Ich fühlte mich im Gegenteil stark. Ich war der Ankläger. Und Gott war der Angeklagte. Meine Augen waren sehend geworden, und ich war allein, furchtbar allein auf der Welt, ohne Gott, ohne Menschen. Ohne Liebe und ohne Mitleid. Ich war nur noch Asche, aber ich fühlte mich stärker als jener Allmächtige, mit dem mein Leben so lange verknüpft gewesen war. Inmitten dieser Gemeinde war ich ein fremder Beobachter.“

- DERS., Faith and speculation. An essay in philosophical theology containing the Deems Lectures for 1964, London 1967.
- FRUCHTMANN, KARL, Zeugen. Aussagen zum Mord an einem Volk, Köln 1982.
- GEACH, PETER, Providence and evil. The Stanton lectures 1971-2, Cambridge u.a. 1977.
- GRESHAKE, GISBERT, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. 1997.
- JÜNGEL, EBERHARD, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. In: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie; 107), 151-162.
- KESSLER, HANS, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuausgabe, Würzburg 2002.
- LEVI, PRIMO, Ist das ein Mensch? Erinnerungen an Auschwitz. Mit e. Nachw. des Autors zur Neuausgabe. Aus dem Ital. v. H. Riedt, Frankfurt a.M. 1979.
- LUCAS, JOHN R., Freedom and grace. Essays, London 1976.
- METZ, JOHANN BAPTIST, Kirche nach Auschwitz. In: MARCEL MARCUS/ E. STEGEMANN/ E. ZENGER (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. FS E.L. Ehrlich, Freiburg-Basel-Wien 1991, 110-122.
- DERS., Theologie als Theodizee? In: W. OELMÜLLER (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, 103-118.
- NYISZLI, MIKLOS, Sonderkommando. In: HANS GÜNTHER ADLER u.a. (Hg.), Auschwitz. Zeugnisse und Berichte, Köln-Frankfurt a.M. ²1979, 64-73.
- PETERSEN, BIRTE, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort. Mit einem Vorwort v. O.H. Pesch, Berlin ²1998 (VIKJ 24).
- PRÖPPER, THOMAS, Evangelium und Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001.
- SANDERS, JOHN, The God who risks. A theology of providence, Downers Grove/ Ill. 1998.
- SCHMIDT, WERNER H., Einführung in das Alte Testament, Berlin-New York ³1985.
- STOSCH, KLAUS VON, Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften. In: GEORG GASSER/ JOSEF QUITTERER (Hg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn u.a. 2010, 55-80.
- DERS., Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre. In: ThRv 101 (2005) 89-108.
- DERS., Theodizee, Paderborn u.a. 2013.
- STUMP, ELEONORE, Die göttliche Vorsehung und das Böse. Überlegungen zur Theodizee im Anschluß an Thomas von Aquin, Frankfurt a.M. 1989 (FHSS 8).
- WERBICK, JÜRGEN, Art. Geschichte/ Handeln Gottes. In: NHThG 2 (²1991), 185-205.
- DERS., Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik. In: ThRv 98 (2002) 399-408.
- DERS., Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 40).
- DERS., Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985.
- WIESEL, ELIE, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis. Aus dem Franz. v. C. Meyer-Clason. Mit einer Vorrede von F. Mauriac, Freiburg-Basel-Wien ⁵2002.
- ZENGER, ERICH u.a., Einleitung in das Alte Testament. Fünfte, gründl. überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart u.a. 2004.