Von Stosch, Klaus: Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt. Herder: Freiburg i. B. 2006, 429 S., ISBN-10: 3-451-29145-2.

Klaus von Stosch (S.) beabsichtigt mit seiner Habilitationsschrift einen Brückenschlag zwischen zwei theologisch brisanten Diskursen: der Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt und dem Theodizeeproblem. S. beansprucht dabei, eine Lücke in der theologischen Literatur zu schließen (18). Es geht ihm darum, eine Grammatik christlicher Glaubensverantwortung zu entwickeln; und dies anhand der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer Rede von Gottes Handeln in der Welt (20f).

Im ersten Hauptteil (22-174) entwickelt S. zunächst die Konturen für eine sach- bzw. zeitgemäße Rede vom Geschichtshandeln Gottes. Er unterscheidet dabei zwischen Modellen, die Gottes Handeln in personalen oder kausalen Kategorien artikulieren, wobei die Unterscheidung zw. personal und kausal derjenigen zw. Handeln und Wirken entspricht. Während er Autoren wie Pröpper, Verweyen, Menke, Kessler, Farrer u.a. dem personalen Modell zuordnet, werden Thomas, Rahner und Bernhardt dem kausalen Modell zugerechnet. In einem Zwischenfazit plädiert S. für eine Rückkehr zum personalen Modell und dem mit ihm verbundenen Begriff vom Handeln Gottes in der Welt, weil „ein von Freiheit und Liebe geprägtes Gott-Mensch-Verhältnis nicht allein und auch nicht vorwiegend in kausalen Kategorien zum Ausdruck kommen kann“ (85). Zugleich gibt er jedoch zu bedenken, dass eine entscheidende Grundannahme des personalen Modells, nämlich das immer wieder behauptete direkt proportionale Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit, bis dato nicht hinreichend geklärt sei. S. schlägt deshalb vor, Gottes Handeln als ein menschliche Freiheit ermöglichendes Handeln zu verstehen und zwar in dem Sinn, dass Gott dem Menschen durch sein Handeln immer wieder neue Lebensmöglichkeiten und Handlungsalternativen eröffnet, dabei aber dem Menschen seine volle Autonomie lässt. Gott wirbt um die freie Antwort des Menschen, aber er wirkt sie in keiner Weise direkt (86). Göttliche und menschliche Handlung müssen nicht als identisch aufgefasst werden. Sie stehen eher in einem dialogischen Verhältnis. Dieses setzt nach Ansicht von S. die Position eines „relationalen Theismus“ voraus: Weil Gott eine Liebesbeziehung mit uns will, hat er sich frei dazu entschieden, „manche seiner Handlungen von der Kontingenz unserer Bedürfnisse und Handlungen mitbedingen zu lassen“ (87). Der skizzierte Begriff des Handelns Gottes impliziert nach S. – soll das menschliche Handeln nicht nur darstellend-repräsentativen Charakter in Bezug auf das göttliche Handeln besitzen – die Möglichkeit eines besonderen Eingreifens bzw. partikulären Handelns Gottes in der Welt (89).

Weil die Möglichkeit eines solchen Handelns immer wieder bestritten wird, wendet sich S. in einem weiteren größeren Abschnitt den von philosophischer, theologischer und naturwissenschaftlicher Seite kommenden Einwänden gegen ein partikuläres Handeln Gottes in der Welt zu. Diskutiert werden die Positionen von M. Wiles („Naturgesetze und Willensfreiheit“) und P. Knauer (Unvereinbarkeit von einseitigem Bezogensein der Welt auf Gott und Eingreifen Gottes), B. Weissmahrs Zweitursachentheorie und K.-H. Menkes dezidiert personales Modell. In Bezug auf den Diskurs mit den Naturwissenschaften betont S., dass Naturgesetze bei der Annahme eines „besonderen Eingreifens“ auch aus physikalischer und mathematischer Sicht nicht so verstanden werden dürften, „als müssten sie von Zeit zu Zeit durchbrochen werden, um ein besonderes Eingreifen einer externen Ursache zu ermöglichen“. Naturgesetze dürften nicht „als unabänderliche, alle Einzelfälle regulierende, metaphysische Präskriptionen verstanden werden, sondern haben deskriptiven, induktiven und statistischen Charakter. Angesichts eines solchen Verständnisses würden nicht wiederholbare Ausnahmen keinesfalls ihre generelle Revision erfordern“ (150f). Gegen den Einwand, menschliche Willensfreiheit setze eine absolute Verlässlichkeit der Naturgesetze voraus, wendet S. ein, dass die menschliche Autonomie auch dann voll gewahrt bliebe, wenn Gottes Handeln „nicht nur durch Naturgesetze hindurch erfolgt, sondern auch in Abweichungen von ihnen, solange die Abweichungen nicht die statistische Verlässlichkeit und Prognostizierbarkeit der Naturgesetze in Frage stellen“ (151). S. kommt zum Ergebnis, dass die vorgebrachten Einwände letztlich allesamt nicht durchschlagen. Der erste Hauptteil mündet in eine Ausarbeitung verschiedener Stufen des Handelns Gottes (170). Im Hinblick auf ein partikuläres Handeln Gottes hält S. sowohl ein intra- als auch ein extramentales Handeln bzw. Wirken Gottes vereinbar mit der menschlichen Autonomie. Bedeutsam ist der Hinweis, dass man wohl immer erst retrospektiv (im Sinn gedeuteter Geschichte) und immer nur aus der Binnenperspektive des Glaubens ein partikuläres Geschichtshandeln Gottes prädizieren können wird. Kriteriale Grundlage bleibt dabei immer Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus (174).

Der zweite Hauptteil (175-317) widmet sich der Theodizeefrage. S. wendet sich gegen eine vorschnelle *reductio in mysterium*. Das Theodizeeproblem sei vor dem Forum der theoretischen Vernunft als logisches Widerspruchsproblem anzuerkennen, von dessen rationaler Lösbarkeit eine verantwortete Glaubensentscheidung abhängt. S. plädiert dafür, dass nur der Rekurs auf die Willensfreiheit des Menschen als Lösung des Theodizeeproblems in Frage kommen kann. Die Naturgesetze werden dabei als Möglichkeitsbedingung menschlicher Willensfreiheit aufgefasst. Ohne sie wäre eine verlässliche Planung menschlicher Handlungen unmöglich (258). Der Lösungsansatz der *free will defense* bestehe darin, „das *malum morale* als Folge menschlicher Entscheidungen zu verstehen und das *malum physicum* als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens zu kennzeichnen“ (269). Leiden als Preis von Freiheit und Liebe auszuweisen, ist nach S. unter der Voraussetzung möglich, dass sich „in der eschatologisch Begegnung mit Gott als vollkommener Freiheit und Liebe alle Personen dafür gewinnen lassen, ‚Ja‘ zu ihrem Leben und zu den Werten der Freiheit und Liebe zu sagen“ (289). Vor der praktischen Vernunft läuft das Theodizeeproblem nach S. auf eine Pattsituation zwischen theistischer und atheistischer Grundposition hinaus (306). Diese scheint keine rationale Entscheidung für oder gegen den Glauben an Gott zu ermöglichen (307). Der Ausweg bestehe in der Einsicht, dass in dieser Pattsituation das Rechnen mit einem besonderen Welthandeln Gottes unerlässlicher Bestandteil einer vernunftgeleiteten Entscheidung ist. Dieses besondere Handeln Gottes in der Welt ist im Rahmen eines relationalen Theismus auszubuchstabieren. Gottes Schöpfungshandeln sei darauf ausgerichtet, Mitliebende zu gewinnen (318) und Gottes Geschichtshandeln dürfe nicht auf seine Selbstmitteilung in Jesus Christus reduziert werden. In ihr findet es vielmehr ihre kriteriale Grundlage (319). Es ist Gottes Geschichtshandeln, welches dem Menschen inmitten von Leid und Ungerechtigkeit immer wieder neue Handlungsspielräume eröffnet und so Liebe ermöglicht.

Der dritte Hauptteil (318-399) verknüpft die im ersten Hauptteil entwickelten Konturen der Möglichkeit eines besonderen Handelns Gottes nun mit der Theodizeeproblematik. Die Überlegungen S.s Laufen auf die Entwicklung einer Kriteriologie für konkrete Versuche einer theodizeesensiblen Rede von einem Geschichtshandeln Gottes hinaus: Eine soche müsse (a) „verletzlich“ bleiben (Irritation und Unsicherheit sprachlich-methodisch mitreflektierend), (b) „anamnetisch“ verfasst sein (die Erinnerung an Gottes Geschichtshandeln dürfe die vergangenen Leiden der Welt nicht vergessen), (c) „universal“ konzipiert sein (als Wahrnehmungsschule für die Wirklichkeit mit all ihren leidvollen Seiten), (d) einen „Protest gegen das himmelschreiende Unrecht“ darstellen, der zum Ankämpfen gegen dasselbe motiviert und schließlich (e) von „eschatologischer Unruhe“ geprägt bleiben (330). Abschließend unternimmt S. den Versuch, die von ihm erarbeite Kriteriologie schließlich an Ausschwitz zu erproben (330-337).

Der Versuch einer trinitarisch perspektivierten Rede von einem Handeln Gottes in Welt und Geschichte bildet den systematischen Schluss der Arbeit (337-399). S. unternimmt es, die brauchbaren Aspekte der im ersten Hauptteil diskutierten Theoriebildungen zusammenzuschauen und in eine trinitarisch strukturierte Rede vom Geschichtshandeln Gottes zu integrieren. Die hier angestellten Überlegungen bilden sozusagen den Ertrag seiner Untersuchung. In seiner Sicht sind die vorliegenden personalen Theoriebildungen (Pröpper, Kessler, Menke) von einer starken Christozentrik geprägt. Die an eine kausalen Handlungstheorie angelehnten Ansätze dagegen (Thomas, Weissmahr) legten das Gewicht der Theoriebildung auf die Person des Vaters. Ebenso übrigens die ihnen entgegengesetzten interventionistischen Theorien (Alstons, Adams, Swinburnes). Bei allen genannten Autoren vermisst S., dass die unterschiedlichen Handlungsweisen und -möglichkeiten der trinitarischen Personen theologisch furchtbar gemacht werden (338). Den Grund dafür sieht S. im unterströmig immer noch wirksamen scholastischen Axiom, wonach die Werke des trinitarischen Gottes nach außen unteilbar sind („opera trinitatis ad extra indivisa sunt“). Nach Ansicht von S. will das Axiom allerdings nur darauf hinweisen, „dass die Beschreibung der Eigentümlichkeit der einzelnen Personen nicht dazu führen darf, ein Getrenntsein im Wirken der göttlichen Personen zu behaupten“ (339).

Es ist für S. die „entscheidende Frage“, ob die Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen auch „ökonomische Konsequenzen“ haben (339). In dieser Sicht bildet das personspezifische ökonomische Wirken der göttlichen Personen die alleinige Grundlage zur Ausbildung einer immanenten Trinitätslehre. Im Anschluss an Pannenbergs und Schmidbaurs Thomasinterpretation insinuiert S., „dass die opera trinitatis ad extra nicht anderes als Wesenkundgabe Gottes sein können und deshalb ebenso wie die immanenten Vollzüge trinitarisch zu strukturieren sind“ (340). Auf dieser Linie liegt die Einsicht, dass Appropriation und Proprietät Schwesternbegriffe sind und echte Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen festhalten: „Der Unterschied besteht einfach nur darin, dass die Appropriationen nur auf der Grundlage der kontingenten Schöpfung aussagbar sind … gewissermaßen als Propretäten sub condi­tione creationis“ (340). Gottes Handeln wendet das dreifaltige Leben Gottes nach außen. Das Handeln des einen Gottes bekommt in dieser Sicht erst Gestalt durch das Zusammenwirken von Vater, Sohn und Geist. Eigentliches Subjekt des Handelns ist immer der dreieine Gott (342).

Überlegungen von K. Rahner aufnehmend versucht S. schließlich eine spekulative Entfaltung der unterschiedlichen Weisen eines Handelns Gottes als Selbstmitteilung. Die Rede von einer Selbstmitteilung mache nämlich nur Sinn, wenn sie in „differenzierter und differenzierender Weise erfolgt“. Nur so könne eine „unterschiedslose Rede vom Handeln Gottes“ ausgeschlossen werden (342). Wenn also Gott überhaupt in Selbstmitteilung frei aus sich heraustritt, kann nur der Sohn Mensch werden und nur der Geist die Annahme dieser Selbstaussage im Geschöpf bewirken (342). Diese Rede von Gott als Vater verdeutlich dagegen, dass Gott bei aller Selbstmitteilung „der bleibend Entzogene und das absolute Geheimnis bleibt“ (343). Rahner unterscheidet (im Anschluss an Thomas) zwei Grundmodalitäten der göttlichen Selbstmitteilung: als Wahrheit und als Liebe. Ersteres entspricht dem Sohn, welcher die Selbstaussage Gottes geschichtliche offenbar macht, zweiteres dem Geist, welcher die Selbstaussage glaubend erkennt, liebend bejaht und hoffend als seine absolute Zukunft erstrebt (343). Diese beiden Modalitäten ergänzt S. dahingehend, dass er Gottes schöpferisches Handeln dem Vater appropriiert. Auf der Basis dieser Grundidee versucht S. nun eine Zuordnung der im ersten Hauptteil elaborierten Stufen des göttlichen Handelns zum je personspezifischen Handeln der drei göttlichen Personen (344). Auf die zweifellos noch interessante Konkretion dieser Zuordnung kann hier allerdings nicht mehr eingegangen werden.

Bei der vorgestellten Habilitationsschrift handelt es sich um eine ebenso gehaltvolle wie spekulativ anspruchsvolle Arbeit, die sich zudem an einer ungeheuer komplexen Thematik abarbeitet. Von daher ist es kaum verwunderlich, dass die Untersuchung auch die eine oder andere Angriffsfläche bietet. Dies betrifft nicht nur manch kontroversielle These – wie etwa S.s Plädoyer für eine Relativierung der Überzeitlichkeit Gottes (vgl. 50-61) –, sondern auch seine ambitionierte Kritik an alternativen theologischen Theorien des Handelns Gottes. So scheint dem Rezensenten etwa S.s Kritik am theologischen Ansatz Peter Knauers, den es auszeichnet, das Theodizeeproblem gar nicht erst aufkommen zu lassen, teilweise auf Missverständnissen zu beruhen. Demungeachtet muss betont werden: Insgesamt gelingt es S. in hohem Maß, zwei eigenständige Diskurse, nämlich die Frage nach dem Geschichtshandeln Gottes und das Theodizeeproblem, in niveauvoller und doch gut verständlicher Weise zu behandeln und schließlich eine argumentative Brücke zwischen diesen Diskursen zu schlagen. Dies gilt auch dann, wenn man gegenüber der von S. vorgeschlagenen Lösung des Theodizeeproblems wohl zurückfragen muss: Stellt die Hoffnung auf ein partikulares Handeln Gottes tatsächlich jenes Zünglein an der Waage dar, das die Pattsituation zwischen theistischen und atheistischen Antworten auf das Theodizeeproblem zugunsten einer rational verantworteten Glaubensentscheidung in die Höhe schnellen lässt? Inwieweit besitzt eine solche Hoffnung auch noch angesichts von Ausschwitz Plausibilität (vgl. 330-337)? Wie dem auch sei. Die Ausarbeitung einer dezidiert trinitarisch strukturierten Theorie vom Geschichtshandeln Gottes, wie sie S. im dritten Hauptteil im Anschluss Überlegungen Rahners, Pannenbergs, Schmidbaurs u. a. unternimmt, erscheint dem Rezensenten in jedem Fall wegweisend zu sein – unabhängig von der Theodizeeproblematik. Alles in allem: Die vorliegende Untersuchung ist nicht nur sehr anregend. Sie leistet auch einen wertvollen Beitrag zur Verantwortung christlicher Glaubensidentität.

*Dominikus Kraschl*