

Biblisch erneuerte Theologie.
Jahrbuch für Theologische Studien

SCM

Stiftung Christliche Medien

SCM R.Brockhaus ist ein Imprint der SCM Verlagsgruppe,
die zur Stiftung Christliche Medien gehört, einer gemeinnützigen
Stiftung, die sich für die Förderung und Verbreitung christlicher
Bücher, Zeitschriften, Filme und Musik einsetzt.

© 2022 SCM R.Brockhaus in der SCM Verlagsgruppe GmbH
Max-Eyth-Straße 41 · 71088 Holzgerlingen
Internet: www.scm-brockhaus.de; E-Mail: info@scm-brockhaus.de

Satz: Daniel Keil, Jena
Druck und Bindung: Print Group Sp. z o.o.
Gedruckt in Polen
ISSN 2570-1975
ISBN 978-3-41-724176-1
Bestell-Nr. 224176000

Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für Theologische Studien (BeTh)

Band 6 (2022)

Schwerpunktthema: Ist Gott wandelbar?

Herausgegeben für den Arbeitskreis für evangelikale Theologie
und die Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie

*von Christoph Raedel und Jürg Buchegger-Müller
Henrik Homrighausen (Redaktion)*

Wissenschaftlicher Beirat (Advisory Board)

Andreas Beck (Leuven); Roland Deines (Bad Liebenzell); Roland
Gebauer (Reutlingen); Rolf Hille (Gießen); Lydia Jaeger
(Nogent-surMarne); Karsten Lehmkuhler (Strasbourg); Eckhard
Schnabel (South Hamilton); Stefan Schweyer (Basel); Julius
Steinberg (Ewersbach); Christian Stettler (Zürich/Basel); Ulrike
Treusch (Gießen); Beat Weber (Basel); Peter Zimmerling (Leipzig).

Gott als Erzieher

Nachdenken über Gottes Erfahrungen mit den Menschen¹

Roland Deines

Einleitung

Dieser Beitrag ist eine Einladung zum Mitdenken. Er bündelt in einem eher lose geknüpften Strauß Aspekte, die auftauchen, sobald ernsthaft über Gott nachgedacht wird, konkret über das Wesen Gottes, die Charakteristika Gottes, oder, klassisch-theologisch formuliert, die Eigenschaften Gottes. Allerdings warnte der langjährige Freund von Adolf Schlatter, Hermann Cremer, schon im Jahr 1897: „Die Unfruchtbarkeit des Lehrstücks von den Eigenschaften Gottes in seiner bisherigen Behandlung in der Dogmatik und im kirchlichen Unterricht ist ein offenes Geheimnis.“² Wenn auf dieser Tagung also über „Die (Un-)Wandelbarkeit Gottes – Verständnis, Problematik und Relevanz eines Gottesprädikats“ nachgedacht wird, dann ist das – zumindest nach Cremer – eine eher unfruchtbare Spekulation.³ Die Unsicherheit im Umgang mit diesem Thema wird durch die Klammer in „(Un-)Wandelbarkeit“

¹ Dieser Aufsatz stellt eine bearbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung des Eröffnungsvortrags der AfeT-Studentagung 2021 zum Thema „Die (Un)Wandelbarkeit Gottes. Verständnis, Problematik und Relevanz eines Gottesprädikats“ dar. Der Charakter dieses „Sitzes im Leben“ wurde weitgehend beibehalten.

² Hermann Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, BFCTh I/4, Gütersloh 1897, 7. Immerhin erschien von Cremers Arbeit 1917 die 2. Aufl., die 1983 von Helmut Burkhardt noch einmal herausgegeben wurde (TVGMS, Gießen/Basel 1983). In seiner gehaltvollen „Einführung“ (S. XI–XXI) bietet Burkhardt neben einer knappen biographischen Skizze auch einige Informationen über die Wirkungsgeschichte dieses Beitrags im 20. Jh., u. a. bei Karl Barth und Eberhard Jüngel (XIXf. Anm. 27). Ausführlicher dazu Matthias Gockel, *Hermann Cremers Umformung der christlichen Lehre von den Eigenschaften Gottes im Lichte ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert*, NZStH 56 (2014), 35–63.

³ Cremer selbst unterscheidet die „in der Offenbarung sich erschließenden Eigenschaften Gottes“, worunter er seine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit rechnet, von den im „Gottesbegriff enthaltenen Eigenschaften“ – dazu zählt er Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit

zusätzlich unterstrichen. Allerdings hat die Frage nach Gott in den letzten Jahren in allen theologischen Disziplinen an Interesse gewonnen und gerade seine (Un-)Wandelbarkeit zu teils heftigen Kontroversen über die Theologie hinaus in Kirchen und Gemeinden geführt.⁴

Der vorliegende Beitrag formuliert darum Überlegungen, von denen ich meine, dass sie sich aufgrund der biblischen Texte nahelegen. Ziel ist, darüber ins Gespräch zu kommen und so das gemeinsame Nachdenken über Gott anzuregen. Sollten einzelne Aussagen Anstoß erregen, dann gilt es zu bedenken, dass hier versuchsweise theologische Sätze formuliert werden, die Schritte hin zu einem besseren Verstehen oder wenigstens einem vertieften Nachdenken sein wollen, aber keine „So-ist-es-Sätze.“

Das Ziel dieses Eröffnungsvortrags ist nicht, die Themenstellung umfassend oder gar abschließend zu behandeln, womöglich mit dem Anspruch, die strittigen Fragen schon im Voraus klären zu wollen. Die Absicht ist vielmehr,

sowie die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes – „im Lichte der Offenbarung“ (s. Inhaltsverzeichnis).

⁴ Diese Diskussion ist umfassend dargestellt in M. Schmid, *Kämpfen um den Gott der Bibel. Die Geschichte des offenen Theismus*, STM 27, Gießen 2020, s. auch ders., M. Schmid, *Gott ist ein Abenteurer. Der offene Theismus und die Herausforderungen biblischer Gottesrede*, FSÖTh 167, Göttingen 2020. Beide Bände geben einen umfassenden Einblick in die aktuelle Diskussion, inkl. umfassender Literaturangaben; trotz des Schwerpunkts auf der amerikanischen, weitgehend innerevangelikalischen Debatte, wird im erstgenannten Band auch die zunehmende Rezeption im deutschsprachigen Raum dargestellt, s. Kämpfen 271–283. Zur aktuellen Diskussion in ökumenischer Perspektive s. K. Ruhstorfer (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, ÖR.B 112, Leipzig 2018, in dem deutschsprachige Vertreter des offenen Theismus und Vertreter der traditionellen Eigenschaftslehre zu Wort kommen; vgl. außerdem U. Link-Wieczorek u. U. Swarat (Hg.), *Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«*, ÖR.B 111, Leipzig 2017 (das Ergebnis dieser Arbeit liegt auch gesondert vor: *Die Frage nach Gott heute. Neue ökumenische Zugänge zu klassischen Denktraditionen*, hg. v. U. Link-Wieczorek u. U. Swarat, Leipzig 2019). Der Bochumer Systematiker Günter Thomas vertritt ein Gottesbild, das den Anliegen des Open Theism in vielem nahesteht, ist aber ohne jede Berührung mit demselben entwickelt (die entsprechenden Namen fehlen bei ihm vollständig); vielmehr macht er, ausgehend vom Leitbegriff der „Lebendigkeit Gottes“ neuere Ansätze der deutschsprachigen Theologie (Barth, Bonhoeffer, Jüngel, Moltmann, Welker) dafür fruchtbar, vgl. G. Thomas, *Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Leipzig 2019, und hier besonders Kap. IV: „Gottes Un-/Veränderlichkeit. Theologische Motive, klassische Modelle, gegenwärtige Debatten und Perspektiven“ (115–147); ders., *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig, ³2021. Als Überblick s. J. v. Lüpke, *Gott IV. theologiegeschichtlich*, ELThG² 2 (2019), 724–731; A. Loos, *Gott V. systematisch-theologisch*, a.a.O., 732–738.

die Wichtigkeit des Themas zu unterstreichen, weil es Fragen betrifft, die für Theologie, Gemeinde und persönliches Christsein von Relevanz sind. Das wird gerne übersehen, weil die Frage nach Gott in gewisser Weise geklärt zu sein scheint. Wir reden vielfach in einer Weise über „Gott“, als ob wir schon wüssten, welche Qualitäten und Eigenschaften angesprochen sind, wenn wir „Gott“ sagen.⁵

Das äußert sich u. a. in Sätzen, die ihr vorgebliches Wissen über Gott dadurch verraten, dass in ihnen Gott ein „Müssen“ zugewiesen wird. Dahinter steht die oft unreflektierte Voraussetzung, dass wenn Gott wirklich Gott ist, dann *muss* er in einer bestimmten Weise sein und handeln. Er darf dann – je nach Perspektive des menschlichen Betrachters – weder eine Entwicklung, noch Gefühle, noch Wünsche oder irgendetwas anderes haben, das ihn in irgendeiner Weise als defizitär oder noch nicht vollkommen in allem erscheinen lässt. Denn wenn Gott etwas fehlt, oder er nicht alles kann und weiß – wie kann er dann Gott sein? Denn Gott ist nur Gott, so zumindest besagt es ein vorreflexives Gottesverständnis,⁶ wenn er in allen Dingen unveränderlich und von Anfang an das allerperfekteste Wesen ist, unbewegt und unbegründet, aber Beweger und Begründer von allem. Wenn Gott etwas dazulernen könnte oder es auch nur wollte, wie kann er dann Gott sein? Das sind, grob verkürzt, Vorstellungen über Gott, die sich mehr der philosophischen Theologie und noch dazu der vorchristlichen philosophischen Tradition Griechenlands als den biblischen Texten verdanken, die aber gleichwohl über die Lehrer der Alten Kirche zum festen Fundament der christlichen Theologie geworden sind.⁷ Aber auch da, wo man sich diesem griechischen Geist ent-

⁵ Vgl. dazu oben Anm. 3 über die im „Gottesbegriff enthaltenen Eigenschaften“.

⁶ Interessant wäre zu untersuchen, ob diese Vollkommenheitsvorstellungen, die sich im christlichen Kulturkreis so nahezu »natürlich« mit dem Begriff „Gott“ verbinden, ein kulturübergreifendes Phänomen darstellen, oder ob diese Art über Gott zu denken nicht schon eine Folge der jüdisch-christlichen und/oder griechisch-philosophischen Prägung der »allgemeinen« Gottesvorstellungen sind.

⁷ Zur Problematik s. bereits Cremer, *Eigenschaften*, 11. „Seit der Zeit der griechischen Väter ist es der auf Gott angewandte Begriff des reinen Seins, des Absoluten, der es unmöglich erscheinen ließ, Gott Eigenschaften zuzuerkennen. Jenseits der Welt des bedingten und darum bestimmten und begrenzten Seins soll das reine Sein, das Absolute, liegen, ... und als dieses sieht man Gott an, um ihn von der Welt zu unterscheiden und die Welt zu erklären. Durch Entschränkung des Weltgedankens [gemeint ist wohl: durch das Fernhalten des Gewordenen = d. Welt von Gott] glaubt man Gott zu gewinnen. Eigenschaften aber verleihen ihm dann wieder eine Bestimmtheit und dadurch Beschränktheit, welche ihn dem bedingten, geformten und darum in seiner Wirkungsfähigkeit beschränkten Sein, also der Welt, einordnen, so daß

gegenstellt und theologisch die Gottesfrage noch einmal neu, besser und biblischer angehen will, kommen ihre Vertreter nicht an dieser Formulierung von Gottes Müssen vorbei. So heißt es im Buch von Manuel Schmid, in dem er „Die bewegte Geschichte des Offenen Theismus“ darstellt, dass die Begründer dieses theologischen Ansatzes „die Liebe Gottes zum primären Anliegen und strukturgebenden Prinzip ihres Modells machen“, an dem sich alle anderen Aussagen über Gott messen lassen müssen (20). Da aber „die Verwirklichung authentischer Liebe ... nur unter Bedingungen der Freiheit möglich“ ist, „muss Gott“ dem Menschen, von dem er geliebt werden will, „echte (philosophisch gesprochen: libertarische) Freiheit zugestehen“ (21).⁸

man dann nicht mehr an ihn glauben, von ihm alles hoffen kann.“ Die Auseinandersetzung mit dem (angeblich) griechisch überformten Gottesbild der Bibel in der patristischen und von da an christlichen Theologie gehört zu den andauernden Debatten in der Gottesfrage; insbesondere Vertreter der Prozesstheologie und des Open Theism sehen sich hier als Sachwahrer eines biblischen Gottesverständnisses, s. Schmid, Abenteurer, 91–109, 136–147 (144–147 behandelt Philo, der oft – aber möglicherweise zu Unrecht – als Wegbereiter einer philosophischen Überfremdung der biblischer Gotteslehre gilt), der aber zu Recht darauf hinweist, dass diese Debatte in der deutschsprachigen Theologie schon sehr viel länger und wohl auch gründlicher geführt wurde, vgl. ebd. 187–191, wo er auf Brunner, Moltmann, Pannenberg und Barth eingeht, die in dieser Frage wiederum von Cremer beeinflusst sind; weitere Hinweise b. Schmid, Kämpfen, 114–118, 208–210 u.ö.

⁸ Ähnlich U. Swarat, Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte, in: Die Frage nach Gott heute (s. Anm. 4), 500–517: Einleitend wird festgehalten, dass es „in der überströmenden Liebe Gottes“ begründet sei, „dass er sich selbst zum Schöpfer bestimmt hat, zum Gott für andere“, um dann auf der nächsten Seite ein dreimaliges „muss“ zu beschreiben, das nötig ist, damit „der Bund zwischen Gott und Mensch“ möglich wird (501f.). Das schöne Bild der „überströmenden Liebe“ ist zunächst einmal nicht biblisch und Gottes Schöpfersein wird nirgends explizit mit Gottes Liebe verbunden, d. h. selbst wenn es gute theologische Gründe für eine solche Aussage gibt, dann sollte man dennoch darauf achten, dies nicht als quasi selbstverständlichen Glaubenssatz an den Anfang zu stellen (weil er m. E. nur rückblickend, demütig, dankbar und staunend ausgesprochen werden kann, aber niemals in einer Weise, die daraus Ansprüche ableitet). Der Spitzensatz aus 1Joh 4,8, dass Gott Liebe ist, bildet in vielen neueren Gotteslehren ein durchaus problematisches Zentrum, indem aus „Liebe“ dann ein bestimmtes Verhalten Gottes als notwendig abgeleitet wird. Dem Satz in 1Joh 4,8 (dessen Kontext in der Regel unbeachtet bleibt) stehen jedoch andere Selbstbestimmungen Gottes voran (angefangen bei dem rätselhaften Ex 3,14: zu dessen Potential für die hier verhandelte Frage s. A. Krebs, Gott, der Unwandelbar-Wandelbare. Eine Lektüre von Exodus 3,1–15 im Licht eines dipolar-eschatologischen Gottesverständnisses, in: Ruhstorfer [Hg.], Unwandelbar?, 55–67), in denen er sich als „Eiferer“ für seine Alleinverehrung vorstellt (Ex 20,5; 34,14) und die von seinem Heiligsein reden (Lev 19,2). Im Schöpfersein Gottes sind alle diese wesentlichen Eigenschaften verwirklicht, weshalb jede Verkürzung auf nur eine dieser Wesenszüge

Um Gott zu sein, oder um in einer bestimmten Weise Gott zu sein, „muss“ also Gott in irgendeiner Weise agieren. Sonst ist er was? Nicht Gott? Nicht „mein“ Gott, weil er eigenen Vorstellungen nicht entspricht? Es lohnt sich darum (und die Beiträge auf der Konferenz zeigten sehr deutlich, wie schwer das fällt), beim Nachdenken über Gott sehr vorsichtig mit Formulierungen zu sein, die Gott ein „Müssen“ oder ein „Nicht-anders-Können“ zuschreiben.⁹

1. Die Freiheit und die Allmacht Gottes

Wäre es nicht bescheidener, zunächst einmal festzuhalten: Gerade weil *Gott* „*Gott*“ ist, muss er gar nichts.¹⁰ Oder, biblischer formuliert: Gott spricht, und es geschieht. Die Schöpfungsgeschichte am Anfang der Bibel ist keine theoretische Abhandlung über Gott, sondern ein Zeugnis über Gott: *Gott kann, was er will. Er spricht und es geschieht*. Darum glauben Juden und Christen an den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erden. Es ist Erfahrungswissen, das auf den biblisch bezeugten Taten Gottes beruht.¹¹ Die Schöpfung als solche kann nicht in dieser Weise erfahren werden, aber aus

oder die Absolutierung nur einer derselben die biblisch vorgegebene Dynamik zwischen Ehre, Heiligkeit und Liebe unterläuft.

⁹ Vgl. Cremer, Eigenschaften Gottes, 83: Nach ihm ist „die Anwendung des Begriffs der Notwendigkeit auf Gott durchaus falsch. Er widerspricht der tatsächlichen Erhabenheit Gottes über alles, was Gesetz heißt.“

¹⁰ Vgl. Röm 9,18–23. Auch dieser Text darf nicht absolut gesetzt werden und gegen andere biblische Texte ausgespielt werden. Aber er zeigt, dass Gott nicht nur seine Liebe offenbart, sondern auch seinen Zorn und sein Vermögen bzw. seine Macht.

¹¹ Vgl. dazu R. Feldmeier, Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: W. H. Ritter u.a., Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, BTSP 13, Göttingen 1997, 13–42. Entscheidend ist, dass Feldmeier die biblischen Allmachtsaussagen von ihrer Gattung und Textpragmatik her untersucht und so zu nuancierten Unterscheidungen kommt. So wird deutlich, dass „im Munde der Angefochtenen und Leidenden ... die Anrufung Gottes als des Allmächtigen ... nicht die Ergebung ins bestimmte Geschick, sondern im Gegenteil den Trotz des Glaubens aus[drückt], der entgegen allem Augenschein an den Möglichkeiten seines Gottes festhält“ (37). Zur Frage der Allmacht im Kontext des Open Theism s. Schmid, Abenteuer, 164–170.197–205; J. Enxing, Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie, in: Ruhstorfer (Hg.), Unwandelbar?, 33–54; zu einem klassischen Gegenstück in reformierter Tradition s. W. Grudem, Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine, Grand Rapids, ²2020, 252–260 (Grudem differenziert in „Will“, „Freedom“ und „Omnipotence“). Ich erwähne Grudem hier und im Folgenden, weil er sich häufig mit Positionen des Open Theism auseinandersetzt. Als Einstieg in die Diskussionslage s. A. Loos u.a., Allmacht Gottes I.–IV., ELThG² 1 (2017), 122–130.

Gottes Souveränität und Verfügung über das Geschaffene wird abgeleitet, dass sich die Schöpfung ihm verdankt.¹² *Aber nur, weil Gott etwas kann, muss er nicht alles machen, was er kann.*¹³ Er steht unter keinem Beweis- oder Erfüllungszwang. Das ist seine göttliche, seine schöpferische Freiheit. Die Allmacht Gottes, sein Pantokrator-Sein, ist sein freies Vermögen, alles zu machen, was er will, was eben auch bedeutet: nur das zu machen, was er will – und nicht das, was er auch noch kann. Vielleicht unterscheidet das den Menschen am stärksten von Gott: der Mensch kann nicht aufhören zu machen, was er kann, er kann sich nicht selbst stoppen. Auch da, wo er vorhersehen kann, dass die Folgen einer Erfindung problematische Auswirkungen haben können – Waffentechnologie, Gentechnologie, Künstliche Intelligenz und Human Enhancement, aber auch die Erforschung der Tiefsee oder des Weltraums – er wird nicht aufhören, das zu tun, was er kann, einfach weil er es kann.¹⁴ Verbote und Einschränkungen werden als temporäre Verzögerungen

¹² Man könnte dazu z. B. das Buch Exodus nach den Bezeugungen durchgehen, die Gott als den zeigen, der das Gegebene souverän in seinen Dienst nimmt und sich dadurch als der offenbart, der nicht an „natürliche“ Vorgänge (d. h. regelmäßige und von daher beobachtbare und erwartbare, wie es die frühen Weisheitsliteraturen als Anfänge wissenschaftlichen Denkens beschreiben) gebunden ist: seine erste Erscheinung ist in einem brennenden Busch, der durch das Feuer nicht verzehrt wird (Ex 3,2f.); er lässt einen Stab zur Schlange und diese wieder zu einem Stab werden (Ex 4,2–4), er lässt sichtbare Krankheiten entstehen und verschwinden (4,6f.) und Wasser zu Blut werden (4,9). Die Plagen über die Ägypter basieren auf der Macht Gottes, über die natürlichen Vorgänge nach Belieben zu verfügen (7,14–10,24), dasselbe gilt für den Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14), der dann in den Liedern von Mose und Miriam theologisch gedeutet wird (15,1–21). Auch die Erhaltungswunder Israels in der Wüste sowie die Epiphanieerscheinungen am Sinai erlaubten es Israel, Gottes souveräne Macht zu erfahren, woraus die Überzeugung entstand, dass Israels Gott nichts unmöglich ist, vgl. Jer 32,17.27. Zur biblischen Entfaltung der „Allmacht“ Gottes, die sich nicht „selbstbezüglich, sondern im Verhältnis zu den Seinen“ entfaltet, und zwar „primär rettend, aber auch richtend“, s. R. Feldmeier/H. Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, TBT 1, Tübingen 2011 (2020 erschien eine 3., überarb. u. ergänzte Aufl.), *Der Gott der Lebendigen*, 149–202 (Zitat 151). Bezeichnend ist, dass in der Einleitung zum Kapitel „Der Allmächtige“ (S. 150f.) ebenfalls Hermann Cremer zitiert wird: „Alle Fehler, die bei der Erörterung der Allmacht Gottes begangen werden, hängen damit zusammen, dass man nicht von der Wirklichkeit derselben ausgeht, wie sie sich uns in der Selbstbethätigung Gottes in seiner Offenbarung zu erkennen und zu erleben gibt, sondern daß man ihre Erkenntnis *a priori* zu gewinnen sucht“ (Eigenschaften Gottes, 83).

¹³ Vgl. I. U. Dalferth, *God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkkung*, Leipzig 2019, 85: „Der Schöpfer *kann* handeln, der Mensch *muss* es“ (Hhg. im Original).

¹⁴ Vgl. dazu den Band von Th. A. Seidel u. S. Kleinschmidt (Hg.), *Christliche Humanität statt Selbstvergottung*, GEORGIANA 6, Leipzig 2021, der sich kritisch mit Yuval Noah

oder Hindernisse bisweilen akzeptiert, aber am Ende siegen die, die es dennoch wagen: anfangs vielleicht noch verurteilt und eingesperrt, aber schon bald als Pioniere, Entdecker und Märtyrer der Wissenschaftsfreiheit gefeiert. Der Mensch macht, was er kann. Auf die Menschheit als Ganze bezogen, lässt sich auch der Satz wagen: „Der Mensch muss machen, was er kann. Er kann nicht anders.“ Eine „terra incognita“ darf es nicht geben: weder in der Geographie, noch in der Astronomie, noch in der Psychologie oder Anthropologie. Das Geheimnis muss enthüllt, das Rätsel gelöst, das Unbekannte bekannt gemacht werden. Stillstand ist angeblich Rückschritt, Fortschritt und Entwicklung dagegen die unaufgebbare Menschheitsaufgabe, selbst wenn es dazu führt, dass die Menschheit sich dabei selbst abschafft oder überwindet. Das ist die Dynamik der menschlichen Existenz, ihre Größe, ihr Faszinosum, aber eben auch ihre Tragik und ihr Verhängnis. Bei der Vorbereitung für diesen Vortrag las ich eher zufällig den Satz:

Sein zu wollen wie Gott, der alles berechnet und beherrscht, ja alles weiß und kann und wirkt, ist *die* Ursünde der Menschheit (Hhg. im Orig.).

Er stand in der damals aktuellen Ausgabe der katholischen Monatsschrift *Stimmen der Zeit* im Editorial, das auf die langfristigen Konsequenzen für Kirchesein nach Corona und bleibender gesellschaftlicher Marginalisierung eingeht.¹⁵ Aber ist ein „Gott, der alles berechnet und beherrscht“ nicht im Grunde ein zutiefst unbiblisches Gottesbild? Ist dieser scheinbar so selbstverständliche Satz nicht selbst schon wieder Ausdruck eines verzerrten Gottesbildes, entstanden aus der Urversuchung der Menschheit, die darin besteht,

Hararis Bestseller *Homo Deus* auseinandersetzt, dessen Telos der „Große Algorithmus“ ist, der alles beherrscht. Dass die erkennbare Dystopie dieses Zukunftsentwurfs, die ungeniert von einer „Elite optimierter Übermenschen“ ausgeht (so W. Huber in seinem Beitrag: Cur Homo Deus? Mensch und Gott bei Yuval Noah Harari, a.a.O., 79–97, hier 92), die sich über die Zurückbleibenden erhebt, so vielfältig positiv rezipiert wird, zeigt erneut, wie leicht sich die Menschheit von ihrem selbstgemachten Verderben faszinieren, aber eben nicht aufhalten lässt. Es tritt ein, was Hans Jonas als „Verlust der Kontrolle [des Menschen] über sich selbst“ beschreibt, womit die „Unfähigkeit“ gemeint ist, „nicht nur den Menschen vor sich selbst, sondern auch die Natur vor dem Menschen zu schützen“ (Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979, 253f., zitiert bei H.-B. Gerl-Falkowitz, *Homo Deus. Das Projekt der Selbstvergottung und seine transhumanistischen Nebenfolgen*, in: Seidel/Kleinschmidt, *Christliche Humanität*, 163–175, hier 170).

¹⁵ Stefan Kiechle, Brüchigkeit und Glaube, *Stimmen der Zeit* 146.9 (2021), 641f.

„sein zu wollen wie Gott“ (Gen 3,5)? Denn es ist ja gerade die Schlange als Versucherin, die Eva einreden will, dass Gott seinen Vorsprung oder Vorrang gegenüber den Menschen eifersüchtig verteidigt, indem er ihnen das göttliche Wissen und Einsehen vorenthält (die Fortsetzung von Gen 3,5 lautet entsprechend: „... und wissen, was gut und böse ist“). Damit ist impliziert, dass er allein der sein will, der „alles berechnet und beherrscht“. Wer anderen Einblick in seine Geschäftsbücher gewährt, der schafft sich Konkurrenz – es ist darum leicht nachvollziehbar, dass religionskritische Denker der Vergangenheit und Gegenwart in dem einen omnipotenten Gott und Vater (vgl. den Beginn des Nicäno-Konstantinopolitanum: *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*¹⁶) eine Projektion des menschlichen Möchtegern-omnipotenten Mannes sehen, der seine defizitäre und beständig bedrohte Macht durch solche Allmachtsmythologien abzusichern sucht.¹⁷

1.1 Die Allmacht Gottes

Die Vorstellung eines omnipotenten Gottes, der alles vorausplanen und voraussehen kann, der nicht überrascht wird von unerwarteten Ereignissen, weil alle Ereignisse bereits vor Grundlegung der Welt von ihm genau so geplant worden sind, wie sie sich dann auch unvermeidlich und unumgänglich ereignen werden, wirkt in manchem wie eine heimlich-unheimliche Wunschvorstellung des perfekten Politikers oder Führers. Wer das nicht glaubt, muss nur noch einmal die empörten Kritiken nachlesen, die im Nachgang des Rück-

¹⁶ Die offizielle deutsche Übersetzung dieses Bekenntnistextes lautet: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, ...“, während die (bessere) Übersetzung der orthodoxen Kirche lautet: „Ich glaube an den einen Gott, den Vater, *Allherrscher*, Schöpfer des Himmels und der Erde, ...“ Der entscheidende Unterschied liegt in der problematischen Übersetzung von *Pantokrator* im griechischen Original (Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς) durch das lateinische *omnipotens*. Zum biblisch-jüdischen Sprachgebrauch von παντοκράτωρ s. Feldmeier/Spieckermann, *Gott der Lebendigen*, 175–180, die deutlich machen, dass es nicht um Allmachtsphantasien geht, auch „nicht primär [um] eine göttliche Eigenschaft, sondern (als ein sogenanntes *nomen agentis*) [um] ein Vermögen und Wirken. ... Die Rede vom παντοκράτωρ bringt Gott als den zur Sprache, der als der überlegene Helfer und Retter seines Volkes geglaubt und ungerufen wird“ (180).

¹⁷ Fast schon klassisch ist hier auf Tilman Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976 bzw. Horst Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek b. Hamburg 1973, zu verweisen, die beide intensive theologische Diskussionen, um nicht zu sagen Schockwellen, ausgelöst haben.

zugs aus Afghanistan veröffentlicht wurden: die Kanzlerin, die Verteidigungsministerin, die Geheimdienste oder wer auch immer haben *nicht vorausgesehen*, dass es so kommen würde.¹⁸ Sie hatten am Anfang auch keinen perfekten Plan, als sie die militärische Kontrolle übernahmen. Darum der Urteilspruch: Schuldig. Fehlende Voraussicht, fehlende Vorsehung, fehlender oder eben gescheiterter Plan des Nation-building, usw. Nahezu jede Krise wird auf mangelnde Voraussicht und fehlende Planung oder Absicherung zurückgeführt. Und immer derselbe Schuldspruch: die handelnden Akteure, d. h. die Menschen, die Entscheidungen zu treffen hatten, sind schuldig. Sie hätten das, was sich daraus entwickelt, voraussehen können, vorausberechnen müssen oder zumindest vorausschauend einkalkulieren sollen. Wenn nun aber die Menschen an diesen Anforderungen und Erwartungen, die andere Menschen an sie haben, immer wieder scheitern, ist es dann nicht tröstend und gut zu wissen, dass wenigstens Gott „alles berechnet und beherrscht, ja alles weiß und kann“? Dass also Gott einen Plan hat, der vorausschauend alles im Blick hat, alle Eventualitäten einrechnet, alle notwendigen Parameter steuert und darum überraschungsfrei und geordnet seinen Gang nimmt, sodass alles nach Plan A abläuft und ein Plan B nicht einmal in der Schublade zu liegen hat? Denn wenn Gott allmächtig ist, dann hat er auch die Mittel und Möglichkeiten, seinen ursprünglichen Plan zu verwirklichen. Ist das also gemeint, wenn die Gemeinde von alters her singt:

Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl?

Wobei auch Paul Gerhardt, als guter Theologe, gerade nicht im Sinne eines vorausberechneten Plans denkt, der nun geordnet abläuft, sondern als einer, der sein Vertrauen auf den Gott setzt, der

Wolken, Luft und Winden, gibt Wege, Lauf und Bahn, der wird
auch Wege *finden*, da dein Fuß gehen kann.¹⁹

¹⁸ Vgl. als ein Beispiel unter vielen den Kommentar der Deutschen Welle: Marcel Fürstenau, Deutschland hat in Afghanistan versagt, <https://www.dw.com/de/meinung-deutschland-hat-in-afghanistan-versagt/a-58927713>.

¹⁹ Paul Gerhardt, Befehl du deine Wege, EG 361. Die biblische Vorlage ist Ps 37,5. Zur Auslegung s. Elke Axmacher, Ein Lied von der göttlichen Providenz. Befehl du deine Wege, in: dies., Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts, Tübingen u. Basel 2001, 103–142; dies., 361. Befehl du deine Wege, in: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, hg. v. I. Alpermann u. M. Evang, Heft 23, Göttingen 2017, 44–54.

„Wege finden“ ist das entscheidende Bekenntnis und zwar in einer futurischen Formulierung. Er „wird auch Wege finden“, die der Christenmensch heute und morgen gehen kann. Das Lied bekennt also nicht, dass Gott schon vor Grundlegung der Welt den Weg festgelegt und vorausgesehen hat, den der Sänger gehen soll und deshalb dann auch gehen wird, sondern er vertraut darauf, dass er *jetzt*, in meiner großen Not, einen Weg für mich findet.²⁰ Der Glaube an den allmächtigen Gott vertraut hier darauf, dass Gott in seinen Möglichkeiten unbegrenzt ist und es darum lohnt, ihm zu vertrauen. Aber daraus wird keine dogmatische Aussage über Gottes Allmacht bzw. über Gottes Sein an und für sich – weil Gott vom Menschen her nicht „an und für sich“ gedacht werden kann.

Wenn sich die Aussage bewähren sollte, Gottes Allmacht so zu verstehen, dass Gott zwar alles machen kann, aber er nicht alles machen muss, was er kann, dann ist zu überlegen, inwieweit sich diese Formulierung auch auf die anderen All-Aussagen über Gott anwenden lässt.

1.2 Die Allgegenwart Gottes

Bezogen auf seine *Allgegenwart*²¹ würde das bedeuten: Gott kann überall sein, aber er muss nicht überall sein bzw. er muss nicht überall aktiv wirkend oder eingreifend sein. Gott kann es sich leisten, auch abwesend (bzw. nur passiv gegenwärtig) zu sein. Warum? Weil er frei ist und nur durch sein eigenes Wollen gebunden ist. Er kann abwesend sein, weil er so souverän und

²⁰ Das heißt nicht, dass Gott in seinem Sein jenseits der Zeit diesen Weg nicht schon immer gesehen hat (oder: gesehen haben könnte); für das menschliche Bekenntnis ist jedoch entscheidend, dass ich *jetzt* glaube und erkenne, dass er mir einen Weg zeigt. Nach Axmacher, Befehl du deine Wege, 46, geht es für das Geschöpf „um die völlige Abhängigkeit von dieser Präsenz“ Gottes, die als Providenz im Sinne eines „für- oder vorsorgende[n] Bestimmen des Geschicks“ zu verstehen ist. Dazu gehört, dass Gott „1. alles weiß, weil er alles Geschehen in ewiger Gegenwart sieht, dass 2. alles, was geschieht, nach seinem Rat(-Schluss) und Willen geschieht, und dass er 3. das Gewusste und Gewollte auch auszuführen die Macht hat.“

²¹ Zur Allgegenwart Gottes vgl. Cremer, Eigenschaften Gottes, 84–93, der vorschlägt, den abstrakten Begriff der Allgegenwart durch den der „Weltgegenwart“ zu ersetzen (84), weil der zentrale biblische Gedanke der ist, dass Gott nicht in ein Jenseits gebunden ist, sondern bei seiner Schöpfung gegenwärtig sein kann, ohne dadurch an Raum und Zeit gebunden zu sein. Auch diese Eigenschaft Gottes ist nach Cremer keine „Seinsweise Gottes“ sondern „die wirksame Selbstbeziehung Gottes zur Welt“, die sich auf seine „Freiheit“ bezieht, „sich zu allem, was ist und geschieht“ zu verhalten (86). Die Frage der Allgegenwart scheint im Kontext des Open Theism keine besondere Rolle zu spielen, das Stichwort fehlt im Index von Schmid, Abenteurer, doch s. Grudem, Systematic Theology, 206–211.

mächtig ist, dass auch dann nichts geschehen kann, was ihn in seinem eigenen Tun und Wollen einschränken könnte. Damit ist nicht gesagt, dass Gott nicht allgegenwärtig ist. Aber er ist es nur, insofern er sich dazu entschließt, da zu sein, wo er sein will – und nicht da, wo Menschen ihm vorschreiben meinen zu können, dass er da zu sein habe. Das Herbeirufen Gottes im Gebet zeigt, dass diese Denkfigur intuitiver Bestandteil gelebter Frömmigkeit ist.²² Gerade die Ablehnung des Panentheismus in der christlichen Theologie hält hier etwas Entscheidendes fest: Gott ist nicht notwendigerweise „in“ der von ihm geschaffenen Schöpfung anwesend, sondern auch da, wo er in ihr als gegenwärtig wahrgenommen und erfahren wird, bleibt er ihr gegenüber. Er lässt die Schöpfung etwas sein, das nicht er selbst ist. Er gewährt also etwas, das er nicht selbst ist, Raum und Zeit.²³ Angesichts dieser Selbstbeschränkung stellt sich dann aber die Frage: Geschieht hier nicht eine Veränderung zumindest der Umstände des göttlichen Seins, die Gott selbst ins Werk setzt in der Schöpfung? Wenn Gott vor der Schöpfung alles in allem war, setzt dann nicht die Schöpfung auch bei Gott einen Punkt vor und nach der Schöpfung? Fängt damit nicht auch bei Gott eine Geschichte an, die ihn mit seiner Schöpfung verbindet? Nicht durch irgendeinen äußeren Zwang, sondern rein durch seinen Willen und die daraus resultierende Selbstfestlegung. Gott will

²² Die Arbeiten zur Gottesfrage enthalten vielfache Bezüge zum Gebet, weil sich die Aktualität von Gottes reagierendem und situativem Handeln in der Welt gerade hier exemplarisch zeigen lässt, und dabei auch die Frage nach Vorherbestimmtheit und menschlicher Handlungsfreiheit mitbedacht werden muss. Vgl. dazu u. a. Enxing, *Allmacht Gottes*, 51–53 (zum Bittgebet); U. Link-Wieczorek, *Zu wem sprechen wir? Gedanken zum Gebetsverständnis heute*, in: dies./Swarat (Hg.), *Die Frage nach Gott heute*, 386–409 (s. außerdem in der Studie selbst die Abschnitte über das Gebet, 85–91); A. Loos, *Bittgebet und Gottesbild. Beobachtungen und Anstöße zur Korrespondenz zweier Lehrstücke*, *ThBeitr* 45 (2014), 32–48; ders., *Gebet III. systematisch-theologisch*, *ELThG*² 2 (2019), 306–310; Schmid, *Abenteurer*, 33–35.49–52.72f. u.ö.; ders., *Kämpfen*, 124.277f.; Thomas, *Gottes Lebendigkeit*, 149–170 („Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet“). Zur liturgischen Reflexion s. J. Ebach, *Gott nicht allein lassen. Zwei alttestamentliche Fürbitten und die gegenwärtige liturgische Praxis*, mit Beiträgen von A. Deeg u. Chr. Lehnert, Leipzig 2020.

²³ Die systematische Theologie hat hier vielfach an die jüdisch-kabbalistische Lehre des Zimzum angeknüpft, vgl. als ersten Überblick Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, München³ 1987, 98–105. Er nennt ausser dem Begründer, Isaak Luria, auch Nikolaus von Kues, J. G. Hamann, Fr. Chr. Oetinger, F. W. J. Schelling, A. von Oettingen u. E. Brunner als Vertreter (100). Aus der neueren Diskussion vgl. Jan Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, *TBT* 96, Berlin 1998, 172–177: „Die kabbalistische Lehre vom Zimzum – die Selbstkontraktion und -beschränkung Gottes.“

schaffen. Er will die Menschen als seine Gegenüber. Und dazu gewährt er ihnen Raum und Zeit. Er nimmt sich in gewisser Weise selbst zurück, damit etwas da sei, was nicht er selbst ist. Das ist das Werk der Schöpfung. Das ist das erste, aber nicht das letzte Wort Gottes. Denn er entschließt sich in der Inkarnation des Gottessohnes räumlich und zeitlich zu werden, um mit den Menschen Gemeinschaft haben zu können – weil er es will, weil er es kann, weil er es macht. Hier ist wichtig festzuhalten, dass die Bestimmung „räumlich und zeitlich“ Gott nur insoweit einschränkt, wie er selbst es will. Inwieweit Gott jenseits von dem, was er dem Menschen offenbart hat, noch ganz anders ist, wissen wir nicht und brauchen es auch nicht zu wissen. Es reicht, die dem Menschen zugewandte Seite Gottes zu kennen, die er von sich aus dem Menschen durch Offenbarung erschlossen und zu erkennen gegeben hat. Bezogen auf seine Allgegenwart heißt das: Gott *kann* gegenwärtig sein, wo immer und wann immer und wie immer er will.²⁴ Aber er *muss* nicht.

1.3 Die Allwissenheit Gottes.

Was bewirkt diese Denkfigur, wenn man sie auf die *Allwissenheit* Gottes bezieht?²⁵ Gott kann alles wissen, das er wissen will, aber er muss nicht alles wissen, was er wissen kann – kann man so einen Satz formulieren? Wenn man biblisch über die Allwissenheit Gottes nachdenken will, dann müssen neben Psalm 139²⁶; Jesaja 46,9f. als klassischen Texten von Gottes Allwissenheit, auch die Stellen in Betracht gezogen werden, wo vom *Erinnern Gottes* die Rede ist, bis dahin, dass er ein Erinnerungsbuch schreiben lässt (Mal 3,16). Gott lässt sich erinnern und er erinnert sich; die LÜ hat an dieser Stelle meist: „Und Gott gedachte“ mit der hebr. Wurzel זכר *skr*, die erinnern bedeutet. Die berühmte Stelle in Genesis 9,15 über den Regenbogen

²⁴ Cremer, *Eigenschaften Gottes*, 88, unterscheidet zwischen „Weltgegenwart“ und „Heilsgegenwart Gottes.“ Zudem spricht er von „Offenbarungsgegenwart“ in der Sendung des Sohnes, die „sich von der allgemeinen Weltgegenwart abhebt“ (92).

²⁵ Zur Allwissenheit s. Cremer, *Eigenschaften Gottes*, 93–101. Auch hier betont Cremer, dass diese Lehre „nicht Ergebnis des Denkens sondern Gewißheit des Glaubens an den Gott der Erlösung ist“ (94). Zur Position des Open Theism s. Schmid, *Abenteurer*, 159–164.205–207; zur Auseinandersetzung der klassisch-reformierten Lehre mit Anliegen des Open Theism s. Grudem, *Systematic Theology*, 225–231; als Einführung A. Loos u. a., *Allwissenheit Gottes I.–IV.*, ELThG² 1 (2017), 132–140.

²⁶ Zu Psalm 139 als ambivalenten Haupttext für „Gottes Allwissenheit und Allgegenwart“ s. Feldmeier/Spieckermann, *Gott der Lebendigen*, 160–162.

besagt, dass Gott verspricht, des Bundes mit Noah bzw. der Menschen zu gedenken, wenn immer er den Regenbogen sieht, d. h. Gott setzt sich selbst ein Merkzeichen, das ihn an sein Versprechen erinnern soll, die Erde nicht noch einmal zu zerstören ob der Sünde der Menschen.²⁷ Auch im Gebet lässt sich Gott an eine Zusage erinnern und daraufhin zum Handeln bewegen (vgl. z. B. Ex 2,23b–25; 3,7–9). Auf der anderen Seite haben wir die zuversichtliche Aussage „Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, HERR, nicht vollständig kennst“ (Ps 139,4). Nur wenn beide biblischen Aussagenreihen miteinander in eine dialektische Beziehung gebracht werden (wozu auch gehört, die jeweilige Aussageabsicht in ihrem biblischen Kontext Ernst zu nehmen), indem man immer die jeweils „andere“ Seite dazu sagt, findet eine Annäherung (vergleichbar einer mathematischen Intervallschachtelung) an die biblische Wahrheit statt, die mehr einem Denk- und Aktionsraum (der Möglichkeiten eröffnet) als einem festen Punkt gleicht, den allein es zu treffen oder festzuhalten gilt.

Hilfreich ist möglicherweise die Überlegung, inwieweit Menschen darauf verzichten können, alles wissen zu müssen, was sie wissen könnten. Bezogen auf den individuellen Menschen lässt sich diese Frage leicht bejahen. Bezogen auf die Menschheit als Ganze wohl nicht, weil der Drang nach Allmacht eben auch ein Allwissen (und eine Allgegenwart) impliziert; die ganze Entwicklung der technischen, insbesondere der neuen elektronischen Möglichkeiten dienen dieser *Entgrenzung* des Menschen aus den heilvollen Begrenzungen der Zeit, des Raums, des Könnens und des Wissens, die ihm mit seiner Geschöpflichkeit gegeben sind. Aber bezogen auf eine Einzelperson ist ein gelassenes Nichtwissen-müssen vorstellbar. Eltern z. B. müssen nicht alles über ihre Kinder wissen. Sie müssen diese nicht permanent überwachen. Dasselbe gilt für Ehepartner. Je größer das Vertrauen, desto weniger „Wissen-müssen“ ist da, aber umgekehrt gilt auch: je größer das Vertrauen, Zutrauen und Wohlwollen füreinander, desto mehr will man mit dem anderen teilen und ihn wissen lassen. Aber das geschieht in wechselseitiger Freiheit, auf das Verhältnis zu Gott gewendet, als Offenbarung und Gebet. *Anteilgeben und Anteilnehmen ist das Maß des Wissens in der Liebe*. Will Gott alles wissen, was er wissen könnte? Und vielleicht müsste man noch hinzufügen: *Wann* will Gott alles wissen? Der Mensch in seiner Maßlosigkeit mutet sich

²⁷ Die ersten Stellen von זָכַר betreffen alle Gott, der sich „erinnert“: Gen 8,1; 9,15f., 19,29; 30,22; Ex 2,24; 6,15. Das erste Mal, dass das Verb ein Gedenken des Menschen im Hinblick auf Gottes Tun meint, ist in Ex 13,3 (Passa) und 20,8 (Sabbatgebot).

mit „Echtzeit“ eine weitere Überforderung zu in seinem Drang, sein zu wollen wie Gott – oder nach dem Gesagten vielleicht besser: sein zu wollen, wie er sich vorstellt, dass Gott wäre oder ein „richtiger“ Gott zu sein habe. Aber will Gott alles in Echtzeit wissen? Muss er, weil er Gott ist und darum alles zu wissen hat, alles immer schon sofort und unmittelbar wissen? Warum lässt er himmlische Bücher für das Gericht schreiben, wenn er doch alles immer schon weiß? Eltern können warten, bis ein Kind mit einer Sorge oder einem Anliegen kommt, auch wenn sie „wissen“, dass es da etwas zu besprechen gibt. Manchmal ist es nötig, das Kind anzusprechen und zu ermutigen, manchmal ist es besser zu warten, bis es von selbst sich öffnet. Das ist nun, zugegebenermaßen, ein sehr menschlicher Vergleich, der nur dadurch eine gewisse Berechtigung hat, dass Gott sein Verhältnis zu den Menschen und insbesondere zu Israel und zu seiner Gemeinde als ein Kindschaftsverhältnis offenbart hat. Damit nähern wir uns dem Thema, „Gott als Erzieher.“

2. Gott als Erzieher – Einsichten aus der Pädagogik

Der ursprüngliche Gedanke für das Titelthema war, von der Frage auszugehen, was das Erziehen mit dem Erziehenden macht, und daran anknüpfend dann zu überlegen, inwieweit Gott als Erzieher bzw. Lehrer durch sein Lehren und Leiten der Menschen selbst affiziert wird. Denn pädagogische Erfahrung bedeutet nicht nur, dass ein erfahrener Erzieher oder Lehrer mehr weiß und mehr kann als die von ihm zu Erziehenden, sondern dass er durch den Umgang mit diesen an Erfahrung und Einsicht zunimmt und darum an sich selbst Veränderungen geschehen lässt, oder doch zumindest seine pädagogische Herangehensweise aufgrund der gemachten Erfahrungen verändert. Ich erhoffte mir hier Einsichten aus den Erziehungswissenschaften, musste aber im Gespräch mit meinem diesbezüglichen Fachkollegen erfahren, dass der Frage nach dem, was die Erziehung beim Erziehenden auslöst, keine besondere Aufmerksamkeit zukommt. Das mag damit zusammenhängen, dass in der gegenwärtigen Pädagogik ohnehin eine große Skepsis dahingehend besteht, ob andere Menschen aufgrund ihrer Abgeschlossenheit als „autopoietische, selbstreferenzielle“ Bewusstseinsysteme überhaupt zugänglich sind für die Weitergabe von Information oder Kenntnissen. Zur Begründung dieser Skepsis dient ein Satz des Soziologen Niklas Luhmann: „Wenn man individuelle Menschen als Konglomerat autopoietischer eigendynamischer, nicht trivialer Systeme begreift, gibt es keinen Anlass zu der Vermu-

tung, man könne sie erziehen.“²⁸ Diese insgesamt recht pessimistische Einschätzung der Erziehungsmöglichkeit lässt jedoch den Freiraum, dass sich diese eigendynamischen, nicht trivialen Systeme dafür entscheiden könnten, sich erziehen zu lassen und sich dafür einem Erzieher anzuvertrauen. Für diesen würde dann jedoch ebenso wie für die zu Erziehenden gelten, dass er ebenfalls als autopoietisches, eigendynamisches System in der Lage wäre, sich einer möglichen Veränderung durch die Lehr-Erfahrung zu öffnen. Nur – damit scheint sich die Erziehungswissenschaft nicht wirklich zu beschäftigen. Für Gott ließe sich jedoch formulieren: Er kann als „autopoietisches, eigendynamisches, nicht triviales System“ sich dem Lernen öffnen, weil er kann, was er will.

Mein Kollege hat mich dann aber doch auf den Erziehungswissenschaftler Günther Buck und dessen Buch *Lernen und Erfahrung* verwiesen, dem sich ein Diskussionsband *Aus Erfahrung lernen* angeschlossen hat. Darin wird Lehren beschrieben als „Verständnis zu eröffnen“. Das Lehren geschieht nach Buck nicht nur durch „die reflektierten, methodisch ausgebildeten Formen des Lehrens“, wie Pädagogik weithin verstanden wird (auch da, wo in der wissenschaftlichen Literatur von Gott als Erzieher die Rede ist), sondern auch durch Analogie und Beispiel als „elementaren Formen des Verständlichmachens“.²⁹ Von dieser Beschreibung des pädagogischen Wollens als *Verständniseröffnung* werde ich im Folgenden ausgehen, d. h. die Titelformulierung „Gott als Erzieher“ (die sich immerhin in zwei neueren Dissertationen zum Thema findet³⁰) ist zu verstehen im Sinne von „Gott als Verständniseröffner“.

²⁸ N. Luhmann, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt, 2002, 82. Die entsprechenden Hinweise verdanke ich meinem Kollegen, Prof. Dr. Daniel Straß.

²⁹ Günther Buck, *Lernen und Erfahrung*. Epagogik, hg. v. Malte Brinkmann, *Phänomenologische Erziehungswissenschaft* 5, Wiesbaden 2019, XXIII. Zur Einführung in Leben und Werk s. das Vorwort des Herausgebers Malte Brinkmann: Günther Buck – Klassiker der Pädagogik, ebd. VII–XX.

³⁰ Patrick Pouchelle, *Dieu éducateur. Une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et littérature grecque classique*, FAT II/77, Tübingen: Mohr Siebeck 2015; Dorothea Betz, *Gott als Erzieher im Alten Testament. Eine semantisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung der Begrifflichkeit *jsr / musar (paideuo / paideia)* mit Gott als Subjekt in den Schriften des AT*, Diss.theol. Osnabrück, 2007 (so weit ich sehe ist diese Arbeit weder ganz noch in Teilen veröffentlicht).

3. Biblische Erzählfäden

Die Vorstellung einer göttlichen, verständniseröffnenden Paideia soll nachfolgend in gebotener Kürze an zwei gesamtbiblischen Erzählfäden demonstriert werden. D. h. ich wähle einen anderen Weg als den, der traditionell unter dem Stichwort „Gott als Erzieher“ begangen wird. Da sind es in erster Linie die hebräischen Verben für *erziehen*, *disziplinieren* und *lehren*, die mit Gott als Subjekt Ausgangspunkt der Untersuchungen sind. Bei der Übersetzung ins Griechische wurden häufig *παιδεύω* oder davon abgeleitete Begriffe verwendet, womit sich noch stärker als im Hebräischen die Vorstellung von Gott als Erzieher oder Pädagoge verband. Allerdings ergab sich durch die Verwendung der *παιδεία*-Wortgruppe eine inhaltliche Verschiebung, die im Hebräischen zwar durchaus angelegt, aber eben bei weitem nicht so dominant ist wie im Griechischen: denn in *παιδεύω* bzw. *παιδεία* steckt als semantischer Kern das Wort *παῖς*, also „Kind“ bzw. „Diener“, „Knecht“ oder „Sklave.“ Damit wird Gott vom „Verständniseröffner“ zum Kinderlehrer bzw. Auftraggeber und den damit verbundenen Vorstellungen von Mündigkeit und Unmündigkeit.³¹ Das ist nicht völlig falsch, aber eben nur ein Teilaspekt des Themas. Die im Folgenden vorgestellten Beispiele sollen darum zeigen, dass Gottes Erziehung seines Volkes im Sinne einer Verständniseröffnung über das hinausgeht, was gemeinhin unter Erziehung oder Pädagogik Gottes verstanden wird.³²

3.1 Gotteserscheinungen als Offenbarungsmedium

Der erste Punkt ist das Ereignis von Offenbarung. Theologie hat es, wie der Name sagt, mit Gott zu tun. Sie ist Gotteslehre. Aber da fängt es dann bereits an, schwierig zu werden. Wer vermittelt die Gotteslehre? Oder, anders

³¹ Dass dieses Gefälle in der Antike gehört wurde, zeigt Clemens Alexandrinus, der in seinem *Paidagogos* erklärt (I,5,12, BKV 214): „Daß die Pädagogik ein Führen von Kindern ist, das ist aus dem Wort klar.“ Bei Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (hg. u. kommentiert von W. Sparn, Große Texte der Christenheit 5, Leipzig 2018), ist dieses Verständnis leitend: Gott nimmt sich der Menschheit an wie ein Erzieher eines Kleinkinds und lehrt Israel besser und schneller begreifen, was die Menschen auch ohne göttliche Intervention aus sich selbst entdeckt hätten, nur eben langsamer.

³² Die ausgewählten biblischen Erzählfäden sind exemplarisch zu verstehen. Vergleichbare Längsschnitte könnten auf viele weitere Themen angewandt werden, z. B. Heiliger Geist, Leben nach dem Tod, Gerechtigkeit, Gottes Bünde mit den Menschen.

gefragt: Wer weiß überhaupt etwas von Gott? In biblischer Perspektive ist der Grund jeder Form von Gotteslehre die Selbstoffenbarung Gottes. Darüber wird biblisch jedoch nicht theoretisch nachgedacht im Sinne einer Erkenntnislehre oder gar eines methodischen oder philosophischen Zugangs. Gott wird, verkürzt formuliert, erfahren und diese Erfahrungen mit dem Göttlichen werden weitergegeben, in Erzählungen geformt, tradiert, bedacht und bis zu einem gewissen Grad auch reflektiert, aber alles Reden über Gott ist abhängig davon, dass Gott sich offenbart und sich von den Menschen erkennen lässt. Dieses Sich-erfahren-Lassen Gottes geschieht nun aber nicht in einer gleichbleibenden Weise, sondern in einer Abfolge von unterschiedlichen Erfahrungsmöglichkeiten, die jeweils ihre eigene Zeit und auch ihre besondere Form haben: mit anderen Worten, Gott ermöglicht Menschen zu unterschiedlichen Zeiten auf unterschiedliche Weise, etwas von ihm zu erfahren, das ihnen zu wissen hilfreich bzw. nötig ist.³³

Im Anfang begegnet Gott dem ersten Menschenpaar in einer nicht näher beschriebenen Weise unverhüllt. In einer maximal anthropomorphen Weise wird Gott hier vorgestellt als einer, „der beim Abendwind im Garten wandelte“ (Gen 3,8)³⁴ und dabei ein Geräusch machte, sodass sich die schuldig gewordenen Menschen fürchteten und versteckten (Gen 3,10). Darum trifft Gott Adam und Eva nicht an, darum ruft er zu dem Menschen (*'el-ha-Adam*): „wo bist du?“ (3,9). Dieser Text ist der erste in der Bibel, in dem Gott erscheint. Alles, was bis dahin berichtet ist, wie Gott die ersten Menschen schuf, ihnen den Garten Eden bereitete und ihnen Auftrag und Gebot gab, ist beschrieben, ohne dass das Wirken und Reden Gottes konkretisiert wird. In welcher Gestalt oder mit welchen Sinnen Gott erfahren wird, ob Adam und Eva ihn als Erscheinung sehen und nur hören oder einfach nur wissen, was Gott ihnen gebietet – das bleibt alles ungenannt.

³³ „In der wandelbaren Vielfalt dieser göttlichen Epiphanien [gemeint sind die „durchaus unterschiedlichen Gottesbegegnungen Abrahams, Isaaks und Jakobs“] ist es doch der eine, unwandelbare Gott, der sich hier gezeigt und ausgesprochen hat. Wir haben also keine unverbundenen, je total *veränderten* Gottesoffenbarungen – und *ebenso wenig* einen total *unveränderlichen* Gott, der mit der veränderlichen Vielfalt seiner Erscheinungen in Raum und Zeit letztlich nichts zu tun hätte. Vielmehr bestimmt Gott seine Identität gerade als der *eine*, der *auf all diese Weisen* Menschen begegnen wollte,“ so Krebs, Gott, der Unwandelbar-Wandelbare, 64 (Hhg. im Original).

³⁴ Übersetzung Jan Christian Gertz, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, ATD 1, Göttingen 2018, 82.

Die Bilder, die bei vielen beim Hören dieses Textes entstehen, sind Projektionen: Michelangelos Deckengemälde aus der Sixtinischen Kapelle im Vatikan ist hier genauso entscheidend wie der Vers über Gott als Spaziergänger im Garten zur Zeit des Abendwinds, dessen anthropomorphe Zuspitzung auf die davor stehenden Texte übertragen wird. Die Details sind hier jedoch nicht das Entscheidende, sondern die Beobachtung, dass an diesem Punkt Gott erstmals in einer Weise geschildert wird, dass die Menschen ihn erfahren: sie hören ihn kommen, sie fürchten sich, sie verstecken sich, sie werden aus ihrem Versteck gerufen, befragt, verurteilt, vertrieben, aber nicht, ehe Gott sie bekleidet hat, sodass ihre Blöße bedeckt ist und sie den Dornen und Disteln der Welt außerhalb Edens nicht schutzlos preisgegeben sind. Wer oder was ist Gott? Wie wird Gott hier vorgestellt? Oder, wenn man sich diesen Text als Offenbarung Gottes sagen lässt, wie stellt sich Gott hier vor? Der, der die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, kommt zu den Menschen und fragt, wo sie sind und was sie getan haben. Das ist immer wieder zu beobachten: Wo Gott in der Bibel in seiner machtvollen Fülle dargestellt wird, steht daneben eine anthropomorphe Aussage, die in ihrer Konkretheit und Körperlichkeit schon fast peinlich wirkt. Aber so will sich Gott dem Menschen offenbaren!³⁵

Für eine philosophisch-dogmatisch geprägte Gotteslehre³⁶ kann dieses Verhalten Gottes dagegen nur ein Schauspiel sein, weil Gott natürlich weiß, was geschehen ist, und darum auch weiß, wo sich das erste Menschenpaar versteckt hat. Nach Meinung der mehrheitlichen „orthodoxen“ theologischen Tradition von der Alten Kirche bis in die Gegenwart hat Gott das alles nicht

³⁵ Für weitere Beispiele dieses Nebeneinanders s. u. bei Anm. 49. Exegetisch könnte hier weiter gefragt werden, ob diese anthropomorphen Texte derselben Quelle/Schicht zugewiesen werden bzw. ob sich hier ein Gespräch in der biblischen Überlieferung selbst erkennen lässt. Aufgrund des hypothetischen Charakters aller dieser Zuschreibungen an Quellen und Schichten wird es da keinen Konsens geben, aber vielleicht doch interessante Beobachtungen (und sei es nur die Beobachtung, wie die Exegeten mit dieser Spannung umgehen). Für die biblische Endfassung gilt jedenfalls, dass in ihr diese Spannung erhalten geblieben ist.

³⁶ Vgl. u. a. Thomas, *Weltabenteurer Gottes*, 30–34, wo er die Entwicklung hin zu einer philosophischen Theologie knapp beschreibt, bei der „Gottes dramatische Lebendigkeit“ (33) verloren ging. Zur Position des Open Theism s. Schmid, *Abenteurer*, 170–177. 195–197; zur traditionellen Auffassung Grudem, *Systematic Theology*, 192–199. Außerdem R. Miggelbring, *Das Ende der Unwandelbarkeit?* Zur Diskussion um ein traditionelles Element der Eigenschaftslehre, in: Ruhstorfer (Hg.), *Unwandelbar?*, 9–18, und als Antwort darauf M. Nausner, *Unwandelbarkeit oder gegenseitige Partizipation?* Prozesstheologische Alternativen zur klassischen Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes, a.a.O., 19–32.

nur so vorausgesehen, sondern so bestimmt und geplant von Anfang an, damit er seine Gnade und Gerechtigkeit verherrlichen kann.³⁷ Calvin spricht ausdrücklich von einem „furchtbaren Ratschluß“ Gottes, was er als unbedingt festzuhaltende Lehre so formuliert: Gott hat, „bevor er den Menschen schuf, zuvor gewußt [], welchen Ausgang er (d.i. der Mensch) nehmen würde, und daß er dies eben darum vorauswußte, weil er es in seinem Ratschluß so bestimmt hatte!“ Wer mit diesem „furchtbaren Ratschluß“ Mühe hat, den nennt Calvin „vorwitzig und unbedacht“, weil es eine Auflehnung gegen Gottes Vorherbestimmung bedeutet. Denn: „Gott hat den Fall des ersten Menschen und in ihm das Verderben seiner Nachfahren nicht bloß *vorhergesehen*, sondern auch nach seinem Gutdünken *angeordnet*. Denn wie es zu seiner *Weisheit* gehört, daß er alles Zukünftige *zuvor weiß*, so zu seiner *Macht*, alles mit seiner Hand zu *regieren* und *leiten*!“³⁸

Eine vorwitzige Nachfrage drängt sich hier dennoch auf: Wenn Gott allmächtig ist, warum braucht er dann überhaupt einen Plan (er hat „angeordnet“)? Ist „Planungssicherheit“ nicht eher eine Eigenschaft für die zweite Reihe und letztlich ein Zeichen für Unsicherheit? Wer ein Drehbuch braucht, wer Dialoge und Antworten üben und vorbereiten muss, damit er sich keine Blöße gibt, der ist nicht souverän, weder groß- noch kleingeschrieben, sondern unsicher. Aber was ist das Gegenteil von fehlender Planungssicherheit? Risikobereitschaft? Abenteuerlust? Leichtsinn? Ist „Gott ... ein Abenteuerer“, der ein Risiko eingeht? Das sind Begrifflichkeiten, mit denen ich mich ebenfalls schwertue.³⁹

³⁷ Vgl. als knappen Einstieg Christian Link, *Infralapsarisch/supralapsarisch*, RGG⁴ 4 (2001), 133f.; Grudem, *Systematic Theology*, 828 Anm. 13.

³⁸ Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion / Institutio Christianae Religionis*, übers. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn ⁴1986, III,23,7 (S. 641; Hhg. im Orig.). Vgl. auch ebd. III,23,8: „Der erste Mensch ist nämlich gefallen, weil Gott es für nützlich hielt; warum er es dafür hielt, ist uns nicht bekannt. Dennoch ist es sicher, daß er es aus keinem anderen Grund getan hat, als weil er sah, daß so die *Ehre seines Namens* mit Recht *verherrlicht* würde. Wo du aber Gottes *Ehre* nennen hörst, da denke auch an seine *Gerechtigkeit*. ... Der Mensch kommt also zu Fall, weil *Gottes Vorsehung* es so ordnet – aber er fällt durch seine *eigene Schuld*!“

³⁹ Vgl. Schmid, *Abenteurer*, und insbesondere Thomas, *Weltabenteuer Gottes* (der die Redewendung von Hans Jonas übernommen hat, s. 23), dessen an sich sehr lesenswertes Buch die Abenteuerterminologie auf die Spitze treibt. Problematisch an dieser Redeweise ist, dass der Abenteurer nicht weiß, ob er am Ziel ankommt bzw. am Ende das Abenteuer überlebt. Das aber ist eine in Bezug auf Gott, auch in Bezug auf das „Risiko“ (ein weiterer, viel gebrauchter Begriff im Kontext der „Lebendigkeit Gottes“, der aber in Bezug auf Gott anders zu verwen-

Die biblischen Texte sperren sich gegen solche einseitigen bzw. ausschließlichen systematischen Vereinnahmungen, denn sie erwecken an keiner Stelle den Eindruck, dass Gott nun spontan auf Überraschendes und Ungeplantes reagieren, gar hoffen müsse, dass seine menschlichen „Partner, Freunde, Mitstreiter und kritische Begleiter“⁴⁰ das Rechte tun würden. Die Bibel reflektiert nicht über Gottes Allwissenheit und Allmacht (wo dies thematisiert wird, da wird es bezeugt und besungen), sondern beschreibt, wie Gott den Menschen besucht, und als er ihn nicht findet, sucht und ruft, um ihn dann in eine Geschichte zu entlassen, die von Verheißungs- und Gerichtswort (Gen 3,15) bestimmt ist, die in der Menschwerdung des ewigen Sohnes in Jesus von Nazareth einen ersten Zielpunkt erreicht.

Rückblickend auf die ganze biblische Geschichte lässt sich, angefangen bei den Theophaniegeschichten der Genesis, ein kanonischer Bogen erkennen, der eine zunehmende Nähe (Offenbarkeit) zwischen Gott und Menschen beschreibt, die darin gipfelt, dass Gott in der geschichtlichen Person des Jesus von Nazareth in die Welt kommt und sich als „der Gekommene“ in ihr und als Teil von ihr offenbart. Gott redet nicht nur in ihm, wie er durch die alttestamentlichen Propheten gesprochen hat, sondern ist in dieser Person selbst in seiner ganzen göttlichen Fülle gegenwärtig.⁴¹ Dieses Paradox, dass der ewige Gott Mensch wird – und zwar nicht wie die griechischen Götter, die sich in Menschengestalt verkleiden oder als Halbgötter ein vergöttlichtes menschliches Erbteil haben –, indem er sich „selbst entäußerte“ und Mensch mit allen Konsequenzen wurde, ist innerbiblisch bzw. heilsgeschichtlich darum vorstellbar, darstellbar und begreifbar, weil es eine biblische Vorbereitungsgeschichte von Gotteserscheinungen und Offen-

den wäre als in Bezug auf menschliches Risiko), das Gott in seiner Geschichte mit den Menschen eingeht, völlig unangemessene Vorstellung. Das berechnete Anliegen, die Lebendigkeit Gottes zu betonen, wird mit solchen plakativen Slogans auch bei Wohlmeinenden desavouiert. Für Thomas ist „die Geschichte ein sich entfaltendes Drama, in dem Gott lernt und reagiert, empfindet und wahrnimmt, interveniert und letztlich doch – auch angesichts der Widerstände und gegen Widerstände – seine Aspirationen zu verwirklichen sucht“ (53). Gott versucht es, aber es hängt bis zum Ende davon ab, ob der Mensch bei diesem Abenteuer mitzieht – das geht m. E. weit über biblische Zusammenhänge und Zusagen hinaus, auch wenn Thomas vom Versprechen „der Menschwerdung bis zur Auferweckung“ Jesu ableitet, „dass das Weltabenteuer Gottes nicht als Tragödie endet“ (63, vgl. auch 64f., wo er betont, dass Gott „kein Spieler“ sei).

⁴⁰ Thomas, Weltabenteuer Gottes, 88.

⁴¹ Vgl. Kol 2,9: In Jesus „wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig.“

barungsgeschehen gibt, die eine solche Erfahrung und ein solches Erkennen ermöglichten.⁴² Gott handelte, wie es rückblickend besonders die Traditionsgeschichte lehrt, in vorbereitender Weise, indem er sein Mitsein mit seinem Volk immer wieder in sinnlich wahrnehmbarer Weise aufscheinen ließ: Er besuchte Abraham (Gen 18), er rang mit Jakob am Jabbok (32,23–33), d. h. er machte sich angreif- und berührbar; er begleitete Israel in der Wüste in Gestalt von Wolken- und Feuersäule,⁴³ er begegnete Mose im Zelt der Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“ (Ex 33,11), er wohnte inmitten der Israeliten (Num 35,34; Ps 135,21) und ließ seine Herrlichkeit bzw. seinen Namen im Tempel wohnen (Ex 40,34; Dtn 12,5). In den prophetischen Verheißungen versprach Gott, der in der Höhe wohnt (Jes 33,5), dass er inmitten seines Volkes Wohnung nehmen wird (Jes 57,15; Ez 43,7; Joel 4,17; Sach 2,14; 8,3). Auf diese Weisen ist die Inkarnation von Jesus als das Kommen Gottes zu seinem Volk in einer erfahrbaren Gestalt offenbarungsgeschichtlich vorbereitet.⁴⁴ Das bedeutet, dass die zahlreichen Aussagen vom Gekommensein Jesu (Mk 1,24.38; 2,17 etc.) bzw. Inkarnationsaussagen wie Johannes 1,14–18;

⁴² Das wurde in der frühen Exegese der Alten Kirche sehr deutlich gesehen und festgehalten, doch verblasste diese Einsicht umso stärker, je mehr die Philosophie die Exegese prägte, vgl. dazu Bogdan Gabriel Bucur, *A Blind Spot in the Study of Fourth-Century Christian Theology: The Christological Exegesis of Theophanies*, JThS 69 (2018), 588–610; ders., *Scripture Re-Envisioned: Christophanic Exegesis and the Making of a Christian Bible*, The Bible in Ancient Christianity 13, Leiden 2019. Die Konsequenz des Verlusts eines christologischen Verständnisses der gesamten biblischen Geschichte als Teil von Gottes andragogischem Offenbarungshandelns ist die – aus einer liberalen Position konsequente – Abschwächung des Alten Testaments auf eine „vorchristliche[] Gotteserfahrung“, weil es dann eben nicht „nicht Zeugnis von Christus oder vom Dreieinigen Gott“ ist, wie es Notker Slenczka pointiert formuliert, s. ders., *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses*, Leipzig 2017 u. dazu H. H. Klement, *GOTT im Alten Testament und christlicher Glaube*, BeTh 4 (2020), 165–189 (174).

⁴³ Diese Vorstellung ist im Neuen Testament sogar noch intensiviert, indem Paulus Christus bereits im Exodusgeschehen als handelnd bezeugt (1Kor 10,1–4). Zu Christus als Schöpfungsmittler s. 1Kor 8,6; Joh 1,1–3.10; Kol 1,15–17; Hebr 1,2.

⁴⁴ Vgl. Calvin, *Institutio* I,13,10: Schon vor seiner Inkarnation begegnet Jesus als „das Wort“ in der Gestalt des Engelfürsten als eine „Art Vorspiel“ auf sein Mittleramt: „Denn obwohl das Wort noch nicht Fleisch geworden war, so kam es doch gleichsam als Mittler hernieder, um sich den Gläubigen desto vertrauter zu nahen“ (Übers. Weber, 61). Calvin schreibt weiter, unter Berufung auf Gen 32,30f. (Jakob am Jabbok) und 1Kor 10,4: „Denn obwohl die Zeit der Erniedrigung noch nicht da war, stellte das ewige Wort doch ein Vorbild des Amtes auf, das es erfüllen sollte“ (a.a.O. 62). Zu Christus als der Gott, der den Vätern erschienen ist, s. auch I,13,27 (76f.). Aber für Calvin sind dies „Zeichen“, die nur den Eindruck erwecken, dass Gott „seine heilige Gegenwart so enthüllt [hat], daß es heißt, er sei ‚von Angesicht

Philipper 2,6–8 nicht beziehungslos sind, sondern innerhalb des Glaubens Israel plausibilisierbar sind und eben gerade nicht analogielos bzw. ohne vorschattende Beispiele.⁴⁵ Auch die Verheißungen an David und seine Nachkommen auf dem Thron, dass Gott sie als seine Söhne einsetzt und ihnen in besonderer Weise Vater sein will (2Sam 7,14; Ps 2,7), bereiten die Inkarnation vor.⁴⁶ In der Person Jesus Christus, der selbst „das Wort Gottes“ (Offb 19,3, vgl. Joh 1,1) ist, kommt Gott zu den Menschen, indem „das Wort Fleisch wird“ und sich so den Menschen mitteilt.

Gott handelt hier also im eigentlichen Sinn als Pädagoge bzw. Andragoge im oben genannten Sinn: als Verständniseröffner durch Analogie und Beispiel, weil er ein gleichbleibendes Ziel im Auge hat: den Menschen nahe zu sein und ihnen in ihrer Not helfen. Das Ziel bleibt dasselbe, aber die Weisen, es zu erreichen, ändern sich mit der Zeit. Weil Gott es von Anfang an so geplant hatte? Oder weil er sich als freier und allmächtiger Gott dazu bestimmt hat, im Umgang mit den Menschen neue Erfahrungen zu machen, durch die am Ende beide um die gemeinsame Geschichte reicher sind?

3.2 Das Gerichtshandeln Gottes: Vom Totalgericht zur Selbstannahme des Gerichts

Eine „Entwicklung“ in Gottes Handeln ist ebenfalls erkennbar, wenn wir die biblische Gerichtsbotschaft in ihrem kanonischen Ablauf nacheinander durchschreiten. Das Gerichtshandeln Gottes beginnt (sieht man von Adam und Eva und Kain ab) mit der Sintflut. Der einleitende Passus in diese drei Kapitel (Gen 6–9) lautet:

6,5 Als aber der HERR sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar, 6 da reute es den HERRN, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen, 7 und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen

zu Angesicht‘ gesehen worden.“ Immerhin sieht auch er darin „das Vorspiel der künftigen Offenbarung in Christus“ (I,11,3 [S. 41]).

⁴⁵ Vgl. dazu W. von Heyden, *Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*, TANZ 58, Tübingen 2014, bes. 421–462 über die Denkmöglichkeit der Inkarnation im Frühjudentum.

⁴⁶ Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie. Gesamtausgabe*, Bd. 2, Göttingen 2015, 357f.

habe, vertilgen von der Erde, vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln unter dem Himmel; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe. 8 Aber Noah fand Gnade vor dem HERRN.⁴⁷

Die Fortsetzung ist bekannt. Die Menschheit geht unter, Noah und seine Familie werden gerettet, sie verlassen die Arche, bringen Gott ein Opfer dar und daraufhin verspricht Gott:

8,21 Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe. 22 Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.

Darauf folgt eine modifizierte Wiederholung des ursprünglichen Auftrags an den Menschen, die Erde zu bebauen und zu bewahren (Gen 9,1–7) und ein erster Bundesschluß Gottes mit den Menschen (Gen 9,8ff.).

Das nächste große Kapitel in Gottes Geschichte mit den Menschen ist die Erwählung Abrahams und das Entstehen des Volkes Israel in Ägypten. In diesen Vätergeschichten haben die Epiphanien ihren Platz, die in der Sinaitheophanie kulminieren, aber das Thema Gericht spielt darin nur eine begrenzte Rolle. Nur in der Geschichte von Sodom und Gomorrha ist es breiter dargestellt. Man kann darin eine lokale Wiederholung des Totalgerichts sehen, wie es auch der Sintflutbericht darstellt. Die beiden Städte verschwinden von der Landkarte, nur Lot und seine beiden Töchter überleben. Es wird nicht nach individueller Schuld gefragt, aber das Gespräch zwischen Abraham und Gott über die Zahl der Gerechten, die nötig wären, um die Stadt zu retten, zeigt bereits eine erste Modifikation im Gerichtshandeln. Auffällig auch hier, dass die Beschreibung von Gottes Richten (wie bei Adam und Eva im Paradies) mit auffällig kräftigen Anthropomorphismen verbunden ist:⁴⁸ zuerst ist Gott zu Gast bei Abraham und lässt sich von ihm bewirten (Gen 18), und auf dem

⁴⁷ Übersetzung hier und im Folgenden: Zürcher Bibel 2007.

⁴⁸ Die frühe Exegese sah in dieser Theophanie eine Christophanie, s. Bucur, *Scripture Re-Envisioned*, 42–70: „The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany To Trinitarian Symbolism.“

anschließenden Gang nach Sodom erklärt Gott dem Abraham, dass er selber nachschauen müsse, ob es wirklich so schlimm dort zugeht (18,20f.):

Und der HERR sprach: Das Klagegeschrei über Sodom und Gomorra, es ist gross geworden, und ihre Sünde, sie wiegt schwer. 21 Ich will hinabsteigen und sehen, ob all ihr Tun dem Geschrei über sie entspricht, das zu mir gedrungen ist; wenn nicht, will ich es wissen.

So wie Gott Adam und Eva erst einmal suchen und rufen musste, so macht er sich hier erneut auf den Weg, um Genaueres zu erfahren.⁴⁹ Als Gerichtshandeln ist dies ein zweites Vernichtungsgericht, aber eines, das geographisch genau limitiert ist. Ein weiteres Vernichtungsgericht, bei der die Täter von Gott selbst durch einen direkten Eingriff bestraft werden, ist der sog. Aufstand der Rotte Korach gegen Mose und Aaron (Num 16). Sie haben am Anfang „die ganze Gemeinde“ (Num 16,19–21) um sich (gemeint ist wohl „seine ganze Gemeinde“, vgl. V. 5: כָּל־עֲדָתוֹ, so auch V. 11: „du und deine ganze Gemeinde“). Als Gott sich bereit macht, die ganze Versammlung zu vernichten, bitten Mose und Aaron für die Verschonung der „Gemeinde“ bzw. der Anhängerschar, sodass am Ende nur drei Sippen (Korach, Datan und Abiram) lebendig von der Erde verschlungen werden als Zeichen dafür, dass es Gott ist, der das Urteil ausführt, und nicht Mose oder Aaron (16,28–33).⁵⁰ In diesem Vernichtungsgericht, bei dem Gott selbst die Strafe vollzieht, wird die Kollektivbestrafung im Vergleich zur Sintflut und zur Vernichtung Sodoms und Gomorras weiter reduziert. Nur die Schuldigen sterben mitsamt ihren Sippen. Das sind die hauptsächlichen Vernichtungsgerichte, die Gott als Urheber haben, sie finden biblisch keine Fortsetzung mehr.⁵¹

⁴⁹ Dass dies nicht einfach als ein Relikt einer primitiven Vorgeschichte angesehen werden kann (vgl. noch Gen 11,5–7, wo Gott ebenfalls „vor Ort“ nachschaut und dann fast resigniert einräumt, nichts mehr machen zu können), zeigt Sach 1,8–11, wo Engel auf Pferden ausgesandt werden, um die Länder zu durchziehen und so Informationen für Gott zu sammeln. Rüdiger Lux sieht darin „eine Abteilung des Himmelsheeres“, die auf „eine irdische Inspektionsreise“ geschickt wurde, Sacharja 1–8, HThKAT, Freiburg 2019, 150.

⁵⁰ Dazu werden dann noch die 250 Vorsteher der Gemeinde durch Gottes Feuer getötet, die sich den Aufrührern ebenfalls angeschlossen hatten (V. 33, vgl. V. 2).

⁵¹ Einzelne Akte direkten göttlichen Gerichtshandelns gibt es, aber dabei handelt es sich um Einzelfälle wie bei Nadab und Abihu (Lev 10,1–5), Usa (2Sam 6,6f.) und Ananias und Saphira (Apg 5,1–11). In allen Fällen geht es um die Markierung der Heiligkeit des neu inau-

In vergleichbarer Weise lässt sich zeigen, dass auch die Kollektivgerichte an Israel sich verändern: die Auszugsgeneration, die bei ihrer ersten Verfehlung mit dem goldenen Kalb schon einmal von einem Kollektivgericht bedroht war und nur durch Moses Eingreifen gerettet wurde⁵², kommt mit Ausnahme von Josua und Kaleb nicht ins Land, weil sie zehnmals Gottes Stimme nicht gehorcht haben (Num 14,13–45, zu den zehn Ungehorsamkeiten s. V. 22f.). Aber dieses Gericht ist kein direktes und unmittelbares Strafgericht. Die Generation des Auszugs stirbt im Laufe der nächsten 39 Jahre in der Wüste, d. h. das Gericht ist das Nichterreichen des Ziels. Als dann mit Achan ein Vertreter der neuen Generation bei der Eroberung Jerichos sich ebenfalls gegen Gottes Gebot vergeht (Jos 7,1), hat dies eine militärische Niederlage zur Folge, die 36 Leben kostet (V. 5). Als Israel Gott befragt, wird Achan als Ursache für die Abwendung Gottes identifiziert. Daraufhin erfolgt das Gericht an ihm und seiner ganzen Familie, einschließlich des Viehbestands. Im Unterschied zu den Vernichtungsgerichten ist es nun das Volk, das das Gericht durch Steinigung vollzieht.⁵³ Bei der Landnahme fallen die Völker Kanaans diesem Vernichtungsgericht zum Opfer, später ist es zunächst das Nordreich, dann das Südreich, das erobert und ins Exil geführt wird. Wenn

gurierten Ortes, an dem Gott seine Gegenwart erfahren lassen will: das Zelt der Begegnung („Stiftshütte“), der Tempel in Jerusalem (die Ladeüberführung als Beginn der Jerusalemer Tempeltradition) und die frühchristliche Gemeinde. In anderen Fällen, wo Gott direkt strafend eingreift, wie z. B. beim Gericht über das Haus Eli, sind die Todesursachen natürlich (vgl. 1Sam 4,11.17f., als Erfüllung der Ankündigung in 2,30–34).

⁵² Ex 32,7–14: Die argumentierende Fürsprache Moses bringt Gott dazu, seinen ersten Urteilsspruch zu bereuen (V. 14); dennoch vollziehen die Leviten am Volk ein furchtbares Blutgericht mit 3000 Toten (Ex 32,27f.). Für die Frage nach der „Lebendigkeit Gottes“ spielt das vielverhandelte Syntagma der „Reue Gottes“ eine erwartbar wichtige Rolle, vgl. Schmid, *Abenteurer*, 68–73 u. J.-D. Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, HBS 61, Freiburg 2009. Schmid bedauert, dass Döhling die Debatte um das Reue-Thema im Offenen Theismus nicht zur Kenntnis genommen hat, obwohl sich sein Titel fast wie eine Programmschrift aus ihren Reihen liest (89f.148f.), während dessen Vertreter ihrerseits „die Einsichten der neueren historisch-kritischen Forschung“ zu wenig wahrnehmen (88). Das verweist auf das generelle Problem, dass in der Gottesfrage Exegese und systematische Theologie nur selten ernsthaft zueinander finden. Auch bei Feldmeier/Spieckermann, *Gott der Lebendigen*, fehlen Verweise oder Brücken zu systematisch-theologischen Debatten.

⁵³ Vgl. dazu auch Lev 24,10–23: derjenige, der im Lager Israels Gott lästert (der „Flucher“), wird vom Volk gesteinigt.

Gott richtet, dann richtet er das jeweilige Volk.⁵⁴ Aber auch da findet eine Veränderung statt, indem nun der Einzelne in den Blick gerät. In den Klage-
liedern beklagen sich die Nachkommen derer, die schuldig geworden sind
(5,7):

Unsre Väter haben gesündigt und leben nicht mehr, wir aber
müssen ihre Schuld tragen.

Das Hineingenommensein in die Schuldgeschichte der Vorfahren ist im
Dekalog Teil der Bundessatzung zwischen Gott und dem Volk. Gott warnt
darin das Volk, anderen Göttern anzuhängen, weil er ein Gott ist, der seine
Ehre nicht mit anderen teilt:

Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der
die Schuld der Vorfahren heimsucht an den Nachkommen bis
in die dritte und vierte Generation, bei denen, die mich hassen
(Ex 20,5).

Aber dann lesen wir in Jer 31,29 im Kontext der Verheißung eines neuen
Bundes:

Zu derselben Zeit wird man nicht mehr sagen: »Die Väter haben
saure Trauben gegessen und den Kindern werden die Zähne
stumpf«, 30 sondern ein jeder wird um seiner eigenen Schuld
willen sterben, und wer saure Trauben isst, dem werden die
Zähne stumpf.

Und in genau derselben Weise sagt Hesekiel als Prophet des Exils,

Was habt ihr unter euch im Lande Israels für ein Sprichwort:
»Die Väter haben saure Trauben gegessen, aber den Kindern sind
die Zähne davon stumpf geworden«? (Hes 18,2).

⁵⁴ Zu beachten ist jedoch, dass es in diesem richtenden Handeln immer Ausnahmen gibt: Rahab und ihre Familie entgehen dem Untergang Jerichos (Jos 6,22f.); aber nicht nur das, sondern sie wird auch zur Stammutter Jesu (Mt 1,5) und zum Vorbild des Glaubens (Jak 2,25). Auch die Gibeoniten entgehen durch ihre List dem Gericht über die Völker Kanaans (Jos 9), und die Moabiterin Rut, die aus einem Volk stammt, dem der Zugang zum Gottesvolk verboten ist (Dtn 23,4), wird zur Stammutter der Davididen (Rut 4,13–22) und damit des Messias (Mt 1,5). D. h. auch im Kollektivgericht gibt es Heil für die Einzelnen.

um dann anzukündigen, dass dies fortan nicht mehr gilt. Nur derjenige, der selbst aktiv schuldig geworden ist, soll sterben, aber nicht mehr länger einer für die Schuld eines anderen bestraft werden (Hes 18,3–32).

Schaut man auf diese Linie des Gerichtshandeln Gottes, dann erkennt man eine *Reduzierung und Individualisierung*, m.a.W. eine Veränderung in der Art und Weise, wie Gott richtet: vom Totalgericht der Sintflut zum Kollektivgericht über die Sippe oder das eigene Volk bis zum Gericht über den Einzelnen. Aber damit ist die Geschichte des Gerichts noch nicht zu Ende erzählt, so wenig wie die Geschichte der Erscheinungen Gottes mit seiner Gegenwart im Tempel zu Ende erzählt war. In Jesus richtet Gott nicht mehr die Menschen, sondern nimmt das Gericht in seinem Sohn auf sich selbst. Die Gerichtslinie führt also vom Totalgericht über die Menschheit zur *Übernahme des Gerichts für alle Menschen*. Das ist ein Rechtsprinzip, das in der menschlichen Justizgeschichte keine Entsprechung hat. Die Rechtsgeschichte kennt Kollektivstrafen z. T. bis heute, aber unserem Rechtsempfinden entspricht im Grunde nur die Individualstrafe. Wer eine Straftat begangen hat, soll dafür büßen. Dabei gibt es einen interessanten Unterschied: Bei Sachleistungen kann ein anderer für den Schuldigen einspringen, d. h. wenn jemand eine bestimmte Strafe bezahlen muss, kann ein anderer für ihn bezahlen. Aber eine Haftstrafe kann niemand für einen anderen antreten, und in Justizsystemen, die körperliche Bestrafungen bis hin zur Todesstrafe praktizieren, ist eine Stellvertretung ebenfalls nicht möglich. D. h. da, wo die Strafe die Person betreffen soll und nicht nur ihre materiellen Güter, ist diese Person unvertretbar. Gott aber macht das, was Menschen bis heute nicht zu tun vermögen: Er nimmt die Bestrafung fremder Schuld auf sich. Er übt Gericht. Aber er bringt das Gericht auf sich selbst und befreit so den Schuldigen aus seiner Schuldhaft.

In beiden biblischen Erzählbogen steht am Ende Gott in einer Weise vor uns, die am Anfang noch nicht erkennbar war. Gott hat sich, wenn man nur die biblischen Texte liest, auf eine Geschichte mit seinem Volk eingelassen, die in Jesus ein erstes Ziel erreicht hat, aber von da an weitergeht. Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist noch nicht zu Ende erzählt. Entscheidend ist für die Fragestellung dieser Tagung, dass Gott sich in dieser Geschichte in veränderten Haltungen offenbart.

4. Schlussfolgerungen

Es sind zwei Fragen, die sich aufgrund dieser biblischen Narrative stellen, mit denen wir wieder zum eigentlichen Thema des Vortrags zurückkommen:

1.) Lassen sich diese Veränderungen in Gottes Handeln am Menschen darauf zurückführen, dass Gott als „Erzieher“ oder „Pädagoge“ sich dem Verstehens- und Fassungsvermögen der Menschen so weit anpasst, dass er ihnen Milch am Anfang gab und feste Speise zum Schluss, wie es der Hebräerbriefverfasser im Hinblick auf sein eigenes Lehren darlegt?⁵⁵ Ist also die Veränderung, die man in Gottes Verhalten beobachten kann, die Anwendung eines festgelegten ›Lehrplans‹, bei dem zwar den Lernenden ein sich stetig vertiefendes Verständnis im Hinblick auf Gott und sich selbst eröffnet wird, Gott selbst aber als der Lehrende unverändert und unbeeindruckt bleibt? Damit wäre die eher statische Verständnisweise der Unveränderlichkeit Gottes festgehalten und die unterschiedlichen Handlungsweisen ließen sich als göttliche Pädagogik erklären. Das ist in der Theologiegeschichte relativ weit verbreitet. Ansätze dazu finden sich bereits im Neuen Testament, wenn Paulus vom Gesetz als „Pädagoge“ (Gal 3,24f.) spricht oder davon, dass Gott die Zeit der Unwissenheit übergeht (Apg 17,30 τοὺς ... χρόνους τῆς ἀγνοίας).⁵⁶ Calvin sieht in der anthropomorphen Sprache der Bibel ebenfalls eine pädagogische Absicht Gottes: „Die Schrift redet gewiß, um dem rohen und beschränkten Verständnis der Menschen entgegenzukommen, von Gott allgemein in schlichter Weise“ (Institutio I,11,1 [40]). Calvin will mit dieser Argumentation vermeiden, dass die anthropomorphen Darstellungen Gottes in der Bibel als Beleg dafür gebraucht werden, dass man sich Gott in Menschengestalt vorstellen und dann eben auch in Bildern darstellen kann. Im selben Kontext spricht Calvin davon, dass „das kindliche Zeitalter – wenn ich

⁵⁵ Heb 5,12 „Und ihr, die ihr längst Lehrer sein solltet, habt es wieder nötig, dass man euch die Anfangsgründe der göttlichen Worte lehre (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) und dass man euch Milch gebe und nicht feste Speise.“

⁵⁶ Vgl. außerdem Mt 23,15 und Röm 2,20; an der letztgenannten Stelle wirft Paulus seinen jüdischen Kollegen vor, sich selbst in der Rolle der Erzieher und Lehrer gegenüber der nicht-jüdischen Welt zu sehen, die in einem Zustand der Unreife und Unmündigkeit gesehen wird (παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων). Auch Heb 12,7–11 verwendet das Bild vom Vater als Erzieher im Verhältnis zu Gott. Nach Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 18 (15f.), erzog Gott in Israel „die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts. Das wurden Juden, das konnten nur Juden werden, nur Männer aus einem so erzogenen Volke.“

mich so ausdrücken darf –, dem solche Anfangsgründe zugewiesen waren, ... vergangen [ist]!“⁵⁷

Ein eindrucksvoller Versuch, die Pädagogik Gottes bei der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ darzustellen, stammt von Gotthold Ephraim Lessing (s. o. Anm. 31). Gegen die aufklärerische Ablehnung der Offenbarung unternimmt Lessing gegen Reimarus und andere in den 100 Paragraphen seiner kleinen Schrift eine Apologetik, die es ihm erlaubt, nach wie vor von Offenbarung zu sprechen. Denn für Lessing ist „Offenbarung ... Erziehung, die dem Menschengeschlecht geschehen ist, und noch geschieht“ (§ 2). Diese Vorstellung einer göttlichen „Pädagogik“, so Lessing weiter, kann für die Theologie „großen Nutzen haben“ (§ 3), denn sie erlaubt es, in Gottes Offenbarung „eine gewisse Ordnung“ und „ein gewisses Maß“ anzunehmen, weil man eben „dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann“ (§ 5). Und nach diesen einleitenden Paragraphen, beginnend mit § 6, entfaltet dann Lessing von der Paradiesgeschichte an bis zur „Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*“ (§ 86, Hhg. Orig.), wie Gott die Menschen zur Einsicht brachte und noch bringt, bis zur „Zeit der Vollendung“ (§ 85) bzw. bis zum Anbruch des „dritten Zeitalters“ (§ 89), das dadurch gekennzeichnet sein wird, dass der Mensch „das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind“ (§ 85). Die Geschichte Israels ist dafür eine Beispielgeschichte: Gott erwählte sich „das ungeschliffenste, das verwildertste“ Volk aus „zu seiner besonderen Erziehung“, weil er da noch einmal „ganz von vorne anfangen“ konnte (§ 8). Die Wunder dienen dazu, dem Volk zu zeigen, dass der eigene Gott „mächtiger sei, als irgend ein anderer Gott“ (§ 12), der Tun-Ergehens-Zusammenhang legt die Grundlage für eine moralische Entwicklung (§ 17). Der göttliche Lehrplan darf nach Lessing Lücken enthalten, d. h. es muss nicht alles von Anfang an darin enthalten sein, nur Blockaden dürfen nicht vorkommen, d. h. Lehren, die im fortgeschrittenen Alter dann wieder zurückgenommen werden müssen: Denn auch ein „Elementarbuch für Kinder ... darf schlechterdings nichts enthalten, was den Kindern den Weg zu den zurückbehaltenen wichtigen Stücken versperre oder verlege“ (§ 26).

Mit diesen Überlegungen ist Lessing in der persischen Zeit angelangt, und da ändert Gott seine Pädagogik. Bis dahin hatte Israel sein Gottesbild nur im Austausch und in Abgrenzung „gegen die armseligen Götzen der kleinen benachbarten rohen Völkerschaften“ gewonnen (§ 35), aber „nun war die Zeit da“ (§ 34), sich mit der religiösen Großmacht der damaligen Zeit zu messen, und das waren in erster Linie „die weisen Perser“ (§ 35). Mit ihnen erfolgte ein Umschlag: Bis dahin hatte die Offenbarung Israels „Vernunft geleitet“, nun aber „erhellte die Vernunft auf einmal seine Offenbarung“ (§ 36). Durch das scheinbar überlegene religiöse System der Perser war Israel gezwungen, seine eigenen „Elementarbücher“ (§ 38) wieder hervorzuho-

⁵⁷ Institutio I,11,3 (S. 42).

len, um zu sehen, ob sie angesichts dieser neuen Herausforderung noch etwas zu sagen hätten. Es kommt also, nach Lessing und damit ganz modern, zu einer Relecture der „wieder hervorgesuchten heiligen Schriften“ (§ 39). Im Licht der neuen historischen Erfahrung gelesen, oder eben: mit der Vernunft gelesen, erwiesen diese sich nicht als überholt, sondern Israel erkannte, dass in ihnen alles als „Vorübung“ (§ 44), „Anspielung“ (§ 45) und „Fingerzeig“ (§ 46) bereits enthalten war, sie es aber damals (sozusagen als Kinder) noch nicht erkannt hatten, was ihnen nun, erwachsen geworden, klar wird: „So erleuchtet über ihre eignen unerkannten Schätze kamen sie zurück [gemeint ist: aus dem Exil], und wurden ein ganz andres Volk, dessen erste Sorge es war, diese Erleuchtung unter sich dauerhaft zu machen. Bald war an Abfall und Abgötterei unter ihm nicht mehr zu denken. Denn man kann einem Nationalgott wohl untreu werden, aber nie Gott, so bald man ihn einmal erkannt hat“ (§ 40). Das Alte Testament ist so für Lessing das vollkommene Elementarbuch geworden, aber eben: „jedes Elementarbuch ist nur für ein gewissen Alter“ (§ 51). Beschäftigt man sich über die Zeit hinaus damit, dann liest man zu viel in dieses Buch hinein, dann findet man zu viele „Anspielungen und Fingerzeige“, man macht das Buch „geheimnisvoll“ und tiefsinnig, endet aber dabei in nicht mehr tragfähigen Interpretationen (§ 51). Das ist für Lessing in der nachbiblischen jüdischen Schriftauslegung der Fall (§ 52), weil diese sich „das erschöpfte Elementarbuch“ nicht aus den Händen nehmen ließ. Dies aber geschah durch das Kommen des „beßren Pädagog[en] ... Christus“ (§ 53). Denn inzwischen war ein „Teil des Menschengeschlechts“ für den „zweiten großen Schritt[] der Erziehung reif“ (§ 54). Die jüdische Welt hinter sich lassend, wird „Christus der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele“ (§ 58). Niederschlag fanden seine Lehren – vermischt jedoch mit „andern Lehren ...“, deren Wahrheit weniger einleuchtend, deren Nutzen weniger erheblich war“ (§ 63) – in den „Neutestamentlichen Schriften“, die „das zweite, beßre Elementarbuch für das Menschengeschlecht abgegeben haben, und noch abgeben“ (§ 64). Sie erleuchten den menschlichen Verstand bis heute und bereiten den Weg vor für das dritte und abschließende Zeitalter des Geistes.

2.) Eine zweite Weise, über Gott als Erzieher nachzudenken war, wie schon erwähnt, die Frage zu stellen, was das Erziehen mit dem Erziehenden macht. Denn pädagogische Erfahrung bedeutet nicht nur, dass ein erfahrener Erzieher oder Lehrer mehr weiß und mehr kann, sondern dass er durch sein Handeln auch sein eigenes Verständnis erweitert, indem er selbst etwas lernt, das er am Anfang noch nicht wusste und auch nicht wissen konnte, weil sich Erfahrungen nur mit dem machen lassen, was da ist. Alles andere wäre Simulation. Hat Gott also durch seine Geschichte mit den Menschen, zu der er

sich entschlossen und die er in der Weise eingerichtet hat, wie es uns in der Bibel begegnet, Erfahrungen gemacht, die vorher nicht möglich waren?⁵⁸ Wieder, in aller Vorsicht und ohne dogmatischen Anspruch, gefragt: Ist Gott als Lehrer weniger ehrfurchtgebietend, weniger vollkommen, weniger großartig, weniger mächtig, weniger weise, weniger gütig, weniger gerecht, wenn er durch die Gemeinschaft mit den Menschen, wenn er durch seine eigene Menschwerdung, in der er „versucht worden ist in allem wie wir“ (Heb 4,15), etwas erfahren – ja, etwas gelernt hat – das er nicht von Anfang an wusste oder wissen wollte?⁵⁹ Ist nicht gerade die Menschwerdung das entscheidende Argument dafür, dass Gott sich nicht mit theoretischem Wissen begnügt, sondern die Erfahrung des Menschseins selber machen wollte, um so den Menschen noch näher zu kommen und noch besser zu verstehen?

Aber was bedeutet es dann, wenn Jakobus von Gott schreibt, dass „alle gute und vollkommene Gabe“ von dem kommt, den er den „Vater des Lichts“ nennt, bei dem „keine Veränderung ist noch eine Verfinsterung durch Wechsel“ (*παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα*⁶⁰). Ist hier nicht die „Unveränderlichkeit“ Gottes aufs Klarste bezeugt? Keine Veränderung, kein „Wechsel des Lichts und der Finsternis“, wie Luther übersetzt. Dieser Vers wird in der Konkordienformel (1577/1580) als Schriftbeleg dafür verwendet, dass der göttlichen Natur in Christus „durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und ihren Eigenschaften nichts abgezogen oder hinzugefügt worden“ ist, denn

⁵⁸ Die „Lernfähigkeit“ bzw. „Lernbereitschaft“ Gottes ist ein ebenfalls stetig wiederkehrendes Thema bei Vertretern des Offenen Theismus, s. Schmid, Abenteuer, 276 (Register s.v. Gott /- Lernbereitschaft); ders., Kämpfen, 22.

⁵⁹ Thomas, Weltabenteuer Gottes, 54, schreibt ganz offen: „Christliches Leben ist das Einbezogensein in das Lernen Gottes“ (vom Lernen Gottes auch S. 52 und 62).

⁶⁰ Jak 1,17: *παραλλαγή* ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament (in der LXX nur 2Kön 9,20 in unklarer Verwendung), ebenso *τροπή* (Wendung) und *ἀποσκίασμα* (Verfinsterung). Zur patristischen Bedeutung von Jak 1,17 als Zentralstelle für die Unveränderlichkeit Gottes s. Charles Kannengiesser, Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, The Bible in Ancient Christianity 1, Leiden 2006, 362f. Die andere Zentralstelle in der patristischen Exegese ist Mal 3,6: „Denn ich, der Herr, verändere mich nicht.“ Gegen die Stoiker, die Gott einen Körper und damit Veränderung(sfähigkeit) zuschreiben, vertrat Origenes die Unveränderlichkeit Gottes (Contra Celsum 1.21, vgl. Kannengießer, a.a.O., 334). „Even in condescending to become human God did not change as Celsus believed (4.14; cf. 6.62).“ Auch bei Grudem, Systematic Theology, sind die beiden Stellen Beleg dafür, dass Gottes „character never changes in the slightest degree“, aber doch mit der bemerkenswerten Einschränkung, dass Gottes „unchangeableness“ nicht in jeder Hinsicht gilt, „but only in ways that Scripture itself affirms“ (193).

– Jak 1,17 – „bei Gott [ist] keine Veränderung (nulla ... transmutatio).“⁶¹ Wie viel Gewicht kann aber so eine Stelle tragen, bei der die drei entscheidenden griechischen Vokabeln neutestamentliche Hapaxlegomena sind und auch keine Vorgeschichte in der LXX haben? Zudem wird in der Konkordienformel nur einige Zeilen zuvor vehement dafür gestritten, dass in Christus nicht nur ein Mensch gestorben ist, sondern „dass Gott für uns gestorben ist.“⁶² Man sieht dieses Ringen der Väter im Glauben, die Unveränderlichkeit Gottes unter allen Umständen festzuhalten, aber gleichzeitig den Tod Gottes als Teil des Erlösungsgeschehens festhalten zu können. Sie bekennen mit großer Leidenschaft, dass *die menschliche Natur Christi*, „nachdem sie ihre Knechtsgestalt und Erniedrigung abgelegt hatte, verherrlicht und zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes erhöht wurde“ und *zusammen* mit „Christus in seinem Amt wirkt.“⁶³ Muss man aufgrund solcher Aussagen nicht zu dem Schluss kommen, dass es dann doch eine Veränderung in Gott gegeben hat? Denn wenn Jesus seine menschliche Natur bei seinem Tod und seiner Auferstehung nicht einfach zurückließ wie ein nicht mehr gebrauchtes Gefäß oder Gewand, dann gehört diese menschliche Natur auch zum himmlischen Menschensohn, den der Vater zum König aller Könige und Herrn aller Herren eingesetzt hat (1Tim 6,15; Offb 17,14; 19,16, vgl. Offb 5,6–13). Diese menschliche Natur hat der präexistente Sohn aber erst in und mit seiner Inkarnation angenommen. Damit ist etwas Neues geworden, das es vorher nicht gab: „Gottheit und Menschheit vereinen sich beide, Schöpfer wie kommst du uns Menschen so nah.“⁶⁴ Wenn also dieses Vereinen nach der Auferstehung nicht wieder gelöst ist, sondern auch der Mensch Jesus von Nazareth in der Auferstehung verwandelt und in dieser Vereinigung mit der göttlichen Existenz bleibt: ist dann nicht auch das trinitarische Sein Gottes verändert worden? Sollte man darum nicht die präinkarnatorische Trinität von der postinkarnatorischen unterscheiden? Und ist nicht genau das der unvorstellbare, unerhörte und unbegreifliche Gipfel der göttlichen Liebe zum Menschen, dass er die menschliche Natur in sich aufnimmt?

⁶¹ Konkordienformel, Solida Declaratio VIII: Von der Person Christi, Text nach: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ¹⁰1986, 1032, vgl. Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 2013, 868.

⁶² Unser Glaube, 867.

⁶³ Ebd. 868f.

⁶⁴ Aus: Jesus ist kommen, Grund ewiger Freude (EG 66,1) von Johann Ludwig Konrad Allendorf.

Fazit

Gerade weil Gott als Schöpfer immer Herr des Geschehens ist, der alle Dinge durch sein Wort trägt und erhält, und darum in seiner Souveränität, wenn er es denn will, niemals beeinträchtigt oder begrenzt ist, kann er sich dem Menschen öffnen. Es ist Gottes allumfassende Souveränität, die es nicht nötig hat, dass er „alles berechnet und beherrscht, ja alles weiß und kann und wirkt.“ Der Grund für Gottes Bereitschaft sich dem Menschen zu Gute anzupassen oder zu ändern (wobei hier immer noch unterschieden werden kann, wie oben angedeutet, ob dies ontologisch oder „nur“ noetisch, in seinem dem Menschen geoffenbarten Sein, geschieht) ist dann nicht Abenteuerlust und Risikobereitschaft, sondern sein unbedingter Wille, Adam zu suchen und heimzubringen. Gott weiß, was er will. Gott kann, was er will. Und er meint es gut mit den Menschen. Das, meine ich, sollte für eine gute Theologie ausreichen.

Prof. Dr. Roland Deines, roland.deines@ihl.eu

Abstract

This article is based on the introductory paper for a conference on the „(Im)Mutability of God,“ which was held in September 2021. It offers reflections on God’s freedom as sovereign creator with regard to his omnipotence, omniscience and omnipresence, exploring the possibility that even though God possesses these faculties this does not mean that he uses them in such a way that he is always ahead of his human images. As a good educator God not only enables his people to understand his ways and true self; he also allows himself to be influenced by them and to experience new things while guiding them. Two topical biblical threads are discussed to demonstrate the changeability of God’s ways: a) his revelatory presence among his people, culminating in the incarnation of Jesus, and b), his gradual adaptation of judgement, culminating in Jesus’s vicarious bearing of the sins „for the many.“ With regard to incarnation, the point is made that with the inclusion of the human nature of Christ in the trinitarian self, God has indeed changed.