

GOTT UND WELT IN INTERAKTION

*Überlegungen zur Weltwirklichkeit Gottes
und zur politischen Dimension des Gottesdienstes¹*

Alexander Deeg

1. »GOTT LIEBT MAUERN ...« - DIE PREDIGT VOR TRUMPS INAUGURATION UND DIE PROBLEMATIK POLITISCHER THEOLOGIE IN LITURGISCHEM KONTEXT

Der 20. Januar 2017, der Tag der Amtseinführung von Donald J. Trump als 45. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, wird kontrovers diskutiert. Ob nun so viele Menschen wie noch nie in der Geschichte zuvor der Amtseinführung beiwohnten, wie dies die »alternativen Fakten« aus dem Trump-Team zu »belegen« scheinen, oder doch deutlich weniger als etwa bei Obamas erster Inauguration 2009, wie dies die »klassischen Fakten«, die etwa durch Fotografie gestützt werden, zeigen, ist seither umstritten. Amerika ist gespalten angesichts der Rede eines Präsidenten, der »America first« verkündet und damit ein protektionistisches Wirtschaftsprogramm und eine auf Gewinn- und Verlustrechnung basierende Sicht der Weltordnung verbindet, wie es der Ausrichtung der USA der letzten Jahrzehnte radikal widerspricht. Kommentatoren erkennen – m. E. zu Recht – das demokratiegefährdende Potential dieser Rede, in deren Zentrum die Aussage stand, dass nun »das Volk« jenseits der politischen Institutionen und der konstitutionellen *checks and balances* direkt durch den Präsidenten und sein Team regiere.

¹ Dieser Aufsatz geht zurück auf meine Vorlesung im Theologischen Studienjahr im Dezember 2015, die das Jahresthema unter liturgischer Perspektive betrachtete. Sie nimmt vor allem im zweiten und dritten Punkt das in der Vorlesung Gesagte und gemeinsam Diskutierte auf und setzt dies in den aktuellen politischen Kontext und in eine zugespitzte theologische Fragestellung. Ich danke den Studierenden des Theologischen Studienjahres für ihr Engagement und ihre Diskussionsfreude und vor allem dem damaligen Studiendekan Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse für die Einladung zu den Vorlesungen, für die großartige Begleitung vor Ort und nun vor allem für die lange Geduld, bis dieser Beitrag fertiggestellt werden konnte.

Weit weniger beachtet wurde, dass der Amtseinführung ein Gottesdienst in der St. John's Episcopal Church vorausging. Dies konnte auch kaum wahrgenommen werden, da der Gottesdienst als privat klassifiziert wurde und somit nur Geladene Zutritt hatten. Die Feier wurde gestaltet von Reverend Robert Jeffress, einem 61 Jahre alten Pastor der Southern Baptist Church, der bereits im Wahlkampf an Trumps Seite stand.² Die Predigt, die in dieser Feierstunde gehalten wurde, liegt in einem Transkript vor und kann im Internet nachgelesen werden.³

Robert Jeffress macht formal das, was man eben tut, wenn man eine Kasualpredigt zu halten hat. Er konzentriert sich auf die Personen, die im Mittelpunkt stehen – hier: der angehende Präsident und Vize-Präsident –, wählt einen Bibeltext und verbindet Person und Situation. Spannend wird es freilich, wenn man genauer beobachtet, *wie* Jeffress das tut.

Da ist zunächst die Wahl des Bibelwortes. Jeffress greift auf das – in klassischen Predigt- und Leseordnungen der Kirchen nicht gerade häufig rezipierte – biblische Buch *Nehemia* zurück und führt dies mit der Begründung ein: »When I think of you, President Trump, I am reminded of another great leader God chose thousands of years ago in Israel.« Nehemia, Mundschienk des Königs Artaxerxes, wird in Jeffress' Predigt typologisch mit Trump verbunden, womit für Jeffress auch – wie der zitierte Satz zeigt – klar ist, dass Trump wie *Nehemia von Gott* für seinen Auftrag erwählt wurde.

Jeffress findet noch mehr Aspekte, die die im Buch *Nehemia* geschilderte Situation mit der Situation in den USA im Jahr 2016/17 verbinden und eine allegorische Interpretation des Bibelwortes für ihn nahelegen. Die Infrastruktur lag in Jerusalem zur Zeit des *Nehemia* am Boden, und das Land war über Jahre in fremder Leibeigenschaft (»in bondage«) – beides gilt, dieser Logik zufolge, auch für die USA im Januar 2017. Und dann ist da natürlich: die Mauer! Eine der Hauptaufgaben *Nehemias* war es, die Stadtmauer um Jerusalem zu bauen (Neh 2,11–6,19) »to protect its citizens from enemy attack«, wie Jeffress sagt – was *Nehemia* nach nur 52 Tagen zu einem glücklichen Ende führte. Jeffress folgert: »You see, God is NOT against building walls!«

² Vgl. zu seiner Person etwa den Artikel in der englischsprachigen Wikipedia über ihn.

³ In Zeiten von »fake news« und »alternative facts« muss ich einräumen, dass ich die Authentizität dieser Abschrift der Predigt nicht überprüfen kann. Das Transkript findet sich im Internet unter <http://time.com/4641208/donald-trump-robert-jeffress-st-john-episcopal-inauguration/> [letzter Zugriff: 4.2.2017] – dem Internetauftritt des für seine Seriosität bekannten Time-Magazine. Alle Zitate aus der Predigt im Folgenden sind dieser Quelle entnommen.

Natürlich habe Nehemia Gegner gehabt («Any true leader is going to face criticism«, so Jeffress), sein Erfolg aber sei nur möglich gewesen, weil er auf diese nicht gehört habe und sich von seinen Plänen durch sie nicht abbringen ließ. Jeffress erzählt, wie Tobija und Sanballat, die Gegner, die für den »mainstream« ihrer Tage standen,⁴ Nehemia einmal aufforderten, zu ihnen herunterzukommen, Nehemia aber darauf nur antwortete: »Ich hab ein großes Werk auszurichten, ich kann nicht hinabkommen« (Neh 6,3). Da nun auch Pence und Trump ein göttliches Werk auszuführen hätten, sei ihre Arbeit »far too important to stop and answer your critics«.

Es gab damals in Jerusalem immer wieder Rückschläge und Probleme, und davon werde auch das Wirken Trumps nicht verschont bleiben, aber wer sich – wie Nehemia – davon nicht abhalten lasse, das aufgetragene Werk zu tun, sei auf dem rechten Weg. Nötig sei es dann freilich, Gott beständig um seine Hilfe, seinen Beistand und um Erfolg zu bitten – eine Aufforderung, an die Jeffress noch den Segenswunsch für Trump, Pence, ihre Familien und die Vereinigten Staaten von Amerika anfügt und so die Predigt beendet.

Warum steige ich in diesen Aufsatz mit einer Wahrnehmung einer offensichtlich problematischen US-amerikanischen politischen Theologie aus der Ecke der ›Christian Right‹⁵ ein? Einerseits, weil diese Auseinandersetzung angesichts der gesellschaftlichen und politischen Relevanz, die sie (nicht nur in den USA!) erlangt hat, angebracht ist. Und andererseits, weil sich darin schlaglichtartig die Probleme einer bestimmten Formatierung politischer Theologie zeigen: Theologinnen und Theologen rechnen damit, dass Gott sich aktiv in diese Welt einmischt und politisch handelt. Freilich gestaltet sich diese Wahrnehmung hier so, dass Gottes Handeln mit der *eigenen* Nation, der *eigenen* Geschichte, der *eigenen* Partei verbunden wird. Gottes Mitsein mit dieser Welt wird zu einem radikalen »Gott mit uns« – und bedeutet damit zugleich: Wenn Gott so mit uns ist, kann er nicht oder nur abgeschwächt mit den anderen sein, die in dieser Logik zu Gegnern nicht nur der eigenen Politik, sondern auch von Gottes Plan in dieser Welt werden.

Es ist erstaunlich, wie ungebrochen diese Theologie bei Jeffress funktioniert. Gott hat die Möglichkeit, auf seine ganz eigene Weise in die Weltgeschichte einzugreifen, der Argumentation dieser Predigt folgend längst verloren. Es ist jedenfalls dem Prediger klar, wie

⁴ Es spricht für Jeffress, dass er den dritten in der Bibel namentlich genannten Gegner Nehemias, Geschem, nicht erwähnt, obwohl dieser als »Araber« eingeführt wird (Neh 6,1) – und sich damit sicher weitere politische ›Aktualisierungen‹ nahegelegt hätten.

⁵ Vgl. WILLIAMS, Daniel, *God's Own Party. The Making of the Christian Right*. Oxford 2010.

Gott agiert und auf welcher Seite er steht. Das Geschichtsbild des Predigers Jeffress lässt sich als politische Spiegelung individueller evangelikaler Grunderzählungen lesen. Die klassische Story lautet ja: Mein Leben war dunkel und verloren, bevor ich Jesus Christus als meinen Herrn kennenlernte. Seither aber ist mein Leben völlig verwandelt, hell und froh, ggf. auch erfolgreich und so auch in materielle Hinsicht oder im Blick auf physische bzw. psychische Gesundheit gesegnet. Jeffress' politische Geschichtswahrnehmung verläuft exakt nach diesem Modell, und das Buch Nehemia bietet ihm die Folie dafür. Als Nehemia von den traurigen Zuständen in Jerusalem hörte, »setzte [er sich] nieder und weinte und trug Leid tagelang und fastete und betete« (Neh 1,4). Gott aber griff ein, sandte Nehemia, und die Stadt Jerusalem wurde in erstaunlich kurzer Zeit glänzend wieder erbaut (vgl. Neh 6,15–19). Im Unterschied zu der privaten Wende des Lebens tritt in der politischen Variante des Modells ›Bekehrungsgeschichte‹ noch ein Führer auf, der von Gott erwählt all das möglich macht. Für Jeffress ist das das Team Trump/Pence.

Bei Jeffress stellt sich die gegenwärtige Geschichte so überaus *linear* dar. Komplexe Geschichtsbilder sind nicht nötig. Es gibt Gutes und von Gott Gewolltes – und Böses, das dem entgegensteht. Und dem Prediger ist klar, dass er mit Trump und Pence auf der Seite des Guten gegen das Böse arbeitet. Die vielfältigen Problemstellungen realer Politik der Gegenwart, wie sie sich in einer globalisierten Welt stellen und wie sie sich in den beiden Amerikas an der US-amerikanisch-mexikanischen Grenze brennpunktartig spiegeln, werden auf ein überaus simples Narrativ reduziert, das die politischen Ideen des neuen Präsidenten insgesamt mit Gottes Plan verbindet und so die Mauer zwischen den USA und Mexiko als politisch notwendig deklariert.

Das Buch Nehemia entstand wohl in frühhellenistischer Zeit, also im späten vierten, wahrscheinlicher noch im dritten Jahrhundert vor Christus. In der Situation hellenistischer Herrschaft wird die Vergangenheit neu erzählt, um danach zu fragen, was das Volk verbindet und stärkt. Dies ist weit mehr als die Mauer um Jerusalem: Es geht um die Einheit von Tora, Tempel und sich darum versammelnder Gemeinschaft. Schon diese Einordnungen machen die Theologie komplexer, als sie sich in Jeffress' narrativer Konstruktion und kasualer Adaption darstellt.

So hermeneutisch wie ethisch und politisch abenteuerlich Vieles in der Predigt von Jeffress erscheint, so sehr spiegelt sie doch ein übliches geschichtstheologisches Denken in einem bestimmten Strom der (nicht nur) US-amerikanischen religiösen Landschaft. Gleichzeitig ist diese Form politischer Theologie sehr gut aus anderen Kontexten bekannt – etwa aus den politischen Theologien zur Zeit des

Ersten Weltkriegs oder des Dritten Reichs. Es ist daher nur allzu gut verständlich, dass viele Theologinnen und Theologen einen anderen Weg einschlagen, um der Problematik politischer Theologie, wie sie sich bei Jeffress zeigt, zu entgehen. Freilich ist dieser Weg, den ich im folgenden Abschnitt darstelle, zwar weniger gefährlich, aber theologisch wie politisch dennoch keineswegs unproblematisch.

2. »HILF UNS, DAMIT WIR ...« - NEUZEITLICHE TRANSFORMATIONEN DES FÜRBITTGEBETS UND DIE VERABSCHIEDUNG GOTTES AUS DER WELTWIRKLICHKEIT

»Und der HERR ließ sein Volk sehr wachsen/ und machte sie mächtiger als seine Feinde. [...] Er schlug alle Erstgeburt in Ägypten,/ alle Erstlinge ihrer Kraft. Er führte sie heraus mit Silber und Gold [...]. Ägypten wurde froh, dass sie auszogen [...]. Er breitete eine Wolke aus, sie zu decken,/ und ein Feuer, die Nacht zu erleuchten.« (Ps 105,24. 36-39)

45 Verse lang besingt Ps 105 das Handeln Gottes, des Herrn, an der Seite seines Volkes in der Geschichte und fordert auf: »Gedenket seiner Wunderwerke, die er getan hat [...]!« (Ps 105,5).

Aussagen wie diese, die anamnetisch das Handeln Gottes in der Geschichte preisen und so sein erneutes Handeln in Gegenwart und Zukunft erwarten, erscheinen neuzeitlich problematisch. Ein personalanthropomorph vorgestellter Gott, der sich emotional für sein erwähltes Volk engagiert und so in der Geschichte handelt, wird zunehmend schwer vorstellbar, und Gott wird neuzeitlich tendenziell aus der Weltgeschichte verabschiedet und entweder ins eigene Herz oder in die Ethik überführt. Damit sind idealtypisch die beiden Varianten dieser neuzeitlichen Transformation benannt: (1) der pietistische Typ, bei dem Gott in Relation zur eigenen Innerlichkeit und Frömmigkeit gedacht wird, und (2) der aufklärerische Typ, in dem nicht mehr direkt von *Gottes* Handeln in der Welt gesprochen wird, sondern die Menschen an seiner statt und in seinem Namen als Handlungsträger auf dieser Welt fungieren.

Freilich sind beides keineswegs nur neuzeitliche Bewegungen, sondern finden sich durch die Theologiegeschichte hindurch und begegnen bereits in der Bibel. Selbstverständlich ist der Mensch dazu geschaffen, den Garten Eden zu bebauen und zu bewahren (Gen 2,15) und so zum *cooperator Dei* zu werden. In herausragender Weise zeigt vor allem der aaronitische Segen, wie Gott durch Menschen auf dieser Welt handelt. In den Rahmenversen heißt es: '

»Und der HERR redete mit Mose und sprach: Sage Aaron und seinen Söhnen und sprich: So sollt ihr sagen zu den Israeliten, wenn ihr sie segnet: [...] So sollen sie meinen Namen auf die Israeliten legen, dass ich sie segne« (Num 6,22-27).

Die Frage nach dem *Subjekt* des Segens lässt sich, betrachtet man diese Verse, nur komplex beantworten: Am Ende ist es Gott selbst, der segnet, dies aber nur so tut, dass Aaron und seine Söhne handeln und den Namen auf die Israeliten legen. »Ihr« (V. 23) und »ich« (V. 27), Priester *und* Gott – das ist die Subjektkonstellation der *cooperatio*, die sich im Segen zeigt und auch darüber hinaus Bedeutung hat. Gott handelt, indem er Menschen dazu beauftragt.

Auch Luther konnte vielfach von dieser *cooperatio Dei et hominis* erzählen. Auf die reformatorisch nicht uninteressante Frage, wer eigentlich nach biblischem Bericht der erste Prediger gewesen sei, antwortet Luther, dies sei selbstverständlich *Adam*, der erste Mensch gewesen. Luther nämlich interpretiert die Frage in Gen 4,9 »Kain, wo ist dein Bruder Abel?« als eine Frage, die Gott *durch den Mund* des Vaters, also durch den Mund Adams, an Kain richtet. Luther schreibt: »Deus hoc locutus est per Adam [...] Gott redet nicht wie die menschen, hat kein maul, sed loquitur per homines.«⁶

Bei Luther deutet sich an, was dann neuzeitlich für viele zur festen Überzeugung wurde und sich in dem Satz Ausdruck verschafft: »Gott hat keine anderen Hände als unsere Hände, keine anderen Füße als unsere Füße, keinen anderen Mund als unseren Mund.«⁷ Anders als bei Luthers Überlegungen zum ersten Prediger ist dieser Satz dann meist mit einem klaren Imperativ verbunden: Daher handle, lieber Mensch, an Gottes statt, denn anders kann Gott nicht auf dieser Erde agieren! Diese Ausschließlichkeit und ethische Fokussierung markiert den Unterschied zwischen biblischer Einsicht in die *cooperatio Dei et hominis* und deren neuzeitlicher Transformation.

Auch die zweite neuzeitliche Verschiebung – die Verschiebung Gottes in die menschliche Innerlichkeit – hat durchaus ihren biblischen Anhalt. Selbstverständlich spielt die »Seele« als Ort der Beziehung von Gott und Mensch eine biblisch zentrale Rolle (wenngleich das Verständnis von Seele ein durchaus anderes war als im neuzeitlichen Sprachgebrauch)⁸. »Ich harre auf den HERRN, meine Seele harret, und ich hoffe auf sein Wort« (Ps 130,5). Aber im gesamtbiblischen Zeugnis ist völlig klar, dass Gott nicht auf eine Relation der menschlichen Innerlichkeit, auf religiöses Gefühl oder inneres Empfinden reduziert werden kann. So sehr Gott mit der »Seele« des Ein-

⁶ WA 48, 688, 2–4.

⁷ Dieser vielfach gebrauchte Satz wird häufig auf Dorothee Sölle und ihre Formulierung der »Gott-ist-tot«-Theologie zurückgeführt. Interessant ist aber, dass er im Internet als so bekannt vorausgesetzt wird, dass er als »Deutsches Sprichwort« zitiert wird (so unter www.aphorismen.de).

⁸ Vgl. dazu grundlegend und noch immer lesenswert WOLFF, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*. München 1973, bes. 25–48 (zum hebräischen Begriff *nāphāsch*).

zelen zu tun hat, ist er der Gott, dessen Handeln in der Geschichte anamnetisch erinnert, lobpreisend erkannt und so für die Zukunft neu erwartet wird.

Entsprechend falsch sind neuzeitliche religionsgeschichtliche Linearisierungen, wie sie sich vor allem im 19. Jahrhundert finden. Zu beobachten sind solche Konstruktionen z. B. im Blick auf die Wahrnehmung des »Opfers« im Alten Testament und seine Entwicklung. Hier erkannte man eine Linie zunehmender Spiritualisierung, also: Verinnerlichung, bereits im Alten Testament selbst, die zur Freilegung des eigentlichen Kerns des Opferhandelns jenseits der zeitbedingten Äußerlichkeiten und Schalen geführt habe. So meint etwa der liberale jüdische Theologe Siegmund Maybaum im Jahr 1880, dass es im Verhältnis von Priestertum und Prophetentum irgendwann im alten Israel einmal gelungen sei, den »Gedanken« (als das Eigentliche und Innerliche!) von der lediglich äußeren »Form« zu befreien, also: das Priestertum durch das Prophetentum zu ersetzen.⁹

Biblich ist der Gott, der mit dem Einzelnen in Beziehung tritt, zugleich der Gott, der in der Geschichte handelt. »HERR, gedenke meiner nach der Gnade, die du deinem Volk verheißten hast; erweise an uns deine Hilfe, dass wir sehen das Heil deiner Auserwählten [...]« (Ps 106,4f.). Die erste Person Singular und Plural verbinden sich biblisch – wie hier in Ps 106 – immer wieder; der Einzelne und das Individuum erscheinen im Kontext der Gemeinschaft, die Innerlichkeit der Seele im Kontext des Handelns Gottes in der Geschichte (wie die weit ausgreifende heilsgeschichtliche Reflexion in den folgenden Versen von Ps 106 zeigt). Neuzeitliche Religionsmodelle tendieren demgegenüber zu rationalen Glättungen und geschichtlichen Linearisierungen und daher dazu, die *Dialektik*, die zu biblischem Reden von Gott notwendig gehört, zu eliminieren.

Die genannten und – zugegeben – sehr pauschal dargestellten Probleme und Fragestellungen lassen sich in herausragender Weise in Fürbittgebeten wahrnehmen. Gerhard Ebeling verstand das Gebet als »hermeneutischen Schlüssel der Gotteslehre«¹⁰. In der Praxis

⁹ Vgl. MAYBAUM, Siegmund, Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums. Ein Beitrag zur Kritik der mittleren Bücher des Pentateuchs. Breslau 1880, 125f. – Interessant ist hier natürlich, dass etwa zeitgleich der christliche Alttestamentler Julius Wellhausen die Priesterschrift spät datierte und die Formel »lex post prophetas« prägte. Die religionsgeschichtliche Problematik dieser Formel war, dass sie sich mit antijudaistischen Modellen verbinden konnte. Die einstige Hoch-Zeit der prophetischen Religion habe Israel verlassen und sich in ein priesterliches, auf das Äußerliche konzentriertes Religionssystem begeben. Erst Jesus und das entstehende Christentum bedeuten dann – in dieser Logik – die Herausführung aus der priesterlichen Verengung.

¹⁰ EBELING, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens. Prolegomena: Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt. Tübingen 1979, 193.

zeigt jede Formulierung eines (Fürbitt-)Gebets, wie Betende *Gott* verstehen und sich die *Gott-Welt-Relation* der Betenden darstellt.

Im Wesentlichen lassen sich gegenwärtig zwei dominante Figuren der Wahrnehmung des Gott-Mensch-Verhältnisses im Fürbittgebet feststellen, die sich als Ausdrucksformen einer *Anthropologisierung* des ([Für-]Bitt-)Gebets beschreiben lassen.

(1) *Gebet als Erziehung des Wunsches*: Das Gebet (und vor allem das Fürbittgebet) wird nicht als menschlicher Versuch verstanden, Gottes Willen bzw. Handeln zu beeinflussen, sondern anthropologisch reformuliert als Sprachform, die angesichts eines (real oder auch fiktiv gedachten) göttlichen Gesprächspartners das eigene Denken und Wollen beeinflusst.¹¹ Der große Vorteil dieser Denkfigur liegt zweifellos darin, dass sie an psychologische Erkenntnisse anschlussfähig ist und hilft, das, was im Gebet mindestens auch geschieht, zu beschreiben. Ebenfalls charmant an dieser Wahrnehmung des Gebets ist, dass sie die neuzeitlich problematisch gewordene Frage, *wie* nun Gott in seinem Verhältnis zur Welt wahrgenommen wird, offenlassen kann. Sie konzentriert den Blick auf das, was beschreibbar ist – auf die Wirkung des Gebets auf die Einzelnen. Problematisch wird diese Wahrnehmung m. E. nur dann, wenn sie ausschließen wollte, dass das Gebet auch noch mehr sein könnte als nur die Erziehung des Wunsches und in der Wahrnehmung die Gott-menschliche Relation wegfällt bzw. die Innerlichkeit einseitig dominiert.

(2) *Gebet als Einstimmung in die Bitte eines hilflosen Gottes an den Menschen*: Dieses Modell wurde oben bereits angedeutet: Das Gebet (und vor allem das Fürbittgebet) wird verstanden als die Bitte des Menschen darum, zum *cooperator* eines unter Umständen überaus machtlos gedachten Gottes zu werden. Gott ist in diesem Modell nur so in der Welt, wie er beim glaubenden Menschen und seinem Handeln ist. Die Wendungen, die für dieses Gebet typisch sind, lauten: »Gott, hilf uns, damit wir ...« oder »Gott, gib uns Kraft/Einsicht/Mut, auf dass wir ...«

Eine andere Bestimmung des Gebets hat der Systematische Theologe Friedrich Mildenerger bereits 1986 vorgeschlagen. Er spricht von der »Fürbitte als solidarische Weltwahrnehmung«¹²: Das Gebet (und vor allem das Fürbittgebet) wird in diesem Modell verstanden als eine spezifische Weise des Ausdrucks der menschlichen Weltwahrnehmung *coram Deo*, als der Versuch also, das, was auf Erden

¹¹ Vgl. KLESSMANN, Michael, Das Gebet als Erziehung des Wunsches. Eine religions- und pastoralpsychologische Perspektive. In: PTh 94 (2005) 73–82.

¹² Vgl. MILDENBERGER, Friedrich, Das Fürbittgebet als solidarische Weltwahrnehmung. In: ZGP 4 (3/1986) 22–24.

geschieht, auf Gottes Handeln hin in Beziehung zu setzen. In jedem Gebet, so erkennt auch Mildenerger, komme »heraus, wie die Welt auf Gott hin wahrgenommen wird«¹³, weswegen jedes Gebet (und erst recht die gottesdienstliche Fürbitte) in diese Wahrnehmung einübe. Dabei schlägt Mildenerger vor, das »Beieinander von Gott und Welt« als »Fixpunkt« zu denken, »zu dem der Mensch im Glauben hinzutritt«¹⁴. Mit dieser Bestimmung kehrt sich die übliche neuzeitliche Wahrnehmung geradezu um. Es geht nicht darum, dass der Mensch durch seinen Glauben diese Beziehung allererst konstituiert, sondern dass umgekehrt die Gott-Welt-Beziehung das Vorausliegende und Grundlegende ist, in die der Glaube Einsicht und (räumlich formuliert) Einlass gewährt. Damit gilt dann:

»Das Beieinander von Gott und Mensch im Glauben ist dann nicht als Kontinuität erfaßt, die in der Fähigkeit zur Reflexion ihren Grund hat, sondern es ist als erinnert und erwartet immer zugleich angewiesen auf die gelegene Zeit [...]«¹⁵

Es gibt – anders formuliert – im Kontext der Erinnerung (Anamnese) und der Erwartung »gelegene Zeit[en]«, *kairos*-Momente, in denen das Beieinander von Gott und Welt »erfahren wird«.¹⁶

Mit dieser hier nur angedeuteten Reflexion springt Mildenerger aus der neuzeitlichen Logik, die ihren Ausgangspunkt beim Menschen und seiner Rationalität bzw. Emotionalität nimmt und entsprechend alles das, was diese übersteigt, notwendig eliminiert bzw. umdeutet. In Mildenergers Sicht kann erinnernd und eschatologisch von Gottes Mitsein mit der Welt geredet und dies auch punktuell (im Glauben!) erfahren werden. Diese Bestimmung Mildenergers trifft sich mit dem, was ich als *fundamentalliturgische Grundbestimmung* des (evangelischen) Gottesdienstes formuliert habe.

3. DER GOTTESDIENST ALS PARADIGMA GOTT-MENSCHLICHER INTERAKTION

Die Art und Weise, wie *Gott und Welt* zusammengehören und zusammenkommen, findet im Gottesdienst der Kirchen auf paradigmatische Weise Gestalt. Menschen, die Gottesdienste erleben, machen darin vielfältige Erfahrungen – wie die empirischen Studien der vergangenen Jahre eindrucksvoll gezeigt haben.¹⁷ Für manche ist es

¹³ MILDENBERGER, Fürbittgebet 22.

¹⁴ MILDENBERGER, Fürbittgebet 23.

¹⁵ MILDENBERGER, Fürbittgebet 23.

¹⁶ MILDENBERGER, Fürbittgebet 23.

¹⁷ Vgl. nur POHL-PATALONG, Uta, *Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*. Stuttgart 2011.

die denkbar langweiligste Veranstaltung unter der Sonne, zu der sie niemals gehen würden. Für andere ist es der Höhepunkt der Woche oder die Stunde, aus der sie für das Leben im Alltag Kraft schöpfen. Manche besuchen den Gottesdienst, weil es sich so gehört bzw. weil andere das auch und mit ihnen tun. Andere hören gerne Predigten oder genießen die Musik oder freuen sich schlicht auf die Aus-Zeit, die der Gottesdienst im funktional durchgeplanten Alltag bietet. Es gilt, diese vielfältigen Partizipationslogiken wahrzunehmen und zu respektieren, sie aber gleichzeitig auch mit der theologischen Frage zu verbinden, warum eigentlich Gottesdienste gefeiert werden.

Eine Antwort, die inzwischen ökumenisch vielfältig rezipiert wurde, hat Martin Luther auf diese Frage gegeben. Am Morgen des 17. Sonntags nach Trinitatis 1544 predigte Luther in Torgaus neu gebauter Schlosskirche und eröffnete seine Predigt mit folgenden Worten, die im von mir kursivierten Teil die seit dem 19. Jahrhundert »Torgauer Formel« genannten Worte enthalten und so etwas wie eine theologische Grundbestimmung des Gottesdienstes darstellen.

»Mein lieben Freunde, Wir sollen itzt dis neue Haus einsegnen und weihen unserm HERrn Jhesu CHRisto, Welches mir nicht allein gebürt und zustehet, Sondern ir solt auch zu gleich an den Sprengel und Reuchfass greiffen, auff das dis neue Haus dahin gericht werde, das nichts anders darin geschehe, *denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit im reden durch Gebet und Lobgesang.* Darumb, damit es recht und Christlich eingeweiht und gesegnet werde, nicht wie der Papisten Kirchen mit irem Bischoffs Chresem und reuchern, sondern nach Gottes befehl und willen, Wollen wir anfahren Gottes wort zu hören und zu handeln. Und das solchs fruchtbarlich geschehe auff sein Gebot und gnedige zusagung, mit einander in anruffen und ein Vater unser sprechen.«¹⁸

Das Entscheidende des gottesdienstlichen Geschehens ist für Luther der Gott-menschliche Wortwechsel, der von Gott ausgeht und den Menschen einbezieht. Gott redet sein Wort, Menschen antworten auf vielfältige Weise darauf.

Theologisch ist diese Wendung, so scheint mir, gewohnt und üblich. Gerade deshalb aber lässt sich fragen: Wird eigentlich das Wagnis und Unerhörte gegenwärtig noch deutlich, das in dieser Beschreibung der Feier eines Gottesdienstes steckt? Gottesdienst feiern heißt, einzutreten in den Wort-Wechsel mit dem lebendigen Gott! Es

18 WA 49, 588, 12–22 [Hervorhebung A. D.]. – Vgl. zur ökumenischen Rezeption vor allem *Sacrosanctum Concilium* (die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1963). Dort heißt es: »[...] in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet in Gesang und Gebet« (SC 33). Die Struktur dieses Satzes stimmt mit Luthers Torgauer Wendung überein; lediglich sind im zweiten Teil die Glieder »Gesang« und »Gebet« vertauscht.

ist – nicht ohne Pathos gesagt – die meist ganz unspektakuläre wöchentliche Praxis dessen, was Menschen völlig unmöglich ist und nur von Gott her möglich wird. Mose jedenfalls durfte nur alleine auf den Berg Sinai, um dort mit Gott zu sprechen (vgl. z. B. Ex 19,12f.). Und im Neuen Testament erschrecken etwa Maria (Lk 1,29) und die Hirten auf dem Feld (Lk 2,9) heftig, als der Gottesbote sich an sie wendet. Nicht weniger aber geschieht, folgt man der Torgauer Formel, im Gottesdienst.

Luther freilich unterstreicht in seiner Torgauer Predigt dieses Pathos nicht. Zu sehr liegt ihm daran, dem Gottesdienst jeden Charakter des Theurgischen zu nehmen, jede Vorstellung, als könne die Kirche durch ihr Amt oder ihre Hierarchie hineinführen in einen ontologisch verfügbaren Bereich des Heiligen. Aber nichts Geringeres behauptet Luther – und das macht die Größe seiner reformatorischen Entdeckung aus: Nicht durch die kirchliche Hierarchie und nicht durch bestimmte rituelle Vollzüge, sondern allein weil die Verheißung von Gottes Gegenwart auf seinem Wort liegt, feiern Menschen Gottesdienst und treten ein in einen Wort-Wechsel, der höher ist als alle Vernunft.

Gottesdienst ist – und das klingt nun weniger pathetisch – *Gebet*, eine spezifische Weise des Gebets, weil es regelmäßig, in Gemeinschaft und in einer geprägten Form vollzogen wird.¹⁹ Mit dem Jenaer Soziologen *Hartmut Rosa* könnte man auch sagen: Der Gottesdienst ist eine geprägte Form des Resonanzgeschehens bzw. der Resonanzbeziehung, ein Bezogensein auf »etwas Anderes in der Welt«²⁰. Mit dieser Formulierung zeigt Rosa ein Charakteristikum des Gebets an, das dieses vom frommen Selbstgespräch unterscheidet. *Resonanz* ist es nur dann, wenn es sich auf »etwas Anderes« bezieht. Es geht – theologisch gesprochen – immer neu um das nicht Machbare, das Wunder, die Gabe eines Wortes, das Menschen trifft, und einer Antwort, die sie darauf geben. *So* lässt der Gottesdienst ein in Gottes Zeit und in seine Weltwirklichkeit.

Damit ist freilich auch gesagt, dass genau dieses Geschehen des Gottesdienstes sich in einer paradoxen Struktur wiederfindet: Menschen müssen handeln, aber das Entscheidende kann nicht »gemacht« werden. Der Gottesdienst ist ein eigentümliches »Werk«, dem der italienische Philosoph Giorgio Agamben in seinem Buch »Opus

¹⁹ Vgl. dazu auch BRUNNER, Peter, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. Neudruck mit einem Vorwort von Joachim STALMANN (Leiturgia NF 2). Hannover 1993 [zuerst 1954], 256; hier betont Brunner, »daß der Gottesdienst als ganzer in der Dimension des Gebets steht«.

²⁰ ROSA, Hartmut, »Wir sind Ressourcensammler ...«. Interview mit Hartmut Rosa. In: Andere Zeiten 16 (3/2015) 4f., hier 4; vgl. DERS., Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin 2016, 435–453.

Dei« nachgeht. In seiner Analyse des (geistlichen) Amtes beschreibt Agamben den Priester als »paradoxales Subjekt«²¹. Der Priester handelt, weiß aber, dass das eigentliche Subjekt seines Handelns ein anderes ist: Gott. Die Liturgie sei das »Paradigma einer menschlichen Aktivität [...], deren Wirksamkeit nicht vom Subjekt abhängt, das sie ins Werk setzt, und die dennoch auf das Subjekt als ›lebendiges Instrument‹ angewiesen ist, um sich zu verwirklichen und ihre Wirkung zu entfalten.«²²

Der Gottesdienst ist bestimmt von einer eigentümlichen Subjektstruktur, die exakt dem entspricht, was oben zum Subjekt des Segens gesagt wurde. Im Blick auf das Gebet hat Martin Luther diese einmal wie folgt beschrieben: »Darum, wo ein Christ ist, da ist eigentlich der heilige Geist, der da nicht anders thut, denn jmerdar betet.«²³ Es handelt sich beim liturgischen Handeln um eine Art $\omega\varsigma\ \mu\eta$ (vgl. 1 Kor 7,29): Handeln als handelten wir nicht!

Nur so bleibt dieses Handeln offen für das Handeln und Wirken Gottes. Freilich gilt: Nicht immer ›erfahren‹ Gottesdienst Feiernde die Anrede Gottes und seine Gegenwart unmittelbar. Immer wieder aber können Menschen von Erfahrungen erzählen, wie es die Beter im Psalm tun: »Wenn ich dich anrufe, so erhörst du mich und gibst meiner Seele große Kraft« (Ps 138,3; vgl. z. B. auch Ps 65,3; 119,26). Martin Luther hat einmal die schöne Metapher gefunden: »Gottis wort und gnade ist ein farender platz regen, der nicht wider kompt, wo er eyn mal gewesen ist [...].«²⁴ Die Dynamik des Gott-menschlichen Wortwechsels, die Erfahrung, dass Gott mit *mir* spricht und *mir* seine Gnade zusagt, ist nicht machbar, nicht einfach wiederholbar, bestenfalls erwartbar! Der »fahrende Platzregen« kann wiederkommen – vielleicht schon im nächsten Gottesdienst!

Meiner Wahrnehmung nach begegnen neuzeitlich vor allem zwei Probleme, die diese erwartungsvolle Offenheit im Blick auf die Gott-menschliche Wechselrede erschweren: (1) das starke Subjekt der Neuzeit einerseits, (2) die Historisierung der Geschichte und der Verlust der Anamnese andererseits.²⁵

²¹ AGAMBEN, Giorgio, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*. Frankfurt/M. 2013, 50.

²² AGAMBEN, *Opus* 54.

²³ WA 45, 541.

²⁴ WA 15, 32, 7f.

²⁵ Vgl. dazu ausführlicher DEEG, Alexander, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik (APTLH 68)*. Göttingen 2012 und DERS., *Zwischen Anamnese, Historie und Event. Das triduum sacrum als Brennpunkt liturgischer Fragestellungen der Gegenwart. Eine evangelische Perspektive*. In: STUFLESSER, Martin/LEVEN, Benjamin (Hgg.), *Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis (Theologie der Liturgie 4)*. Regensburg 2013, 56–77.

(1) Es gibt Transformationen der gefeierten Liturgie im evangelischen Bereich, die auf größere tektonische Verschiebungen im Liturgieverständnis hinweisen. Seit einigen Jahren ist es in vielen evangelischen Kontexten zunehmend üblich, anstatt des klassischen trinitarischen Votums »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« eine Variante zu verwenden, die nur um zwei Worte vermehrt ist und die Theologie dennoch deutlich verschiebt. Viele Liturginnen und Liturgen sagen: »Wir feiern [diesen Gottesdienst] im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« Martin Nicol erkennt, dass sich durch diese unscheinbare Veränderung des Textes der gesamte Sprechakt grundlegend verändert. Ist die Aussage »Im Namen ...« eine Proklamation, die eine (erwartete, ersehnte!) Wirklichkeit konstituieren kann, so ist der Satz »Wir feiern im Namen [...]« eine Information, die Feiernde darüber in Kenntnis setzt, in wessen Namen gefeiert wird.²⁶ Wenn so umformuliert wird, steht am Anfang des Gottesdienstes nicht mehr der Name des Dreieinigen, sondern das »Wir« der Gemeinde und das »Ich« des/der Liturgen/in, der/die den Gottesdienst »in der Hand hat«. Der potentielle Verlust der Externität wird durch diese Sprachform markiert; das »Andere in der Welt«, von dem Hartmut Rosa spricht, hat es nach dieser Formulierung mindestens schwerer als mit dem traditionellen Text, sich Gehör zu verschaffen.

Diese liturgische »Kleinigkeit« steht nur exemplarisch für vielfältige Aspekte, in denen liturgisch Gestaltende den Gottesdienst »horizontalisieren« und die Kommunikation auf das Gegenüber von Liturg/in und Gemeinde konzentrieren, anstatt diese Kommunikation für die niemals machbare, aber immer neu erwartbare Gott-menschliche Wechselrede zu öffnen. Wahrnehmen lässt sich dies z. B. auch an manchen Formulierungen von (Fürbitt-)Gebeten, die weit eher Informationen für die Gemeinde sind oder Orte, an denen Liturginnen und Liturgen für das, was sie in der Predigt nicht mehr sagen wollten oder konnten, einen Ort im Gottesdienst finden – besonders gern ethische Appelle, die die Predigtgedanken nun nochmals appellativ an die Zuhörenden adressieren.

Das alles geschieht mit viel gutem Willen und häufig besonders deutlich bei jenen Liturginnen und Liturgen, die sich viel Mühe mit der Gestaltung des Gottesdienstes geben. Gerade das starke liturgische Subjekt aber steht dann in der Gefahr, die erwartete Wechselrede von Gott und Mensch aus dem Gottesdienst zu verdrängen und den Gottesdienst in die Machbarkeit der Erzeugung von Stimmungen, angenehmer Geselligkeit, intellektueller Anregung oder ästheti-

²⁶ Vgl. NICOL, Martin, *Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst*. Göttingen 2009, 119f.

schen Genusses zu verlagern. Nochmals sei aber daran erinnert: Ohne aktiv gestaltende Liturginnen und Liturgen könnte es keinen Gottesdienst geben. Von daher steht *jede* Gestaltung in der nun bereits mehrfach skizzierten dialektischen Spannung des liturgischen Handelns.

Damit hat Wilhelm Löhe, der Neuendettelsauer Lutheraner aus dem 19. Jahrhundert, wohl durchaus recht, wenn er schreibt:

»[...] so wird auch wahr bleiben, daß keine rechte Liturgie ohne ein *betendes*, zum Gebete lustiges, durchs Gebet erfreutes Volk möglich ist und in Schwang kommen kann. Darum glaubt der Verfasser, es müsse vor allem [...] im Volke der Geist des Gebets geweckt [...] werden. In betenden Herzen läutet der liturgische Haupt- und Grundton, ohne welchen alle Liturgie zum puren Geplärre und Singsang [...] wird.«²⁷

(2) Etwa Charles Taylor beschreibt in seiner fulminanten Geschichte der Neuzeit »Ein säkulares Zeitalter«, wie in der Neuzeit das historische Bewusstsein grundlegend für die Zeit- und Lebenserfahrung wurde.²⁸ Der Mensch sieht sich auf dem Weg in die Neuzeit zunehmend nicht mehr eingespannt als Gottes Geschöpf in die Schöpfung, als vom Schöpfer gewolltes Wesen im Kontext einer endlichen Welt, die erhalten wird von dem Willen des Schöpfers und Vollenders, sondern als Mensch hineingeworfen in die abstrakte »Ewigkeit der Zeit«, die sich evolutiv entwickelt und in der nicht damit zu rechnen ist, dass eine göttliche Heilszeit die linear voranschreitende Zeit trägt und erfahrbar unterbricht. Die »Ewigkeit« werde nicht mehr als »etwas Gegenwärtiges« empfunden.²⁹

Von dieser historisierenden Linearisierung der Geschichte ist das, was liturgisch *Anamnese* heißt, grundlegend unterschieden. Reinhard Meßner erinnert an das »zweifache Gedenken«, das die Grundlage der Anamnese bildet. Es geht um das »Gedenken Gottes, an das appelliert wird (»Gedenke!«), damit die des Handelns Gottes gedenkenden Menschen in die Gegenwart der in Gottes Gedächtnis präsenten Heilstat eintreten können.«³⁰ Anamnese gehört hinein in das Wechselspiel von göttlichem und menschlichem Handeln, in die Struktur des Gebets. Durch sie wird »die Geschichte des auferstandenen Gekreuzigten« für den Glaubenden »zum neuen Ort seiner Existenz«.³¹ Die

²⁷ LÖHE, Wilhelm, Die Kirche in der Anbetung, Teilband 1: Agenda für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses. Gesammelte Werke 7/1. Neuendettelsau 1953, 21.

²⁸ Vgl. TAYLOR, Charles, Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/M. 2009, bes. 543–590.

²⁹ TAYLOR, Zeitalter 553.

³⁰ MEßNER, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn u. a. ²2009, 163.

³¹ MEßNER, Einführung 165.

im historischen Paradigma nur linear vorzustellende Geschichte erhält durch die Anamnese einen Riss; die Zeiten verschmelzen miteinander; Vergangenes wird gegenwärtig und die Zukunft ragt in die Gegenwart.

Damit ist es nicht die Leistung interpretierender Subjekte, das in der ›Vergangenheit‹ Erinnernte (und etwa in der Bibel als Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel oder als Gottes Handeln in und mit Jesus, dem Christus, Beschriebenen) in seiner Bedeutung für die Gegenwart interpretierend zu bestimmen, sondern das Ineinander von Erinnerung und Gebet und Gottesrede, das die erzählte Geschichte für Gegenwart und Zukunft öffnet, zu gestalten.

Es gibt die Tendenz, dass Menschen den Gottesdienst in die eigene Hand nehmen – häufig (wie gesagt) mit bestem Gewissen und lauter guten Absichten. Genauso aber stellen sie dem, was im Gottesdienst auch und entscheidend geschehen könnte, Hindernisse in den Weg. Ich habe daher versucht, Gottesdienst in dem dialektischen Wechselspiel von »Wort« und »Kult« zu beschreiben und ihn als »WortKult in der Erwartung des WORTES« zu definieren. Unter »Kult« verstehe ich dabei das Traditionelle, nicht selbst Gestaltete, das Überlieferte (im gottesdienstlichen Geschehen am deutlichsten das Abendmahl/die Eucharistie); »Wort« ist dann alles, was dieser Logik nicht gehorcht (im Gottesdienst am deutlichsten die Predigt). Immer wieder – so meine Überlegung – unterbricht das Wort den Kult und der Kult das Wort, wodurch dieser ständige V-Effekt den Gottesdienst vor der Abgeschlossenheit in einer kultischen Sonderwelt jenseits dieser Welt ebenso bewahrt wie vor der Auslieferung an die starken und gestaltenden Subjekte der Neuzeit, ihr lineares Geschichtsverständnis und ihre traurige Theologie, die nicht mehr mit einem Gott als dem »Anderen« dieser Welt und des begrenzten Menschseins rechnet. In dieser Unterbrechung bleibt der Gottesdienst dann offen für das »WORT«, das Menschen sich selbst nicht sagen können und das theologisch als Gottes Wort zu bestimmen ist.

Ich meine, dass diese fundamentalliturgische Bestimmung paradigmatische Bedeutung für unser Reden von Gott in der Welt hat – und führe dies in einem abschließenden Punkt knapp aus.

4. IN DER ERWARTUNG VON GOTTES HANDELN – ESCHATOLOGIE, ANAMNESE UND ZWEI THESEN ZUR POLITISCHEN THEOLOGIE

Der Gottesdienst geschieht in der *Erwartung* Gott-menschlicher Interaktion. So wird er zum Paradigma für die Art und Weise, wie von Gottes Handeln in der Geschichte geredet und daher z. B. auch poli-

tisch gepredigt werden kann. Der Gottesdienst liefert Kriterien für das Gelingen und Scheitern dieses Redens, die ich abschließend in zwei Thesen benenne und kurz zusammenfassend ausführe. Die erste These nimmt dabei primär den zweiten Punkt dieses Beitrags auf, die zweite den dritten.

(1) Eine neuzeitliche *theologia tristis* verabschiedet Gott aus der Welt oder engt ihn ein auf die Innerlichkeit des Menschen. Ihr ist eine erwartungsvolle Theologie entgegenzustellen, die mit Gottes Weltwirklichkeit rechnet.

Die neuzeitliche Verabschiedung Gottes aus dieser Welt bzw. seine Verlagerung in die menschliche Innerlichkeit – beide Bewegungen bezeichne ich als Bewegungen einer *theologia tristis*, einer durch und durch traurigen Theologie, der die Leidenschaft abhandeln kann und kommen muss. Denn leidenschaftlich hoffen und klagen, bitten und flehen, danken und loben kann nur, wer Gottes Weltwirklichkeit erwartet oder vermisst und so damit rechnet, dass Gott da ist in dieser Welt und immer neu ›ankommt‹ in ihr. Eine leidenschaftliche Theologie in dieser Formatierung ist immer *adventliche* Theologie: »Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt, darauf sie all ihr Hoffnung stellt? O komm, ach komm vom höchsten Saal, komm tröst uns hier im Jammertal« (EG 7,4).

Der deutsch-US-amerikanische Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel hat pointiert von Gottes *Pathos* und der *Sym-pathie* des Propheten gesprochen. In seiner Studie zur Prophetie verbindet Heschel *Offenbarung Gottes* mit Gottes »Pathos«: Gott ist ein ›pathetischer‹ Gott; er unterhält ein »unmittelbar persönliche[s] Verhältnis [...] zu Israel«³². Er leidet unter Israels Verfehlungen und freut sich mit Israels Wohlergehen. Dieses göttliche Pathos ist es, dem der Prophet in *Sym-Pathie* begegnet.

Gottes Leidenschaft für diese Welt – ihr spürt auch der Gottesdienst immer neu nach und wagt es, sie im Geschehen dieser Welt wahrzunehmen und zu benennen, sie herbeizusehnen und neu zu erbitten. Gerade Abraham Joshua Heschel, einer der großen Mitstreiter der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, zeigt, dass eine solche Erwartung des Handelns Gottes in dieser Welt keineswegs politisch handlungsunfähig macht, sondern im Gegenteil den sym-pathischen Menschen in dieser Welt aktiviert, zum *cooperator Dei* im Blick auf diese Welt zu werden.

³² HESCHEL, Abraham, *Die Prophetie*. Kraków 1936 [abgeschlossen 1932; gedruckt in der Reihe der Orientalischen Kommission der Polnischen Akademie der Wissenschaften, Nr. 22], 57.

(2) Gott bleibt Gegenüber und mischt sich als der ›Andere‹ in diese Welt ein. Keinesfalls lässt er sich funktionalisieren und geschmeidig in die eigenen Projekte integrieren. Umgekehrt gilt es, eine fröhliche Theologie der Ankunft Gottes und eine ihr entsprechende kirchliche Praxis zu entwickeln (*theologia laeta adventus Domini*).

Wo aber liegt nun das Problem von Robert Jeffress, dem Prediger am Tag der Inauguration Trumps? Mit Sicherheit rechnet Jeffress mit einem Gott, der sich in diese Welt einmischt. Freilich allerdings tut er das so, dass er Gottes Eigenständigkeit und potentielle Widerständigkeit eliminiert. Jeffress redet nicht aus der Erwartung auf ein Handeln Gottes in dieser Welt, das ihn oder Trump unterbrechen und herausfordern könnte, sondern geht davon aus, dass Gott in dem politischen Projekt des neuen Präsidenten und seines Vizes anwesend sei, dieses stütze und stabilisiere.

Sehr scharf formuliert ist seine biblische Hermeneutik ›teuflisch‹. Betrachtet man nämlich die Geschichte von Jesu Versuchung in Mt 4,1–11, so lässt sich diese als eine hermeneutische Geschichte lesen. Der Sohn Gottes und der Teufel ringen miteinander und beziehen sich beide auf die Schrift. Dabei zeigt der Teufel, dass auch er die Schrift kennt.³³ In der zweiten Versuchung auf der Zinne des Tempels zitiert er ausgerechnet das biblische Wort, das seit Jahren die Hitliste der beliebtesten Taufsprüche anführt: Ps 91,11f.: »Er wird seinen Engeln für dich Befehl geben; und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stößt« (Mt 4,6). Mit einer geradezu teuflischen Hermeneutik der unmittelbaren Applikation versucht er, Jesus zum Sprung zu verleiten. Das klingt suggestiv! Jesus aber weist diese unmittelbare Anwendung auf die eigene Situation auf der Zinne des Tempels zurück – ebenfalls mit einem Schriftwort: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen« (Mt 4,7; Dtn 6,16).

Das heißt: Gott lässt sich nicht bestimmen und ›haben‹. Er bleibt Gegenüber – oder wir haben ihn längst zu einem Götzen unseres eigenen Willens gemacht, zu einem Produkt unserer religiösen Phantasie in Feuerbach'scher Manier. Luther unterschied (seit den 1530er Jahren deutlich) die *securitas* als problematische Heilssicherheit (in objektiver Manier) von der *certitudo*, der vom Geist gewirkten *Heilsgewissheit* des einzelnen Christenmenschen.³⁴ Die Letztere gehört in

³³ Vgl. SCHNACKENBURG, Rudolf, Matthäusevangelium 1,1–16,20 (NEB.NT I/12). Würzburg ²1991, 38.

³⁴ Vgl. auch die Unterscheidung zwischen *theologia crucis* und *theologia gloriae* aus der Heidelberger Disputation 1518; »Theologus gloriae dicit, Malum bonum, et bonum malum, Theologus crucis dicit, id quod res est« LUTHER, Martin, Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Bd. 1: Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit von Michael BEYER hg. v. Wilfried HARLE. Leipzig ²2016, 35–69, hier 52.

die Dynamik des Glaubenslebens hinein, pocht nicht auf etwas, was der Mensch vermeintlich *hat*, sondern wirft sich immer neu auf Christus, auf Gottes Wort und seine Verheißung – wie sich der Sohn Gottes in der Wüste selbst auf das Wort der Heiligen Schrift stützt.

Gott, der in der Geschichte gehandelt hat – so das Bekenntnis des Glaubens –, handelt darin auch gegenwärtig und wird dies künftig tun. Wo dies immer neu erwartet wird, könnte man (im Unterschied zur *theologia tristis*) probeweise von einer *theologia laeta adventus Domini* sprechen.