

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus von Stosch / Muna Tatari (eds.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven

in: Klaus von Stosch / Muna Tatari (eds.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, pp. 13–34

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie 11)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657772827\\_003](https://doi.org/10.30965/9783657772827_003)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hrsg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven

in: Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hrsg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, S. 13–34

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie 11)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657772827\\_003](https://doi.org/10.30965/9783657772827_003)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

## **Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven**

In: Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hg): Handeln Gottes – Antwort des Menschen (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn 2014, 13-34.

Dass Gott nicht nur im Leben einzelner Menschen und nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Natur handelt, ist eine Grundüberzeugung, die sich durch die biblischen Überlieferungen durchzieht. Nach Joel 3,23 schickt er den Regen. Anderen Stellen zufolge lässt er die Sonne auf- und untergehen, garantiert den Ablauf der Jahreszeiten, sendet aber auch Katastrophen, um die Menschen zu mahnen oder zu strafen. So heißt es in Jes 30,30: „Ich plagte euch mit Dürre, Getreidebrand und Hagel in all eurer Arbeit; dennoch bekehrtet ihr euch nicht zu mir, spricht der Herr“. Nach Jos 10,13 lässt Gott sogar die Sonne stillstehen.

Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass es sich bei diesen Zeugnissen nicht um sachliche Berichte über physische Naturvorgänge und deren metaphysische Verursachung handelt, sondern um Bekenntnisse des Glaubens an die Macht Gottes, die sich in Zeichenhandlungen manifestiert, so ist dabei doch unterstellt, dass Gott über diese Handlungsmacht verfügt.

In umgekehrter Kommunikationsrichtung wurde Gott zum Adressaten von gesprochenen und gesungenen Bittgebeten, die Sonne oder Regen von ihm erbat oder die Abwendung von Naturkatastrophen erflehten. Bei den Revisionen der Gesangbücher im 20. Jh. sind die Lieder dieses Inhalts zumeist herausgenommen worden. Auch in den Gebetssammlungen der Kirchen stehen sie unter Exklusionsdruck. Die Erklärungskraft der Meteorologie lässt den Glauben an einen wettermachenden Gott zurücktreten.

Die Überzeugung, dass Gott das Wettergeschehen unmittelbar verursacht, findet sich heute am ehesten noch in kreationistischen Krei-

sen. Manche ihrer Vertreter fordern eine „Providenzielle, kanonische Wetterlehre“ (PKW) auf biblischer Grundlage.<sup>1</sup> Ihr Hauptargument dafür lautet: Nur wenn man ein absichtsvolles Wirken Gottes im Wettergeschehen unterstellt, kann man dessen partikulare Auswirkungen erklären. Dass etwa bei einem Sturm nur bestimmte Dächer abgedeckt werden, ist demnach auf den Willen Gottes zurückzuführen und nur so sinnvoll zu erklären.

Bei vielen gläubigen Zeitgenossen, die solche Vorstellungen ablehnen, dürfte aber doch eine Art Komplementaritätsmodell anzutreffen sein, demzufolge Gott ‚hinter‘ dem natürlichen Wettergeschehen steht als derjenige, der „Wolken, Luft und Winden gibt Wege, Lauf und Bahn“.<sup>2</sup> Damit braucht Gott nicht als Wirkursache in die meteorologischen Erklärungen eingeschoben zu werden, kann aber doch als Regent des Wettergeschehens angesehen und angebetet werden. Die Frage wäre dann allerdings, ob auch die Naturkatastrophen seiner Regentschaft angelastet werden müssen. Wenn man ihm für die duftende Blütenpracht im Frühling, für die strahlende Sonne im Sommer, für die reiche Ernte im Herbst und für den gleißenden Schnee im Winter dankt, muss man ihm dann nicht auch die verhaagelte Obstblüte, die verregneten Sommerferien, den zerstörerischen Herbststurm und die todbringende Lawine im Winter zurechnen?

Ich will die Frage nach Gottes Handeln in Bezug auf das Wettergeschehen als Anwendungsfall bei den folgenden Überlegungen mitführen. Zunächst möchte ich vier Ansatzpunkte bzw. Thematisierungsperspektiven für die Auseinandersetzung mit der Frage nach Gottes Handeln aufzeigen und dann vier Modelle skizzieren, in denen man versucht (hat), diese Frage zu beantworten. Am Ende steht als eigener Antwortvorschlag, Gottes Wirken als „ausstrahlende Präsenz“ zu verstehen.

## 1. Vier Ansatzpunkte, die Frage nach Gottes Handeln zu stellen

---

<sup>1</sup> Siehe dazu: HANSJÖRG HEMMINGER, Entsteht unser Wetter zufällig, oder kommt es von Gott? In: DERS. (Hg.), Mit der Bibel gegen die Evolution. Kreationismus und „intelligentes Design“ – kritisch betrachtet, Berlin 2007 (EZW-Text 195), 68-70.

<sup>2</sup> Gesangbuchlied „Befehl Du Deine Wege“, Str.1, EKG 361.

## 1.1 Exegetisch

In den biblischen Schriften ist nirgends abstrakt von einem „Handeln“ Gottes die Rede. Es werden stets *bestimmte* Handlungen beschrieben – und zwar zumeist zurückhaltend als aktives Geschehenlassen („Gott lässt entstehen, vergehen ...“). Es ist dies zumeist nicht ein primär *darstellendes* Handeln, das um seiner selbst willen – als Machtdemonstration – vollzogen wird, und auch nicht ein primär *bewirkendes* Handeln, das um der Erreichung objektiver Zwecke willen – um Zustandsveränderungen in der gegenständlichen Wirklichkeit der Welt herbeizuführen – geschieht, sondern ein *kommunikatives* Handeln, das mit einer Botschaft verbunden ist. Es soll den Menschen damit etwas gesagt werden, das ihre Lebenseinstellung und Handlungsorientierung verändert. In diesem Sinne kann dieses Handeln als Machtwort oder Tatwort verstanden werden. Das gilt auch und besonders für die Überlieferungen von „Naturwundern“. Diese werden nicht als physikalische Vorgänge an sich und als solche beschrieben, sondern als staunenerregende Wahrnehmungsergebnisse. Es sind Bedeutungsträger für die Adressaten, die sie zu einer Erkenntnis überführen sollen. Im Falle von Wetterphänomenen geht es nicht um deren kausale Erklärung, sondern um die durch sie hindurch zur Sprache kommende Botschaft. Die Überlieferung erfolgt in der Perspektive der Betroffenen, nicht der teilnahmslosen Beobachtung und Erklärung. Es ist dies eine anthropozentrische Perspektive im Schema der Ersten Person, nicht die objektive Perspektive der Dritten Person.

Das kommunikative Handeln schließt dabei das bewirkende und das darstellende Handeln nicht aus, sondern ein. Die Überlieferung von wunderbaren Naturereignissen im Schema der Ersten Person geht natürlich auch davon aus, dass sich diese Ereignisse wirklich so zugegetragen haben. Aber der Akzent liegt nicht auf der Faktizität, sondern auf der darin enthaltenen Botschaft.

## 1.2 Existentiell

Ähnliches gilt für die Rede von Gottes Handeln in der Sprache und der Frömmigkeitspraxis der Glaubenden. Wenn das Handeln Gottes

im Bezugsrahmen der Lebensbewältigung und -deutung thematisiert wird – sei es vergangenheitsorientiert in der Verarbeitung von zurückliegenden Lebenserfahrungen, gegenwartsorientiert in der Gewissheit der aktuellen göttlichen Lebensbegleitung oder zukunftsorientiert in der Hoffnung auf Gottes Vor- bzw. Fürsorge –, dann ist dies nicht als Beschreibung von Fakten zu verstehen, sondern als Ausdruck der Gottesbeziehung im Modus des Gotteslobes, der Klage oder Bitte. In diesem Sinne handelt es sich nicht um eine deskriptiv neutrale, sondern um eine existentiell engagierte Redeweise, die immer an den Gottesglauben der jeweiligen Person gebunden ist. Sie ist zu verstehen als Lebens- und Weltdeutung *coram Deo* – im Angesicht Gottes – und erfüllt darin die Funktion der Sinnstiftung.

Wenn Gott Handlungen zugeschrieben werden, vollzieht sich – funktional betrachtet – Kontingenzbewältigung. Indem kontingente Widerfahrnisse auf die (letztlich heilshafte) Absicht Gottes zurückgeführt werden, fügt sich das sonst sinnlos Erscheinende in einen größeren Sinnzusammenhang ein, auch wenn dieser Sinnzusammenhang als verborgen unterstellt und ‚nur‘ im Glauben erfasst wird.

Die Rede vom Handeln Gottes hat somit eine seelsorgerliche Dimension, die systematisch-theologisch im Rahmen der Lehre von der Vorsehung Gottes – verstanden als fürsorgliches Handeln<sup>3</sup> – lokalisiert werden kann. Der im Glauben an Gottes tätige Fürsorge lebende Mensch erfährt sein Leben mit allen Widerfahrnissen nicht als Produkt des sinnlosen Zufalls, sondern als ihm/ihr von Gott her zukommende Gabe und Aufgabe. Er/sie kann es jeden Tag neu als Gabe und Aufgabe aus Gottes Hand nehmen. Allem, was geschieht – jedem einzelnen Widerfahrnis, aber auch dem Leben insgesamt – kann ein Sinn zugeschrieben werden, auch wenn sich dieser der Erkenntnis entzieht.

Exemplarisch für diesen Glauben sei auf die Autobiographie von Johann Heinrich Jung-Stilling verwiesen, deren Resümee lautet: „Zeigt meine ganze Lebensgeschichte nicht unwidersprechlich, daß mich nicht menschlicher Verstand und Weisheit, sondern der – der der

---

<sup>3</sup> Siehe dazu REINHOLD BERNHARDT, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung Gottes, Gütersloh 1999, Berlin 2008.

Menschen Herz, Handlungen und Schicksale – doch ohne Zwang ihres freien Willens – zu lenken versteht, von Anfang bis zu Ende wahrhaft nach einem vorbedachten Plan geleitet, gebildet und erzogen habe.“<sup>4</sup>

### 1.3 Systematisch-theologisch

Theologische Reflexionen und Konzeptbildungen zum Verständnis des Handelns Gottes tauchen in vielen Lehrstücken der Theologie auf, vor allem in der Schöpfungs- und Vorsehungslehre, natürlich in der Gottes-, besonders in der Trinitätslehre, in der Lehre vom Gebet, aber auch in der Ekklesiologie und Eschatologie. In der Theodizeefrage hat sie einen ihrer Kulminationspunkte (s.u.).

Ich greife die Trinitätslehre heraus, die in ihrer „ökonomischen“ Dimension eine Lehre vom dreifachen Handeln darstellt. Der ersten ‚Person‘ der göttlichen Trinität werden die Werke der Schöpfung (*creatio*) und Erhaltung (*conservatio*) zugeschrieben, der zweiten ‚Person‘ die der Versöhnung (*reconciliatio*), Rechtfertigung (*iustificatio*) und Erlösung (*redemptio, salvatio*) und der dritten ‚Person‘ die Werke der Heiligung (*sanctificatio*), der Erleuchtung (*illuminatio*) und der Vollendung (*perfectio, consummatio*). Diese Appropriationen lassen sich als Modi des Handelns Gottes verstehen: Als konstitutives und ‚konservatives‘ Handeln, als soteriologisch-restitutives (Heils-) Handeln und als auf die Vergegenwärtigung des Schöpfungs- und Heilshandelns gerichtetes Vollendungshandeln.

Die Lehre von der ‚ökonomischen‘ Trinität bietet also eine Systematisierung unterschiedlicher Handlungsprädikationen und damit ein Schema zur Einordnung der in anderen theologischen Lehrstücken implizit oder explizit enthaltenen Vergewisserungen des Handelns Gottes.

---

<sup>4</sup> JOHANN HEINRICH JUNG-STILLING, *Lebensgeschichte* (1804), hrsg. von G. A. BENRATH, Darmstadt 1976 (grammatikalische und stilistische Anpassung vom Vf.), 617. In der Einleitung arbeitet G. A. Benrath heraus, wie der Vorsehungsglaube die Matrix der gesamten Lebensbeschreibung Jung-Stillings bildet.

Während die existentielle Perspektive ‚unten‘ bei der Erfahrung des gelebten Glaubens ansetzt, richtet die systematisch-theologische Thematisierung den Blick auf die lehrhaften Entfaltungen der Glaubensinhalte. Beide Sichtweisen ergänzen sich, bedingen sich und halten sich gegenseitig in Bewegung.

#### 1.4 Philosophisch-handlungstheoretisch

Die philosophisch-handlungstheoretische Reflexion geht von der Frage nach der Bedeutung des Begriffs „Handeln“ in der menschlichen Lebenswelt aus. Welche Bedeutungsaspekte lassen sich namhaft machen? Welche davon sind auf die Rede vom Handeln *Gottes* übertragbar und welche nicht?

Als erste und grundlegende Begriffsbestimmung kann gelten: Handeln ist die absichtsvolle (intentionale) Veränderung eines Sachverhalts durch eine Tat. Oder anders formuliert: Handeln ist die willentliche Intervention in eine gegebene Situation, um eine Wirkung zu erzielen, die diese Situation verändert. In diesen Definitionen sind folgende Momente enthalten: (a) Handeln kann immer einer Person zugerechnet werden, die dafür dann auch verantwortlich gemacht wird. (b) Im Unterschied zum bloßen Verhalten ist Handeln durch Absichtlichkeit charakterisiert. (c) Handeln vollzieht sich immer in einem situativen Kontext mit vorgegebenen Rahmenbedingungen, die den Handlungsspielraum mehr oder weniger beschneiden. (d) Handeln greift in diese Situation ein, um die Veränderung eines Sachverhalts herbeizuführen, also die Konstellation der Gegebenheiten zu modifizieren. Handeln ist demnach als Intervention zu denken.

Diese Begriffsbestimmung im Sinne eines Interventionsmodells erweist sich jedoch schon bald als zu eng. Einige der erforderlichen Erweiterungen lassen sich noch im Rahmen dieses Modells vornehmen, andere sprengen den Rahmen und führen darüber hinaus.

Das erste Charakteristikum (a) ist um die Dimension des kollektiven Handelns zu erweitern. Es gibt auch Handlungen, die nicht oder nur bedingt einer Person zugerechnet werden können. Das gilt in Fällen, in denen eine Person lediglich einen Handgriff zu einer komplexen

Gesamthandlung beiträgt, die insgesamt jedoch einem Kollektiv zugerechnet werden muss, oder in Fällen, in denen eine Person im „Befehlsnotstand“, also in einem repressiven Gefüge im Gehorsam gegenüber einer Autorität, handelt. Generell ist zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Handeln zu unterscheiden. Der Tempelbau kann Salomo zugeschrieben werden, ohne dass Salomo auch nur eine Hand daran gerührt hat. Er handelt vermittelt – durch die Arbeiter, die den Tempel bauen. Diese Unterscheidung ist von großer Bedeutung für das Verständnis der biblischen Überlieferungen, die von einem Handeln Gottes im Modus des Geschehen-Lassens – in aktiver Passivität gewissermaßen – sprechen.

Das zweite Charakteristikum (b) muss um die Dimension des fahrlässigen Handelns erweitert werden. Ein Mensch ist auch für Taten verantwortlich, die er unabsichtlich begangen hat. Die Zurechnung der Wirkung hängt nicht ab vom Vorhandensein der Absicht, diese Wirkung hervorzubringen.

Beim dritten Charakteristikum (c) ist in Rechnung zu stellen, dass sich das Handlungssubjekt auch einer Situation entziehen oder versuchen kann, sich über Rahmenbedingungen hinwegzusetzen.

Besonders bedeutsam ist die Erweiterung des vierten Charakteristikums (d): Es gibt andere Formen des Handelns, die z.T. über das Interventionsmodell hinausgehen, oder doch zumindest nicht in jedem Fall äußere Zustandsveränderungen zum Ziel haben. Dabei ist vor allem an Formen des Handelns zu denken, die z.T. bereits genannt wurden: an das darstellende Handeln, das seinen Zweck im Selbstausdruck der handelnden Person hat, und an das kommunikative Handeln, das auf Verstehen und Gemeinschaftsbildung abzielt, oder an das rezeptive Handeln, das auf die Gewinnung neuer Erfahrungen und Erkenntnisse ausgerichtet ist. Zudem gibt es auch ein Handeln, das nicht die Veränderung, sondern die Erhaltung eines Sachverhaltes beabsichtigt. Auch solche Handlungen haben natürlich eine Wirkung, aber diese Wirkung ist nicht das unmittelbare Resultat der Handlung, sondern eine mehr oder weniger mittelbare Folge.



## 2. Vier Modelle, die Frage nach Gottes Handeln zu beantworten<sup>5</sup>

### 2.1 Das Interventionsmodell:

Dieser weit verbreiteten Vorstellung zufolge greift Gott als Handlungssubjekt punktuell in den kosmischen Prozess ein und wirkt einzelne Ereignisse. Er vollzieht spezielle Handlungen in einem Handlungszusammenhang („special divine action“). Als Beispiele werden in der Regel die im Alten Testament überlieferten großen Machttaten des Exodus, der Verkündung des Gesetzes am Berg Sinai, der Prophetenberufungen usw. sowie die im neuen Neuen Testament berichteten Naturwunder, die Auferweckung Jesu, die Bekehrung des Paulus usw. genannt.<sup>6</sup>

Die Erzählungen schreiben diese Geschehnisse der Handlungsmacht Gottes zu, ohne präziser anzugeben, wie sie vollzogen wurden. Direktes (immediates) und indirektes (mediates – durch Verfügung bzw. Beauftragung geschöpflicher Handlungsinstanzen vollzogenes) Handeln fließen ineinander.

Dieses in Analogie zum menschlichen Handeln gebildete Verständnis der aktiven Weltbeziehung Gottes ist das in der theistischen Religiosität wohl am weitesten verbreitete, birgt aber auch die meisten Probleme in sich. Diese Probleme ergeben sich zum großen Teil aus der Vorstellung, dass Gott einzelne Taten im Geschehenszusammenhang der geschöpflichen Wirklichkeit vollzieht. Dabei stellen sich die folgenden Fragen:

(a) Wie ist die göttliche Intervention zu denken? Wie kann Gott in die (geschlossene?) Kette der Ursache-Wirkungszusammenhänge intervenieren, ohne sie zu zerbrechen? Diese Frage stellt sich zum einen im Blick auf die naturhafte (physische) Wirklichkeit, zum anderen im Blick auf die Dimensionen des Kulturellen und Sozialen, die durch menschliches Handeln gestaltet werden. Wenn Gott ein Han-

---

<sup>5</sup> Dieses Modellschema ist aus verschiedenen Quellen zusammengestellt. Ich verweise vor allem auf: REINHOLD BERNHARDT, Was heißt „Handeln Gottes“? (Anm. 3), und KLAUS VON STOSCH, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i.Br. 2006, Teil B.

<sup>6</sup> Siehe etwa GEORGE E. WRIGHT, God who Acts. Biblical Theology as Recital, London 1952, <sup>3</sup>1956 (SBT 8).

deln in der Welt im Sinne des Interventionsmodells zugesprochen wird, muss geklärt werden, wie sich dieses Handeln zu den natürlichen Ursächlichkeiten und zum menschlichen Handeln verhält. Denn es besteht die Gefahr, dass Gottes Handeln auf der Ebene der geschöpflichen Ursachen lokalisiert und damit in Konkurrenz zu diesen gebracht wird. So etwa, wenn die Ursache für ein Gewitter in der willentlichen Intervention Gottes *statt* in meteorologisch beschreibbaren Naturursachen angenommen wird. Beide Ursachen stehen dann auf der gleichen ontologischen Ebene. Das Handeln Gottes ist ‚verweltlicht‘, indem es als Ursache in das Ursachengeflecht der Welt eingeschoben wurde. So muss es zur Alternative des Entweder-Oder kommen: Entweder ist das Gewitter auf Gott oder auf eine elektrische Entladung zurückzuführen. Gottes Handeln kann dann nur als Außer-Kraft-Setzung der Eigendynamik naturhafter Prozesse und als Einschränkung der menschlichen Handlungsfreiheit gedacht werden. Der Konflikt zwischen der Theologie und den natur- und kulturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnissen ist unvermeidlich.

Selbst wenn man dieser Konsequenz dadurch zu entgehen versucht, dass man die naturhafte Wirklichkeit nicht mehr – wie in der klassischen „Kontinuumsphysik“<sup>7</sup> – als geschlossene Kette der Ursache-Wirkungszusammenhänge ansieht, sondern als Feld kontingenter Ereignisse, ist dieses Entweder-Oder nicht zu umgehen. Es kann nur vermieden werden, wenn man die Annahme der Monokausalität durch die der Multikausalität ersetzt, wie es dann beim Modell der Zweitursächlichkeit (2.4.) geschieht.

(b) Inwieweit ist das Modell des menschlichen Handelns mit seinen Implikationen auf Gott anwendbar? Es gibt Bedeutungsmomente im oben beschriebenen Handlungsbegriff, die Gott ganz offensichtlich nicht zugeschrieben werden können und die vor die Frage stellen, ob dieser Begriff auch ohne die an Endlichkeit gebundenen Bedeutungsmomente gebraucht werden kann.

---

<sup>7</sup> EBERHARD WÖLFEL, Art. „Naturwissenschaft I“. In: TRE 24 (1994), 189-213, hier: 201.

Das betrifft zum einen die Körperlichkeit, die schon im Begriff „Handeln“ selbst durch die etymologische Verwandtschaft mit „Hand“ angelegt ist. Eine Handlung braucht ein Organ, mit der sie ausgeführt wird. In der biblischen Überlieferungen ist von der „Hand“, den „Augen, dem „Mund“, dem „Gesicht“ Gottes die Rede. Nach der älteren (jahwistischen) Schöpfungserzählung in Gen 2,4b-24 machte Gott den Menschen aus Erde und blies ihm Lebensodem ein. Die Erschaffung des Menschen ist hier nach dem Vorbild des physischen Handelns vorgestellt (vgl. Jes 29,16; 64,7; Röm 9,21). In dieser Erzählung wie auch in anderen biblischen Überlieferungen wird dieses Handeln jedoch nicht in seinem genauen Vollzugsmodus, sondern eher gleichnishaft beschrieben. Hier wie auch an den einzelnen Stellen, an denen von einer Körperlichkeit Gottes andeutungsweise die Rede ist (wie in Gen 3,8), sind die anthropomorphen Redeweisen in der Regel doch in einem deutlich übertragenen Sinn zu verstehen. Gott hat keinen Körper.

Die Deutung des Handelns Gottes im Sinne von nicht-körperlichen, sondern verbalen Handlungen scheint sich als Alternative nahezulegen. So schuf Gott nach der jüngeren (priesterschriftlichen) Schöpfungserzählung (Gen 1,1 – 2,4a) durch das Wort, mit dem er das zu Schaffende ins Sein rief. In der Erfahrungswirklichkeit des Menschen braucht es zur Äußerung eines Wortes jedoch auch körperliche (Kommunikations-) Organe: Sprechwerkzeuge und Gehirn. Die Bindung des Handelns an Körperlichkeit ist also auch hier nicht aufgehoben.

(c) Wie lässt sich die Zeitlichkeit des Handelns mit der Ewigkeit Gottes vereinbaren? Handeln vollzieht sich immer in der Zeit. Mehr noch: indem es eine zeitliche Differenz zwischen Zwecksetzung (Intention) und Zweckverwirklichung impliziert, ist es selbst zeitlich verfasst. Gibt es aber Zeit in Gott? Gibt es innere Veränderungen in Gott, also Akte der Willensbildung und Entscheidung, der Planung und Ausführung? Wie verhält sich diese Vorstellung zum Postulat der Unveränderlichkeit Gottes? Ewigkeit Gottes muss nicht im Gegensatz zur Zeit gedacht werden, wie es bei Augustin der Fall ist.

Sie kann auch als „gleichzeitige und vollkommene Gegenwart unbegrenzten Lebens“ aufgefasst werden, wie bei Boethius<sup>8</sup>. Dann ist Gott allen geschöpflichen Zeiten gleich gegenwärtig. Aber das bedeutet noch nicht, dass er in sich selbst zeitlich verfasst ist, wie es zu unterstellen wäre, wenn man von intentionalen Vollzügen in Gott ausgeht.

Eine Alternative besteht darin, die Willensbildung in Gott als eine von Ewigkeit her vollzogene zu denken, die dann lediglich appliziert wird. Damit verschiebt sich das Problem allerdings nur auf die Frage, wie diese situationsbezogene Applikation zu verstehen ist. Wenn davon ausgegangen wird, dass Gott auf Situationsumstände reagiert, dass er sich – durch Gebete etwa – beeinflussen lässt (Mt 7,7f; Lk 18,7 u.a.), dass ihn seine früheren Entschlüsse „gereuen“ können (Jona 3,10), dann ist damit eine Berührbarkeit Gottes unterstellt, auch wenn eine Unveränderbarkeit der grundlegenden Willensbestimmung angenommen wird. In diesem Sinne lässt sich Jak 1,17 deuten, wo davon die Rede ist, dass es bei Gott „keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt“. Zwischen der grundlegenden Willensbestimmung, der konkreten Willensbildung und dem Willensvollzug im Handeln wäre dann zu unterscheiden. Zumindest die beiden letztgenannten Aspekte sind nicht ohne Zeitlichkeit in Gott zu denken.

(d) Wie ist die Einbindung des Handelns in die Polarität von Freiheit und Notwendigkeit in Bezug auf Gott zu denken? Es stellt sich hier die Frage nach Gottes (All-) Macht. Jeder menschliche Handlungsvollzug ist in vorgegebene Rahmenbedingungen eingebunden. Gilt das auch für Gott? Wenn unterstellt wird, dass Gott die Vergangenheit nicht ändern kann, gibt es dann auch für *sein* Handeln vorgegebenen Ausgangsbedingungen – so, wie sie in der Vergangenheit entstanden ist. Selbst wenn man davon ausgeht, dass Gott diese vorgegebenen Anfangs- und Randbedingungen dann durch sein Handeln ändern kann, so sind sie doch zunächst einmal vorgegeben und bestimmen die Handlungssituation. Das Welthandeln Gottes vollzieht sich also nicht *ex nihilo*.

---

<sup>8</sup> BOETHIUS, De consolatione philosophiae, dt: Der Trost der Philosophie, V.6,4.

(e) Handelt Gott sporadisch? Wenn das Handeln Gottes als Vollzug einzelner, in Handlungssequenzen eingebundener Akte verstanden wird, stellt sich die Frage, ob es dazwischen Phasen des Nichtwirkens, also der Passivität gibt (vgl. die Polemik Elias in 1 Kön 18,27).

(f) *Unde malum?* Eine der gewichtigsten Anfragen an das Interventionsmodell – wie überhaupt an alle Modelle des Handelns Gottes – liegt in der Theodizeefrage: Wenn Gott mit einer letztlich heilshafte[n] Absicht durch außergewöhnliche Machttaten in den Weltlauf eingreifen kann, warum tut er es nicht oder zumindest nicht öfters und wirksamer, um all das Unheil zu verhindern, das durch das Naturgeschehen und durch menschliches Handeln in der Geschichte hervorgebracht wurde und wird? Selbst wenn man diese leiderzeugenden Übel der Eigendynamik des geschöpflichen Wirkens zuschreibt und sie damit gewissermaßen in die o.g. Phasen des Nichtwirkens einschiebt, so bleibt doch die Frage, warum ihnen Gott nicht entgegenwirkt. Die Antworten, die in der Theologiegeschichte auf diese Frage gegeben wurden – vor allem der Gedanke der *permissio* (Zulassung) – entlasten Gott nicht von der Verantwortung für das Üble/Böse.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das anthropomorphe Interventionsmodell mit schweren Problemen behaftet ist, die zu großen Teilen an der Vorstellung hängen, dass Gott als personales oder personanaloges Subjekt einzelne Akte hervorbringt. Als Alternative dazu bietet sich das Modell der Allwirksamkeit Gottes an.

## 2.2 Das Modell der Allwirksamkeit

Im Unterschied zum Interventionsmodell, demzufolge Gott *einzelne* Ereignisse aktual hervorbringt, geht das Modell der Allwirksamkeit davon aus, dass Gott *alles* Geschehen bewirkt. Kein Sperling fällt vom Himmel „ohne euren Vater“ (Mt 10,29). Es scheint dies eine Konsequenz des Allmachtspostulats zu sein. Doch muss *Allwirksamkeit* nicht *Alleinwirksamkeit* bedeuten, wie es in Jes 45,6f vorausgesetzt zu sein scheint, wo es heißt: „Ich bin der Herr, und sonst keiner mehr, der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin der Herr, der dies alles

tut.“ Allwirksamkeit kann auch verstanden sein im Sinn von: Gott wirkt *über* allem und *in* allem – im Zusammenwirken (*concursum*) mit den geschöpflichen Ursachen. Dieses Verständnis wird dann im Modell der doppelten Ursächlichkeit entfaltet.

Zu fragen ist hier, wie dann auch dort, ob bei diesem Modell noch von einem „Handeln“ die Rede sein kann oder ob eher von einem „Wirken“ zu sprechen wäre. Wenn der Handlungsbegriff durch das Moment der Singularität willentlich vollzogener Akte gekennzeichnet ist, wäre Gottes Aktivität hier eher vom Leitbegriff der Kausalität her zu denken. Das muss durchaus nicht im Sinne einer nicht mehr intentionalen, sondern technomorphen Hervorbringung gemeint sein. Es lässt sich auch als Universalisierung des Handlungsverständnisses verstehen, bei dem es dann keine Phasen der Nichtaktivität mehr gibt. Damit ist der Bezugsrahmen des anthropomorphen Handelns allerdings verlassen.

Das Modell der All- im Sinne der Alleinwirksamkeit liegt in der Kausalitätslehre al-Ġazālī ausgearbeitet vor und wurde dann in der philosophischen Theologie der (Früh-) Neuzeit im sog. Occasionalismus zur Deutung des Leib-Seele-Zusammenhangs (vor allem von Nicolas Malbranche, 1638-1715) herangezogen. Nach al-Ġazālī gibt es keine eigene geschöpfliche Ursächlichkeit. Nicht eine bestimmte naturhafte Ursache, sondern Gott bringt die jeweilige Wirkung hervor. Die Wärme ist nicht die Wirkung des Feuers, sondern eine eigene Handlung Gottes. Jedes Phänomen wird von Gott jeweils neu erschaffen. Weil Gott diese Schöpfungsakte aber nicht willkürlich, sondern nach einer festen Gewohnheit vollzieht, also dem Feuer *immer* die Wärme ‚zuschafft‘, deuten die Menschen das Feuer als Ursache der Wärme. Malebranche bezieht diesen Ansatz auf die Frage der Interaktion des Psychischen mit dem Physischen. Es ist nicht die körperliche Verletzung, die das Schmerzempfinden hervorbringt, sondern Gott. Die Interaktion wird also durch „übernatürliche Beihilfe“ (*assistencia supernaturalis*) bewirkt.

In Schleiermachers Schöpfungstheologie ist ebenfalls die Allkausalität Gottes betont, die sich aber im Naturgeschehen vollzieht. „Der Naturzusammenhang wird als das Werk der göttlichen Alleinbestimmung gesetzt“ heißt es in einer Anmerkung zum Leitsatz von §

46 seiner Glaubenslehre.<sup>9</sup> Keine Dimension der Wirklichkeit, „kein Raumpunkt und kein Zeitpunkt“ ist von der „Allherrschaft“ Gottes ausgenommen.<sup>10</sup> Gott vollzieht die Erhaltung, die mit der Schöpfung zusammenfällt als *einen* Gesamtakt.<sup>11</sup> Ganz ähnlich Pannenberg, der durch die Trinitätslehre das schöpferische, erhaltende, regierende und das heilshafte Handeln aufeinander bezieht: „Damit stellt sich das Handeln Gottes als ein einziger, den ganzen Weltprozess umspannender Akt dar, der doch zugleich eine Vielzahl von Einzelakten und Phasen umfaßt und dadurch auch einer Vielheit von Geschöpfen Raum gibt.“<sup>12</sup>

Die Problematik dieses Modells liegt auf der Hand:

Wenn Gottes Handeln mit dem Naturzusammenhang insgesamt zusammenfällt, dann steht die Eigendynamik der Naturprozesse und die Freiheit der Geschöpfe zumindest in Frage. Nach der Deutung dieses Modells im Sinne der Alleinwirksamkeit ist sie ausgeschlossen. Die Annahme der Allkausalität Gottes tendiert zu einem Determinismus, der das Naturgeschehen als von Gott aktuiert auffasst. Drückt sich darin nicht eher die stoische *pronoia* als die Liebe des seinem verlorenen Sohn entgegen gehenden Vaters aus? Nach biblischer Überlieferung geschieht viel in Natur und Geschichte, was dem Willen Gottes nicht entspricht. Dagegen erhebt sich prophetischer Protest. Die personalen Gottesbilder des Hirten, der Mutter, des Ehepartners, der an der Untreue seiner Partnerin leidet, sind nur schwer in Einklang zu bringen mit dem Verständnis Gottes all Ursache, der sich kein Geschehen entziehen kann. Ein solches Verständnis verschärft die Theodizeeproblematik gegenüber dem Interventionsmodell noch einmal. Gott wird zum *auctor mali*.<sup>13</sup>

### 2.3 Das deistische Modell

<sup>9</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* (1830), hrsg. von ROLF SCHÄFER, Berlin 2008, 264.

<sup>10</sup> Ebd., § 37,1 (222).

<sup>11</sup> Ebd., § 38,2 (227) u.ö.

<sup>12</sup> WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 49.

<sup>13</sup> So bei FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* (1830), hrsg. von ROLF SCHÄFER, Berlin 2008, § 79-81.

Während das Interventionsmodell davon ausgeht, dass Gott singuläre Akte vollzieht, und das Modell der Allwirksamkeit alles Geschehen auf Gottes Handlungsmacht zurückführt, postuliert das deistische Modell, dass Gott nicht im kosmischen Prozess handelt, jedenfalls nicht durch kontingente Eingriffe. In der Frühneuzeit schien dieses Modell am ehesten vereinbar zu sein mit der aufblühenden Naturwissenschaft. Das naturphilosophische Paradigma der Naturdeutung war der perfekt konstruierte Mechanismus. Interventionen in diesen Mechanismus wären Ausdruck einer Unvollkommenheit, die der Vollkommenheit Gottes widerspräche. Das Wunderbare des Handelns Gottes besteht demnach gerade nicht in der *Durchbrechung* der naturgesetzlichen Regularitäten, sondern in deren *Einrichtung*. Dass die Natur keine Sprünge macht, wie Leibniz, Newton und andere behaupteten, konnte als Indiz der Vollendetheit der Naturordnung und diese als Hinweis auf die Genialität des Schöpfers gedeutet werden.

Auf diese Weise kann am Axiom der Unveränderlichkeit Gottes festgehalten werden, die sich in der durch Naturgesetze geregelten Kontinuität der Naturordnung spiegelt. Würde diese Ordnung nur an einer einzigen Stelle durch einen willentlichen Eingriff Gottes (und damit durch eine innere Veränderung in Gott) aufgesprengt, so wäre sie insgesamt durchbrochen.

Eingriffe in den Weltmechanismus sind nicht möglich, ohne dessen ursprüngliche Vollkommenheit aufzuheben. Eine Handlung stellt immer die Veränderung des Zustandes dar – hin zu mehr oder weniger Vollkommenheit. Wenn Gott handeln würde, wäre entweder der vorherige Zustand nicht vollkommen gewesen oder – wenn er vollkommen war – wäre der bewirkte Zustand nicht mehr vollkommen.

Der Vorzug dieses Modells besteht in seiner Vereinbarkeit mit der naturwissenschaftlich-immanenten Wirklichkeitserklärung und deren naturphilosophischem Überbau, also einem Naturverständnis im Sinne der klassischen „Kontinuumsphysik“, die den Grundsatz „*natura non facit saltus*“ mit einem methodischen A-Theismus verbindet. Für ein Welthandeln Gottes in der Natur ist dann kein Raum mehr.



Die Problematik dieses Modells besteht zum einen in seiner Spannung zu weiten Teilen der biblischen Überlieferung. Darin ist von Gott die Rede, der in der Welt wirkt, wenn auch nicht immer unmittelbar und eindeutig erkennbar. Auch in der Geschichte der christlichen Theologie war die Überzeugung von einem Welthandeln Gottes fester Bestandteil des Gottesglaubens. Nach Luther hat Gott das Schiff des Kosmos nicht gebaut, um es dann seinem eigenen Lauf oder einem (geschöpflichen) Steuermann zu überlassen, wie es Erasmus behauptet hatte. Er steuert es vielmehr seinem Ziel entgegen. Luther machte geltend, dass Gott „alles, was er allein geschaffen hat, auch allein bewegt, treibt und mitreißt durch die Bewegung seiner Allmacht ...“<sup>14</sup>.

Zum anderen besteht die Problematik dieses Modells in der Spannung zur Erfahrung der Unvollkommenheit der Welt. Wenn Leibniz mit seiner Rede von der besten aller möglichen Welten auch nicht die absolut, sondern die relativ beste Welt meinte, in der es durchaus leiderzeugende Übel geben kann, so fragt es sich doch, ob diese Sicht angesichts der monströsen Katastrophen in Natur- und Geschichte aufrecht erhalten werden kann. Gottfried Benn bezeichnete 1951 die Welt im diametralen Gegensatz zu Leibniz als „prästabilierte Disharmonie“<sup>15</sup> und als die „qualerfüllteste aller denkbaren Welten“<sup>16</sup>.

Schon Voltaire hatte diesen Ton angeschlagen und dabei seinerseits auf eine ‚deistische‘ Denkfigur rekurriert: Gott habe sich vom Weltregiment zurückgezogen, die Geschichte entbehre jeglicher göttlichen Lenkung Gottes und stelle sich als Folge chaotischer Zufälle und eines blinden, grausamen Schicksals dar. Als passive Figuren seien die Menschen diesem Spiel wie Spielbälle ausgeliefert. Wenn es einen Sinn der Geschichte geben solle, dann müsse er von den Menschen dem Fatum abgetrotzt werden. Über dem Abgrund der Sinnlosigkeit hätten sie an einer stetigen Verbesserung der mensch-

---

<sup>14</sup> MARTIN LUTHER, *Dass der freie Wille nichts sei* (1525), München 1983, 199.

<sup>15</sup> In einem Brief an E. WASMUTH vom 27.3.51. In: G. BENN, *Ausgewählte Briefe*, Wiesbaden 1957, 208.

<sup>16</sup> GOTTFRIED BENN, *Prosa und Szenen. Ges. Werke 2*, hrsg. von DIETER WELLERSHOFF, Wiesbaden 1958, 282.

lichen Verhältnisse zu arbeiten. Diese Position weist zurück auf Epikurs Tychismus und nach vorn in die existentialistische Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Diese Sichtweise zeigt, dass das ‚deistische‘ Modell des Handelns – oder eben: Nicht-Handelns Gottes mit einer optimistischen wie mit einer pessimistischen Weltsicht verbunden werden kann. Die Erfahrung, dass die Welt nicht so perfekt ist, wie sie sein müsste, wenn sie von einem perfekten Superhirn perfekt programmiert worden wäre, führt hier dazu, das Weltgeschehen als Resultat des blinden Zufalls zu deuten und damit seine Sinnhaftigkeit zu bestreiten.

Theologische Weltsichten, die von einer deistisch verstandenen Anfangsperfektion oder von einer theistisch verstandenen aktuellen Herrschaft Gottes über das Weltgeschehen ausgehen, stehen unausweichlich vor der Aufgabe, die Differenz zwischen dem angenommenen oder erhofften Vollkommenheitszustand und dem realen Weltzustand zu deuten. Das deistische Modell tut sich schwerer damit, weil hier der Vollkommenheitszustand der Welt nicht nur am Anfang (*proton*) und am Ende (*eschaton*) einer heilsgeschichtlichen Deutung des kosmischen Prozesses angesetzt wird, sondern auch dessen Verlauf teleologisch bestimmt.

Das deistische Modell kann aber auch ‚weltlos‘ gedacht werden. Dann jedenfalls, wenn man den Grundgedanken dieses Modells von der historischen Entstehungs- und Blütezeit des Deismus in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ablöst und auch Ansätze späterer Epochen der Theologiegeschichte damit charakterisiert. So ging etwa Rudolf Bultmann im 20. Jahrhundert davon aus, dass Gott nicht in der gegenständlichen Welt, sondern in der existentiellen Verfassung des Menschen wirkt. Gott führt keine äußeren Veränderungen herbei, sondern schafft ein anderes Existenzverständnis, das durch Glaube, Liebe und Hoffnung gekennzeichnet ist. Er wirkt personal – im Medium des Wortes – bezogen auf den „Hörer des Wortes“. Wenn Bultmann in seiner 1958 in den USA gehaltenen Vortragsreihe „Jesus Christ and Mythology“ behauptet, Gott handele nicht *zwischen* den Ereignissen der Welt, sondern *in* ihnen, ohne ihre

Eigendynamik zu unterbrechen<sup>17</sup>, dann ist damit eine interventionistische Vorstellung vom Handeln Gottes abgelehnt. Gott handelt soteriologisch und verändert damit die Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit. Diese erschließt sich in der Sicht des Glaubens als Schöpfung, das heißt: als Raum der Gegenwart Gottes, ohne dass damit unterstellt wäre, Gott würde raumzeitliche Zustandsveränderungen in unmittelbaren Akten hervorbringen. Im Licht des Glaubens wird ein Geschehen, „das völlig verstehbar ist in dem natürlichen oder geschichtlichen Ablauf der Dinge“ *als* Handlung Gottes verstehbar. Bultmann spricht hier vom „Paradox des Glaubens“.<sup>18</sup> Die Frage nach der Verursachung der Gott zugeschriebenen Akte ist damit für unzulässig erklärt, die Zuschreibung selbst aber für zulässig. Jegliche Objektivierung des Handelns Gottes soll auf diese Weise vermieden werden. Sie würde für Bultmann zu einer Mythologisierung führen.

#### 2.4 Das Modell der metaphysischen Erstursache, die durch physische Zweitursachen wirkt

Diesem Ansatz zufolge wirkt Gott nicht als Ursache unter Ursachen und nicht unter Ausschaltung der geschöpflichen Ursachen, sondern *durch* diese, das heißt: durch menschliches Handeln und durch die Selbstorganisationsprozesse der Natur. Gottes Wirksamkeit vollzieht sich nicht *gegen* die Eigendynamik der kosmischen Prozesse und Handlungsinstanzen, sondern durch deren Inanspruchnahme. Das Handeln des Schöpfers ist auf einer anderen Ebene angesiedelt als das Handeln der Geschöpfe, sodass es wohl zu einem *concursum*, nicht aber zu einer Konkurrenz kommen kann. Als primäre Ursache (bzw. Transzendentalursache) wirkt Gott nicht unmittelbar, sondern vermittelt, mittelbar, also indirekt, durch die sekundären Ursachen (bzw. Kategorialursachen). Zwischen beiden Ebenen der Ursächlichkeit lässt sich kein kausales Bindeglied angeben – ebenso wenig

---

<sup>17</sup> RUDOLF BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958; dt: *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1964, bes. 69-101.

<sup>18</sup> Ebd., 76.

wie zwischen Psychischem und Physischem beim Menschen, etwa zwischen einem Willensentschluss und einer Handbewegung.

Bei dem schon genannten Beispiel für mediates Handeln – dem Tempelbau Salomos – wirkt das 'Supersubjekt' der Handlung (Salomo) mit den 'Subsubjekten' (den Ingenieuren und Bauarbeitern) zusammen, aber so, dass beide Handlungsebenen klar unterschieden bleiben. Das primäre Handlungssubjekt setzt den Gesamtzweck und beauftragt die untergeordneten Wirkinstanzen mit der Verwirklichung; diese zerlegen den Gesamtzweck in immer operationalere Teilzwecke und führen die zu deren Realisierung erforderlichen Arbeiten aus. Dem ‚Supersubjekt‘ kann dann die Gesamthandlung zugeschrieben werden, obwohl es an den Einzelhandlungen nur insofern beteiligt war, als es den Auftrag zur Gesamthandlung gegeben hat, von dem diese abgeleitet sind.

Dieser Ansatz ist in der Scholastik bei Thomas von Aquin u.a. ausgearbeitet worden und wurde in der Theologie des 20. Jahrhunderts vor allem von Karl Rahner vertreten. Rahner zufolge ist Gott „der transzendente, tragende Grund allen Tuns von allem, nicht aber ein Demiurg, dessen Tun innerhalb der Welt geschieht. Er ist Grund der Welt, nicht Ursache *neben* anderen Ursachen *in* der Welt“.<sup>19</sup> Und in seinem „Grundkurs des Glaubens“ konstatiert er, „daß Gott *die* Welt wirkt und nicht eigentlich *in der* Welt wirkt. Daß er die Kette der Ursächlichkeiten trägt, nicht aber sich als ein Glied durch sein Handeln in dieser Kette der Ursachen als eine unter ihnen hineinschiebt“.<sup>20</sup> Jede Kategorialisierung des Wirkens Gottes, d.h. jede Verzeitlichung, Verräumlichung und Vergegenständlichung ist damit abgewiesen.

Der Zwei-Ursachen-Theorie zufolge ist Gott also nicht eine Ursache *in* der Welt, sondern die Ursache *der* Welt. „Ursache“ meint dabei nicht *causa efficiens*. Als *metaphysische* Transzendentalursache ist Gott vielmehr der tragende Grund der Welt und aller Geschehnisse

<sup>19</sup> KARL RAHNER, Die Hominisation als theologische Frage. In: DERS./ P. OVERHAGE (Hg.), Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg i.Br. 1961 (QD 12/13), 80.

<sup>20</sup> KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 1976, ND 2008, 93f.

in ihr, ohne diese direkt und unmittelbar zu wirken. Dieses Modell stellt nicht vor die Alternative: Schöpfung *oder* Urknall bzw. Evolution, sondern ermöglicht, Schöpfung *durch* Urknall bzw. Evolution zu denken. In der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung ist es anschlussfähig an Gen 1,11.24, wo davon die Rede ist, dass Gott *der Erde* gebietet, lebende Wesen hervorzubringen. In ähnlicher Weise lässt sich diese Denkfigur auch auf andere Bereiche der naturhaften und humanen Wirklichkeit anwenden, wodurch aus dem Entweder-Oder-Schema ein Modell der Komplementarität auf unterschiedlichen Ebenen wird: Heilung nicht durch Gottes Kraft *oder* durch medizinische Behandlung, sondern Heilung durch Gottes Kraft unter *Inanspruchnahme* der ärztlichen Kunst. Fruchtbarkeitsspendender Regen nicht durch einen Willensakt Gottes *oder* durch den Westwind, sondern durch Gottes *creatio continua* mittels des Westwindes.

Dabei kann die Handlungsintention Gottes in der Hierarchie der Handlungen ‚oben‘ angesetzt werden: Wie Salomo den Gesamtakt anordnet, so bringt Gott nicht den einzelnen Regenguss hervor, sondern gebietet: „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22). Die Handlungsintention Gottes kann aber auch im Sinne der „special divine action“ auf den unteren Ebenen der Handlungshierarchie als Hervorbringen einzelner Ereignisse durch ein schöpferisches „Wort“ Gottes gedacht werden. In beiden Fällen kann das Schema des mediaten Handelns zur Anwendung kommen.

Die Theorie der Zwei-Ursachen kann demnach sowohl mit dem ersten wie mit dem zweiten der beiden hier aufgeführten Modelle verbunden werden. Mit ihrer Leitdifferenz von mediatem versus immediatem Handeln liegt sie nicht auf der gleichen Ebene wie diese Ansätze, die die beiden Pole der Leitdifferenz von speziellem versus allgemeinem Handeln bilden. Aus der Kombination beider ‚Achsen‘ ergeben sich folgende vier Vorstellungsformen des Handelns Gottes: allgemeines-mediaten Handeln (wie bei Salomo), spezielles-mediaten Handeln (Gott bringe einzelnes Geschehen durch geschöpfliche Handlungs- bzw. Wirkinstanzen hervor), allgemeines-immediates Handeln (Gott realisiert seine Schöpfungsabsicht unmit-

telbar durch seinen Geist) und spezielles-immediates Handeln (nach dem Interventionsmodell – durch direkte Eingriffe in das kosmische Geschehen).

Ob die Theorie der Zwei-Ursachen mit der Vorstellung eines individuellen bzw. speziellen Handelns oder mit dem Konzept der Allwirksamkeit verbunden wird – in jedem Fall kommt es dabei nicht zum Konflikt mit der Freiheit der Geschöpfe und mit der Eigendynamik des Natürlichen. Im Gegenteil: Gottes Wirksamkeit ist – wie im Falle Salomos – gerade als *Ermöglichung* und *Veranlassung* relativ freier Handlungen der Geschöpfe vorzustellen. Denn es handelt sich dabei nicht um Kausal-, sondern um Finalursächlichkeit. Gott handelt als Zielursache, auch wo es um schöpferisches Hervorbringen geht. Gottes Handeln wird dabei als das kosmische Geschehen grundlegende (konstitutive), es umfassende und auf ein Schöpfungsziel ausrichtende Kreativität verstanden, die geschöpfliches Eigenwirken ermöglicht und sogar anstrebt. Auf diese Weise lässt sich die Zwei-Ursachen-Theorie gut mit dem Gedanken der „Allwirksamkeit“ Gottes verbinden, ohne dass diese Verbindung zu einem theologischen Determinismus führen müsste.

Als Einwand gegen dieses Modell kann man anführen, dass es die biblischen Überlieferungen, die von unmittelbar gewirkten Mächten Gottes sprechen, nicht in sich aufnehmen kann. Daher hat man von der Scholastik bis zur Protestantischen Orthodoxie immer wieder unterschieden zwischen *providentia ordinaria*, die sich kontinuierlich und im Einklang mit den regelhaften Abläufen von Natur und Geschichte vollzieht (*iuxta naturae legem*), und *providentia extraordinaria* oder *miraculosa*, die solche Regelmäßigkeiten unterbricht (*supra et contra ordinem*). Seit sich in der Frühneuzeit und dann in der Aufklärung die Vorstellung vom in sich geschlossenen, durchgehend naturgesetzlich geregelten Naturzusammenhang durchgesetzt hat, ist die Lehre von der *providentia extraordinaria* zurückgetreten.

Das größere Problem der Zwei-Ursachen-Theorie besteht in der Schwierigkeit, die Vermittlung zwischen Supersubjekt und Subsubjekten zu denken. Für menschliches Handeln lässt sich das Bewusstsein des Menschen als Vermittlungsinstanz angeben. Gott ‚ruft‘ den

Menschen in seinen Dienst. Auf diese Weise wird der Mensch zum Organ des Handelns Gottes bzw. Christi. So kommt es in dem bekannten Text zum Ausdruck, der Teresa von Avila zugeschrieben wird: „Christus hat jetzt auf Erden nur Deinen Leib, nur Deine Hände, nur Deine Füße, nur durch Deine Augen kann er mitleidsvoll auf die Welt blicken, auf deinen Füßen wandelt er, um Gutes zu tun, und deine Hände sind es, mit denen er uns jetzt segnet.“<sup>21</sup>

Für Gottes Handeln in der Natur kann demgegenüber bestenfalls eine seinshafte Perzeptivität der Naturdinge unterstellt werden, so dass hier von einer Verfügung Gottes und von einem Gehorsam der natürlichen Instanzen nur in einem analogen und nur schwer zu substantiierenden Sinn gesprochen werden kann. Biblische Erzählungen sprechen unbefangen davon, dass Gott „einen großen Wind aufs Meer kommen“ ließ und „sich ein großes Ungewitter (erhob)“ (Jona 1,4) oder dass Jesus in der Vollmacht Gottes den Sturm auf dem See Genezareth zu stillen vermochte. Diese Erzählungen bleiben aber ganz beim doxologischen „Dass“ und sprechen nicht über das theoretische „Wie“ dieses Zusammenspiels von göttlicher Macht und den Naturgewalten.

Ein weiteres Problem kann darin gesehen werden, dass Gottes Handeln als ‚instrumentelle‘ Inanspruchnahme der Geschöpfe erscheint. Einzelne Überlieferungen in den biblischen Schriften gehen davon aus, dass Gott ‚zweckrational‘ handelt, dass er also Mittel für die Erreichung von Zwecken einsetzt – auch Menschen. So wird der Perseerkönig Kyros zum ‚Werkzeug‘ des Handelns Gottes (Jes 44,28; 45,1) und Judas zur Mittelursache der Erlösung. Hier stellt sich die Frage nach der ‚Moralität‘ des Handelns Gottes. Bleibt die dabei unterstellte Unterscheidung von Zwecken und Menschen als Mitteln hinter Kants kategorischem Imperativ<sup>22</sup> zurück? Die sich hier in besonderer Weise stellende Frage betrifft die Zwei-Ursachen-Theorie

<sup>21</sup> Zitiert nach PETER VARDY, Das Gottesrätsel. Antwort auf die Frage nach Gott, München 1997, 120.

<sup>22</sup> „Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle“ (IMMANUEL KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: DERS., Gesammelte Werke in der Akademie-Ausgabe, Bd. 4, Frankfurt am Main 1997, 433, Zeilen 26–28 = BA 74f.).

im Ganzen. Sie führt vor die Frage, ob und wie Gott ein *instrumentelles* Handeln zugeschrieben werden kann.

### 3. Zwischenbilanz: Gott und das Wetter

Ich fasse die Gegenüberstellung der vier Modelle zusammen und nehme dabei Bezug auf die eingangs aufgeworfene Frage nach der Beziehung zwischen dem Handeln Gottes und dem Wettergeschehen.

Nach dem Interventionsmodell greift Gott willentlich-sporadisch in das Wettergeschehen ein. Er steht in Interaktion mit der Menschheit, mit seinem Volk und/oder einzelnen Menschen, erweist seine Macht in der Verordnung von Wetterphänomenen und gibt dadurch seinen Willen kund. In religionspsychologischer Perspektive lässt sich die Vorstellung von der Intervention Gottes als Sinn-Deutung der Kontingenz des Wettergeschehens verstehen. Das scheinbar Zufällige bekommt einen Sinn. Wenn Gott allerdings nur *einzelne* und nicht *alle* Wetterphänomene hervorruft, bleibt die Frage offen, *welche* dieser Phänomene Gott zuzuschreiben sind. In der Regel sind es die außergewöhnlichen Vorkommnisse.

Nach dem Modell der Allwirksamkeit ruft Gott nicht einzelne, sondern alle Wettererscheinungen hervor, sei es direkt und unmittelbar oder indirekt und mediat, indem er durch die meteorologischen Kräfte wirkt. Im zweiten Fall überschneidet sich dieses Modell mit der Theorie der Zwei-Ursachen. Die relative Regelmäßigkeit der Jahreszeiten, des Klimas und der Witterung kann im Rahmen der Lehre von der Erhaltung der Schöpfung als Ausdruck der Schöpfungstreue Gottes gedeutet werden. Gott wirkt im Sinne einer permanenten und kontinuierlichen Aktivität.

Das deistische Modell geht davon aus, dass Gott die naturgesetzlichen Rahmenbedingungen für das Wettergeschehen eingerichtet hat, aber weder voluntativ spontan in diesen Prozess eingreift noch ihn durch eine permanente Aktuosität in Gang hält. Das Zusammenspiel der meteorologischen Kräfte ist so perfekt eingestellt, dass es eines solchen Wirkens nicht bedarf. Es folgt seiner Eigendynamik und bedarf daher keiner transzendenten *dynamis*.



Dem Modell der doppelten Ursächlichkeit zufolge wirkt Gott als Erstursache zusammen mit den meteorologischen Kräften als Zweitursache – allerdings in kategorialer Unterschiedenheit von ihnen. Er wirkt nicht physisch, sondern durch seinen Willen, sein Wort und seine Anordnung. Die Elemente der Natur gehorchen ihm und vollziehen diese Verfügung in relativer Eigenständigkeit.

Die Modelle 2-4 lassen sich als Versuche verstehen, die Schwierigkeiten zu vermeiden, die mit der Vorstellung vom Handeln im Sinne einer Intervention in Geschehenszusammenhänge verbunden sind. Modell 3 gibt die Vorstellung von einem speziellen Welthandeln Gottes preis. Die Modelle 2 und 4 unterziehen den Begriff „Handeln“ einer dreifachen Bedeutungserweiterung: (a) Gott wirkt nicht nur einzelnes, sondern alles, bzw. das Ganze; (b) Gott wirkt nicht nur direkt, sondern primär indirekt, indem er Geschöpfe als Mittelinstanzen in Anspruch nimmt; (c) Gott wirkt nicht nur ‚tätig‘, sondern kommunikativ, indem er durch sein ‚Wort‘ Dinge und Zustände ins Sein ruft.

Hier stellt sich die Frage, wie weit der Begriff des Handelns ausgeweitet werden kann, ohne seine Bedeutungskonturen zu verlieren. Wo endet der sinnvolle Gebrauch dieses Begriffs und wo beginnt die Notwendigkeit, ihn zu ersetzen? Sollte man nach einer Alternative suchen, statt Operationen an seiner Bedeutung vorzunehmen? Neben dem Begriff des Handelns bietet sich das Konzept der Kausalität an, das dann eher mit dem Begriff „Wirken“ zum Ausdruck zu bringen wäre. Dieser Begriff macht aber ebenso wie der des Handelns eine Klärung des Zusammenwirkens mit geschöpflichen Ursachen notwendig. Und er scheint schwerer mit dem Gedanken an eine personale Aktinstanz vereinbar zu sein.

Damit stellt sich die Frage nach dem Gottesverständnis. Inwiefern ist Gott als ‚Person‘ zu denken. Zur Debatte steht bei all diesen Überlegungen also immer auch der Anthropomorphismus der Gottesvorstellung. Besonders das Interventionsmodell ist unlöslich gebunden an die Vorstellung der Personalität Gottes als eines willentlich handelnden Gottes.

In hermeneutischer Hinsicht stellt sich bei der Erwägung all dieser Vorstellungen und Begriffe die Frage, inwiefern die menschliche Er-

fahrungswirklichkeit die Grundlage für das Verstehen der Aktivität Gottes bieten kann. Worin besteht und wo endet das Ähnliche und worin besteht und wo beginnt das Unähnliche an dieser Analogie? Geht man von einer gänzlichen Unähnlichkeit (Äquivozität) aus, verliert die Rede vom Handeln bzw. vom Wirken Gottes jeden angebbaren Sinn. Das Ähnliche am Konzept des *Handelns* wird am ehesten in der Intentionalität, der Aktualität und der durch das Handeln hervorgebrachten spezifischen Zustandsveränderung zu sehen sein. Das Ähnliche am Konzept des *Wirkens* besteht in der Rede von Kraft und der von ihr ausgehenden Wirkung. Im Folgenden werde ich eher dieser Spur folgen und vom „Wirken“ Gottes in der Kraft seines Geistes sprechen, dabei aber den Gedanken der quasi mechanischen Kausalursächlichkeit vermeiden, sodass diese Verständnis anschlussfähig bleibt an ein personales Gottesverständnis.

#### 4. Gottes Wirken als „ausstrahlende Präsenz“

Bei meinem eigenen Vorschlag gehe ich auch von der menschlichen Erfahrungswelt aus: von der Erfahrung, dass die bloße Präsenz eines Menschen enorme Kraftwirkungen entfalten kann, besonders in Situationen, die gekennzeichnet sind durch Leiden und Trauer oder Freude und Glück. Die reine Gegenwart eines Menschen kann eine Situation verändern, ohne dass dieser Mensch spezifische Handlungen vollzieht. In analoger Weise versuche ich das Wirken Gottes als Ausstrahlung seiner heilshaften Gegenwart zu verstehen – als operative Präsenz (*praesentia operosa*).

Systematisch-theologisch betrachtet kommt damit der Pneumatologie eine zentrale Rolle für das Verständnis der aktiven Weltbeziehung Gottes zu. Gott ist Geist und wirkt im Modus des Geistes, wobei Geist hier nicht bloße Idealität, sondern schöpferische Kraft meint, die Leben, Erkenntnis, Glaube, Verstehen, Gemeinschaft schafft.

Der Geist Gottes wirkt nicht im Sinne einer physischen Einwirkung oder kybernetischen „Steuerung“ von geschichtlichen und naturhaften Prozessen, sondern durch „Aspiration“ und „Inspiration“. Diese ist zunächst auf den Menschen zu beziehen. Durch die Kraft seiner

Gegenwart öffnet Gott die Augen für Sinnmuster, bringt die Schöpfungsbestimmung der Kreaturen in Erinnerung, weckt Hoffnung auf deren Verwirklichung, führt damit aus der Verhaftung an das Gegebene und aus Verkrümmungen-in-sich-selbst heraus, spricht von Verfehlungen der Schöpfungsbestimmung frei, macht auf diese Weise neue Lebensanfänge möglich und gibt Kraft zur Beharrlichkeit auf dem oft nicht erkennbaren Weg hin zu diesem Ziel. All diese Beschreibungen sind personal-kommunikativer Art. Sie stellen die Wirksamkeit Gottes als Wortgeschehen dar.

Im Anschluss an die biblische Rede vom Geist Gottes kann man die von ihm ausgehende Inspiration aber auch auf Vorgänge in Natur und Geschichte beziehen. Gottes Wirksamkeit in der Natur ist demnach zu bestimmen als Freisetzung kreativer Energie gegen die Dynamik entropischer Strukturauflösungen (theologisch kann sie „Segen“ genannt werden), als Ausrichtung dieser Energie auf den Auf- und Ausbau von Systemen, die Leben fördern, aber auch als Durchbrechung lebensfeindlicher Systemverfestigungen und – abschließungen. Diese Wirksamkeit kann also nicht einfach mit dem bloßen Aufbau von zunehmend komplexen Strukturen identifiziert werden. Sie hat eine ‚inhaltliche‘ Zielrichtung, die auf die Schaffung, Erhaltung und Erfüllung von Leben zielt. Daher gehört zur ‚konstruktiven‘ Wirksamkeit auch die ‚destruktive‘: die Störung, Aufsprengung und ggf. auch Zerstörung verfestigter, lebenshemmender, unterdrückender, todbringender Strukturbildungen und geschlossener Systeme. Gottes Kraft wirkt in den Eigendynamiken der weltlichen Wirklichkeit – aber auch ihnen entgegen, um sie in Richtung auf das von Gott ‚Vorgesehene‘ zu transformieren.

Dass Gottes Wirksamkeit auch auf den Bereich der Natur zu beziehen ist, kann demnach nicht bedeuten, dass sie mit den dort stattfindenden Selbstorganisationsprozessen bzw. ihrer inneren Steuerung identifiziert werden dürfte, wie es der Ansatz der „theistischen Evolution“ tut. Die Kraft seines Geistes bleibt auf einer kategorial davon verschiedenen Ebene angesiedelt. Die Selbstorganisationsprozesse lassen sich im Bezugsrahmen naturwissenschaftlicher Theorien vollständig erklären. Es bedarf in dieser Perspektive nicht der Annahme einer zusätzlichen *metaphysischen* Ursächlichkeit. Erst dort, wo die-

se Prozesse in die Perspektive der Frage nach ihrem Sinngrund und ihrer Zielbestimmung gestellt werden, tritt die Theologie auf den Plan. Von der biblischen Überlieferung, der christlichen Tradition und dem gegenwärtigen Glaubensdenken her weiß sie sich berechtigt und beauftragt, die naturwissenschaftlich erklärte Wirklichkeit mit bekenntnishaften Prädikationen zu versehen, die ihr eine metaempirische Qualität („Schöpfung“) zusprechen und in ihr eine Einwirkung der göttlichen Geisteskraft zur Ausrichtung auf die Schöpfungsbestimmung erkennen.

Aber diese Einwirkungen sind nicht objektiv beschreibbar, sondern erschließen sich nur im Interaktionsdreieck von Wirklichkeit, Erfahrung und Gottesbewusstsein. Es handelt sich um eine theologische Wiederbeschreibung der wissenschaftlich erschlossenen Wirklichkeit. Nichts anderes haben auch die Verfasser der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung getan, als sie das naturkundliche Wissen Babylons in den theologischen Deuterrahmen des Jahwe-Glaubens gestellt haben.

Wie kann man sich das Wirken des Gottgeistes vorstellen, wenn die Analogie des menschlichen Handelns ebenso problematisch ist wie die der Kausalität? Es gibt andere (in meinen Augen weniger problematische) Analogiebildungen: In Anlehnung an Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dietrich Ritschl u.a. bevorzuge ich das Modell des effektiven Kraftfeldes, wobei allerdings weniger an mechanische Felder wie das Magnetfeld und mehr an soziale Felder zu denken ist: an Atmosphären (wenn etwa vom „Klima der Versöhnung“ die Rede ist) oder soziale Milieus, in denen sich die Persönlichkeit eines Kindes in Sozialisationsprozessen ausbildet. Im Lichte dieser Analogien lässt sich der Geist Gottes verstehen als ein morphogenetisches Kraftfeld, das über die gesamte Wirklichkeit gespannt ist, sie durchdringt, seinen Einfluss auf alles Geschehen darin ausübt und Veränderungen darin ‚induziert‘.

Gottes Wirken vollzieht sich demnach weniger im Modus der Verursachung und mehr in der Art einer Formung, einer Einflussnahme auf Gestaltungsprozesse, also nicht im Sinne der aristotelischen Wirkursächlichkeit (*causa efficiens*) und mehr im Sinne einer meta-

physischen Formursache (*causa formalis*), die Figurationen hervorbringt.

Dass die Analogie des Kraftfeldes Anhalt an der biblischen Überlieferung hat, arbeitete u.a. Klaus Koch für das Alte Testament heraus: „Wird auf Jahwä verwiesen, dann nicht auf eine scharf umrissene theistische Persönlichkeit, sondern auf ein Kraftfeld, das seine vielfältigen Erstreckungen in Erscheinungsformen, Boten, Älohim um sich hat, in denen dieser Jahwä sich je mit einem Wesensteil verkörpert und von denen er sich doch als Götterkönig oder Allherr abhebt“.<sup>23</sup>

In ähnlicher Weise kann das pneumatische Kraftfeld als sich über die Schöpfung erstreckend und in ihr sich in Gestaltbildungen repräsentierend gedacht werden. Diese „lebt und webt“ (in Anlehnung an Apg 17,28) im Feld der Strahlkraft des Geistes Gottes. Ihre Existenz ist zunächst ‚Insistenz‘.

Das heißt nicht, dass sich die Geschöpfe immer in Konformität mit der Ausrichtung des göttlichen Geistes – oder um im Bild zu bleiben: mit den Kraftlinien des pneumatischen Kraftfeldes – befinden. Sie leben in einer Vielzahl von Einflussfeldern, in denen sich unterschiedlich ausgerichtete Einwirkungen überlagern. Im Überschneidungsbereich dieser Einflussfaktoren bilden sich Geisteshaltungen, Willensrichtungen und Existenzorientierungen, aber auch naturhafte Strukturen und Entwicklungslinien in relativer Freiheit.

Verfehlungen der Schöpfungsbestimmung und Verstöße gegen sie können und müssen demnach nicht Gott angelastet werden. Sie gehen aus der sich u.U. vom Schöpfer abwendenden oder sich sogar gegen ihn wendenden Einflussphären hervor. Das Konzept von Gottes ausstrahlender Präsenz erlaubt es, in solchen Fällen jedoch an der Zuversicht festzuhalten, dass auch der Mensch, der in seiner Geisteshaltung und in seiner Existenzgestaltung die Sinnrichtung der Wirksamkeit des Gottgeistes verfehlt, von dessen wirksamer Präsenz umfungen bleibt. Das gilt auch und gerade in Situationen, in denen

---

<sup>23</sup> KLAUS KOCH, Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus. In: DERS. (Hg.), Spuren des hebräischen Denkens, Gesammelte Aufsätze 1. Hrsg. v. B. JANOWSKI/ M. KRAUSE, Neukirchen 1991, 63f.

Leben misslingt und seinen Sinn einzubüßen scheint, in denen sich geschichtliche Entwicklungen in nicht mehr aufzuhaltende Zerstörungsdynamiken verstricken, in denen Naturkatastrophen sinnlos Leben vernichten. Es sind dies Ereignisse, die von den Eigendynamiken des Natur- und Geschichtsgeschehens verursacht werden und gegen den ‚Willen‘ Gottes geschehen. Gott wirkt in ihnen, aber nicht verursachend, sondern heilend, indem er – nach Bonhoeffers Worten – aus dem Bösen Gutes erwachsen lassen will. Er leidet mit den Opfern des Unheils, setzt neue Anfänge und ‚steuert‘ so immer wieder neu die Verwirklichung der Schöpfungsintention an. Gottes Kraft wirkt der Eigendynamik der weltlichen Wirklichkeit entgegen, um sie in Richtung auf das von Gott ‚Vorgesehene‘ zu transformieren. Angesichts der Gebrochenheitsverfassung der Welt realisiert sich der Heilswille Gottes allerdings immer nur „im Widerspruch zu den Widersprüchen der Welt“<sup>24</sup>, gegen die er sich nicht in jedem Fall durchsetzen kann. Wenn man auch die schöpferische Geistkraft Gottes im Naturgeschehen am Werk sehen kann, so hat sie – nach meinem Verständnis – doch nicht die physische Kraft, eine Lawine zu stoppen, die auf ein Dorf zurollt.

Hat sich mit dem Modell der operativen Präsenz Gottes die Rede vom „Handeln“ Gottes erledigt? Keineswegs. Der Geist Gottes ist als universale Kraftwirkung der Gegenwart Gottes aufzufassen, die sich in partikularen Gestalten konkretisiert und sich in ihnen repräsentiert. Seine Geisteskraft wirkt immer und überall, aber sie trifft auf unterschiedliche Widerständigkeiten. Dort, wo sie sich in relativer Ungebrochenheit realisieren kann, kommt es zu den Ereignissen, die man dann in der Sprache des Glaubens als „Handlungen“ Gottes bezeichnen kann. „Gott handelt, wo sein Wille geschieht.“<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> HANS KESSLER, Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie. In: H. U. V. BRACHEL / N. METTE (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg i.Br.-Münster 1985, 126.

<sup>25</sup> JÜRGEN WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 171; Werbick verweist auf die parallel Formulierung Karl Barths. Siehe dazu ULRICH H. KÖRTNER, Der handelnde Gott. Zum Verständnis der absoluten Metapher vom Handeln Gottes bei Karl Barth. In: DERS.(Hg.), Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000, 115-141.

In diesem Sinn können die Wirkungen des Gottgeistes als „Handlungen“ bezeichnet werden. Das heißt nicht, dass Gott real einzelne Handlungen vollbringt. Es ist eine interpretierende, aber keine grundlose Zuschreibung. Der Grund liegt in der Erfahrungsgeschichte, die Menschen mit der machtvollen Gegenwart Gottes gemacht haben.

Die Rede vom ‚Willen‘ Gottes bezieht sich dann nicht auf einzelne Akte, sondern auf die Grund-Intention Gottes zur heilshaften Vergewärtigung in der Schöpfung. Diese Gegenwart kann, wo sie sich in der Erfahrung einzelner konkreter Situationen und Ereignisse verdichtet, als Handeln Gottes erschlossen werden. Das gilt auch für Wetterphänomene – so wie sich Martin Luther im Gewittersturm bei Stotternheim „durch Schrecken vom Himmel gerufen“<sup>26</sup> wusste, was seinem Leben eine entscheidende Wende gab.

---

<sup>26</sup> MARTIN LUTHER, Schriften 1521/22 (einschl. Predigten, Disputationen), hrsg. von der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, Weimarer Ausgabe, Bd. 8, Weimar 1989, 573,30 – 574,1.