

Gottes Allmacht und die Freiheit der Schöpfung

Wie kann das Handeln Gottes in Natur und
Geschichte unter den Bedingungen der Gegenwart
gedacht werden?

„Im Namen Gottes des Allmächtigen!“ mit dieser Formel beginnt die Schweizerische Bundesverfassung (1848, 1999). Andererseits rühmt sich das Schweizervolk wie kaum ein anderes Volk auf Erden seiner Freiheit. „Ein Freier unter Freien zu sein“, dieses Leitwort ist tief im Selbstbewusstsein des Schweizer Bürgers verankert. Und ausgerechnet dieses freiheitsliebende Volk gab sich im Jahre 1848 eine Verfassung, die mit der Anrufung des Allmächtigen beginnt, und behielt die *Invocatio Dei* auch bei, als die Verfassung im Jahre 1999 einer Revision unterzogen wurde. Warum haben sie diesen Widerspruch nicht bemerkt, den der Münsteraner Religionsphilosoph Klaus Müller in einem vor kurzem erschienenen Aufsatz zum Thema so klar herausgearbeitet hat? Er konstatiert, dass „der Gedanke eines allmächtigen Gottes mit dem Freiheitsbewusstsein des modernen Menschen kollidiert“¹. Müller befindet sich damit in guter Gesellschaft. Ernst Bloch hatte geschrieben: „Wo der große Weltenherr (regiert), hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes“². Und Luther summiert in „*De servo arbitrio*“: „Es widerspricht daher diametral die *Praescienz* (das Vorwissen) und die Allmacht Gottes unserem freien Willen“.³

Allmacht Gottes scheint sich solchen Aussagen zufolge umgekehrt proportional zur Freiheit der Menschen zu verhalten; nicht

¹ Klaus Müller: Allmacht Gottes - Freiheit des Menschen. Der monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft, in: Albert Franz und Clemens Maass (Hg): Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen, Freiburg/Br 2011, 139-158.

² Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Werkausgabe V, Frankfurt 1985, 1413.

³ Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, München 1983, 152 f.

nur zur Handlungsfreiheit, sondern schon zur Willensfreiheit. Handeln Gottes und Handeln des Menschen stehen demnach in Konkurrenz zueinander. Der Allmacht Gottes korreliert die Unfreiheit der Menschen. Je mehr Macht Gott zugeschrieben wird, umso weniger Freiheit bleibt für den Menschen. Wie konnten die Schweizer Verfassungsväter und -mütter diesen so klaren Zusammenhang übersehen und die in der politischen Kultur der Schweiz so stark akzentuierte Souveränität des Volkes durch den Appell an die Souveränität Gottes konterkarieren?

Verfassungstexte sind juristische und keine theologischen Texte. Die *Invocatio Dei* ist mehr von ihrer geschichtlichen Funktion der Bundesbesiegelung und weniger von ihrem Inhalt her zu verstehen. Sie stellt kein Bekenntnis dar und ist bewusst deuteoffen, um für alle Staatsbürger akzeptabel zu sein.⁴ In diesem Sinne muss sie als „Ausdruck aufgeklärter Zivilreligion“⁵ aufgefasst werden. Doch erlaubt diese Deuteoffenheit dann auch eine theologische Interpretation, die in der Anrufung Gottes, des Allmächtigen, eine Relativierung menschlicher politischer Macht erblickt. Darin wird sie geradezu zum Ermöglichungsgrund von Freiheit.

Von diesem Gedanken aus wird ein proportionales Verhältnis von Macht Gottes und Freiheit des Menschen denkbar. Freiheit braucht einen Ermöglichungsgrund. Sie ist nicht einfach da, sondern muss geschaffen, zuweilen errungen bzw. gewährt und garantiert werden. Es handelt sich dabei um eine Verbindlichkeit, die in einer Bindung an ihren Grund verankert ist. Und je grösser die Freiheit sein soll, umso mächtiger muss dieser Grund sein, der sie garantiert. So verstanden führt das Bekenntnis zur Allmacht Gottes nicht in einen theologischen Determinismus, der die Freiheit und damit die Verantwortlichkeit des Menschen in Frage stellt. Im Gegenteil: Sie wird zum Grund der Freiheit und

⁴ Felix Hafner: Gott im Recht. Gedanken zum Verhältnis von Gottesbild und Rechtsordnung (www.menschimrecht.ch/media/pdf/referat_hafner03.pdf) (Abruf: 27.5.12); Bernhard Ehrenzeller: „Im Bestreben, den Bund zu erneuern“ – Einige Gedanken über „Gott“ und die „Welt“ in der Präambel des „Bundesbeschlusses über eine neue Bundesverfassung“, in: Der Verfassungsstaat vor neuen Herausforderungen, FS Yvo Hangartner, 1998, 981 ff.; Martin Kayser/Dagmar Richter: Die neue schweizerische Bundesverfassung, in: ZaöRV 59, 1999, 985, 1033 f.

⁵ Hans Heinrich Schmid: Die Schweiz der Zukunft – „Im Namen Gottes, des Allmächtigen“? in: ZBl 92/1991, 528 f.

ermächtigt den Menschen.

Dieser Spur will ich im ersten Teil der folgenden Überlegungen nachgehen, in dem ich die Beziehung von Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen erörtere. Dabei gehe ich von Luther aus und schlage dann den Bogen in die aktuelle philosophische und theologische Debatte um diese Gott zugeschriebene Eigenschaft. Das Modell der Konkurrenz von Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen ist dabei überwunden worden. In einem zweiten Teil übersetze ich diese Beziehungsbestimmung dann in die Frage nach der Beziehung zwischen dem Handeln Gottes und dem Eigenwirken des Menschen (und der Natur). Beide Beziehungsbestimmungen – die zwischen Allmacht und Freiheit und die zwischen Handeln Gottes und Handeln des Menschen – sind analog zueinander. Im dritten Teil unterbreite ich schließlich einen eigenen Verstehensvorschlag, mit dem ich die im Untertitel dieses Beitrags gestellte Leitfrage beantworten will.

1. Allmacht und Freiheit

In „De servo arbitrio“ scheint Luther die geschöpfliche Freiheit in beißende Konkurrenz zur Allmacht des Schöpfers zu setzen. Es bleibt kein Macht-Raum mehr für sie, weil aller Raum durch den allmächtigen Gott eingenommen wird. In einigen Passagen lehrt er ganz offensichtlich einen theologischen Determinismus, demzufolge es nicht nur coram Deo und damit in den geistlichen Dingen, die das ewige Heil betreffen, sondern auch coram mundo in den weltlichen Dingen keine Freiheit gibt – weder für den Menschen noch für die Wirkursachen in naturhaften Prozessen. „Alles geschieht mit Notwendigkeit“ konstatiert er prägnant.⁶ „Alles, was wir tun, alles was geschieht, auch wenn es uns veränderlich und so, dass es anders sein könnte (contingenter), zu geschehen scheint, geschieht dennoch wirklich so, dass es nicht anders sein kann (necessario) und unveränderlich, wenn man den Willen Gottes ansieht.“⁷ Die Wahrnehmung geschöpflicher Freiheit hängt also von der Wahrnehmungsperspektive des Menschen ab. Im Blick auf den Willen Gottes handelt es sich dabei um eine Täuschung. Um diese Blickrichtung geht es Luther. Folgen wir ihr und fragen wir

⁶ Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei (siehe Anm. 3), 26.

⁷ Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei (siehe Anm. 3), 24.

zunächst, ob Luther einen theologischen Determinismus lehrt. Der Wille Gottes fällt nach Luther mit der Macht Gottes zusammen. Wollen und Tun sind eins. Was Gott will, geschieht. Aber das rechtfertigt noch nicht den Umkehrschluss, dass alles, was geschieht, von Gott gewollt ist. Erst wenn dieser Umkehrschluss gelten würde, müsste man von einem konsequenten theologischen Determinismus sprechen. Um Luthers Allmachtsaussagen zu verstehen, muss man differenzieren zwischen dem Geschehen unter Gottes Willen (und Verfügung) und dem Geschehen im Einklang mit Gottes Willen (und Verfügung), bzw. dem von Gott gewollten Geschehen. Diese Differenzierung erlaubt es zu sagen: Es geschehen auch Dinge unter Gottes Willen, die diesem Willen widersprechen und also als sündig zu qualifizieren sind. Die Sünde entfaltet ihre Macht unter Gottes Willen, also im Machtbereich Gottes, aber gegen seinen Willen.

So denkt Luther auch über die Freiheit des Menschen, die er in der Freiheitsschrift von 1521 als Freiheit von den ‚Werken‘ ja in höchsten Tönen loben kann: Es ist eine Freiheit unter dem Willen Gottes, was nicht notwendig heißt, dass sich die Willensbildung und das Handeln des Menschen immer im Einklang mit dem Willen Gottes vollzieht. Denn „in seinem Fleisch findet er (der Mensch) einen widerspenstigen Willen, der will der Welt dienen und suchen, was ihn gelüftet“.⁸ Wenn der Mensch von der Macht der Sünde geritten wird, handelt er unter dem Willen Gottes gegen diesen Willen. Und dafür ist er selbst verantwortlich.

Freiheit ist für Luther also eine bedingte und gewährte. Es gibt sie nicht gegenüber Gott, sondern nur als von Gott ermöglichte in den weltlichen Dingen. Es gibt sie nicht auf der Ebene der grundlegenden Willensrichtung – diese hängt davon ab, welche Macht den Menschen dominiert – sondern nur in der jeweiligen Willensbildung, die sich im Rahmen dieser grundlegenden Willensrichtung vollzieht. Die grundlegende Willensrichtung hängt von der Gottesbeziehung ab. Weil sich die Willensbildung aber immer nur im Rahmen der Willensrichtung vollzieht und auf dieser Ebene eine ‚schlechthinnige Abhängigkeit‘ von Gott besteht,

⁸ Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. von K. Bornkamm/G. Ebeling, Bd. 1, Frankfurt/M. 1983², 238-263, Zitat: 252.

kann Luther widerspruchsfrei zusammendenken, dass alles, was der Mensch will und tut, letztlich von Gott abhängig ist und dass er gleichwohl über eine relative, in der Relation zu Gott eröffnete Freiheit verfügt.

In der Auslegung von Luthers Allmachtsaussagen, muss man weiter bedenken, dass sie nicht abstrakt im Sinne einer philosophisch-theistischen Gotteslehre verstanden werden dürfen, auch wenn Luther in „De servo arbitrio“ sich noch stark vom spätmittelalterlichen Voluntarismus leiten lässt. Die Rede von Gottes Allmacht ist unlösbar gebunden an die Vergewisserung der Selbsthingabe Gottes an die Welt und die Menschen, das heißt: gebunden an Christus. Es ist eine Allmacht, die sich *sub specie contrario* in der Niedrigkeit des in Armut geborenen und unter der Kreuzesfolter gestorbenen Christus erweist.

Im 20. Jh. wird man diese Gebundenheit des Allmachtspostulats an die Gottesoffenbarung in Christus – und zwar nicht primär an den prä- und postexistenten, nicht an den Logos, der von Anfang an „bei Gott“ ist (Joh 1,1 f) und nicht an den erhöhten Pantokrator-Christus, sondern an den in seiner weltlichen Existenz leidenden und zu Tode gequälten Christus – in den Mittelpunkt der Diskussion um das Verständnis dieses Postulats stellen und von Luther ausgehend über ihn hinaus Konsequenzen ziehen, die das Konkurrenzmodell in der Beziehungsbestimmung von Allmacht und Freiheit überwinden. Was bedeutet „Allmacht Gottes“ im Blick auf Christus, der das Angebot der Allmacht als satanische Versuchung abgelehnt (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13), der in seiner Ohnmacht in der Krippe und am Kreuz Gottes Allmacht als Macht der Selbsthingabe offenbart und von dem der Philipperhymnus bekannt hat, dass er sich erniedrigte und Knechtsgestalt annahm (Phil 2,5-11). Wenn die göttliche Macht nicht als totale Herrschaft, als Allwirksamkeit und uneingeschränkte Selbstdurchsetzung, sondern als Selbstvergegenwärtigung *sub specie contrario*, mehr noch: als wirkliche Entäußerung der Macht aufgefasst wird, dann steht sie nicht mehr mit Notwendigkeit in Konkurrenz zur Freiheit der Geschöpfe.

Bevor ich die in der jüngeren Vergangenheit geführte Debatte um das Verständnis der Allmacht Gottes in den Blick nehme, will

ich die Frage nach dem Verhältnis von (All-)Macht und Freiheit zunächst einer philosophischen Reflexion unterziehen und die Problematik eines abstrakten philosophischen Allmachtspostulats aufzeigen.

Die diametrale Entgegensetzung von Macht Gottes und Freiheit des Menschen baut einen logisch nicht notwendigen und theologisch problematischen Gegensatz auf. Nicht: Macht versus Ohnmacht und Freiheit versus Unfreiheit, sondern Macht versus Freiheit. Macht wird einseitig mit Freiheitsbeschränkung korreliert. Sie kann aber genauso mit Freiheitsgewährung verbunden werden, sodass zwischen beiden nicht eine negative, sondern eine positive Beziehung zustande kommt.

Hans Jonas hat darauf hingewiesen, dass „Macht“ und „Freiheit“ relationale Begriffe sind. Die Relation besteht aber nicht zwischen diesen beiden Begriffen, sondern zwischen Freiheit und Notwendigkeit sowie zwischen Macht und Gegenmacht. So, wie es Freiheit nicht absolut, sondern immer nur in Beziehung auf Notwendigkeiten gibt, so gibt es Macht nicht absolut, sondern immer nur in Beziehung zu Gegenmächten.⁹ Diese philosophische Überlegung deckt sich weitgehend mit dem biblischen Befund. In zahlreichen biblischen Überlieferungen ist keineswegs von einer absoluten Souveränität Gottes die Rede, sondern von Gottes Macht über geschöpfliche Mächte und Gewalten, die ihr erheblichen Widerstand entgegensetzen (können).

Der philosophische Gedanke einer unbeschränkten Allmacht ist aporetisch. Geht man davon aus, dass Gottes Allmacht darin besteht, prinzipiell alles, auch das logisch Unmögliche wirken zu können, dann besteht diese Macht in absoluter Willkürfreiheit. Die Sinnlosigkeit einer solchen Annahme kommt im sog. Allmachtsparadoxon zum Ausdruck, das in Fragen wie den folgenden zum Ausdruck gebracht wurde: „Kann der allmächtige Gott einen Stein erschaffen, der so schwer ist, dass er ihn selbst nicht heben kann?“ Oder in der Version des Averroes: „Kann Gott ein Dreieck schaffen, dessen Innenwinkel nicht insgesamt 180 Grad ergeben?“ Für Descartes sind solche Fragen zu bejahen, denn

⁹ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt 1987, 33 ff.

Gott unterliegt nicht den Gesetzen der Logik. Wenn diese Auslegung von Jer 32, 17.27 („Bei Gott ist kein Ding unmöglich“) gelten sollte, ließe sich jedoch keine sinnvolle Aussage über Gott mehr machen. Der Logos Gottes wäre nicht nur ‚höher‘ als die Logik des menschlichen Geistes. Er wäre mit dem Denken der Menschen inkommensurabel. Um diese Konsequenz zu vermeiden, hat sich die große Mehrheit der Theologen und Philosophen von einem konsequent zu Ende gedachten Allmachtsbegriff ferngehalten. Nach Leibniz erstreckt sich die Macht Gottes „auf alles, was keinen Widerspruch in sich schließt“.¹⁰

Neben der philosophischen Beschränkung des Allmachtspostulats auf das logisch Mögliche erscheint die Beschränkung auf das geschichtlich Mögliche unausweichlich, der zufolge es auch Gott nicht möglich ist, Vergangenes zu ändern. „Die Unumkehrbarkeit der Zeit ist die unüberschreitbare Grenze jeder Allmachtsidee.“¹¹ Im Bild eines Schachspielers ausgedrückt: Gott kann keine Spielzüge zurücknehmen; weder die seiner geschöpflichen Mitspieler noch seine eigenen. Er kann lediglich – von der bestehenden Spielkonstellation ausgehend – neue Züge machen und damit dem Spiel Impulse und neue Wendungen geben. Die Ausgangsbedingungen seines Handelns sind somit durch die Eigendynamik der geschöpflichen Mitspieler als auch durch die eigenen bisherigen Züge (und natürlich durch die Regeln des Spiels) festgelegt.

Wichtiger als solche philosophischen sind die (biblisch- und systematisch-) theologischen Gründe, die eine Beschränkung der Allmacht Gottes geboten erscheinen lassen. Sie gehen davon aus, dass Gott mit der Schöpfung einen Bereich relativer Freiheit konstituiert und damit seine Allmacht selbst beschränkt hat. Der in seinem Wesen grundlegend verankerte Beziehungswille („Liebe“) erlegt dem Herrschaftswillen Beschränkungen auf, indem er ihm eine inhaltliche Bestimmung gibt. Da Gott dieser wesenhaften Selbstbestimmung zur Selbstmitteilung treu bleibt, kann er nur im Sinne dieses Liebeswillens und daraus folgend nur im Rahmen der von ihm gesetzten Schöpfungsordnung handeln. Er

¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Theodizee, Berlin 1996, § 224, S. 246.

¹¹ Joachim Kahl: <http://www.ibka.org/artikel/ag98/atheismus.HTML> (Abruf: 28.5.12).

kann nicht gegen die eigenen Verfügungen bzw. die Setzungen seines Willens verstoßen, weil er sich damit selbst widersprechen würde. Er kann nicht gegen seinen eigenen Heilswillen handeln. Wenn er Freiheitswesen erschaffen wollte, dann kann er nicht in einer Weise handeln, die solche Freiheit unmöglich macht. Dabei bezeichnet dieses non posse („er kann nicht“) nicht eine absolute Unmöglichkeit, sondern eine aus der eigenen Selbstbestimmung resultierende selbstauferlegte Selbstzurücknahme. Liebe lässt sich bestimmte Handlungsoptionen verboten sein. Die Allmacht liegt demnach gerade in der Preisgabe der Allmacht bzw. im Verzicht auf deren Ausübung.

Schon Kierkegaard hatte Schöpfung als Freiheitsgewährung und damit als selbstauferlegte Allmachtsbeschränkung gedeutet: „Das ist das Unbegreifliche, dass Allmacht nicht bloß vermag, das Allerimposanteste, das sichtbare Weltenganze, hervorzubringen, sondern auch das Allergeblichste hervorzubringen vermag: ein der Allmacht gegenüber unabhängiges Wesen“¹². Gottes Allmacht ist nicht zu verstehen als Steigerung einer freiheitsberaubenden, nach Unterwerfung des Gegenübers strebenden Macht, sondern als Bereitschaft, sich zurückzunehmen, um anderen – den Geschöpfen – Freiheit zu gewähren.

An diesen Gedanken konnte die Theologie im ausgehenden 20. Jh. anknüpfen. In Anlehnung an Karl Barth, der die Allmacht Gottes als „Allmacht seiner freien Liebe“ bestimmt hatte¹³, sprach Eberhard Jüngel von der „Macht seiner Liebe“¹⁴: „Ist Gott Liebe, dann ist in Wahrheit die Liebe allmächtig, dann ist sie der harte Kern aller wahren Macht. Und die Macht hat dann das Wahrheitskriterium darin, dass sie mitzuleiden vermag, um so das Leid zu überwinden“¹⁵. Vor allem Jürgen Moltmann¹⁶ auf evangelischer und Thomas Pröpper¹⁷ auf katholischer Seite banden den Allmachtsgedanken an den Beziehungswillen Gottes, der sich in der Schöpfung realisiert.

¹² Søren Kierkegaard: Eine literarische Anzeige (GW 17), Düsseldorf 1954, 124.

¹³ KD II/1, 597.

¹⁴ Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2001, 26.

¹⁵ Eberhard Jüngel: „Meine Theologie“ - kurz gefasst, in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Tübingen 2003, 8.

¹⁶ Jürgen Moltmann: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 123-127.

Neben und zusammen mit der schöpfungstheologischen wurde im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine kreuzestheologische Argumentationslinie zur Interpretation des Allmachtspostulats entwickelt. Angestoßen von Dietrich Bonhoeffers bekannter Aussage: „Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. ... Nur der leidende Gott kann helfen“¹⁸ interpretierte Jürgen Moltmann im Rahmen seiner Kritik an einem theistischen Gottesverständnis die Bestimmung der Allmacht Gottes als „umfassende Leidenskraft“¹⁹. Die Macht Gottes ist vom Schrei der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz her zu verstehen und erweist sich in dieser Perspektive als Gegenmodell gegen alle weltliche Macht. „Der Allmächtige ist trinitarisch nicht Archetyp für die Mächtigen dieser Welt, sondern der Vater des gekreuzigten und auferweckten Christus. Als Vater Jesu Christi ist er allmächtig, weil er sich der Erfahrung von Leid, Schmerz, Ohnmacht und Tod aussetzt. ... Seine leidenschaftliche, leidensfähige Liebe und nichts sonst ist allmächtig“²⁰.

Schon dieser kurze Blick in die Debatte um das Verständnis der Allmacht Gottes²¹ zeigt, dass die antithetische Gegenüberstellung von Gottes Macht und Freiheit der Geschöpfe nahezu in ihr Gegenteil verkehrt worden ist. Das Konkurrenzmodell hat ausgedient. Schöpfungstheologisch betrachtet stellt Gottes Macht den Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit dar – der Mensch ist der „erste Freigelassene der Schöpfung“²². Kreuzestheologisch betrachtet erweist sie sich als Macht, die nach 2. Kor 12,9 in den Schwachen mächtig ist und sich der Erfahrung der Ohnmacht aussetzt.

¹⁷ Thomas Pröpper: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 291-293.

¹⁸ Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, München 1951, 178 (Brief vom 16.7.44).

¹⁹ Jürgen Moltmann: *Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?* In: *Conc* 17, 1981, 212.

²⁰ Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes* (siehe Anm. 10), 214 f..

²¹ Ausführlicher: Jan Bauke-Ruegg: *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin / New York 1998. Siehe auch: Ulrich Schoen: *Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum*, Münster 2003.

²² Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* IV, 1791, 103.

Allmacht heißt nicht, dass Gott alles, was geschieht, macht: dann wäre von einer Alleinwirksamkeit Gottes die Rede, die in der Tat keinen Raum mehr ließe für die Freiheit der Schöpfung. Gott müsste dann auch als der Urheber des Bösen – auctor mali – gedacht und der Mensch müsste freigesprochen werden von aller Verantwortung für sein Handeln. Dann könnte man Peter Sloterdijks scharfer Kritik kaum entgehen, die da lautet: „Die Kehrseite Gottes zeigt sich nicht in seiner Abwesenheit, sondern in der Unverantwortlichkeit der Allmacht; diese ist es, die sich im Satan verkörpert ...“²³. Es geht bei der Rede vom allmächtigen Gott im Licht des christlichen Glaubens um die Allmacht des Gottes, der in der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz in den letzten Winkel der Gottesfinsternis vorgedrungen ist.

Allmacht besagt: Gottes Gegenwart ist in allem mächtig – auch und gerade dort, wo die Eigenmächte der Schöpfung das Gesetz des Handelns diktieren. Es ist die schöpferische Macht, die alles ins Sein ruft, die in sich verkrümmte Herzen öffnet, neues Leben aus dem Tod schafft und die Schöpfung ihrer Vollendung entgegenführt. Das sind die Handlungsweisen, die für Gott charakteristisch sind, die kein Mensch je vollziehen könnte, weil sie auf einer ganz anderen Ebene als alles menschliche Handeln und als die Eigendynamik geschöpflicher Prozesse liegen und die deshalb auch nicht in Konflikt mit deren Freiheit kommen können. Im Gegenteil: Dort, wo die Macht, die solches wirkt, zur Entfaltung kommt, entsteht Freiheit. Dort, wo sie mächtig wird, wird die Schöpfung und werden die Geschöpfe zur Freiheit ermächtigt. Abhängigkeiten lösen sich, Entfaltungsspielräume tun sich auf, Eigendynamiken werden unterbrochen und kreative Impulse freigesetzt.

Die Allmacht Gottes ist keine unbestimmte Gewalt, die nach absolutistischer Selbstdurchsetzung strebt, sondern eine inhaltlich – durch die Selbsthingabe Gottes – qualifizierte Macht, die sich schöpferisch in der Konstitution von Sein, erlösend in der Lösung von Bindungen und finalisierend in der Vollendung der Schöpfungsbestimmung realisiert und in alledem die Schöpfung und die Geschöpfe in Freiheit führt.

²³ Peter Sloterdijk: Führung in die Versuchung. Über den Suchtcharakter des Zivilisationsprozesses, in: NZZ Folio 12, 1991, 38.

2. „Handeln Gottes“ und Handeln des Menschen

Versteht man Gottes Handeln nach Analogie des menschlichen Handelns als willentliche Intervention, die gegebene Zustände in der Welt und im Leben des Menschen verändert oder erhält, kommt man schnell in Komplikationen, die letztlich alle mit dem anthropomorphen theistischen Gottesverständnis zu tun haben, das dabei vorausgesetzt ist.²⁴

(a) Handeln ist durch Intentionalität vom bloßen Verhalten unterschieden. Intentionalität setzt ein Subjekt voraus. In welchem Sinn kann man Gott Subjektivität und damit Personalität zuschreiben? (b) Handeln setzt Körperlichkeit voraus. Das gilt auch für geistiges (im Unterschied zum physischen), für darstellendes (im Unterschied zum kausal bewirkenden) und für mediaten (im Unterschied zum unmittelbaren) Handeln. Kann ein körperloses Wesen handeln? (c) Handeln setzt Zeitlichkeit voraus, nicht nur hinsichtlich der Handlungssequenz selbst, sondern schon im Blick auf die Willensbildung und Entscheidung, die der Handlung vorausgehen, und im Blick auf ihre Folgen. Kann Gott als zeitüberlegenes, ewiges Wesen in der Zeit handeln? Gibt es Zeitlichkeit in Gott?²⁵ Die aber vielleicht gewichtigste Anfrage an das Interventionsmodell liegt (d) in der Theodizeeproblematik: Wenn Gott mit einer letztlich heilshaften 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, so bleibt doch die Frage, warum Gott (wenn er es könnte) diesem Treiben nicht entschiedener entgegenwirkt. Die Antworten, die

²⁴ Siehe dazu: Reiner Preul: Problemskizze zur Rede vom Handeln Gottes, in: W. Härle / W. Preul (Hg): Marburger Jahrbuch Theologie I, Marburg 1987, 3-11.

²⁵ Es gibt Versuche, den Begriff des Handelns so zu bestimmen, dass diese – in der Anwendung auf Gott – problematischen Konnotationen nicht mehr darin enthalten sind. So etwa: Christoph Schwöbel: Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben, in: Marburger Jahrbuch Theologie I, Marburg 1987, 56-81. Diese Problementlastung erfolgt aber lediglich durch eine Steigerung des Abstraktionsgrades in der Bestimmung des Handlungsbegriffs, bei der die problematischen Züge ausgelassen werden.

in der Theologiegeschichte auf diese Frage gegeben wurden – vor allem der Gedanke der *permissio* (Zulassung) – entlasten Gott nicht wirklich von der Verantwortung für das Üble bzw. Böse.

Doch nicht nur im Blick auf das Wesen Gottes und seine Weltbeziehung, sondern auch im Blick auf das Weltverständnis erscheint die Rede von einem Handeln Gottes in Natur und Geschichte problematisch. Natur und Geschichte entwickeln sich nach neuzeitlichem Wirklichkeitsverständnis nach ihnen immanenten, sich selbst regulierenden Dynamiken. Eine Intervention durch eine metaphysische Wirkursache ist im Paradigma der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitserklärung nicht denkbar.

Mit dieser zuletzt genannten Problemanzeige ist die grundlegende theologische Schwierigkeit des Interventionsmodells aufgedeckt. Sie liegt in der mangelnden kategorialen Unterscheidung zwischen dem Weltgeschehen und der Seinsmacht Gottes. Das Handeln Gottes wird hier auf der gleichen ontischen Ebene angesiedelt, auf der naturhafte und geschichtliche Prozesse ablaufen. Demgegenüber gilt es, bei allem Reden vom Handeln Gottes die kategoriale Differenz zwischen diesem ‚Handeln‘ und allem Geschehen in Natur und Geschichte in Rechnung zu stellen und auf die Vorstellung einer physischen Kausalität zu verzichten. Gott wirkt als Seins- und Sinngrund aller Wirklichkeit und damit allen menschlichen Handelns, allen geschichtlichen Geschehens und aller Naturprozesse. Dieses Wirken liegt auf einer von Natur und Geschichte zu unterscheidenden Seinsebene, auch wenn es als ‚Handeln‘ in der Welt bezeugt wird.

Wo diese Unterscheidung nicht konsequent vorgenommen wird, ist der Konflikt zwischen dem Handeln Gottes einerseits und den naturwissenschaftlichen Theoriebildungen (wie der Evolutionslehre oder dem Urknallmodell der physikalischen Kosmologie) sowie der Annahme geschichtlicher Eigendynamik und menschlicher Freiheit andererseits unvermeidlich. Das Problem liegt also nicht eigentlich im Postulat des Handelns Gottes als solchem, sondern in dessen Verständnis; so wie die Problematik der Allmachtsprädikation nicht in dieser an sich, sondern in ihrer Ausdeutung lag. Das Problem entsteht dort, wo Gott in Analogie zum menschlichen Handeln als Akteur gedacht wird, der willentlich

in Geschehensabläufe interveniert, einzelne Handlungen, also Zustandsveränderungen oder -erhaltungen vollzieht, um damit bestimmte Wirkungen zu erzielen. Diesem Interventionsmodell zufolge handelt Gott als Akteur in den Handlungszusammenhängen der Menschen und in den Ursachengeflechten der naturhaften Welt. Er wird zu einer Ursache unter Ursachen erklärt und gerät damit unvermeidlich in Konkurrenz zu den geschöpflichen Wirkursachen und Handlungsinstanzen.

Als Alternative zum daraus resultierenden Entweder-Oder-Schema – entweder ist ein bestimmtes Geschehen auf das Handeln Gottes oder auf geschöpfliche Ursächlichkeit zurückzuführen – lässt sich ein Additionsschema denken. Dabei wird Gottes Handeln zu den geschöpflichen Ursachen hinzuaddiert, so dass ein Blitzeinschlag nicht nur auf meteorologische Faktoren, sondern auch noch auf einen willentlichen Akt Gottes zurückzuführen wäre, so dass es zum Modell einer double-agency kommt. Durch die Addition der metaphysischen Ursache zu den physischen Ursachen entsteht das Problem der Überdetermination: Das, was sich schon ausreichend durch die Wirkung physischer Ursachen erklären lässt, wird zusätzlich noch durch die Wirkung einer göttlichen Transzendentalursache erklärt. Diese Deutung setzt nicht nur das Axiom der Geschlossenheit der physikalischen Welt außer Kraft, sondern wirft auch die Frage auf, wie die Verbindung zwischen beiden Ursächlichkeiten zu denken ist.

Das Interventionsmodell bringt also gravierende Probleme mit sich. Andererseits scheint es aber breit belegt zu sein in der biblischen Überlieferung Alten und Neuen Testaments. Besonders die großen Machttaten des Exodus, der Verkündung des Gesetzes am Berg Sinai, der Prophetenberufungen usw. sowie die im Neuen Testament berichteten Naturwunder, die Auferweckung Jesu, die Bekehrung des Paulus usw. werden dafür angeführt, aber auch kleine Notizen, wie die in Jos 10,13, wo erzählt wird, dass Gott die Sonne stillstehen ließ.

Hier ist nun eine hermeneutische Zwischenüberlegung nötig, die danach fragt, wie solche Überlieferungen zu verstehen sind. Bei den biblischen Erzählungen von Ereignissen, die als Handeln Gottes beschrieben werden, handelt es sich nicht um sachliche

Berichte, sondern um existentielle Zeugnisse der erfahrenen Macht Gottes. Unter diesem hermeneutischen Vorzeichen sind sie zu lesen. Sie bieten keine Beschreibung, „wie“ Gott handelt und schon gar keine theoretische Reflexion auf das Handeln Gottes. Erfahrene Geschehnisse wurden in retrospektiven Deutungen von den Betroffenen auf die Handlungsmacht Gottes zurückgeführt. Die beschriebenen Ereignisse sind dabei nicht zu lösen vom Modus ihrer Wahrnehmung in der Gott-Perspektive. Die überlieferten Zeugnisse sind somit keine objektiven Beschreibungen in der Perspektive der zuschauenden Dritten Person, sondern Bekenntnisse, die immer gebunden sind an die Gottesbeziehung der zeugnisgebenden Ersten Person bzw. Personengemeinschaft. Sich dieser hermeneutischen Klammer bewusst zu sein, die nicht nur um unser Verstehen dieser Zeugnisse, sondern schon um die Erzählungen selbst liegt, ist wichtig, wenn davon ausgehend nach Verstehensmodellen für das Handeln Gottes gesucht wird. Das Interventionsmodell bezieht sich auf das Welthandeln Gottes im Sinne des Handelns in der Welt. Mit der Fokussierung auf diesen Bereich und Modus des Gotteshandelns kann eine Verengung des Blickfeldes einhergehen. Hans Kessler weitet demgegenüber den Blick, indem er vier Grundgestalten des Handelns Gottes unterscheidet²⁶: Gottes unmittelbares Schöpfungshandeln, sein fortdauerndes und mittelbares Schöpferwirken (*creatio continua*), das besondere innovatorische (mittelbare) Heilshandeln Gottes, und das radikal innovatorische Auferweckungs- und Vollendungshandeln. Dieses Schema geht von den klassischen Bestimmungen der trinitarischen Werke aus und differenziert dabei das Werk der ersten Person in Schöpfung und Erhaltung. Daraus ergibt sich das Vierschema: Schöpfung – Erhaltung – Erlösung – Neuschöpfung. Darin verdichten sich biblische Erzählstränge, kirchliche Bekenntnisbildungen und theologische Reflexionen. Kessler stellt diese Formen des Handelns nicht nebeneinander, sondern bringt sie in eine als Offenbarungsgeschichte verstandene sukzessive Folge. Erst von der dritten Stufe an, in der er den Kern göttlichen Handelns sieht, werde die uranfängliche Bestimmung der Schöpfung erkennbar. Erst hier zeige sich, dass

²⁶ 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 (CH) / Münster 1985, 117-130.

Gott die Welt schuf, um „Mitliebende zu haben“ (Johannes Duns Scotus). Erst hier gebe sich Gottes Schöpfermacht als Güte zu erkennen, die sich selbst zurücknehme, um Raum für ein freies, diese Liebe erwidrendes Geschöpf zu schaffen (Kierkegaard). Ich fasse die vier Formen zusammen:

- Gottes grundlegendes, alles Seiende konstituierende und daher nicht durch das Seiende vermittelte, sondern unmittelbare Handeln wird traditionell mit dem Motiv der „creatio ex nihilo“ zum Ausdruck gebracht. Gott erschafft ohne Anfangs- und Randbedingungen allein durch das ins Dasein rufende Machtwort.
- Das Wirken Gottes in der Schöpfung vollzieht sich demgegenüber mittelbar – im Zusammenwirken mit den geschöpflichen Instanzen. Als Urgrund allen Seins ist Gott in allem Weltlichen aktiv gegenwärtig. Diese Allgegenwart spiegelt sich in der Erfahrung der Welt als (im Grunde) gutem Lebenshaus, als das sie in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung qualifiziert wird, im Staunen über die Pracht der „Lilien auf dem Feld“ und der fürsorglichen Lebensbegleitung Gottes (Vorsehung als Fürsorge). Es gibt allerdings auch die dem entgegen stehende Erfahrung des Zerstörerischen, die – wenn sie auf Gottes Handlungsmacht zurückgeführt wird – eine Ambivalenz in das Verständnis dieser Macht einträgt. Es stellt sich die Theodizeefrage: Erhält Gott auch die lebensvernichtenden Gewalten der Natur und die menschlichen Akteure, die ihre Freiheit dazu gebrauchen, sich von Gott anzuwenden? Veranlasst er sogar leidverursachendes Übel (in letztlich heilshafter Absicht)? Oder lässt es sie in aktiver Passivität zu? Gibt es ‚dunkle Seiten‘ in Gott? Realisiert Gott die Bestimmung der Schöpfung zum eschatologischen Heil auf unheilvollen Wegen? Wirkt er auch am Unrecht in der Welt mit und gerät damit in einen Widerspruch zu sich selbst?
- Diese Fragen werden nach Kessler erst im Licht des Heilhandelns Gottes beantwortbar. Von hier aus zeigt sich, dass der Weltlauf nicht das ungebrochene Resultat des Willens und Wirkens Gottes ist und dass dabei die Schöpfungsbestimmung nicht an Natur und Geschichte abgelesen werden kann. Von Leben, Tod und Auferstehung Jesu her wird sie

kontrafaktisch erkennbar. Gottes Heilshandeln vollzieht sich im Widerspruch zu den vielfältigen Widersprüchen der Welt. Es ist allerdings nicht auf Jesus begrenzt, sondern ereignet sich auch darüber hinaus durch Menschen, die in ihrem Handeln die Schöpfungsintention Gottes realisieren – wie fragmentarisch gebrochen auch immer. Gott wirkt durch sie, also mediat, indem er Geschöpfe, die sich Gottes Geist überantworten, für sein Handeln in Anspruch nimmt. So begegnet das ‚Wunder‘ des befreienden Handelns Gottes in der gesamten Menschheitsgeschichte.

- Die vierte Form des Handelns Gottes – das radikal innovatorische Auferweckungs- und Vollendungshandeln – korreliert der ersten, indem es auch hier nicht um ein Handeln in Natur und Geschichte geht, sondern um ein eschatologisches, radikal neuschöpferisches Handeln an Natur und Geschichte. So, wie die *creatio ex nihilo* das Seiende aus dem Nichts herausrief, so ruft es die *creatio nova* aus der Todverfallenheit in ein neues Sein hinein, das im Motiv des „Reiches Gottes“ symbolisiert wird. In beiden Fällen handelt es sich um ein unmittelbares, nicht mehr durch kreatürliche Aktivitäten vermitteltes, exklusives Handeln Gottes. Dessen Seinsmacht reicht über das Ende aller menschlichen Handlungsmöglichkeiten hinaus.

Kessler operiert mit der Grundunterscheidung zwischen unmittelbarem Schöpfungshandeln (*creatio originalis* und *creatio nova*) und Handeln in der Schöpfung (Welt- und Heilshandeln) unter Inanspruchnahme der Geschöpfe. In ähnlicher Weise unterscheidet Härle zwischen dem daseinskonstituierenden und dem geschichtlichen Wirken (Vorsehung).²⁷ Michael Roth gelangt von den Grundunterscheidungen zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Gesetz und Evangelium sowie zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus* zu einem Vierschema des Handelns Gottes, bestehend aus dem schöpferischen, dem erlösendem, dem gesetzgebenden und dem verborgenen Handeln Gottes.²⁸

²⁷ Wilfried Härle: *Dogmatik*, Berlin 2007³, 285 ff; 287 ff.

²⁸ Michael Roth: *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin / New York 2002, 224 ff. – Die Auswahl dieser Leitunterscheidungen erscheint allerdings nicht zwingend. Andere Unterscheidungen – wie die zwischen Handeln durch das Wort und Handeln im Geist – hätten sich mindestens ebenso nahelegen können.

Dem Welthandeln wird dabei keine eigene Stellung zugewiesen. Die oben aufgewiesenen Probleme der Rede vom Handeln Gottes beziehen sich aber vor allem auf das geschichtliche Wirken. Unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit ist diese Denkform des Handelns Gottes besonders prekär, weil sie vor die Frage führt, wie dieses Handeln mit den Eigendynamiken des physischen, chemischen und biologischen Naturgeschehens und mit der menschlichen Handlungsfreiheit zusammenhängt. Ich gehe in diesem Zusammenhang nicht auf die breite Diskussion um die menschliche Freiheit und deren Bestreitung im Rahmen einer naturalistischen Anthropologie ein²⁹, sondern wende mich der Aufgabe zu, einen Vorschlag zum Verstehen des Handelns Gottes – sowohl des seinskonstituierend-schöpferischen als auch des Handelns in Natur und Geschichte, also des Welthandelns – vorzulegen.

Dabei wird aber durchgehend ein eschatologischer und der schon genannte (damit zusammenhängende) hermeneutische Vorbehalt zu beachten sein:

Zum einen handelt es sich auch beim Welthandeln Gottes um den Durchbruch der überempirischen, eschatologischen Dimension Gottes in die empirische Welt- und Lebenserfahrung. Dass die Werke der Trinität nach außen hin untrennbar sind, wie es die alte augustinische Formel sagt, besagt auch, dass die von Kessler unterschiedenen Formen des Handelns Gottes in differenzierter Zusammengehörigkeit darzustellen sind.³⁰

Zum anderen ist noch einmal in Erinnerung zu rufen, was oben im Blick auf die biblischen Überlieferungen vom Handeln Gottes schon anzumerken war: Es handelt sich nicht um Beschreibungen supranaturaler Sachverhalte, sondern um Bekenntnisse, in denen sich eine Deutung von Erfahrungen im Lichte des Gottesglaubens niederschlägt. In vielen Versuchen, das Wirken Gottes

²⁹ Exemplarisch verweise ich auf: Andreas Klein: Willensfreiheit auf dem Prüfstand. Ein anthropologischer Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2009.

³⁰ Der an sich berechtigte „Widerspruch gegen die Behauptung der Einheit des Handelns Gottes“, den Michael Roth in Anlehnung an Oswald Bayer vorträgt (Gott im Widerspruch? [siehe Anm. 30], 137f) darf nicht zur Bestreitung dieser Einheit hin überzogen werden.

im Dialog mit naturwissenschaftlichen Theoriebildungen zu konzeptualisieren³¹, ist dieses hermeneutische Problembewusstsein nur schwach ausgeprägt. Damit wird der Wahrheitsanspruch der Rede vom ‚realen‘ Wirken Gottes keineswegs eingeschränkt, aber an die Zeugnisperspektive des davon betroffenen Menschen gebunden.

Die als Handeln Gottes erfahrenen Ereignisse sind keine bruta facta, sondern immer auch Wahrnehmungsereignisse. Sie erschließen sich als Handeln Gottes nicht dem empirischen Blick, sondern dem Blick des Glaubens. Deshalb kann man sie auch anders oder gar nicht ‚sehen‘. Und deshalb werden sie nicht nur zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden, sondern auch unter den Glaubenden strittig sein und bleiben. Auch darin liegt ein Stück der im Glauben gewährten Freiheit.

Gegenüber der Identifikation bestimmter Entwicklungen und Ereignisse als Handlungen Gottes ist überdies ideologiekritische Vorsicht angebracht. Allzu oft in der Geschichte ist die Rede vom Handeln Gottes in religiös aufgeladenen politischen Ideologien zur Legitimation von Herrschaftsansprüchen missbraucht worden. Dem hat eine theologische Religionskritik entgegenzuhalten, dass es in der Gebrochenheit der Schöpfung keine ungebrochene Erfahrung des Handeln Gottes geben kann. Der christliche Glaube lässt nur eine Ausnahme von dieser Regel zu: das Christusereignis.

3. Gottes Wirken als „ausstrahlende Präsenz“

In diesem dritten Teil meines Darstellungsganges will ich die mir gestellte Frage beantworten: „Wie kann das Handeln Gottes in Natur und Geschichte unter den Bedingungen der Gegenwart gedacht werden?“³² Die Bedingungen der Gegenwart seien noch

³¹ Exemplarisch verweise ich auf die Übersicht von Michael Hüttenhoff: Gottes Wirken in einer Welt natürlicher Verursachung. Theologische und naturphilosophische Überlegungen im Anschluss an ‚nicht-interventionistische‘ Theorien des göttlichen Handelns, in: ThZ 67, 4/2011, 350-378.

³² Ich greife dabei auf Überlegungen zurück, die ich ausführlicher entfaltet habe in: R. Bernhardt: Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, Berlin 2008².

einmal in drei Punkten zusammengefasst: (1) das Verständnis des Menschen als sich selbst verwirklichendes Freiheitswesen, dessen Wirklichkeitserkenntnis maßgeblich durch den Vernunftgebrauch bestimmt ist; (2) das moderne naturwissenschaftliche Wirklichkeitsverständnis mit seinem Immanenzpostulat, demzufolge sich jede Wirkung vollständig im Ursachen- und Bedingungsgefüge der naturhaften Wirklichkeit erklären lässt; (3) das ‚historische‘ Verständnis der Geschichte als komplexe Interaktion naturhafter Rahmenbedingungen, kultureller Gestaltungen, politischer, ökonomischer und sozialer Interessenlagen. Nicht dass diese Bedingungen unkritisch zur Norm für theologische Reflexion erhoben werden sollten – zu sehr sind sie ihrerseits an den Kontext der abendländischen Geistesgeschichte gebunden –, aber sie müssen dabei in Rechnung gestellt werden.

Ich stelle zunächst das in Anwendung auf Gott problematische Konzept des Handelns (wie auch das der Kausalität) auf die Seite und suche nach anderen – weniger anthropomorphen (und technomorphen) – Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeiten. Um einen größeren begrifflichen Spielraum zu gewinnen, ziehe ich es vor, vom „Wirken“ Gottes zu sprechen. Dieser Begriff transzendiert die begrenzende Bindung an ein personales Verständnis Gottes und knüpft an den alten Begriff der „Werke“ Gottes (*opera trinitatis ad extra*) an. Er erlaubt es aber, diese Werke – im Sinne der Reformatoren – weniger als (statische) Resultate und mehr als (dynamische) Vollzugsformen des aktiven Weltbezugs Gottes zu interpretieren. „Wirken“ zielt eher auf die erfahrene Wirkung und verlagert damit den Akzent weg von der Frage nach der Ursächlichkeit. Zudem erlaubt dieser Begriff, über die Fokussierung auf einzelne Akte hinauszugehen. Der Einwand, dass „Wirken“ auf willenslose Kausalität und damit auf eine unterpersonale Ebene des Seins abzielt (so wie etwa ein Medikament wirkt)³³, ist nicht überzeugend. „Wirken“ kann ebenso von personalen Akteuren und auch von überpersonalen Kräften (wie der „Macht der Liebe“) ausgesagt werden. Gerade diese semantische Mehrdimensionalität macht den Begriff des Wirkens geeignet für die theologische Erfassung des aktiven Weltbezugs Gottes.

³³ Wilfried Härle: Dogmatik (siehe Anm. 27), 284 f.

Mit der Akzentverlagerung, die mit der Ersetzung des Begriffs „Handeln“ durch „Wirken“ verbunden ist, wird die gesamte Gott-Welt-Beziehung thematisch, wenn es um die Erörterung dieses Wirkens geht. Es kommen nun neben den aktiven auch die Formen passiver („leidentlicher“) Gegenwart in den Blick, denn auch von ihnen kann eine Wirkung ausgehen. Überhaupt nimmt die Vorstellung der Gegenwart bzw. Anwesenheit Gottes nun eine zentrale Stellung ein. „Anwesenheit“ sei hier in der tiefen Bedeutung aufgefasst, die Heidegger diesem Begriff gegeben hat.

In der biblischen Überlieferung wird die Geistgegenwart Gottes in zahlreichen Bildern zum Ausdruck gebracht. Jürgen Moltmann hat das aus der biblischen Überlieferung stammende Motiv der „Einwohnung“ Gottes aufgenommen und die rabbinische und kabbalistische „Schechina“-Lehre für seine Schöpfungstheologie fruchtbar gemacht.³⁴ Gott will bei seinem Volk wohnen. Er entäußert sich, um sich in der Welt zu vergegenwärtigen. Solches Aus-sich-Heraustreten, um so beim anderen seiner selbst sein zu können, ist der Grundvollzug der Liebe.

Die Rede vom Wirken Gottes wird von hier aus als Vergewisserung der machtvollen Anwesenheit Gottes verstehbar. Gott wirkt durch die Ausstrahlung seiner Gegenwart – *praesentia operosa* –, so wie ein Mensch durch seine bloße Anwesenheit eine Situation verändern kann.

Hans-Christoph Piper erzählt, wie in seiner Zeit als Gemeindepfarrer eine Konfirmandin überraschend starb und er daraufhin die Eltern besuchte: „Ich saß allein mit der Mutter in der Küche. Niemand von uns sprach ein Wort. Die Frau war in ihrem Schmerz erstarrt. Ich selber war in meiner Ohnmacht verzweifelt. Wortlos habe ich das Haus nach einiger Zeit wieder verlassen. Als ich etwa ein Jahr danach die Gemeinde verließ, erhielt

³⁴ Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 29, 160 u.ö.; ders.: *Schechina: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes im Judentum und Christentum*, in: ders.: „Sein Name ist Gerechtigkeit“. *Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*, Gütersloh 2008, 97-109. – Siehe dazu auch: Karsten Lehmkuhler: *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004.

ich einen Brief von der Mutter der verstorbenen Konfirmandin. Darin bedankte sie sich für meinen Besuch nach dem Tode ihrer Tochter. Sie schrieb, dass dieser Besuch sie sehr getröstet habe.“³⁵

Bloßes Da-Sein kann schöpferische und heilende Kraft freisetzen – vor allem Handeln im Sinne eines spezifischen Tuns. Das nichtstuende Da-Sein kann eine enorme Wirkung haben. Es ist ein „Wirken“, aber kein „Handeln“. Ich übernehme den Gedanken der *praesentia operosa* aus der Lutherischen Orthodoxie³⁶ und verbinde ihn mit einem pneumatologischen Verständnis des Wirkens Gottes, wie es mir aus der reformierten Tradition entgegenkommt. Calvin nannte den Geist Gottes *effector providentia*, und wies ihn damit als Modus des Welthandelns Gottes aus. Gott ist Geist und wirkt im Modus des Geistes, wobei „Geist“ hier schöpferische Kraft meint, die Leben, Erkenntnis, Glaube, Verstehen, Gemeinschaft schafft. Der Geist Gottes wirkt nicht im Sinne einer physischen Einwirkung auf geschichtliche und naturhafte Prozesse, sondern durch „Aspiration“ und „Inspiration“.

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 Verstehensmodelle. In Anlehnung an Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dietrich Ritschl u.a. bevorzuge ich das Modell des effektiven Kraftfeldes. Dabei ist allerdings weniger an mechanische Felder wie ein Magnetfeld und mehr an soziale Felder zu denken: an situative Atmosphären, soziale Klimata, gesellschaftliche Milieus, in denen sich die Persönlichkeit eines Kindes in Sozialisationsprozessen ausbildet, oder eben an die Ausstrahlung personaler Gegenwart. Im Lichte dieser Analogien lässt sich der Geist Gottes verstehen als ein morphogenetisches Kraftfeld, das über die gesamte Wirklichkeit ausgespannt ist, sie durchdringt, seinen Einfluss auf alles Geschehen darin ausübt und Veränderungen darin ‚induziert‘.

³⁵ Michael Klessmann: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2010, 221 (Exkurs: *Trost*).

³⁶ Johann F. König: *Theologia positiva acroamatica*, Rostock / Leipzig 1664, 1775¹⁷, § 251.

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 metaphysischen Formursache (*causa formalis*), die Figurationen, bzw. Formationen, bzw. „Gestalten der Gnade“³⁷ 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“.³⁸ Man muss also nicht Gott selbst als Kraftfeld verstehen, kann aber die Wirkung seiner Gegenwart in diesem Verstehensmodell darstellen. Dass Gott nicht einfachhin identisch mit dem Kraftfeld ist, sondern als dessen personales Zentrum, von dem die Ausstrahlung seiner Präsenz ausgeht, aufgefasst werden kann, macht einen wichtigen Unterschied. Denn zum einen bleibt damit die Möglichkeit gegeben, in eine personale Beziehung zu Gott treten zu können (etwa im Gebet), zum anderen erlaubt es, die Kraft, die in diesem Feld wirkt, inhaltlich bestimmen zu können. Es ist dies nicht einfach eine diffuse Kraftwirkung bzw. eine unbestimmte Energie, sondern die Kraft der Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht. Der Geist Gottes wird als die Quelle des Lebens, der Lebenskraft und der Lebensfreude bezeugt. Als solcher ist er gerade dort präsent, wo Leben in Bedrängnis gerät. Aus dem ‚Personenzentrum‘ Gottes strahlt diese Kraft aus. Die personale Vorstellung von Gott ist auf diese Weise nicht nur gut mit dem Modell des Kraftfeldes vereinbar, sie bewahrt dieses Modell von einer Tendenz zum Pantheismus. Das personale Zentrum lässt sich als Quelle der Ausstrahlung denken, die sich dabei aber nicht verstrahlt, also nicht aufgeht in ihrer Strahlkraft. Die Schöpfung „lebt und webt“ (ApG 17,28) im Feld der Strahlkraft Gottes, das in Christus verdichtet ist. Ihre Existenz ist grundgelegt in ihrer ‚Insistenz‘, ihrem

³⁷ Paul Tillich: *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (1929) (Main Works / Hauptwerke 6), Berlin 1992, 141 u. ö.

³⁸ Klaus Koch: *Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus*, in: ders.: *Spuren des hebräischen Denkens, Gesammelte Aufsätze 1*, hg. von B. Janowski / M. Krause, Neukirchen 1991, 63 f.

Umgeben-, Getragen- und Durchdrungensein von der Gegenwart Gottes.

Diese praesentia operosa ist zunächst auf den Menschen zu beziehen. Die Kraft der Gegenwart Gottes kann Menschen die Augen für Dimensionen der Wirklichkeit öffnen, die über das Empirische hinausgehen und dieses in einem anderen Licht erscheinen lassen. Sie kann deren Existenzverständnis grundlegend verwandeln, was als Ruf zur Umkehr erfahren wird. Sie kann Hoffnung säen, wo Verzweiflung herrscht. Sie kann Gemeinschaft stiften, aber auch verhärtete Sozialformen aufbrechen. Sie kann neue Lebensqualitäten schaffen und lebensfeindliche Strukturen sprengen.

Im Anschluss an die biblische Rede vom Geist Gottes als kreativer Kraft kann man die von ihm ausgehende Inspiration aber auch auf Vorgänge in Natur und Geschichte beziehen. Die Selbstorganisation von komplexen Strukturen, die Leben hervorbringen – bis hin zum bewusstseinsbegabten Leben – wird in der Perspektive des Glaubens als Wirkung dieser Geistkraft verstehbar. Den Begriff „Segen“ kann man als Freisetzung kreativer Energie gegen die Dynamik entropischer Strukturauflösungen auffassen. Der ihm korrespondierende Begriff „Fluch“ steht dann für die Durchbrechung von naturhaften und geschichtlichen Systemen, die sich abschließen und den Energie- und Informationsaustausch mit der Umwelt verweigern – und damit auf ihren eigenen Tod hinwirken. Zur ‚konstruktiven‘ Wirksamkeit des Gottgeistes gehört also immer auch die ‚destruktive‘: die Störung, Aufspaltung 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 allerdings 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 des Geistes Gottes bleibt auf einer kategorial davon verschiedenen Ebene angesiedelt. Bei aller Betonung der Gegenwart Gottes in der Schöpfung darf die

Unterscheidung zwischen der Ebene der Kategorialen und des Transzendentalen nicht eingezogen werden. Gott ist nicht ein Handlungssubjekt unter Handlungssubjekten. Er ist der Ermöglichungsgrund allen Handelns, wie überhaupt allen Seins.

Alles Wirken Gottes in der Kraft seines Geistes ist schöpferisch. Bisher war vom schöpferischen Wirken in der Schöpfung die Rede. Nun soll die grundlegendere Ebene – das seinskonstituierende Wirken Gottes – thematisiert werden. Während im ersten Fall die Immanenz Gottes akzentuiert wurde, steht jetzt die Transzendenz im Vordergrund.

In einem theistischen Paradigma wird diese Transzendenzrelation als Gegenüber von Gott und Welt gedacht. Der Grund des schöpferischen Wirkens wird im Motiv des Schöpfungsratschlusses Gottes dargestellt. Der Schöpfungswille Gottes konstituiert das Schöpfungshandeln und dieses konstituiert das Schöpfungswerk; so wie ein schöpferisch tätiger Handwerker einem Willensakt realisiert. Diesem theistischen Paradigma gegenüber ziehe ich ein panentheistisches vor, das vom Sein der Welt in Gott ausgeht. Wie der Begriff des „Handelns“ bei der Erörterung des Wirkens Gottes in der Welt (nach dem Modell der *praesentia operosa*) zurücktrat, so verliert er auch in der Reflexion auf das seinskonstituierende Wirken Gottes an Bedeutung. Was im Blick auf ‚Gott in der Welt‘ zu sagen war, lässt sich analog auch auf die Rede von ‚der Welt in Gott‘ anwenden.

Ich fasse mein Verständnis des seinskonstituierenden Wirkens Gottes in ein Gleichnis: Gottes schöpferische Kraft umgibt die Welt wie eine Gebärmutter den Embryo. Bei dieser Kraft handelt es sich um keine andere Kraft als um die diejenige, die auch in der Welt wirkt. Es ist das gleiche kreative Kraftfeld. Und auch hier gilt, was über das in der Welt wirkende Kraftfeld zu sagen war: Gott selbst ist davon noch einmal zu unterscheiden, wie die Person der Mutter vom Organ der Gebärmutter zu unterscheiden ist. Dass die Mutter den Embryo in ihrer Gebärmutter trägt, verdankt sich (in der Regel jedenfalls) ihrem Liebeswillen. In diesem Liebeswillen liegt der tiefste Grund für die Existenz des Embryo. Der Zeugungsakt war die physische Kategorialursache für die Entstehung des Kindes, der Liebeswille ist die meta-physische

Transzendentalursache. Beides steht in keiner Weise in Konflikt miteinander. Im Gegenteil: beides gehört zusammen. Bekanntlich bedeutet das hebräische Wort für „Gebärmutter“ (rächäm מחר) zugleich „Barmherzigkeit“³⁹. In dieser Bedeutungsverbindung scheint Barmherzigkeit als Ursprung des Lebens auf.

Folgt man der Bildlogik dieses Gleichnisses, so kann man von einem schöpferischen „Handeln“ Gottes nur noch im Sinne eines wollenden, aktiven Geschehenlassens sprechen – eine Redeform, die in der biblischen Überlieferung auch oft begegnet (wenn es etwa heißt: „es ward“ oder „er ließ geschehen“ oder auch „vergehen“). Die Gebärmutter vollzieht nicht einzelne Handlungen am Embryo, sie umgibt ihn, nährt ihn, schafft und erhält die Grundlagen seiner Existenz. Die das Kind austragende Mutter wiederum begleitet das Wachstum, sorgt durch eine gesunde Lebensweise (hoffentlich) für gute Rahmenbedingungen und freut sich ansonsten auf ihr Kind und darauf, was sie in der Beziehung zu ihrem Kind erleben wird. Sie wird das Kind auf seinem Weg zunehmender Freiheit begleiten und gespannt sein, was sich aus dieser Freiheit heraus entwickelt. Sie weiß, dass sich diese Freiheit eines Tages auch gegen sie selbst richten kann, dass sich das Kind von ihr abwenden und sie verlassen kann. Aber ihre Liebe, die den eigentlichen daseinskonstituierenden Grund für die Existenz des Kindes darstellt, ist stärker als diese Furcht vor einem möglichen Missbrauch der Freiheit.

Es ist dies ein Gleichnis, das man nicht pressen darf, wie das auch sonst bei Gleichnissen der Fall ist. Das Bildwort von der Mutter und ihrem Embryo – wie auch das Gleichnis von der Einwohnung Gottes in der Welt – erlaubt es, vom Wirken Gottes in einer Weise zu sprechen, die über die Vorstellung vom Handeln im Sinne partikularer Interventionen hinausgeht und auf die grundlegendere Ebene der Gegenwart Gottes in der Kraft seines Geistes verweist.

³⁹ Vgl. dazu Hans Joachim Stoebe, Art. מחר רחם pi. sich erbarmen, THAT 2, 761-768; Horacio Simian-Yofre Art. מחר רחם ThWAT 7, 460-476; Helmut Köster, Art. σπλάγγων, ThWNT, 548-559 und Markus Zehetbauer, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen - Eine kleine Theologiegeschichte, in: BN 90, 1997, 67-83.

Damit wird die Rede vom „Handeln“ Gottes allerdings nicht gänzlich verzichtbar. Sie kann herangezogen werden, um spezifische Geschehnisse zu deuten, die als Wirken Gottes erfahren wurden und werden. Wo die Geist-Gegenwart Gottes in relativer Ungebrochenheit als lebens-, geschichts- und naturbestimmende Macht erfahren wird, können die davon betroffenen Menschen diese Erfahrung im Wahrnehmungsmuster des „Redens“ und „Handelns“ Gottes zum Ausdruck bringen. Sie erfahren bestimmte Zustände und Ereignisse als Handeln Gottes. Diese Erfahrung ist begleitet vom Bewusstsein, dass diese selbst durch den Geist Gottes ermöglicht worden ist. Dabei darf man aber das Wahrnehmungsmuster „Handeln“, das unserer menschenweltlichen Erfahrungsdeutung entstammt, in der Anwendung auf Gott nicht für die Sache selbst halten, es also ontologisieren bzw. objektivieren. Es bleibt ein analogischer *modus loquendi*, mit dem Geschehnisse der Handlungsmacht Gottes zugeschrieben werden. Die Rede vom „Handeln Gottes“ stellt also eine Kategorie der glaubenden Erfahrungsdeutung dar, die gebraucht wird, um die Wirkungen zum Ausdruck zu bringen, die auf das wirklichkeitsverändernde Wirken Gottes zurückgeführt werden. Wo aus Erstarrung neues Leben durchbricht, wo einem Menschen, einer Beziehung oder einer Gemeinschaft unverfügbare Neuanfänge geschenkt werden, da hat die Rede vom Handeln Gottes ihr Recht und ihre Bedeutung.

So verstanden besteht keinerlei Gegensatz zwischen dem Wirken Gottes und der relativen Freiheit des Menschen. Die Willensbildung und Handlungsorientierung des Menschen vollzieht sich in unterschiedlich ausgerichteten, sich überlagernden geistigen, sozialen, kulturellen Kraftfeldern. Oft kann sich der Heilswille Gottes nur „im Widerspruch zu den Widersprüchen der Welt“⁴⁰ und der in ihr wirkenden Kraftfelder ereignen. Vieles geschieht unter dem Willen Gottes, was nicht im Einklang mit diesem Willen steht. Vieles geschieht im Kraftfeld des Geistes Gottes, das nicht durch die Sinnrichtung seiner Kraftlinien bestimmt ist. Doch verbindet sich mit dem christlichen Glauben die Verheißung, dass sich diese Kraft, die in der Schwachheit mächtig ist, letztlich als die alles bestimmende Wirklichkeit erweisen wird.

⁴⁰ Hans Kessler: *Der Begriff des Handelns Gottes* (siehe Anm. 26), 126.