

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published Bernhard Nitsche / Klaus Von Stosch / Muna Tatari (eds.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus

in: Bernhard Nitsche / Klaus Von Stosch / Muna Tatari (eds.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, pp. 189–211

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 23)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657782604\\_010](https://doi.org/10.30965/9783657782604_010)

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 Bernhard Nitsche / Klaus Von Stosch / Muna Tatari (Hrsg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* 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:

Von Stosch, Klaus

Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus

in: Bernhard Nitsche / Klaus Von Stosch / Muna Tatari (Hrsg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, S. 189–211

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 23)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657782604\\_010](https://doi.org/10.30965/9783657782604_010)

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

## Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus

### 1. Die monistische bzw. panentheistische Kritik am Theismus

Der Theismus ist in der gegenwärtigen Theologie und Religionsphilosophie offenkundig in die Krise geraten. Wenn ich es richtig sehe, sind es insbesondere drei Argumente, die gegen ihn ins Feld geführt werden.

Das gerade von Klaus Müller immer wieder ins Feld geführte Hauptargument gegen den Theismus besteht darin, dass es – einem Gedanken Spinozas folgend – außerhalb des Unendlichen bzw. Unbegrenzten nichts geben kann, weil das Endliche das Unendliche sonst begrenzen bzw. verendlichen würde.<sup>1</sup> Überhaupt könne das Unendliche nicht durch das Denken umgriffen werden, sondern nur das Endliche könne sich als vom Unendlichen umgriffen denken. Das Endliche müsse deshalb als Moment des Unendlichen gedacht werden, nicht außerhalb, sondern innerhalb des Unendlichen. Gott könne nicht Teil des Denkens oder des Raums sein, sondern er müsse das unendliche Worin alles Seienden sein, also auch das Worin des Denkens sowie von Raum und Zeit.<sup>2</sup>

Eng mit diesem Hauptargument zusammen hängt ein zweites Argument: Seit Fichte wird immer wieder dafür argumentiert, dass Persönlichkeit und Bewusstsein nicht ohne Begrenzungen denkbar sind, so dass Gott nicht als Person gedacht werden kann. Ein personaler Gott erscheint als „eine besondere Wirklichkeit *neben anderen*, und so wirke er gleichsam von außen auf anderes ein“, was unmöglich und selbstwidersprüchlich sei.<sup>3</sup> Ähnlich konstatiert auch Herder, dass das Unendliche „nicht als das geschichtlich-konkret Begegnende gedacht werden“<sup>4</sup> kann. Entsprechend hatte schon Rahner argumentiert, dass Gott keine Person sein könne, „weil er sich ja gar nicht von einem anderen abgegrenzt und durch ein anderes begrenzt erfahren kann, weil er jeden Unterschied von sich nicht erfährt, sondern selber setzt.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. KLAUS MÜLLER, In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford), Münster 2012 (pontes; 50), 78.

<sup>2</sup> Vgl. das entsprechende Referat der Thesen Spinozas in JÜRGEN WERBICK, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg-Basel-Wien 2007, 204. Ganz ähnlich hatte hier auch Karl Rahner argumentiert, wenn er schreibt: „Gott muss als der Absolute und Unendliche schlechthin unterschieden sein. Sonst wäre er Gegenstand des begreifenden Erkennens, nicht aber der Grund solchen Begreifens.“ (KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1976, 85.)

<sup>3</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 592.

<sup>4</sup> Ebd., 593.

<sup>5</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 82; vgl. ebd., 85: „Gott muss als der Absolute und Unendliche schlechthin unterschieden sein. Sonst wäre er Gegenstand des begreifenden Erkennens, nicht aber der Grund solchen Begreifens.“ Ein Handeln Gottes ist in dieser Konzeption nur denkbar im Sinne einer kategorialen Realisierung der transzendental allumfassend gegebenen Gegenwart Gottes (vgl. ebd., 93).

Eng verknüpft mit diesem zweiten Argument ist schließlich ein drittes, das mit dem Handeln Gottes zusammenhängt. Es besagt, dass die Rede von einem unvermittelten Handeln Gottes angesichts des naturwissenschaftlichen Forschungsstandes<sup>6</sup> und der Theodizeeproblematik unhaltbar sei. Die Rede von einem personalen Gott, der bei Leiden eingreifen könne, es aber nur gelegentlich tue, sei zynisch und irrational.

Gelegentlich werden in der Literatur noch weitere Kritikpunkte benannt, die ich in diesem Beitrag nicht eigens besprechen kann. So moniert etwa Göcke in seinem Beitrag in diesem Band, dass der Theismus die Sakralität von Natur unterminiere und Heiligkeit allein Gott und nicht der Welt zuschreibe. Ich muss zugeben, dass mich dieser Vorwurf einigermaßen ratlos macht, weil ich in der Entsakralisierung und Entzauberung der Welt immer einen der entscheidenden emanzipatorischen Leistungen des Monotheismus gesehen habe, und ich noch nicht verstehe, wieso ich mich über die Idee einer Wiederverzauberung der Welt freuen sollte. Auch der Vorwurf, dass die *creatio ex nihilo* letztlich nicht zu denken sei, vermag mich aus kritizistischer Perspektive nicht zu beunruhigen. Denn völlig zu Recht hat ja bereits Kant gezeigt, dass der Mensch einen letzten Anfang von allem nicht zu denken vermag. Da die Vernunft aber genauso wenig eine letzte Anfanglosigkeit denken kann, sehe ich nicht, wieso dieses Argument besonders durchschlagkräftig sein sollte, solange man den Theismus nicht mit metaphysischen Argumenten stützen will.<sup>7</sup> Entsprechend hält ja auch Magnus Lerch in seinem Beitrag in diesem Band fest, dass die All-Einheits-Theorie keineswegs weiter kommt als das Schöpfungsdogma, „sofern beide eine Erklärung, wie das freie Ich aus dem Absoluten hervorgeht, nicht geben können (mit dem Unterschied allerdings, dass eine solche Aufhellung *schöpfungstheologisch* auch nicht intendiert sein muss, sofern mit der *creatio ex nihilo* die der philosophischen Reflexion *prinzipiell* entzogene Grenze markiert ist und damit theologisch das Geheimnis als *bestimmtes* zugänglich wird).“<sup>8</sup>

Auch wenn die zuletzt genannten Einwände nicht sonderlich zu überzeugen vermögen, sind die drei zuerst genannten durchaus diskussionswürdig. Man kann und muss also fragen, wie das Unendliche bzw. Unbedingte zu denken ist (2.) und ob es als Person (3.) in der Welt handeln kann (4.), ohne dass dadurch die Theodizeefrage verschärft wird (5.). Ich will deshalb im Folgenden diese vier Punkte in der genannten Reihenfolge diskutieren.

---

<sup>6</sup> Die Frage nach der Möglichkeit einer Verteidigung eines theistisch konzipierten Handelns Gottes angesichts von Einwänden aus naturwissenschaftlicher Sicht habe ich an anderer Stelle ausführlich ausgelotet, so dass ich sie hier nicht wiederholen will. Vgl. KLAUS VON STOSCH, Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften. In: GEORG GASSER/ JOSEF QUITTERER (Hg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn u.a. 2010, 55-80.

<sup>7</sup> Vgl. KLAUS VON STOSCH, Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage. In: GEORG ESSEN/ MAGNUS STRIET (Hg.), Kant und die moderne Theologie, Darmstadt 2005, 46-94; BERNHARD NITSCHKE, Gott - Welt - Mensch. Raimon Panikkers Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? Zürich 2008, 307-327.

<sup>8</sup> MAGNUS LERCH, Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller, in diesem Band, 11\*.

## 2. Gott und Unendlichkeit: Trinitätstheologische Perspektivierung

Der Grundfehler der monistischen Intuition, der sich im ersten der eingangs angeführten Argumente zeigt, besteht in meinen Augen darin, dass hier die Unendlichkeit Gottes räumlich gedacht wird. Denn es ist eine räumliche Metaphorik, die den Gedanken nahelegt, dass das Unendliche durch das Endliche begrenzt wird. Die vom Monismus als Ausweg angebotene Metaphorik des In-Seins ist aber – wie Jürgen Werbick völlig zu Recht moniert – nicht weniger anthropomorph als die Metaphorik des Gegenüber-Seins. Beide Metaphern haben ihren Preis: Beim Gegenübersein kann man an Trennung und Begrenzung denken, beim In-Sein an den Verlust von Freiheit und Verschiedenheit. Entsprechend gelte es nicht den Monismus gegen den Theismus auszuspielen, sondern beide Metaphern und Intuitionen miteinander zu verbinden.<sup>9</sup>

Das In-Sein in der Wirklichkeit der Liebe ergreift die Mitliebenden innerlich und ‚durchströmt‘ sie; es macht sie zu *Mitsubjekten* der Liebe, die die ihr erwiesene Liebe von sich aus erwidern. Das Zugleich von Erwidern und Einbezogenheit (und deshalb Mitvollziehenkönnen) begründet das Zugleich von ‚In-Eins und Gegen-Über‘.<sup>10</sup>

Eben dieses Zugleich von In-Sein und Gegenüber-Sein Gottes lässt sich gut trinitätstheologisch veranschaulichen, so dass man in der Trinitätslehre durchaus den Versuch der alten Kirche sehen kann, „personale und überpersonale Dimensionen der biblischen Gotteserfahrungen ‚ineinander‘ zu lesen.“<sup>11</sup>

### a) *Gott als personales Gegenüber im Logos*

Es ist Gottes Wort im Menschen Jesus von Nazaret, das uns nach dem Zeugnis der Kirchen die Liebe Gottes eröffnet und eine personale Begegnung mit Gott ermöglicht. Gott muss dieser Grunderfahrung zufolge also in einer Weise für uns da sein können, die es uns ermöglicht, ihn als personales uns ansprechendes Gegenüber zu erleben. Dieses Gegenübersein Gottes denken Christen als personale Wirklichkeit, als Gottes Dasein für uns in personaler Gestalt, und sie nennen dieses Gegenübersein Gottes Wort bzw. Logos. Im Logos tritt uns also das ausgesagte, uns personhaft zugewandte Sein Gottes entgegen. Er wird uns in vorzüglicher und einzigartiger Weise in dem Menschen Jesus von Nazaret

---

<sup>9</sup> Eben dies möchten ja auch Philosophen wie Klaus Müller tun, wenn sie das Kunstwort des Panentheismus rezipieren. Allerdings hat ihre Konzeption dabei eine deutliche monistische Schlagseite, weil sie einen nichtegologischen Urgrund des transzendentalen Ichs annehmen. Vgl. zur Kritik an dieser Konzeption LERCH, *Monismus als Denkform christlicher Theologie?*, 11\*. „Wie eigentlich soll aus einem ich-losen Grund, also einem Nicht-Ich, ein freies, selbstreflexives Ich entspringen?“ Vgl. die ähnliche Kritik an Henrich bereits bei BERNHARD NITSCHKE, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner*, Münster 2001, 92-94; DERS., *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Würzburg 2003, 260-263.

<sup>10</sup> WERBICK, *Gott verbindlich*, 201.

<sup>11</sup> Ebd., 187.

erfahrbar, der uns in seinem ganzen Sein die Zuwendung Gottes erfahrbar macht. Nicht nur seine Wunder oder seine Lehre, sondern jeder Atemzug zeigen uns die Zuwendung Gottes. An ihm erkennen Christen Gottes Liebe, ja Gottes Schwäche für die Menschen.

Gott spricht also in Jesus Christus jedem Menschen sein Wort unbedingter Liebe zu und will dadurch ein persönliches Verhältnis zu ihm stiften.<sup>12</sup> Doch auch wenn die Liebe Gottes in Jesus in umfassender Weise erfahrbar wird, erschöpft sich die personale Ansprache Gottes an den Menschen nicht in der in einem Menschen inkarnierten Gestalt des Logos. So spricht sich der Logos auch in der Schöpfung aus, insofern diese „das Greifbarwerden seines Wunsches, ‚Mit-Liebende‘ zu haben“ ist<sup>13</sup> und er als ihr Ziel in ihr gegenwärtig ist. Konkret wird der auf diese Weise immer gegenwärtige Logos in der Heiligen Schrift zur Sprache gebracht. Aber die Schrift „tut das im vielstimmigen, situationsbezogenen, von den Zeugen entscheidend mitgeprägten Zeugnis“<sup>14</sup>. Dennoch kann die Selbstkundgabe Gottes in der Schrift und damit das Wort Gottes im Christentum ebenso wie im Judentum und Islam als die große Weise gelten, „wie Gott sich dem Menschen mitteilt, ihn durch Mahnung, Beauftragung und Verheißung in Bewegung setzt“<sup>15</sup>.

Schließlich ist der Logos Gottes in besonderer Weise in dem Menschen erfahrbar, der Not leidet und unsere Hilfe braucht. Ganz ähnlich wie beim jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas tritt mir Gott auch nach christlichem Zeugnis im Antlitz des mir ausgesetzten, meiner Hilfe bedürftigen Anderen entgegen.<sup>16</sup> Im Anderen seiner selbst, im mitmenschlichen Du, wird mir so der ganz Andere in seiner Intention der Liebe gegenwärtig. Allerdings muss man an dieser Stelle einen wichtigen Unterschied festhalten: Die Selbst-Identifikation Gottes im Logos „geschieht nicht mit gleicher Selbstoffenbarungsentention in jedem Notleidenden, der mir als die Spur des Vorübergegangenen widerfährt“<sup>17</sup>. Doch auch wenn die Begegnung mit dem Notleidenden für sich nicht als Selbstoffenbarung Gottes erkannt wird, ist sie dennoch faktisch Begegnung mit dem Gott in seinem Wesenswort und damit eine Form des Handelns Gottes in der Welt.

Alle genannten Weisen des Sich-Zugänglich-Machens Gottes im Logos bedeuten keine

Verendlichung des Unendlichen ..., sondern unendliche Intensivierung in konkret-geschichtlicher Gegenwart. ... Erblickt man ... Gottes Vollkommenheit in der Vollkommenheit seines Beziehungswillens und seiner Beziehungsmacht, so wird man es nicht für unangemessen halten, dass Gott seinen Beziehungswillen konkret mitmenschlich lebt und dass er sich in seinem Logos –

---

<sup>12</sup> Vgl. GIBERT GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, 508.

<sup>13</sup> JÜRGEN WERBICK, *Prolegomena*. In: THEODOR SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 1, Düsseldorf 1992, 1-48, hier 14f.

<sup>14</sup> Ebd., 17.

<sup>15</sup> GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 310.

<sup>16</sup> Vgl. JOSEF WOHLMUTH, *Trinität – Versuch eines Ansatzes*. In: MAGNUS STRIET (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg-Basel-Wien 2004 (QD 210), 33-69, hier 49; EMMANUEL LEVINAS, *Zwischen uns. Versuch über das Denken und den Anderen*, München-Wien 1995, 140: „Im Nächsten ist reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. ... Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre.“

<sup>17</sup> JÜRGEN WERBICK, *Ist die Trinitätstheologie die kirchlich normative Gestalt einer Theologie der Selbstoffenbarung Gottes?* In: STRIET (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, 70-92, hier 88.

seiner Selbstmitteilungswirklichkeit – ganz in eine geschichtlich-mitmenschliche Realität hinein gibt, die seinen Beziehungswillen zum Ausdruck bringt und *geschehen lässt*.<sup>18</sup>

### b) Gottes In-Sein im Geist

Gott ist also in seinem Ruf bzw. in seinem Wesenswort wirklich da, so dass diese Wortwirklichkeit eine Wirklichkeit Gottes selbst ist. Es gibt in Gott also die Dimension des personalen Gegenübers zum Menschen, auf die der Theismus reagiert. Um diese Wirklichkeit als Anrede Gottes verstehen zu können, braucht der Mensch nach christlicher Überzeugung wiederum das Handeln Gottes: nämlich Gottes Handeln in ihm durch Gottes Heiligen Geist. Das Handeln Gottes im Geist ist also zunächst einmal die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das göttliche Zusagewort im Logos überhaupt vom Menschen verstanden werden kann.<sup>19</sup> Denn allein das Unbedingte selbst (Gott als Geist) kann ein Verstehen und Erkennen des Unbedingten (Gott als Logos) ermöglichen.

Die Geist-Wirklichkeit Gottes ist dem Menschen dabei innerlicher als er sich selbst, sie erfüllt und umgibt den Menschen, er lebt gewissermaßen in ihr. Gott wird so deutlich als

der ‚Raum‘ eines Miteinanders und Füreinanders, bei dem das Gegenüber zugleich das zuinnerst Mit-Gewollte und Erwünschte ist. Es bestimmt mich nicht von außen; er ergreift mich vielmehr *zuinnerst* mit meiner ganzen personalen Zustimmung.<sup>20</sup>

Wie kann diese Geistwirklichkeit Gottes aber seine verwandelnde und schöpferische Dynamik entfalten, ohne in ein Konkurrenzverhältnis zur menschlichen Willensfreiheit zu treten? Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend, um die oben referierten Einwände Fichtes zu entkräften.

Schon nach biblischem Zeugnis ist klar, dass die Wirkung des Geistes nicht in Konkurrenz zur menschlichen Freiheit gedacht werden kann, sondern ganz im Gegenteil als Befreiung und Ermutigung des Menschen zur Freiheit. Denn: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Biblisch ist an dieser Stelle die Freiheit von allen Hüllen und von daher die Möglichkeit echter Gottesbegegnung gemeint. Insofern ist es klar, dass das Ergriffen-Sein vom Heiligen Geist Befreiung bedeutet und zur Freiheit aus der neuen Wirklichkeit des Geistes führt (vgl. Röm 7,6; 8,2). Umgekehrt bedeutet das, dass Freiheit auch als Kriterium für die Wirksamkeit des guten Gottesgeistes bestimmt werden kann. Das Wirken Gottes als Geist ist also erfahrbar in jeder Situation meines Lebens, die mich neu in die Wirklichkeit hineinstellt und mir so auf einmal eine neue Zugangsweise zur Welt eröffnet. Es ist immer dann spürbar, wenn in ausweglosen Situationen Alternativen und neue Lebensmöglichkeiten

---

<sup>18</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 594.

<sup>19</sup> Vgl. ERWIN DIRSCHERL, Der Atem des sprechenden Gottes. Theologiegeschichtliche Stationen der Rede vom Heiligen Geist. In: BERNHARD NITSCHKE (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 72-101, hier 92.

<sup>20</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 220.

aufscheinen und wenn sich auf diese Weise die Freiheit des Menschen für die neuen Lebens-Perspektiven Gottes öffnet.

Die befreiende Wirkung des Geistes ist immer dann erfahrbare Wirklichkeit, wenn man herausfindet aus dem Gefühl des Reagierenmüssens<sup>21</sup> und des Beherrschtseins von den Umständen<sup>22</sup> und wenn man den eigenen Weg selbst zu wählen beginnt. Sie wird dann erfahren, wenn man sich nicht mehr von Verboten und Zwängen beherrschen lässt und wenn man allen Instrumentalisierungen von Menschen für irgendwelche Zwecke entgegentritt.<sup>23</sup> Sie wird dann Wirklichkeit, wenn man sich nicht mehr vom Alltag treiben lässt, sondern bewusst aus sich heraus lebt und gerade so Gemeinschaft mit dem Anderen ermöglicht. Von daher braucht es den bereits vom Geist getragenen konkreten Freiheitsvollzug, um sein Wirken überhaupt wahrnehmen und sich in ein dialogisches Freiheitsverhältnis dazu stellen zu können.

Was hier gemeint ist, wird anfanghaft in der Liebe erfahrbar. Denn es ist ja tatsächlich die Erfahrung von Liebenden, dass im Vollzug von Liebe und Hingabe Freiheit und eine neue Form des Selbstseins durch das Sein vom Anderen her und auf ihn hin erfahrbar wird. Die Anforderungen des Alltags verblassen. Gewohnheiten und Umstände verlieren ihre lebensgestaltende Kraft. Alle Lebensvollzüge werden durchtränkt von dem Bild des Anderen. So entstehen ganz neue Lebensmöglichkeiten und Neuanfänge. Auf diese Weise wird den Liebenden „– zumindest ein klein wenig und vielleicht nur für eine gewisse Zeit – Unabhängigkeit von anderen Ansprüchen, von den ‚Obsessionen‘ des Alltags zugespielt, weil sich ihnen eine Zukunft öffnet weit über die Aussichten hinaus, die sich durch klug kalkulierende Vorsorge sichern lassen“<sup>24</sup>.

Eben diese Erfahrung der Befreiung durch Liebe macht deutlich, wie eng die geistgewirkte Freiheit mit der Erfahrung von Liebe zusammenhängt. Genauso wie Freiheit die Bedingung der Möglichkeit von Liebe ist, wird Freiheit im eigentlichen Sinn von Liebe getragen und ermöglicht. Liebe aber ist die wichtigste aller dem Heiligen Geist zugesprochenen Gnadengaben (vgl. 1 Kor 13; Kol 1,8).

---

<sup>21</sup> Vgl. JÜRGEN WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 40), 176: „‘Frei‘ handeln können bedeutet, in diesem Sinne Bedeutsames für mich bzw. für ‚uns‘ anfangen können; nicht darauf festgelegt sein, nur weiterzumachen ... Diese Möglichkeit, sich über das bloße Fortsetzen eines korrelativen Wechselwirkungszusammenhangs ‚erheben‘ und bedeutsames Neues anfangen zu können, muss sich mir eröffnen. ... Wo sie sich eröffnet, ist sie das Ur-Ereignis von Freiheit: die Befreiung vom bloßen Reagieren-Müssen, von bloßer Selbstbehauptung. Von der mir zugänglich gewordenen und damit realisierbaren Möglichkeit, für mich und für uns Bedeutsames anfangen zu können, wird mein Frei-sein- und Frei-handeln-Können hervorgerufen. Es wird hervorgerufen von dem, der mir die verheißungsvolle Alternative zum bloßen Reagieren und (Mit-)Funktionieren schenkt“.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 189: „Das Nicht-Können geht oft genug auf ein Sich-von-den-Umständen-beherrschen-lassen-Wollen zurück, darauf, daß man anderem und anderen die Bestimmungsmacht über die eigenen Möglichkeiten abtritt – sich selbst unfrei und unfähig *macht*.“

<sup>23</sup> Denn: „Leben wird zutiefst und zuinnerst unfrei, wenn es von Anfang an unter dem Vorzeichen des ‚Du sollst‘ und ‚Du musst‘ steht, wenn es eigentlich nur noch Mittel zu dem Zweck ist, einem übermächtigen Anderen gefallen zu wollen (bzw. eben: zu müssen)“ (ebd., 191).

<sup>24</sup> Ebd., 194.

Das Wirken Gottes im Erfülltsein von schlechthin antwortender Liebe ist ein uns ergreifendes und in Bewegung bringendes Beziehungsgeschehen, eine unser Leben verändernde Kraft, eben der innerste Antrieb und Anhauch der Liebe, der unser Herz ergreift, uns neu schafft und tröstend nahe ist. Im Geist nimmt Gott das Andere, Fremde, ihn nicht fassen Könnende in die Beziehungseinheit hinein, die er ist. In ihm ist er dadurch ganz bei sich selbst, dass er beim Anderen ist und ihm absolute Zukunft eröffnet. Gott ist uns dadurch innerlicher als wir uns selbst, ohne dass unsere Verschiedenheit von ihm aufgehoben würde.

### *c) Gottes Größersein – ansprechbar im Vater*

Gott begegnet mir aus christlicher Sicht also in zwei Gegebenheitsweisen: als personaler Ruf in seinem Wesenswort und als innere erneuernde Kraft in seinem Geist. Er ruft mich also gleichsam von außen, ergreift mich zugleich von innen und umgibt mich von allen Seiten. Schon diese Einsicht macht klar, warum christliche Theologie Theismus und Monismus nicht als sich ausschließende Gegensätze verstehen darf. Gott – so bezeugt auch der Islam – ist mir näher als meine Halsschlagader (Q 50:16) und damit innerste Geistwirklichkeit, und zugleich kommt er von außen in seinem Wort auf mich zu. Diese beiden Weisen des Daseins Gottes sind aus christlicher Sicht Hinweise darauf, dass es in Gott selbst immer schon sein Wesenswort und seine Geisteskraft geben muss, die auch schon vor der Erschaffung der Welt sein Wesen prägen.

Jenseits dieser Selbstkundgabe in Sohn und Geist bleibt Gott uns verborgen. Diese bleibende Verborgenheit Gottes dürfen wir vertrauensvoll mit dem Wort „Vater“ ansprechen, der uns eben nur zugänglich ist, insofern er uns sein Wesenswort im Logos zuspricht und uns durch die Hauchung des Geistes die Möglichkeit schenkt, diese Zusage als solche zu erfassen und für uns anzunehmen. Die Rede vom Vater steht also dafür, dass Gott jenseits seiner Selbstkundgabe „das uns entzogene Geheimnis (bleibt; Vf.), niemand kann ihn sehen, ohne zu sterben; er ist der ‚ganz andere‘, der Unendliche, der ‚Namenlose‘. ... Darum ist auch das Schweigen des Menschen über Gott die dem Geschöpf eigentlich zustehende Haltung“<sup>25</sup>. Gott als der Vater ist das absolute Geheimnis, der ganz und gar Andere, der restlos von der Welt Verschiedene, „das totale und absolute Schweigen“<sup>26</sup>; die Rede von ihm steht „für die bleibende Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes“<sup>27</sup>.

Zugleich ist er der allumfassende, ursprungslose, transzendente Urgrund und die Erstursache alles Seienden. Er ist das „abgründige Mysterium des ursprungslosen

---

<sup>25</sup> GRESHAKE, Der dreieine Gott, 507.

<sup>26</sup> RAIMON PANIKKAR, Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, 76.

<sup>27</sup> ERWIN DIRSCHERL, Gottes Wort im Menschenwort. Die Frage nach Jesus Christus und die Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Gottrede. In: STRIET (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, 11-32, hier 25.

Ursprungs“<sup>28</sup>; er ist der ursprungslose Ursprung der überquellenden, ungeschuldeten Liebe; er ist „Quelle und Ursprung aller Göttlichkeit“<sup>29</sup>.

Als dieser Ursprung ist er auch Ursprung, Anfang, Zukunft und Ende von Welt und Geschichte. Auf seine Geschichtsmächtigkeit richten sich die Hoffnungen der Menschen auf ein rettendes Eingreifen in ihrer Not. Doch da Gott sich um der Autonomie und Freiheit seiner Geschöpfe willen dazu bestimmt hat, als Vater unvermittelt nur seine Schöpfermacht, nicht aber seine unumschränkte Geschichtsmacht zu gebrauchen, ist er als der Vater bis zum Ende der Geschichte nur in der Weise des Vermissens gegenwärtig. Als Ursprung ist er innerweltlich nicht erfahrbar, sondern nur in den Spuren der Geschöpflichkeit der Welt dechiffrierbar. Er bleibt eben auch der Abgrund und der Entzogene, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt. Gott ist nicht nur der Nahe und Behütende, sondern auch der Erschreckende und Ferne.

Von einem Geschichtshandeln Gottes auf dieser Ebene zu sprechen ist kaum möglich, weil es ja gerade um die bleibende Entzogenheit seines Seins geht. Insofern ist es im eigentlichen Sinne sinnvollerweise nur bezogen auf die wechselseitig aufeinander verweisenden Gestalten der göttlichen Zuwendung in Logos und Geist aussagbar. Die Rede vom Vater erinnert eher an die Verborgenheit des Handelns Gottes, die immer als „Grenze der theologischen Reflexion“<sup>30</sup> festzuhalten ist.

Über Gottes Verborgenheit und das Vermissen seiner Gegenwart hinaus kommen Menschen nur, weil Gott sie ruft in seinem Wesenswort und sie erfüllt mit seiner Geisteskraft. Von daher kann es aus christlicher Sicht kein Bekenntnis zu Gott geben, das nicht seine Geheimnishaftigkeit zugleich mit seiner Zugänglichkeit in Wort und Geist aussagt. Und eben dieses Zugleich von Geheimnis und Ansprechbarkeit (vgl. Mt 7,7-11, aber auch Q 2:186; 17:110; 40:60), von Transzendenz und Immanenz, von Entzug und Präsenz will der trinitarische Glaube bezeugen.

Von daher vermag der trinitarische Glaube viele Intuitionen des Panentheismus aufzunehmen, ohne dabei Gottes Personalität und sein Gegenüber-Sein preiszugeben. Wenn ich in Gott auch die Dimension des Gegenüber-Seins denke, bedeutet dies keineswegs eine Begrenzung Gottes, weil er ja nicht in dieser Dimension aufgeht. Seine Unendlichkeit und Unbegrenztheit steht nicht in einem Konkurrenzverhältnis zu begrenzter und endlicher Wirklichkeit, sondern sie ist gerade darin unendlich, dass sie ihres Anderen – des Endlichen – fähig ist. Auf diese Weise vermag es das Unendliche, „das Andere sein zu lassen und ihm zugleich ‚ewig‘ und immer wieder neu den Beziehungsraum [zu öffnen], in dem es vom Unendlichen her, durch es und auf es hin es selbst sein kann. Der wahrhaft

---

<sup>28</sup> WOHLMUTH, Trinität, 43; vgl. DIRSCHERL, Gottes Wort im Menschenwort, 25.

<sup>29</sup> PANIKKAR, Trinität, 76.

<sup>30</sup> MICHAEL ROTH, Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik, Berlin-New York 2002 (Theologische Bibliothek Töpelmann; 117), 224, der diese Bemerkung allerdings nicht im Rahmen einer (von ihm abgelehnten) trinitarischen Ausdifferenzierung des Handelns Gottes macht.

Unendliche vermag im anderen seiner selbst bei sich selbst und er selbst zu sein.“<sup>31</sup> Wahre Unendlichkeit zeigt sich in dieser Perspektive nicht durch ihre unendliche Macht, sondern in ihrer unendlichen Beziehungsfähigkeit und ihrem unendlichen Interesse.

Aus diesem Interesse und seiner Beziehungswilligkeit heraus eröffnet Gott den Menschen einen Raum, in dem sie bleibend sein dürfen – einen Raum, „der nicht einfach das Gottsein Gottes selbst ist, sondern der von Gott gewollte und eröffnete Raum des Daseins nicht-göttlicher, endlicher Liebender, ohne die Gott nicht mehr die Liebe sein *will*, die er ist. ... Der biblische Gott will die Mitliebenden nicht als vorübergehend, sondern als in alle Zukunft Selbst-Ständige.“<sup>32</sup> Deshalb bestimmt er sich in seiner Freiheit dazu, den Menschen zu wollen und ihm Raum zu geben.

Der Begriff des Unendlichen oder Unbedingten verliert in dieser Perspektive seine räumliche Dimension und kann neu vom Gedanken der Freiheit bestimmt werden. Entsprechend fragt ja auch Magnus Lerch in seinem Text in diesem Band völlig zu Recht: „Ließe sich das Unbedingte nicht auch philosophisch – genauer: *freiheits*philosophisch – als ab-solute, weil allein durch sich selber bestimmte und bestimmbar Freiheit denken?“<sup>33</sup> Gott wäre dann als eine Freiheit, die sich dazu bestimmt, sich vom Menschen bestimmen zu lassen und ihm Raum zu geben. Zugleich wäre er aber eine innere Kraft, die den Menschen in diesem Raum nicht allein lässt, sondern von innen erfüllt. Gott – so will das trinitarische Denken verdeutlichen – ist größer als unsere anthropomorphen oder kosmomorphen Metaphern, so dass er als Gegenüber-Sein *und* als In-Sein gedacht werden muss. Will man Gottes gegenüber-Sein stark machen, muss dies also in einer Weise geschehen, die einerseits Gottes Größer-Sein Rechnung trägt und andererseits nicht im Widerspruch zu seinem In-Sein steht.

### 3. Gott als Person denken – Zum Instrument der Analogielehre

Der klassische Weg zur Wahrung des Größer-Seins Gottes im Rahmen der christlichen Tradition ist neben der in diesem Band noch eigens besprochenen negativen Theologie die Analogielehre. Auch die panentheistische Theorie nimmt etwa bei Clayton an entscheidender Stelle die Analogielehre in Anspruch, um einem anthropomorphistischen Verständnis vorzubeugen.<sup>34</sup> Von daher lohnt es sich in einem eigenen Reflexionsgang in Erinnerung zu rufen, was mit der Analogielehre eigentlich gemeint ist.

---

<sup>31</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 220.

<sup>32</sup> Ebd., 201.

<sup>33</sup> LERCH, Monismus als Denkform christlicher Theologie?, 11f.\*

<sup>34</sup> Vgl. PHILIP CLAYTON, Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action, Minneapolis 2008, 128.

Zunächst einmal ist eine Analogie eine „Ähnlichkeit, die durch Vergleich zwischen zwei oder mehreren Größen erkannt wird.“<sup>35</sup> Insofern scheint eine analoge Rede von Gott also eine direkte Ähnlichkeit zwischen den Begriffen und Gott zu erfordern, die allerdings im Sinne des Wittgensteinschen Familienähnlichkeitsbegriff mitunter erst aufgrund von Zwischengliedern oder Vergleichsobjekten erkennbar wird.<sup>36</sup> Während es bei Familienähnlichkeiten keine übergeordnete Instanz gibt, die die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Bedeutungen sichert, bleibt beim klassischen Analogiekonzept, „(d)ie eine, eigentliche oder erste Bedeutung ... immer Maßstab aller nachgeordneten“<sup>37</sup>.

Folgt man diesem Analogieverständnis, müsste sich also eine Grundbedeutung des Begriffs der Person oder des Handelns ausmachen lassen, der sowohl auf ihre Anwendung auf Gott als auch auf den Menschen zutrifft. Eine so verstandene analoge Rede kann konstitutive Merkmale des Person- bzw. des Handlungsbegriffs nicht substantiell verändern, ohne vollkommen sinnlos zu werden.

In der Tradition<sup>38</sup> bestimmend wurde allerdings ein an entscheidender Stelle abweichendes Verständnis von Analogie, das sich als Proportionalitätsanalogie beschreiben lässt. Im Gegensatz zu der eben ins Auge gefassten Form von Analogie, die man als Attributions- bzw. Proportionsanalogie zu bezeichnen pflegt, geht es ihr nicht um eine Ähnlichkeit zwischen Begriff und gemeinter Sache, sondern um eine Ähnlichkeit von Verhältnissen. Analogie im Sinne der Proportionalitätsanalogie bzw. Verhältnisgleichheit meint also, dass zwei verschiedene Verhältnisse einander ähnlich sind, ohne dass deswegen die diesen Verhältnissen zugrunde liegenden Begriffe und Sachverhalte einander ähnlich sein müssen. In diesem Sinne könnte man etwa von Gott behaupten, dass er in einem ähnlichen Verhältnis zu seiner Weisheit steht wie Menschen zu ihrer, ohne dass deswegen eine Ähnlichkeit zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit bestehen müsste.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> JOACHIM TRACK, Art. Analogie. In: TRE 2 (1978), 625-650, hier 625f. Im weiteren Verlauf dieses und des nächsten Kapitels greife ich an einigen Stellen wörtlich Überlegungen aus meiner Habilitationsschrift auf. Vgl. KLAUS VON STOSCH, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt, Freiburg-Basel-Wien 2006, 39-61. Auch im vorigen Kapitel habe ich bereits einige Gedanken aus diesem Buch in modifizierter und aktualisierter Form aufgenommen. Vgl. ebd., 337-391.

<sup>36</sup> Vgl. RUDOLF TEUWSEN, Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Struktur genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin, Freiburg-München 1988 (Sym. 84), 208: „Die Analogielehre in ihren Anfängen bei Aristoteles wie in ihrer Entfaltung bei Thomas, und Wittgensteins Lehre von der Familienähnlichkeit der Wörter zeigen beide zunächst, daß es generelle Termini gibt, die wir sinnvoll verwenden, obwohl den Dingen, die wir mit ihnen bezeichnen, ‚gar nicht Eines gemeinsam‘ (PU 65) ist.“

<sup>37</sup> PETER KUNZMANN, Dimensionen von Analogie. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips, Düsseldorf-Bonn 1998, 202. Vgl. zum Verhältnis des Analogiebegriffs zu dem der Familienähnlichkeit neben Kunzmann und Teuwsen auch KLAUS MÜLLER, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlußreichen Diskrepanz in der ‚Summa theologiae‘, Frankfurt a.M.-Bern-New York 1983 (RSTh 29), 155-166.

<sup>38</sup> Dies gilt vor allem in der Thomistenschule, aber auch bei Denkern wie Kant (vgl. KUNZMANN, Dimensionen von Analogie, 90).

<sup>39</sup> Vgl. AUSTIN FARRER, Reflective faith. Essays in philosophical theology. Edited by C. Conti, London 1972, 66.

Die Proportionalitätsanalogie war schon bei Aristoteles der entscheidende Ansatzpunkt für die Möglichkeit, Heterogenes mit einem Begriff auszusagen.<sup>40</sup> Daher liegt es nahe, in ihr den Schlüssel für alle Aussagen über Gott zu sehen, die dennoch die Verschiedenheit zwischen Gott und Welt wahren und jeden unzulässigen Anthropomorphismus zu vermeiden helfen. Allerdings fragt sich, wie wir etwas Sinnvolles über Gottes Verhältnis zu seinem Personsein oder seinem Handeln sagen sollen, wenn wir nicht auch in einem attributionsanalogen Sinne ausgehend vom menschlichen Personen- oder Handlungsbegriff etwas darüber sagen können, was Personsein oder Handeln eigentlich sein soll. Denn ohne inhaltliche Bestimmung des Begriffs ist die proportionalitätsanaloge Fixierung seiner Bedeutung völlig inhaltsleer. An dieser Stelle setzt bereits die Kritik von Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham an – allerdings sehr schillernden – thomistischen Analogieverständnis an. Beide fordern ein univokes Element an der Wurzel der Analogie, das als Voraussetzung für ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit erforderlich sei. Entsprechend hält Duns Scotus eine Gotteserkenntnis ohne eindeutige Begriffe (und d.h. Begriffe mit univokem Kern) nicht für möglich.<sup>41</sup> Und Ockham versucht die Unmöglichkeit aufzuweisen, gültige Schlüsse aus analogen Prämissen abzuleiten.<sup>42</sup>

Diese Einwände sind allerdings m.E. nur dann durchschlagend, wenn ein rein proportionalitätsanaloges Verständnis vorausgesetzt wird. Denkt man die Proportionalitätsanalogie rückgebunden an attributionsanalogue Grundmerkmale, so scheint sie mir eine wichtige und hinreichend präzise Grundlage für die Rede von Gott zu sein. Die Aufgabe bei der Rede von Gottes Handeln oder seinem Personsein bestünde also darin, bestimmte Merkmale des Handelns aufzuweisen, die in ähnlicher Weise von einem göttlichen und einem menschlichen Handeln ausgesagt werden können und die dadurch Grundlage für proportionalitätsanaloge Aussagen über Gott sein können. Auf den Einwand, dass eine solche Verfahrensweise dem Anthropomorphismus Tür und Tor öffnet, kann man m.E. gelassen antworten, dass der Mensch gar nicht anders kann, als sich in seinem Denken und Sprechen mitauszusagen, so dass die Vermeidung jedes Anthropomorphismus nur um den Preis der völligen Inhaltsleere zu erreichen wäre.<sup>43</sup>

Dennoch kann und muss man den Anthropomorphismus dadurch einschränken, dass man in der Anwendung negativer Theologie jede Aussage über Gott durch den Dreischritt von *via*

---

<sup>40</sup> Vgl. HERMANN KRINGS, Wie ist Analogie möglich? In: JOHANN BAPTIST METZ u.a. (Hg.), Gott in Welt 1. FS Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1964, 97-110, 98, sowie KLAUS MÜLLER, Art. Analogie. In: ALBERT FRANZ/ WOLFGANG BAUM/ KARSTEN KREUTZER (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe, Freiburg-Basel-Wien 2003, 23-25, hier 23: „Analogie definiert Verhältnisse, in denen über Differenzen hinweg eine Einheit geschaffen werden soll bei gleichzeitiger Wahrung der Differenz.“

<sup>41</sup> Vgl. TRACK, Art. Analogie, 636.

<sup>42</sup> Vgl. FARRER, Reflective faith, 67.

<sup>43</sup> Vgl. EBERHARD JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1986, 353: „Insofern ist jede sprachliche Äußerung des Menschen in dem Sinne anthropomorph, daß der Mensch, was immer er sagt, sich selber ausgesprochenermaßen oder unausgesprochenermaßen mitaussagt.“ Zum Verhältnis Jüngels zur thomanischen Analogiekonzeption vgl. MÜLLER, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie, 38-44.

*affirmativa*, *via negativa* und *via eminentiae* methodisch diszipliniert.<sup>44</sup> Wie schon Anselm von Canterbury in seiner Bestimmung des Gottesbegriffs deutlich gemacht hat, ist dabei immer zu bedenken, dass Gott nicht nur das ist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern dass er zugleich immer auch größer ist als gedacht werden kann.<sup>45</sup> Die Kennzeichnung der Rede von Gott als analoger Rede soll in diesem Zusammenhang in Erinnerung rufen, dass jede Aussage über Gott immer das von ihr Angezielte in einem stärkeren Maße unterbietet als es ihm gerecht wird. Oder wie es das IV. Laterankonzil in seiner berühmten Feststellung aus dem Jahr 1215 ausdrückt: „[Z]wischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 806).

Mit dieser Feststellung, in der die Analogie, vermutlich Averroes folgend, als ein Mittleres zwischen Univozität und Äquivozität verstanden wird<sup>46</sup>, ist keineswegs jeder rationalen Gotteserkenntnis eine Absage erteilt. Vielmehr geht es darum, diese im Blick auf die je größere Wirklichkeit Gottes zu relativieren. Die je größere Unähnlichkeit macht einerseits eine univoke Rede von Gott unmöglich, erteilt aber andererseits auch dem billigen Ausweg radikaler Äquivokation insofern eine Absage, als mit der Einsicht in die je größere Unähnlichkeit keineswegs jede Ähnlichkeit geleugnet wird.

Auf die Rede von Gottes Personsein und sein Handeln in der Welt bezogen darf also einerseits nie die je größere Unähnlichkeit der göttlichen Seite außer Acht gelassen werden. Andererseits darf aber auch nicht jede Ähnlichkeit zum menschlichen Part geleugnet werden, wenn denn überhaupt die Rede vom Handeln Gottes und seinem Personsein aufrecht erhalten werden soll. Denn ohne attributionsanalogen Anknüpfungspunkt verliert sowohl die Feststellung von Proportionalitätsanalogie als auch die Feststellung der je größeren Unähnlichkeiten ihren Bezugspunkt. Da die Kritik am Personbegriff in vielen Versionen auf die Kritik der Idee eines in der Welt handelnden Akteurs abzielt, will ich in diesem Artikel vordringlich die Anwendbarkeit des Handlungsbegriffs auf Gott untersuchen. Dazu will ich im Folgenden die unaufgebbaren Elemente des Handlungsbegriffs benennen und ihre analoge Anwendbarkeit auf den christlichen Gottesbegriff prüfen.

#### 4. Verteidigung eines besonderen Handelns Gottes in der Welt

---

<sup>44</sup> Hans-Joachim Höhn verbindet in seinem Artikel in diesem Band noch viel weitreichendere Forderungen mit der negativen Theologie. Dabei diagnostiziert er zu Recht, dass es in der Moderne nicht mehr notwendig ist, von Gott zu sprechen und an ihn zu glauben. Ich habe allerdings nicht verstanden, wieso er meint aus diesem Faktum ableiten zu dürfen, dass es notwendig ist, die Welt ohne Gott zu denken (HANS-JOACHIM HÖHN, Radikale Verschiedenheit. Aktualität und Relevanz einer *theologia negativa*, in diesem **Band, 4\***). Richtig erscheint mir allein die Schlussfolgerung, dass es möglich ist, die Welt ohne Gott zu denken.

<sup>45</sup> Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion. In: DERS., Opera omnia I. Hrsg. v. F.S. Schmitt, Edinburgh 1946, Kap. 2, 3 und 15.

<sup>46</sup> Vgl. TRACK, Art. Analogie, 634.

Um zu verstehen, warum die Rede vom Handeln Gottes in die Krise geraten ist, braucht man sich nur erst einmal den Begriff des Handelns zu vergegenwärtigen. Im Sinne einer grundlegenden Definition schlage ich vor, nur ein solches Tun als Handlung zu bezeichnen, „bei dem ein Subjekt (in der Regel intentional) eine Transformation von Zuständen in der Welt bewirkt oder verhindert. Handlungen vollziehen sich immer in konkreten Situationen und können sich über einen bestimmten Zeitraum erstrecken, wobei das Ergebnis des Tuns mit zur Handlung gerechnet wird. Auch wenn der Handlungsbegriff ebenso auf unbeabsichtigtes Tun angewendet werden kann, ist der Bezug auf ein rational mindestens mit partieller Willensfreiheit ausgestattetes Subjekt und dessen Intentionalität doch unerlässlich für seine Verwendung.“<sup>47</sup> Wenn man den Handlungsbegriff auf Gott anwenden möchte, müssten gemäß dieser Definition also die folgenden Zuschreibungen in einem zumindest analogen Sinn von Gott aussagbar sein: Einerseits müsste Gott als freies Subjekt bestimmbar sein, das Absichten verfolgt; andererseits müsste Gott partikular (in Situationen<sup>48</sup> und zu bestimmten Zeitpunkten bzw. in Zeiträumen) handeln können.

#### a) *Personalität und Intentionalität Gottes*

Der hier zuerst genannte Punkt stellt ein starkes Argument für die Anwendung des Handlungsbegriffs auf den christlich verstandenen Gott dar, weil dieser in der christlichen Tradition immer in personalen Kategorien bestimmt worden ist und die Zuschreibungen von Personalität und Intentionalität nicht voneinander gelöst werden können. Gerade wenn man den Gedanken der Personalität trinitätstheologisch einbettet, wie ich das weiter oben versucht habe, sehe ich nicht, wie man auf ihn in der christlichen Theologie verzichten könnte. Denn personale Zuschreibungen wie Freiheit, Intentionalität und Subjekthaftigkeit sind die Voraussetzung, um von Gott die relational strukturierten Prädikate aussagen zu können, die für den christlichen Glauben schlechterdings zentral sind (wie z.B. dass Gott liebt, verzeiht, annimmt usw.). Insbesondere ist es ohne jene die genannten Zuschreibungen implizierende personale Gottesvorstellung nicht möglich, das Gott-Welt-Verhältnis in der

---

<sup>47</sup> KLAUS VON STOSCH, Art. Handlung. In: ALBERT FRANZ/ WOLFGANG BAUM/ KARSTEN KREUTZER (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 2003, 184-186, hier 184.

<sup>48</sup> Vgl. zur Situationsbezogenheit des Handlungsbegriffs auch ULRICH WIENBRUCH, Der Begriff des Handelns. In: HANS RADERMACHER/ PETER REISINGER/ JÜRGEN STOLZENBERG (Hg.), Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer. Bd. 2, Stuttgart 1990, 62-76, hier 66f.; zur Bedeutung des hier verwandten Situationsbegriffs vgl. THOMAS RENTSCH, Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a.M. 1990, 68-72.

Weise als kommunikatives Beziehungsgeschehen zu verstehen, wie es für den christlichen Offenbarungsglauben konstitutiv ist.<sup>49</sup>

Allerdings werden bezogen auf die Kategorie der Intentionalität auch immer wieder Bedenken geltend gemacht. So fragt etwa Niels Gregersen im Anschluss an Überlegungen Wolfhart Pannenberg, ob „mit der teleologischen Sprache endliche Bestimmungen in den Gottesbegriff eingeführt werden, als ob in Gott eine Differenz zwischen dem Setzen von Zielen und deren Realisierung bestünde; Gott erscheint in diesem Licht als ein bedürftiges und abhängiges Wesen“<sup>50</sup>. Wenn Gott eine Intention zugesprochen wird, die nicht zugleich Wirklichkeit ist, scheint sich Gott in eine Abhängigkeit von etwas Nichtgöttlichem zu begeben; er ist dann der Liebe des Menschen bedürftig, um die Intention seiner Liebe verwirklichen zu können.

An dieser Überlegung ist so viel richtig, dass auch ein allmächtiges Wesen Liebe nicht erzwingen kann. Wenn also die Ausbreitung von Liebe bzw. die Gewinnung von Mitliebenden Gottes grundlegende Intention mit seiner Schöpfung ist<sup>51</sup>, kann er dieser Intention der Liebe aus begrifflichen Gründen nur mit den Mitteln der Liebe Wirklichkeit verschaffen. Gott macht sich dem christlichen Verständnis zufolge zur Realisierung seines Schöpfungsziels also tatsächlich abhängig vom Mittun eines als frei gesetzten Gegenübers. Das Gottsein Gottes bleibt bei diesen Überlegungen dann gewahrt, wenn Gott die von ihm gesetzte Freiheit weiter bestimmen kann und insofern den Ausgang der Geschichte in der Hand behält. Insofern also die Bedürftigkeit und Abhängigkeit eine gewählte und jederzeit wieder aufhebbare Bedürftigkeit und Abhängigkeit darstellt, sehe ich nicht, wieso Gott die Realisierung seiner Intentionen nicht vom Mittun von ihm in Freiheit gesetzter Geschöpfe abhängig machen sollte.

Vorausgesetzt werden müsste um der Wahrung der Vollkommenheit Gottes lediglich, dass die Intentionen Gottes qualitativ im Wesen Gottes bereits erfüllt sind und also lediglich ihre quantitativ allgemein gegebene Umsetzung noch aussteht. Eben diese Voraussetzung erfüllt aber die christliche Trinitätslehre, wenn sie festhält, dass im innertrinitarischen Leben die Intentionen der Liebe und Freiheit immer schon vollkommene Realität sind. Gott ist auch ohne die freie Zustimmung des Menschen vollkommene Beziehungswirklichkeit und die Intention der Liebe ist innertrinitarisch immer schon vollkommene Wirklichkeit. Auf diese Weise ist sichergestellt, dass Gott mit dem Werben um die freie Liebe des Menschen nicht

---

<sup>49</sup> Vgl. KLAUS VON STOSCH, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 46-56, aber auch schon das entsprechende Votum bei MATTHIAS ZEINDLER, *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart-Berlin-Köln 2001 (Forum Systematik; 13), 64, Fn. 102: „Es lässt sich zeigen, dass Personalität, Intentionalität und entsprechende Zurechenbarkeit an ein Subjekt konstituierende Momente des Sich-Beziehens des dreieinigen Gottes auf die Schöpfung sind; ... Der Begriff des Handelns Gottes ist deshalb für eine angemessene Rede von Gott unentbehrlich.“

<sup>50</sup> NIELS HENRIK GREGERSEN, *Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes. Wolfhart Pannberg's Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre*. In: *KuD* 45 (1999) 102-130, hier 122.

<sup>51</sup> Vgl. nur das bekannte entsprechende Diktum von Johannes Duns Scotus, dass Gott die Welt erschafft, weil er Mitliebende will (JOHANNES DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense* III d.32 q.1 n.6).

eine Intention verfolgt, von deren Realisierung die Wirklichkeit göttlicher Vollkommenheit abhängt.

So gut also die Zuschreibung von Personalität und Intentionalität zum christlichen Gottesbegriff zu passen scheint, so fragwürdig wird die Anwendung des Handlungskonzepts auf Gott durch den anderen der beiden oben genannten Punkte, nämlich durch die Bindung Gottes an bestimmte Situationen und Zeiträume. Zwar kann man auch hier darauf aufmerksam machen, dass bereits der Begriff der Person und nicht erst der der Handlung eine derartige Bezogenheit zum Ausdruck bringt.<sup>52</sup> Dennoch stellt es ein nicht zu unterschätzendes Problem dar, wie Gott, der traditionell als jenseits von Raum und Zeit existierend gedacht wird, in bestimmten Situationen und d.h. in Raum und Zeit handeln können soll.

#### *b) Zur Medialität des Handelns Gottes*

Ohne größere Probleme scheint mir dabei die in diesem Zusammenhang oft aufgeworfene Frage lösbar zu sein, wie ein körperloses Wesen im Raum handeln können soll. Hier scheint es mir nicht notwendig zu sein, die äußerst kontraintuitive und die Autonomie der Geschöpfe nicht ernst genug nehmende Vorstellung zu verwenden, dass die Welt als Gottes Körper anzusehen sei, bzw. dass das Gott-Welt-Verhältnis in Analogie zum menschlichen Verhältnis zum eigenen Körper zu denken sei.<sup>53</sup> Vielmehr scheint mir intentionales Agieren in bestimmten Situationen auch ohne Körper widerspruchsfrei denkbar zu sein. Anders als bei Begriffen wie „treten“ oder „sich strecken“ sehe ich nicht, warum es bei Begriffen wie „handeln“, „trösten“ oder „führen“ unabdingbar sein sollte, einen Bezug auf ein körperliches Wesen anzunehmen.<sup>54</sup> Jedenfalls wüsste ich nicht, warum die Akzeptanz telekinetischer Handlungsmöglichkeiten oder die weit verbreiteten Geschichten von Einflussnahmen von körperlosen Geistern in begriffliche Schwierigkeiten führen sollten. Man kann die Behauptung eines Handelns von körperlosen göttlichen Boten genauso wie die entsprechender Gestalten in Fantasy-Romanen<sup>55</sup> für reine Erfindungen halten. Aber der Grund dafür dürfte nicht darin bestehen, dass das rettende Handeln eines Engels nur

---

<sup>52</sup> Vgl. JOHN POLKINGHORNE, *Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung*. Aus dem Engl. v. G. Etzelmüller, Gütersloh 2001, 115: „Bereits die Vorstellung eines personalen Gottes impliziert, auch wenn es sich dabei um analoge Rede handelt, daß Gott bestimmte Dinge unter bestimmten Umständen tut.“

<sup>53</sup> Vgl. die in diese Richtung zielenden Überlegungen von GRACE JANTZEN, *God's world, God's body*, Philadelphia 1984; CHARLES HARTSHORNE, *Man's vision of God and the logic of theism*, Chicago-New York 1941, 174-211.

<sup>54</sup> Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Position und damit zur Verteidigung der Möglichkeit einer Anwendung des Handlungsbegriffs ohne Rekurs auf Körperlichkeit auch THOMAS F. TRACY, *God, action, and embodiment*, Grand Rapids 1984, 54-84; WILLIAM P. ALSTON, *How to think about divine action. Twenty-five years of travail for biblical language*. In: BRIAN L. HEBBLETHWAITE/ EDWARD HENDERSON (Hg.), *Divine action. Studies inspired by the philosophical theology of Austin Farrer*, Edinburgh 1990, 51-70, hier 68; KEITH WARD, *Divine action*, London 1990, 103f.

<sup>55</sup> Vgl. nur die körperlosen Handlungen Saurons oder des Volkes der Toten in Tolkiens „Herr der Ringe“.

gedacht werden kann, wenn ihm ein Körper zugesprochen wird. Deshalb scheint es mir legitim zu sein, darauf zu verzichten, einem in einem analogen Sinn handelnden Subjekt Körperlichkeit zuzuschreiben, auch wenn es hilfreich sein könnte, etwas von diesem Wesen auszusagen, dass die Funktion der Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit in der Handlungsprädikation übernehmen kann.

An dieser Stelle hat I.U. Dalferth den bedenkenwerten Vorschlag gemacht, Gottes Geist diese Funktion zuzuschreiben. Dalferth wörtlich:

Als Geist bildet Gott selbst das Medium, durch das er seine Liebe verwirklicht, verdeutlicht und konkretisiert. ... Pointiert gesagt: Die ‚Leiblichkeit‘ des Handelns Gottes ist der Geist. Durch ihn verwirklicht Gott seine Intentionen auch in Bezug auf anderes als sich selbst so, daß diese für andere(s) wirklich und wahrnehmbar werden.<sup>56</sup>

Etwas merkwürdig an dieser Überlegung mutet sicherlich an, dass es ausgerechnet eine nichtkörperliche Wirklichkeit sein soll, die die Funktion einer körperlichen Wirklichkeit annehmen soll. Ergänzt man diese Aussage deshalb durch den Blick auf die Inkarnation des innertrinitarischen Logos in Jesus von Nazaret, kann man also von Christus und dem Geist als den innerweltlich erfahrbaren Gestalten des Handelns Gottes in der Welt sprechen, die es erlauben, Gott zumindest in analoger Weise Medialität zuzusprechen und sein Handeln nicht an die Notwendigkeit eines materiellen Körpers zu binden, d.h. – im Sinne der Proportionalitätsanalogie – Gott verhält sich zu sich selbst als Geist und Logos so ähnlich wie wir zu uns als Körper.

Während ich also die Rede von einem körperlosen Handeln für vertretbar und im Übrigen aufgrund der trinitarischen Konzeption des christlichen Gottesbegriffs für vermittelbar halte, scheinen die Kategorie der Partikularität und die Bezogenheit auf Zeitlichkeit vor ungleich größere Probleme zu stellen.

### *c) Zur Situationsbezogenheit und Partikularität des Handelns Gottes*

Ein Eingehen und Reagieren Gottes auf bestimmte Situationen in der Geschichte scheint der Transzendenz, Unveränderlichkeit und Souveränität Gottes zu widersprechen. Gott will nach dem christlichen Bekenntnis die Wirklichkeit seiner Liebe gerade nicht von dem Verhalten seiner Geschöpfe abhängig machen, sondern ohne Vor- und Nachbedingungen und damit anscheinend unabhängig von dem zeitlichen Agieren der Geschöpfe immer in der gleichen unüberbietbaren Weise grundlos verschenken.

Entsprechend gibt es, soweit ich sehe, keine christlichen Theologen, die ein solches allgemeines, schöpferisches Wirken Gottes bezweifeln. Aber auch wenn ein solches

---

<sup>56</sup> INGOLF U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 235.

allgemeines und ständiges Wirken, das Gottes Schöpfermacht in jedem Moment der Geschichte in unüberbietbarer Weise deutlich macht, notwendiges Implikat des christlichen Gottesbegriffs ist und in theologischen Diskussionen allgemein anerkannt wird, so lässt es sich doch kaum als Handeln ausbuchstabieren. Die Rede von einem Handeln Gottes in der Welt kann insofern nur dann gerechtfertigt werden, wenn sich weitere Stufen des Handelns bzw. Wirkens Gottes angeben lassen, die auch die Rede von einem besonderen Handeln Gottes sinnvoll erscheinen lassen.

Anhalt finden kann ein Plädoyer für derartige weitere, auf bestimmte Situationen bezogene Stufen des Handlungskonzepts daran, dass das Spezifikum des biblischen Gottes gerade darin besteht, in bestimmten Situationen seine Souveränität und seine Liebe zu offenbaren. Zudem spricht viel dafür, Gottes Unveränderlichkeit als die Unveränderlichkeit der Treue zu seiner Bundeszusage zu interpretieren<sup>57</sup> – eine Unveränderlichkeit, die das Handeln im Konkreten nicht etwa ausschließt, sondern allererst ermöglicht. Denn die unbedingte Treue zur eigenen Bundeszusage ist es, die es dem biblischen Gott erlaubt, jeweils bezogen auf konkrete Situationen auf je neue Weise um sein Volk zu werben und seine Bundeszusage immer wieder neu in Erinnerung zu rufen. Angesichts dieser Zusammenhänge müsste noch einmal sehr genau überlegt werden, welche konzeptuellen und begrifflichen Gründe es eigentlich erforderlich machen, den christlichen Gott so stark aus der Geschichte herauszuhalten, wie es von manchen metaphysischen Konzepten vorgeschlagen wird.

#### *d) Gott und die Zeit*

Ein Hauptargument der traditionellen Metaphysik gegen die Möglichkeit eines besonderen Agierens Gottes in der Geschichte ist neben dem soeben diskutierten Unveränderlichkeitsaxiom die lange Zeit dominierende Auffassung, dass Gottes Ewigkeit in radikalem Gegensatz zur Zeitlichkeit zu denken ist. Denn wie sollte sich ein Gott, der strikt als jenseits der Zeit existierend gedacht wird, von Ereignissen in der Zeit betreffen lassen und auf diese reagieren? Trotz dieses Problems war es für den Hauptstrang der philosophisch-theologischen Tradition lange Zeit selbstverständlich, die Ewigkeit Gottes als Zeitlosigkeit und Gott deshalb als schlechterdings jenseits der Zeit zu denken. Die Wurzeln dieser vor allem von Boethius<sup>58</sup> ausgearbeiteten Vorstellung liegen in der neuplatonischen Gottesidee, derzufolge Gott aufgrund seiner Transzendenz und Einheit nicht anders als

---

<sup>57</sup> Vgl. FRANK MEESEN, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Freiburg-Basel-Wien 1989 (FThSt 140), 22 u.ö.; GRESHAKE, Der dreieine Gott, 307; CLARK PINNOCK, Systematic theology. In: DERS. u.a., The openness of God. A biblical challenge to the traditional understanding of God, Downers Grove/ Ill. 1994, 101-125, hier 117.

<sup>58</sup> Vgl. vor allem die berühmte Definition der Ewigkeit bei BOETHIUS, De consolatione philosophiae/ Vom Trost der Philosophie. Lat.-dt. Hrsg., übers. u. erl. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon, Zürich 41990, 262: „Aeternitas igitur est indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.“

unveränderlich und zeitlos gedacht werden kann.<sup>59</sup> Gott besitzt dieser Tradition zufolge sein gesamtes Leben vollkommen gleichzeitig in einem ewigen Jetzt. Alles ist für ihn gegenwärtige Fülle und es wird von ihm so gesehen, als ob es unmittelbar vor ihm gegenwärtig sei. Ich will im Zusammenhang dieses Aufsatzes nicht noch einmal die Aporien dieses Verständnisses aufweisen<sup>60</sup>, sondern nur kurz die Alternative zu diesem Denken aufweisen.

Dabei will ich nicht im Sinne Richard Swinburnes für eine Verzeitlichung Gottes votieren<sup>61</sup>, sondern eine trinitarisch vermittelte Mittelposition vorschlagen. Denn bei allen Vorzügen, die eine Loslösung des Gottesbegriffs aus dem metaphysischen Konstrukt der Zeitlosigkeit mit sich bringt, muss der Gottesbegriff dennoch so konzipiert werden, dass nicht nur die Nachteile der Zeitlosigkeit vermieden werden, sondern Gott immer auch Herr über die Zeit bleibt. Entsprechend sollte Ewigkeit nicht als immerwährende Dauer unserer Zeit konzipiert werden. Angemessener scheint es mir, Gott – wie Pannenberg<sup>62</sup>, Menke<sup>63</sup> und Metz<sup>64</sup> – als die Zukunft der Zeit zu verstehen, die ihr immer wieder neue Freiheitsmöglichkeiten eröffnet. Metaphysisch würde es daher nahe liegen, von einer „Einheit von Zeitlosigkeit und Vielzeitigkeit“ in Gott zu sprechen<sup>65</sup> oder wie die Prozesstheologie einen zeitlichen und einen unzeitlichen Pol in Gott zu denken – eine Überlegung, die man sehr schön trinitätstheologisch einbetten kann. Für unseren Zusammenhang genügt es jedoch festzuhalten, dass Gottes Ewigkeit nicht in einem so radikalen Gegensatz zur Zeitlichkeit gedacht werden muss, dass ein Handeln in der Geschichte und ein Reagieren auf Ereignisse in der Geschichte gewissermaßen aus metaphysischen Gründen ausgeschlossen werden müsste.

Genauso wie die Unveränderlichkeit Gottes die Zuverlässigkeit seiner Bundestreue meint<sup>66</sup> und deshalb nicht gegen ein diese Treue unterstreichendes besonderes Handeln spricht, genauso darf auch Gottes Herrsein über die Zeit nicht so verstanden werden, als verunmöglichte es ein Handeln Gottes in der Welt. Insgesamt lassen sich nach diesem ersten Durchgang also keine überzeugenden Gründe gegen die Anwendung des

---

<sup>59</sup> Vgl. dazu die kritischen Überlegungen bei WILLIAM HASKER, A philosophical perspective. In: C. PINNOCK u.a., The openness of God, 126-154, hier 129; DERS., God, time, and knowledge, Ithaca/ N.Y. 1989, Kap. 8f.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 50-61.

<sup>61</sup> Vgl. RICHARD SWINBURNE, Gott und Zeit. In: CHRISTOPH JÄGER (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn u.a. 1998 (UTB 2021), 196-217.

<sup>62</sup> Vgl. WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 443: „Gott ist ewig, weil er keine Zukunft außer sich hat, sondern die Zukunft seiner selbst und alles von ihm Verschiedenen ist.“

<sup>63</sup> Vgl. KARL-HEINZ MENKE, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für ein christologische Theodizee. In: HARALD WAGNER (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg-Basel-Wien 1998 (QD 169), 90-130, hier 129f.

<sup>64</sup> JOHANN BAPTIST METZ/ JOHANN REIKERSTORFER, Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion. In: ThRev 95 (1999) 179-188, hier 186: „Die biblische Gottesrede ist eine temporale Rede, die Gott nicht als ein Jenseits zur Zeit, sondern als ihr rettendes Ende weiß.“

<sup>65</sup> INGOLF U. DALFERTH, Gott und Zeit. In: DIETER GEORGI/ HANS-GÜNTER HEIMBROCK/ MICHAEL MOXTER (Hg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 9-34, hier 30.

<sup>66</sup> Vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie II, 69, sowie nochmals MEESEN, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, 22, der deshalb Sinneswandlungen Gottes als „die konkreten Formen (versteht; Vf.), unter denen sich Gottes Bundestreue einem störrischen, abtrünnigen Volk gegenüber vollzieht“ (ebd.).

Handlungsbegriffs auf Gott feststellen, sofern man denn bereit ist, auf grundlegende Koordinaten neuplatonischer Überformung der Theologie zu verzichten. Diese Überformung erscheint es mir übrigens auch zu sein, die Klaus Müller bei seinem Plädoyer für den Panentheismus reprimieren möchte.<sup>67</sup>

Allerdings fehlt bisher noch ein ganz entscheidendes Argument, das bei vielen panentheistischen Denkern immer wieder genannt wird: die angebliche größere Schlagkraft des monistisch grundierten Panentheismus im Blick auf die Theodizeeproblematik. Da ich hierzu bereits ausführlich publiziert habe<sup>68</sup>, will ich nur knapp auf diese Fragestellung eingehen und lediglich auf ein Argument aus der Perspektive der praktischen Vernunft aufmerksam machen. Es liegt auf der Linie der Überlegungen die auch Michael Zank in diesem Band anstellt, wenn er den Kosmomonotheismus kritisiert, weil er die eschatologisch-apokalyptische Dimension jüdisch-christlichen Glaubens stillstellt.<sup>69</sup>

## 5. Theismus und Theodizee

Die panentheistische Kritik fordert die Rede von einem personalen, in der Welt handelnden Gott preiszugeben, weil es in ihren Augen unerträglich ist, dass Gott grundsätzlich die Möglichkeit zum Handeln in der Welt hat, dann aber nur gelegentlich von dieser Macht Gebrauch macht. Sie befürchtet hier eine willkürliche Konzeption, in der Gott gelegentlich helfend eingreift, dies aber aus nicht nachvollziehbaren Gründen nicht in allen Fällen tut. Wenn Gott aber in der hier vorgelegten Weise als Liebe verstanden wird, dann handelt er nicht nur gelegentlich und in willkürlicher Weise, sondern er interveniert immer, soweit dies ohne Außerkraftsetzung menschlicher Willensfreiheit und geschöpflicher Autonomie möglich ist. Denn Gott wird hier ja gerade nicht in einem Konkurrenzverhältnis zur Freiheit gedacht, sondern als ihr Ermöglichungsgrund. Dieser Grund kann zugleich als innere Kraft immer wieder helfen, die Freiheit von innen zur Freiheit zu befreien. Sie kann geschichtlich in anderer Freiheit zur Freiheit rufen. Und sie wird beides auch immer tun, wenn das möglich ist.

Zugleich hat diese Interventionsmöglichkeit Gottes grundsätzlich ihre Grenze an der menschlichen Willensfreiheit und der geschöpflichen Autonomie. Denn wenn sie in diese Autonomie eingriffe und sie aufhobe, würde sie gegen ihre eigene freisetzende

---

<sup>67</sup> Vgl. den luziden Hinweis im Artikel von Karlheinz Ruhstorfer in diesem Band, dass die von Müller beschworene monistische Intuition keineswegs nur ein verborgener Tiefenstrom des westlichen Denkens ist, „sondern *der zentrale Aspekt* des theologisch-philosophischen *Hauptstroms*“, der in seiner neuzeitlichen Neuaneignung des Neuplatonismus auch heute sehr einflussreich ist. Vgl. KARLHEINZ RUHSTORFER, Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zu Apophatismus, Monismus und Theismus, in diesem Band, 22\*.

<sup>68</sup> Vgl. insbesondere mein Buch Theodizee, Paderborn 2013.

<sup>69</sup> Vgl. MICHAEL ZANK, Gott und Welt, Gott und Mensch: Ein Versuch zum jüdischen Monotheismus, in diesem Buch, 15\*.

Grundintention handeln, die Freiheit allein durch Freiheit und Liebe allein mit Mitteln der Liebe gewinnen will.<sup>70</sup> Sie geriete in einen Selbstwiderspruch, der für Gott nicht angenommen werden kann.

Panentheisten würden an dieser Stelle wahrscheinlich zustimmen, zugleich aber festhalten wollen, dass es ihnen konsequenter erschiene, dann auch gleich jede Möglichkeit Gottes in der Welt zu intervenieren aufzugeben. Genügt es nicht – so könnten sie fragen – anzunehmen, dass Gott werbend, lockend und einladend handelt und so seinem Willen ausschließlich mit Mitteln der Liebe Geltung verschafft?<sup>71</sup> Der Preis dieser Konzeption wäre dann allerdings, dass das Ende der Geschichte radikal offen ist und Gott nicht mehr für den guten Ausgang des Kosmos garantieren kann. Dadurch würde aber die apokalyptische Begrenzungsmacht Gottes in Frage gestellt, die aus der Perspektive der politischen Theologie gerade angesichts der Theodizeeproblematik von nicht zu überschätzender Bedeutung ist.

Die panentheistische Theodizee bietet gerade dadurch, dass sie den Stachel der Interventionsmöglichkeit Gottes zieht – und damit ja auch die apokalyptische Befristungsmacht verabschiedet –, ein theologisches System, das in der Gefahr steht, sich spekulativ mit der Leidensgeschichte der Welt zu arrangieren und die Theodizeefrage stillzustellen. Dagegen muss nach Johann Baptist Metz die Aufgabe der Theologie sein, einen „Hauch von Unversöhntheit“, ein „Vermissungswissen“ und „eschatologische Unruhe“ zu bewahren.<sup>72</sup> Theologie müsse anzumerken sein, dass sie noch etwas erwartet und sich nicht einfach in der von so vielen Katastrophen heimgesuchten Gegenwart eingerichtet hat. Nur so könne es der Theologie gelingen, ihren „augenfälligen Apathiegehalt“ und ihre erstaunliche „Verblüffungsfestigkeit“<sup>73</sup> zu überwinden und in den „Kampf um die Geschichte als dem konstitutionell gefährdeten Ort theologischer Wahrheitsfindung und Wahrheitsbezeugung“<sup>74</sup> einzutreten. Nur wenn es gelinge, Theologie wieder an die konkrete Lebensgeschichte der Menschen rückzubinden und von ihr her zu betreiben, könne der Blick auf die Wirklichkeit Gottes und seines Verhältnisses zur Leidensgeschichte dieser Welt wieder frei werden. Theologie dürfe nicht eine Ideologie der Erfolgreichen und Zufriedenen

---

<sup>70</sup> Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Gedanken STOSCH, Theodizee, 56-111.

<sup>71</sup> In diesem Sinne verläuft etwa die Debatte zwischen den panentheistisch denkenden Prozesstheologen und den Vertretern des offenen Theismus. Vgl. als erste Materialsammlung zum Thema JOHN B. COBB/ CLARK H. PINNOCK (Hg.), *Searching for an adequate God. A dialogue between process and free will theists*, Downers Grove/ Ill. 2000.

<sup>72</sup> JOHANN BAPTIST METZ, *Theologie als Theodizee?* In: WILLI OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u.a.*, München 1990, 103-118, hier 105; zum theologischen Vermissungswissen vgl. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg-Basel-Wien <sup>2</sup>2006, 28.

<sup>73</sup> Beide Begriffe METZ, *Theologie als Theodizee?*, 103.

<sup>74</sup> METZ, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*. In: JOHANNES B. BAUER (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 209-233, 218.

werden, sondern müsse betrieben werden „für Leute, die keine heilen, unzerstörten Hoffnungsbilder haben oder denen sie längst zerbrochen sind.“<sup>75</sup>

Ziel sei dabei nicht die Lösung des Theodizeeproblems oder die Antwort auf die Frage nach dem „Warum“ des Leidens. Diese Frage könne allein von Gott beantwortet werden und sei unablässig an ihn zu stellen. Zugleich könne Gottes tröstende und rettende Antwort im eigenen Handeln bereits antizipativ verwirklicht werden. Zu einem solchen tröstenden und rettenden Handeln habe Theologie anzustiften, nicht zur Erklärung des Leidens und damit zur Beschwichtigung des Protestes gegen Gott.

Nimmt nun die pantheistische Lösung des Theodizeeproblems das Vertrauen auf die rettende Befristungsmacht Gottes weg, so entfällt der Grund der Rückfrage an Gott, weil dieser sowieso nicht auf diese Frage antworten kann. Der pantheistische Lösungsvorschlag weist damit dieselben Probleme auf, die Metz bereit bei von Balthasars Aufhebung der Leidensgeschichte in Gott moniert.<sup>76</sup> Bedenkt man zudem, dass die pantheistische Theodizee die entscheidende Frage danach, warum eigentlich Chaos in Form überführt wird, wenn doch die Form zu so viel Leid führt, offen lässt<sup>77</sup>, so fragt sich, ob eine pantheistische Weltansicht dem Theismus im Kontext der Frage nach dem Leiden in der Welt wirklich überlegen ist.

Mit der Aufnahme der Kritik praktischer Theodizee will ich nicht behaupten, dass jede Form argumentativer Theodizee entbehrlich oder sogar zu verurteilen ist. Der entscheidende Punkt scheint mir vielmehr zu sein, ob die Frage nach dem Warum des Leidens von dem Ruf und der Rückfrage nach Gott entkoppelt wird. Theodizee darf nicht zur Stilllegung des Fragens nach Gott führen und schon gar nicht zu einer Verabredung mit Gott hinter dem Rücken der leidenden Personen geraten. Sie muss unbedingt in die Rückfrage nach Gott und den Ruf nach Gott münden oder für diese zumindest offen sein. Elie Wiesel bringt die Wichtigkeit dieser Verknüpfung von Theodizee und Rückfrage an Gott in seinem Drama *Der Prozess von Schamgorod* in eindrücklicher Weise auf den Punkt.<sup>78</sup> Er schildert darin, wie Juden in einem osteuropäischen Dorf Gott den Prozess machen, weil er sie in ihrer Leidensgeschichte im Stich lässt. Der Prozess findet in einem Wirtshaus statt, während sich vor dem Dorf schon die Antisemiten zusammenrotten, um alle Juden in dem Dorf umzubringen. Schnell sind Ankläger, Richter und Zeugen gefunden. Aber keiner der anwesenden Juden ist bereit, die Verteidigung Gottes zu übernehmen. Da kommt ein Fremder dazu, der die Verteidigung Gottes so virtuos ausführt, dass er am Ende allen Anklagen den Wind aus dem Segel genommen hat und die Menschen davon abhält, sich weiter bei Gott zu beschweren und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Dieser Fremde

---

<sup>75</sup> METZ, *Memoria passionis*, 34.

<sup>76</sup> Vgl. METZ, *Theologie als Theodizee?*, 116-118.

<sup>77</sup> Vgl. zu meiner entsprechenden Kritik an der Prozesstheologie STOSCH, *Theodizee*, 47.

<sup>78</sup> Vgl. ELIE WIESEL, *Der Prozess von Schamgorod*, Freiburg 1987.

erweist sich am Ende des Theaterstücks als der Teufel. Theoretische Antwortversuche auf die Theodizeefrage, die die Rückfrage an Gott ersticken, werden also von Wiesel im buchstäblichen Sinn als Machwerk des Teufels entlarvt. Eben deshalb darf die Theodizee nicht zur Rechtfertigung Gottes führen, sondern soll nur die Problemlage so stabilisieren, dass die vom Übel betroffenen, sich mit ihren Nöten und Ängsten an Gott wenden und sich von ihm überzeugen lassen.

Entsprechend ist eine argumentativ vorgehende Theodizee so lange nicht im Gegensatz zur praktischen Theodizee, wie sie die Frage nach dem Leiden in der Welt nicht zum Verstummen bringen, sondern offenhalten will. Wenn argumentative Theodizee wie in einigen Varianten des Theismus<sup>79</sup> darauf abzielt, das Theodizeeproblem zu stabilisieren und zur Rückfrage an Gott einzuladen, kann sie Hand in Hand mit praktischer Theodizee gehen und muss ihr nicht widersprechen. Sie wird sich dann weigern, die Frage nach dem Warum des Leidens auszublenden und das durch das Übel in der Welt entstehende Widerspruchsproblem auch argumentativ bearbeiten – etwa durch die Verteidigung der Willensfreiheit und der Naturgesetze. Zugleich wird sie sensibel bleiben für die moralischen Überhangprobleme einer rein theoretisch vorgehenden Bearbeitung des Theodizeeproblems und deshalb die praktische Dimension der Theodizee keineswegs ausblenden. Gerade die Eliminierung oder Kriminalisierung der Warum-Frage und des Nachdenkens über sie kann dazu zu führen, dass die Rückfrage nach Gott nicht mehr mit ihrer letzten Ernsthaftigkeit gestellt wird. So droht gerade bei einer einseitigen Betonung der praktischen Theodizee die Gefahr, die Theodizeefrage in reduktionistischer Weise von ihren theoretischen Implikationen zu trennen und dadurch stillzustellen. Noch größer ist diese Gefahr aber dann, wenn man versucht, das Theodizeeproblem dadurch zu lösen, dass man die Leidensgeschichte zu einem inneren Moment der Entwicklung Gottes macht oder jede Hoffnung auf Gottes rettendes Eingreifen abschafft.

Schaut man noch einmal auf den Argumentationsgang dieses Artikels zurück so hoffe ich gezeigt zu haben, dass ein monistisch grundierter Panentheismus keinen Ausweg aus dem Problem des Leidens weist, sondern es sogar verschlimmert. Zugleich gibt es keine Gründe die theistische Rede von Gott aufzugeben, wenn man den ihr latent innewohnenden Anthropomorphismus durch die Analogielehre zähmt und den in ihr anklingenden Dualismus trinitätstheologisch einhegt. Überhaupt vermag eine trinitarische Perspektivierung des Theismus die wichtigsten Anliegen des Panentheismus aufzunehmen, ohne in sein unbiblisches neuplatonisches Fahrwasser zu geraten.

---

<sup>79</sup> So würde ich auch das Ziel meiner eigenen Theodizee beschreiben.