



Volker Henning Drecoll

Das Handeln Gottes

Überlegungen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Augustin

Zusammenfassung

Der Begriff des ‚Handelns Gottes‘ kann als ein Integrationsbegriff in der Gotteslehre benutzt werden, der die Ewigkeit Gottes mit verschiedenen loci der materialen Dogmatik verknüpft. Dabei wird ‚Handeln‘ ebenso von einzelnen Handlungen abgegrenzt wie als Terminus der Gotteslehre von der Anwendung im endlichen Bereich abgehoben. Für die genauere Modellierung des Begriffs erweist sich die Beschreibung von Pannenberg als hilfreich, der als Bedingungen der Moderne die Bevorzugung der Relationen gegenüber Substanzen und die Berücksichtigung des Prozesshaften, das erst vom Ende her seine Identität findet, formuliert. Ein Vergleich mit Augustin zeigt, dass diese beiden Forderungen keineswegs so modern sind, wie Pannenberg suggeriert. Der Blick auf das Zeitkonzept Augustins und seine Vorstellungen von der wirksamen und gestuften Präsenz Gottes in der Welt werden als Anregungen diskutiert, die deutlich machen, dass der Begriff des Handelns weder auf eine allgemeine Schöpfungslehre noch auf die Frage nach der Heilsgeschichte oder gar den Wundern reduziert werden kann. Er kann aber sehr wohl als Integrationsbegriff entwickelt werden, der die Gesamtheit von Gottes Verhältnis zur endlichen Welt beschreibt. Sein spezifischer Charakter ist weder denkerisch noch sprachlich präzise einfangbar, zeigt sich jedoch, so die Annahme des christlichen Glaubens, im Christusereignis.

Summary

The article focuses upon the German term ‘Handeln Gottes’. ‘Handeln’ is not identical with the English term action. Instead, it integrates everything that goes back to God’s agency and thus comprises all actions of God, starting with his creation, ending with the eschatological perfection of the universe. For describing the term in more detail, the use of the term by Wolfhart Pannenberg is considered to be helpful. Pannenberg claimed that two conditions of Modernity must be respected for developing a doctrine about God today, namely: relations should be preferred to substances, and relations belong to dynamic processes whose end only determines the identity of the whole process. A comparison with Augustine elucidates how much of these ideas are already formulated in his writings. Furthermore, Augustine’s concept of time and eternity and his ideas about the active and differentiated presence of God in the universe are discussed as helpful incentives for defining what ‘Handeln Gottes’ could mean. The term describes God’s relation to the finite world in its entirety even if this cannot

be grasped by human thinking or expressed by human language in any precise manner. Its main character though becomes clear only by the revelation in Christ that is itself a specific type of God's presence in the finite world and the center of God's 'Handeln'.

Zur Person

Drecoll, Volker Henning, Prof. Dr., geb. 1968, seit 2004 Professor für Kirchengeschichte (Schwerpunkt Alte Kirche) an der Eberhard Karls Universität Tübingen und seit 2005 Ephorus des Evangelischen Stiffts, Tübingen. Veröffentlichungen zu Augustin u. a.: (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007 (Studienausgabe 2014); Augustinus, *Späte Schriften zur Gnadenlehre. De gratia et libero arbitrio. De praedestinatione sanctorum libri duo*, ediert von Volker Henning Drecoll und Christoph Scheerer unter Mitarbeit von Benjamin Gleede, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 105, Berlin 2019; ‚Pelagianismus – eine konstruierte Häresie? Ein Forschungsbericht‘, *Historische Zeitschrift* 316 (2023), 635–664.

ORCID: 0000-0001-7641-4662}

GND: 121111261

1. Einleitung

Das Handeln Gottes ist, so die These des folgenden Aufsatzes, ein Terminus der Gotteslehre, mit dem der Gottesbegriff in Beziehung zu verschiedenen loci der materialen Dogmatik gesetzt wird: der Schöpfungslehre, Prädestination und Vorsehung, der Heilsgeschichte, der Offenbarung, der Frage nach der Erlösung in ihren Einzeldimensionen (also Versöhnungslehre und Soteriologie, Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Sakramentenlehre) und schließlich der eschatologischen Vollendung¹. Was alle diese loci verbindet, ist die Tatsache, dass sie mit der veränderlichen, in Raum und Zeit-Kategorien beschreibbaren Welt einerseits, mit Gott andererseits zusammenhängen. Handeln Gottes ist damit als ein Terminus bestimmt, der zwischen der Ewigkeit Gottes und der veränderlichen Welt vermittelt, und zwar in einer spezifischen Weise, die es im Folgenden genauer zu bestimmen gilt. Als Vorbemerkungen seien vier Gesichtspunkte eingeführt, die für die Bedeutung des Terminus ‚Handeln Gottes‘ im Folgenden zugrundegelegt werden:

- Das Handeln ist zunächst einmal ein deutscher Ausdruck, der sich nicht ohne weiteres in andere Sprachen übersetzen lässt. Es ist ein substantivierter Infinitiv, der hier benutzt werden soll als Bezeichnung für einen Gesamtvorgang, von dem dann einzelne Handlungen unterschieden werden können. Es geht um die einzelne Handlung nur insofern, als sie zu dem Gesamthandeln gehört. Das unterscheidet den deutschen Ausdruck des Handelns etwa von dem englischen Wort *action*, mit dem die jeweilige Handlung oder Tat bezeichnet wird. Es unterscheidet ihn aber auch von der Verbalaussage „Gott handelt“, für die unklar

1 Der alle loci von der Schöpfungslehre bis zur Eschatologie reichende Aspekt des Handelns Gottes liegt vielen patristischen Texten zugrunde. Beispielhaft nenne ich die Überlegungen des Basilius, *De spiritu sancto* 16,37–40 (SC 17bis, 374,1–390,49 Pruche), zu der Frage, wie umfassend der Heilige Geist mit Vater und Sohn zusammengehört, bei der Schöpfung, der Heilsgeschichte und dem endgültigen Gericht (so der Titel des 16. Kapitels).

ist, ob sie sich auf eine einzelne Handlung bezieht oder auf das Handeln Gottes in seiner Gänze (vgl. die Einteilung bei Ruf 2022: 7).

- Das Handeln schließt eine Form von Präsenz, Einwirkung, Interaktion ein, ist also eine relationale Bestimmung, die zugleich gerichtet ist. Auf Gott angewandt, bedeutet das: Gott handelt in einem umfassenden Sinne mit der Gesamtheit der Wirklichkeit, die somit als Gegenstand seines Handelns verstanden wird. Die damit gesetzte Relation Gottes zur Welt ist genauer zu bestimmen (vgl. dazu unten).
- Das Handeln verweist auf eine in dem Handeln sichtbar werdende Charakteristik. Das Handeln zeigt den Handelnden in einer bestimmten Weise, jedenfalls nicht so, dass verschiedene erratische Handlungen völlig disparat nebeneinander liegen, so dass sich dann fragen ließe, ob es sich überhaupt um ein und dasselbe handelnde Subjekt handelt und nicht vielmehr um ganz verschiedene. Bei der Beschreibung des Handelns Gottes geht es also um ein gewisses Maß erkennbarer Kohärenz, die etwas über die Handlungsweise Gottes aussagt. Nur wenn eine solche Kohärenz verschiedener Handlungen anzunehmen ist, lässt sich sagen: Es handelt sich um ein die einzelnen Handlungen umfassendes Handeln. Das Handeln Gottes hat aufgrund der genannten Kohärenz zugleich eine Bedeutungsdimension, es sagt etwas aus über Gott – und zugleich auch etwas über die Welt bzw. den Menschen. Diese Bedeutungsdimension ist auf das Gesamthandeln Gottes bezogen, so dass die Frage, wie sich einzelne Handlungen hierzu verhalten, eine dann noch genauer zu bearbeitende Frage ist. Zugleich wird deutlich, dass das Handeln Gottes sich nicht in der Bedeutungsdimension erschöpft, da die Bedeutungsdimension immer an die Bedingungen der Rezipierenden gebunden ist.²
- Das Handeln beinhaltet als qualifizierter Begriff, der auf eine Charakteristik des Handelnden verweist, Intentionalität. Das grenzt das Konzept des Handelns ab von soziologischen Konzepten der Praktiken (die wiederum eher mit wiederholten Handlungen vergleichbar sind) (grundlegend: Reckwitz 2003).³ Es lässt sich zwar fragen, ob nicht auch jede ritualisierte oder einfach gewohnte Routine Teil eines Handelns sein kann, die Grenze zur Praxeologie also keineswegs eindeutig und scharf gezogen werden kann, doch ist das nur dann der Fall,

2 Hier ergibt sich eine Schnittmenge mit der Semiotik, wobei drei Aspekte von Zeichen (in einem weiten, nicht nur auf sprachliche Zeichen beschränkten Sinne) besonders relevant sind: a) der performative Charakter, den Zeichen haben können (allerdings nicht müssen), d. h. das Zeichen ermöglicht nicht nur Verstehen und Begreifen, sondern beeinflusst und verändert auch die Gesamtsituation, b) das Zeichen setzt voraus, dass die Bedeutung quasi überschießt, denn das Zeichen verweist ja auf etwas, von ihm selbst Differentes. Insofern ist auch bei dem Handeln Gottes anzunehmen, dass es über alles Verstehen und Begreifen hinausgreift, auf eine nicht direkt erfassbare Dimension der Wirklichkeit; c) der Umstand, dass für die Bedeutungsdimension von Zeichen immer auch die Rezeption wichtig ist, bedeutet nicht, dass die Zeichen einfach nur vom Rezipienten beliebig bestimmbar sind. Zeichen können irritierende oder korrigierende Funktion haben und den Erwartungen von Rezipienten diametral widersprechen. Dieser außerhalb der Rezipienten liegende Aspekt ist auch für das Handeln Gottes anzunehmen. Die Anwendung semiotischer Überlegungen auf das Handeln Gottes hat aber dort seine Grenze, wo es um das Handeln Gottes als a) die gesamte Wirklichkeit umspannendes Konzept geht, das b) auch die eschatologische Vollendung umfasst (die gleichsam die Differenz zwischen Zeichen und Bedeutetem überwindet).

3 Das von Reckwitz entwickelte Konzept ist für die Analyse vieler historischer und soziologischer Prozesse hilfreich.

wenn die Routine oder das Ritual aufgrund ihrer Akzeptanz Teil des Handelns werden. Das ist deswegen so, weil der Handelnde mehr oder weniger bewusst zustimmt, dass er bzw. sie sich so oder so verhält, verhalten muss oder sollte, und es jedenfalls vorzieht, Rituale und Routinen weiter zu bedienen und nicht auszubrechen (was dann als Durchbrechung von Routinen und Ritualen ebenfalls Teil eines Handelns werden könnte). Insofern lässt sich im Extremfall auch bei Routinen, Ritualen und Verhaltensweisen, zu denen jemand gezwungen wird, noch annehmen, dass die entsprechende Reaktion auf diesen Zwang seinerseits zum Handeln insgesamt dazugehört. Diese Frage ist anthropologisch spannend, weil sie die Fragen des freien Willens und der Zustimmung zu dem, was man willentlich tut, stellt, ja im Ernstfall sogar in Frage stellt, ob Menschen im strikten Sinne zu etwas (besonders zu etwas Schlechtem) gezwungen werden können,⁴ sie ist aber für die Gotteslehre deswegen nicht relevant, weil eine Grundannahme der christlichen Gotteslehre ist, dass Gott nicht zu etwas gezwungen werden kann.

Mit dem letzteren Aspekt ist zugleich eine Grundfrage der Gotteslehre angesprochen, die für alle Aspekte der Gotteslehre, also auch für die Bestimmung des Handelns Gottes gilt, nämlich die Frage, inwiefern Sachverhalte und Grundgegebenheiten menschlicher Wahrnehmung und menschlichen Denkens sich fundamental verändern, sobald man sie auf Gott anwendet. Diese grundsätzliche Frage gilt insbesondere für die sprachliche Beschreibung Gottes oder Formulierung des Gottesbegriffes. Es ist dann die Frage danach, was man für Zusatzbedingungen und Fehlstellen formulieren muss, wenn man sprachliche Begriffe, die die der Beschreibung und dem Durchdenken veränderlicher Wirklichkeit entsprechen, nun auf Gott anwenden möchte. Diese Aufgabe lässt sich als Übertragungstransformation beschreiben. Die Übertragungstransformation betrifft nicht nur vergleichsweise triviale Fälle wie anthropomorphe Beschreibungen Gottes (seine rechte Hand, sein Angesicht etc.)⁵, sondern auch deutlich abstraktere Begriffe wie Einheit, Sein, Güte, Liebe.

2. Theologische und philosophische Grundbedingungen für den Begriff des Handelns Gottes

Das Problem der Übertragungstransformation verweist auf die Begrenztheit von Sprache, die hinter zwei Ebenen zurückbleibt, nämlich a) hinter dem, was gedacht werden kann, und b) hinter der Realität. In dem Dreieck von Sprache – Denken – Wirklichkeit ist die Sprache der am

4 Augustin etwa verfolgt diese Frage in *De libero arbitrio* 1,20,71–21,74 (CCSL 29, 224,4–225,5 Green); 3,19,66–67 (CCSL 29, 286,24–39 Green).

5 Zum Anthropomorphismus in der biblischen Tradition (besonders der hebräischen Bibel wie der Septuaginta) und ihrer Sublimierung in der frühen jüdisch-hellenistischen und dann der christlichen Theologie vgl. Marksches 2016: 41–56.113–114.

stärksten reduzierte und unvollkommene Bereich.⁶ Dass er hinter dem Denken und der Wirklichkeit zurückbleibt, meint genauer den Sachverhalt, dass Sprache in einer zeitlichen Abfolge von Silben und Ausdrücken nur gewisse Aspekte ausdrücken kann und dabei an kulturell konnotierte Vorbedingungen der jeweiligen Sprachentwicklung gebunden ist. Sprache ist von vornherein begrenzt und wählt aus dem, was ein Mensch denkt, sich vorstellt, erinnert, hofft, fühlt etc., nur einen Teilaspekt aus, der dann auch noch durch ein Zeichen eher nur angedeutet als umfassend beschrieben oder präzise erfasst wird. Das Maß dieser Begrenztheit mag man unterschiedlich einschätzen, es dürfte aber doch eher noch größer sein, als eine erste Mutmaßung schätzt. Sprache lebt auch von der Überschätzung dessen, was man meint zu verstehen.

Das gilt für den gesamten Bereich des Denkens und den der Wirklichkeit. Das Denken ist selbst ein Teil der Wirklichkeit, selbst dann, wenn es sich etwas vorstellt, was unwirklich ist. Es kann aber, und das ist eine wesentliche Voraussetzung für die noch weitergehende Reduktionsstufe der Sprache, Aspekte voneinander unterscheiden, die in der Wirklichkeit untrennbar zusammenfallen (wie z. B. Materie und Form im Hylemorphismus). Einen Sonderfall stellt die Möglichkeit dar, abstrahierende Methoden und eine dazu passende Sprache zu entwickeln, mit denen sich komplexe Gegebenheiten der Wirklichkeit stark vereinfacht darstellen lassen, wie das in der Mathematik geschieht.

Für den Begriff des Handelns als Terminus der Gotteslehre sind dann aber näherhin folgende Bedingungen zusätzlich zu berücksichtigen.

- Das Reden von Gott erfolgt im Bezug auf die Offenbarung, die zum Teil sprachlich, zum Teil ohne Sprache geschieht. Dieser Offenbarungsbezug wird im Christentum anders formuliert als etwa im Judentum oder im Islam, insbesondere im Bezug auf die Person Jesu Christi und die damit verbundenen Zeugnisse der in Christus geschehenen Offenbarung (sprich der als Neues Testament zusammengefassten, als kanonisch verstandenen Schriften und der sich daraus ergebenden Lektüre der Septuaginta wie der hebräischen Bibel).
- Eine Ontologie ist die Beschreibung der Art und Weise, in der sich gebildete sprachliche Begriffe zum Bereich des Denkens und der Wirklichkeit verhalten. Sie ist nicht die direkte Beschreibung von Sein, sondern die Metatheorie, die umreißt, welchen Begrenztheiten sprachliche und gedankliche Konzeptionen haben und in welcher Beziehung sie zur Wirklichkeit stehen. Dabei ist anzunehmen, dass das Sprechen und Denken mit Bezug auf Gott grundlegend anderen Bedingungen unterliegt als bei dem Bezug auf die restliche Wirklichkeit.
- Die Unendlichkeit Gottes erfordert nicht nur eine weitreichende Transformation von Vorstellungen und sprachlichen Begriffen, wenn sie auf Gott angewandt werden sollen, sondern auch ihrer Verknüpfungen und logischen Implikationen.

⁶ Dieser Gedankengang beruht auf Basilius' Verhältnisbestimmung von Realität, Denken/Konzepten und Sprache, vgl. hierzu Radde-Gallwitz 2009: 113–174; Drecoll 2025: ch. 5.

Der Offenbarungsbezug ist im Hinblick auf die grundsätzlichen Grenzen von Sprache deswegen wichtig, weil sich damit der Anspruch christlicher Theologie verbindet, eine bestimmte Sprachlichkeit zu haben, die ihren Ursprung nicht in der Kreativität oder Erkenntnisfähigkeit von Menschen hat.⁷ Die Sprache der Offenbarung ist zwar eine menschliche, kulturell bedingte und hat daher auch an der grundsätzlichen Begrenztheit von Sprache teil, sie ist aber zugleich vom Heiligen Geist so gewollt, weil Gott sie dann wieder in Benutzung nimmt, wenn Menschen im Glauben versuchen, ihren Glauben zu beschreiben.⁸ Gerade im Hinblick auf die Tatsache, dass sich viele Sachverhalte im Hinblick auf Gott gar nicht von einem begrenzten Denken adäquat denken lassen (weil Gott eben unendlich ist) und schon gar nicht adäquat ausdrücken lassen, kommt der Sprache der Offenbarung eine besondere Bedeutung zu. Die Grundannahme der Inspirationslehre besteht ja in der Behauptung, dass Gott absichtlich eine bestimmte Sprache und Sprachlichkeit für seine Offenbarung in Benutzung nimmt, so dass sich die sprachliche Gestalt der Offenbarung (und nicht erst ihre individuelle, vom Geist gesteuerte Rezeption) selbst als Effekt von Gottes Handeln verstehen lässt.

Die Reichweite der mit der Offenbarung gegebenen Sprache und der nichtsprachlichen Sachverhalte der Offenbarung zu beschreiben, ist Aufgabe einer Ontologie. Ontologie setzt Seiendes voraus und thematisiert den Seinscharakter dieses Seienden. Hier wird der Begriff ‚Ontologie‘ insofern weit gefasst, als auch Denken und Sprache und ihre Produkte als seiend aufgefasst werden. Daher thematisiert die Ontologie in diesem weiten Sinne, welchen Status sprachliche Ausdrucksweisen sowie Denkkonzeptionen untereinander und im Verhältnis zur Wirklichkeit haben. Als Beschreibung kann die Ontologie natürlich ihrerseits der Begrenztheit der Sprache nicht entkommen und auch nicht die Differenz zu Denken und Wirklichkeit überbrücken. Sie kann aber verdeutlichen, was nicht gemeint ist und welche Aspekte einer sprachlichen oder nichtsprachlichen Offenbarung eine Hinweisfunktion erfüllen, die auf einen als solchen weder denkerisch noch sprachlich unmittelbar erfassbaren Bereich der Wirklichkeit zielen.⁹ Im Hinblick auf Gott gilt das noch stärker als im Hinblick auf alle anderen Sachverhalte, denn Gottes Transzendenz überschreitet den Grad der Unzugänglichkeit der Wirklichkeit nicht nur wie jedes andere finite Ding oder jeder andere finite Sachverhalt,¹⁰ sondern als

7 Basilius beruft sich, nachdem er den Anspruch des Eunomius, mit Negativprädikaten das Wesen Gottes erfassen zu können, zurückgewiesen hat, auf die positiven Aussagen der Bibel, insbesondere das Johannesevangelium, um die Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn herauszustellen. Das Prinzip der Unerkennbarkeit des Wesens (der οὐσία) ist also mit dem Hinweis darauf verbunden, dass dies nicht das Ende jeder christlichen Rede von Gott ist, weil mit der Offenbarung der Schrift eine bestimmte Sprache gegeben ist, an die sich Christen bei ihrer Rede über Gott gebunden wissen, vgl. hierzu Drecoll 1996: 63–92.

8 Dies ist der Grund dafür, dass biblische Autoren wie Paulus (aber auch die unbekannteren Redaktoren und Verfasser anderer Schriften) in dem historischen Kontext ihrer Sprache in den Blick kommen, ohne dass damit der grundsätzlichen Gestaltung der biblischen Offenbarung durch den Heiligen Geist widersprochen wäre.

9 Diese Aussage bedeutet nicht, dass automatisch alle Sprache nur metaphorischen Wert hat, sondern macht nur auf die grundlegende Differenz zwischen der Zeichendimension von Sprache und der Wirklichkeit, auf die diese sich bezieht, aufmerksam.

10 So verdeutlicht beispielsweise Basilius sein Konzept der Unerkennbarkeit des Wesens (der οὐσία) anhand des Beispiels der Erde, vgl. Adversus Eunomium I,12–13 (SC 299, 214,30–218,24 Sesboüé).

unendlich.¹¹ Entzieht sich schon die Wirklichkeit dem Denken und erst recht der Sprache, so ist dies im Falle Gottes in besonderer Weise der Fall. Die Wirklichkeit hat einen nicht durch die Konstruktionen des Denkens oder der sprachlichen Erfassung beeinflussbaren Bereich, der sich auch als Widerständigkeit der Wirklichkeit bezeichnen lässt. Widerständigkeit bezeichnet dabei den Sachverhalt, dass Menschen auch angesichts der Unhintergebarkeit der Subjektivität ihrer Erfahrung und ihres Denkens auf eine von ihrer Subjektivität verschiedene Wirklichkeit stoßen, die sich ihrer Gestaltung entzieht und der Subjektivität der Eindrücke und des Denkens gegenüber korrigierend wirksam wird. Die Annahme der Wirklichkeit Gottes behauptet nun genauerhin, dass nicht nur eine finite Wirklichkeit sich als widerständig in die Subjektivität des Denkens und die Sozialität und kulturelle Prägung von Sprache in ihrer subjektiven Ausprägung im Einzelnen einmischt, sondern dass es ein unendliches Sein gibt, das in noch viel stärkerer Weise sich dem Zugriff des Denkens und der Sprache entzieht. Die Ontologie beschreibt für einzelne Ausdrücke, Termini, sprachliche Bilder etc., in welcher Weise diese Widerständigkeit sich einerseits beschreiben lässt im Hinblick auf Sachverhalte der finiten Wirklichkeit, andererseits aber gerade auch im Hinblick auf das unendliche Sein Gottes.

Im Hinblick auf Gott ist es demnach nicht ausreichend, auf die subjektive Konstruktionsleistung aller sprachlichen und denkerischen Aktivität des Menschen und die laufende Korrektur durch eine widerständige, sich entziehende Wirklichkeit hinzuweisen. Die Wirklichkeit als solche hat ein Janusgesicht: Sie entzieht sich und wirkt zugleich in bestimmten Hinsichten (also nie als ganze) korrigierend auf die Subjektivität von Menschen ein. Diese Doppelgesichtigkeit wird aber durch die Unendlichkeit Gottes noch einmal fundamental verändert. Die Behauptung der Unendlichkeit Gottes schließt ein, dass Gott sich als Wirklichkeit in so grundsätzlicher Weise entzieht, dass eine unüberbrückbare, kategoriale Differenz zwischen Gott und aller anderen Wirklichkeit entsteht. Entsprechend der Janusgesichtigkeit von Wirklichkeit ist aber zugleich damit zu rechnen, dass die Unendlichkeit Gottes auch nicht durch die Endlichkeit der übrigen Wirklichkeit begrenzt wird, sich also zu ihr in einer besonderen Weise verhält und sich also in diese, von ihr so kategorial verschiedene Wirklichkeit einmischt, ja diese umfasst und umgreift (zu dieser für den Idealismus grundlegenden Einsicht vgl. Hermann 2011: 204–205; Nonnenmacher 2015: 132–133).

3. Das Handeln Gottes bei Wolfhart Pannenberg

Die Annahme, dass Gottes unendliches Sein auch die Endlichkeit umfasst, begründet und gestaltet, wirft die Frage auf, ob sich die klassische Unterscheidung von Gottes Wesen und seinen Eigenschaften fortführen lässt und die weiteren loci der Heilsgeschichte, von der Schöpfung über die Soteriologie bis hin zur Eschatologie dann genauer als Erweis von Gottes Eigenschaften zu betrachten sind. Wolfhart Pannenberg hat nun den Vorschlag unterbreitet, im

11 Diesen Gedanken hat dann insbesondere Basilius' Bruder, Gregor von Nyssa, in der Gotteslehre entfaltet und für die Soteriologie fruchtbar gemacht, vgl. hierzu die bei Wolfhart Pannenberg entstandene Dissertation von Mühlberg 1966 (dessen These, Gregor von Nyssa habe damit eine grundlegende Änderung der metaphysischen Grundannahmen vorgenommen, in der Forschung umstritten ist) und für den soteriologischen Aspekt Karfíková 2001.

Anschluss an Überlegungen von Hermann Cremer¹² den Begriff des Handelns Gottes genau für die Probleme einzusetzen, die mit der Frage nach Gottes Wesen und seinen Eigenschaften damit verbunden sind. Pannenberg geht dabei davon aus, dass die Vielheit der Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, entweder als in der Beziehung Gottes zur Welt begründet verstanden werden, was sie vom Wesen Gottes abhebt, so dass dann „nur eine ganz abstrakte und leere Vorstellung vom göttlichen Wesen“ (Pannenberg 1988: 393) überbleibt, oder dass die Eigenschaften mit dem Wesen Gottes geradezu identifiziert werden, so dass „dessen Einheit sich aufzulösen (Pannenberg 1988: 391) scheint. Der Begriff des Handelns soll diese innere Widersprüchlichkeit einer Rede von Gottes Wesen und seinen Eigenschaften lösen, weil er zwei Herausforderungen der neuzeitlichen Metaphysik zu meistern vermag: Zum einen berücksichtigt er die neue Selbständigkeit, die der Relation zukommt; Relation wird nicht länger als Akzidenz von Substanzen verstanden, sondern die Substanzen sind gleichsam nur die Randerscheinungen der im Vordergrund stehenden Relationen. Zum anderen ist die Relation von Gott zur Welt nicht einfach eine kausal begründende, sondern verweist auf einen Zweck in der Zukunft, den Gott erreichen will. Das setzt voraus, dass das Wesen Gottes nicht einfach unveränderlich festliegt, sondern Gott erst durch die zielgerichtete Relation, eben durch sein Handeln „darüber entscheidet, wer er selber ist und was er vermag“ (Pannenberg 1988: 398).¹³ Pannenberg sieht diese beiden Bedingungen (Vorzug der Relation gegenüber der Substanz und Identität als von der Vollendung in der Zukunft her gedachte Zielrichtung) als Anforderungen der Moderne an.¹⁴

Allerdings sind beide Gedanken nicht so modern, wie es zunächst den Anschein haben mag. Die Behauptung, dass man in der Vormoderne Gott „als beziehungslose Identität jenseits der Welt gedacht“ (Pannenberg 1988: 397) habe und man diese in Selbstaporien führende Vorstellung nun endlich in der Moderne überwunden habe, lässt sich genauso hinterfragen, wie die Vorstellung, dass die Lehre von Gottes Wesen und seinen Eigenschaften darin wurzelt, dass man „Gottes Wesen von der Ursachbeziehung zur Welt unterschieden“ (Pannenberg 1988: 394) haben wollte. Beides trifft theologiegeschichtlich jedenfalls für die Theologie Augustins nicht zu. Dazu drei Bemerkungen:

- a) Augustin hat die Anwendung der Kategorie der Relation als eine von neun akzidentiellen Kategorien gemäß der aristotelischen Logik als nicht auf Gott anwendbar zurückgewiesen (Augustin, *De trinitate* 5,6 [CCSL 50, 210,24.32 Mountain/Glorie] zur Ablehnung der neun akzidentiellen Kategorien für die Gotteslehre). Der von ihm für Gott angesetzte Relationsbegriff ist nicht-akzidentieller Natur (Augustin, *De trinitate* 5,6 [CCSL 50, 211,19-11 Mountain/Glorie]). Damit überwindet Augustin die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz gerade

12 Pannenberg 1988: 424–425 verweist auf Cremer (1987), der ebd. 20 von der „Bestimmtheit seiner [scil. Gottes; VHD] Erscheinung in seinem Verhalten durch sein Wesen“ spricht, „Verhalten“ und „Wesen“ für eng zusammengehörig hält und ebd. 9 „Handeln“ und „Verhalten“ parallel gebraucht.

13 Pannenberg muss dann in einem zweiten Schritt klären, wieso diese Form des Sich-Selbst-Bestimmens nicht die Identität Gottes in Abrede stellt, vgl. dazu unten.

14 Die Frage, ob der von Pannenberg eingeführte Begriff des Feldes wirklich hilfreich ist, um die klassische metaphysische Betrachtung Gottes als denkendem Geist zu ersetzen (vgl. Pannenberg 1988: 414–416), mag hier auf sich beruhen.

für die Gotteslehre. Das ist ein wesentlicher Schritt, der überhaupt erst Voraussetzung für den Gedanken wird, dass die innertrinitarischen Relationen die Einheit der Substanz nicht aufheben. Und das wiederum ist erst die Voraussetzung für die Suche nach den vestigia trinitatis im menschlichen Geist, die sachlich unzutreffend als psychologische Trinitätslehre bezeichnet werden.¹⁵

- b) Die Bezeichnungen der innertrinitarischen Relationen sind schon bei Basilius Handlungen metaphorischer Art (Zeugung und Hervorgehen, so z. B. Basilius, *Epistula* 125,3 [34,29-34 Courtonne]), begründet in der Sprachwahl der Offenbarung (nicht weil diese oder jene Metapher sachlich konkurrenzlos ähnlich oder adäquat wäre). Das ist auch bei Augustin so, sowohl für die innertrinitarischen Relationen als auch für die Beschreibung der vestigia trinitatis. Es ist vermutlich sogar diese Beobachtung der Dynamik, die durch Verben des Handelns ausgedrückt wird, die ihn nicht einfach bei der Rezeption der Trias esse – nosse – uelle (Augustin, *Confessiones* 13,12 [CCSL 27, 247,1-11 Verheijen]) bleiben lässt und die ihn auch über die Trias mens – notitia – amor (Augustin, *De trinitate* 9,8 [CCSL 50, 300, 1-301,31 Mountain/Glorie]) hinausführt, eben weil esse ebensowenig wie mens eine Handlung ist; erst die Trias der auf sich selbst bezogenen Handlungen meminisse – intellegere – velle (Augustin, *De trinitate* 10,18 [CCSL 50, 330,29-331,63 Mountain/Glorie]) führt darüber hinaus. Fest steht für ihn auch, dass die sogenannten Eigenschaften Gottes nicht einfach in sich ruhende Prädikate sind, sondern Handlungen: Gerechtigkeit ist eben das, womit Gott Menschen gerecht macht (Augustin, *De spiritu et littera* 15 [CSEL 60, 167,4-18 Urba/Zycha]).
- c) Die tragende Unterscheidung für die Aussagen über Gott wird die zwischen ad se dicta (in Bezug auf sich selbst ausgesagt) und ad aliquid dicta (in Bezug auf etwas anderes ausgesagt) (Augustin, *De trinitate* 5,9 [CCSL 50, 215,1-216,41 Mountain/Glorie]). Damit wird deutlich, dass eine Aussagenlogik entwickelt wird, die den Begrenzungen von Sprache unterliegt. Augustin ist diese Begrenztheit etwa schon im Hinblick auf die griechische Terminologie bewusst, wenn er z. B. die Differenz zwischen substantia und dem griechischen Wort für Wesen, οὐσία, bedenkt oder den Ausdruck ‚Person‘ als einen traditionellen Ausdruck als Bezeichnung von Vater, Sohn und Heiligem Geist beibehält, obwohl der Ausdruck ‚Person‘ sachlich inadäquat ist (weil eben gerade nicht die Relation angehend, sondern den Endpunkt der Relation, also etwa den Sohn anstelle der Sohnschaft) (Augustin, *De trinitate* 5,9-10 [CCSL 50,216,43-217,11 Mountain/Glorie]).¹⁶

15 Unzutreffend an dem Begriff der sog. psychologischen Trinitätslehre ist die Voranstellung der Psychologie, als habe Augustin eine Analyse der menschlichen Seele entwickelt und von dort aus seine Trinitätslehre entwickelt. Genau anders herum ist es der Fall: Die Trinitätslehre und bestimmte Anforderungen derselben stehen für Augustin fest, und er fragt sich dann, wo er in der geschaffenen Welt davon ein Abbild finden könne, mit der Antwort, am ehesten im menschlichen Inneren, vgl. Augustin, *De trinitate* 9,1-2 (CCSL 50, 293,31-294,61 Mountain/Glorie).

16 Das zeigt zugleich, dass Augustin die trinitarischen Personen gerade nicht in Relationen auflöst. Vgl. zum Personenbegriff bei Augustin: Drecoll 2014.

- d) Augustins Theologie ist insgesamt von einer eschatologischen Ausrichtung durchdrungen, die insbesondere die Beziehung Gottes zur Welt betrifft. Insofern lässt sich für Augustins Gottesbegriff der Vorwurf, er denke Gott im Verhältnis zur Welt vor allem als kausale Verursachung (unterschieden von Gott als *causa finalis*), kaum aufrechterhalten lässt. Gott wird gerade nicht einfach nur als begründende Ursache verstanden, sondern auch als derjenige, der die Welt zu einem Zustand führt und transformiert, der seinem Wissen und Denken entspricht. Das ist nicht nur der Grundaufbau der zweiten Hälfte von *De ciuitate Dei* (vgl. Augustin, *De ciuitate Dei* 15,1 [CCSL 48, 453,4-28 Dombart/Kalb]; 18,54 [CCSL 48, 656,83-95 Dombart/Kalb]), sondern liegt insbesondere auch seiner Prädestinations- und Gnadenlehre zugrunde.¹⁷
- e) Was der Terminus der *substantia* bzw. *essentia* in Augustins Theologie leistet, ist die Behauptung, dass der Gott, der am Ende der Geschichte sein Ziel erreicht haben wird, auf das er seine Schöpfung hinführt, nicht ein überraschend anderer ist als der, der in Christus offenbart ist – und von Gott aus gesehen auch nicht überraschend anders ist als der, der die gesamte Schöpfung initiiert hat. Insofern ist die mit der Schöpfung begonnene, auf die endgültige Erlösung zulaufende Heilsgeschichte nicht ein Wagnis Gottes, für das noch völlig offen ist, wie es mal ausgehen wird. Genau diese Stabilität drückt der Gedanke der ewigen Selbstidentität mit sich selbst aus, der als Sein Gottes bezeichnet wird. Damit ist zugleich ein Gedanke berührt, der sich kritisch gegen den Gedanken der Bevorzugung der Relation anführen lässt, nämlich, dass eine Relation in ihrer zeitlichen Erstreckung nur dann als eine erkannt werden kann, wenn sie eine gewisse Stabilität der Endpunkte ausweist. Unveränderlichkeit ist dabei noch nicht verlangt, aber die Veränderlichkeit der aufeinander bezogenen Endpunkte muss doch so beschaffen sein, dass die Relation in ihren Einzelmomenten sich überhaupt zu einer Gesamtrelation verbinden lässt (und nicht eine völlig arbiträr herumspringende Relation zwischen jeweils untereinander völlig Unverbundenen ist).

Für die weitere Entfaltung des Begriffes des Handelns Gottes ergibt sich damit eine zweifache Aufgabe: a) Welche Stabilität Gottes in seiner Bezogenheit auf die Welt muss man annehmen? b) Wie verhält sich die eschatologische Ausrichtung dieser Bezogenheit auf die Welt zu der Identität Gottes mit sich selbst? Pannenberg möchte beide Fragen mit einer spezifischen Fassung des Begriffes der „Selbstverwirklichung“ (Pannenberg 1988: 418) Gottes beantworten. Die Selbstverwirklichung Gottes in der Schöpfung sei nicht so zu verstehen, dass Gott durch sein Handeln eine „Bedürftigkeit“ überwindet und eine Differenz „zwischen Wahl und Realisierung des Zweckes“ „überbrückt“ (alle drei Ausdrücke bei Pannenberg 1988: 418). Vielmehr bezieht er durch sein Han-

17 Daher thematisiert Augustin schon früh die Frage des Vorherwissens Gottes und setzt es zu der Frage in Beziehung, ob damit Menschen keine freie willentliche Entscheidung treffen können, wenn Gottes Vorherwissen unfehlbar ist, vgl. *De libero arbitrio* 3,3,21-35 (CCSL 29, 277,1-280,121 Green). Vorherwissen und Prädestination unterscheiden sich dadurch, dass das Vorherwissen alles, auch das Böse umfasst, das Augustin als ontologisch nichtig, also als Mangel beschreibt, während die Prädestination die Vorbereitung der Gnade, also der Etablierung des Guten, dient, vgl. Augustin, *De praedestinatione sanctorum* 1,19 (CSEL 105, 196,1-197,27 Drecoll/Scheerer), vgl. Drecoll 2012-2018: 828-829.

deln nur die Schöpfung „in die ewige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch den Geist“ (Pannenberg 1988: 421 f.) ein. Insofern ereignet sich in der Heilsgeschichte eine „Wiederholung“ (Pannenberg 1988: 422 mit Anm. 119) Gottes (scil. indem das, was zwischen Vater und Sohn geschieht, nun ihrerseits auch eine zweite, in sich allerdings neue Gemeinschaft begründet). „Gott verwirklicht sich selbst in der Welt durch sein Kommen in die Welt“ (Pannenberg 1988: 423).

Der Begriff des Kommens bezeichnet dann quasi die Zugewandtheit Gottes zur Welt, während der Begriff des Handelns bei Pannenberg eher die inhaltliche Qualifizierung dieser Zugewandtheit und deren Zusammengehörigkeit mit dem Wesen Gottes beschreibt. Beide Begriffe setzen aber nach wie vor voraus, dass mit der Welt ein veränderliches Raum-Zeit-Kontinuum in Beziehung zu Gott gesetzt wird, wobei sich damit die Behauptung verbindet, dass Gott nicht selbst den Bedingungen dieses Raum-Zeit-Kontinuums unterliegt.

4. Gottes Präsenz in der Zeit im Anschluss an Augustin

Augustin hat diesen Gedanken durch eine fundamentale Reflexion von Ewigkeit und Zeit reflektiert, die auch im Hinblick auf die von Pannenberg formulierten Probleme hilfreich sein kann. Bekanntlich hat Augustin seine Konzeption von Zeit in *Confessiones* 11 entwickelt. Der Kontext für diese Reflexion ist die Frage von Gesprächspartnern von Augustin, wie man Gen. 1,1 in principio (am Anfang) verstehen soll und dabei die kritische Frage stellen: „Was tat Gott, bevor er Himmel und Erde machte?“¹⁸ Diese Frage streift Augustin nicht nur mit der sarkastischen Bemerkung ab, dass er hofft, in der zukünftigen Gemeinschaft mit Gott nicht mehr die Frage ertragen zu müssen: „Wie kam Gott auf die Idee, etwas zu machen, wenn er doch vorher nie etwas gemacht hat?“¹⁹, er nutzt sie zu einer grundlegenden Reflexion der Zeiterfahrung des menschlichen Geistes. Dabei geht es ihm nicht um die Frage, was Zeit im physikalischen Sinne ist (Augustin nimmt durchaus an, dass es objektive Zeit gibt), sondern es geht ihm um die Frage, wie sich die unvermeidliche Erfahrung der Zeit auf den menschlichen Geist auswirkt. Diese Analyse ist für den Gottesbegriff deshalb wichtig, weil sie am Ende überlegt, ob bzw. inwiefern Gott selbst einer ähnlichen Erfahrung unterworfen ist. Es ist also nicht die anthropologische Seite der Zeiterfahrung, die hier besonders interessiert, sondern diese selbst ist quasi als Kontrastfolie interessant, um zu beschreiben, welche Rahmenbedingungen festzuhalten sind, wenn Gott auf zeitliche Prozesse zu beziehen ist.

Für Augustin ist deutlich, dass Vergangenheit und Zukunft Konstruktionen, also Leistungen des menschlichen Geistes sind, die sich aus dem bedienen, was in der memoria abgelegt ist, und das Vergangene dann durch das Darandenken hervorholen, also in einer gewissen Weise präsent machen, und in vergleichbarer Weise auch im Vorgriff auf die Zukunft eine Erwartung erstellen, die dann schon jeweils eine Zukunft präsent macht (als Furcht oder Hoffnung). Der dazwischen

18 Augustin, *Confessiones* 11,14 (CCSL 27,1-2 Verheijen): Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?

19 Augustin, *Confessiones* 11,40 (CCSL 27, 215,2-5 Verheijen): ... ne patiar quaestiones hominum qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt et dicunt: ... Quid ei uenit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit?

liegende Bereich der Gegenwart als solcher ist ausdehnungslos, die Gegenwart rast unaufhörlich bereits in die Vergangenheit und lässt sich als solche nicht fixieren oder festhalten. Ein Strom der Ereignisse aus der Zukunft fällt durch den ausdehnungslosen Moment der Gegenwart in die Vergangenheit (Augustin, *Confessiones* 11,26-27 [CCSL 27, 296,1-207,20 Verheijen]). Das ist die Grundsignatur der Vergänglichkeit. Der menschliche Geist ist aber als Geist in der Lage, eine Aufmerksamkeitsspanne zu erstellen, und so einen bestimmten Abschnitt dieses Zeitstromes, der aus der Zukunft in die Vergangenheit fällt, als Gegenwart zu betrachten und präsentisch zu halten (Augustin, *Confessiones* 11,37 [CCSL 27, 213,1-214,13 Verheijen]). Das ist gleichsam ein geistiges Entgegenstemmen gegen den Zeitstrom, das aber eine Rückwirkung auf den menschlichen Geist hat. Durch die Aufmerksamkeit, die sich auf den unaufhörlichen Strom der Zukunft, die in die Vergangenheit fällt, richtet, wird der menschliche Geist seinerseits affiziert. Er kann sich der damit verbundenen Vergänglichkeit trotz allem Entgegenstemmen nicht entziehen. Die Aufmerksamkeit des Geistes, der über den in die Vergangenheit rasenden Punkt der Gegenwart hinweggreift, die Aufmerksamkeit (das *attendere*), wird zur Zerdehnung des Geistes, zur *distentio*.²⁰ Damit wird der Geist auseinandergezerrt, hineingezogen in die Vergänglichkeit, die mit der Vielheit der geschöpflichen Phänomene in ihrer zeitlichen Erstreckung und Dynamik zwangsläufig gegeben ist. Diese *distentio* lässt ihn gleichsam ins Nichts fallen: Das menschliche Ich löst sich geradezu in die Zeiten auf, die Gedanken, das Innerste des menschlichen Geistes werden durch die tumultartigen Verschiedenheiten zerfetzt (Augustin, *Confessiones* 11,39 [CCSL 27, 215,12-14 Verheijen]).

Zeiterfahrung ist für Augustin etwas metaphysisch Ambivalentes: Es zeigt zwar die grundsätzliche Überlegenheit des Geistes über den Prozess der materiellen Gegebenheiten, weil der Geist eine Aufmerksamkeitsspanne aufmachen kann. Entscheidender aber ist die Bedürftigkeit des menschlichen Geistes, die daraus entsteht: die Zerdehnung des Geistes, der sich dem Ansturm der Zukunft und dem in die Vergangenheit rasenden Punkt der Gegenwart nicht entziehen kann.

Daher beendet Augustin seine Analyse der Zeiterfahrung mit einer soteriologischen Kehrtwende (vgl. Brachtendorf 2005: 250). Gottes Barmherzigkeit belässt den menschlichen Geist nicht in dieser Zerdehnung, der *distentio*, die das gesamte Leben des Menschen umfasst. Augustin benutzt hier biblische Bilder, um die Rettung durch Gott zu beschreiben: „Deine Rechte hat mich aufgefangen in meinem Herrn, dem Menschensohn als dem Mittler zwischen Dir, dem Einen, und uns, den Vielen“²¹. Die *distentio* wird nun ersetzt durch eine neue, von Gott ermöglichte *intentio*. Der Mensch wird nicht einfach sich und der in die Vergangenheit strebenden Vergänglichkeit überlassen, sondern zusammengesammelt, eingesammelt, verbunden, das Alte hinter sich lassend, sich nach vorne ausstreckend (vgl. Phil 3,12-14) und so ausgerichtet auf die Einheit Gottes, die von der besonders in der Zeiterfahrung deutlich gewordenen Vielheit kategorial unterschieden ist. Diese neue Ausrichtung nach vorne hin („nicht zerdehnt, sondern ausgestreckt“), nicht „im

20 Zum Begriff des *attendere* vgl. Augustin, *Confessiones* 11,37 (CCSL 27, 213,4 Verheijen), zur *distentio* Augustin, *Confessiones* 11,39 (CCSL 27, 214,2 Verheijen).

21 Augustin, *Confessiones* 11,39 (CCSL 27, 214,2-3 Verheijen): *ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos.*

Sinne der Zerdehnung, sondern im Sinne des Aufschauens²² führt den Menschen zu einem künftigen, stabilen Zustand: „Und ich werde stehen und gefestigt werden in Dir, in meiner Form, Deiner Wahrheit“²³.

Diese soteriologischen Überlegungen nimmt Augustin nun zum Anlass zu überlegen, ob es einen Geist gibt, der alles Vergangene und Zukünftige weiß, dem also der ganze Zeitstrom vor Augen steht wie einem menschlichen Geist die Gesamtheit des auswendig gelernten Gedichts. Ein solcher Geist, der seine Aufmerksamkeit quasi ganz aufspannen und den gesamten Zeitstrom damit erfassen könnte, wäre zwar ziemlich erstaunlich, aber die Quantität des Wissens bzw. die Breite der Aufmerksamkeit würde an dem grundsätzlichen Charakter der *distentio* noch nichts ändern. Daher bestreitet Augustin, dass Gott in dieser Weise Vergangenheit und Zukunft vorausweiß (Augustin, *Confessiones* 11,41 (CCSL 27, 215,3-12 Verheijen]). Er wäre dann zwar allwissend, aber eben doch so, dass er davon affiziert würde, er ausgedehnt würde. Die Behauptung ist also, dass das Wissen um die Zeit im Falle Gottes als Schöpfer zwar Vergangenheit und Zukunft wahrnimmt, davon aber gerade nicht in dem Sinne affiziert wird, dass er zerdehnt würde. Gottes Aufmerksamkeit auf die sich verändernde Schöpfung erleidet keine *distentio*.²⁴ Während die Vielfalt des Zeitstroms in der Zeiterfahrung des menschliche Geistes (und im Falle eines allumfassend gesteigerten Geistes, quasi eines *super-minds*) immer mit der Affektion der Vergänglichkeit und einem Zerfließen in die Zeit verbunden wäre, kann Gott Zeit und zeitliche Abläufe wahrnehmen, ohne in vergleichbarer Weise affiziert zu werden. Seine Aufmerksamkeit führt also gerade nicht dazu, dass er der Zeit unterworfen ist. Seine Ewigkeit ist nicht einfach nur eine Simultaneität alles Geschaffenen, verbunden mit einem allumfassenden Wissen. Die Relationalität selbst ist qualitativ anders bestimmt.

Zu diesem Gedankengang ist nun noch ein zweiter zu ergänzen, der diese Relationalität zwischen Gott und der vergänglichen Welt noch genauer bestimmt, indem er verschiedene Weisen der Präsenz Gottes in der Welt unterscheidet. Genauer sind es drei Weisen, die Augustin in seiner Schrift *De praesentia Dei* unterscheidet:

- i. Gott ist omnipräsent, und zwar nicht in einer körperlichen Weise, die zur Folge haben würde, dass er nur anteilig in Teilen des Universums präsent ist (also Gott in der Hälfte des Universum nur zur Hälfte präsent wäre), sondern *ubique totus* (Augustin, *De praesentia Dei = Epistula* 187,14 [CSEL 54, 92,14-21 Goldbacher]). Das ist die Behauptung der Schöpfungslehre, genauer gesagt der *creatio continua*.
- ii. Davon unterschieden ist eine spezifischere Weise der Präsenz Gottes in einigen Menschen, die Augustin als *inhabitatio* bezeichnet. Diese *inhabitatio* ist a) nicht allen Menschen in gleicher Weise gegeben, b) kann auch im Fall eines individuellen Menschen erst zu einem bestimmten Zeitpunkt beginnen (und, so müsste man ergänzen, auch wieder enden), und c)

22 Augustin, *Confessiones* 11,39 (CSL 27, 214,6-9 Verheijen): *in ea, quae ante sunt, non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis.*

23 Augustin, *Confessiones* 11,40 (CCSL 27, 215,1-2 Verheijen): *et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua.*

24 Augustin, *Confessiones* 11,41 (CCSL 27,216,19 Verheijen): *sine distentione actionis tuae.*

ist sie auch nicht bei allen in gleicher Weise bzw. Intensität gegeben (Augustin, *Epistula* 187,17 [CSEL 54, 94,19-20 Goldbacher] und 187,35 [CSEL 54, 113,5-9 Goldbacher]). Das Paradebeispiel für diese inhabitatio ist die Prophetie (Gott ist in Propheten wie Jeremia präsent – wobei diese Präsenz quasi additiv zu der allgemeinen Omnipräsenz hinzukommt). Augustin geht aber über das Beispiel der Prophetie deutlich hinaus und beschreibt die inhabitatio grundsätzlich als Wiedergeburt, als Erlösung, so dass auch Glaubende als Tempel Gottes, in denen Gott eben in unterschiedlicher Weise wohnt, in den Blick kommen (Augustin, *Epistula* 187,20 [CSEL 54, 98,14-24 Goldbacher]; 187,26-27 [CSEL 54, 103,13-104,8 Goldbacher]). Die unterschiedliche Weise hat ihre Entsprechung in der unterschiedlichen Kapazität der Menschen, in denen Gott einwohnt, (Augustin, *Epistula* 187,19 [CSEL 54, 97,14-98,13 Goldbacher]), aber diese Unterschiede, so die Grundbehauptung der Gnadenlehre, begründen nicht ihrerseits die Präsenz oder Nicht-Präsenz Gottes im Sinne der inhabitatio, und sie begründen auch nicht das unterschiedliche Maß dieser Präsenz. Es ist vielmehr Gottes ureigene Entscheidung, die mit der Etablierung einer Ordnung verbunden ist, wo er einwohnt und wie diese Einwohnung dann genauerhin wirkt (Augustin, *Epistula* 187,37 [CSEL 54, 115,4-17 Goldbacher]).

- iii. Von diesen Formen der inhabitatio ist eine dritte Weise der Präsenz Gottes in der Welt zu unterscheiden, die nun auf ein einziges Individuum beschränkt ist, nämlich auf den Menschen Jesus, mit dem sich Gott in einer personenhaften Weise verbindet. Diese Form der Präsenz unterscheidet sich von der inhabitatio durch ihren durchgängigen Charakter und die Intensität der personalen Einheit (des Gott Logos mit Fleisch und Seele Jesu). Diese personale Einheit von Gott und Mensch ist ein Unikum (Augustin, *Epistula* 187,40 [CSEL 54, 116,24-117,19 Goldbacher]), das die grundlegende kategoriale Differenz zwischen Gott und vergänglicher Schöpfung, die auch in den anderen beiden Weisen der Präsenz Gottes in der Welt bestehen bleibt (Gott wird in ihnen auch nicht in die vergängliche Welt herabgezogen), überbrückt. Hier lässt sich Gott also auf die Vergänglichkeit der Schöpfung ein und erlebt diese Vergänglichkeit sogar, und zwar im Leiden und dem Tod Jesu. Die Grundbehauptung ist aber auch hier die, dass Gott damit nicht einfach in der Vergänglichkeit untergeht, sondern diese zugleich umformt, was dann den anderen Geschöpfen auf dem Wege der von Gott gewollten Einwohnung eine Teilhabe und Analogie ermöglicht, in der ebenfalls Leiden und Tod überwunden sein sollen.

Entscheidend an dieser Auffächerung der drei Weisen der Präsenz Gottes ist, dass sie in sich eine Einheit ist, zugleich aber auch ausdifferenziert, und zwar im Hinblick auf Intensität und Ausmaß sowie die zeitliche und räumliche Erstreckung. Für das Handeln Gottes (als umfassendem Begriff, der von Handlungen unterschieden ist, diese aber umgreift) ist das deswegen eine zugrundezulegende Struktur, weil Gottes Präsenz nicht als wirkungsloses Dasein verstanden werden kann, sondern immer als wirksame Anwesenheit, die ihrerseits Wirkungen hat. Das ist für alle drei Weisen der Präsenz Gottes anzunehmen. Präsenz Gottes ist stets handelnde Präsenz. Für den Begriff des Handelns ergibt sich aus Augustins Überlegungen zur Zeit sowie zur Präsenz Gottes in der Welt, dass Gott in seiner Ewigkeit auf die veränderliche Welt in einer kategorial anderen Weise Bezug nimmt als wir (seine *attentio* wird nicht zu einer *distentio* und damit ent-

stellt), und dass diese Präsenz in sich differenziert zu betrachten ist, also universal und abgestuft zugleich gegeben ist. Der Begriff des Handelns Gottes weist demnach eine innere Struktur auf, die der Ordnung der Schöpfung in ihrer zeitlich-räumlichen Dynamik entspricht, aber nicht durch sie bedingt ist, sondern diese ihrerseits setzt, und zwar mit einer soteriologischen Zielsetzung, die zugleich auf die Offenbarung dieser soteriologischen Zielsetzung ausgerichtet ist.

Als Handeln des trinitarischen Gottes ist dieser die gesamte geschöpfliche Wirklichkeit umfassende Prozess nicht auf die trinitarischen Personen aufteilbar. Hierin liegt die Stoßrichtung des von Augustin entwickelten Grundsatzes *opera ad extra sunt inseparabilia* (vgl. Augustin, *De trinitate* 1,7-8 [CCSL 50, 34,1-36,17 Mountain/Glorie]). Diese Untrennbarkeit lässt Zuschreibungen etwa von Epiphanien an eine bestimmte trinitarische Person als uneigentlich erscheinen, aber intendiert als Teil eines umfassenden Offenbarungsgeschehens. Das schließt ein, dass erst in der Zuordnung zum umfassenden Offenbarungsgeschehen einzelne Ereignisse oder Prozesse als Handlung Gottes anzusehen und so dem umfassenden Handeln Gottes zuschreibbar sind. Die Ausdifferenzierung der drei Modi der Präsenz Gottes weist dabei auf den Tatbestand hin, dass das umfassende Handeln Gottes als eine gestufte, sich in seiner Gänze entziehende Einheit anzusehen ist – die allerdings im dritten Modus der Präsenz, der personalen Einheit von Gott mit dem einen Individuum Jesus Christus, eine besondere Spitze hat.²⁵ Durch die Bindung an das eine menschliche Individuum, so die Behauptung der Inkarnationslehre, ist eine Einheit hergestellt, die die kategoriale Differenz zwischen Gott und Mensch überbrückt. Sie ist die intensivste Form der Einheit und wird mit der (freilich auflösbaren) Einheit zwischen Seele und Körper verglichen. Daraus lässt sich ableiten, dass die verschiedenen Ereignisse und Prozesse in der Geschichte sich in der Weise dem einen Handeln Gottes zuordnen lassen, dass die jeweils anderen Modi der Präsenz Gottes ebenfalls im Blick sind. Das bedeutet nicht nur, dass die Schöpfung ihrerseits nicht einfach eine in sich ruhende Mechanik ist, die wie ein Uhrwerk abläuft, sondern zur Vollendung durch das eingreifende, einwohnende Handeln Gottes hin offen und auf diese hingebend ist, sondern auch, dass beides, die durch Gottes Omnipräsenz erhaltene Schöpfung und die Vollendung der Schöpfung durch Gottes einwohnendes Handeln, wiederum auf die eine personale Einheit zwischen Gott und Mensch hin ausgerichtet ist. Somit lässt sich erst durch eine Zuordnung der verschiedenen Modi der handelnden Präsenz Gottes zu Jesus Christus eine Bestimmung vornehmen, ob und, wenn ja, inwiefern einzelne Ereignisse und Prozesse nun in spezifischer Weise als Handeln Gottes erkennbar sind. An einem Beispiel verdeutlicht: Die Exoduslehre steht nicht unverbunden neben der Schöpfungslehre und kann ihrerseits nur dann dem Handeln des trinitarischen Gottes zugeordnet werden, wenn das Exodusgeschehen seinerseits als Teil eines Gesamtgeschehens, als Teil der Heilsgeschichte verstanden wird und es zugleich auch dem Christusgeschehen zugeordnet wird. Genau hierin liegt der Grund dafür,

25 Daher unterscheidet Augustin in *De trinitate* 4,31 (CCSL 50, 203,36-204,66 Mountain/Glorie) drei heilsgeschichtliche Phasen: *ante incarnationem*, die *incarnatio* selbst, *post incarnationem* (was schon zu Jesu Lebzeiten beginnt): Vor der Inkarnation habe sich Gott für Epiphanien verschiedener Engel bedient, in der Inkarnation sei der Logos selbst Fleisch bzw. Mensch geworden, ohne in das Fleisch verwandelt worden zu sein, nach der Inkarnation (also etwa bei der Taufe Jesu, von der die Diskussion ja in Buch 1 ausging) habe sich Gott verschiedener Kreaturen bedient (etwa der Feuerzungen bei Pfingsten etc.).

dass der Grundsatz „opera ad extra sunt inseparabilia“ genau in dem Christusgeschehen seine Grenze und Ausnahme findet: Inkarnation, Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht werden in spezifischer Weise, nicht nur im Sinne der als Offenbarung intendierten Appropriation (etwa der Taube zum Heiligen Geist etc.), nur dem Sohn zugeschrieben. Die christologische Dimension des Begriffes des Handelns Gottes verweist auf die zentrale Funktion des in Christus geschehenen Erlösungshandelns, das sich als Zentrum des Handelns Gottes erweist. Auch wenn die Zeit zwischen Inkarnation und Himmelfahrt eine zeitlich begrenzte, kurze Zeitspanne umfasst, ist die Bedeutung dieser Zeitspanne für die Heilsgeschichte insgesamt und damit auch für das Handeln Gottes grundlegend. Bedeutung ist hier ein Prozess von Offenbarung, vorläufigem Verstehen und Glauben, der als feste Zuversicht und Gewissheit sich über den Umstand hinwegsetzt, dass die Heilsgeschichte noch nicht insgesamt vollendet ist und noch nicht alle Aspekte des Handelns Gottes zur Erscheinung gekommen sind.

5. Abgrenzungen

Eine solche Fassung des Begriffes des Handelns Gottes lässt sich abschließend wie folgt gegen einige Engführungen abgrenzen:

- Das Handeln Gottes ist nicht nur auf die mittlere Ebene der Präsenz Gottes, also die unterschiedlichen Weisen der Einwohnung, zu beziehen (kann also nicht unabhängig von der Globalperspektive der Schöpfungslehre und der Individualebene der personhaften Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus entwickelt werden).
- Das Handeln Gottes ist nicht in einzelnen Ereignissen oder Prozessen zu suchen, sondern in dem Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte. Das bedeutet, dass weder einzelne Wunder als Beweis für die unmittelbare Wirksamkeit oder Einflussnahme Gottes benutzt werden können noch die Existenz und Möglichkeit von Wundern grundlegend in Abrede gestellt werden können. Beides wären Verkürzungen des Begriffes des Handelns Gottes.
- Das Handeln Gottes ist ein integrativer Begriff, der nicht neben Prädestination, Schöpfung und Gnade, Erlösung und Vollendung zu denken ist, sondern diese Felder umfasst. Ihrerseits stellen die genannten Begriffe Perspektiven des Handelns Gottes dar, die auf den heilsgeschichtlichen Gesamtzusammenhang verweisen.
- Die Intentionalität des Handelns Gottes ist für die Frage der Heilsgewissheit und die Qualifizierung des im Glauben erreichten Heils grundlegend. Es würde gegen die Einheit des Handelns Gottes sprechen, wenn man annehmen würde, Gott sähe sich nachträglich gezwungen, dieses oder jenes zu tun. Das Handeln Gottes, von Gott aus betrachtet, besteht nicht aus einer Aneinanderreihung von Einzelhandlungen, deren Zusammenhang dann nachträglich festgestellt werden kann oder auch nicht, sondern stellt diesen Zusammenhang seinerseits her. Das schließt die Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen bereits ein.

- Aus der Perspektive von Menschen betrachtet, ist die Einheit des Handelns Gottes nicht als solche in der Vielheit der Welt erkennbar oder aus ihr empirisch oder rational ableitbar. Es ist eine Behauptung des Glaubens, dass sich in der Zuordnung zu dem Heilsgeschehen in Christus eine Einheit zeigt, die für die Heilsgeschichte insgesamt anzunehmen ist. Insofern kann man auch nicht sagen, dass sich aus verschiedenen Handlungen Gottes oder aus seinen Energien dann sein Gesamtcharakter oder eine vollständige Bestimmung seiner Wesenseigenschaften ableiten oder begrifflich deduzieren ließe. Umgekehrt wird man sagen müssen, dass es genau das Christusgeschehen ist, dass die im Glauben mitgesetzte Annahme der Einheit Gottes und eines in seinem Handeln bereits festgelegten Heilswillens ermöglicht.
- Die Frage der Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit Gottes ist bereits als Frage ein Kurzschluss, der nicht berücksichtigt, dass das Handeln Gottes in einer a) sich uns letztlich entziehenden Weise, b) im Glauben an Christus aber anzunehmenden Einheit besteht, die sich aus menschlicher Perspektive immer als Vielfalt und Veränderung zeigt. Das Handeln Gottes unterliegt nicht als solches, in seiner anzunehmenden Einheit, den Bedingungen von Zeit und Raum, wirkt aber genau in diese hinein, so dass es als in der Geschichte vorzufindende Vielfalt beschreibbar ist. Diese Beschreibung selbst ist ein Deutungsvorgang, für den der christliche Glaube die Behauptung zugrundelegt, dass in Jesus Christus die eine Offenbarung des Heilswillens des trinitarischen Gottes geschehen ist, von der sich aus die Perspektive auf die Welt in ihrer Dynamik und geschichtlichen Erstreckung insgesamt erst ergibt.
- Das Handeln Gottes lässt sich nicht aus einer Beobachterperspektive, quasi von außen, feststellen, sondern der beschreibende Mensch ist immer Gegenstand des Handelns Gottes, sei es, dass Gott ihn als Teil seiner Schöpfung erhält, sei es, dass er in ihm einwohnt oder diese Einwohnung zurückzieht, ihn bestraft oder sich selbst überlässt, sei es, dass er das eine Individuum Jesus Christus bereits zur Auferstehung und Vollendung führt, auf die alle anderen Menschen nur hoffen können. Das ändert allerdings nichts daran, dass der Mensch, positionell, wie er nun eben ist, in seinem Denken über Gottes Verhältnis zur Wirklichkeit allgemein nachdenken und dann sprachliche Aussagen hierüber formulieren kann, die nicht nur als Ausformulierungen der eigenen Position in der Gesamtwirklichkeit zu verstehen sind.

6. Fazit

Insgesamt lässt sich sagen, dass der Begriff des Handelns Gottes ein integratives Konzept ist, das von Menschen im Blick auf die Offenbarung gebildet wird, um der Einheit und Transzendenz Gottes und seiner aktiven, erhaltenden, verändernden und vollendenden, gestuften und in sich ausdifferenzierten Präsenz in der Welt Rechnung zu tragen und beide zusammenzuführen. Dabei hat sich gezeigt, dass der Begriff des Handelns nicht nur für die Gotteslehre, etwa die Lehre von Gottes Eigenschaften, eine wichtige Funktion erfüllen kann (wie es Pannenberg anstrebt), son-

dern eine umfassendere, grundsätzlichere Dimension hat. Er verweist auf die umfassende Dynamik, mit der Gott diese Welt zu ihrem Ziel führt, die von Menschen in ihrer Einheit nur geglaubt und angenommen werden kann, deren Einheit und Zuverlässigkeit (was ein Moment der Unveränderlichkeit voraussetzt) aber für den christlichen Glauben wesentlich ist. Für diese Annahme ist das Christusgeschehen der entscheidende Grund, denn dieses ermöglicht das Zutrauen, dass Gottes Handeln die Geschichte umfasst und Gott so alles, was in ihr seinem Willen entgegensteht, nicht unbearbeitet lässt. Damit ist zugleich klar, dass Gott mit seinem Handeln nicht ab und zu in die Welt hineinfunkt, sondern sein Handeln den Verlauf der Schöpfung umgreift. Die kategoriale Differenz zwischen Gott und Mensch wird nicht von Menschen überbrückt, die hier oder da einen Vorgang oder ein Geschehen als Handlung Gottes diagnostizieren, sondern von Gott, der sich in gestufter und differenzierter Weise offenbart, dann aber vor allem in der Inkarnation die Differenz zwischen Gott und Mensch ein für allemal überbrückt hat. Der Begriff des Handelns Gottes ist daher nicht einfach identisch mit dem, was Menschen untereinander als Handeln bezeichnen mögen, er lässt sich aber trotzdem unter Berücksichtigung des Problems der Übertragungstransformation, d. h. unter Benennung von speziellen, nur auf Gott zutreffenden Bedingungen, als theologischer Integrationsbegriff entwickeln, der die Ewigkeit Gottes und seine Stabilität und die umfassende Dimension der Heilsgeschichte und ihre Veränderlichkeit aufeinander bezieht.

Literaturverzeichnis

Augustin, *De ciuitate Dei: Sancti Aurelii Augustini De ciuitate Dei libri I-X.XI-XXII*, ed. Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb, Corpus Christianorum. Series Latina 47–48, Brepols: Turnhout, 1955.

Augustin, *Confessiones: Sancti Augustini Confessionum libri XIII, quos post Martinum Skutellam iterum edidit Lucas Verheijen, editio altera*, Corpus Christianorum. Series Latina 27, Brepols: Turnhout, 1990.

Augustin, *De praesentia Dei = Epistula 187: S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae. Pars IV. Ep. CLXXXV-CCLXX, recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 57, Tempsky/Freytag: Wien/Leipzig, 1911, 81–119.

Augustin, *De libero arbitrio: Santi Aurelii Augustini De libero arbitrio libri tres, cura et studio W.M. Green*, Corpus Christianorum. Series Latina 29, Brepols: Turnhout, 1970, 205–321.

Augustin, *De spiritu et littera: Sancti Aurelii Augustini De spiritu et littera liber unus, recensuerunt Carolus F. Urba et Iosephus Zycha*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60, Tempsky/Freytag: Wien/Leipzig 1913, 153–230.

Augustin, *De praedestinatione sanctorum: Augustinus. Späte Schriften zur Gnadenlehre. De gratia et libero arbitrio. De praedestinatione sanctorum libri duo (olim: De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae)*, Ediert von Volker Henning Drecoll und Christoph Scheerer unter Mitarbeit von Benjamin Gleede, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 105, DeGruyter: Berlin, 2019.

Augustin, *De trinitate: Sancti Aurelii Augustini De trinitate libri XV, cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie*, Corpus Christianorum. Series Latina 50/50A, Brepols: Turnhout 1968.

Basilius, *Adversus Eunomium: Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé, avec la collaboration pour le texte et l'introduction critique de Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau. Tome I-II, Sources Chrétiennes 299.305, du Cerf: Paris, 1982.1983.*

Basilius, Epistula 125: Saint Basile. Lettres. Tome II, texte établi et traduit par Yves Courtonne, Collection des Universités de France, Belles Lettres: Paris, 1961, 30–34.

Basilius, De spiritu sancto: Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit, introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, deuxième édition entièrement refondue, Sources Chrétiennes 17bis, du Cerf: Paris, 1968.

Brachtendorf, Johannes (2005): Augustins Confessiones, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Cremer, Hermann (1897): Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie Erster Jahrgang. Viertes Heft, C. Bertelsmann: Gütersloh.

Drecoll, Volker Henning (1996): Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66, Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen.

Drecoll, Volker Henning (2012–2018): Art. praedestinatio, Augustinuslexikon 4, 826–837.

Drecoll, Volker Henning (2014): Augustine's Aporetic Account of persona and the Limits of relatio: A Reconsideration of Substance Ontology and Immutability, in: Welker, Michael (Hg.): The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach, Eerdmans: Grand Rapids(Michigan)/Cambridge, 186–204.

Drecoll, Volker Henning (2025): Basil of Caesarea as Exegete. An Analysis of his Homilies on the Hexaemeron, Studien und Texte zu Antike und Christentum, Mohr Siebeck: Tübingen.

Hermanni, Friedrich (2011): Metaphysik. Versuche über letzte Fragen, Mohr Siebeck: Tübingen.

Karčíková, Lenka (2001): Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Weg des Menschen nach Gregor von Nyssa, Sacris Erudiri 40: 47–81.

Markschies, Christoph (2016): Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, Beck: München.

Mühlenberg, Ekkehard (1966): Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 16, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Nonnenmacher, Burkhard (2015): Hegels Begriff des Absoluten und die Religionen, in: Hermanni, Friedrich/Nonnenmacher, Burkhard/Schick, Friederike (Hg.): Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling, Collegium Metaphysicum 13, Mohr-Siebeck: Tübingen, 131–153.

Pannenberg, Wolfhart (1988): Systematische Theologie Band 1, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Radde-Gallwitz, Andrew (2009): Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity, Oxford University Press: Oxford.

Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, Zeitschrift für Soziologie 32, 282–301.

Ruf, Matthias (2022): ‚Handeln Gottes‘. Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott, Religion in Philosophy and Theology 120, Mohr Siebeck: Tübingen.

Zitationsvorschlag

Drecoll, Volker Henning (2025): Das Handeln Gottes · Überlegungen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Augustin, in: Campus der Theologien. Zeitschrift für Theologische Studien und Kritik (CdTh) 1/2025: ‚Handeln Gottes‘, online unter <URL> (Zugriff am [Datum]).



Campus der Theologien

Zeitschrift für Theologische
Studien und Kritik

1/2025: Handeln Gottes

Volker Henning Drecoll

Editorial · Das Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-pref1

Volker Henning Drecoll

Das Handeln Gottes · Überlegungen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Augustin

DOI 10.71956/cdth001-art01

Andreas Holzem

Pest – Hunger – Krieg · Das Handeln Gottes und die Sünde des Menschen

DOI 10.71956/cdth001-art02

Ruggero Vimercati Sanseverino

Gottes Handeln und die prophetische Praxis der Zuschreibung im Islam · Hermeneutisch-prophetologische Erkundungen

DOI 10.71956/cdth001-art03

Gesche Linde

Was kann heißen, dass Gott handele?

DOI 10.71956/cdth001-art04

Michael Schüßler

„Wenn mir Gott zerrinnt...“ · Vom Handeln Gottes zu Ereignissen des Evangeliums

DOI 10.71956/cdth001-art05

Matthias Möhring-Hesse

Handeln, indem man behauptet, dass Gott handelt · Pragmatik der religiösen Rede vom Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-art06

Matthias Ruf

‚Handeln Gottes‘ als ‚Grundmetapher‘? · Zu einer Schlüsselthese im jüngsten Votum des Theologischen Ausschusses der UEK sowie bei Philipp Stoellger

DOI 10.71956/cdth001-art07