

VORSEHUNG UND HANDELN GOTTES

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 331
VORSEHUNG UND HANDELN GOTTES



VORSEHUNG UND HANDELN GOTTES

Analytische und kontinentale
Perspektiven im Dialog

Herausgegeben von
Simon Maria Kopf und Georg Essen

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: Elanders GmbH, Waiblingen

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02331-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84331-0

Inhalt

Einleitung	7
<i>Simon Maria Kopf / Georg Essen</i>	

„Lobe den Herren, der alles so herrlich regiert“. Vorsehung als Sorgenkind zeitgenössischer Theologie – Eine Problematisierung	23
<i>Christoph J. Amor</i>	

I. Klugheitsbasiertes Modell

Klugheit und Vorsehung	45
<i>Bruno Niederbacher SJ</i>	

Replik

Der Kompromiss des <i>doctor communis</i> . Gnädiges Mysterium oder kompromittierendes Mirakel?	68
<i>Oliver Wintzek</i>	

Menschliche Vorsehung als Teil der Tugend der Klugheit. Eine Analogie für die göttliche Vorsehung?	80
<i>Simon Maria Kopf</i>	

Replik

Klugheit als Analogie für die göttliche Vorsehung?	117
<i>Reinhold Bernhardt</i>	

II. Analytische Perspektiven

Schöpfungsrisiko oder Erlösungsgarantie? Theologische Herausforderungen analytischer Vorsehungskonzeptionen	149
<i>Johannes Grössl</i>	

Replik

Kontingente Freiheit. Replik zum Beitrag von Johannes Grössl	167
<i>Barbara Hallensleben</i>	

Handeln Gottes aus analytischer Perspektive	189
<i>Georg Gasser</i>	
Replik	
Jenseits des Bestimmens. Überlegungen zu einer freiheits-theoretischen Grundlegung des Handelns Gottes	216
<i>Sarah Rosenhauer</i>	
III. Kontinentale Perspektiven	
Die Personalität Gottes als Grund seines Weltverhältnisses. Dogmatisch-methodische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung	249
<i>Georg Essen</i>	
Replik	
Intersubjektivität und die Rede vom Handeln Gottes. Zur kollektiv-intentionalen Transformation des personalen Modells des göttlichen Geschichtshandelns	266
<i>Martin Breul</i>	
Kenosis, Inkarnation, Transformation. Theologie des Handelns Gottes	292
<i>Thomas Schärtl-Trendel</i>	
Replik	
Überlegungen zu einer reziproken Abhängigkeit von Gott und Welt. Replik auf den Beitrag von Thomas Schärtl	324
<i>Christine Büchner</i>	
Epilog	335
<i>Simon Maria Kopf / Georg Essen</i>	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	341

Einleitung

Simon Maria Kopf / Georg Essen

„Wir müssen reden“, konstatierte unlängst ein Sammelband in der Reihe *Quaestiones disputatae* mit dem Titel „Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog“.¹ Was war passiert? „Zu lange hat man nur noch aneinander vorbeigelebt, zu sehr sich in der Verschiedenheit eingerichtet, zu stark nur die eigenen Pläne verfolgt“², schrieben Hans-Joachim Höhn und Saskia Wendel als Einleitung in den analytisch-kontinentalen Dialog. Diverse Spannungen zwischen analytisch und kontinental gesinnten Theolog:innen und Philosoph:innen – wenn man die Unterscheidung so treffen möchte – gibt es im deutschsprachigen Raum schon länger, aber zahlreiche jüngere Wortmeldungen und Publikationen haben die Situation latenter Animositäten sichtlich zugespitzt.³ Wie Benedikt Paul Göcke und

¹ H.-J. Höhn/S. Wendel/G. Reimann/J. Tappen, Einleitung, in: H.-J. Höhn/S. Wendel/G. Reimann/J. Tappen (Hrsg.), Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog, Freiburg i. Br. 2021, 9–16, 9.

² Ebd.

³ B. P. Göcke, Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie?, in: Herder Korrespondenz 1/2017, 33–36; M. Striet, Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne, in: Herder Korrespondenz 2/2017, 13–16; M. Schiäßler, Das Waterloo der Theologie ist das Leben, nicht so sehr das Denken, in: Feinschwarz, 04.05.2017, <https://www.feinschwarz.net/das-waterloo-der-theologie-ist-das-leben-nicht-das-denken>. Siehe in weiterer Folge auch B. P. Göcke, Über den Begriff der Metaphysik in der Theologie. Die leere Bibliothek, in: Herder Korrespondenz 3/2021, 25–27; B. P. Göcke, Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit“. Keine Freiheitstheorie ohne Metaphysik, in: Herder Korrespondenz 2/2018, 30–33; C. Bauer, Allianzen im Widerstreit? Zur Internationalität deutschsprachiger Theologie zwischen analytischen und kontinentalen Diskurswelten, in: Theologische Revue 118 (2022), 1–22 sowie zahlreiche Repliken im Münsteraner Forum für Theologie und Kirche: <https://www.theologie-und-kirche.de/index.html>. Des Weiteren sind auch die folgenden Streitschriften zum Thema Freiheit und Wahrheit zu nennen: K.-H. Menke, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr. Eine Streitschrift, Regensburg 2017; M. Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung einer Bastion, Freiburg i. Br. 2018. Parallel zur theologischen Debatte gab es eine philosophische Debatte in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ), ausgelöst durch M. Frank,

Thomas Schärtl-Trendel kürzlich festhielten, hat sich in der deutschsprachigen Theologie seit 2017 eine neue, handfeste Debatte entzündet, in deren Zentrum sich verschiedene theologische Denkformen – im Speziellen Denkmodelle analytischer und kontinentaler Provenienz – weitgehend unvermittelt gegenüberstehen.⁴ Ein erster Schritt in Richtung gemeinsamer Diskurs waren zwei Konferenzen, die dem oben erwähnten Sammelband vorausgingen. Soll dieser philosophisch-theologische Diskurs weitere Früchte bringen, gilt es, den Dialog zwischen analytisch und kontinental geprägten Denker:innen fortzusetzen und auf spezifische Sachthemen auszuweiten. Der Graben in der deutschen Debatte wird sich nicht über Nacht schließen – und dennoch oder gerade deswegen sind Brückenschläge wichtig.

1. Die Frage nach Gottes Handeln und Vorsehung

Dieser Sammelband beabsichtigt einen solchen Brückenschlag zwischen analytischer und kontinentaler Theologie in Form einer gemeinsamen Analyse und Diskussion des systematisch drängenden und zunehmend unter Druck geratenen Themenbereichs des Handelns Gottes und der göttlichen Vorsehung. Kann heute noch verantwortbar von einem Handeln Gottes in der Welt gesprochen werden? Ist die Vorsehung ein dogmatischer Traktat, der unverändert gelehrt werden kann? Oder sind die Anfragen an Gottes Handeln und Vorsehung zu groß geworden, um in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt und nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts schlichtweg vom Handeln Gottes und der Vorsehung zu sprechen? Vor dem Hintergrund dieser Fragen verwundert es nicht, dass der Themenkomplex „Vorsehung und Handeln Gottes“ in den letz-

Hegel wohnt hier nicht mehr, in: FAZ, 24.09.2015; *T. Rosefeldt*, Wir sollten mit eigenen Worten denken, in: FAZ, 14.10.2015; *R.-P. Horstmann*, Ein Schisma in der Philosophie?, in: FAZ, 11.11.2015; *C. Taylor*, Was ohne Deutung bleibt, ist leer, in: FAZ, 16.01.2016; siehe hierzu auch *W. Löffler*, Wer hat Angst vor analytischer Philosophie. Zu einem immer noch getrübten Verhältnis, in: Stimmen der Zeit 6/2007, 375–388. Für eine überblicksartige Hinführung zur Debatte, siehe *D. Stammer*, Und sie redeten wirklich ... miteinander!, in: Feinschwarz, 09.06.2018, <https://www.feinschwarz.net/und-sie-redeten-wirklich-miteinander>.

⁴ *B. P. Göcke/T. Schärtl*, Vorwort, in: *B. P. Göcke/T. Schärtl (Hrsg.)*, Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020, VII–IX, VII.

ten Jahrzehnten in der deutschsprachigen Theologie vermehrt unter die Lupe genommen worden ist.

Dieser Sammelband ist also von der Überzeugung getragen, dass für ein interessiertes Miteinander und gegenseitig-wertschätzendes Verständnis nicht nur Methoden- und Grundlagenfragen, sondern auch das gemeinsame Arbeiten, das Abarbeiten an philosophisch-theologischen Themen, wesentlich ist, wie beispielsweise das erwähnte kontrovers theologische Thema der Vorsehung und des Handelns Gottes. Dass das Handeln Gottes und die Vorsehung ein kontrovers diskutiertes Feld der Theologie ist, auch und gerade im deutschsprachigen Raum, dürfte, nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen unterschiedlichen Wortmeldungen zum Thema, offensichtlich sein.⁵ Wir haben diese *quaestio disputata* zum Anlass genommen, die Frage nach Gottes Vorsehung und Handeln aus verschiedenen Perspektiven – insbesondere aus der Perspektive des kontinental-freiheitstheoretischen Denkens einerseits und der analytischen

⁵ Genannt seien an dieser Stelle stellvertretend einige deutschsprachige Monographien und Sammelbände der letzten Jahre: *M. Breul*, Gottes Geschichte. Eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes, Regensburg 2022; *M. Ruf*, „Handeln Gottes“. Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott, Tübingen 2022; *L. Teuchert*, Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem „Open theism“, Göttingen 2018; *B. P. Göcke/R. Schneider* (Hrsg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017; *R. Biersack*, Bittgebet und Gottes Vorsehung. Eine systematisch-theologische Studie zur Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit der Bitte an Gott, Sankt Ottilien 2015; *R. Siebenrock/C. Amor* (Hrsg.), Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte, Freiburg i. Br. 2014; *K. von Stosch/M. Tatari* (Hrsg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, Paderborn 2014; *C. Böttigheimer*, Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg i. Br. 2013; *C. Büchner*, Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, Freiburg i. Br. 2010; *K. von Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006; *H. C. Schmidbaur*, Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung, St. Ottilien 2003; *A. von Scheliha*, Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999; *R. Bernhardt*, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999; *R. Kocher*, Herausgeforderte Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie, St. Ottilien ²1999.

Denktradition andererseits, aber auch traditionelles tugendethisches Erbe wurde gesichtet – zu beleuchten und miteinander ins Gespräch zu kommen, welche Art des providentiellen Handelns Gottes vernünftigerweise angenommen werden kann.

2. Aufbau des Sammelbandes

Der vorliegende Sammelband besteht aus drei Teilen sowie einer ausführlichen Einführung. Der erste Teil befasst sich mit einem *klugheitsbasierten* Modell, das als mögliche vermittelnde Position in die deutsche Debatte eingeführt wird. Der zweite Teil präsentiert und diskutiert *analytische* und der dritte Teil *kontinentale* Perspektiven zur Vorsehung und zum Handeln Gottes. Jeder Teil besteht aus vier Beiträgen: ein Beitrag zur Vorsehung aus der jeweiligen Perspektive mit ausführlicher Replik sowie ein Beitrag zum Handeln Gottes mit Replik. So wird der dialogische Charakter der diesem Sammelband zugrunde liegenden Konferenz zum Ausdruck gebracht. Es geht um das gemeinsame Erarbeiten von Lösungsansätzen, bei dem sowohl Gemeinsamkeiten als auch bleibende Differenzen zum Ausdruck kommen. Ein abschließender Epilog fasst diese bleibenden Differenzen sowie die zentralen Themen der Konferenz zusammen.

Um den Leser:innen einen Überblick zu verschaffen, führt *Christopher J. Amor* im ersten Kapitel ausführlich in die deutsche theologische Debatte über Vorsehung und Handeln Gottes ein. Er geht dabei von den Grundannahmen und der Sachlage zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus und zeichnet die Konturen der Debatte bis ins Heute nach, um wesentliche Scheidepunkte zu identifizieren, wie etwa das moderne naturwissenschaftliche Weltbild, die neuzeitliche Erkenntniskritik, die Krise der theologischen Geschichtsinterpretation, die sich angesichts der Gräuel des 20. Jahrhunderts neu zuspitzende Theodizeeproblematisierung sowie eine katholische Engführung der Vorsehungslehre. Vor diesem Hintergrund arbeitet Amor theologische Grundentscheidungen heraus, die die Grundlage heutiger Vorsehungslehren bilden, darunter den Wandel der Vorsehungslehre von einer theologischen Welt erklären hin zu einer spirituell-geistlichen Trostlehre, eine gewisse Asketisierung, vor allem aber die freiheitstheoretische Durchdringung der Vorsehungslehre sowie die Zurückstufung der Sicherheit der Vorsehung zu einem risikohaften göttlichen Unterfangen.

Anschließend wird im ersten Teil des Sammelbandes, nicht zuletzt aufgrund der zunehmenden Bedeutung der Tugenden (*revival of virtues*) in verschiedenen Bereichen, wie etwa in der Ethik (*virtue ethics*), der Epistemologie (*virtue epistemology*) oder auch in den Rechtswissenschaften (*virtue jurisprudence*), ein eigenständiges Modell als Diskussionsvorschlag präsentiert, das im weitesten Sinne tugendbasiert (*virtue-based*) oder genauer gesagt klugheitsbasiert (*prudential*) genannt werden kann. Die These lautet, dass die göttliche Vorsehung nicht nur ein (transeuntes) Handeln Gottes in der Welt bezeichnet, sondern in Analogie zur menschlichen Vorsehung und zur Tugend der Klugheit insbesondere als ein auf ein Ziel hin ausrichtendes Anordnen der Dinge gedacht und ausgelegt werden kann.

Im zweiten Kapitel erörtert *Bruno Niederbacher* aus analytischer Perspektive inwieweit (1) das klugheitsbasierte Verständnis, wonach Gottes Vorsehung Gottes effizientes Planungswissen hinsichtlich seines Handelns in der Schöpfung ist, zurückgeführt werden kann auf (2) das handlungsbasierte Verständnis, wonach Gottes Vorsehung nichts anderes als Gottes Handeln bzw. Wollen in der Schöpfung ist, oder (3) das wissensbasierte Verständnis, wonach Gottes Vorsehung nichts anderes als Gottes Wissen ist. Mit Rückgriff auf die aristotelische Tradition der Tugendlehre bei Thomas von Aquin präsentiert Niederbacher sieben Thesen zur Klugheit, die er als rechtes Überlegen-Können in Bezug auf das Handeln versteht: 1. Klugheit ist eine Tugend im vollen Sinn, das heißt 2. eine kognitive Fähigkeit, die 3. den guten Willen voraussetzt. Die Klugheit bezieht sich 4. auf das Gute des gesamten menschlichen Lebens und befähigt 5. zum rechten Zu-Rate-Gehen, richtigen Urteilen und effizienten Anordnen. Das setzt einerseits 6. die Erkenntnis von Allgemeinem und Partikulärem voraus und andererseits, dass in der Klugheit 7. mehrere Fähigkeiten zusammenlaufen. Niederbacher kommt zum Schluss, dass sich (1) das klugheitsbasierte Modell dadurch von den Modellen (2) und (3) unterscheidet, dass hier mit „Vorsehung“ „Gottes partikuläres praktisches Wissen gemeint ist, welches Gott im Begriff ist zu realisieren und dessen Realisierung auf das göttliche Gut ausgerichtet ist.“

Oliver Wintzek gibt in seiner Replik auf Niederbacher aus freiheitstheoretischer Sicht zu bedenken, dass Gottes Vorsehung als Plan und Lenkung, als „kluge“ Hinordnung auf ein Ziel, die Kontingenz und menschliche Freiheit verunmögliche und deshalb äußerst

problematisch erscheine. Mit Blick auf Thomas von Aquin versucht Wintzek zunächst die Vorstellung der Vorsehung Gottes als universales Kausalgeschehen („Universalverursachung“) zu überwinden, sonst gebe es keine „Eigentätigkeit jenseits der übergeordneten göttlich-vorsehenden Lenkungstätigkeit“. Wintzek argumentiert: Wenn alles Teil einer so verstandenen Vorsehung Gottes sei, gäbe es keine geschöpfliche Eigenständigkeit; es kann nicht „von einer eigenständigen Ausführung der universalen göttlichen Lenkung [...] gesprochen werden, wo die beanspruchte Eigenursächlichkeit sich offenkundig nur der Einsetzung seitens der umfassend verursachenden Lenkung Gottes verdankt“. In einem zweiten Schritt argumentiert Wintzek unter Zurückweisung der klassischen Erst- und Zweitursachenlehre, Heteronomie schließe Autonomie grundsätzlich aus; es könne – auch mit Blick auf Gott – keine heteronom bewirkte menschliche Autonomie geben. Wintzek kommt zum Schluss, dass auf ein Ziel hinordnen letztlich determinieren hieße, womit eine freiheitsbasierte Kontingenz durch das klugheitsbasierte Modell verunmöglich sei.

Im vierten Kapitel greift *Simon Maria Kopf* den Begriff der menschlichen Vorsehung und die von Bruno Niederbacher dargelegte Tugend der Klugheit auf, um deren Anwendbarkeit auf Gott und seine Vorsehung zu prüfen. Nach einer kurzen dogmatischen Ver gewisserung geht Kopf auf den weit verbreiteten Einwand ein, dass alles „ordinative“ Denken überholt sei und, um es im Begriffspaar von Reinhold Bernhardt zu sagen, „aktualistisch“ ausgelegt werden müsse, und dass daher klassisch-dogmatische Aussagen, wonach Gott „Ursprung und Ziel“ der Dinge ist, keine Teleologie der Schöpfungs- bzw. Vorsehungsordnung einschließen. Kopf hingegen argumentiert, dass Vorsehung ihrem Wesen nach teleologisch ist, dass aber die Art der Teleologie sehr wohl zur Disposition stehe. An schließend faltet er aus, dass die Klugheit und insbesondere die menschliche Vorsehung ein zumindest für das ordinative Paradigma interessantes kreatürliches Analogat darstelle, auf dessen Basis die göttliche Vorsehung durch eine dreifache Transformation (*via affirmativa*, *via negativa*, *via eminentiae*) modelliert werden kann. Allerdings, so Kopf weiter, stelle sich im Zuge dessen die berechtigte Frage nach der Natur dieser Analogie sowie des der Transformation zugrunde liegenden Gottesbegriffs. Kopf schlägt abschließend die Unterscheidung zwischen *ratio* und *executio* der Vorsehung vor, um in einem Brückenschlag analytische und kontinentale Beiträge zu

sammen denken zu können, zumindest insofern sie intellektuelle und voluntative Traditionen repräsentieren.

In seiner Replik stellt *Reinhold Bernhardt* fünf Rückfragen. Die erste betrifft die Analogielehre: „Worin besteht der ontische, logische und erkenntnistheoretische Status dieser Analogie?“ Er fragt also, um welche Art der Analogie es sich handelt: um eine bloße Explikation, die keinen Erkenntnisgewinn darstellen würde, oder um eine auf der *analogia entis* fußende Analogie, die dann aber einen Seinszusammenhang zwischen menschlicher und göttlicher Klugheit postulieren muss. Gerade eine solche *analogia entis* aber wird in der protestantischen Theologie im Gefolge von Karl Barth abgelehnt, womit sich die Frage nach der Erkenntnisquelle und daher – zumindest aus protestantischer Sicht – nach der Bibel stellt. Die zweite Rückfrage betrifft die bibelexegetische Begründung des Zuganges. Die Bibel lege eine aktualistische, keine ordinative Sichtweise nahe, argumentiert Bernhardt; ein klugheitsbasiertes Ansatz ließe sich daher „biblisch nur mit Mühe begründen“, womit die Frage der *analogia entis* wieder ins Zentrum rückt. Nach Karl Barth kann nicht von Gottes Wesen her nach dem Handeln gefragt werden; vielmehr kann das Wesen nur aufgrund seines Handelns bestimmt werden; Gottes Wesen ist mit seinem Wirken ident. Die dritte Rückfrage betrifft die Denkfigur der konditionalen Notwendigkeit. Bernhardt zeigt, dass die *neccesitas consequentiae* einerseits mit Boethius und Thomas von Aquin logisch und andererseits mit Johannes Duns Scotus kausal ausgelegt werden kann. Daher ist die Notwendigkeit entweder durch Gottes Wissen bedingt oder das Wissen durch geschöpfliche Tatsachen. Das wirft viertens die Frage nach der Verursachung auf: „Wenn mit dem Wissen aber kein Wollen verbunden ist, bezieht es sich lediglich auf die Feststellung dessen, was der Fall ist, nicht aber auf ein Bewirken des jeweiligen Ereignisses im Sinne der effektiven Anordnung.“ Wenn aber das Anordnen Teil der Vorsehung ist, stelle sich die Frage nach der Kompatibilität von menschlicher Freiheit und göttlicher Mitwirkung. Bernhardt betont diesbezüglich: „Je mehr eine Handlung Gott zugeschrieben wird, umso weniger kann sie dem *Menschen* zugeschrieben werden und umgekehrt.“ Bernhardt hingegen legt die Vorsehung im Sinne der Wort-Gottes-Theologie als performatives Wort Gottes aus. Um Wirkung zu entfalten, muss das Wort gehört und beantwortet werden. Handeln Gottes setzt somit die Tätigkeit des Menschen voraus. Als fünften Bereich

problematisiert Bernhardt die Forderung nach Objektivität des Handelns Gottes („Vergegenständlichung“); demgegenüber betont er, dass Handeln Gottes wesentlich an Verstehenszusammenhänge geknüpft ist. Abschließend deutet Bernhardt sein eigenes Verständnis der Vorsehung an, wonach Gottes Vorsehung als Kraftfeld verstanden werden kann, nämlich als ein pneumatologisch gedeutetes effektives Kraftfeld, das die Wirksamkeit und Präsenz Gottes als Wortgeschehen darstellt.

Im zweiten Teil des Sammelbandes werden analytische Konzepte der Vorsehung und des Handelns Gottes präsentiert und diskutiert.

Im sechsten Kapitel stellt *Johannes Grössl* verschiedene analytische Modell der Vorsehung vor, wobei er die göttliche Vorsehung einführt als „eine Vorausplanung oder Lenkung der Geschichte durch einen intentional handelnden, göttlichen Akteur, die darauf abzielt, Geschöpfe zum Heil zu führen.“ Erklärtes Ziel ist es, libertarische Willensfreiheit mit der Vorsehungslehre in Einklang zu bringen. Grössls Frage lautet: Kann Gott garantieren, dass seine Schöpfungsziele erreicht werden, wenn er seine Schöpfung in Freiheit entlässt? Grössl argumentiert für eine univokate Gottesrede, um die nötige begriffliche Präzision aufrechtzuerhalten, setzt ein personales Gottesverständnis voraus und identifiziert den theologischen Determinismus und den Offenen Theismus (in seiner Hochrisikovariante) als die Extrempositionen in der aktuellen Debatte. Gegenüber gängig vertretenen Theorien in der analytischen Debatte, wie etwa dem Molinismus, dem *simple knowledge*-Modell in verschiedenen Varianten, göttlichen Kontingenzplänen oder einer statistischen Determination, favorisiert Grössl den restriktiven Libertarianismus, wonach die Freiheit des Menschen eingeschränkt ist. Nach einer Erläuterung christologischer Implikationen kommt Grössl zum Schluss, dass analytische Vorsehungskonzepte – entgegen Rahners Axiom der direkten Proportionalität – ein disproportionales Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorsehung annehmen: „Je stärker der Freiheitsbegriff, desto größer ist das Risiko, das Gott mit seiner Schöpfung eingeht.“

In ihrer Replik bezweifelt *Barbara Hallensleben*, dass die analytische Methode, zumindest in der von Johannes Grössl vorgetragenen Form, in der Theologie – im Gegensatz zur Religionsphilosophie – angemessen ist, da der Gegenstand der Theologie, Gott, dem Wesen nach ein Mysterium sei. Daher erscheine fraglich, ob Wesentliches

über Gott definiert bzw. auf den Begriff gebracht werden kann, wie das analytische Zugänge oft suggerieren: „In der Regel muss sich die Methode am Gegenstand bewähren – hier wird die Methode selbst zum Prüfstein für das, was gedacht werden kann und darf.“ Der Anspruch auf Eindeutigkeit gehe damit fehl. Anschließend wendet sich Hallensleben der utilitaristischen Herangehensweise an die Vorsehungslehre und dem libertarischen Freiheitsideal zu, das ohne inhaltliche Vorgaben und Bindung gedacht werde: „Gottes Willkürfreiheit wird nicht ausgeschlossen, sondern nur einem nicht näher reflektierten Kriterium unterworfen: dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl.“ Hallensleben argumentiert für eine Rehabilitierung des Naturbegriffs und schlägt vor, Natur und Person in Gott enger zusammenzudenken. Das hat auch Auswirkungen auf den Freiheitsbegriff in Gott, der dann an seine Natur und moralische Normen gebunden ist. Auf dieser Grundlage stellt sich Hallensleben schließlich gegen eine Zurückweisung von Rahners Axiom, wonach kreatürlicher Eigenstand und Abhängigkeit von Gott proportional – und eben nicht, wie in kreatürlichen Fällen, disproportional – seien. Eine Symmetrie zwischen Gott und Geschöpf, wie sie Grössl offensichtlich annehme, müsse theologisch vermieden werden. Die Ansicht, dass Geschöpfe mehr Eigenstand haben, je mehr sie von Gott abhängen, wird von Hallensleben schöpfungstheologisch begründet. Diese Sicht entziehe der von Grössl angestrebten Risikominimierung und der dazu nötigen Einschränkung der menschlichen Freiheit den Boden, da Gott und Geschöpf nicht im Konkurrenzmodell gedacht werden – zumal der Vorschlag Grössls paradox ausfalle, da die letztlich entscheidende Kategorie die der Sicherheit (durch Risikominimierung) sei und nicht, wie ursprünglich angekündigt, die libertarische Freiheit. Hallensleben kommt zum Schluss: „Das deklarierte Freiheitspathos wird in der vorgetragenen Argumentation in wesentlichen Punkten nicht eingelöst.“

Im folgenden Beitrag legt *Georg Gasser* ein dispositionales Modell des besonderen Handelns Gottes vor. In Abgrenzung zum Hume'schen Wunderbegriff kritisiert Gasser das zugrunde liegende Naturverständnis, wonach der Begriff der Natur mit notwendigen Naturgesetzen verbunden sei: „[D]er Hume'sche Begriff des Naturgesetzes [macht] Wunder nicht nur höchst unwahrscheinlich (eine Annahme, die [...] als plausibel akzeptiert werden kann), sondern eigentlich begrifflich unmöglich, da ein Wunder ein Naturgesetz ver-

letzen würde, aber ein solcher Verstoß *per definitionem* nicht vorkommen kann“, weil die Naturgesetze als ausnahmslose Regularitäten bestimmt worden sind. Gasser hingegen versteht unter einem Wunder ein von Gott bewirktes Ereignis, das logisch möglich, aber von Natur aus unmöglich ist. Gasser schlägt vor, Naturgesetze nicht als ausnahmslose Regelmäßigkeiten zu verstehen, sondern – gemäß dem sogenannten „normativen Ansatz“ von Naturgesetzen – einer dispositionalen Theorie zu folgen: „Ein Naturgesetz bezieht sich [...] auf die Dispositionen des Verhaltens, die typischen Individuen einer zu spezifizierenden Art zukommen.“ Ein Naturgesetz besage hingegen nicht, wie ein Individuum einer bestimmten Art sich notwendigerweise verhalte, da es eine Norm angebe, von der Abweichungen (in seltenen Fällen) möglich seien. Kausalität ist zu verstehen als die Manifestation von Dispositionen oder Kräften, die dazu tendieren, sich auf bestimmte Art und Weise zu manifestieren. Ein Wunder ist dann laut Gasser keine Durchbrechung von Naturgesetzen, sondern eine nur Gott mögliche Aktualisierung von geschöpflichen Dispositionen, die im natürlichen Kausalverlauf verborgen seien. Eine dispositionale Theorie des Wunders besagt also, dass Gott verborgene Dispositionen von Geschöpfen aktivieren kann, um bestimmte Ereignisse hervorzubringen. Die Naturgesetze bleiben dabei gültig, da ihre dispositionale Grundlage bestehen bleibt. Gasser legt abschließend vier mögliche Antworten auf den Einwand vor, dass ein so verstandenes Wunder die geschöpfliche Eigenständigkeit und Kausalität unterlaufe, unter anderem jene, dass jedes Geschöpf „die grundlegende Disposition besitz[t], für Gottes Heilshandeln offen zu sein.“

In ihrer Replik unterzieht *Sarah Rosenhauer* das dispositionale Modell der Wunder einer eingehenden Kritik aus freiheitstheoretischer Sicht, reagiert auf zahlreiche Einwände gegen den ihren Ausführungen zugrunde liegenden Freiheitsbegriff und legt schließlich eine freiheitstheoretische Alternative zur Grundlegung des besonderen Handelns Gottes vor. Rosenhauer wendet zunächst ein, dass ein dispositionales Modell des besonderen Handelns Gottes die Theodizeeproblematik verschärft: „Wenn Gott in seinem Wirken an und in der Natur einen derart großen Spielraum hat, dann fragt man sich, warum natürliches Übel [...] vorkommt und nicht dadurch von Gott verhindert wird, dass er in die verborgenen Dispositionen [...] eingreift,“ um natürliches Übel zu verhindern. Ihr

zweiter Einwand lautet, dass ein dispositionsontologisches Kausalitätsmodell Gottes Handeln und menschliche Freiheit in Konkurrenz setze und damit menschliche Freiheit einzuschränken drohe: „Gott muss sein Wirken einschränken, muss sich zurücknehmen, damit geschöpflicher Eigenstand möglich ist.“ Rosenhauer favorisiert ein personales Freiheitsdenken, um die Freiheit des Menschen zu begründen, die im dispositionsontologischen Modell nicht hinreichend gewahrt sei: „obwohl die göttliche Wirkung dabei nicht als etwas den Menschen äußerlich Zwingendes und Überwältigendes verstanden wird, ist es doch insofern kompetitiv angelegt, als es Gottes Wirken ist, das bestimmt, welche Disposition verwirklicht wird, und nicht der Mensch in seinem freien Willen.“ Auch ein dispositonales Handeln Gottes am Menschen müsse freiheitsvermittelt sein. Rosenhauer verteidigt das freiheitstheoretische Denken gegen zwei gängige Einwände: den Vorwurf des Relativismus und der Herrschaftsförmigkeit. Im Gegensatz zu diesen Einwänden plädiert sie für eine Radikalisierung statt einer Aufhebung der Freiheit. Rosenhauer kommt zum Schluss, dass Wunder letztlich nur personal als Gottes liebende Freisetzung von Freiheit aufgefasst werden können: „Wunder sind nicht Ereignisse kausaler Bestimmung, sondern Ereignisse der Ent-Bestimmung, der Befreiung oder Freisetzung geschöpflicher Freiheit.“

Der dritte Teil befasst sich mit der Vorsehung und dem Handeln Gottes aus kontinentaler Perspektive.

Georg Essens argumentiert, dass angesichts der Tatsache, dass der Glaube an Gottes Walten als Vorsehung für das Christliche grundlegend ist, die in der theologischen Forschung weithin begegnende Unsicherheit überrasche, worauf dieser sich beziehe und was mit ihm gemeint sei. Dafür verantwortlich sei, so Essens Urteil, unter anderem die Eigentümlichkeit seiner dogmenhistorischen Herkunft in der Spätantike. Einerseits entspringe der Vorsehungs begriff dem biblischen Bekenntnis zu Gottes Treue, die sich in der Geschichte im Selbsterweis ihres Offenbarwerdens zeigt. Andererseits erfahre der Vorsehungs begriff im Zuge der theologischen Aufnahme hellenistischen Denkens in der Spätantike eine entscheidende Umdeutung, sofern und weil nunmehr Vorsehung auf den Begriff einer Welt bezogen wird, die in sich selbst teleologisch strukturiert ist. Erst durch diesbezügliche Rezeptionsvorgänge kollidieren im Begriff der Vorsehung Gottes Allmacht und menschliche Freiheit, so die

Analyse von Essen. All dies habe zu „erheblichen Schwierigkeiten geführt, die ‚göttliche Weltregierung‘ zurückzubinden an die biblisch bezeugte schöpferische Freiheit Gottes in seinem spontanen und kontingenten Geschichtshandeln.“ Die kosmologische Ordnung könne aber keinesfalls dem göttlichen Freiheitshandeln vorgeordnet sein, so Essen. Die skizzierte Situation der Vorsehungslehre werfe damit die Frage nach dem Wesen Gottes auf: Welcher Gottesbegriff liegt der Vorsehungslehre zugrunde? Anhand dreier Beispiele, nämlich dem „Pantheismusstreit“ von 1785, dem „Atheismusstreit“ von 1798/99 sowie dem „Theismusstreit“ von 1811/12, thematisiert Essen, wie die Wesenseigenschaften Gottes theologisch zu bestimmen und zu begründen sind. Als Minimalbedingung für die christliche Rede von Gott und seiner Vorsehung nennt Essen die Idee Gottes als vollkommene Freiheit. Er argumentiert, dass das Wesen Gottes für uns aber erst durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zugänglich wird, womit alle theologischen Aussagen über das Wesen Gottes offenbarungstheologisch begründet werden müssen: „Theologisch verhält es sich [...] so, dass Aussagen über das Wesen Gottes – unter Einschluss der dem Wesen zugehörigen Eigenschaften – aus Gottes Offenbarungshandeln zu erkennen sind.“ Vor diesem Hintergrund kommt Essen zum Schluss, dass die Vorsehung als Gottes Geschichtsmächtigkeit zu verstehen sei, als einen Akt der göttlichen Selbstbegrenzung zugunsten geschaffener Freiheit, und die Geschichte „als das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen.“

In seiner Replik argumentiert *Martin Breul*, dass eine freiheitstheoretisch formulierte Rede von der Vorsehung bzw. vom Handeln Gottes, auf das sich Breul in seinem Beitrag fokussiert, wie sie Georg Essen im Gefolge von Thomas Pröpper verteidigt, wichtige Weichenstellungen für eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes enthält. Die Vorzüge dieses Ansatzes bestehen nach Breul in einer konsequenten Verabschiedung des Suchens nach kausalen Bezugspunkten des Handelns Gottes, der Betonung der Ambiguität der Rede vom Handeln Gottes sowie der Achtung der menschlichen Freiheit angesichts des göttlichen Handelns. Anschließend kontrastiert Breul diese Vorzüge mit drei kritischen Anfragen. Die erste betrifft die von Essen vorgeschlagene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung: „Wenn Schöpfer und Geschöpfe frei sind [...], dann ist es nicht konsequent, das theologische

Wissen um diesen freien Gott in einem Offenbarungsgeschehen zu verorten, welches durch Disambiguitäten eine freie Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf gerade wieder verunmöglicht.“ Breul schlägt deshalb vor, den freiheitstheoretischen Ansatz von einem theologischen Begründungsexternalismus zu befreien. Die zweite Anfrage betrifft den Anthropozentrismus des Ansatzes, wonach Handeln Gottes nur durch den Menschen vermittelt, niemals aber jenseits der menschlichen Freiheit erfolgen kann, wie etwa bei einem Handeln Gottes in der Natur: „Handeln Gottes jenseits der symbolischen Realisierung unbedingter Freiheit in der Geschichte ist ausgeschlossen.“ Die dritte Anfrage betrifft schließlich die Frage der Intersubjektivität, die bei Essen nur eine konsekutive, nicht aber konstitutive Rolle spielt. Freiheit entstehe aber, so Breul, sie liege nicht immer schon vor; dabei sei das Phänomen der Intersubjektivität entscheidend. Breul wendet daher ein, dass die Intersubjektivität gewissermaßen die Möglichkeitsbedingung von Freiheit als der zentralen Kategorie des freiheitstheoretischen Ansatzes sei, weshalb Essen nicht (allein) von der Subjektivität ausgehen könne. Das philosophische Problem der Intersubjektivität spiegelt sich auch auf der theologischen Ebene wider, nämlich in der Christozentrik Essens, weshalb eine intersubjektive Öffnung hin zu einem trinitätstheologischen Verständnis des Handelns Gottes wünschenswert wäre; das Handeln des Heiligen Geistes, so der Vorschlag von Breul, sei die „Möglichkeitsbedingung der Anerkennung eines Geschehnisses als göttliches Handeln auf subjektiver Ebene.“ Auf dieser Basis skizziert Breul abschließend eine alternative Rede vom Handeln Gottes, das kollektiv-intentionale Modell, das auf der „kollektiven Intentionalität“ aufbaut und als intersubjektiv orientierte Fortschreibung eines personalen Ansatzes verstanden werden kann.

Im folgenden Beitrag wählt *Thomas Schärtl-Trendel* einen kontinentalen Zugang zum Handeln Gottes, indem er die analytischen Ansätze von William J. Abraham, Jeffrey Koperski und Uwe Meixner kritisch begutachtet und den in analytischen Kreisen beliebten agenskausalen Ansatz für das spezielle göttliche Handeln als unzureichend zurückweist. In diesen Ansätzen zeige sich vielmehr eine gewisse neue Mythologie, die Schärtl an drei Beispielen aufzuzeigen versucht. Erstens fragt er mit Blick auf ein von Abraham genanntes, konkretes Beispiel göttlicher Intervention an, welche Kriterien für ein spezielles göttliches Handeln genannt werden können: Braucht

es, um das Theodizeeproblem nicht überbordend zuzuspitzen, nicht eine „Bagatell-Untergrenze“? Zudem kritisiert Schärtl bei der analytischen Deutung solcher Ereignisse ein „Nuss-und-Schalen-Konzept“, wonach zwar „glaubensbasierte Interpretationen [wie Schalen] um glaubensbestärkende Ereignisse gelagert“ werden, im Kern aber eine direkte göttliche Intervention postuliert wird. Zweitens kritisiert Schärtl Koperskis dekretalistische Interpretation der Naturgesetze, einerseits aufgrund der Inhaltsleere seines analytischen Handlungsbegriffs, andererseits aufgrund des drohenden „ungezähmten theistischen Voluntarismus“. Drittens hält Schärtl fest, dass Meixner in seiner analytischen Auslegung den Dualismus so weit treibe, dass es zu einer theologisch bedenklichen gnostisierenden Entkörperung komme. Schärtl kommt zum Schluss, dass analytische Ansätze zu einer neuen Mythologie neigen: „Wird eine veheemente und im Namen biblischer Theologie vorgetragene Kritik an einer angeblich naturalismusaffinen Entmythologisierung des göttlichen Handelns in der Welt nicht lediglich mit einer anderen, gnostisierenden Mythologie ersetzt [...]?“ Schärtl lehnt daher agenskausale Ansätze ab, besonders wenn sie über die Allmacht Gottes ausgelegt werden: erstens, weil agenskausale Interventionen Gottes Absolutheit und die Asymmetrie des Gott-Welt-Verhältnisses in Frage stellen würden, und zweitens, weil die so verstandene Personalität Gottes mit seiner omni- bzw. dezentrischen Ubiquität in Spannung stehe. Abschließend nennt Schärtl drei wesentliche Kriterien für ein theologisches Modell des Handelns Gottes, das sich an der Inkarnation und dem Kreuzestod Jesu Christi orientieren müsse: (1) Gottes Verhältnis zur Welt ist kenotisch, das heißt selbstentäußernd sowie asymmetrisch; (2) Gottes Wirken in der Welt ist strikt am Modus der Selbst-Identifikation orientiert, das heißt an der Inkarnation, die Identität in Differenz schaffe; (3) Gottes Wirken zeigt sich an der Transformation von Welt und ist damit deutungsoffen.

Christine Büchner stimmt in ihrer Replik mit Thomas Schärtl-Trendel darin überein, dass agenskausale Ansätze aus kontinental-hermeneutischer Sicht methodisch fragwürdig sind. Büchner betont die Vieldeutigkeit von biblischen Texten, deren Deutung kein kausal-interventionistisches Handeln Gottes erfordere: „Die biblischen Texte bezeugen also nicht nur und nicht einmal vorrangig einen bestimmt eingreifenden Gott, sondern durchgehend auch einen gesprächigen, sein-lassenden, affizierten, (mit-)leidenden Gott.“ Ent-

scheidend sei, hermeneutisch gesehen, die eigene Erfahrung und Gottesvorstellung, mit der man den Texten begegne: Büchner vertritt die These, dass die Frage, ob Gott auf die Welt Einfluss nehmen kann, mit unseren Deutungen zu tun hat. Das Handeln Gottes versteht sie dabei im Sinne des Modells der „operativen Präsenz“ (R. Bernhardt). Um eine Konkurrenz zwischen dem Handeln Gottes und der Geschöpfe auszuschließen, betont Büchner die Asymmetrie des Gott-Welt-Verhältnisses, wonach die Welt von Gott abhängig ist, aber Gott nicht von der Welt. Allerdings wendet sie zugleich ein: Wenn Gottes Handeln mit Schärtl als selbstdezentrierend, inkarnatorisch und transformativ gedeutet wird, dann hänge Gottes Handeln vom Menschen ab. Gott wird also von der Welt abhängig. Darin sieht Büchner einer Aporie: „Einerseits ermöglicht erst die absolute Transzendenz [...] die intime Immanenz Gottes in der Schöpfung, so dass die Schöpfung für Gott nicht einfach ein Gegenüber ist [...]. Andererseits sind das Leben der Schöpfung und Gottes Leben, aus dem Gott die Schöpfung leben lässt, aufgrund dieser Immanenz nicht mehr deutlich voneinander abgrenzbar. Wenn Gott sein eigenes Leben in dieser Weise an uns hängt, steht dann seine Transzendenz also nicht doch wieder infrage?“ Büchner plädiert daher für ein Kippen der Transzendenz in die Immanenz und der Immanenz in die Transzendenz, unter anderem im Rückgriff auf ökofeministische Ansätze. Diese Perspektive faltet sie abschließend mit Blick auf die Mystikerin Mechthild von Magdeburg weiter aus.

Den Abschluss des Sammelbandes bildet ein kurzer Epilog, in dem, wie bereits erwähnt, die Konturen der Debatte und die über die Einzelbeiträge hinausgehenden grundlegenden Fragestellungen der diesem Sammelband zugrunde liegenden Konferenz nachgezeichnet werden.

Zum Schluss möchten die Herausgeber den Autor:innen dieses Sammelbandes danken, dass sie sich in großer Offenheit auf den analytisch-kontinentalen Dialog eingelassen haben und sich dem spannenden Thema „Vorsehung und Handeln Gottes“ gemeinsam in Verschiedenheit angenähert haben. Ebenso danken sie der John Templeton Foundation für die Finanzierung des dem Sammelband zugrunde liegenden Forschungsprojekts,⁶ Johanna Rahner und Tho-

⁶ Die Forschung zu diesem Sammelband wurde durch das Projekt „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“ der University of

mas Söding für die Aufnahme dieses Sammelbandes in die Reihe *Quaestiones disputatae* und Clemens Carl vom Herder-Verlag für die freundliche und kompetente Betreuung. In diesem Sinne hoffen die Herausgeber, dass der vorliegende Sammelband dazu beiträgt, zu verdeutlichen, dass es sowohl für kontinentale als auch für analytische Denkformen zahlreiche und vielfältige Wurzeln gibt, auch in der deutschen philosophischen und theologischen Tradition, die darauf warten, freigelegt und fruchtbar gemacht zu werden für die traditionsübergreifende gegenwärtige theologische Diskussion.