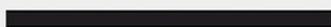


# Das Letzte – der Erste

Gott denken

*Festschrift für Ingolf U. Dalferth  
zum 70. Geburtstag*

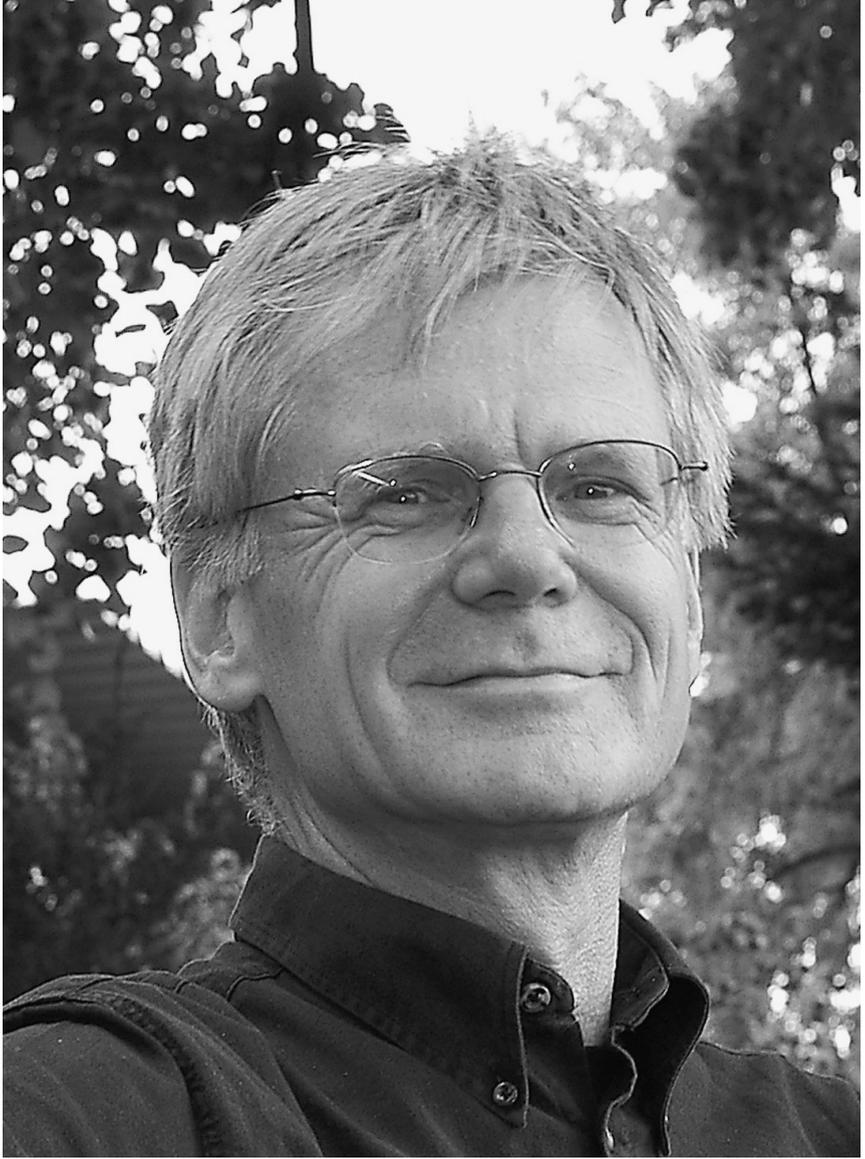
Herausgegeben von  
HANS-PETER GROSSHANS  
MICHAEL MOXTER  
PHILIPP STOELLGER



**Mohr Siebeck**

Das Letzte – der Erste  
Gott denken





Ju. Delft

# Das Letzte – der Erste

Gott denken

*Festschrift für Ingolf U. Dalferth  
zum 70. Geburtstag*

herausgegeben von

Hans-Peter Großhans, Michael Moxter  
und Philipp Stoellger

Mohr Siebeck

HANS-PETER GROSSHANS, geboren 1958 (Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster).

MICHAEL MOXTER, geboren 1956 (Professor für Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Hamburg).

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967 (Professor für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg).

ISBN 978-3-16-156091-0 / eISBN 978-3-16-156366-9

DOI 10.1628/978-3-16-156366-9

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

## Vorwort

Von der Aufgabe, Gott zu denken, kann sich Theologie nicht entlasten. Das gilt auch dann, wenn ihr eine abschließende Erledigung dieser Aufgabe nicht verheißen, die Nachbarschaft zur philosophischen Gotteslehre problematisch oder ihre Umstellung auf theoretische Spekulation von Grund auf verdächtig ist. Selbst Christenmenschen mit diesen oder verwandten Kautelen entkommen den Fragen nicht, was mit dem Wort ‚Gott‘ eigentlich gemeint ist, worauf es sich bezieht oder wie sich Gott selbst von menschlichen Gottesgedanken unterscheidet. Wer ihr Recht nicht bestreitet, ist in die Aufgabe verstrickt.

Die Pluralität denkbarer Antworten, die Vielfalt religionsphilosophischer und dogmatischer Perspektiven sowie die Einsprüche unterschiedlicher Wissenschaften und subjektiver Überzeugungen tun ihrer Bearbeitung keinen Abbruch. Das zeigt sich auch im und am vorliegenden Band. Er setzt zwar voraus, es sei jedenfalls dann angemessen von Gott die Rede, wenn vom Ersten und Letzten, vom Schöpfer und vom Vollender, vom Alpha und vom Omega, mithin protologisch und eschatologisch zugleich gesprochen wird. Damit wird Vorstellungen eine Absage erteilt wie der, Gott stolpere in die Ereignisse herein, nachdem alles schon irgendwie angefangen hat, oder der eines Schöpfers, der alsbald auch nicht mehr weiß, wie es weitergehen soll, und dem darum aufs Ganze gesehen nicht zu trauen ist. Aber abgesehen von solchen, unter Umständen durchaus mythenproduktiven Ideen, gilt doch, dass der restriktiv erscheinende Begriffsternar Gott, Erstes, Letztes ganz unterschiedlich entfaltet werden kann. Strittig ist schon, was es überhaupt heißt, ein Erstes zu denken oder von einem Letzten auszugehen. Machen beide Begriffe Sinn und ließe sich dieser präzisier definieren als der Gottesbegriff, zu dessen Klärung sie aufgerufen und eingeführt werden? Muss man vom Ersten und Letzten sprechen, um den Gottesgedanken vom Weltbegriff abzuheben als dem Inbegriff alles Endlichen, das entsteht und vergeht, also weder ein Erstes noch ein Letztes kennt, während Gott als der Unendliche allem Anfang und Ende setzt? Oder kann erst dann gehaltvoll von Gott gesprochen werden, wenn es auf Selbstoffenbarung, auf Gesetz und Evangelium, auf Rechtfertigung und Versöhnung, kurz: auf Vater, Sohn und Geist ankommt? Was trägt die exegetische Besinnung auf die Grundlagen des Alten und des Neuen Testaments für die Bearbeitung dieser Fragen aus, welcher theologiehistorischen Aufklärung bedürfen sie und wie lässt sich in gegenwärtiger systematischer Verantwortung und praktischer Gestaltung diesem umfassenden Sinn des Gottesgedankens gerecht werden?

Die Beiträge dieses Bandes eröffnen Spielräume theologischer Reflexion, in denen die notwendige Aufgabe, Gott zu denken, auf neue Weise ermöglicht werden soll. Der Titel legt sich nicht darauf fest, im Gottesgedanken den ersten Anfang, sozusagen das *fundamentum inconcussum* aller Erkenntnis zu verorten oder ‚Gott‘ als Platzhalter *letzter Gedanken* darzustellen. Er schließt dies freilich auch nicht aus. Aber er präsentiert Erstes und Letztes als Korrelations- und Differenzbegriffe, im Blick auf die Gott auch noch anders gedacht werden kann als es die Unterscheidung nahelegt. Nicht nur als Erster und Letzter im Sinne einer personalen Gottesvorstellung, sondern vor allem als ‚mehr denn nur als Prinzip‘ und als ‚mehr denn nur als telos‘. Gott zuerst, weil sein Anfangen noch kein Ende gefunden hat, und Gott zuletzt, weil er alles erneuert.

Es gehört zur Endlichkeit menschlicher Erkenntnis, auch der theologischen Erkenntnis, dass sie nicht unmittelbar auf einen ersten Anfang oder ein letztes Ende zurückgreifen kann. Zwar war Hegels Logik der Auffassung, „das unbestrittenste Recht hätte *Gott*, daß mit ihm der Anfang gemacht werde“, aber um dieses Recht zu bewahren, musste doch auch Hegel mit anderen Überlegungen beginnen, und sei es auch nur, um deren Unzulänglichkeit darzutun. Auch endet das Denken nicht, wenn es auf den Gottesgedanken stößt, sondern geht immer wieder über das hinaus, was es sich gedacht hatte. Im Gottesgedanken liegt die pragmatische Einweisung in eine Denkbewegung, ein Index, der über Resultate hinausweist, weil Gott als dasjenige gilt, worüber hinaus größeres nicht gedacht werden kann und darum größer als alles ist, was gedacht wurde.

Diesen pragmatisch-indexikalischen Sinn als Schlüssel der theologischen und philosophischen Explikation des Gottesgedankens auszuzeichnen, ist eine der Spuren, die Ingolf U. Dalferth in seinen Arbeiten gelegt hat. Seit seinen akademischen Qualifikationsschriften bewegt sich sein theologisches Denken zwischen analytischer und hermeneutischer Religionsphilosophie, zwischen *British and Continental Philosophy*, darum auch zwischen Ontologie und Phänomenologie, mit Ausflügen in Luhmanns Systemtheorie, Blumenbergs Metaphertheorie, Kierkegaards Existenzdenken, unter Hinzuziehung von Orientierungsphilosophie und Semiotik. In der Diversität der Bezugnahmen auf aktuelle Paradigmen philosophischer Theoriebildungen bleibt jedoch die Erinnerung an die eine grundlegende Aufgabe der Theologie leitend – Gott zu denken. Oder wenn er gerade einmal nicht gedacht wird, mahndend oder werbend Kirche und Theologie zurück auf das Aufgabenfeld zu rufen, das Dalferth für ihr wesentlich hält. Hartnäckig und immun gegen Ablenkungen, aber doch nicht festgelegt auf einen bestimmten Diskurs oder auf die eine, alternativlose Theoriebildung wird dieser Denkweg verfolgt. Es geht immer auch anders, aber eines geht eben nie: dass Gott mit irgendeinem anderen Gegenstand des Denkens und Glaubens verwechselt werden dürfte. Der Brückenbauer zwischen Philosophie und Theologie, zwischen kirchlicher Praxis und wissenschaftlicher Theorie, ist darum von Haus aus auch ein Polemiker, der keinen öffentlichen Konflikt

scheut, so gerne er selbst jede Gasse abseits der orthodoxen Hauptstraßen mit-erkundet.

Ingolf U. Dalferth hat Theologie „eine ‚Wissenschaft‘ des Beteiligtseins an dem, wovon sie handelt“ genannt, und gemeint, sie verliere ihren Gegenstand, „wo versucht wird, durchgängig distanzierte Beobachtungen und Beschreibungen an die Stelle des eigenen Beteiligtseins zu setzen: *Jede theologische Aussage ist im Prinzip auch eine Aussage über die, die sie machen*“<sup>1</sup>. Jedoch impliziert diese Auskunft nicht, dass die Person des Theologen und Gottesdenkers in den Mittelpunkt seiner Darlegungen rückte. Im Gegenteil! Nur wenig erfährt man in der Fülle der Beiträge und Bücher über den Menschen: wo er geforscht hat, in welchen akademischen Positionen er gelehrt und mit wem er seine Thesen diskutiert hat. Man erkennt vielleicht den Anhänger des ‚british way of life‘, der seine Württemberger Anfänge anglophon erweitert und mit Professuren in Frankfurt, Zürich und Claremont, mit akademischer Lehre an den Universitäten Uppsala, Manchester, Fribourg, Utrecht, Kopenhagen und Aarhus, sowie als Fellow in Cambridge, Kopenhagen, Oxford sowie am Wissenschaftskolleg zu Berlin einen weltläufigen Charakter gewonnen und zugleich doch in Tübingen/Weilheim beheimatet blieb. Aber durchsichtig auf das Leben und die Existenz des Autors wollen die Aufsätze, Monographien und Sammelbände nicht sein.

Diese Sparsamkeit (soll man sie eine schwäbische Variante des Ockhamschen Razor nennen?) ist auch hier nicht biographisch zu überbieten, allenfalls bibliographisch zu illustrieren und nur in einer Hinsicht zu bereichern: durch die Mitteilung, dass im Juli diesen Jahres der siebzigste Geburtstag gefeiert – und dass hernach weitergeforscht und weitergeschrieben wird.

Aus diesem Anlass grüßen die Autorinnen und Autoren den Kollegen und Freund mit ihren Beiträgen und Studien zum Gottesgedanken.

Die Herausgeber danken dem Verlag Mohr Siebeck, insbesondere Dr. Henning Ziebritzki, der sich ohne jedes Zögern bereit erklärt hat, die Idee einer solchen Festschrift für einen seiner fleißigsten Autoren und Reihenherausgeber zu unterstützen, und der das Projekt, kurz vor dem Beginn der Drucklegung, an seine Nachfolgerin im theologischen Lektorat, Katharina Gutekunst, übergeben hat. Beide hatten auf ihre je eigene Weise entscheidenden Anteil am Gelingen des Unternehmens. Dr. Annette Weidhas half uns bei der Beschaffung der bibliographischen Daten. Für redaktionelle Mitarbeit danken wir Petra Christophersen in Münster, Johannes Schröer und Timo Schlüschen in Hamburg sowie Caroline Gödde, Patrick Ebert, Rasmus Nagel und Hendrik Stoppel in Heidelberg.

Dass es Kolleginnen und Kollegen, Studierende, Mitarbeiterinnen und Assistenten, Wegbegleiter auf nicht nur einem Kontinent gibt, die gerne mitgeschrie-

---

<sup>1</sup> I. U. DALFERTH, Gibt es eine wissenschaftliche Rede von Gott?, in: Natur, Religion, Wissenschaft, hg. von M. Kleinert u. H. Schulz (= RPT 91), Tübingen 2017, 439–469; 469.

ben hätten, ist den Herausgebern in den zurückliegenden Monaten in so manchem Gespräch deutlich geworden. Aber was anderes hätte man diesem Autor zu diesem Anlass präsentieren können als eine alles andere als perfekte, eine nicht ausgefeilte, eine kontingent kombinierte Sammlung, kurz: eine Cafeteria-Theologie?

Hans-Peter Großhans  
Michael Moxter  
Philipp Stoellger

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	V
HANS-CHRISTOPH ASKANI	
Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung? . . . . .	1
STEFAN BERG	
Ärgernis und Torheit. Jesus Christus als Ereignis der Störung der Unterscheidung von Gott und Mensch . . . . .	19
BRIGITTE BOOTHE	
Warten, Wünschen, Hoffen. Ein psychoanalytischer Rundgang . . . . .	41
PIERRE BÜHLER	
Gott denken – immer nur gebrochen. Fragmentarische Überlegungen zu Blaise Pascals Pensées . . . . .	67
JÖRG DIERKEN	
Selbstkonstruktion des Absoluten und Spannungen im System. Hegels Systemkonzept im Werden . . . . .	79
THOMAS ERNE	
„Theodizee goes Hollywood“. <i>Bruce Allmächtig</i> und die Popularisierung der Theodizee im Block-Buster Format . . . . .	95
ELISABETH GRÄB-SCHMIDT	
In Tempus Praesens: Die Zeit als Horizont von Sein . . . . .	105
HANS-PETER GROSSHANS	
Das Apriori in der evangelischen Theologie . . . . .	127
ERIC E. HALL	
Eternal Contingency . . . . .	141
EBERHARD HERRMANN	
Begriffliche Voraussetzungen verantwortlicher Rede über Gott in einer pluralistischen Gesellschaft – ein philosophischer Essay . . . . .	165

REBEKKA ALEXANDRA KLEIN Gottes Verheißung – Abgrund des Glaubens. Ein Versuch über Theologie als Subversion Gottes . . . . .	179
SIMO KNUUTTILA Realism in Coakley, Dalferth and Early Christian Mysticism . . . . .	193
DIETRICH KORSCH An Gott denken. Eine theologische Meditation . . . . .	207
CHRISTOF LANDMESSER Mit Paulus Gott denken . . . . .	221
JEAN-LUC MARION Remarques sur l'utilité en théologie de la phénoménologie . . . . .	243
ANSELM K. MIN How <i>Not</i> to Think God: Aquinian Reflections on the Coherence of Panentheism . . . . .	257
MICHAEL MOXTER Gott in Differenzgedanken gefasst . . . . .	281
HARTMUT VON SASS Hoffnung, mit Optimismus! . . . . .	297
STEPHAN SCHAEDE Lebt Gott? . . . . .	315
KONRAD SCHMID Gott denken, ohne ihn zu nennen. Einige nichtexplizite Denkformen alttestamentlicher Theologie . . . . .	339
PHILIPP STOELLGER Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit . . . . .	351
ELEONORE STUMP Atonement and Sacrifice . . . . .	395
HANS WEDER Konturen der Kreativität. Gott denken – im Anschluss an Paulus . . . . .	415

CLAUDIA WELZ	
Das Gebet als Schlüssel zur Gotteserkenntnis?	
Anselm von Canterburys Proslogion . . . . .	443
Bibliographie Ingolf U. Dalferths . . . . .	467
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	497
Namensregister . . . . .	501



# Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?<sup>1</sup>

HANS-CHRISTOPH ASKANI

## Einleitung

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“ So beginnt das „Apostolische Glaubensbekenntnis“.<sup>2</sup> Das nicänische Glaubensbekenntnis lautet in seiner lateinischen Fassung, abgesehen von der Betonung der Einzigkeit Gottes, gleich.<sup>3</sup> In diesen Worten bekennen also Christen auf der ganzen Welt bis heute ihren Glauben. Auffallend ist, dass nicht nur beide Bekenntnisse die „Allmacht“ zur Sprache bringen, sondern dass sie die einzige Eigenschaft ist, die Gott zugesprochen wird.<sup>4</sup> Sie bringt also nicht nur *eine* Eigenschaft unter anderen zum Ausdruck, sondern stellt heraus, was Gott in Wahrheit ist, wer er *als Gott* ist.<sup>5</sup>

Wenn man einen Blick auf die Geschichte des Christentums wirft, so wird man feststellen, dass über lange Zeit hin, die Behauptung der Allmacht Gottes – trotz aller Erfahrungen, die gegen sie sprechen – nicht in Frage gestellt, sondern im Gegenteil mit Selbstverständlichkeit vorausgesetzt war. Da, wo man es mit Gott zu tun hat, wo man von ihm spricht oder an ihn denkt, dort ist er – geradezu ‚natürlich‘ – „der Allmächtige“. Wie sonst wäre er denn auch Gott? Auf der anderen Seite haben zu allen Zeiten Menschen die Erfahrung gemacht, dass der Gott, in den sie ihr Vertrauen setzten, immer wieder nicht einschritt, wo sie es erhofften oder wo sie es nötig hatten; oder dass er zumindest ganz anders agierte als sie es erwarteten, vielleicht unbemerkt, unbemerkbar. Wie ist es möglich, dass „der Gerechte“ leidet, während der „Gottes“- und „Menschen-Verächter“ prosperiert? Wie kann ausgerechnet Gott das zulassen? Es ist

---

<sup>1</sup> Der hier vorgelegte Beitrag hat zum Ausgangspunkt meinen Aufsatz „L’impuissance de Dieu – une solution théologique?“ (veröffentlicht in: *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 2010/3, 339–356), den ich hier ins Deutsche übersetzt und überarbeitet habe.

<sup>2</sup> „Credo in Deum, patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae.“ (Zitiert nach BSLK, 71976, 21. Die deutsche Übersetzung lautet dort: „Ich gläube an Gott Vater Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden.“)

<sup>3</sup> „Credo in unum Deum, patrem omnipotentem [...]“ (BSLK, 26.)

<sup>4</sup> Was übrigens auch für das Athanasische Glaubensbekenntnis gilt. (Vgl. BSLK, 28)

<sup>5</sup> Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 587: „Die ältesten Glaubensbekenntnisse haben sich bekanntlich damit begnügt, Gott diese *eine* Eigenschaft beizulegen: *credum in Deum patrem omnipotentem, παντοκράτορα*. Sie haben offenbar gerade in dieser Eigenschaft den Inbegriff aller anderen, gewissermaßen ihr Kompendium gesehen.“

überaus erstaunlich, dass über Jahrhunderte, ja Jahrtausende hin, solche Erfahrungen den Glauben an die Allmacht Gottes nicht aus den Angeln zu heben vermochten. Wenn auch diese Beobachtung nicht ohne weiteres einleuchtend ist, so ist sie doch dazu angetan, einen allzu spontanen Zugang zum Problem der „Allmacht Gottes“ zu verwehren. In dem Sinn etwa, dass, wo Leid ist, Gottes Allmacht bereits liquidiert wäre.

Dennoch kann es nicht anders sein, als dass die Erfahrungen von Leiden, Grausamkeit und Unmenschlichkeit, wie sie das 20. Jahrhundert gekannt hat, zu einer fundamentalen Erschütterung des Glaubens an die Macht (gar Allmacht) Gottes führten und immer noch führen. Diese Erschütterung kommt einerseits von außen an den Glauben und die Theologie heran; als von außen kommend betrifft sie Glauben und Theologie aber auch von innen, von ihnen selber her. Bevor wir uns in die damit eröffnete Fragestellung hineinziehen lassen (womöglich so weit, dass wir uns in ihr verlieren), wollen wir versuchen, den Sinn, den das Bekenntnis zur Allmacht Gottes hat, in Erinnerung zu rufen.

## I. Der Glaube an die Allmacht Gottes, sein Sinn bzw. sein Recht

„[W]o überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei [...]“, schreibt Bultmann in seinem berühmten Aufsatz von 1925.<sup>6</sup> Die Formulierung lässt an die von Hilarius denken, der im 4. Jahrhundert in rhetorischem Sinne fragt: „Rogo hoc quid aliud est quam omnipotentem esse, quod Deus est?“<sup>7</sup> („Worin anders besteht denn das Gott-Sein Gottes, wenn nicht darin, allmächtig zu sein?“)

Hätten sich aber die Christen aller Zeiten die ‚Aufgabe‘ nicht leichter machen können, wenn sie auf diesen Extrem-Begriff der Allmacht Gottes verzichtet hätten? Warum haben sie es also nicht getan? Einer der Gründe liegt sicher darin, dass der Gehalt des christlichen Glaubens eine starke und darum verführerische Ausdrucksmöglichkeit in den ontologischen Begriffen fand, die die Existenz und Kraft des lebendigen Gottes an Vorstellungen band, die in der Philosophie ihre Verwurzelung haben und im Hinblick auf das Gesamte des Seins eine Aufgipfelung formulieren, wie der Begriff des „*summum ens*“ oder des „*summum bonum*“. Ein Sein, das jedes einzelne Seiende übersteigt, und das – und darin liegt seine Göttlichkeit – in dieser Übersteigerung zum Äußersten geht, das Äußerste repräsentiert: das *Summum*, das *Maximum* – des Seins, der Güte, des Wissens, der Macht. Gemeint ist damit gerade nicht nur ein *Mehr* innerhalb einer gegebenen Vergleichbarkeit, sondern das Sprengen jeder Vergleichbarkeit zwischen allen zeitlichen Wesen und dem der Zeitlichkeit nicht unterworfenen

<sup>6</sup> R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (in DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1966, 26–37), 26.

<sup>7</sup> HILARIUS VON POITIERS, De trinitate, V, 18 (Sources chrétiennes 448), Paris 2000, 128.

Gott. Dementsprechend wird Gott gefasst nicht nur als *mehr* wissend, sondern als *alles* wissend, nicht nur als stärker, mächtiger, sondern als zu *allem* fähig („allmächtig“). Denn nur in diesem Maximum, in diesem Optimum, in diesem Summum, unterscheidet er sich wirklich von der Welt und allem weltlich Seienden. Wenn auch diese Reflexionen unzweifelhaft einen gewissen Grad an Abstraktion in sich tragen, so kann man doch die Dynamik, die sie bewegt hat (und die ihrerseits nicht abstrakt ist), in ihnen ausmachen. Worin besteht diese ‚ursprünglichere‘ Schicht, dies lebendige Zentrum, welches mehr dem Glauben und der ihm eigenen ‚Vitalität‘ als der Glaubens-*Reflexion* angehört? Drei Aspekte seien genannt:

1) Der Glaube geht davon aus und geht darauf hinaus, dass die Welt, die Wirklichkeit nicht nur das ist, „was der Fall ist“<sup>8</sup>; mit anderen Worten: der Glaube an Gott glaubt, dass die Opazität der Wirklichkeit, ihr Sich-mit-sich-Zusammenschließen, ihr Auf- und In-sich-Beruhnen nicht alles ist. Er glaubt, dass, was man gemeinhin „die Wirklichkeit“ nennt, berührt ist von einer Dimension, die eine Öffnung in sie einführt, ein Aufbrechen, einen Aufbruch. So gibt es, wie der Glaube glaubt, in Hinsicht auf unsere Wirklichkeit, die immer schon bestimmt ist durch ihre Vergangenheit und ihre Gegenwart, die Dimension des nicht nur Noch-nicht-Realisierten, sondern des als realisierbar gar nicht Vorgesehenen, des Noch-nicht-(und vielleicht nie) Beherrschten und Einzuordnenden, die Dimension der „Möglichkeit“, die sich nicht reduzieren, sich nicht zurückführen lässt auf die Koordinaten des schon Gegebenen.

Die Verbindung dieser Dimension des Möglichen mit dem Glauben an einen „all-mächtigen“ Gott hat K. Rahner thematisiert:

„Der Mensch steht in der Erfahrung seines eigenen Wesens und seiner Umwelt (Geschichte und Natur) vor Gott, der als Schöpfer die Wirklichkeit des Menschen in ein weiteres, uneingrenzbare und unausforschliches Möglichkeitsfeld hineinstellt, das nur einem untertan ist: Gott.“<sup>9</sup>

In seiner 1946 gehaltenen Vorlesung „Dogmatik im Grundriss“, formuliert K. Barth einen verwandten Gedanken:

„Wo Wirklichkeit geschaffen, bestimmt und erhalten wird, da besteht eine Möglichkeit, die ihr zugrunde liegt. Und nun wird von Gott ausgesagt: er hat selber Möglichkeit, er hat dieses Können, welches Wirklichkeit begründet, bestimmt und erhält, und zwar Allmacht, das heißt er hat *Alles*, er ist das grundlegende Maß alles Wirklichen und alles Möglichen. Es gibt keine Wirklichkeit, welche nicht auf ihm als seiner Möglichkeit beruht, keine Möglichkeit, keinen Wirklichkeitsgrund, welcher ihn begrenzen und ein Hindernis für ihn bedeuten würde.“<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main <sup>8</sup>1971, Satz 1: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Dazu 1.1. 2: „Denn die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.“

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Art. Allmacht*, LThK<sup>2</sup> 1, 354.

<sup>10</sup> K. BARTH, *Dogmatik im Grundriss*, Stuttgart 1947, 58.

Im Hinblick auf die Herausforderung, das Mögliche so zu denken, dass es die In-sich-Geschlossenheit der Wirklichkeit (die in ihrem Bereich auch die Möglichkeiten determiniert, die in ihr vorkommen oder auf sie zukommen können) radikal transzendiert bzw. aufsprengt, gehen sowohl Barth als auch Rahner davon aus (oder darauf hinaus), dass Gott *selbst* als die Dimension der „Offenheit“ verstanden wird, die alles Sich-mit-sich-Zusammenschließen der Realität aufsprengt. Eine Offenheit also, die nicht von den bestehenden Gegebenheiten (Wirklichkeit und Möglichkeit umfassend) determiniert wird, sondern die ihrerseits zum Maßstab von beiden (Möglichkeit *und* Wirklichkeit) wird, indem sie deren noch ungekanntes, ihr von ihnen her nie zu erkennendes Maß darstellt. Damit kommen wir zum zweiten Punkt.

2) Gott transzendiert die Welt. Diese Transzendenz, diese Inkommensurabilität Gottes mit der Welt weist auf das Zentrum der Idee von Gottes Allmächtigkeit. Von der Welt aus ist Gott weder zu denken noch auch zu glauben: weder von deren Selbstverständlichkeiten noch von deren Überraschungen her. Von den Mächten der Welt her, wie eindrucksvoll sie auch immer sein wollen, ist Gott nicht zu erfassen. Wir sind heute skeptisch geworden hinsichtlich der Annahme einer Allmacht Gottes. Sie erscheint uns wie die höchste Erfüllung, ja Übersteigerung dessen, was Macht überhaupt ist. Diese Auffassung sollte aber das subversive Moment, das im Konzept der „Allmacht“ Gottes liegt, nicht vergessen machen. („[...] weder Leben noch Tod, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch eine andere Kreatur [...]“<sup>11</sup>)

Die Transzendenz Gottes, von der das Attribut der „Allmacht“ ein Ausdruck, eine Ausformulierung ist, weist aber nicht nur ‚kritisch‘ zurück auf all die anderen weltlichen Mächte, die radikal überholt sind durch sie: auf alle Formen von Abhängigkeit (politischer, sozialer, ökonomischer, psychologischer ... Art), die sie relativiert; sie weist darüber hinaus hin auf ein Transzendieren dessen, was Macht überhaupt, was Macht als solche ist. Das Phänomen „Macht“ selbst ist durch Gott überholt, sodass die Unfraglichkeit ihrer Ausstrahlung und Faszination unterhöhlt wird. Pointiert gesagt: Gott ist nicht Gott, weil er allmächtig ist; er ist allmächtig, weil er Gott ist. Nicht von dem her, was Macht ist, auch nicht in ihrer äußersten Aufgipfelung, lässt sich Gott erschließen, erahnen. Wiederum hat Barth dies in aller Klarheit herausgestellt:

„Gott ist *nicht* die ‚Macht an sich‘. Der Inbegriff aller Macht: Können, Möglichkeit, Freiheit als neutrales Sein, absolute Freiheit, abstraktes Können, Macht an sich, das ist ein berauscherender Gedanke. [...] Aber nicht ‚der Allmächtige‘ ist Gott, nicht von einem höchsten Inbegriff von Macht aus ist zu verstehen, wer Gott ist. Und wer den ‚Allmächtigen‘ Gott nennt, der redet in der furchtbarsten Weise an Gott vorbei. Denn der ‚Allmächtige‘ ist böse, wie ‚Macht an sich‘ böse ist. Der ‚Allmächtige‘, das ist das Chaos, das Übel, das ist der Teufel. Man könnte gerade den Teufel nicht besser bezeichnen und de-

<sup>11</sup> Röm 8,38f.

finieren, als indem man diese Vorstellung eines in sich begründeten, freien, souveränen Könnens zu denken versucht.“<sup>12</sup>

3) Wir versuchen, der theologischen und metaphysischen Idee der Allmacht Gottes ‚auf den Grund zu gehen‘, um ihren vitalen Ursprung zu erfassen. Wir haben zwei Momente betrachtet, die hier so etwas wie eine ursprüngliche Glaubenserfahrung ausmachen könnten: a) die Allmacht Gottes, die den von der bestehenden Wirklichkeit her festgelegten Rahmen dessen, was wirklich und möglich ist, sprengt; b) die Transzendenz Gottes, die sich nicht nur, aber auch in seiner Allmacht ausdrückt, und die jede andere Macht, ja selbst den Begriff der Macht relativiert. Es gibt aber ein drittes Element, das den Begriff der Allmacht Gottes mit einer lebendigen Glaubenserfahrung verbindet. Der entscheidende Grund, aus dem der christliche Glaube sich so lange dagegen gesträubt hat, Gott eine Macht *abzuerkennen*, die alle andere Macht und Mächtigkeit übersteigt, liegt, wie mir scheint, auf einer ganz anderen Ebene als der der theologischen Spekulation, nämlich in der Situation des Gebets. Das Gebet wendet sich an Gott als an den, zu dem der Mensch kommen kann, bei dem er Hilfe finden und von dem er eine Antwort erwarten kann. Dieser Gott ist nicht ein Gott, den die von ihr selber her bestimmten Koordinaten der Welt begrenzen würden, jener Welt, die mit dem identisch ist, was in ihr passiert, die sich beeindrucken und einschüchtern lässt durch die Mächte, die in ihr regieren (vgl. Rom 8). Er ist frei im Verhältnis zu diesen Mächten, anders wäre er nicht Gott, und anders wäre er nicht der, an den das Gebet sich richten würde. Denn der Sinn des Gebets besteht darin, sich an eine ‚Instanz‘ zu wenden (und Gehör von ihr zu erbitten), die frei ist von den im vorhinein festgelegten Zwängen der Welt. Sich also an ein Gegenüber zu wenden, das sich von der Welt *unterscheidet*. Und genau diese Differenz ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebets, sie ist der Raum (der ‚Zwischen-Raum‘), aus dem es sich erhebt, der Horizont des Wortes, der seine Leichtigkeit ermöglicht – inmitten der Schwergewichtigkeit, der Dichte der Realität.

Hat aber wirklich das Gebet an der „Allmacht“, jener abstrakten Idee, ein Interesse? Es ist wahr, es wendet sich an den „allmächtigen“ Gott, den „allmächtigen Vater“, und lebt vom Abstand dieses Gottes zur in sich geschlossenen Wirklichkeit; aber denkt das Gebet, beansprucht das Gebet, dass Gott alles, einfach alles vermöge? Geht es darauf hinaus?

Mit dieser Frage soll nicht gesagt nahegelegt werden, dass das eben angesprochene allumfassende Vermögen Gottes das Gebet nicht betreffen könnte. Aber das Gebet *denkt* daran nicht, oder besser gesagt, es ‚denkt‘ nicht so. Was den Beter wirklich ‚interessiert‘, was für ihn ‚zählt‘, das ist, dass der Gott, an den er sich wendet, ‚mächtiger‘ ist als er selbst (der Beter), mächtiger als seine Not, mächtiger auch als die Welt, die ihn in ihren Fängen hält. Unter dieser Voraus-

<sup>12</sup> BARTH, Grundriß (s. Anm. 10), 59f.

setzung und nur unter ihr ist das Gebet das Wort wert, das es spricht, und das sich von der Welt, aus der es kommt, unterscheidet. Aber genau das ist die Frage des Gebets, die Frage, die jedes Gebet immer auch mit-stellt: Ist denn ein solches Wort möglich: ein Wort, das zwar aus der Welt kommt, aber aus ihr und über sie hinausgeht? So wie Gott über das hinausgeht, was der Begriff seiner „Macht“ benennt. Auf diese Weise also hängen das Gebet, als exzentrisches Wort, und die Allmacht Gottes als exzentrische Macht miteinander zusammen. Der Begriff der Allmacht, im Sinne einer Fähigkeit *alles* tun zu können, hingegen, ist im Verhältnis zur Situation des Gebets und zur Besonderheit seines lebendigen ‚Interesses‘, eine Abstraktion, eine Verarmung. So wie es ja auch nicht von ungefähr kommt, dass das biblische Verständnis der Macht Gottes gerade nicht das einer generell gefassten, sondern das einer konkret erfahrenen und konkret erhofften ‚Gottes-Mächtigkeit‘ ist.

Wir sind dabei, nach der inneren oder hintergründigen Dynamik (mit anderen Worten nach dem Glaubens-Sinn) der theologischen Idee der Allmacht Gottes zu fragen.

Zweierlei fällt auf:

1) Es ist – entsprechend den ‚Kategorien‘ des Glaubens – nicht unsinnig, nicht abwegig, die Allmacht Gottes zu bekennen.

2) Diese Allmacht Gottes ist allerdings eine weniger abstrakte, weniger rein konzeptuell entworfene Vorstellung, als es der logische Begriff der Allmacht insinuiert. Sie ist an spezifische Situationen gebunden:

- die Situation des Menschen, wie er angespannt ist innerhalb der Mächte und Selbstverständlichkeiten der Welt;
- die Situation der Konkurrenz zwischen verschiedenen Mächten;
- die Situation des Menschen, der sich an Gott wendet in der Erwartung eines Hörens, das seinem Anruf entspricht, jenseits bereits festgelegter, bereits zu erwartender Antworten.

## II. Die Infragestellung der Allmacht Gottes

Die Ungerechtigkeit, das Leiden, das Böse in der Welt sind von der Art, dass die Annahme der Allmacht eines Gottes, der zugleich ein *guter* (ein „allgütiger“) Gott wäre, ins Zweifeln, Verzweifeln kommen muss. Die Infragestellung kommt allerdings nicht nur von der Seite derer, die die Existenz Gottes generell leugnen, sondern auch jener, die an ihn glauben und dafür kämpfen, nicht auf ihren Glauben, nicht auf ihr Gottvertrauen verzichten zu müssen. Denken wir nur an den Aufschrei des Anfangs des 22. Psalms!

Wenn man sich Zeugnisse des Zweifels und der Verzweiflung vor Augen führt hinsichtlich der Präsenz und der Macht Gottes, dann konstatiert man, dass der Einspruch gegen Gott und den Glauben an ihn, der vom Inneren des

Glaubens selber kommt, und in einem geistlichen Kampf versucht, den unverständlichen Gott zu verstehen, ihn nicht zu verlieren, an ihm ‚alles zum Trotz‘ festzuhalten, nicht nur nicht weniger offen, sondern auch nicht weniger radikal ist, als jener, der von außen kommt, von einer Position, die mit Gott schon abgeschlossen hat oder abgeschlossen zu haben meint.

Die Infragestellung der Allmacht Gottes rührt vor allem von zwei Gründen her, von denen der zweite uns länger und intensiver beschäftigt wird.

1) Die Behauptung (bzw. das Postulat oder auch die Erfahrung) der *menschlichen Freiheit*. Wie soll es möglich sein, dass der Mensch wirklich frei ist, wenn er mit einem Gott zu tun hat, der seinerseits allmächtig ist? Oder umgekehrt: Wenn der Mensch wirklich frei ist, das heißt wenn seine Freiheit nicht nur eine Illusion ist, wie soll dann Gott zugleich den Lauf der Welt mit seiner Allmacht bestimmen können und bestimmen (denn wenn er seine Allmacht gar nicht *gebraucht*, worin besteht sie dann eigentlich)? „Wo der große Weltherr [sic], da hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit – der Kinder Gottes.“<sup>13</sup>

2) Der zweite Grund ist die Erfahrung des Bösen, des Leidens, der Ungerechtigkeit, des „Todes des Unschuldigen“... Es ist nicht nötig, dafür Beweise, davon Beispiele zu geben. Die Erfahrungen sind zu präsent, als dass wir sie suchen bräuchten, sie suchen könnten. Unsere Situation ist hier nicht die einer Entdeckung, sondern die einer erschütternden, uns überrollenden Präsenz. Sie wird allerdings immer wieder, sie wird geradezu unablässig verdrängt. Wohl nicht einmal nur gezielt. Das alltägliche Leben reißt in seinem Strom oder seinem auch nur banalen Lauf mit sich: tausenderlei Beschäftigungen, die kleinen (oder auch großen) Freuden und Sorgen, die unzähligen Ablenkungen, die sich jagenden Ereignisse ... Vielleicht liegt es daran, dass es oft weniger die direkte Erfahrung des Bösen bzw. des Übels ist, die uns erschüttert, als die literarische, die uns unausweichlich daran *erinnert*, erinnert an ein Leiden, das nicht zur Ruhe kommt, weder bei dem, der es erfährt, noch bei dem, der davon Kenntnis hat.

„[I]ch werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“<sup>14</sup> In diesem Aufschrei des Doktor Rieux in Camus' „La Peste“ ballt sich zusammen, was sich in unzähligen, unzählbaren Zeugnissen, Tränen, Klagen einen Weg bahnt: die Verzweiflung am Unerträglichen, Unverständlichen. Eine Verzweiflung ohne Halt, ohne Einhalt. „Bis in meinen Tod hinein weigere ich mich, die Schöpfung zu lieben...“ *Die Schöpfung lieben* – das ist hier der Ausdruck des Vertrauens in einen Gott, der als *guter* der Ursprung von allem, was es in der Welt gibt, *wäre*. Aber das Leiden – das erlittene und das zugefügte – lässt es nicht zu, dass die Güte und die Allmacht Gottes zusammen bestehen. Es erschüttert, es unterhöhlt diesen Zusammenhang – bis dahin, dass das Gott-Sein Gottes selber sich verliert in jenem Zusammen-

<sup>13</sup> E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1959, 1413.

<sup>14</sup> A. CAMUS, *Die Pest*, Hamburg 1992, 143 ; vgl. den Dialog des Doktor Rieux mit Monsieur Tarrou im zweiten Teil des Romans.

prall, aus dem es keinen Ausweg und keine Aussicht gibt. Das ist das große Problem der Allmacht Gottes! Die Dynamik, die hier einsetzt, erfasst nicht nur eine (und sei es die entscheidende) Qualität Gottes, die erschüttert ist, sondern überhaupt den Glauben an Gott, der in eine Ausweglosigkeit ohne Ende, ohne Halt gezogen wird. – Ohne Ende, ohne Halt?

Leiden ist *als Leiden* extrem; Ungerechtigkeit als Ungerechtigkeit ist *extrem*. Das in sich selber Extreme hat einen Zug zum Extremen *schlechthin*. Exzess des Leidens, der statt in den Rahmen, in die Schranken, in die Koordinaten des Alltäglichen, des Lebens, des Menschlichen ... zurückzukehren, sich für immer verselbständigt, isoliert, radikalisiert. Bis der Mensch, der davon Kenntnis hat, und der als Mensch nicht davon Kenntnis haben kann, ver-zweifelt. Woran verzweifelt? Am Zu-viel? Am Ohne-Rückkehr? Schließlich an sich selber, seiner Mensch-heit. Aber, indem er an seiner eigenen Menschlichkeit verzweifelt, erdrückt von der Abwesenheit jeder Lösung, zieht er Gott mit sich. Gott, falls Gott ist, ist nicht woanders, im Abstand ... Er gerät mit in den Strudel dessen, was hier untergeht.

Im Verlust der Menschlichkeit des Menschen, des Vertrauens in sie, verliert sich auch die Göttlichkeit. Ent-Menschlichung des Menschen (Verzweiflung an nichts weniger als an diesem Mensch-sein) – durch nichts anderes als das Wissen, die Kenntnis... Nie mehr nicht davon Kenntnis gehabt haben. Das muss auch gelten für Gott.

In den letzten Jahrzehnten hat die Zahl theologischer Texte sichtlich zugenommen, die angesichts des unerträglichen Leidens, zurückkommen auf die tradierte Idee der Allmacht Gottes, um mit ihr zu brechen, um mit Gott zu brechen, um seine Allmacht zu *zerbrechen* ... zu zerschlagen. Ist das die angemessene Reaktion, die Antwort, die Lösung? Dass der Mensch seinerseits die Idee der Allmacht Gottes aufgibt oder zerschlägt? Diese Allmacht, hat sie sich nicht – viel geräuschloser – in Gott selber aufgegeben, zerschlagen? Jedes Urteil *über* Gott hinterlässt einen faden Nachgeschmack. In diesem Sinn ist es nicht nötig – und dementsprechend nicht möglich –, mit der Allmacht Gottes zu brechen. Das, was sich hier zuträgt, trägt sich *vorher* schon zu. Wie ein Tropfen Harz aus einem verwundeten Baum austritt, so tritt ein Tropfen Allmacht aus Gott, wo der Mensch seine Ent-Menschlichung erlebt. Seine Ent-Menschlichung erlebt, weil er *weiß*. Weil er etwas ‚davon‘ weiß, weil er *alles* davon weiß. Alles von dem weiß, was kein Mensch ganz wissen und kein Mensch aushalten kann.

Gott und Mensch ‚stecken hier zusammen‘, sind im selben Boot ... Keinerlei Notwendigkeit also, Gott die Allmacht abzusprechen. Keinerlei Möglichkeit auch. Wir sind schon zu spät ... Sie hat sich von selber, sie hat sich *anders* zurückgezogen, zurückgenommen, aufgelöst. Wie sollte der Mensch in dieser Frage über Gott stehen? Es beginnt ja in ihm, mit ihm (dem Menschen). *Er* weiß ja, und nie mehr kann er sich dem Wissen des Bösen, des Übels entziehen. Darum

ist da überhaupt kein Ort eines Urteils über Gott, weder in einem moralischen noch in einem logischen Sinn. (Weder in dem, dass Gott der Allmacht nicht würdig wäre, und sie ihm deshalb zu entziehen wäre, noch in dem, dass sie sich selber widerspräche.) Es läuft, es verläuft anders: die *Wörter* stehen nicht mehr zur Verfügung. Das ist alles. Die Sprache selber, die hier reden sollte oder wollte, wird *in-disponibel*.

Im ersten Abschnitt haben wir von Gottes „Allmacht“ als Bedingung, als Ermöglichung, als Raum des Gebets gesprochen. Hier – im Zusammenhang der Ent-Menschlichung durch das unermessliche Leiden und durch das unfassbare Böse, hier zieht sich die Allmacht in sich zusammen wie die Wörter, die von ihr sprechen wollten oder sollten. Und vielleicht ist diese *Erschöpfung* der Worte, ihre Leere, ihr Rückzug ... im Grunde das Verschwinden, das Entschwinden der Allmacht.

Wie Adorno schrieb, ist „nach Auschwitz“ Poesie nicht mehr möglich. Vielleicht ist aber das Gegenteil zugleich auch wahr: nach der Erschöpfung der Worte, ihrem Versiegen, ihrem hohlen Klang, ihrer ‚Indisponibilität‘, kann vielleicht allenfalls ein ‚poetisches‘ Wort – mitten in der Ohnmacht der Sprache – noch reden. Ein Wort, das diese Ohnmacht benennt, aus ihr ersteht, ohne sie hinter sich, unter sich zu lassen. Ein Wort, das seine Ohnmacht *nicht* überwindet. *Von Gott reden, um von dem zu sprechen, was er nicht mehr ist. In einer Sprache reden, die ihrerseits nicht mehr trifft.* (Eine) Allmacht, die sich in sich zusammenzieht.

„Wär da ein Gott  
und im Fleisch,  
und könnte mich rufen, ich würd  
umhergehn, ich würd  
warten ein wenig.“<sup>15</sup>

Gott, versetzt in den Konjunktiv, verloren – und ‚wiedergefunden‘ in dieser grammatikalischen Form, die nie die seine war, und in der Gott – gerade Gott – kein Zuhause hat. „Wäre da ein Gott / und im Fleisch ...“ Ein Gott, der war – letztlich um jetzt nicht mehr zu sein. „Gott“, der erinnert, erwähnt, angerufen wird – in Richtung auf sein Verschwinden.

Wie aber in Worten ‚Gerechtigkeit‘ widerfahren lassen dieser ‚Verlegenheit‘ Gottes? Die Kategorie der Gerechtigkeit selbst löst sich auf zwischen unseren Händen, zwischen unseren Worten. Kein ‚Urteil‘ über ihn – weder bejahend noch verneinend – spricht von *ihm*, *Ihm*. So wird die Rolle der Theologie eine neue: ihre Worte entstehen (erstehen), wo sie versagen. In diesem Sinn *poetische* Worte: Ohne „Gott“ kann *das* nicht gesagt werden.

<sup>15</sup> J. BOBROWSKI, Immerzu benennen, in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. 1, Die Gedichte, Berlin 1987, 143; zitiert von J. BAUKE RUEGG, Die Allmacht Gottes, Berlin / New York 1998, 141.

So ist die „Allmacht“ Gottes anders anwesend als in dem, was die Menschen von Gott aussagen, ihm *zusprechen* oder *absprechen*. (Und die Differenz zwischen Behauptung und Infragestellung der Allmacht Gottes wird eine geringfügige.) Die Allmacht Gottes, so alt, so widerständig (sowohl in ihrem Bekenntnis wie in ihrer Bestreitung), präsentiert sich auf neue Weise. Sie ist zugleich unumgänglich – und nicht mehr da. Ein Atheismus, der Gott schlicht liquidieren wollte, wirkt demgegenüber einfältig, allzu selbstgewiss. Die Wörter, die Worte funktionieren nicht mehr nach diesem alten Modell. Und auch Gott funktioniert nicht mehr nach dem alten Modell. Die Worte, die sich zurücknehmen, wo sie auftreten (wo sie aufgehen), und die aufgehen überhaupt nur da, wo sie sich entziehen, haben Gott nötig, an den sie erinnern. Das ist jetzt seine Gegenwart.

### III. Allmacht und Ohnmacht in der christlichen Theologie

Wir haben uns ‚verlaufen‘, verloren. Kehren wir zurück zur Rolle, die uns zukommt: von der Allmacht, von der Ohnmacht Gottes zu sprechen im Rahmen christlicher Theologie.

Von der Allmacht Gottes kann man auf ganz verschiedene Arten reden. Man kann sie behaupten, als unverzichtbares Bekenntnis des christlichen Glaubens; man kann aus ihr eine scheinbar objektive Feststellung machen, im Hinblick auf die es leicht ist, Gott in Schwierigkeiten zu bringen („Kann er einen Felsen erschaffen, der so schwer ist, dass er ihn nicht heben kann?“...) Man kann von der Allmacht auch sprechen – oder sie in Betracht nehmen – in den konkreten Situationen des christlichen Lebens: Der Christ wendet sich an den „allmächtigen Gott“, insofern er sein Geschöpf ist, er ruft den „allmächtigen Vater“ an in Situationen der Not... Oder man kann zu dem Schluss kommen, dass angesichts des Bösen und des Leides in der Welt das Attribut der Allmacht untragbar (unerträglich) geworden ist, und es Gott entziehen...

In der vorausgehenden Reflexion haben wir sich etwas anderes vollziehen sehen. Die Allmacht Gottes hat sich selber – auf Nimmer-wieder-Sehen – verloren. Sie ist geräuschlos verschwunden. Warum geräuschlos? Weil die Worte, die sich an sie richten wollten, ohnmächtig in sich zusammenfielen. Die „Allmacht“ verschwand zugleich mit ihrem Namen, mit dem Wort, das sie wagte und sich an sie richtete.

Hat die Theologie in dieser Situation, in dieser ‚Konfiguration‘ (noch) eine Aufgabe? Hat sie noch etwas zu sagen? Sofern die Theologie dem Glauben zum Ausdruck verhilft, indem sie ihm als Interpret dient, kann sie sich diese Herausforderung nicht ersparen. Und in der Tat versucht sie mit aller Anstrengung, sich durch den unerträglichen Druck, der sich auch gegen sie wendet, nicht erstickten zu lassen. Eine Option, die innerhalb der Theologie darum immer wie-

# Namensregister

Kursiv gesetzte Seitenzahlen verweisen auf Anmerkungen.  
Erfasst wurden nur Fremdzitationen.

- Adorno, Th. W. 9, 107  
Albertus Magnus 197  
Al-Farabi 451  
Alston, W.P. 198, 202  
Ammon, Ch. 318  
Andia, Y. de 195  
Annas, J. 204  
Anselm von Besate 450  
Anselm von Canterbury 217, 443-445, 448, 451  
Arboleda, L. 43  
Aristoteles 195, 199, 204, 265  
Arius 33  
Armstrong, A.H. 195  
Aslin, R. 46  
Augustinus 109, 130, 143, 145, 146, 148, 151, 153-156, 163, 199, 253, 265, 272, 279, 400, 412, 445, 446, 450, 451, 453, 457  
Avicenna 210  
Axt-Piscalar, Ch. 332
- Baecker, D. 20, 366, 367  
Baier, J.W. 324, 325, 337  
Balthasar, H.U. von 148, 155  
Bamberg, M. 60  
Barth, H. 288, 289  
Barth, K. 1, 3-5, 28, 95, 98, 100, 148, 149, 155, 281, 287, 290, 335-337, 339, 431, 443, 444, 446, 448, 451, 452, 457, 464, 465  
Bayer, O. 19  
Becker, J. 417, 418, 434  
Bentley, D. 158  
Biedermann, A.E. 326, 337  
Blankenhorn, B. 197  
Bloch, E. 7, 101, 298, 302, 305  
Blumenberg, H. 77, 287  
Bobrowski, J. 9  
Boden, M.A. 306, 314  
Boer, M.C. de 239  
Boethius 324, 451  
Böhner, P. 444  
Bovens, L. 303
- Bracken, J. 272  
Bretschneider, K.G. 326-328, 337  
Brown, G.S. 20, 25, 26  
Bruner, J. 42  
Brunner, E. 148, 288, 431  
Bryant, F. 47  
Bultmann, R. 2, 225, 339, 421-423  
Bussanich, J. 196, 197, 200
- Calvin, J. 130, 142, 162, 184-192, 370  
Camus, A. 7  
Carroll, W.E. 279  
Cassian, J. 194, 199, 204, 205  
Chadwick, E. 47, 151  
Chang, I. 159  
Clayton, J. 451  
Clayton, P. 257-263, 265-267  
Coakley, S. 193-205  
Cobb Jr., J. 257  
Cohen, H. 287, 288, 290, 291  
Conzelmann, H. 225  
Cooper, J.W. 257
- Dalferth, I.U. 19, 20, 26, 30, 41, 44, 58, 103, 105, 118, 131, 141, 150, 152, 156, 158, 179-182, 184, 187, 188, 193, 202-205, 219, 221, 232, 234, 281, 292-295, 299, 302, 304, 311, 313, 339, 349, 366, 384, 406, 415, 441, 443, 445, 446, 448, 450, 451, 452, 455, 456, 458, 462-465  
Davies, B. 143-145  
Demokrit 297, 353, 354  
Derrida, J. 133, 200, 243, 358, 359  
Descartes, R. 70, 128, 139, 161, 213-217, 376  
Dilthey, W. 204  
Dionysios Areopagita 193-203, 423, 454  
Dorner, I.A. 318, 332-334, 338  
Duhm, B. 344  
Dunn, J.D. G. 228
- Eagleton, T. 299, 301-303, 305, 307, 310-312

- Ebach, J. 346  
 Ebeling, G. 304, 416, 462  
 Ede, F. 345  
 Ellsiepen, Ch. 330  
 Eriugena, J.S. 197, 450  
 Esch, T. 43  
 Eunomius 152, 153  
 Evagrius 194, 201  
  
 Faber, R. 119-122  
 Feldmeier, R. 224, 225, 230  
 Fichte, J.G. 82, 87, 89, 135, 139  
 Fischer, G. 62  
 Fischer, J. 131, 377  
 Flasch, K. 462, 370, 444, 449  
 Fonagy, P. 64  
 Foucault, M. 179  
 Franck, G. 106  
 Frank, M. 285, 286  
 Freud, S. 44, 51, 52, 72, 282  
 Frey, J. 109  
 Friedrich, G. 417  
 Fukuyama, F. 297  
  
 Gadamer, H.-G. 205  
 Gallus, T. 197  
 Gärtner, B.E. 231  
 Gavrilyuk, P.L. 193, 198, 201, 202  
 Gellmann, J. 198  
 Gerhard, P. 23  
 Gilson, E. 444  
 Gneezy, A. 47  
 Gollwitzer, H. 53, 54, 149  
 Gregor von Nyssa 152, 153, 159  
 Griffin, D. 257  
 Grundmann, Th. 128  
 Gubaidulina, S. 108, 111, 125  
  
 Habermas, J. 284, 298  
 Hagedorn, V. 108  
 Halbertal, M. 404-406, 412  
 Hanhart, R. 227  
 Hartenstein, F. 109, 343, 374, 376  
 Hartmann, N. 306  
 Hartshorne, Ch. 257, 260  
 Hauerwas, S. 308  
 Haufe, G. 423  
 Heckhausen, J. 49, 53, 54  
 Hegel, G.W.F. 258, 262, 263, 281, 286, 317,  
 326, 329, 330, 333, 337, 355, 444  
 Heidegger, M. 107, 108, 111-115, 119,  
 122-124, 132-134, 143, 201, 243-247  
 Heine, H. 105, 106  
  
 Henrich, D. 132, 134, 135, 444  
 Henry, M. 243  
 Herbart, J.F. 246  
 Hermisson, H.-J. 343  
 Hieronymus 450  
 Hilarius 2, 358, 359  
 Hödl, L. 444  
 Hoegen-Rohls, Chr. 430  
 Homer 400, 401, 406, 407  
 Hooft, S. van 303  
 Hörisch, J. 96, 358, 360-363, 365  
 Horn, F.W. 225, 236  
 Huber, W. 308, 385  
 Hugo von St. Victor, 197  
 Huizing, K. 95, 96  
 Husserl, E. 112, 243-248, 250  
  
 Jacob, B. 346  
 Jacobi, F.H. 135  
 James, W. 198  
 Janicaud, D. 243  
 Janowski, B. 109, 341  
 Jantzen, G. 198  
 Jeremias, J. 339, 340  
 Johannes Cassian 194, 199, 204, 205  
 Johannes Paul II. 151  
 Jonas, H. 13-17  
 Jones, T. 201  
 Jung, M. 102-103  
 Jüngel, E. 139, 148-150, 152-154, 281, 316,  
 322, 362, 381, 429, 446, 462  
  
 Kafka, F. 434  
 Kallenberg, B. 202  
 Kant, I. 74, 113, 115, 129, 130, 131, 135, 146,  
 212, 248-250, 286, 287, 289, 292, 302, 305,  
 323, 363, 444, 461  
 Kapriev, G. 448, 451  
 Käsemann, E. 421-423, 427, 432-434, 436  
 Kaukua, J. 195, 199  
 Keller, C. 259  
 Kermodé F. 96, 97  
 Kidd, C. 46  
 Kienzler, K. 445, 446, 451, 452, 454-458,  
 463, 465  
 Kierkegaard, S. 67, 68, 73, 102, 107, 108,  
 114-124, 465  
 King Jr., M.L. 267  
 Kleffmann, T. 51, 316, 329-331, 334  
 Klein, A. 233, 349  
 Klein, R. 373  
 Kleinknecht, H. 433  
 Klumbies, P.-G. 221, 418, 420

- Kluwe, K. 47  
 Koch, K. 341  
 Köhler, L. 349  
 Konradt, M. 222, 238  
 Kratz, R.G. 345  
 Krockow, C. Graf von 47  
 Kugel, J.L. 341  
 Kuhl, J. 53, 54  
  
 Laclau, E. 181  
 Landmesser, Ch. 223, 225, 226, 233,  
 236–238, 418  
 Landsberger, B. 342  
 Latour, B. 297, 298  
 Leibniz, G.W. 91, 99, 162, 244  
 Lévinas, E. 243, 250  
 Lezzi, E. 59–61  
 Liebrucks, B. 293  
 Liedtke, S. 293  
 Lindemann, A. 221, 225, 231, 232, 418  
 Lohse, E. 421, 423, 426, 428, 435  
 Louth, A. 194  
 Löwith, K. 283  
 Lücke, U. 110  
 Luhmann, N. 20, 81, 360, 370  
 Luibheid, C. 194  
 Luif, V. 43  
 Luther, M. 19, 159, 267, 295, 316, 322, 323,  
 337, 360, 363, 368, 376, 378–381, 390, 392  
  
 Maas, W. 463  
 Malsburg, C. von der 107  
 Marion, J.-L. 200, 244, 248, 252–254  
 Massin, O. 304, 306  
 Matt, P. von 55  
 McGuigan, C. 202  
 Menning, H. 65  
 Merklein, H. 439  
 Metz, J.B. 11  
 Miltenberger, S. 59–61  
 Mittmann, S. 66  
 Moffitt, D. 398  
 Mojsisch, B. 444, 451, 462  
 Moltmann, J. 16, 113, 120, 258, 260, 288,  
 313, 339  
 Morrow, G.R. 196  
 Mosch, S. 43  
 Mühlenberg, E. 444  
 Müller, O.L. 308–310  
  
 Najman, H. 345  
 Narveson, J. 307  
 Neugebauer, F. 188  
  
 O'Meara, D. 196  
 Oetinger, J.C. 312, 313, 319  
 Origenes 194, 205, 227  
 Otto, E. 340, 347  
 Otto, R. 131, 132  
 Overbeck, F. 20  
  
 Palmer, H. 46  
 Pascal, B. 67–77, 392, 429  
 Paulson, S.D. 159  
 Paulus 15, 36–38, 73, 76, 221–241, 377, 385,  
 415–441  
 Peacocke, A. 257, 262  
 Petrus Damiani 450  
 Pettit, P. 303, 310  
 Pfeleiderer, G. 334  
 Plantinga, A. 193, 198  
 Platon 109, 114, 116, 117, 320, 463  
 Plotin 195, 196, 199, 200  
 Pohlmann, K.-F. 343  
 Polanus, A. 325, 337  
 Proclus 194, 196, 197, 200  
 Putnam, H. 312  
  
 Quinn, M.S. 303  
  
 Rad, G. von 108, 318, 342, 422  
 Rahner, K. 3, 4, 154  
 Ratzinger, J. 142, 151, 157  
 Recktenwald, E. 449, 452, 453, 465  
 Redford, D.B. 347  
 Reinhard, F.V. 326, 327  
 Ricoeur, P. 42, 243, 244, 387, 389  
 Riedesser, P. 62  
 Rieske-Braun, U. 323  
 Röd, W. 444, 450–452, 456, 457, 461, 462  
 Rohls, J. 444, 451, 452, 456, 461  
 Römer, T. 340, 345  
 Rorem, P. 195, 196, 200  
 Rorty, R. 300  
 Roscelin de Compiègne 450  
 Rothe, R. 313–315, 319  
 Rubenstein, M.-J. 201  
 Rudnig-Zelt, S. 349  
  
 Sarbin, Th. 42  
 Schelling, F.W.J. 81, 83, 85, 87–90, 317, 333  
 Schenkel, D. 327, 328, 332, 337  
 Scherman, R.N. 406, 407  
 Schleiermacher, F.D.E. 28, 116, 125, 130,  
 131, 132, 135, 204, 211, 216, 266, 284–287,  
 294, 330, 377, 463

- Schmid, K. 322, 327, 328, 331, 422  
 Schmidt, W.H. 422  
 Schmitt, F.S. 443–445, 449, 450, 461  
 Schnelle, U. 37, 420  
 Schöndorf, H. 462  
 Schrage, W. 439, 440  
 Schröter, J. 418  
 Schweitzer, A. 334, 335  
 Scruton, R. 299–302, 307, 310–312  
 Seifert, J. 462  
 Shanley, B.J. 279  
 Shatz, D. 412  
 Shu, S.B. 47  
 Sihvola, J. 195  
 Sloterdijk, P. 397–399, 314  
 Smart, N. 198  
 Sölle, D. 11, 16, 319  
 Soosten, J. von 322, 323, 385  
 Southern, R.W. 444, 462  
 Spieckermann, H. 224, 225, 230  
 Spinoza, B. 91  
 Stang, C.M. 193, 201  
 Stefano, G. 43  
 Stewart, C. 199  
 Stoellger, P. 368, 373  
 Sutter, M. 46  
 Swinburne, R. 193, 395–397, 399, 406, 407, 411, 412  
  
 Theis, R. 448, 451  
 Theißen, H. 179, 180  
 Thomä, D. 300  
  
 Thomas von Aquin 162, 197, 211, 257, 258, 265, 268–270, 272–279, 319, 321, 322, 324, 353–355, 363, 364  
 Tillich, P. 289  
 Tolstoj, L.N. 45  
 Troeltsch, E. 131  
 Troyer, K. de 339  
 Turner, D. 200  
  
 Vaas, R. 105  
 Veroff, J. 47  
 Verweyen, H. 461  
 Vollenweider, S. 234, 417, 419, 430  
  
 Wagner, A. 342  
 Wagner, F. 135, 136  
 Wainwright, W.J. 198  
 Ward, K. 262  
 Waters, R. 298  
 Watson, N. 439  
 Wegscheider, J.A. 325, 337  
 Welker, M. 199  
 Whitehead, A.N. 108, 119–122, 124, 257, 258, 263, 266  
 Wiehl, R. 121  
 Wilckens, U. 426, 428, 430–432, 435, 436  
 Wittgenstein, L. 3, 19, 339  
 Wolterstorff, N. 409  
  
 Zahavi, D. 199  
 Zovko, J. 133, 134