

# Gottes Weltverhältnis

## Thesen zu problemerzeugenden Problemlösungen

von Hans-Joachim Höhn

„Für jede Lösung gibt es ein Problem!“ – Wer eine vermeintliche falsche Wortstellung in diesem Satz korrigieren will, nimmt seinem Inhalt die Pointe. Hier ist tatsächlich gemeint, was scheinbar verkehrt gesagt wird – auch im Blick auf eine Erwartung an die Fundamentaltheologie: Die Aufgabe dieser Disziplin besteht nicht zuletzt in der Erörterung problematischer Problemlösungen beim Sprechen von Gottes Wesen und Wirken. Wie man diese Aufgabe erfolgreich bewältigen kann, zeigt in beeindruckender Weise das Werk von Peter Knauer. Der von ihm vollzogene Paradigmenwechsel von substanzmetaphysischen Prämissen theologischer Reflexion zu einem Ansatz, der sich von den Einsichten einer Relationalen Ontologie leiten lässt, zeichnet sich durch eine kritisch-konstruktive Doppelwirkung aus.<sup>1</sup> Zunächst wird demonstriert, dass auf den ersten Blick selbstverständliche Denkfiguren der Theologie sich keineswegs von selbst verstehen und die Lösung von Grundproblemen des Redens von Gott und seiner Beziehung zum Menschen eher erschweren als erleichtern. Dies gilt etwa für die Themenfelder Offenbarung, Christologie und Trinität:

- Wie soll sich der unbedingte Gott als er selbst im Bedingten und Endlichen vergegenwärtigen können, ohne seine Unbedingtheit aufzugeben?
- Wie kann ein vielfach bedingter Mensch zugleich Mittler und Gestalt von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen sein?
- Wie muss Gottes Selbstsein gedacht werden, wenn seine Selbstvergegenwärtigung in der Welt als Ereignis unbedingter Zuwendung gedeutet wird und er „für sich“ kein anderer ist als „für die Welt“?

Versucht man, diese Fragen unter den Vorgaben einer Substanzmetaphysik anzugehen, führt dieser Versuch bald in theologische Aporien. Dass diese

---

<sup>1</sup> Zu Genese und Logik dieses Paradigmenwechsels siehe P. Knauer, „Ontología relacional“, in: J. Quezada del Río (Hg.), *Dios clemente y misericordioso. Enfoques antropológicos* (FS B. Andrade), México 2012, 19–41; Ders., *Glaubensbegründung heute – Der Umbau der Fundamentaltheologie*, in: StZ 202 (1984) 200–208.

Schwierigkeiten überwindbar sind bzw. sich gar nicht mehr stellen, zeigt sich erst dann, wenn man entschieden die Möglichkeiten nutzt, welche eine Relationale Ontologie für eine zeit- und evangeliumsgemäße Hermeneutik des christlichen Glaubens bietet.<sup>2</sup>

Peter Knauer musste aber auch die Erfahrung machen, dass ihm seinerseits problematische Problemlösungen vorgehalten wurden.<sup>3</sup> Dies gilt vor allem für seine Bestimmung des Gott/Welt-Verhältnisses und seine Stellungnahmen zur Frage nach einem Handeln Gottes in der Welt.<sup>4</sup> Ihm wurde dabei eine „semideistische“ Position unterstellt, wonach „Gott zwar nicht nur (im Sinne des Deismus) die Welt im Sinne der *creatio ex nihilo* einmal geschaffen hat und dann wie ein Uhrwerk weiterlaufen lässt, sondern auch im Sinne der *creatio continua* als der in allem Mächtige ständig am Laufen hält, ohne je in sie eingreifen zu können.“<sup>5</sup> Diese Unterstellung gipfelt in dem Vorwurf, „keine gelungene Explikation christlichen Glaubens zu bieten, sondern eher eine Welt zu beschreiben, die sich der Illusion verschrieben hat, Gott ein für alle Mal losgeworden zu sein.“<sup>6</sup> Zusätzlich verschärft wird diese Kritik, indem die „Semideismus“-Diagnose kombiniert wird mit der Behauptung, Vertreter einer Relationalen Ontologie wüssten „dem klassischen Bittgebet, das auf Erhörung (d. h. auf Gewähr des Erbetenen seitens des göttlichen Adressaten) hofft, nichts Rechtes mehr abzugewinnen.“<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Vgl. etwa P. Knauer, Unseren Glauben verstehen, Würzburg <sup>8</sup>2014; Ders., Wort-Gottes-Theologie und Christologie, in: G. Riße (Hg.), Zeit-Geschichte und Begegnungen, Paderborn 1998, 186–198; Ders., Die chaldonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, in: ThPh 60 (1985) 1–15.

<sup>3</sup> Zahlreiche Vorwürfe und Fehldeutungen werden diskutiert im Fußnotenapparat zu P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien <sup>6</sup>1991. Vgl. ferner Ders., Warum der Glaube „vom Hören“ kommt, in: FZPhTh 50 (2003) 188–197.

<sup>4</sup> Einen instruktive Darstellung von Knauers Konzeption und der sich daran anschließenden Problemanzeigen gibt D. Kraschl, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers, Regensburg 2009.

<sup>5</sup> K. v. Stosch, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg/Basel/Wien 2006, 105.

<sup>6</sup> Ebd. Auf dieser Linie argumentiert auch J. Negel, Weil die Welt nicht ganz dicht ist ... Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt, in: W. Eisele (Hg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet, Freiburg/Basel/Wien 2013, 102–185.

<sup>7</sup> Ebd., 113. Das unterstellte Unvermögen muss an den Kritiker zurückadressiert werden, der offenkundig nicht in der Lage ist, dem Selbstverständnis und der Methodik einer Relationalen Ontologie gerecht zu werden. Mangels zureichender eigener Quellenstudien verwendet Negel lieber Second-hand-Zitate von K. v. Stosch und gelangt zu der kuriosen Behauptung, dieser Ansatz sei „transzendentaltheologisch“ orientierten Modellen zuzuordnen (vgl. ebd., 109–111, 113, Anm. 39).

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, derartige Vorwürfe ihrerseits als theologisch höchst problematisch zu erweisen. Hierbei wird zurückgegriffen auf das von P. Knauer in Grundzügen bereits 1966 skizzierte<sup>8</sup> und 1978 mit der Erstauflage von „Der Glaube kommt vom Hören“ für eine eigenständige Konzeption der Fundamentaltheologie applizierte Layout einer Relationalen Ontologie. Seitdem ist dieses Konzept nicht nur von P. Knauer sukzessive erweitert worden, sondern hat auch die Vorlage geliefert für weitere, modifizierte Versionen relational-hermeneutischen Denkens in Philosophie<sup>9</sup> und Theologie.<sup>10</sup> Im Kontext dieser Fortschreibung des relational-ontologischen Paradigmas stehen auch die nachstehenden Erörterungen, mit denen der „Semideismus“-Vorwurf entkräftet werden soll. Sie beziehen sich vor allem auf das Verständnis analogen Sprechens von Gottes Dasein und seinem Weltverhältnis sowie auf die Reformulierung der Prädikate von Gottes Wesen und Wirken: Allmacht, Allgüte, Allwissenheit und Allgegenwart.

## 1. Gottes Handeln in der Welt – (k)ein Problem?

Für religiöse Menschen ist die Vorstellung einer situativen, raum-zeitlich angebbaren Intervention Gottes in den Lauf der Welt meist unproblematisch. Wer an einen allmächtigen Gott glaubt, für den gibt es zunächst keinen Hinderungsgrund für die Annahme, dass ein solches Wesen alles kann, was es

---

<sup>8</sup> Vgl. P. Knauer, Dialektik und Relation – Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis, in: ThPh 41 (1966) 54–74.

<sup>9</sup> Vgl. D. Kraschl, Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie, Würzburg 2012.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Höhn, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 72–149. – „Relationalität“ gilt in diesem Konzept nicht nur als eine in methodischer Hinsicht zentrale Kategorie, sondern benennt auch die ontologische Struktur der existentialen Grundsituation von Welt und Mensch. Diese elementaren Bezüge sind daseins- und identitätskonstitutiv, anstatt – wie in der klassischen Substanzmetaphysik angenommen – bloß daseins- und identitätskonsekutiv zu sein. Zum Austrag kommt dieser Ansatz nicht allein in der Ontologie, sondern auch in der Anthropologie und Ethik: Der Mensch ist nicht durch ein relationsloses „Selbst“ bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein „Selbst“ hinein relational definiert. Nimmt man die relationalen Bezüge seiner Grundsituation (theologisch: Geschöpflichkeit) weg, ist kein menschliches „Selbst“ mehr identifizierbar. Verhältnis- und Beziehungslosigkeit beschreiben nicht Schwundstufen des Selbst- und In-der-Welt-Seins, sondern sind Umstandsbestimmungen des Nichtseins und des Nichtwissens. Vgl. dazu H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg/Basel/Wien 2014, 47–78.

will – erst recht gegenüber einer Größe, deren Schöpfer es ist: Warum soll Gott nicht in der Schöpfung initiativ und aktiv werden, wenn sich die Schöpfung gänzlich seiner Initiative und seinem Handeln verdankt? Was für den Glauben eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint, versteht sich aber keineswegs für die Vernunft von selbst. Ihre Probleme beginnen bereits mit der Frage, wer/was es in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient, „Gott“ genannt zu werden, was den Menschen auf den Gedanken bringt, (an) einen solchen Gott zu denken und ob es überhaupt sinnvoll oder nötig ist, die Existenz Gottes mit bestimmten Ereignissen in der Welt in Beziehung zu setzen. Die Möglichkeit einer solchen Bezugnahme ist vielfältigen Bestreitungen ausgesetzt – und zwar „ab extra“ und „ab intra“.

Die Annahme, Aussagen über Gottes Weltverhältnis im Ausgang von einer Notwendigkeit Gottes zur Bewältigung innerweltlicher Verlegenheiten und Herausforderungen machen zu können, hat sich in der Moderne als haltlos erwiesen. Weder für das Denken noch für das Tun des Menschen scheint der Gottesgedanke etwas zu bezeichnen, das als „*conditio sine qua non*“ angesprochen werden muss. Für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, für das methodische Vorgehen in Technik und Wissenschaft ist der Rekurs auf Gott nicht mehr unabdingbar, zwingend oder alternativlos, sondern entbehrlich. In all diesen Bereichen kann der Mensch agieren „*etsi deus non daretur*“ und sich nach Maßgabe der autonomen Vernunft orientieren. Der faktische Lauf der modernen Welt bestätigt zudem kontinuierlich die Annahme von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte. Wenn die Welt ohne Gottes Eingreifen oder Zutun „funktioniert“, hat sich die Vorstellung einer Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme als eine höchst prekäre Prämisse des Redens von Gott erwiesen.<sup>11</sup> Vernunftgemäß von Gott zu reden, heißt dann aber: Gott mit einer Welt zusammendenken müssen, deren Verfassung und Selbstverständnis es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken.

<sup>11</sup> Im Blick auf naturwissenschaftliche Theoreme und Befunde ist nicht allein die Nicht-Notwendigkeit göttlichen Handelns für das Geschehen und die Erklärung innerweltlicher Ereignisse festzuhalten, sondern auch von der Nicht-Denkbarkeit solcher Interventionen auszugehen. Vgl. dazu J. Schnakenberg, Gottesbilder: Soll Gott von außen auf uns und unsere Welt einwirken können?, in: G. Souvignier u. a. (Hg.), Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 2009, 71–82. Eine Widerlegung dieser Position ist nicht zu erkennen bei H.-D. Mutschler, Halbierter Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt, Kevelaer 2014, 93–130; Ders., Die Dogmen des Naturalismus, in: ThPh 89 (2014) 161–176.

Dass mit dem Reden vom Handeln Gottes in der Welt auch „ab intra“ eine Problemanzeige verbunden ist, ergibt sich ausgerechnet aus dem Gottesbegriff der katholischen Dogmatik. Nach ihrem Verständnis ist Gott „der eine, wahre und lebendige Schöpfer des Himmels und der Erde, ... Er ist wirklich und wesenhaft von der Welt verschieden, in sich und aus sich heraus überaus selig und über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (Vaticanum I/DH 3001). Nur jene Größe verdient demnach „in Wahrheit“ Gott genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-)Weltlichen zählt. Gott ist kein „etwas“ oder „jemand“. Er ist aber auch nicht „nichts“. Vielmehr steht das Wort „Gott“ für den Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre. Dass Gott „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit besteht, die nicht von einer je größeren Unähnlichkeit umgriffen wird (vgl. Lateranum IV/DH 806). Wer von Gott reden will, muss von der Alterität und Transzendenz Gottes sprechen. Daraus ergibt sich eine weitere Problematisierung einer interventionistischen Auffassung vom Wirken Gottes: Wie soll es angesichts der Alterität und Transzendenz Gottes eine Interaktion zwischen Schöpfer und Geschöpf geben können? Wie soll der von der Welt wesenhaft verschiedene Gott sich als Gott in der Welt vergegenwärtigen können?

Bei der Beantwortung dieser Fragen muss die Theologie zweifach Maß nehmen. Denn rational vertretbar ist das, was Christen glauben, nur dann, wenn es zugleich widerspruchsfrei gedacht werden kann. Genauer: Der Inhalt des Glaubens muss sich ad extra und ad intra durch Konsistenz und Kohärenz auszeichnen. Konsistent sind Glaubensaussagen, wenn sie in sich logisch widerspruchsfrei sind und zueinander in einem Verhältnis der Widerspruchsfreiheit stehen. Kohärent ist ein solches Gefüge von Glaubensaussagen, wenn es widerspruchsfrei anschlussfähig ist an Vernunftaussagen, die sich nachweislich durch logische Konsistenz auszeichnen.

Wenn es nun zutrifft, dass es logisch konsistent und kohärent ist, von der Welt zu sagen, dass ihre Verfassung und ihr Selbstverständnis es möglich und um ihrer Autonomie willen sogar nötig machen, die Welt zu denken „etsi deus non daretur“, dann hat jede weitere Rede von Gott nicht nur die Aufgabe, unter Absehung von der Kategorie „innerweltliche Notwendigkeit“ von der Wirklichkeit Gottes zu reden. Sie muss auch Gott und seine innerweltliche Nicht-Notwendigkeit so zusammendenken, dass daraus nicht die „Nichtigkeit“ Gottes für das Selbstverständnis und die Glaubenspraxis des Menschen folgt. Anders formuliert: Vom Weltverhältnis Gottes ist derart zu

reden, dass diese Rede nicht folgenlos ist für ein Gottesverhältnis des Menschen, das sich in seiner Gebetspraxis manifestiert.

## 2. Schöpfer und Geschöpf – Unterschied und Beziehung

In theologischer Perspektive sowohl die Grundsituation der Welt in ihrer Autonomie zu würdigen als auch an einem Weltverhältnis Gottes festzuhalten, das für das Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen belangvoll bleibt, ist möglich im Format einer *Relationalen Ontologie*. Sie erlaubt es zum einen, das Selbstverständnis der Moderne sowie plausible, konsistente und kohärente Auffassungen hinsichtlich der Daseinsverfassung alles Seienden ernst zu nehmen. Zum anderen eröffnet sie eine Perspektive, die Rede von Gott anschlussfähig zu machen für eine Welt, die „ohne Gott“ gedacht werden will.<sup>12</sup>

Zum Selbstverständnis der modernen Welt gehört das Insistieren auf ihrer Autonomie, aber auch die Einsicht in ihre Kontingenz.<sup>13</sup> Es muss die Welt nicht geben. Mehr noch: Dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist weder eine Notwendigkeit, noch versteht sich das Faktum von selbst, dass es überhaupt etwas gibt.<sup>14</sup> Selbstverständlich ist lediglich, dass alles, was ist, aufgrund seiner Kontingenz auf das Nichts seiner selbst verweist, von dem es nur auf Zeit verschieden ist. Vom Kontingenten ist daher gleichzeitig auszusagen ein „Bewahrtsein vor dem Nichts (seiner selbst)“ und ein „Hineingehaltensein ins Nichts (seiner selbst)“. Man kann somit nur in der Weise umfassend und angemessen von einem kontingenten Dasein der Welt reden, wie man unter Angabe dieser beiden Hinsichten von ihrer Beziehung zum Nichts ihrer selbst spricht: Einerseits ist die Welt restlos vom Nichts ihrer selbst verschieden, andererseits kommt sie ganz aus diesem Nichts und verweist stets auf das Nichts ihrer selbst. Und zugleich ist sie nur soweit und solange vom Nichts verschieden, wie sie aus ihm kommt und auf es zugeht.

<sup>12</sup> Zur ausführlichen Begründung der folgenden Darlegungen siehe *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege* (s. Anm. 10), 64–99. Vgl. vor diesem Hintergrund auch *R. Deinhammer*, *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben: Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer*, Würzburg 2009.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu u. a. *K. Wucherl*, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

<sup>14</sup> Zu dieser Grundfrage des Denkens und Seins siehe ausführlich *D. Schubbe u. a.* (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

Wie aber kann etwas gerade durch seine Beziehung zum „Nichts“ in seinem Bestand verstanden werden? Die Nichtigkeit des Nichts besteht doch gerade darin, dass es nicht als möglicher Referenzpunkt des Verstehens in Frage kommt. Bereits alltagssprachlich ist klar: Aus Nichts wird nichts! Nur mit einem „etwas“ kann man etwas anfangen. Beim Nichts hört alles auf – auch das Verstehen und Erklären. Die Bezugnahme auf das Nichts ist zwar *notwendig*, um die *Kontingenz* der Existenz der Welt zu verstehen. Aber sie ist *nicht zureichend*, um die *Existenz* der Welt in ihrer Kontingenz zu verstehen. Ein Nichts vermag nichts zu erklären, zu begründen, verständlich oder einsichtig zu machen.

Es bedarf daher eines zureichenden Grundes, durch dessen Angabe sich die Beschreibung der Welt unter Bezugnahme auf das Nichts von einer epistemisch unvollständigen, hermeneutisch defizitären und ontologisch prekären Beschreibung unterscheiden lässt. Der gesuchte Grund meint keine ontologische Kausalität, sondern eine hermeneutische Bedingung der Möglichkeit zur widerspruchsfreien Deutung eines Sachverhaltes, der durch einander widerstreitende Bestimmungen gekennzeichnet ist („bewahrt vor dem Nichts/hineingehalten ins Nichts“). Dieser zureichende Grund kann nun weder ein „etwas“ sein noch nichts bzw. das Nichts. Wäre er ein „etwas“, müsste man ihn auf Seiten welthafter Wirklichkeit suchen. Dann aber würde man auf Seiten des Deutungsbedürftigen nach etwas suchen, das seinerseits erklärungsbedürftig ist. Der gesuchte Grund kann aber auch nicht das Nichts sein, dessen Nichtigkeit sich jedem Erklären verschließt. Der gesuchte Grund lässt sich daher nur so bestimmen, dass er weder etwas noch nichts ist, d. h. er muss der Unterscheidung von „etwas“ und „nichts“ noch vorausliegen.

Für die Aufgabe, ein notwendiges Distinktions- und Definitionsmerkmal anzugeben, welche Größe es in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden, ergibt sich aus diesen Überlegungen: Das Wort „Gott“ steht für den Unterschied zwischen Sein und Nichts, genauer: für jene Größe, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zu Gunsten des Seienden konstituiert. „Gott“ meint jenen Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Siehe hierzu auch P. Knauer, Dieu: „sans lequel rien n'existerait“, in: NRT 133 (2011) 620–631; Ders., Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit“, in: ZKTh 124 (2002) 312–325.

Dieser Gottesbegriff wahrt die in der christlichen Tradition stets betonte Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes. Nur jene Wirklichkeit verdient in Wahrheit Gott genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-) Weltlichen zählt, das man begreifen und mit den Mitteln der Vernunft in den Griff kriegen kann. Vielmehr ist die Wirklichkeit Gottes davon realiter und von ihrem Wesen her verschieden. Gott ist kein „etwas“ oder „jemand“, denn dann wäre er nicht von seinem Wesen her verschieden von allem, was ein „etwas“ oder ein „jemand“ ist. Er ist aber auch nicht „nichts“.

Das Gottsein Gottes besteht aus der Perspektive der Welt darin, den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten der Welt zu konstituieren. Als solcher ist er „Schöpfer des Himmels und der Erde“ – aber weder ein „höchstes Seiendes“ noch das Sein selbst oder dessen Erscheinung. Dass Gott „Schöpfer von Himmel und Erde“ ist und zugleich „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgesagt werden kann, das einen Unterschied einschließt, der größer nicht gedacht werden kann. Dieser radikale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist gleichwohl ein „kreativer“, d. h. daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner radikalen Verschiedenheit von allem, was ein „etwas“ oder „jemand“ ist, kann Gott den Grund dafür konstituieren, dass überhaupt etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts.

Vor diesem Hintergrund kann nun in theologischer Perspektive die Grundsituation der Welt in ihrer Autonomie gewürdigt werden, d. h. als von Gott in ihre Freiheit, ihr Selbstsein und ihrem Sich-zu-eigen-Sein überantwortet. Dies impliziert, dass alles, was *in* der Welt geschieht, jeweils für sich auch ohne Gott („etsi deus non daretur“) erklärt und begriffen werden kann. Dies gilt in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht weniger als in lebenspraktischer Hinsicht. Was sich zu eigen ist, frei und mit sich identisch existiert, ist in seiner Freiheit und Autonomie von keiner anderen Größe abhängig. Zugleich aber muss festgehalten werden: Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Eine relational-ontologische Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung impliziert die Hermeneutik des In-Beziehung-Setzens von Welt und Gott und der radikalen Unterscheidung Gottes von Welt und Nichts: (1) Gott und Welt sind radikal zu unterscheiden. Gott ist jene Wirklichkeit, „diesseits“ deren nur Endliches und alles Endliche ist. Gott selbst ist weder

Wenn unter dieser Rücksicht die Welt ohne Gott nicht sein kann (aber sehr wohl Gott ohne die Welt existieren kann), dann kann in der Terminologie einer Relationalen Ontologie gesagt werden: Die Welt ist unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Das „Bezogensein-auf-Gott“ ist für die Welt *daseinskonstitutiv*. Das „Verschieden-sein-von Gott“ ist für die Welt *autonomiekonstitutiv*. Als radikal von Gott verschieden ist die Welt gerade in diesem Verschiedensein etwas Eigenes, d. h. sich zu eigen und sich selbst gegeben. Das Bezogensein-auf-Gott aber mindert oder relativiert nicht das Verschiedensein-von-Gott, in dem die Autonomie der Welt begründet ist. In dem Maße, wie der Mensch unüberbietbar verwiesen ist auf Gott, ist er auch gegenüber Gott in einem nicht relativierbaren Maße frei.

### 3. Geschöpflichkeit und Autonomie der Welt in relational-ontologischer Sicht – eine problemerzeugende Problemlösung?

Die relational-ontologische Rekonstruktion der theologischen Kategorie „Geschöpflichkeit“ stellt für die Frage nach dem Weltverhältnis Gottes auf den ersten Blick eine problemerzeugende Problemlösung dar. Sie ist problemlösend, weil der dabei formulierte Gottesbegriff die Möglichkeit eröffnet, Gott mit einer Welt zusammen zu denken, die ohne Gott gedacht werden will und kann. Es ist theologisch möglich, widerspruchsfrei über die Gottverwiesenheit der Welt zu sprechen und zugleich die Autonomie der Welt anzuerkennen.<sup>17</sup> Der relational-ontologische Ansatz wirkt sich aber auch für die Theologie problemerzeugend aus, weil er jedes weitere Reden von einer (unmittelbaren) Erfahrung Gottes in der Welt, von einem besonderen Eingreifen Gottes in die Welt, von Wundern und Gebetserhörungen oder einer geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes höchst fraglich erscheinen lässt. Dieses Folgeproblem resultiert nicht zuletzt aus der Logik und

---

Endliches noch das Ganze des Endlichen oder dessen Inbegriff. (2) Gott und das Nichts sind ebenso radikal zu unterscheiden. Gott ist jene Wirklichkeit, „jenseits“ deren nichts ist. Gott selbst ist weder etwas oder jemand noch nichts. (3) Die Welt ist aufgrund ihres Bezogenseins auf Gott vom Nichts zu unterscheiden: Die Welt kann den Unterschied zwischen Sein und Nichts weder selbst konstituieren noch selbst wahren. Sie existiert selbst kraft dieses Unterschieds und ist daher weder „nichtig“ noch selbst „göttlich“.

<sup>17</sup> Damit ist auch eine wesentliche Bedingung für ein widerspruchsfreies Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft verknüpft. Vgl. ausführlicher P. Knauer, Vernunft – Naturwissenschaften – christlicher Glaube, in: *Studia Bobolanum* 4 (2008) 21–41.

Struktur der Geschöpflichkeit der Welt. Mit P. Knauer lässt sich das Verwiesensein auf Gott als restlos, ausnahmslos, unüberbietbar und einseitig kennzeichnen.<sup>18</sup> Daraus ergibt sich, dass für das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer keine Interdependenz, keine wechselseitige Beeinflussung oder Wechselwirkung behauptet werden kann. Die Unhaltbarkeit solcher Versuche ergibt sich ebenso aus der radikalen, wesenhaften Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf: Wenn alles, was (in der Welt bzw. welthaft) ist, ganz und gar auf die Größe verweist, welche die daseinsbegründende Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein konstituiert, wie kann es daneben oder darüber hinaus noch etwas geben, das einen „höheren“ Verweischarakter trägt oder für einen „Direktkontakt“ mit dieser Größe einsteht? Kann im Horizont der Welt, die radikal von Gott verschieden ist, etwas von dieser Verschiedenheit ausgenommen sein und für eine „Antreffbarkeit“ Gottes in der Welt stehen? Von einer dieser beiden Möglichkeiten muss die Theologie offenkundig Gebrauch machen, wenn sie daran festhalten will, dass Gott in den Lauf der Welt eingreift.

Beide Möglichkeiten erscheinen sowohl im Hinblick auf philosophisch-naturwissenschaftliche Plausibilitäten als auch im Blick auf die skizzierte Logik des theologischen Konzepts „Geschöpflichkeit“ als höchst problematisch. Wenn die Theologie von ihnen Gebrauch macht, läuft sie Gefahr, dass entsprechende Behauptungen seitens der Vernunft als inkonsistent und inkohärent kritisiert werden. Gleichwohl wird in der zeitgenössischen Theologie immer wieder versucht, Ausnahmetatbestände ins Spiel zu bringen, mit denen sich das vermeintliche Verdikt einer Weltintervention Gottes aufheben lasse.<sup>19</sup> Nicht wenige Autoren zählen zunächst zahlreiche Gründe auf, die aus philosophischer und naturwissenschaftlicher Sicht gegen ein interventionistisches Verständnis vom Handeln Gottes sprechen oder aus der Perspektive einer historisch-kritischen Bibelexegese ein solches Verständnis als mythologisch dementieren. Dennoch unternehmen sie danach den Versuch,

<sup>18</sup> Vgl. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören* (s. Anm. 3), 56–83.

<sup>19</sup> Als Erstinformation zur aktuellen Diskussion siehe Ch. Böttigheimer, *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2013. Vgl. ferner R. A. Siebenrock/Ch. J. Amor (Hg.), *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 132–172; K. v. Stosch, *Gott – Macht – Geschichte* (s. Anm. 5); *Ders.*, *Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre*, in *ThRev* 101 (2005) 90–108; H. Kessler, *Den verborgenen Gott suchen*, Paderborn 2006, 90–102; R. Kögerler/G. Schörghofer (Hg.), *Wie wirkt Gott in der Welt? Theologische Zugänge zu naturwissenschaftlichen Sichtweisen*, Linz 2005.

mit dem Hinweis auf eine in der Hl. Schrift breit bezeugte „Geschichtsmächtigkeit“ Gottes ein „quer“ zu allem menschlichen Verursachen und Handeln stehendes göttliches Handeln zu postulieren. Manche stellen auch die Deutungshoheit bzw. Kompetenz der Vernunft in Frage und werfen ihr Engführungen und Verkürzungen vor, die eine integrale Weltdeutung verhindern. Bisweilen wird diese Haltung als Ausdruck vernunftgemäßer Vernunftkritik ausgegeben und behauptet, es sei gerade Ausdruck einer sich für „alles“ offen haltenden Vernunft, wenn sie angesichts der prinzipiellen Unvollständigkeit (natur)wissenschaftlicher Deutungsmodelle nichts für unmöglich halte, was religiöse Phantasie für möglich erachte. Einige Autoren unternehmen auf dieser Basis auch den Versuch, an Basisaxiomen der Physik zu rütteln, oder suchen in quantenphysikalischen Spekulationen nach Spielräumen für ein Handeln Gottes.<sup>20</sup> Allerdings wird dabei nicht in gleichem Maße darüber nachgedacht, anhand welchen Kriteriums jeweils eine manifeste Vernunftskepsis oder ein quantenphysikalisch imprägnierter „open theism“<sup>21</sup> von Willkür und Unvernunft unterscheidbar sind. Müsste man in beiden Fällen nicht konsequent sein und nicht nur „Naturgesetze“, sondern auch die Gesetze der Logik nach bestimmten Lücken absuchen, in denen Einlass für göttliches Handeln gewährt wird? Müsste man nicht auch nach Ausnahmen für die Geltung des (ontologischen) Nichtwiderspruchsprinzips suchen, um dort eine Eingriffsmöglichkeit Gottes zu entdecken? In einem solchen Fall müsste Gott dafür sorgen können, dass Väter jünger sind als ihre Söhne ...

Nicht jedem Theologen ist die Irrationalität eines solchen Manövers bewusst. Immer wieder wird für seine Rechtfertigung die Kategorie „Allmacht Gottes“ als Joker eingesetzt. Theologen, die darauf wiederum mit Skepsis reagieren, sehen sich nicht nur mit dem Vorwurf des religiösen Kleinmutes konfrontiert. Ihnen wird auch vorgehalten, dass gerade anhand des Prädikates „Allmacht“ die theologische Tradition die Frage diskutierte, wer es in Wahrheit und in Wirklichkeit verdiene „Gott“ genannt zu werden und wie das Weltverhältnis Gottes formatiert sei.<sup>22</sup> Für diese Aussage spricht, dass es

---

<sup>20</sup> Vgl. auf dieser Linie K. Ward, *Divine Action. Examining God's role in an open and emergent universe*, Philadelphia 2007.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu D. Schmelter, *Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen*, Marburg 2012.

<sup>22</sup> Siehe hierzu etwa W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 289–427. Vgl. auch W. Breuning, Art. „Eigenschaften Gottes“, in: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>1997, 106–109; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien <sup>6</sup>2005, 238–243; M. Löhrer, *Dogmatische Bemerkungen zur*

in der Tat auf die Prädikate „allmächtig“, „allgütig“ und „allwissend“ ankommt und von spezifischen, damit in Beziehung stehenden Verhaltensweisen abhängt, ob man eine Größe „göttlich“ nennen kann. Ebenso scheint es für eine Erkenntnis Gottes unabdingbar zu sein, dass diese Eigenschaften und Verhaltensweisen auch derart folgenreich sind, dass ihnen der Mensch in seinem Dasein auf die Spur kommt, indem er z. B. auf Phänomene stößt, die er als von Gott gewirkte Wunder oder Gebetserhörungen deutet.

Unter erkenntnistheoretischen, ontologischen und sprachtheoretischen Gesichtspunkten ist jedoch fraglich, ob diese Auffassung mit guten Gründen vertreten werden kann. Im Folgenden soll der Versuch ihrer Korrektur unternommen werden. Dabei wird gerade jenes Verfahren angewandt, das zu ihrer Rechtfertigung angeführt wird: auf der Basis der Geschöpflichkeit der Welt durch Analogieschlüsse zu Aussagen über Gottes Dasein, Eigenschaften und Weltverhältnis zu gelangen.

### 3.1. Analoges Sprechen vom Dasein und Handeln Gottes

Wenn die Geschöpflichkeit der Welt impliziert, dass die Welt unüberbietbar verwiesen ist auf Gott in radikaler Verschiedenheit von ihm, sind zunächst nur Aussagen über Gott möglich, die seine Transzendenz und Alterität unterstreichen. Gleichwohl schließt die relational-ontologische Bestimmung des Welt/Gott-Verhältnisses bzw. die radikale Verschiedenheit der Welt von Gott keineswegs weitere Aussagen über Gottes Dasein und Eigenschaften aus: Wenn Gott jene Größe ist, ohne den nichts ist (wobei er weder ‚etwas‘ oder ‚jemand‘ noch ‚alles‘ ist), ist alles, was vom Nichts verschieden ist, unüberbietbar auf ihn bezogen. Gott ist demnach das „Woraufhin“ dieses Bezogenseins. Wenn nun die Welt ist bzw. eine Realität ist, muss auch das Woraufhin dieses Bezogenseins real bzw. eine Realität sein. Wäre Gott in jeder Hinsicht von der Welt verschieden, könnte es kein Bezogensein der Welt auf Gott geben. Gott und Welt haben darin eine Gemeinsamkeit, dass sie radikal vom Nichts verschieden sind – wenngleich auf jeweils verschiedene Weise.<sup>23</sup>

---

Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: *MySal II*, 291–315; *J. Auer*, *Gott – der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978, 370–580; *W. Pannenberg*, *Systematische Theologie*. Bd. 1, Göttingen 1988, 365–483.

<sup>23</sup> Dieser ontologische Sachverhalt hat unmittelbar Folgen für eine sprachlich angemessene Form, von der „Existenz“ Gottes zu reden: Dass Gott „ist“, gilt nicht in derselben Weise wie die Welt „ist“ wegen ihrer radikalen Verschiedenheit von Gott. Daher kann das Wort „ist“ nicht univok verwendet werden. Dass Gott „ist“, gilt aber auch nicht in völlig verschiedener Weise wie die

Die traditionelle Analogielehre beruft sich für diese *via affirmationis* gewonnene Aussage auf diese Gemeinsamkeit, trägt aber auch der Weltverschiedenheit Gottes Rechnung, indem sie alle affirmativen Aussagen über die *via negativa* und *via eminentiae* modifiziert.<sup>24</sup>

Auf der Basis einer Relationalen Ontologie ist es ebenfalls möglich, ein solches Verfahren durchzuführen. Dabei sind folgende Prämissen und Schritte zu beachten, die schließlich zu einem analogen Begriff von Gottes Allmacht, Allgüte und Allwissenheit führen:

Wenn Gott den Unterschied von Nichtsein und Dasein zugunsten des Seienden konstituiert bzw. selbst dieser Unterschied „ist“, dann kommt dem Geschaffenen sein Dasein von Gott her zu bzw. sein eigenes Verschiedensein vom Nichts kommt ihm zu kraft und vermittels Gottes radikalem Verschiedensein vom Nichts. Hinsichtlich des Verschiedenseins vom Nichts kann zwischen Schöpfer und Geschöpf eine „Ähnlichkeit“ festgestellt und affirmativ ausgesagt werden. Zugleich sind verneinende Aussagen notwendig hinsichtlich des radikalen Verschiedenseins von Schöpfer und Geschöpf. Beim Sprechen von Gott ist zu beachten, dass aufgrund des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf keine „Ähnlichkeit“ zwischen beiden ausgesagt werden kann, die nicht umgriffen wird von einer größeren Unähn-

---

Welt „ist“ wegen ihres unüberbietbaren Bezogenseins auf Gott. Daher kann das Wort „ist“ auch nicht äquivalenz verwendet werden. Da Gott nicht nicht sein kann, muss das Wort „ist“ angesichts der Tatsache, dass die Welt sowohl auf ihn bezogen als auch von ihm verschieden ist, analog verwendet werden.

<sup>24</sup> Siehe hierzu *Th. v. Aquin*, *Summa contra Gentiles* I, 30: „Auf Grund dessen lässt sich auch darüber nachdenken, was von Gott gesagt oder nicht gesagt werden kann, sowie auch darüber, was sich nur von ihm und was sich zugleich von ihm und anderen Dingen aussagen lässt. Weil man nämlich alle Vollkommenheit des Geschöpfes in Gott finden kann, aber auf eine andere, hervorragendere Weise, werden alle die Namen, die eine Vollkommenheit an sich und ohne Mangel bezeichnen, von Gott und von den anderen Dingen ausgesagt, wie ‚Gutsein‘, ‚Weisheit‘, ‚Sein‘ und anderes dieser Art. – Jeder Name aber, der geschöpfliche Vollkommenheiten in der den Geschöpfen eigenen Weise ausdrückt, kann von Gott nur nach der Weise einer Ähnlichkeit oder Metapher ausgesagt werden, durch die das, was dem einen Ding eignet, einem anderen beigegeben zu werden pflegt, wie ein Mensch wegen der Starrheit seines Verstandes ‚Stein‘ genannt wird. Zu dieser Gruppe aber gehören alle Namen, die gegeben werden, um die Art eines geschaffenen Dinges zu bezeichnen, wie ‚Mensch‘ und ‚Stein‘, denn einer jeden Art gebührt eine ihr eigene Weise der Vollkommenheit und des Seins. Ebenso auch alle die Namen, die Eigenschaften von Dingen bezeichnen, welche aus den eigenen Prinzipien der Arten verursacht werden. Deshalb können sie von Gott nur metaphorisch ausgesagt werden. – Die (Namen) aber, die geschöpfliche Vollkommenheiten in der Weise des Überragens ausdrücken, in der sie Gott zukommen, werden allein von Gott ausgesagt, wie ‚das höchste Gute‘, ‚das erste Seiende‘ und anderes dergleichen.“

lichkeit. Von Gott kann der Mensch daher nur Eigenschaften aussagen, die einzig im analogen Sinn Geltung beanspruchen können. Analoge Aussagen gewinnt man in einem Dreischritt aus:

- (1) *Via affirmativa*: Was dem Geschöpf hinsichtlich seiner Geschöpflichkeit zukommt, d. h. hinsichtlich dessen, was für seine Existenz konstitutiv ist („A ist derart, dass es ohne die Eigenschaft B nicht sein kann.“), kann auch von Gott als seinem Schöpfer ausgesagt werden.
- (2) *Via negativa*: Was von Gott als Schöpfer ausgesagt werden kann, unterscheidet sich von dem, wie es dem Menschen als Geschöpf zugesprochen werden kann („Die Eigenschaft B kann der Größe A nicht in derselben Weise zukommen, wie dies für Größe C zutrifft.“).
- (3) *Via eminentiae*: Wenn vom Schöpfer überhaupt etwas ausgesagt werden kann, das auch für das Geschöpf daseinskonstitutiv ist, dann muss ihm dies in unüberbietbarer und einmaliger Weise zukommen („Wenn Gott die Eigenschaft B zukommt, besitzt er sie in einer nicht relativierbaren oder überragenden Weise, d. h. sie kommt ihm derart zu, wie sie von nichts und niemandem sonst ausgesagt werden kann.“)

Überträgt man diesen Dreischritt auf eine analoge Bestimmung von Gottes Allmacht, so ergibt sich folgende Gedankenfolge, die auch außerhalb eines relational-ontologischen Referenzrahmens plausibel sein dürfte:<sup>25</sup>

- (1) Der Mensch macht die Erfahrung, dass er in der Welt etwas anfangen kann, d. h. er kann Neues anfangen und er kann neu anfangen. Etwas, das vorher nicht *in* der Welt war, kommt durch menschliches Wollen und Tun *zur* Welt: Etwas, das zuvor nicht war, ist aus dem Nicht-sein ins Da-sein überführt worden. Diese Neuanfänge kann der Mensch spontan, d. h. aus freien Stücken und vermittelt der Unterbrechung bestehender Handlungsabläufe in Gang setzen. Dieses Vermögen (der Willens- und Handlungsfreiheit) ist konstitutiv, charakteristisch und sinnstiftend für menschliches Dasein, d. h. darin manifestiert sich sein Selbst- und Eigensein und darin unterscheidet er sich von anderen Geschöpfen. Sofern das Vermögen des Neu-Anfangen-Könnens und des „Zur-Welt-Bringens“ von etwas, das zuvor nicht in der Welt war, dem Menschen hinsichtlich seiner Geschöpflichkeit zukommt, kann dieses kreative Vermögen der Daseinsermöglichung auch Gott zugesprochen werden.

---

<sup>25</sup> Zur generell erkenntnisproduktiven Leistung des Analogiegedankens siehe das imposante Werk von *D. Hofstaedter/E. Sander*, *Die Analogie. Das Herz des Denkens*, Stuttgart 2014.

- (2) Das Vermögen des Menschen, etwas Neues bzw. neu anfangen zu können, ist nicht voraussetzungs- oder bedingungslos, sondern an kontingente Daseinsumstände gebunden (z. B. psycho-physische Einschränkungen, Befristung der Zeit, Endlichkeit von Ressourcen, Konkurrenz mit anderen Menschen). Sofern Gott das Vermögen zugesprochen wird, etwas, das noch nicht ist, wirklich werden zu lassen bzw. aus seinem Nicht-sein in sein Dasein zu rufen, müssen dabei alle kontingenten Daseinsumstände negiert werden. Es muss ein voraussetzungsloses Anfangen-Können sein.
- (3) Wenn Gott (etwas) voraussetzungslos (neu) anfangen kann, übersteigt und überbietet dies alle innerweltlichen Anfänge. Unüberbietbar ist allein jenes Vermögen, das den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert. Der Begriff „Allmacht“ bezieht sich auf den Sachverhalt, dass es keine größere Macht gibt als das Vermögen, den Unterschied von Sein und Nichts zu konstituieren.

Aus diesem Dreischritt ergibt sich auch, dass der Begriff der „Allmacht“ ein Alleinstellungsmerkmal von Gottes Wesen und Wirklichkeit bezeichnet. Die Bedeutung der *via eminentiae* liegt darin, Merkmale an Gottes Wesen und Wirklichkeit auszuzeichnen, für die ein „*maius cogitari non potest*“ zutrifft. Im Folgenden ist zu prüfen, welche Implikationen dieses Allmachtsverständnisses für die Beschreibung des Gott/Welt-Verhältnisses birgt. Diese Erörterung soll derart erfolgen, dass zunächst darauf eingegangen wird, welche Annahmen mit diesen Implikationen nicht vereinbar sind. Eine erste Implikation betrifft die Semantik und Pragmatik des Allmachtsbegriffs: Sinnvoll verwendbar ist der Begriff „Allmacht Gottes“ einzig und allein im Kontext der Schöpfungstheologie. Gott erweist sich dort als allmächtig, wo es um Sein und Nichts geht – nirgendwo sonst.

### 3.2. Gottes Allmacht und Gottes Weltverhältnis

Das durch Gottes Allmacht begründete Welt/Gott-Verhältnis ist weder überbietbar, noch relativierbar: Zu jedem Zeitpunkt ist alles, was ist, darauf angewiesen, auf Gott bezogen zu sein, der allein den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden zu konstituieren vermag. Kein Seiendes ist zu irgendeinem Zeitpunkt in der Lage, diesen Unterscheid aus eigener Kraft zu wahren. Alles, was ist, ist ausnahmslos und unüberbietbar zu jeder Zeit verwiesen auf Gott, ohne den nichts ist. Der traditionell mit „*creatio continua*“ bezeichnete Aspekt einer bleibenden und ungebrochenen Gottverwiesenheit der

Welt wird in relational-ontologischer Perspektive somit nicht relativiert, sondern hinsichtlich seiner inneren Verwiesenheit auf die „creatio ex nihilo“ hervorgehoben. Es ist insoweit nicht statthaft, diesem Konzept vorzuwerfen, es stütze die Behauptung einer „Gottlosigkeit“ oder Gottverlassenheit der Welt.

Damit scheint der eingangs zitierte „Semideismusvorwurf“ allerdings nur teilweise entkräftet. Denn das bisher umrissene Verständnis von Gottes Allmacht und Geschöpflichkeit der Welt bildet den stärksten Einwand gegen die Behauptung eines Gott/Welt-Verhältnisses, das ein Eingreifen Gottes in innerweltliche Prozesse und Strukturen impliziert. Für dieses Eingreifen wird auf „Wunder“ verwiesen, die gar nicht anders zu erklären sein sollen als durch ein Handeln Gottes, das eine Steigerung oder Überbietung seines mit dem Begriff der „Geschöpflichkeit“ bezeichneten Weltverhältnisses darstellt. Ein solcher Hinweis übersieht jedoch, dass „Allmacht“ ein ontologischer „Endbegriff“ ist: Wie der Unterschied von Sein und Nichts keine Abstufungen kennt oder nochmals überboten werden kann, so kennt auch die Allmacht Gottes keine Abstufungen. Wenn die Welt je schon zur Gänze unüberbietbar mit Gott „zu tun hat“, wie soll es dann in der Welt etwas geben, mit dem Gott noch „mehr zu tun hat“?

Dass es in der Welt Phänomene gibt, die sich (natur)wissenschaftlich kausal oder konditional bzw. mittels der bekannten Naturgesetze nicht erklären lassen (z. B. Spontanheilungen lebensgefährlicher Erkrankungen), muss in diesem Kontext keineswegs geleugnet werden. Aber Naturgesetze definieren nicht das Verhältnis von Welt und Gott, sondern innerweltliche Abläufe. Hier mag es durchaus Sprünge und Brüche geben. Allerdings stellen sie keine Sprünge und Brüche im Welt/Gott-Verhältnis dar. Alle naturwissenschaftlichen Weltentstehungs-, Welterhaltungs- und Weltuntergangstheorien sind relevant für das Gesamt dessen, was von Gott verschieden ist, und was hinsichtlich seiner Gottverschiedenheit von ihm gesagt werden kann; sie betreffen es aber nicht hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott bzw. seines Verwiesenseins auf Gott.<sup>26</sup>

Ebenso ist zu beachten, dass bestimmte in der Theologie kursierende Wundervorstellungen in das Gegenteil dessen münden, was sie anzielen, wenn sie

---

<sup>26</sup> Dieser Sachverhalt wird durchgängig ausgeblendet, wenn für die Rechtfertigung eines theologischen Wunderverständnisses Beihilfe bei naturwissenschaftlichen Theorien bzw. deren Kritik gesucht wird. Vgl. hierzu etwa *Ch. J. Amor*, Renaissance des Wunders?! Zur Rehabilitierung einer beinahe totgesagten Kategorie, in: R. A. Siebenrock/Ch. J. Amor (Hg.), *Handeln Gottes* (s. Anm. 19), 265–302.

mit Interventionen Gottes in das Weltgefüge rechnen, welche die Struktur dieses Gefüges partiell oder situativ aufheben. Derartige Vorstellungen sind nicht nur inkompatibel mit dem ausnahmslosen und unüberbietbaren Verwiesensein der Welt auf Gott. Indem solche „Wunder“ die Struktur der „Schöpfungsordnung“ bzw. die Sinnlogik von Dasein, Freiheit und Autonomie des Menschen partiell oder situativ außer Kraft setzen, würden sie den Rang jener Größen relativieren, deren Erhalt und Bedeutung sie angeblich dienen sollen. Wer einen solchen Eingriff verlangt, formuliert einen Widerspruch zwischen Mittel und Zweck dieses Eingriffs: Wenn es bei einem „Wunder“ darum gehen soll, dass die Sinnstruktur der Welt offenbar wird, indem sich Gott als „seismächtig“ oder „geschichtsmächtig“ erweist, wäre es widersinnig, wenn das Wunder auf Umstände angewiesen wäre, unter denen diese Sinnstruktur mit- samt der radikalen Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf aufgebrochen würde. Die in der Geschöpflichkeit der Welt begründete Freiheit, Autonomie und Identität des Geschaffenen würde angetastet. Wozu? Um von Seiten Gottes für die Freiheit, Autonomie und Identität des Geschaffenen einzutreten? Wer meint, durch die Aufgabe oder Relativierung des radikalen Unterschieds von Gott und Welt etwas an Freiheit, Autonomie und Identität für die Welt gewinnen zu können, tastet mit diesem Vorhaben gerade die Ermöglichungsstruktur und -logik von Freiheit, Autonomie und Identität des Geschaffenen sowie seiner eigenen Geschichtsmächtigkeit an. Wenn in der Theologie auf „Wunder“ verwiesen wird, die eine Durchbrechung von Naturgesetzen manifestieren (sollen), so kann mit diesen Phänomenen nicht eine Veränderung in der Struktur und Logik der Geschöpflichkeit des Menschen, d. h. seines Welt/ Gott-Verhältnisses plausibel vertreten werden.

Sofern Gott das Vermögen zugesprochen wird, was noch nicht ist, wirklich werden zu lassen bzw. aus seinem Nicht-sein in sein Dasein zu rufen, müssen dabei alle kontingenten Daseinsumstände negiert werden. Von Gottes Allmacht kann theologisch und (onto)logisch sinnvoll – wie gezeigt – nur hinsichtlich der Konstitution des Unterschiedes von Sein und Nichts zugunsten des Seienden gesprochen werden. Daraus folgt nicht, dass Gottes Allmacht impliziert, logisch und/oder ontologisch (Selbst)Widersprüchliches wirklich werden zu lassen, weil man meint, ein unverkürzter Allmachtsbegriff impliziere, dass ein allmächtiges Subjekt auch logisch Unmögliches wollen und realisieren kann.<sup>27</sup> Nochmals: Unverkürzt wird von Allmacht

---

<sup>27</sup> Zur Abwehr derart unsinniger Auffassungen siehe A. Lange, Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats, St. Ottilien 2012.

nur dort gesprochen, wo es um die Konstitution von Sein und Nichts zugunsten des Seienden geht – nirgendwo sonst. Aus diesem Grund kann man Gottes Allmacht auch nicht zum Gegenstand von Denksportübungen machen, wie dies bei den häufigen Bemühungen des „Steinparadoxes“ der Fall ist.<sup>28</sup> Dass es bei diesen Gedankenexperimenten äußerst intelligent und scharfsinnig zugeht, macht sie zu einem reizvollen intellektuellen Zeitvertreib. Allerdings ändert dieser Reiz nichts daran, dass eine theologische Beschäftigung damit eine Zeitverschwendung darstellt – wenngleich eine höchst intelligente.

### 3.3. Allgüte, Allwissenheit und Allgegenwart Gottes

Auf der Basis eines relational-ontologisch rekonstruierten Verständnisses von Gottes Allmacht lassen sich auch die Prädikate der „Allgüte“, „Allwissenheit“ und „Allgegenwart“ Gottes als analoge Letztbegriffe rekonstruieren. In gewisser Weise stellen sie nichts als Ausfaltungen von Bestimmungen dar, die bereits mit dem Allmachtbegriff gegeben sind. Der Begriff „*Allgüte Gottes*“ ergibt sich unmittelbar aus der Feststellung, dass Gott den Unterschied von Sein und Nichts *zugunsten* des Seienden konstituiert und als einen „wohltuenden“ Unterschied sowohl zum Nichts als auch zu Gott erweist: Dass die Welt unüberbietbar verwiesen ist auf Gott in ausnahmsloser Verschiedenheit von ihm (und vom Nichts), begründet ihre Identität, Autonomie und Freiheit. Es gibt keine „höhere“ Macht, die eine größere „Wohltat“ vollbringen kann, als jene, die einem Seienden aus dem Nichts heraus, ohne Vorbedingungen zu stellen und Nachforderungen zu erheben, sein Eigensein, seine Selbstzwecklichkeit und Freiheit ermöglichen kann. Und es gibt für das Geschaffene kein höheres Gut, als vom Nichts verschieden zu sein (Existenz), sich zu eigen zu sein (Identität) und sich die Zwecke seines Handelns frei und selbstbestimmt setzen zu können (Autonomie).

- Die mit Gottes Allmacht korrelierende Allgüte impliziert nicht, dass Gott dem Menschen Wohltaten erweist, welche die ihm bereits geschenkte Identität, Autonomie und Freiheit überbieten oder um eines noch höheren Gutes willen einschränken.

---

Hilfreich sind im diesem Kontext auch die Arbeiten von *J. Bauke-Ruegg*, *Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York 1998; *Ders.*, Was heißt: „Ich glaube an den allmächtigen Gott“?, in: *ZThK* 97 (2000) 46–79.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu *A. Lange*, *Allmacht denken* (s. Anm. 27), bes. 63–151.

- Wie Gottes Allmacht ausschließt, in der Welt etwas logisch und/oder ontologisch (Selbst)Widersprüchliches wirklich werden zu lassen, so schließt seine Allgüte aus, derart in die Welt einzugreifen, dass dabei die Logik menschlicher Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit partiell oder situativ aufgehoben wird.
- Wie Gottes Allmacht keine Abstufungen kennt, so gibt es auch für die Allgüte Gottes und deren Wirksamkeit kein graduelles Mehr oder Weniger. Dies steht nicht im Widerspruch zur Erfahrung besonderer Glücksmomente, für die der religiöse Mensch Gott in besonderer Weise dankbar ist. Allerdings kann mit dem Hinweis auf solche „Gnadenerfahrungen“ nicht eine Überbietung in der Struktur und Qualität des Welt/Gott-Verhältnisses plausibel vertreten werden. „Gnadenerfahrungen“ überbieten nicht ein mit Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit begabtes Dasein, vielmehr manifestiert sich in ihnen die Unüberbietbarkeit eines solchermaßen begnadeten Daseins.

Mit der Berufung auf Gottes Allgüte kann nicht das Ausbleiben von Interventionen Gottes in innerweltliche Abläufe als Ausdruck göttlicher Ohnmacht oder Tatenlosigkeit beklagt werden. Worüber hinaus Größeres nicht von Gott gesagt werden kann, ist bereits die Ermöglichung menschlichen Daseins in Freiheit und Selbstzwecklichkeit. Wo aber Dasein, Freiheit und Autonomie zuerkannt werden, ist zugleich ihre Unverfügbarkeit anzuerkennen. Diese Unverfügbarkeit anzutasten durch (vermeintliche) Wohltaten, die im Dienste ihrer Unverfügbarkeit stehen sollen, heißt – wie im Fall miraculöser Weltinterventionen – einen Widerspruch zwischen Mittel und Zweck, Weg und Ziel einer göttlichen Intervention zu formulieren.

Der Begriff „*Allwissenheit Gottes*“ ist ebenfalls zunächst in Relation zur Allmacht Gottes zu sehen. Allmacht besteht in der Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts, von Wirklichkeit und Nichtigkeit. Wissen besteht in der Kenntnis dessen, was „wirklich wahr“ ist bzw. wie es erstlich und letztlich um etwas/jemanden steht. Wissen ist stets auf Wirkliches und Wahres bezogen. Zu erkennen, was „wirklich wahr“ ist, heißt im Blick auf die Welt: Wenn Gott der ist, ohne den nichts ist, und wenn die Welt nicht ohne Gott sein kann, dann ist die Welt ohne Gott nicht „wirklich“. Was es mit der Welt „wirklich“ auf sich hat, ergibt sich aus ihrem Bezogensein auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Ein solches Wissen kann der Mensch erwerben, wenn ihm aufgeht, dass es die Welt ohne den Unterschied von Sein und Nichts nicht gäbe. „Allwissend“ ist nicht, wer im Besitz vollständiger Informationen über all das ist, was *in* der Welt geschieht. Vielmehr

gehört dazu, sagen zu können, wie es erstlich und letztlich in Wahrheit *um* die Welt im Ganzen steht. Dies verlangt ein Wissen darum, was es überhaupt *mit* dem Unterschied von Sein und Nichts, von Wirklichkeit und Nichtigkeit auf sich hat. Steht dahinter eine Absicht, ein Zweck, ein Ziel? Der Mensch weiß lediglich, dass er nicht weiß, ob die Unterscheidung von Sein und Nichts seitens Gottes mehr impliziert, als sich zugunsten des Seienden da-seinskonstituierend auszuwirken. Die Kenntnis des „weswegen“ und „worumwillen“ dieser Unterscheidung bleibt ihm entzogen.<sup>29</sup>

Diesem Sachverhalt widerstreitet nicht ein Verständnis göttlicher „Vor-sehung“, wenn es in Relation zur Allgüte und Allmacht Gottes gesehen wird: Gott hat für den Menschen „vorgesehen“, ein Leben in Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit führen zu können. Es gibt keine „Vorherbestimmung“ menschlichen Daseins, die „besser“ und „weiser“ sein könnte. Und es gibt für den Menschen kein besseres Wissen und kein höheres Gut, als darauf setzen zu können, vom Nichts verschieden zu sein, sich zu eigen zu sein und die Zwecke seines Handelns in Freiheit selbst bestimmen zu können.

Wie Gottes Allmacht ausschließt, in der Welt etwas logisch und/oder ontologisch (Selbst)Widersprüchliches wirklich werden zu lassen, und seine Allgüte ausschließt, derart in die Welt einzugreifen, dass dabei die Logik menschlicher Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit partiell oder situativ aufgehoben wird, so besteht Gottes Allwissenheit weder im Besitz von Informationen von Ereignissen, die noch nicht wirklich sind, noch im Vorauswissen freier menschlicher Entscheidungen. Künftige Ereignisse und Entscheidungen sind (noch) nicht wirklich, so dass Aussagen über ihr Eintreten (noch) nicht wirklich wahr sein können. Wer dies bestreitet, verstrickt sich im Widerstreit von Wahrheit und Wirklichkeit. Wer Aussagen über künftige freie Entscheidungen eines Menschen trifft und für diese Aussagen Wahrheit beansprucht, kann dies nur auf der Basis bestehender Determinismen tun, die künftigen Entscheidungen aber die Qualität freier Entscheidungen nehmen, d. h. sie wären nicht „wahrhaft frei“. Wer dies unternimmt,

---

<sup>29</sup> Gelegentlich wird auf diese Frage mit der Formel geantwortet, Gott wolle „Mitliebende“ (im Anschluss an *Johannes Duns Scotus*, *Ordinatio* III, d. 32, q. unica n. 6: „... deus vult habere condiligentes“). Wenn er selbst die Liebe sei und wenn zur Liebe das Moment der Selbstüberschreitung auf Andersheit gehöre, sei darin auch das „Worumwillen“ und „Weswegen“ menschlichen Daseins zu sehen. Wenn aber in einem trinitarischen Gottesverständnis das Wollen von Mitliebe(n)den bereits erfüllt ist bzw. nicht in einem innergöttlichen Mangel oder Bedürfnis gründet, ist mit dieser Auskunft wenig gewonnen. Das „Weswegen“ und „Worumwillen“ dieser „Mitliebe“ ist seitens der Geschöpfe noch immer nicht ergründet.

verstrickt sich im Widerstreit von Wahrheit und Freiheit. In einen solchen Widerstreit zu geraten, ist ein deutliches Indiz für die Inkonsistenz und Inkohärenz der jeweils eingenommenen Position. Dies gilt auch für den Versuch, mit der Berufung auf Gottes „Allwissenheit“ die Verhinderung menschlichen Leidens einzuklagen oder bei dessen Eintreten Gottes Allwissenheit und Allgüte falsifiziert zu sehen. Ereignisse, die in der Zukunft stattfinden, sind kein Gegenstand göttlichen oder menschlichen Wissens – zumal dann nicht, wenn sie aus freien Entscheidungen und Handlungen des Menschen hervorgehen.

Werden die Begriffe „Vorsehung“, „Allmacht“ und „Allgüte Gottes“ zueinander in Beziehung gesetzt, kommt erst jenes „wirklich Wahre“ in den Blick, worauf sich der Mensch erstlich und letztlich, d. h. zu jeder Zeit verlassen kann, weil es zu jeder Zeit wahr und wirklich ist. Gottes Allwissenheit und Vorsehung hat nur insofern einen Zukunftsaspekt, wie sie all das umfasst, was jederzeit wahr und wirklich ist. Der Satz „Gott weiß zu jeder Zeit, was wahr und wirklich ist“ bedeutet in diesem Fall: „Gott weiß, was zu jeder Zeit wahr und wirklich ist“. Was zu jeder Zeit wirklich wahr ist, ist uneingeschränkt gültig, verlässlich, (ent)täuschungsresistent. Auf das zu jeder Zeit wirklich Wahre ist unbedingt Verlass. Gottes „Vorsehung“ ist theologisch erst dann recht verstanden, wenn sie bezogen wird auf das, worauf sich der Mensch zu jeder Zeit unbedingt verlassen kann: dass Gott im Tod den Unterschied von Sein und Nichts bleibend zugunsten des Menschen entscheiden wird.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Die wechselseitige Bedingung von Gottes Allmacht, Allgüte und Allwissenheit hat auch Konsequenzen für die Erörterung des Theodizeeproblems. Meist wird darunter ein Widerspruchproblem verstanden, das aus dem unverschuldeten Leiden des Menschen im Hinblick auf einen über alles mächtigen, in jeder Hinsicht gütigen und um künftige Ereignisse wissenden Gott resultiert. Als Lösungsstrategie wird erwogen, dieses Problem durch eine Relativierung eines der Gottesprädikate oder durch ein „Hinnehmen“ des Leidens um eines von Gott gewollten höheren Gutes zu entschärfen (vgl. hierzu u. a. K. v. Stosch, *Theodizee*, Paderborn 2013). Solche Vorstellungen stellen eine „Verschlimmbesserung“ des Problems dar. Angenommen, es sei Ausdruck von Gottes Güte, um eines höheren Gutes willen den Menschen unermesslichem Leiden auszusetzen. Würde die Monstrosität des Leidens nicht noch einmal unterstrichen anstatt gemildert, wenn dahinter eine Absicht Gottes stünde? Und was käme als ein solches „höchstes Gut“ überhaupt in Frage? Im Übrigen ist prinzipiell fraglich, ob man mit einer Behebung von logischen Kompatibilitätsproblemen göttlicher Prädikate der existenziellen Problematik des Menschen gerecht werden kann. Würde eine solche Lösung kognitiver Schwierigkeiten verhindern können, angesichts unermesslichen Leidens zu verzweifeln? – Zur hier angeschnittenen Problematik siehe St. Weber, *Warum greift der gute Gott nicht ein? Die Allmacht Gottes in zeitgenössischen theologischen Ansätzen und das Problem des malum morale*, Freiburg/Basel/Wien 2013.

Bündelt man diese Ausführungen über die Eigenschaften Gottes, ist schließlich auch angebbbar, was unter Gottes „Allgegenwart“ verstanden werden kann. Gemeint ist damit nicht, dass Gott überall, d. h. an jedem Ort und zu jeder Zeit innerweltlich antreffbar ist, sondern dass er allem, was ist, in gleicher Weise „nahe steht“, d. h. dass an jedem Ort und zu jeder Zeit alles, was ist, unüberbietbar auf Gott bezogen ist – im Leben wie im Sterben. Es gibt in diesem Sinne keine gottlose Zeit und keinen gottverlassenen Ort auf der Welt, da alles Geschaffene überall und jederzeit ohne Gott nicht sein kann.

Wenn sich gegen diese Buchstabierungen der Eigenschaften Gottes nicht mehr mit guten Gründen einwenden lässt, dass hier die Behauptung einer Gott los gewordenen Moderne mit einer theologischen Unterschrift versehen wird, bleibt abschließend zu erörtern, ob sie nicht zumindest auf eine Bekräftigung einer innerweltlichen Tatenlosigkeit Gottes hinauslaufen und somit auch dem Bittgebet oder der Bezeugung von Gebetserhörungen nicht gerecht werden können. Ist das Bittgebet nichts anderes als der vergebliche Anruf eines innerweltlich „ohnmächtigen“ Gottes? Stößt ein theologischer Ansatz, der bei der Kritik an interventionistischen Vorstellungen von Gottes Weltverhältnis die Vernunft auf seiner Seite hat, nicht gerade die besonders Frommen unter den Gläubigen vor den Kopf? Für ihre Kritiker besteht der Preis für eine derart modernitätskompatible Theologie darin, dass sie „ihre Vernunft dadurch unter Beweis stellt, dass sie besonders ‚unfromm‘ daherkommt.“<sup>31</sup> Aber wird man dem Glauben gerecht, wenn man ihn in einen Überbietungswettbewerb mit der Vernunft schickt?

### 3.4. Das Leben zur Sprache bringen – Gebet und Geschöpflichkeit

Aus Sicht einer relational-ontologisch formatierten Theologie bestehen kein Grund und kein Anlass, Erfahrungen in Abrede zu stellen, die religiöse Menschen als Gebetserhörungen verstehen. Aber wie in der Frage des „Wunders“ geht es hier darum, die damit gemeinten Phänomene nicht als Überbietung des „normalen“ Weltenlaufs zu interpretieren. Nicht mit der Logik der Überbietung, sondern mit der Logik der Unüberbietbarkeit ist hier zu argumentieren: In Erfahrungen, die menschliches Hoffen und Sehnen auf einen guten Ausgang schwieriger Lebenssituationen erfüllen, steckt die Bedeutung, dass sie die Unüberbietbarkeit des Verwiesenseins menschlichen Daseins auf Gott manifestieren. Hier wird situativ manifest, was existenzial je schon gilt:

<sup>31</sup> J. Negel, Weil die Welt nicht ganz dicht ist (s. Anm. 6), 181.

das durch nichts zu überbietende Bezogensein auf Gottes Unterscheidung zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden. Hier geht inmitten der Welt auf, wie es erstlich und letztlich um sie steht.

Gibt es mehr, um das man Gott bitten kann, als um die Erfahrung, im Leben wie im Sterben kein nichts und niemand zu sein, sondern bleibend vom Nichts und Nichtigem verschieden zu sein? Gibt es mehr und Größeres, das man von Gott erwarten kann und das er „tun“ kann? Für dieses Gebetsverständnis dürfte kaum die Feststellung zutreffen: „Da ist er wieder, der aufgeklärte Semi-Deismus, mit dem sich kein Christenmensch zufriedengeben kann, der das jesuanische ‚Betet, und ihr werdet erhört‘ (Mk 11,23f.; Mt 7,7–11 par Lk 11,9–13) ‚um was immer ihr den Vater in meinem Namen bittet, er wird es euch geben‘ (Joh 14,13f.; 15,7; 16,23f.) ernst nimmt.“<sup>32</sup> Wer diesen Vorwurf erhebt, nimmt selbst nicht ernst, was die Besonderheit des Betens anthropologisch und theologisch ausmacht.

Auf die Frage, was der Mensch sei, wird seit der Antike mit der Wendung „ζῷον λόγον ἔχων“ geantwortet: Der Mensch ist das Lebewesen, das mit der Sprache begabt, mit Sinn und Verstand ausgestattet ist und etwas zu sagen hat bzw. in der Welt das Sagen hat. Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung Gen 1,1–2,4a erinnert mit Nachdruck daran, dass nicht bloß der Mensch, sondern die ganze Welt „creatura verbi“ ist. Alles, was ist, existiert aus dem „Wort Gottes“. Zwar mag der Mensch in der Welt das große Wort führen, aber zugleich ist er dasjenige Wesen, das sich selbst das Lebenswichtige sagen lassen muss. Die einzige Wirkursache des Daseins ist das Wort Gottes, welches das, was nicht ist, ins Dasein ruft (vgl. auch Ps 33,6; Ps 148,4f; 107,25; Jes 40,26; Jes 55,10f; Joh 1,1–4). Wenn solchermaßen die Herkunft des Daseins nicht als Resultat eines Machens oder Herstellens, nicht als Resultat eines In-Form-Bringens einer göttlichen Urmaterie oder eines evolutiven Gestaltwerdens verstanden wird, sondern als „Schöpfung durch das Wort“ bestimmt wird, dann kann als die „Verfassung“ dieses Daseins seine Sprachlichkeit angesehen werden: Die Schöpfung ist das Ergebnis eines Zuspruchs von Dasein und Freiheit. Gott ist bei ihr „im Wort“.

In der Sphäre der Sprachlichkeit wird auch die Korrelation von „Zuwendung“ und „Zusage“ deutlich: Die Onto-Logik einer Beziehung im Modus der Zuwendung entspricht der Sinn-Logik eines Sprachereignisses als Zusage. Faktizität (d. h. was ist) und Bedeutsamkeit (d. h. als was etwas ist) der Zuwendung als Zusage konstituieren und inkludieren sich gegenseitig. Das

---

<sup>32</sup> J. Negel, Weil die Welt nicht ganz dicht ist (s. Anm. 6), 184.

Gebet ist darum als Vollzug zu deuten, in dem der Mensch diese Zusage (und darin die Zuwendung Gottes) in ihrer Unüberbietbarkeit erfasst und darauf antwortet. Hier bringt der Mensch seine existenziale Grundsituation zur Sprache. Unter dieser Rücksicht vollzieht er darin nicht erst den Grundakt seines Glaubens, sondern einen Grundakt seiner Geschöpflichkeit. Dazu gehört

- die Wahrnehmung des Verdanktseins seines Daseins im Modus des Freispruchs und des Zuspruchs: Dem Menschen ist sein Dasein von Gott frei, d. h. ohne Vor- und Nachbedingungen zugesprochen (Beten als *Loben* und *Danken*).
- die Wahrnehmung der Verantwortung des Daseins im Modus des Im-Wort-Seins: Wenn die Welt „creatura verbi“ ist, ist sie von diesem Wort her verstehbar und hat in ihm Bestand und Bedeutung, Wert und Sinn. Verstehbar sein heißt: Stellungnahmen ermöglichen. Wer etwas versteht, kann auch zu ihm stehen und für es eintreten, d. h. sich seine Anliegen und Belange zu eigen machen (Beten als *Fürbitte*).
- die Wahrnehmung der Unverfügbarkeit des Daseins im Modus der Sprachlosigkeit: Dem Menschen sind Abschiedsworte möglich, aber kein letztes Wort über sich und seine Welt. Er muss sterben, ohne über sich ein Schlusswort zu sagen oder zu hören. Ihm wird bereits vor dem Tod vieles ungefragt entrissen, er vermisst ein (er)klärendes Wort über ein gebrochenes Versprechen, über Leid, Schmerz und himmelschreiendes Unrecht (Beten als *Klage*).

Das Beten ist zwar kein Mittel zum Zweck der Bewältigung innerweltlicher Probleme, Mißstände und Verlegenheiten, aber auch nicht folgenlos für ein Leben, das immer wieder an unaufhebbare Grenzen stößt. Im Gebet geht der Mensch an diese Grenzen. An den Grenzen der Sprache lotet er die Grenzen des Daseins aus. An diese Grenzen führt ihn auch der Schlüsseltext einer christlichen Theologie des (Bitt)Gebetes. Im „Vater unser“ (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4) geht es um das Gottes- und um das Weltverhältnis des Menschen, aber vor allem um die rechte Einstellung zu diesen Verhältnissen. In den ersten drei Bitten kommt zur Sprache, wie das Gottsein Gottes in der Welt zur Geltung kommen kann. Hier geht es um die „Heiligung“ des Gottesnamens, um das Kommen des „Gottesreiches“ und um die universale Erfüllung des göttlichen (Heils)Willens. Erst danach kommen konkrete Bedürfnisse des menschlichen Beters zur Sprache (tägliches Brot – Vergebung von Schuld – Bewahrung vor Versuchung – Erlösung vom Bösen). Lassen sich diese Anliegen so verstehen, dass der Mensch darum bittet, in den Si-

tuationen der Armut, der Schuld und des Leidens nicht daran irre zu werden, dass Gott ihm in schlechten wie in guten Tagen zugewandt ist!?

Die Theologie ist gut beraten, wenn sie ihre Reflexionen zum Gebet mit einem Fragesatz enden lässt. Denn es ist unvermeidlich, dass Ausführungen zu Gebetserhörungen und Zeugnisse unerfüllter Gebete sich wechselseitig in Frage stellen. Dieser Widerstreit lässt den Zweifel aufkommen, ob es in der Moderne überhaupt mehr als problemerzeugende Problemlösungen hinsichtlich des Weltverhältnisses Gottes geben kann. Sollte dies der Fall sein, endet die Theologie keineswegs in Aporien. Vielmehr forciert dieser Umstand neue und bessere Anstrengungen der Problemüberwindung. Davon zu unterscheiden sind problematische Problemanzeigen und problematische Problemlösungen. Sie sind an inneren Widersprüchen sowie inkonsistenten Annahmen und Argumentationen zu erkennen. Sie verweisen auf vermeintliche Schwächen und Lücken vernunftbasierter Welterfahrung und -deutung und wollen davon den Glauben profitieren lassen. Sie übersehen, dass man am meisten von einem möglichst starken Gesprächspartner profitieren kann, der unbequeme Fragen stellt und prekäre Antworten kritisiert. Was die selbsternannten Apologeten eines angeblich „wahrhaften“ Glaubens an den von ihnen kritisierten Problemlösungen bemängeln, fällt zudem in den meisten Fällen negativ auf sie selbst zurück. Wer einer relational-ontologisch formatierten Hermeneutik des Gott/Welt-Verhältnisses vorwirft, die christliche Rede von Gott zu verkürzen oder semideistisch zu splitten, und stattdessen auf Ausnahmen, Überbietungen oder Relativierungen des schlechthinnigen Bezogenseins der Welt auf Gott setzt, übersieht einen Balken im eigenen Auge.