

„Deus semper maior“

Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie

VON HANS-JOACHIM HÖHN

Der christliche Glaube behauptet, sich auf eine Wirklichkeit zu beziehen, die mehr ist als ein bloßes Gedankenkonstrukt. Wenn er von der Existenz Gottes oder von Gottes Zuwendung zum Menschen („Offenbarung“) spricht, erhebt er den Anspruch, dass spezifische epistemologische und ontologische Bedingungen erfüllt sind, dass jene Wirklichkeit, die er zur Sprache bringt, nicht darin aufgeht, nur als behauptete Wirklichkeit real zu sein. Würde die Theologie darauf verzichten, über die ontologischen Bedingungsbedingungen des Redens von Gott nachzudenken, würde sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Inhalten des christlichen Glaubens reduzieren auf eine rekonstruktiv-deskriptive Beschreibung einer spezifischen Ausprägung menschlicher Religiosität und deren besonderer sozio-kulturellen Formierung in religiösen Symboliken und Ästhetiken. Dabei würde zwar der Glaube der Christen reflektiert, aber nicht mehr das, was dieser Glaube als Wirklichkeit zur Sprache bringen will.

Um die ontologischen Bedingungsbedingungen der Rede von Gott zu erörtern, ist aber nicht nur zu sondieren, was ein religiöses Subjekt, das seine Aussagen von/über Gott als wahr behauptet, als ‚existent‘ annehmen muss und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit etwas überhaupt als ‚existent‘ angenommen werden kann. Es ist auch die Frage zu beantworten, in welchem Reflexionsformat beziehungsweise Theorielay-out diese Klärung mit Aussicht auf Erfolg durchführbar ist.

Aus dieser Verlegenheit hat sich die Theologie geraume Zeit befreien können, indem sie Zuflucht bei metaphysischen Reflexionen nahm. Von der Metaphysik versprach sie sich die Erschließung von Denkwegen, auf denen man sich vergewissern kann, dass es in Wahrheit und in Wirklichkeit zutrifft, was man sich beim rechten Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ denkt. Die klassische Metaphysik bediente diese Erwartung, wobei sie auf dem Weg der Seinsreflexion (Ontologie) Gott als das „Sein selbst“ zu denken nahelegte oder auf dem Weg der Kosmologie Gott als den „Grund der Welt“ identifizierte.

Allerdings wird in der Moderne vielfach bezweifelt, dass die Frage, „unter welchen ontologischen Voraussetzungen der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch faktisch erhebt und als wirklichen Wahrheitsanspruch überhaupt nur erheben kann, wenn seine Behauptungen wahr sein können“¹, eine befriedigende Antwort finden kann. Für nicht wenige Vertreterinnen

¹ I. U. Dalferth, Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984, 31.

und Vertreter der zeitgenössischen Theologie gilt als ausgemacht, dass eine Rekonstruktion des Gottesgedankens zwar nicht an den Antworten der Metaphysik, aber auch nicht an der Metaphysik- und Erkenntniskritik der Moderne vorbeikommt. Für sie ist klar: Gott kann nicht als Gott gedacht werden, ohne zugleich metaphysische Gottesvorstellungen in Frage zu stellen. Nach einer Phase radikaler Metaphysikkritik hat sich eine tiefe Skepsis etabliert, ob es überhaupt noch ein Paradigma ontologischer Reflexion gibt, das nicht im Verdacht steht, Zuflucht bei einer längst obsoleten Denkform zu nehmen.² Als Alternative erscheint einzig der Rekurs auf nicht-theistische Denkmuster einer „letztgültigen Wirklichkeit“ und die Dekonstruktion metaphysischer Plausibilitäten attraktiv.³

Trotz aller Skepsis gegenüber Metaphysik und Ontologie kann im religiösen Sprachkontext jedoch nicht auf den Nachweis verzichtet werden, dass man denken kann, was man glaubt. Dazu bedarf es nicht zuletzt einer Reflexion, was die „ontological commitments“ (W. V. O. Quine)⁴ der Verwendung des Wortes ‚Gott‘ sind. Ohne eine Klärung, wer/was in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient, ‚Gott‘ genannt zu werden, droht das Reden von/zu/über Gott beliebig zu werden oder in Absurditäten zu verfallen. Dabei kommt man auch nicht an der Frage vorbei, in welcher Weise Gott (und seine Existenz sowie seine Eigenschaften) gedacht werden muss, damit wirklich und wahrhaft dabei von Gott die Rede ist.

Vor diesem Hintergrund ist es innerhalb der Theologie und Religionsphilosophie in den letzten Jahren sowohl zu einer neuen Offenheit für die Bedeutung ontologischer Reflexionen⁵ als auch zu einer Ausarbeitung unterschiedlicher Ansätze gekommen. Die Bandbreite reicht von einem „Neoklassischen Theismus“, der ‚Gott‘ als probabilistisch gerechtfertigten Erklärungsterm für die Existenz des Universums anführt (R. Swinburne), über einen „Modalen Theismus“ im Rahmen der „Reformed Epistemology“ (A. Plantinga), bis hin zum Rekurs auf Gott als inneres Prinzip eines evolutiven Weltprozesses (Prozesstheologie) und einem erneuerten All-Einheits-Denken/Monismus/Pantheismus (K. Müller) teils in subjekt-beziehungsweise bewusstseinstheoretischer Wendung (D. Henrich), teils in dem Versuch, Gott und Sein koextensional zu denken (L. Puntel). Hinzu kommen Ansätze, die

² Vgl. hierzu u. a. P.-L. Coriando/T. Röck (Hgg.), *Perspektiven der Metaphysik im „postmetaphysischen“ Zeitalter*, Berlin 2014; M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 34–66.

³ Vgl. zu dieser Diskussion u. a. R. Gutschmidt/Tb. Rentsch (Hgg.), *Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage*, Münster 2016; Th. Schärfl [u. a.] (Hgg.), *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016.

⁴ Vgl. hierzu P. Valore, *Fundamentals of Ontological Commitment*, Berlin 2016.

⁵ Vgl. exemplarisch H. Deuser (Hg.), *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs*, Gütersloh 2007; I. Ü. Dalfert/A. Hunziker (Hgg.), *Gott denken – ohne Metaphysik?*, Tübingen 2014.

Realität Gottes im Paradigma des „Ereignisses“ (E. Levinas) oder der „Gabe“ zu meditieren (J.-L. Marion).⁶

In dieser Aufzählung fehlt der Ansatz einer Relationalen Ontologie, der mit einem eigenen Zugang aufwartet, wenn es darum geht, alternativ zur klassischen Substanzmetaphysik beziehungsweise zur Onto-Theologie das Nachdenken über die Verfassung des Daseins mit der Gottesfrage zu verknüpfen.⁷ Dieser Ansatz geht davon aus, dass sich die Seinsfrage für den Menschen immer im Horizont seines eigenen Involviertseins in die Wirklichkeit stellt und diese Wirklichkeit sich ihm grundlegend als ein Gefüge von Beziehungen erschließt. Im Gegensatz zu einer Substanzmetaphysik, für die Relationen als etwas Nachgeordnetes gelten, das sekundär zu einer selbständigen Entität hinzutritt und für diese nicht wesentlich ist, sieht eine Relationale Ontologie für das Sein alles Seienden die Verhältnisse und Beziehungen, in denen es existiert, als konstitutiv und bestimmend an.

Was dieser Ansatz für eine theologische Vergewisserung des Gottesbegriffs austrägt, soll im Folgenden skizziert werden. Dabei geht es zunächst um eine Problematisierung des Redens von Gott, das in eine Zerreißprobe gerät, wenn es sowohl modernitätskompatibel sein will als auch sein „theistisches“ Erbe nicht ausschlagen darf (1). Beim Nachdenken über die ontologischen Implikationen und Komplikationen, welche die Suche nach einem konsistenten und kohärenten Gottesbegriff begleiten, liegt der Akzent auf dem theologisch und philosophisch noch weithin ungenutzten Potential einer Relationalen Ontologie, gleichermaßen der religiösen Behauptung der Existenz Gottes, einer Gottverwiesenheit der Welt und der philosophischen Bestreitung ihrer innerweltlichen Ausweisbarkeit und Relevanz gerecht zu werden (2). Das Plädoyer für die Leistungsfähigkeit dieses Denkansatzes wird fortgeführt in Erörterungen zu den zeit- und sachgemäßen Bedingungen und Möglichkeiten einer analogen Rede von den „Eigenschaften“ Gottes (3). Sie werden bezogen auf eine Präzisierung und Konkretisierung der alle Einzelüberlegungen leitenden Frage: In welcher Weise und anhand welcher Kriterien kann das mit dem Wort ‚Gott‘ Gemeinte gedacht werden, damit in Wahrheit und in Wirklichkeit von Gott die Rede ist?

⁶ Vgl. die Auflistung dieser Ansätze bei *H. v. Sass*, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013, 16–27.

⁷ Zu unterschiedlichen Formaten und Versionen siehe *A. Benjamin*, *Towards a Relational Ontology*, Albany 2015, 1–34; *P. Knauer*, „Ontología relacional“, in: *J. Quezada del Río* (Hg.), *Dios clemente y misericordioso. Enfoques antropológicos*, México 2012, 19–41; *Ch. Yannaras*, *Relational Ontology*, Brookline (Mass.) 2011; *W. J. Wildman*, *An Introduction to Relational Ontology*, in: *J. Polkinghorne/J. Zizioulas* (Hgg.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids (Mich.) 2010, 55–73; *P. Gamberini*, *Relational Ontology and Mystical experience*, in: *L. Boeve [u. a.]* (Hgg.), *Religious experience and Contemporary theological epistemology*, Leuven 2005, 257–268; *W. Härle* (Hg.), *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie*, Marburg 1999.

1. Problemanzeige: Konsistenz und Kohärenz christlicher Rede von Gott

Für religiöse Menschen ist die Existenz Gottes eine Selbstverständlichkeit. Dass man darüber mit Sinn und Verstand reden kann, versteht sich aber für die säkulare Vernunft keineswegs von selbst. Ihre Probleme beginnen bereits mit der Frage, ob es einen sinnvollen, logisch konsistenten Gottesbegriff überhaupt geben kann und was den Menschen auf den Gedanken bringen mag, einen solchen Begriff zu bilden.⁸ Der Versuch, Aussagen über Gottes Existenz und Eigenschaften im Ausgang von einer Notwendigkeit Gottes zur Bewältigung innerweltlicher Verlegenheiten und Herausforderungen machen zu können, findet außerhalb der Theologie kaum mehr Verständnis, geschweige denn Unterstützung. Selbst in der Theologie gilt die Annahme als prekär, man könne auf innerweltliche Ereigniskonstellationen stoßen, die einen Verweisungszusammenhang konstituieren, als dessen Fluchtpunkt sich der Gottesgedanke aufdränge. 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, ohne Transzendenzbezüge auskommenden Vernunft orientieren.⁹ Der faktische Lauf der modernen Welt bestätigt 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 problematische Prämisse des Redens von Gott erwiesen.¹⁰ 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.

⁸ Vgl. hierzu ausführlich *H.-J. Höhn*, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

⁹ Zu dem hier angedeuteten Autonomieverständnis vgl. *J. Christman*, *Art. Autonomie*, in: *St. Gosepath [u. a.]* (Hgg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin 2008, 96–102. Zu seiner Genealogie siehe *Ch. Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012, sowie *L. Honnfelder*, *Säkularität und Moderne im philosophischen Diskurs*, in: *Ders.*, *Was ist Wirklichkeit?*, Paderborn 2016, 217–235.

¹⁰ 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 (naturwissenschaftlichen) 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.]* (Hgg.), *Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Darmstadt 2009, 71–82.

Bereits die Formulierung dieser Herausforderung lässt die Befürchtung aufkommen, dass damit eher der Nachweis einer Unmöglichkeit konsistenter und kohärenter Gottesrede verbunden ist, als dass sich damit eine neue Perspektive für die Theologie eröffnet. Denn bei der Einlösung dieser Vorgabe muss die Theologie zweifach Maß nehmen, wobei anfangs nicht klar ist, ob beide Maßeinheiten zugleich anwendbar sind: Die Rede von Gott muss sich ad extra und ad intra durch Konsistenz und Kohärenz auszeichnen. Konsistent sind Aussagen von oder über Gott, wenn sie in sich logisch widerspruchsfrei sind und zueinander in einem Verhältnis der Widerspruchsfreiheit stehen. Kohärent ist ein solches Gefüge von Aussagen, wenn es widerspruchsfrei anschlussfähig ist an Vernunftaussagen, die sich nachweislich durch logische Konsistenz auszeichnen.

Wenn 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, angesichts der Bestreitung eines innerweltlichen Verweisungszusammenhanges beziehungsweise 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 religiöser Zeitgenossen folgt.¹¹

2. In Beziehung stehen: Relationale Ontologie und Gottesfrage

Wer angemessen von Gott reden will, muss auf die geschichtlichen Verstehensbedingungen dieser Rede achten. Werden die säkularen Bedingungen dieses Verstehens ignoriert, erzeugt ein religiöses Zeugnis entweder Unverständnis oder stößt auf Missverständnisse und Fehldeutungen. Im schlimmsten Fall verstehen die Verfechter der Rede von Gott nicht, warum sie in ihrem säkularen Umfeld nicht verstanden werden. Werden hingegen die religiösen Voraussetzungen religiöser Kommunikation nicht bedacht und koppelt man sich von der traditionellen religiösen Semantik völlig ab, werden entsprechende Sprechversuche innerhalb religiöser Gemeinschaften nicht akzeptiert und als nicht mehr authentisch, repräsentativ oder konsensfähig kritisiert. Wer sich um eine zeitgemäße Form des Sprechens von und über Gott bemüht, muss daher zugleich säkulare und religiöse Rezeptionsbedingungen im Blick behalten. Soll das Anspruchsniveau der Moderne erfüllt werden, ist auf die radikale Autonomie des Menschen und seiner Welt im Sinne eines „etsi deus non daretur“ zu achten. Sollen dabei aber das biblische

¹¹ Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*, Die Kunst der Bestreitung. In postsäkularen Kontexten von Gott reden, in: *M. Rose/M. Wermke* (Hgg.), Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften, Leipzig 2016, 89–112.

Zeugnis und das christliche Credo nicht verfehlt werden, müssen allerdings auch Aussagen über eine Beziehung zwischen Gott und Welt möglich sein.

Beide Bedingungen sind nach der Auffassung christlicher Theologie erfüllbar, wenn man sich an die Überzeugung von der Geschöpflichkeit der Welt hält. Der Begriff ‚Geschöpflichkeit‘ impliziert nämlich sowohl eine unüberbietbare Verwiesenheit der Welt auf Gott als auch eine radikale Verschiedenheit von Gott. Als eine für die christliche Tradition repräsentative und konsensfähige Verdichtung dieser Überzeugung dürfen zwei konziliare Kurzformeln gelten: Zum einen 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). Zum anderen ist damit 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 sowohl von der Alterität und Transzendenz Gottes als auch von seiner innerweltlichen Nichtantreffbarkeit sprechen, so dass nichts in der Welt belegt und beweist, dass es ihn geben muss.

Allerdings ist für das Reden von Gott in der Moderne wenig gewonnen, wenn das Weltbild der Moderne keine Verwendung mehr für die Kategorie der ‚Geschöpflichkeit‘ hat. In den intellektuellen Leitwährungen der Gegenwart wird diese Größe nicht mehr selbstverständlich akzeptiert.¹² Wer mit ihr einen Scheck ausfüllen möchte, muss zuvor einen Deckungsnachweis erbringen. Anders formuliert: Es bedarf einer neuen Anstrengung, modernitätskompatibel sowohl die Gottverwiesenheit der Welt als auch die Weltverschiedenheit Gottes auszusagen und dabei die ontologischen Bedeutungsbedingungen des Wortes ‚Gott‘ zu klären.

Dass eine solche Anstrengung erfolgreich sein könnte, offeriert der Ansatz einer *Relationalen Ontologie*, als dessen Leitbegriffe die Kategorien ‚Verhältnis‘ und ‚Beziehung‘ auszuzeichnen sind. Er steht in Kontinuität zu traditionellen Versuchen einer begrifflichen Erfassung allgemeiner, das heißt grundlegender und unabdingbarer Strukturen der Wirklichkeit sowie fundamentaler Eigenschaften darin beegnender Entitäten. Gesucht wird eine Antwort auf die Fragen: Wovon hängt es ab, dass etwas ist, was es ist? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit etwas als ‚existent‘ angenommen werden und ‚als‘ etwas erfahren werden kann?¹³ Diesen Fragen

¹² Vgl. exemplarisch *Ch. Tapp/Ch. Breitsameter* (Hgg.), *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin/Boston 2014; *P. Becker*, *Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Regensburg 2009; *G. Souvignier [u. a.]* (Hgg.), *Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Darmstadt 2009; *T. Dennebaum*, *Urknall, Evolution, Schöpfung. Glaube kontra Wissenschaft?*, Würzburg 2008; *H.-J. Münk* (Hg.), *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft*, Fribourg 2006; *E. Drewermann*, *Im Anfang ... Die moderne Kosmologie und die Frage nach Gott*, Düsseldorf 2002.

¹³ Vgl. als Erstinformation *M. Kuhlmann*, *Ontologie*, in: *H. D. Brandt* (Hg.), *Disziplinen der Philosophie*, Hamburg 2014, 390–435; *Ch. Rapp*, *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016, 9–39.

sind in einem ‚postmetaphysischen‘ Zeitalter keineswegs obsolet. Es kommt lediglich darauf an, eine Überziehung des erkenntnistheoretischen Kontos zu vermeiden und innerhalb des Kreditrahmens zu verbleiben, den Philosophie und Einzelwissenschaften durchaus noch gewähren.¹⁴ Daran orientiert sich das im Folgenden vertretene Konzept einer Relationalen Ontologie, für das die These konstitutiv ist, dass sich für alles, was in der Welt ist, hinsichtlich seines Daseins Verhältnisse und Beziehungen angeben lassen, in denen und durch die es (einzig und allein) ist, was es ist. Alles, was ist, steht im Verhältnis der Interdependenz zu anderem, was in der Welt ist. Verhältnislosigkeit und Beziehungslosigkeit sind dagegen für alles auszusagen, was nicht (mehr) ist, das heißt, sie definieren das Nichtsein. Diese These soll in einem ersten Schritt über eine Rekonstruktion der Verfassung menschlichen Daseins anschaulich und nachvollziehbar gemacht werden. In einem zweiten Schritt ist zu zeigen, inwiefern sie geeignet ist, eine angemessene ontologische Beschreibung für die Gesamtheit dessen, was ist, zu leisten.

2.1 Existenz und Relation: Die Verfassung menschlichen Daseins

Die unhintergehbare relationale Verfasstheit menschlichen Daseins lässt sich freilegen über die Rückfrage nach den elementaren Konstellationen und Vollzugsformen des In-der-Welt-Seins. Hierbei geht es um die Ermittlung existentialer, das heißt daseinsermöglichender Konstellationen und Formbestimmungen des Am-Leben-Seins, die in den Vollzügen sprach- und handlungsfähiger Subjekte als deren Ermöglichungsbedingungen aufscheinen.¹⁵ Diese Konstellationen und Formen können angemessen nicht mehr mit der Terminologie und den Paradigma einer Substanzmetaphysik bestimmt werden.¹⁶ Dort gilt der Vorrang der Kategorie ‚Substanz‘ vor der Kategorie ‚Relation‘: Das Seiende hat sein Sein ‚in sich‘, existiert zunächst ‚für sich‘ und bezieht sich dann erst auf anderes Seiendes. Das ‚Wesen‘ und die ‚Substanz‘ eines Seienden bleiben das ‚hinter‘ diesen Beziehungen Stehende, das heißt diese zwar bestimmend und ermöglichend, aber von ihnen real verschieden. Die Beziehungen können wechseln, das Wesen beziehungsweise das Substanzuelle aber bleibt. Relationen bezeichnen etwas, das einer Substanz zufallen mag – sie sind buchstäblich etwas Zufälliges – oder auch wieder entfallen beziehungsweise fortfallen kann, um durch ein anderes Akzidens ersetzt zu werden. Die Relationen werden durch die Substanz bestimmt, aber die Substanz wird nicht durch Relationen definiert. Darum ist die sichtbare

¹⁴ Vgl. hierzu u. a. W. Detel, *Metaphysik und Naturphilosophie*, Stuttgart 2007.

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Höhn, *Von der Bewusstseinsphilosophie zur Existentialpragmatik*, in: *Ders., Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010, 73–148.

¹⁶ Zur theoriegeschichtlichen und systematischen Einordnung der folgenden Überlegungen zu einer Relationalen Ontologie siehe M. Erler [u. a.], *Art. Relation*, in: *HWP VIII (1992) 578–611*. Vgl. ferner D. Kraschl, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012.

Erscheinung eines Seienden beziehungsweise die Beziehung, die es mit anderen Seienden eingeht, eine wandelbare Beigabe oder Zutat. Seine Substanz hingegen steht für einen unwandelbaren ‚Wesenskern‘ beziehungsweise für einen Selbstbezug, der ohne Bezugnahme auf Anderes auskommt.¹⁷ Volle ‚Seiendheit‘ lässt sich darum nur dem In-sich-Stehenden, dem Selbständigen, dem In-sich-Ruhenden zusprechen. Nur solches hat Bestand und kann wegen dieser Beständigkeit Träger von Identität sein.

Eine solche Sichtweise kann sich auf den ersten Blick durch eine gewisse Alltagsevidenz ausweisen. Jeder Mensch weiß aus Erfahrung: Etwas, das ist, ist immer ein ‚etwas‘ und nicht ein ‚anderes etwas‘. Die Identität (und Identifizierbarkeit) von etwas ist davon abhängig, dass es von einem anderen real unterschieden ist. Die Identität von etwas hängt ebenso davon ab, dass es selbst bleibt, als was es identifiziert werden kann. Die Identität von etwas besteht auch darin, dass es für sich selbst besteht, das heißt, etwas Eigenes, Umgrenzt, Selbiges ist. Allem, was derart ist, muss somit etwas eigen sein, das es zu etwas Bestimmtem macht (das heißt identifizierbar in Zeit und Raum). Was jedem Seienden hinsichtlich seines Dass- und Soseins zugrunde liegt und derart sein Dasein als eines konkret Seienden ‚ausmacht‘ (das heißt, sein Wesen darstellt), ist seine ‚Substanz‘. Davon zu unterscheiden sind Akzidentien, die zu einer Substanz (nachträglich) hinzukommen, wozu auch Relationen gehören.

Anthropologisch ist eine solche Auffassung dennoch kaum aufrechtzuerhalten – vor allem dann nicht, wenn sie die Spezifika menschlichen Daseins erfassen will: Der Mensch ist nicht durch ein relationsloses ‚Selbst‘ bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein ‚Selbst‘ hinein relational durch das raum-zeitlich datierbare Bezogensein auf sachhaft-naturale, individuell-personale und sozial-mediale Andersheit definiert. Nimmt man die relationalen Bezüge seiner Grundsituation weg, ist kein menschliches ‚Selbst‘ mehr identifizierbar.¹⁸ Aber nicht nur die existentielle Grundsituation des Menschen ist relational konstituiert, sondern auch jeder praktische Daseinsvollzug. In diesen Vollzügen nimmt der Mensch Bezug auf das, was sein Dasein ausmacht, das heißt, er nimmt Bezug auf seine elemen-

¹⁷ Vgl. hierzu G. Krieger, Selbständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik, in: L. Honnefelder/G. Krieger (Hgg.), Philosophische Propädeutik III, Paderborn 2001, 119–212; B. Weissmahr, Ontologie, Stuttgart ²1991, 158–169.

¹⁸ Wer sich dennoch eines substanzmetaphysischen Vokabulars bedienen will, wird sagen müssen: Menschen sind derart ‚Substanzen‘, dass für sie die Relationen zu sachhafter und personaler Andersheit nicht bloß ‚akzidentell‘ sind, sondern ihr ‚Wesen‘ ausmachen. Es ist für sie konstitutiv, dass sie ohne solche Relationen nicht zu ihrem Selbstsein in der Lage sind. Insofern ist die ontologisch korrekte Grundbestimmung des Menschen: ‚subsistente Relation‘, d. h. eine Substanz, die nur in und als Relation besteht. Der Mensch begibt sich nicht in Verhältnisse oder nimmt Beziehungen auf, nachdem er sich als ein Selbst konstituiert hat, sondern sein Selbst ‚subsistiert‘ in seinem Bezogensein und das Bezogensein macht seine Existenz als eine ‚Bezugsperson‘ aus. Zum Austrag kommt diese Einsicht nicht allein in der Ontologie, sondern auch in der Anthropologie und Ethik. Vgl. dazu H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014.

taren Weltbezüge. Dasein heißt für den Menschen darum stets: sich verhalten können, das heißt, ein Verhältnis haben zu Natur, Mitmensch/Gesellschaft, Zeit und Sprache. Dasein heißt aber ebenso: auf diese Verhältnisse nochmals Bezug nehmen können.

Was exemplarisch für die Beschreibung menschlichen Daseins skizziert wurde, markiert eine weitere Basisthese einer „Ontologie existentialer Verhältnisse“: Existenziale Relationen sind nicht bloß Beziehungen, die allein im Denken und Sprechen vollzogen werden (indem etwa mit Präpositionen Zeit-, Ort- und Lageverhältnisse zwischen verschiedenen Objekten ausgesagt werden). Sie werden nicht allein und erst in Denken und Sprechen *hergestellt*, sondern darin *vor-* und *herausgestellt*. Sie sind ebenso daseins- und identitätskonstitutiv wie erkenntnisregulativ.¹⁹

2.2 Relation und Transzendenz: Der Unterschied zwischen Sein und Nichts

Existenziale Relationen sind nicht bloß Ausdruck der Tatsache, dass und wie unterschiedliche Seiende miteinander zu tun bekommen, sondern sie benennen auch, worin alles Seiende übereinkommt: „omne ens est relatum – esse est relatio“. Als Konstitutiva der Realität der „*conditio humana*“ sind Relationen darum nicht bloß Organisationsprinzipien des Verstandes. Sie besitzen eine eigene ontologische Dignität, insofern Relationen und Verhältnisse existenzkonstitutiv sind, das heißt in ihnen geht ‚vor‘ und durch sie geht ‚auf‘, was Dasein und Leben genannt wird. Auch für nicht-menschliche Entitäten gilt, dass sie nur im Kontext existenzermöglichender Verhältnisse vorkommen. Diese existenzialen Bezüge sind daseins- und identitätskonstitutiv, anstatt – wie in der klassischen Substanzmetaphysik angenommen – bloß daseins- und identitätskonsekutiv zu sein. Die ersten Sätze eines „tractatus relatio-ontologicus“ lauten daher:

1. Die Welt ist alles, was sich verhält.
- 1.1. Die Welt ist die Gesamtheit der Verhältnisse, nicht der Dinge, Tatsachen oder Ereignisse.
- 1.2. Die Gesamtheit der Verhältnisse ist alles, was die Welt ist.

¹⁹ Von existenzialen, d. h. daseinskonstitutiven Verhältnissen und Relationen sind zu unterscheiden akzidentelle, d. h. daseinsqualifizierende bzw. -konsekutive Verhältnisse und Relationen. Diese Verhältnisse kommen z. B. zur Sprache in Aussagen über die zeitliche oder räumliche Antreffbarkeit von etwas („x befindet sich vor/hinter/neben y bzw. x ereignet sich früher/später als y“) oder in komparativen Aussagen über die Eigenschaften zweier Dinge/Sachverhalte/Entitäten („x ist größer, schwerer, dicker als y“). Der Begriff ‚Relation‘ bezeichnet nicht Daseinsumstände, sondern die realen Beziehungen, die unter bestimmten Umständen zwischen verschiedenen Größen entstehen können. Die Relationen, die hierbei festgestellt werden, können ebenfalls akzidentelle Beziehungen sein, d. h., sie kommen additiv zu bestehenden Entitäten hinzu. Sie beschreiben nicht, worin unterschiedliche Entitäten im Grund und unaufgebar (existential) übereinkommen, sondern wie und wodurch sie sich in bestimmten Daseinskonstellationen verwirklichen. Zu diesen Differenzierungen vgl. ausführlich *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 117–123.

- 1.3. Die Gesamtheit der Verhältnisse bestimmt, was der Fall ist.
2. Verhältnisse sind real, indem das, was sich in ihnen verhält, in Beziehungen steht.
3. Beziehungen sind die primären Realisierungsformen dessen, was sich verhält, das heißt, was als wirklich und wahr beziehungsweise als wahrhaft wirklich und wirklich wahr bezeichnet werden kann.

Eine Relationale Ontologie erlaubt es zum einen, an plausible einzelwissenschaftliche Befunde hinsichtlich der Relationalität menschlichen Daseins konsistent und kohärent anzuknüpfen. Zum anderen eröffnet sie – was im Folgenden nur thesenhaft skizziert werden kann – eine Perspektive, die Rede von Gott anschlussfähig zu machen für eine Welt, die „ohne Gott“ gedacht werden will:²⁰

Zum Selbstverständnis der modernen Welt gehört das Insistieren auf ihrer Autonomie, aber auch die Einsicht in ihre Kontingenz.²¹ 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.²² 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 ihrer selbst verschieden, wie sie aus ihm kommt und auf es zugeht.²³

Wie aber kann etwas gerade durch seine Beziehung zum Nichts seiner selbst 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

²⁰ Zur ausführlichen Darlegung dieses Ansatzes siehe *Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 64–99.

²¹ Vgl. hierzu auch *K. Wuchterl*, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

²² Zu dieser Grundfrage des Denkens und Seins siehe ausführlich *D. Schubbe [u. a.]* (Hgg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

²³ Eine solche Redeweise gerät leicht in die Gefahr einer Hypostasierung des Nichts. Zur näheren Klärung, wann dieser Verdacht begründet ist und inwiefern er sich ausräumen lässt, siehe etwa *J. Schmidt*, *Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott*, in: *Ders. [u. a.]* (Hgg.), *Mitdenken über Gott und den Menschen*, Münster Hamburg 2001, 36–54. Vgl. hierzu auch *D. Henrich*, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München 2016, 51–226.

hört alles auf – auch das Verstehen und Erklären. Die Bezugnahme auf das Nichts ihrer selbst 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 zielt auf eine hermeneutische Bedingung der Möglichkeit zur widerspruchsfreien Deutung eines Sachverhaltes, der ontologisch durch einander widerstreitende Bestimmungen gekennzeichnet ist („bewahrt vor dem Nichts“/„hineingehalten ins Nichts“). Will man sodann den für die Kontingenz der Welt gesuchten Grund selbst ontologisch auszeichnen, kann er weder ein ‚etwas‘ oder das Ganze des Seienden sein, noch nichts beziehungsweise das Nichts sein. Wäre er ein ‚etwas‘ oder die Ganzheit des Seins, 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. Er lässt sich daher nur so bestimmen, dass er weder etwas noch nichts ist, das heißt, er muss der Unterscheidung von ‚etwas‘ und ‚nichts‘ noch vorausliegen beziehungsweise den Unterschied von Sein und Nichts selbst erst konstituieren.

Will man in diesem Kontext die ontologischen Bedeutsamkeitsbedingungen für Inhalt und Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ ermitteln, so ergibt sich folgende These: Das Wort ‚Gott‘ steht für den Unterschied zwischen Sein und Nichts, genauer: für jene Größe, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert. ‚Gott‘ meint jenen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein, ohne den nichts wäre.²⁴

Dieser Gottesbegriff wahrt die in der christlichen Theologie stets betonte Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes: Nur jene Größe verdient in Wahrheit „Gott“ genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-) Weltlichen zählt, sondern davon in Wirklichkeit und von ihrem Wesen her verschieden ist. 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

²⁴ In dieser These wird ein Gedanke aufgegriffen, den Thomas von Aquin im dritten „Gottesbeweis“ der *Summa theologiae* (S.th. I 2,3 resp) vertritt: Wenn nichts war, wäre nie etwas. Vgl. dazu ausführlich J. Schmidt, *Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott*, 37 f.; ders., *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 132–145.

oder dessen Erscheinung. Dass Gott „Schöpfer von Himmel und Erde“ 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‘, das heißt daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner radikalen Verschiedenheit von allem, was ein ‚etwas‘ oder ‚jemand‘ ist, kann Gott der Grund dafür sein, dass überhaupt etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts.

Die ontologische Signatur des theologischen Konzepts der ‚Geschöpflichkeit‘ besteht im Hinweis auf ein nicht bloß daseinsqualifizierendes, sondern daseinskonstituierendes Verwiesen- und Bezogensein der Welt auf Gott, das mit einem radikalen Verschiedensein von Gott einhergeht. Für das Integral der Welt, das heißt für das, was die Welt letztlich und im Ganzen ist und was das Ganze dessen ist, was sein kann, gilt demnach, dass diese Gesamtwirklichkeit als relationale Wirklichkeit beschrieben werden muss. Alle innerweltlichen Entitäten, Verhältnisse und Interdependenzen sind eingelassen in jenes Verhältnis, außerhalb dessen die Welt nicht existieren kann. Diesem relational-ontologischen Sachverhalt entspricht der theologische Begriff ‚Geschöpflichkeit‘. Er bezeichnet keineswegs lediglich eine schlechthinnige Abhängigkeit der Welt von Gott, sondern zugleich ihr darin begründetes Selbstsein und Sich-zu-eigen-Sein.

Auf der Basis einer Relationalen Ontologie kann daher auch in theologischer Perspektive die Grundsituation der Welt in ihrer Autonomie gewürdigt werden, das heißt als von Gott in ihre Freiheit, ihr Selbstsein und ihr Sich-zu-eigen-Sein überantwortete. 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 hinsichtlich seiner Identität, Freiheit und Autonomie von keiner anderen Größe abhängig. Hinsichtlich seines Verschiedenseins vom Nichts seiner selbst, kann es jedoch von sich aus den Unterschied zwischen Dasein und Nichtsein keineswegs wahren. Im Gegenzug trifft daher ebenso zu: 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.

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 die modernitätskompatible, das heißt logisch konsistente und kohärent an eine säkulare Daseinsdeutung anschlussfähige These formuliert werden: Die Welt ist unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Das ‚Bezogensein-auf-Gott‘ ist für die Welt *daseinskonstitutiv*. Das ‚Verschiedensein-von Gott‘ ist für die Welt

autonomiekonstitutiv. Als radikal von Gott verschieden ist die Welt gerade in ihrem Verwiesensein auf Gott etwas Eigenes, das heißt sich zu eigen und sich selbst gegeben. Das Bezogensein-auf-Gott aber relativiert nicht die Autonomie der Welt, die in ihrem Verschiedensein-von-Gott begründet ist. In dem Maße, wie der Mensch unüberbietbar verwiesen ist auf Gott, ist er auch gegenüber Gott in einem nicht relativierbaren Maße frei. Zugleich begründet dieser Umstand die innerweltliche Nichtantreffbarkeit und die Nichtnotwendigkeit Gottes zur Bewältigung innerweltlicher Belange.²⁵

3. Gottes Existenz und Eigenschaften: Die kritische Logik analogen Sprechens

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 beziehungsweise die radikale Verschiedenheit der Welt von Gott keineswegs weitere Aussagen über Gottes Dasein aus: Wenn Gott jene Größe ist, ohne die 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 beziehungsweise eine Realität ist, muss auch das Woraufhin dieses Bezogenseins real beziehungsweise 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. 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 Welt „ist“ wegen ihres unüberbietbaren Bezogenseins auf Gott. Daher kann das Wort ‚ist‘ auch nicht äquivok verwendet werden. Da Gott nicht nicht sein kann, muss das Wort ‚ist‘ angesichts der Tatsache, dass

²⁵ Die bisherigen Überlegungen weisen zwar etliche Berührungspunkte mit dem Konzept auf, das vertreten wird von P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Norderstedt 2015, 25–56. Allerdings bestehen auch signifikante Unterschiede, von denen der wichtigste ist, dass hier kein „Geschöpflichkeitsbeweis“ vorgestellt wird, der auf einzelne widerspruchsprägnante innerweltliche Sachverhalte rekurriert, die angeblich nur in einer relational-ontologischen Bestimmung eines Welt/Gott-Verhältnisses logisch widerspruchsfrei beschreibbar werden. Wenn der Grundsatz „etsi deus non daretur“ bei der Beschreibung innerweltlicher Sachverhalte wirklich ernstgenommen wird, ist es nicht mehr statthaft, einzelne innerweltliche Tatbestände allein „sub ratione Dei“ konsistent und kohärent deuten zu wollen. Die Rekonstruktion eines Welt/Gott-Verhältnisses kann auch nicht dazu dienen, innerweltliche Phänomene „besser“ erklären zu können, als es Philosophie und Wissenschaften vermögen.

die Welt sowohl auf ihn bezogen als auch von ihm verschieden ist, analog verwendet werden.

Allerdings erhebt sich an dieser Stelle auch die Frage, ob damit die Bestimmung jener Größe, die es verdient in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt zu werden, nicht bereits an ihr Ende kommt. Wäre dies der Fall, müsste dem Ansatz einer Relationalen Ontologie vorgehalten werden, möglichen Aussagen über und von Gott eher enge Grenzen zu setzen als einen neuen Horizont zu eröffnen. Oder haben wir es hier mit epistemischer Bescheidenheit zu tun? In der Vergangenheit hat sich die Theologie jedenfalls zugetraut, nicht nur über die Existenz, sondern auch über die Eigenschaften Gottes Auskunft erteilen zu können. Gleichwohl ist sie auch immer wieder in Verlegenheit geraten, wenn sie die erkenntnistheoretische und sprachlogische Grundlage ihrer Auskünfte ausweisen und rechtfertigen sollte. In den letzten Jahren ist vor allem im angelsächsischen Raum auf Seiten einer „analytischen“ Religionsphilosophie beziehungsweise Philosophischen Theologie das Nachdenken über Gottes Eigenschaften wieder forciert worden.²⁶ Dabei ist die Frage nach den „ontological commitments“ sowie nach den epistemologischen und sprachlogischen Grenzen eines solchen Versuches oft eine Marginalie geblieben. Innerhalb einer „hermeneutisch-kritischen“ Religionsphilosophie und Systematischen Theologie ist zwar immer wieder bedacht worden, welche kriteriologische Bedeutung Prädikate wie ‚Allmacht‘ und ‚Allwissenheit‘ für die Arbeit am Gottesbegriff haben beziehungsweise von welchen damit in Beziehung stehenden Verhaltensweisen abhängt, ob man eine Größe ‚göttlich‘ nennen kann.²⁷ Allerdings hat man immer seltener überprüft, ob diese Bestimmungen kompatibel sind mit einer Weltdeutung „etsi deus non daretur“.²⁸

Beiden Aufgaben stellen sich die folgenden Überlegungen aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie. Die Verknüpfung ontologischer, erkenntnistheoretischer und sprachlogischer Belange erfolgt im Rekurs auf die traditionelle Analogielehre. Dabei wird Bezug genommen auf eine *via affirmationis* gewonnene Aussage über eine Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf, aber auch der Weltverschiedenheit Gottes wird Rechnung

²⁶ Vgl. B. Irlenborn/A. Koritensky (Hgg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013 (darin v. a. die Beiträge von Joshua Hoffman/Gary Rosenkrantz und Linda Zagzebski).

²⁷ Vgl. zuletzt R. Schaeffler, *Gott und seine „Eigenschaften“*. Ein altes philosophisches Thema, neu entdeckt, in: F. Resch (Hg.), *Die Frage nach dem Unbedingten*, Dresden 2016, 215–245; W. Löffler, *Die Attribute Gottes*, in: M. Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 201–207. Zum Ganzen siehe auch W. Breuning, *Art. Eigenschaften Gottes*, in: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. [u. a.] ²1997, 106–109; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. [u. a.] ²2005, 238–243; M. Löhrer, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, in: *MySal II* (1967) 291–315; J. Auer, *Gott – der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978, 370–580; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*; Band 1, Göttingen 1988, 365–483; W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 289–427.

²⁸ Dies gilt v. a. für *Th. Marschler/Th. Schärtl* (Hgg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016.

getragen, indem alle affirmativen Aussagen über die *via negativa* und *via eminentiae* modifiziert werden.²⁹ Angezielt wird eine Präzisierung von Status und Funktion der Rede von Gottes Eigenschaften innerhalb der Theologie, welche jene Konsistenz- und Kohärenzpostulate erfüllt, die bereits für Aussagen über die Existenz Gottes formuliert wurden. Es wird sich zeigen, dass eine solche Rede nur im Kontext schöpfungstheologischer Überlegungen sinnvoll zu unternehmen ist. Dabei ist durchgängig zu beachten, dass ein angemessenes Verständnis von Gottes Allmacht, Allgüte und Allwissenheit sich erst am Ende eines Denkwegs auf der *via affirmativa*, *negativa*, *eminentiae* ergibt. Erst als Abschluss dieses Weges liegt ein analoger Begriff von Gottes Existenz und Eigenschaften vor.

Die epistemologische Basis liefert die relational-ontologische Bestimmung geschaffenen Daseins: Wenn Gott den Unterschied von Nichtsein und Dasein zugunsten des Seienden konstituiert beziehungsweise selbst dieser Unterschied „ist“, dann kommt dem Geschaffenen sein Dasein von Gott her zu beziehungsweise sein eigenes Verschiedensein vom Nichts kommt ihm zu kraft und vermittelt Gottes radikalen Verschiedenseins vom Nichts. Hinsichtlich des Verschiedenseins vom Nichts kann zwischen Schöpfer und Geschöpf eine Gemeinsamkeit 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 je größeren Unähnlichkeit. 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, das heißt hinsichtlich dessen, was für seine Existenz

²⁹ Siehe hierzu *Thomas von 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“ (Übersetzung *K. Albert [u. a.]*) – Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung des Seins- und Analogiedenkens des Thomas von Aquin siehe *L. B. Puntel*, *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie*, Tübingen 2007, 35–176; *ders.*, *Sein und Gott*, Tübingen 2010, 263–268.

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 übertreffbaren Weise, das heißt, sie kommt ihm derart zu, wie dies von nichts und niemandem sonst ausgesagt werden kann.“)

Auf diesem Weg lassen sich inhaltliche Bestimmungen der Eigenschaften Gottes gewinnen, die zugleich ‚Alleinstellungsmerkmale‘ bezeichnen, das heißt angeben, woran das Gottsein Gottes festgemacht werden kann und worin der je größere Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht.

3.1 *Allmacht – Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts*

Nicht selten findet sich auch in der zeitgenössischen religionsphilosophischen und theologischen Literatur ein Allmachtsbegriff, der das Produkt der Anwendung einer Steigerungs- und Überbietungslogik ist und im Kontext anthropomorpher Beschreibungen verbleibt. Am Menschen oder in der Natur beobachtbare machtförmige Potenzen oder Kräfte werden mit dem Faktor „unendlich“ versehen und als Gottesprädikate ausgegeben.³⁰ Gottes „Allmacht“ wird dann verstanden als ein Vermögen, sich bei der Ausführung eigener Absichten über alle Einschränkungen und Hindernisse hinwegsetzen zu können oder alles allein bewirken zu können, was man sich vornimmt. „Allmächtig“ ist Gott dann, wenn er alles kann, was er will, und alles Mögliche wollen kann. Was auf den ersten Blick wie eine plausible Definition anmutet, erweist sich bei näherem Hinsehen als die religiöse Dublette einer menschlichen Allmachtsphantasie. Wendet man jedoch den Dreischritt analogen Denkens an, so ergibt sich eine Gedankenfolge, die sich weder den Anthropomorphismusvorwurf zuziehen noch dem Projektionsverdacht aussetzen muss:

- (1) Der Mensch macht die Erfahrung, dass er in der Welt etwas anfangen kann, das heißt, 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 Nichtsein ins Dasein überführt worden. Diese Neuanfänge kann der Mensch spontan, das heißt aus freien Stücken und vermittels

³⁰ Vgl. die kritische Sichtung solcher Auffassungen von A. Kremer, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 307–343.

der Unterbrechung bestehender Handlungsabläufe in Gang setzen. Dieses Vermögen (der Willens- und Handlungsfreiheit) ist konstitutiv, charakteristisch und sinnstiftend für menschliches Dasein, das heißt, 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.

- (2) Das Vermögen des Menschen, etwas Neues beziehungsweise neu anfangen zu können, ist nicht voraussetzungs- oder bedingungslos, sondern an kontingente Daseinsumstände gebunden (zum Beispiel 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 beziehungsweise aus seinem Nichtsein 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.³¹ Im Folgenden ist zu prüfen, welche Implikationen dieses Allmachtsverständnis 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‘ zunächst nur im Kontext der Schöpfungstheologie. Er eignet sich nicht als ‚Joker‘ in anderen theologischen Traktaten. Gott erweist sich dort als allmächtig, wo es um Sein und Nichts geht – nirgendwo sonst.

Eine solche Feststellung ist keineswegs Ausdruck menschlicher Hybris, die Gottes Handeln Grenzen ziehen will. In ihr manifestiert sich auch nicht eine theologische Arroganz, die den ‚einfachen‘ Gläubigen vorschreiben will, wo

³¹ Zur grundlegenden Bedeutung dieser Formel für einen konsistenten Gottesbegriff siehe auch *M. Kirschner*, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 437–444.

sie mit Gottes Handeln rechnen können und wo nicht. Vielmehr nimmt sie ernst, was theologischer Spekulation und religiöser Phantasie gleichermaßen ein Limit setzt: 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 Unterschied aus eigener Kraft zu wahren. Alles, was ist, ist demnach ausnahmslos und zu jeder Zeit verwiesen auf Gott, ohne den nichts ist. Ein höheres Maß an Gottverwiesenheit des Geschaffenen ist somit gar nicht möglich. 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.

Gleichwohl steht das bisher umrissene Verständnis von Gottes Allmacht und von der Geschöpflichkeit der Welt der Behauptung eines Gott/Welt-Verhältnisses entgegen, 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 und nicht 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 beziehungsweise mittels der bekannten Naturgesetze nicht erklären lassen (zum Beispiel 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 beziehungsweise seines Verwiesenseins auf Gott.³²

³² 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 totesagten Kategorie, in: *R. A. Siebenrock/Ch. J. Amor* (Hgg.), Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 265–302.

Ebenso ist zu beachten, dass bestimmte in der Theologie kursierende Wundervorstellungen in das Gegenteil dessen münden, was sie anzielen, wenn sie 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‘ beziehungsweise 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 ‚seinsmächtig‘ oder ‚geschichtsmächtig‘ erweist, wäre es widersinnig, wenn das Wunder auf Umstände angewiesen wäre, unter denen diese Sinnstruktur mitsamt 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, das heißt seines Welt/Gott-Verhältnisses, plausibel vertreten werden.³³

Sofern Gott das Vermögen zugesprochen wird, was noch nicht ist, wirklich werden zu lassen beziehungsweise 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 Allmacht-begriff impliziere, dass ein allmächtiges Subjekt auch logisch Unmögliches

³³ Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*, Gottes Weltverhältnis. Thesen zu problem erzeugenden Problemlösungen, in: *St. Ernst/G. Gäde* (Hgg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2015, 172–196; *ders.*, Divine Action in the World – No Problem? Religious Claims, Ontological Implications, and Theological Perspectives, in: *Tb. Schärfl [u. a.]* (Hgg.), Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016, 151–173.

wollen und realisieren kann.³⁴ Nochmals: Unverkürzt wird von Allmacht 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.³⁵ 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.

Auf der Basis eines relational-ontologisch rekonstruierten Verständnisses von Gottes Allmacht lassen sich auch die Prädikate der „Allgüte“ und „Allwissenheit“ Gottes als analoge Letztbegriffe rekonstruieren. In gewisser Weise stellen sie Ausfaltungen von Bestimmungen dar, die bereits mit dem Allmachtsbegriff gegeben sind. Kaum anders lässt sich auch erreichen, dass diese Prädikate einander widerspruchsfrei zugeordnet werden können.

3.2 *Allgüte: Konstitution existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschiede*

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.
- Wie Gottes Allmacht ausschließt, in der Welt etwas logisch und/oder ontologisch (Selbst)Widersprüchliches wirklich werden zu lassen, so schließt

³⁴ Zur Abwehr derart unsinniger Auffassungen siehe A. Lange, *Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats*, St. Ottilien 2012. Hilfreich sind in 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.

³⁵ Vgl. hierzu Lange, *Allmacht denken*, bes. 63–151.

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 Gottes Güte 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.³⁶

³⁶ Wenn von Gott gesagt wird, dass er die Unverfügbarkeit menschlicher Freiheit anerkennt, bedeutet dies nicht eine Einschränkung der Freiheit Gottes. Dies ist nur dann der Fall, wenn man ein Freiheitskonzept vertritt, das mit der Logik der Optionensteigerung operiert: Freiheit ist umso größer, je mehr Optionen des Wählens, Entscheidens und Handelns ihr zur Verfügung stehen. Die Logik der Freiheit ist hier identisch mit der Logik der freien Verfügung bzw. des Freigebens von Handlungsoptionen zur freien Verfügung (vgl. auf dieser Linie *M. Breull/A. Langenfeld*, Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse, in: *ThPh* 92 [2017] 346–370). Daraus wird abgeleitet: Würde Gott die Möglichkeit einer Weltintervention abgesprochen, würde man ihn einer Option berauben, die sogar einen Testfall seiner Allmacht und Freiheit darstelle. Abgesehen davon, dass bei diesem Verständnis von Gottes Freiheit wieder die Regeln analoger Rede missachtet werden, wird übersehen, dass das ‚Höchstmaß‘ der Freiheit ihre Unverfügbarkeit ist. Ist die Freiheit selbst der Logik unbeschränkter Verfügung ausgesetzt, wird sie ihrerseits disponibel. Kreatürliche Freiheit verliert daher ihren Freiheitscharakter, wenn sie zum Objekt göttlicher Verfügung wird. Anders verhält es sich, wenn man die Logik der Unverfügbarkeit als Freiheitslogik ausweist: Frei ist nicht bereits, wer über ein breites Spektrum von Verfügungsmöglichkeiten verfügt, sondern wer dem optionalen Zugriff und der freien Verfügung anderer Subjekte und ihren Absichten entzogen ist. Freiheitsbewahrend sind Beziehungen, die sie durch Zweckfreiheit auszeichnen bzw. den Versuch abwehren, in und mit ihnen könne jemand machen, was er wolle: Daher kann göttliche Freiheit mit der Allmacht und Allgüte Gottes nur dann kompatibel sein, wenn sie sowohl dem Geschöpf unverfügbar ist als auch dem Geschöpf eine eigene unverfügbare Freiheit gibt. Von dieser Freiheit kann gesagt werden, dass über sie hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Folgt die Theologie dagegen einem Freiheitskonzept, das mit der Logik der freien Verfügbarkeit arbeitet, verheddert sie sich umgehend in ähnliche Paradoxien, mit denen auch das „Steinparadox“ aufwartet. Vgl. dazu die Sondierungen von *J. Grössl*, Freiheit – Gott – Verantwortung. Plädoyer für einen philosophisch und theologisch reflektierten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Liberalismus, in: *ThPh* 92 (2017) 371–389.

Wer gegen diese Deutung einwendet, hier sei nur vom Gott der Philosophen die Rede, aber nicht vom Gott der Bibel, oder wer mit dem Gestus der Relativierung ihres Geltungsanspruchs auf die im Neuen Testament bezeugte Liebe und Barmherzigkeit Gottes hinweist, muss sich vorhalten lassen, jene Lektion auszuschlagen, die in einer neutestamentlichen Schlüsselstelle zur Gottesfrage steckt: In der Erzählung von der Versuchung Jesu (Mt 4,1–11)³⁷ geht es um die Streitfrage, welche Eigenschaften man Gott zusprechen muss und was man von ihm erwarten kann, wenn er diese Eigenschaften besitzt. Eine zentrale Rolle spielen hierbei Gottes Allmacht und Güte. Gibt sich der allmächtige Gott nicht daran zu erkennen, dass er dem Menschen gibt, was dieser notwendig und not-wendend von ihm erwartet? Diese Frage wird in zwei Anläufen durchgespielt. Für den Versucher steht fest, dass Gott Macht haben muss. Denn nur ein (all)mächtiger Gott verdient es, in Wahrheit Gott genannt zu werden. Und ebenso ist für den Versucher klar, dass sich diese Macht für den Menschen mit einer Wohltat verbindet, die Gott zur Abwehr einer menschlichen Not erbringen muss, will er sich vor den Menschen als Gott erweisen. Darum wird auch die Forderung eines Glaubwürdigkeitsbeweises, der alle Zweideutigkeit und allen Widerspruch im Blick auf Person und Botschaft Jesu beseitigen soll, mit einer Machtdemonstration verknüpft: „Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl, dass aus diesen Steinen Brot wird“ (Mt 4,3). Hinter der zweiten Versuchung steht erneut ein machtförmiges Verständnis von göttlicher Größe und Güte: „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürz dich hinab; denn es heißt in der Schrift: Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt“ (Mt 4,6). Jesus lässt sich weder auf die erste noch auf die zweite Machtprobe ein. Er widersteht der Versuchung, das Gottsein Gottes mit Zügen des Herrschaftsförmigen (mit der Logik von Befehl und Gehorsam) auszustatten. Dem Kalkül des Versuchers setzt er nichts anderes entgegen als den Verweis auf das unverfügbare Gottsein Gottes. Der Frage, wozu Gottes Allmacht „gut“ ist und welchen Nutzen sie dem Menschen bringt, weicht er aus. Wer so fragt, will die Bedeutung der Allmacht und Allgüte Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme und Nöte aufzeigen – und übersieht, welche Problematik für das Reden von Gott daraus resultiert. In diesem Fall wäre Gott jene Wirklichkeit, von der man sich die größtmögliche Güter- und Nutzenmehrung erwarten darf. Gibt es nicht Größeres? Ist das Nützliche bereits das, worüber hinaus etwas Größeres nicht gedacht werden kann?

³⁷ Zum exegetischen Befund siehe A. Michel, Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mt 4,1–11, in: U. Busse [u. a.] (Hgg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung, Göttingen 2011, 73–85 (Lit.); J. Schlosser, Les tentations de Jésus et la cause de Dieu, in: RevSR 76 (2002) 403–425.

3.3 Allwissenheit: Gewähr des allzeit und wirklich Wahren

Auch hinsichtlich des Begriffs ‚Allwissenheit‘ Gottes sind zahlreiche Versionen im Umlauf, denen nicht anzumerken ist, dass sie gemäß den Regeln analoger Rede von Gott aufgestellt wurden. Die Bandbreite reicht von simplen Verknüpfungen mit dem Allmachtsgedanken, wonach ein allmächtiges Wesen auch allwissend sein muss, „weil Macht ohne Wissen jedenfalls kleiner wäre als Macht, die weiß, was sie tut“³⁸, bis hin zum Postulat, dass die Vollkommenheit Gottes auch ein vollkommenes Wissen einschließen muss, zu dessen Vollkommenheit wiederum gehört, den Inhalt freier menschlicher Willensentscheidungen zu kennen, bevor sie gefällt werden.³⁹

Teilt man die Prämisse, dass der Begriff ‚Allwissenheit Gottes‘ zunächst in Relation zur Allmacht Gottes zu sehen ist, dann ist daran zu erinnern, was Allmacht auszeichnet: die Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts, von Wirklichkeit und Nichtigkeit. Auf diesen Unterschied muss bezogen werden, was Gegenstand und Inhalt von Gottes Allwissenheit sein kann. Beginnt man alle weiteren Überlegungen mit der „via affirmativa“, so ergibt sich: Wissen ist stets auf Wirkliches und Wahres bezogen. Von dem, was in der Welt geschieht, kann der Mensch ein Wissen erwerben. Dieses Wissen ist jedoch stets kontingent, das heißt fallibel und korrekturoffen. Im Blick auf innerweltliche Sachverhalte kann der Mensch nicht beanspruchen, über zureichende Informationen zu verfügen, um definitiv sagen zu können, was „wirklich wahr“ ist. Jede Aussage über das, was „wirklich wahr“ ist, steht unter dem Vorbehalt, zu einem späteren Zeitpunkt als unzutreffend kritisiert zu werden. Es gibt für den Menschen kein Wissen über Innerweltliches, das für alle Zeit wirklich wahr ist, so dass er sich zu jeder Zeit darauf verlassen kann. Allerdings stellt es einen Kurzschluss dar, Gottes Allwissenheit mit dem Besitz vollständiger Informationen über innerweltliche Begebenheiten zu assoziieren und daraus eine Datenbank aller vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Weltereignisse zu machen – mit den hinreichend bekannten Aporien hinsichtlich der Kompatibilität dieses Wissens mit der menschlichen Willens- und Handlungsfreiheit.⁴⁰ Die „via negativa“ wird für einen

³⁸ M. Hailer, Gottes Vorherwissen als theologisches Problem, in: *Marschler/Schärtl* (Hgg.), *Eigenschaften Gottes*, 329–345, 330.

³⁹ Vgl. W. Beinert, Gotteslehre, in: *Ders./U. Kühn*, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig/Regensburg 2013, 71–186, 165: „In Gott ist Wissen in vollkommenster Form gegeben: Er erkennt sich und alles außerhalb seiner Bestehende in einem einzigen unzeitlichen Erkenntnisakt – auch die Ereignisse, die (von uns aus in diesem Moment betrachtet) zukünftig und vorerst nicht tatsächlich, sondern nur möglich sind, auch jene, die von kreatürlichen Freiheitsentscheidungen abhängen. Diese Qualität ergibt sich folgerichtig aus seiner Allmacht. Wenn Gott alles vermag, vermag er auch alles zu wissen.“

⁴⁰ Diesem (Miss)Verständnis sind durchgängig alle Interpretationsversuche verhaftet, die in den letzten Jahren von den Verfechtern einer „Analytic Theology“ vorgetragen wurden. Vgl. *E. Stump [u. a.]* (Hgg.), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015. Bei Vertretern eines „Offenen Theismus“ fällt außerdem ein eklatantes Unverständnis bezüglich des analogen Sprechens von Gott auf. Meist praktiziert man ein simples Überbietungsverfahren, indem Gott im Sinne einer linearen Steigerung

Allmachtsbegriff nicht dort relevant, wo es um die Aufdeckung der Kontingenz menschlichen Wissens und deren Bestreitung auf Seiten Gottes geht. Vielmehr erschließt sich auf der „via negativa“: Gottes Allwissenheit besteht nicht darin, dass er ‚mehr‘ über innerweltliche Sachverhalte weiß als der Mensch oder dass er im Besitz verborgener Wahrheiten über die Wirklichkeit der Welt ist. Gottes Allwissenheit hat vielmehr zum Gegenstand und Inhalt, worin wahrhaft und wirklich das Wirkliche und das Wahre Bestand haben.

In diesem Kontext können zur Verdeutlichung die Überlegungen zu einem „grammatischen Gottesbeweis“ von Robert Spaemann aufgegriffen werden.⁴¹ Sie ergeben sich aus der Beobachtung, dass alle „ist-Aussagen“ der Alltagssprache temporal formatiert sind – und zwar als Präsenz- und Präsenzaussagen. Ein wahrer Satz, der beginnt mit „Es wird einmal gewesen sein, dass $x \rightarrow y$ “, bleibt immer wahr, sofern es einmal einen Augenblick gegeben hat, in dem die Aussage „Jetzt ist $x \rightarrow y$ “ wahr gewesen ist. Sätze im Futur II sind wahr, wenn von einem entsprechenden Satz im Präsens nachgewiesen werden kann, dass er „wirklich wahr“ ist. Futur II ist somit eine (sprachliche) Form der „Verewigung“ des Erfassens von Wirklichem und Wahrem. Ein gegenwärtiges Ereignis, von dem wir dagegen sagen müssten, es werde einmal nicht gewesen sein, würde schon jetzt als gegenwärtiges „entwirklicht“. Diese Implikation gilt auch in umgekehrter Richtung. Nur was später gewesen sein wird, ist jetzt. Die Aussage, etwas werde künftig nicht gewesen sein, ist identisch mit der Behauptung, dass es auch jetzt nicht in Wahrheit ist. Eine solche Behauptung streicht quasi die Gegenwart auf dem Weg der Grammatik zugleich ontologisch durch. Insofern verweist die Grammatik von Futur II auf eine Bedingung des wirklich Wahren. Futur II gehört somit zur Konstitution des Präsens. Wer das Futur II beseitigt, beseitigt auch das Präsens. Die „futuresche“ Negation des Präsens läuft daher auf eine „Annihilation“ der Gegenwart hinaus. Wir müssten sagen, dass das, was jetzt ist, einmal nicht gewesen sein wird, anstatt zu sagen: Es wird einmal gewesen sein! Jeder wahre Satz muss also, um überhaupt wahr zu sein, „auf ewig“ wahr sein. Dies gilt auch für die Aussage: „Alles, was ist (beziehungsweise war oder sein wird), kann nur sein kraft des Unterschiedes von Sein und Nichts zugunsten des Seienden.“ Das ewige Gewesensein des Vergangenen und das ewige Wahrsein eines jeden wahren Satzes kann aber nicht gedacht werden ohne ein Bewusstsein, in dem Wirklichkeit und Wahrheit aufgehoben sind. Einzig ein solches Bewusstsein verdient „allwissend“ genannt zu werden und

ein Vermögen zugesprochen wird, über das auch der Mensch verfügt. Die „via negativa“ wird dabei ebenso ausgelassen wie das „Unvergleichlichkeits-“ bzw. Alleinstellungsmerkmal Gottes, das die „via eminentiae“ zur Geltung bringt. Davor gefeit sind auch nicht die ansonsten auf logische Konsistenz erpichten Studien von J. Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015; R. Schneider, *Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie*, Münster 2015.

⁴¹ Vgl. R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 35 f., 49–52; ders., *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007, 9–32.

nur ein solches, mit dem letzten Schritt auf der „via eminentiae“ gewonnenes Verständnis von ‚Allwissenheit‘ kann ein göttliches Prädikat sein.⁴²

Diesem Verständnis von Allwissenheit könnte man wiederum entgegenhalten, dass es auf einer philosophischen Reflexionsebene gewonnen wurde, aber nicht an jene Bedeutung herankommt, die mit einem genuin theologischen Verständnis göttlicher „Vorsehung“ verbunden ist und mit der Umsetzung eines göttlichen ‚Heilsplans‘ in Beziehung gebracht werden kann.⁴³ Allerdings kommt man zu keinem anderen Ergebnis, wenn man Gottes Vorsehung in Relation zur Allgüte und Allmacht Gottes setzt: 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.

Es bleibt dabei: 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, das heißt, sie wären nicht „wahrhaft frei“. Wer dies unternimmt, verstrickt sich im Widerstreit von Wahrheit und Freiheit. In

⁴² Hierbei erweisen sich ‚Allwissenheit‘ wie ‚Allmacht‘ als (schöpfungs-)theologischer Endbegriffe, von denen man keine Folgerungen für die Beschreibung innerweltlicher Ereignisse oder für Gottes Einfluss auf diese Ereignisse ableiten kann. Damit entfällt eine Reihe von Widerspruchsproblemen (wie etwa die Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit mit menschlicher Freiheit), mit denen sich die Theologie bis in die Gegenwart in meist aporetisch endende Diskussionen verstricken lässt. Vgl. exemplarisch die Diskussion zwischen *Tb. Schärtl*, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: *ThPh* 88 (2013) 321–339, *J. Grössl*, Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit, in: *ThPh* 89 (2014) 200–214, und *J. Stoffers*, Gottes ewiges Wissen vom Zeitlichen – und der freie Mensch, in: *ThPh* 91 (2016) 402–422.

⁴³ Zu den unterschiedlichen Positionen, die im zeitgenössischen religionsphilosophischen und theologischen Diskurs über ‚Vorsehung‘ vertreten werden, siehe *A. Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes, 360–367; *R. Biersack*, Bittgebet und Gottes Vorsehung. Eine systematisch-theologische Studie zur Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit der Bitte an Gott, St. Ottilien 2015. Eine umfangreiche und umfassende Rekonstruktion und Kritik von Konzeptionen göttlicher Vorhersehung, denen es an Stringenz und Kohärenz mangelt, unternimmt *O. Wintzek*, Gott in seiner allwissenden Verantwortung auf dem Prüfstand der Kontingenz, Regensburg 2017.

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 im existenziellen Sinn erstlich und letztlich, das heißt zu jeder Zeit verlassen kann, weil es zu jeder Zeit wahr und wirklich ist. Gottes Allwissenheit und Vorsehung haben nur insofern einen Zukunftsaspekt, wie sie all das umfassen, 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 unbedingt verlassen kann, wenn es um Sein und Nichts, um Leben und Tod geht. Aber auch hier gilt, dass man das, was noch aussteht, nicht wissen, sondern nur erhoffen kann. Daher weiß der Mensch um die Verlässlichkeit von Gottes ‚Vorsehung‘ nur im Modus der Hoffnung: Wenn Gott den Unterschied von Sein und Nichts bleibend zugunsten des Menschen entschieden hat, wird er auch im Tod des Menschen zum Austrag kommen.

4. Unter besonderen Umständen – oder: Adverbiale Rede von Gott und Welt

Die Reflexion auf die Eigenschaften Gottes hat eine kriteriologische Bedeutung im Kontext der Rede von der Existenz Gottes. Allmacht, Allgüte und Allwissenheit markieren in der Perspektive einer Relationalen Ontologie nicht Akzidentien, „die auch wegfallen könnten, ohne dass das Wesen Gottes dadurch angetastet würde, sondern Manifestationen seines Wesens, die nirgendwo fehlen können, wo wirklich Gott und nicht ein Götze sich wissend, wollend und wirkend zu seinen Geschöpfen verhält“⁴⁴, das heißt, sie können auch als Umstandsbestimmungen geschaffenen Daseins gedeutet werden. Was es mit diesen Eigenschaften auf sich hat, erweist sich, wenn es für Mensch und Welt ums Ganze geht. Was im Blick auf den Schöpfer prädikativ auszusagen ist und grammatisch als Adjektiv identifiziert wird („Gott ist allmächtig, allgütig, allwissend“) entspricht einer ‚adverbialen‘

⁴⁴ *Schaeffler*, Gott und seine „Eigenschaften“, 217.

Bestimmung der existentialen Verfassung seiner Schöpfung: Sie ist in ihrem Dasein unüberbietbar bezogen auf Gott, ohne den nichts sein kann. Ihre existentielle Grundsituation zeichnet sich dadurch aus, dass sie in radikaler Verschiedenheit von Gott sich zu eigen ist und dass über ihre Zukunft nichts anderes verfügt ist, als dass der Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden ein bleibender Unterschied ist.

Sofern die analoge Rede von den Eigenschaften Gottes zur Klärung der Frage beitragen soll, wie wahrhaft und wirklich von Gott gesprochen werden kann, ist damit das Gottesverhältnis der Welt als jener ‚Daseinsumstand‘ beschrieben, der theologisch als Geschöpflichkeit gedeutet werden kann. Allerdings ist damit noch nicht alles ausgeführt, was über das Weltverhältnis Gottes gesagt werden könnte. Eine solche Ambition würde das Leistungsvermögen analoger Rede überschätzen und andere Erkenntnisquellen apriori ausschließen. Allerdings sollte eine Theologie, die sich auf göttliche Offenbarungen als Erkenntnisgrundlage für eine Bestimmung von Gottes Welt- und Menschenverhältnis beruft, die kritische Funktion der *via affirmativa*, *negativa*, *eminentiae* auch auf diesem Feld nicht unterschätzen: Nichts kann über ein Weltverhältnis Gottes gesagt werden, das dem widerspricht, was kohärent und konsistent über das Gottesverhältnis der Welt ausgeführt werden kann.

Betroffen ist davon auch die Erörterung des Theodizeeproblems, das sowohl die Frage nach den Eigenschaften Gottes als auch die Möglichkeit göttlicher Interventionen zur Behebung innerweltlicher Notlagen berührt. Meist wird darunter ein Widerspruchsproblem 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 willen zu entschärfen.⁴⁵ Derartige Vorstellungen stellen eine ‚Verschlimmbesserung‘ des Problems dar. Angenommen, es sei Ausdruck von Gottes Güte, um eines höheren Gutes willen den Menschen unermesslichen 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?

Die relational-ontologische Neuformatierung der Gottesprädikate ‚Allmacht‘, ‚Allgüte‘, ‚Allwissenheit‘ lässt im Blick auf den Umgang mit dem

⁴⁵ Zur Darstellung und Kritik solcher Vorschläge siehe u. a. A. *Torres Queiruga*, Das Neubedenken allen Übels. Von der Ponerologie zur Theodizee, Darmstadt 2017; *ders.*, Die Theodizee neu denken. Das Dilemma Epikurs und der Mythos einer Welt ohne Übel, in: *Conc* 52 (2016) 342–352.

„Theodizeeproblem“ solche semantischen Reparaturen weder als sinnvoll noch als notwendig erscheinen. Unverschuldetes und sinnloses Leiden ist bereits per se etwas, das ohne Wenn und Aber nicht sein soll. Dass es kategorisch inakzeptabel ist, wird nicht dadurch gesteigert, dass man es „coram Deo“ wahrnimmt. Unter dieser Rücksicht sind die skizzierten Gottesprädikate auch nicht geeignet, um daraus „coram mundo“ angesichts des Leidens ein Argument gegen die Existenz Gottes abzuleiten. Worin das Leidvolle des Leidens besteht, was die Malignität widerfahrener Übel und die Bösartigkeit des Bösen ausmacht, können und müssen religiöse wie säkulare Zeitgenossen „remoto Deo“ bestimmen. Und ebenso sollten sie gemeinsam überlegen, wie Menschen einander beistehen können, um das Leiden am Leiden zu mindern. Erst dann und danach steht die Frage an, welches Leiden derart ist, dass es zum Himmel schreit.

Summary

In recent years, there has been an increasing willingness to reflect on the “ontological commitments” of religious speech. Apparently, there seems to be a broad consensus about the premise: Whoever claims that a statement is true must also assume that what makes this statement true really exists. However, for the justification of this claim and its application to speech about God, many strikingly different accounts compete with each other. In this context we will stress the, so far, not very widely used potential of a relational ontology that tries to do justice to the religious claim of a divine revelation to the world as well as to the philosophical dispute on its world-immanent perception and relevance. The plea for the potential value of this way of thinking will be continued in examinations of appropriate contemporary conditions and of possibilities for analogical speech about God’s existence and divine attributes.