

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 72 (2016)
Heft: 1

Artikel: Gott"ohne" Souveränität? : Zur zeitgenössischen Kritik und Transformation eines Lehrstückes reformierter Theologie
Autor: Klein, Rebekka Alexandra
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877711>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gott ‹ohne› Souveränität?

Zur zeitgenössischen Kritik und Transformation eines Lehrstückes reformierter Theologie

Der vorliegende Beitrag behandelt ein zentrales Lehrstück reformierter Theologie: die Rede von der Souveränität Gottes. Er zeigt zunächst die Bedeutung dieses Lehrstückes für die reformierte theologische Tradition auf, um ausgehend von einigen Beobachtungen zu dessen sachgerechten Entfaltung, den im 20. Jahrhundert erhobenen Anspruch auf eine besondere ideologiekritische Sensibilität dieses Lehrstückes zu beleuchten.¹ Im zweiten Teil der vorliegenden Überlegungen wird dieses Lehrstück dann zu drei zeitgenössischen philosophischen Ansätzen zur Dekonstruktion und Kritik der Souveränität Gottes in Beziehung gesetzt. Diese gehen davon aus, dass die religiöse Berufung auf Gott als souveränen Herrn der Welt fatale politische Konsequenzen nach sich zieht. Nur durch eine kritische Dekonstruktion der Vorstellung eines souveränen Gottes seien diese zu verwinden. Programmatisch soll daher im Folgenden die Frage gestellt werden: Lässt sich Gott überzeugend ‹ohne› Souveränität denken und ist dies mit der zentralen Stellung, welche die Lehre von der Souveränität Gottes in der reformierten Theologie innehat, vermittelbar?

1. Gottes Souveränität: Abstrakte Leerformel oder konkrete Figuration einer Macht?

Traditionell betont die reformierte Theologie in besonderer Weise die Weltbezogenheit des christlichen Heilsgeschehens und die Verantwortung der Kirche in der Welt.² In Spannung und scheinbar auch im Gegensatz dazu steht

1 Vgl. M. Krieg/G. Zangger-Derron: Die Reformierten, Zürich 2002, 38ff.

2 Vgl. M. Welker: Reformierte Theologie heute – reformierte Theologie am Ende des 20.

jedoch ihr Eintreten für die unbedingte Anerkennung der souveränen Freiheit und Ehre Gottes. Lädt das Lehrstück von der Souveränität doch in besonderer Weise dazu ein, sich – wie Johannes Calvin es ausgedrückt hat – in den «leeren Spitzfindigkeiten»³ eines abstrakten Gottesbegriffs zu verlieren. Aus diesem Grund ist es immer wieder neu Ziel und Aufgabe reformierter Theologie gewesen, dieses zentrale Lehrstück sachgerecht auszulegen und insbesondere seine sozialen und politischen Konsequenzen sowie seinen Bezug zu weltlich-säkularen Machtfiguren klar herauszustellen.

Dass Gott souverän ist, ist zu einer Grundüberzeugung reformierter Theologie geworden, seit Calvin in seiner *Institutio* von Gottes unbegreiflichem Ratschluss gesprochen hat, der – so Calvins pragmatische Zuspitzung – uns in Gottes Wort aufgezeigt wird.⁴ Im 20. Jahrhundert hat Karl Barth die Souveränität des Wortes Gottes dann ins Zentrum seiner Theologie gerückt.⁵ Gottes Wort sei souverän, da es als eine «sich selbst zur Wirkung bringende Wirklichkeit»⁶ zu verstehen ist. Das Insistieren auf der Souveränität Gottes erweist sich daher im besten Sinne als eine theologische Aussage über Gottes Wirklichkeit und Wirken in dieser Welt. Als Bekenntnis zu einem tätigen, stets im Handeln begriffenen Gott soll es klarstellen, dass dieser in seinem Handeln *absolut frei, unabhängig und unverfügbar* ist.⁷

Doch um ihren theologischen Gehalt vollends zu erweisen, ist die Betonung der Souveränität Gottes in Beziehung zu setzen zu einer anderen zentralen Einsicht reformatorischer Theologie. Johannes Calvin formuliert sie in seinem *Genfer Katechismus* wie folgt: «Gott», so schreibt er, «hat in seiner unendlichen Güte alles so gestaltet, daß alles, was zu seiner Ehre dient, auch für uns heilvoll ist.»⁸ Dementsprechend sind Aussagen über Gottes Souveränität theologisch stets in Bezug auf die Liebe und Güte Gottes zu konkretisieren. Eberhard

Jahrhunderts, in: W. van't Spijker (Hg.): Calvin. Erbe und Auftrag, FS W. Neuser, Kampen 1991, 391-409 (394).

3 J. Calvin: *Institutio*, I,17,1, 110.

4 Vgl. Calvin: *Institutio*, I,17,5, 113.

5 Vgl. K. Barth: Einführung in die reformierte Lehre auf Grund des Heidelberger Katechismus (1. Vorlesung; 5. Mai 1936), ThZ 69 (2013) 266-276; A.I. Heron: Karl Barths Neugestaltung der reformierten Theologie, EvTh 46 (1986) 393-402.

6 Welker: Reformierte Theologie heute (Anm. 2), 395.

7 Vgl. Calvin: *Institutio* 1,16,3, 105.

8 J. Calvin: *Genfer Katechismus*, CStA 2, hg.v. E. Busch, Neukirchen-Vluyn 1997, 1-136 (94f.).

Busch hat dies als die zwei Brennpunkte der Theologie Calvins bezeichnet:⁹ Während Gott in seiner Souveränität für unseren Willen unverfügbar ist, ist er in seiner Freiheit dennoch nicht bindungslos. Seine Souveränität ist nicht als *potentia absoluta*, als willkürliches Sich-Lossagen vom Menschen oder als schrankenloses Herrschen über ihn denkbar. Denn Gott ist und bleibt, wie Calvin formuliert, in seinem Handeln «sich selbst Gesetz»¹⁰ und damit an seine einmal getroffene Entscheidung für den Menschen gebunden. Gott selbst hat sich in seiner Barmherzigkeit dazu entschlossen, den Menschen von der Sünde zu befreien, um ihn zu erlösen. Die Lehre von der Souveränität Gottes darf darum in calvinistischer Lesart nicht als «Einübung [...] in eine Untertanenmentalität»¹¹ verstanden werden – auch wenn traditionell in ihr der Gehorsam des Menschen gegenüber der Anordnung Gottes im Gesetz deutlich hervorgehoben wird. Stattdessen ist diese Lehre theologisch so zu explizieren, dass klar erkennbar wird, dass Gottes machtvollendes Wirken immer und ausschliesslich zum Wohle des Menschen, zur Stärkung seiner Freiheit, Selbständigkeit und Humanität geschieht.

Mit dem Verweis auf die Souveränität Gottes geht es in reformierter Tradition also keinesfalls darum, am Ort des Gottesgedankens Metaphysik zu betreiben oder der Analyse der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit ein abstraktes Prinzip voranzustellen. Stattdessen hat die Erörterung des Lehrstückes von der Souveränität Gottes soziale und politische Konsequenzen des Glaubens aufzuweisen. Immer wieder ist es reformierten Theologen daher ein Anliegen gewesen, Tendenzen zur Aufrichtung einer weltfernen theologischen Metaphysik zurückzuweisen. Dies zeigt sich nicht zuletzt im 20. Jahrhundert am Beispiel der Theologie Karl Barths. In seiner Schrift *Rechtfertigung und Recht* aus dem Jahre 1938 kritisiert Barth die Reformatoren Luther und Calvin. Sie hätten unfruchtbare Scheidungen und Trennungen im christlichen Verständnis von Politik und Gesellschaft begründet, indem sie Gott «losgelöst von der Person und dem Werk Christi [...], im Allgemeinen als Schöpfer- und Regierergott verstanden»¹² haben. Das Verhältnis von Kirche und Staat sei durch sie auf

9 Vgl. E. Busch: Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich 2005, 145.

10 Calvin: Institutio, II,23,2, 527.

11 Busch: Gotteserkenntnis (Anm. 9), 147.

12 K. Barth: Rechtfertigung und Recht, Zollikon-Zürich 1938, 20.

fatale Weise als ein berührungsloses Nebeneinander organisiert worden, das in keinem innerlichen Zusammenhang stehe. Ungeachtet dessen, ob dieser Vorwurf an die Reformatoren zutrifft, bringt Barth mit ihm doch erneut zur Geltung, dass Frömmigkeit und Verehrung Gottes im reformatorischen Glauben nicht ohne gesellschaftspolitische Konsequenzen bleiben dürfen.

Aus diesem Grund entwickelt er seine Lehre von der Souveränität Gottes stets im Horizont von Gottes Wirken zum Wohle des Menschen: Gottes Offenbarung in Jesus Christus sei kein leerer Begriff, sondern Ausdruck der wirklichen Gegenwart des lebendigen Gottes. Denn durch das freie und unverfügbare Handeln Gottes in Jesus Christus werde der Mensch zugleich von den durch ihn selbst geschaffenen dämonischen Mächten und politischen Ideologien nachhaltig befreit. Ihm selbst sei es dagegen schlicht unmöglich, sich von deren illusionärer Macht zu distanzieren.¹³ Jede Form der kritischen Selbstaufklärung, auch die rationale Kritik, ist nach Barth unwirksam gegen die Macht, welche die sogenannten herrenlosen Gewalten, d.h. die sich selbst absolut setzenden Überzeugungen, Bewegungen und Lebensformen im menschlichen Dasein entfalten können.¹⁴ Allein die Einsicht, dass die christliche Gemeinde «nur einen Herrn, nur seine Ordnung, sein Recht, seine Macht»¹⁵ kennt, könne dem Menschen Orientierung geben inmitten der Ideologien, die er selbst aufgerichtet hat und mit denen er lebt, ohne sich von ihnen distanzieren zu können.

Barth beansprucht damit, dass Gottes Souveränität sich von allen anderen sich selbst absolut setzenden Mächten unterscheidet. Sie sei darin von ihnen verschieden, dass sie in Jesus Christus solidarisch, befreiend und nicht unterwerfend mit ihrem *anderen* – nämlich dem Menschlichen, Schwachen und Geseiterten – umgehe. Jede politische Macht, die der freiheitlich-solidarischen Macht Gottes entspreche, sei daher aus christlicher Perspektive anzuerkennen und zu befördern. Damit sei aber auch ausnahmslos jede säkulare, also auch die Grundordnung des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates unter die Anordnung Gottes zu stellen und von ihr her kritisch und, wo nötig, auch im politi-

13 Vgl. K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik II/1, §§ 25-27, Zürich 1986, 190.

14 Vgl. K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich 1976, 372.

15 K. Barth: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, Zollikon-Zürich 1948, 33.

schen Widerstand gegen die herrschenden Strukturen zu befragen.¹⁶

Als umstritten kann nun gelten, ob Barth mit seiner Konzentration der Lehre von der Souveränität auf Gottes Wirken in Jesus Christus die von ihm selbst geforderte Sensibilität der Theologie für gesellschaftspolitische Konkretionen tatsächlich eingelöst hat. Auf der Linie von Barths Intention, Gottes Handeln in Jesus Christus zum Ausgangspunkt einer ideologiekritischen Intervention zu machen, und zugleich in Kritik an ihrer konkreten Umsetzung hat vor allem Jürgen Moltmann sich programmatisch für eine Verabschiedung der Lehre von der Souveränität Gottes ausgesprochen.¹⁷ Diese verleite auch Barth noch zu einer unsachgemässen Spekulation. Jesus Christus, so Moltmanns These, sei in den biblischen Texten keine Figur souveräner Macht, sondern vielmehr der Ohnmacht Gottes. Der biblische Gott sei ein leidender und ohnmächtiger Gott. Das Schriftzeugnis sei daher mit der Vorstellung von Gott als einem souveränen Alleinherrscher unvereinbar.¹⁸ Zum entscheidenden Instrument des Widerspruches gegen die Vorstellung der Souveränität Gottes wird bei Moltmann allerdings nicht das gesamte Schriftzeugnis, sondern der Hinweis auf die sich am Kreuz vollziehende Depotenziierung der Macht Gottes. Das Kreuz stehe nicht für eine Erfahrung der Gottverlassenheit, sondern vielmehr für ein neues Gottesverständnis, das dem neuzeitlichen Theismus, also der «philosophische[n] Theorie eines höchsten personalen Wesens, das maximal vollkommen, also allwissend, allmächtig und allgütig ist»,¹⁹ widerspreche.²⁰

16 Vgl. K. Barth: Schreiben an Herrn Regierungsrat Dr. Peter Zschokke, Vorsteher des Erziehungsdepartementes des Kantons Basel-Stadt, 9. Juli 1959. Karl Barth-Archiv Basel.

17 Vgl. M. Welker: Einleitung, in: ders. (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott», München 1979, 9. Die These, dass Moltmann Gott mit dem Erlösungsgeschehen identifiziert, stammt von W. Kasper: Revolution im Gottesverständnis: Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach J. Moltmanns «Der gekreuzigte Gott», ThQ 153 (1973) 8-14.

18 Die Verwendung des Allmachtsbegriffs in der Theologie ist dagegen auf die Übersetzung der biblischen Schriften ins Griechische und Lateinische zurückzuführen. Vgl. R. Feldmeier: Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: W.H. Ritter u.a. (Hg.): Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen 1997, 13-42 (20-24); sowie J. Bauke-Ruegg: Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie, Berlin 1998, 355-378.

19 I.U. Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 258.

20 Vgl. hierzu insbesondere J. Moltmann: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als

Unter Berufung auf das kenotische Moment Christi macht Moltmann also den Vorschlag, von der Ohnmacht statt von der Allmacht Gottes zu reden, und nimmt damit eine *Umkehrung* der Konzeption Gottes als eines allmächtigen Subjekts in ihr Gegenteil vor. Diese Umkehrung kann das Theorem der göttlichen Allmacht allerdings nicht wirklich überwinden. Denn die Ohnmacht Christi am Kreuz wird von Moltmann als *potentia impotentia*, d.h. als Wirken von Gottes Macht unter ihrem Gegenteil präsentiert und stellt somit keine Aufhebung der Allmacht Gottes, sondern vielmehr deren Weiterführung und Transformation dar. So betont Moltmann in seiner Theologie des gekreuzigten Gottes, dass Gottes Macht sich ausgerechnet in der Ohnmacht Christi am Kreuz *ganz* offenbare. Seine Macht erweise sich demnach kraftvoll in Erfahrungen der Verfallenheit an die Sünde und halte auch der Erfahrung des Scheiterns stand. Der Glaube an Jesus Christus diene daher nicht der Zementierung, sondern der Auflösung der politischen Ordnungs- und Machtformen dieser Welt. In ihm werde die Bereitschaft zu beständiger Selbstrelativierung und -begrenzung eingeübt. Daher könne das Kreuz zum Ausgangspunkt einer politischen Erfahrung der Befreiung werden.

Moltmanns Theologie des gekreuzigten Gottes erweist sich damit als eine macht- und ideologiekritische Intervention, die von einer Erfahrung der Ohnmacht erneut auf das machtvolle Wirken Gottes zu sprechen kommt. Dieses besteht nun darin, die Ordnungen dieser Welt aufzulösen und zu überwinden, anstatt sie zu stützen und zu affirmieren. Moltmann verabschiedet die Lehre von der Souveränität Gottes somit nicht, sondern verleiht ihr lediglich einen neuen Charakter, indem Gottes Wirken in der Welt vornehmlich in Erfahrungen der Ohnmacht, des Leidens und Scheiterns aufgesucht und damit als eine von der herrschenden Ordnung befreiende und erlösende Macht verstanden wird.

2. Die ideologiekritische Pointe der Souveränität Gottes und ihr *«blinder Fleck»*

Die Gegenüberstellung der theologischen Entwürfe von Moltmann und Barth hat gezeigt, dass die Lehre von Gottes Souveränität im 20. Jahrhundert zwar zunehmend in ihren metaphysischen Anteilen depotenziert, jedoch nicht ver-

Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh 1972; J.B. Metz: Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz, Münster 2005; vgl. zur Einordnung dieser Kritik auch Bauke-Ruegg: Allmacht Gottes (Anm. 18), 77-111.

abschiedet oder überwunden worden ist. Ihr politisches Potenzial wird weiter in Gestalt der durch sie vermeintlich gewährleisteten ideologiekritischen Sensibilität reklamiert.²¹ Letztere artikuliert sich als Kritik totalitärer staatlicher Souveränitätsregime und -ideologien (so Barth) oder als Kritik autoritärer gesellschaftlicher Strukturen der Ausbeutung und Unterdrückung Schwacher und Benachteiligter (so Moltmann). In jedem Fall bleibt in ihr jedoch das Moment eines für den Menschen unverfügbaren Wirkens Gottes in der Welt erhalten und wird in eine ideologiekritische Intervention gegen die Mächte dieser Welt gewendet.

In der so bezeichneten Gestalt lässt sich das theologische Lehrstück von der Souveränität Gottes unmittelbar an die Krisis und Kritik der säkularen Souveränitätstheorien der politischen Moderne anschliessen. So wird in ihm die Skepsis an der Absolutsetzung politischer Machtstrukturen und an einer zeitlosen Festbeschreibung der Subjekte souveräner Macht geteilt, die auch die neueren souveränitätskritischen Diskurse in der politischen Philosophie hervorheben.²² Der «blinde Fleck» der theologischen Souveränitätskritik besteht jedoch darin, dass die allzu gewisse Betonung der ideologiekritischen Funktion des Lehrstückes von der Souveränität Gottes zugleich dessen eigenen ideologischen Charakter zu verdecken droht. So steht im Zentrum dieses Lehrstückes der Glaube an Gott als das *wahre Absolute* (im Gegensatz zu den fälschlich absolut gesetzten *Idolen* der menschlichen Politik). Gott wird in ihm als «Souverän aller Souveräne» gekennzeichnet, d.h. als diejenige Macht, die alle irdischen Mächte überwindet und absetzt, aber damit letztlich auch beerbt.²³ Der dergestalt theologisch auf Gott verschobenen und ihm vorbehaltenen «Post-Souveränität» wird dann – beispielsweise bei Barth – eine besondere moralische Dignität zugesprochen: Gottes Wirken in Jesus Christus lehre die Souveränität nicht mehr als hierarchisch-unterwerfende, sondern als solidarisch-gemeinschaftliche und befreiende Macht zu verstehen.

Die moralische Pointe, die mit der «Post-Souveränität» Gottes verbunden wird, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese lediglich einer mo-

21 Vgl. Krieg/Zangger-Derron: Die Reformierten (Anm. 1), 38ff.

22 Vgl. R.A. Klein: Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoj Žižek und Karl Barth, Tübingen 2016.

23 Vgl. Ph. Stoellger: Souveränität *nach* der Souveränität. Zur Delegation und Zerstreuung von Souveränität – und ihrer Unausweichlichkeit, in: R.A. Klein/D. Finkelde (Hg.): Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären, Freiburg i.Br. 2015, 26-29.

da den Transformation des klassischen Souveränitätsverständnisses entsprungen ist und keine substanzielle Erneuerung oder Verwerfung der Figur einer souveränen, ungeteilten Macht darstellt. Die befreiende Macht eines am Kreuz leidenden und darin die Mächte dieser Welt subversiv verwindenden Gottes kann somit nicht per se von dem Vorwurf befreit werden, lediglich eine neue Ideologie souveräner Macht anstelle der alten zu initiieren. Denn der herrschende Strukturen de-legitimierende Akt der Menschwerdung Gottes setzt die souveräne Einzigkeit und Universalität eines machtvollen Wirkens Gottes voraus und inthronisiert diese nur in einem neuen Modus.

Die politische Ideologie, dass absolute Macht real existieren und dauerhaft bestehen könne, erweist sich somit am Ort der Lehre von der Souveränität Gottes als transformiert in eine *religiöse* Ideologie: Gottes unteilbare Macht setzt zwar alle irdischen Mächte ausser Kraft, beerbt aber deren absoluten Geltungsanspruch. Die Annahme, es gebe eine universell einzige Macht wird auf diese Weise nicht entzaubert, sondern sogar noch gesteigert. Vor dem Hintergrund dieser Einsicht kann nun aber gefragt werden, ob es eine Möglichkeit gibt, das ideologiekritische Potenzial der theologischen Souveränitätslehre in Anspruch zu nehmen, ohne diese selbst zu einer (neuen) Ideologie zu machen. Als Herausforderung und als Chance, theologisch und religionsphilosophisch zu einer Klärung dieser Frage zu gelangen, können sich vor allem die zeitgenössischen philosophischen Versuche erweisen, die Souveränität Gottes auf dem Wege einer Dekonstruktion oder Profanierung der christlichen Religion neu zu konfigurieren. Aus diesem Grund soll abschliessend auf drei verschiedene Ansätze aus dem neueren Theoriespektrum kurz eingegangen und analysiert werden, worin ihr argumentativer Wert für eine Fortschreibung des Lehrstückes von der Souveränität Gottes im Rahmen einer selbstkritischen, spätmodernen Theologie besteht.

3. Ankünfte eines nicht-souveränen Gottes: Die Entwürfe von Derrida, Nancy und Agamben

In der Gegenwart lassen sich vor allem drei Autoren aus der zeitgenössischen Philosophie heranziehen, die eine kritische Verwindung der Vorstellung von der Souveränität Gottes in ihrem Denken angestrebt haben. Zum Ersten ist hier das von Jacques Derrida im Horizont seiner politischen und religions-theoretischen Überlegungen entfaltete Motiv eines Gottes «ohne» Souveränität

zu nennen.²⁴ Ausgehend von einer Untersuchung des lateinischen Begriffes der Religion sucht Derrida den religiösen Gottesgedanken in seinen politisch-metaphysischen Anteilen abzubauen und zu depotenzieren. Gegenstand seiner Analysen ist die sogenannte «Ontotheologie der Souveränität», unter der Derrida die Bestimmung des Namens Gottes als einer souveränen, unteilbaren Macht versteht.²⁵ Derrida sucht diese Vorstellung als eine tradierte Sinngestalt aufzubrechen, sie auf die in ihr verdeckt liegenden Brüche und Paradoxien hin zu befragen und in dieser Befragung neu zu konfigurieren. Seine Überlegungen führen dabei zu der Möglichkeit, Gott auch als eine verletzbare, leidende, teilbare und sich selbst widersprechende Nicht-Souveränität zu denken. Dem religiösen Glauben könne, so Derrida, die Erfahrung einer Abwesenheit Gottes, eines Rückzuges Gottes aus der Präsenz und aus der von der Präsenz her verstandenen Allmacht zugemutet und dieser Glaube auf diese Weise neu begründet werden.

Einen weiteren Vorschlag zur Dekonstruktion der religiösen Vorstellung eines allmächtigen Gottes entwickelt Jean-Luc Nancy.²⁶ Im Rahmen seines eigenständigen dekonstruktiven Ansatzes, der anders als Derrida stärker auf die Neuzusammenfügung tradierter Denkformen und Sinngestalten setzt, beschäftigt sich Nancy im Besonderen mit der christlichen Religion. Das Christentum deutet er von seinen Ursprüngen her als eine dekonstruktive Bewegung, näm-

24 Vgl. J. Derrida: *The Beast and the Sovereign I & II*, Chicago 2010 & 2011; ders.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M. 2003; ders.: *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders./G. Vattimo (Hg.): *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001, 9-106; ders.: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M. 2000; ders.: *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt a.M. 1991; ders.: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989.

25 Vgl. Derrida: *Schurken* (Anm. 25), 213.

26 Vgl. J.-L. Nancy: *Die Anbetung; Dekonstruktion des Christentums 2*, Zürich 2012; ders.: *Dekonstruktion des Christentums*, Berlin 2008; ders.: *Ex nihilo summmum* (Über die Souveränität), in: ders.: *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Zürich 2003, 123-145; sowie Nancys kritische Betrachtung der Volkssouveränität in: ders.: *La communauté désœuvrée*, Paris 1983, 28; ders.: *Le sens du monde*, Paris 1993, 125ff.; ders.: *Le chant du départ*, in: M.-L. Mallet (Hg.): *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris 2004, 353. Vgl. auch die Deutung von Nancys Dekonstruktion der Souveränität in O. Marchart: *Minimale Souveränität. Jean-Luc Nancy und der Wink des Souveräns*, in: E. Bippus u.a. (Hg.): *Mit-Sein. Gemeinschaft - Ontologische und politische Perspektivierungen*, Zürich 2010, 97-114; M. Gabriel: *Der «Wink» Gottes. Zur Rolle der «Winke Gottes» in Heideggers «Beiträgen» und bei Jean-Luc Nancy*, *JbRPh* 7 (2008) 145-173.

lich als Öffnung und Neukonfiguration der abendländischen Metaphysik, die Nancy im Anschluss an Heidegger in der griechischen Philosophie grundgelegt sieht. Den christlichen Gottesgedanken bezeichnet er in diesem Zusammenhang als «monotheistisch»: Mit seiner These der Einzigkeit Gottes habe er eine Auflösung des Theismus und seines Glaubens an die Präsenz von Macht bewirkt.²⁷ Im Anschluss an Heideggers Rede von einem «letzten» Gott, der in der Geste eines blossen Winks das Ausbleiben seiner Ankunft anzeige, sucht Nancy darüber hinaus einen Gott zu denken, der «nicht ist», d.h. dessen Sein nicht repräsentiert werden kann – nicht einmal durch den Entzug seiner Präsenz.²⁸ Nancy hält jedoch daran fest, dass auch der Wink dieses «letzten» Gottes, also das Zeichen des Ausbleibens und Wartens, als ein Zeichen der Souveränität gedeutet werden kann. Der Wink sei Ausdruck einer gleichsam minimalisierten Souveränität, die nicht in glorreichen Statussymbolen, Ritualen oder Prozessionen zur Darstellung komme, sondern sich im Vorbeigehen *en passant* zeige und damit zum kritischen Widerpart imperialer politischer Souveränitätsmächte und ihrer zeremoniellen Inszenierungen werden könne.

Als Drittes kann auf die von Giorgio Agamben entwickelte Genealogie der souveränen Macht verwiesen werden.²⁹ Agamben vertritt, im Horizont einer Analyse der in der modernen Politik verborgen wirksamen theo-politischen Dispositive der Macht, die These, dass die christliche Gotteslehre bereits in der Antike ein Paradigma der Macht erfunden habe, das bis heute mit fatalen Konsequenzen wirksam sei. Die eine Seite dieses Paradigmas beinhalte die Lehre von der Souveränität und Unteilbarkeit Gottes, seine andere Seite die Lehre von der innergöttlichen Trinität der drei Personen Gottes. Zusammengeführt worden seien beide in der christlichen Trinitätslehre, welche die Macht Gottes als Ökonomie, d.h. als haushälterisches Regieren Gottes über die Welt konzipiert habe. In diesem theologischen Modell einer trinitarischen Öko-

27 Vgl. Nancy: Dekonstruktion des Monotheismus, in: ders.: Dekonstruktion des Christentums (Anm. 27), 49-67.

28 Vgl. Nancy: Dekonstruktion des Christentums (Anm. 27), 195.

29 Vgl. G. Agamben: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Berlin 2010; ders.: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006; vgl. zu Agambens Kritik der politischen Souveränitätsfigur: ders.: Ausnahmezustand, Frankfurt a.M. 2004; ders.: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt a.M. 2003; ders.: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M. 2002.

nomie der Macht sieht Agamben nun allerdings gerade *keine* wirkungsvolle Depotenzierung der souveränen Allmacht Gottes angelegt, sondern vielmehr deren wirkungsvolle Verschiebung und Verdeckung. Dies zeige sich insbesondere daran, dass die Säkularisierung dieses theologischen Paradigmas in der Moderne einen unheilvollen Prozess in Gang gesetzt habe. Agamben sieht die moderne Politik dadurch charakterisiert, dass die Souveränität in Gestalt der Volkssouveränität zu einer Leerformel geworden und das politische Handeln unter ein ökonomisches Paradigma gestellt worden sei. Das heisst, Politik wurde zu einer Form des haushälterischen, von zeremoniell-liturgischen Elementen durchzogenen Regierens gemacht. Damit sei jedoch das theopolitische Paradigma der Macht nicht überwunden, sondern lediglich unter anderem Vorzeichen fortgesetzt worden. Agamben schlägt daher stattdessen vor, die Theologie der Macht nicht zu säkularisieren, sondern zu profanieren.³⁰ Während die Säkularisierung lediglich das himmlische in ein irdisches Register der Macht verschoben habe und auf diese Weise verdeckt dessen Operativität fortsetze, könne durch die Profanierung der Macht eine Neutralisierung und Entkräftung des theo-politischen Registers geleistet werden: Indem das durch den religiösen Gebrauch Abgesonderte und Geheiligte wieder einem allgemeinen Gebrauch zugeführt werde, könne es für neue Verwendungen freigegeben werden. In der Profanierung liege demnach die einzig *wahre* Depotenzierung der Souveränität Gottes.

Alle drei Philosophen entwickeln ihre Überlegungen zur Dekonstruktion beziehungsweise zur Profanierung der religiösen Ideologie eines souveränen Gottes vor dem Hintergrund einer zeitdiagnostischen Analyse und Kritik der säkularen Moderne. Ihr Vorschlag zur Revision des christlichen Gottesverständnisses steht somit im Horizont ihrer Kritik moderner politischer Souveränitätsmächte, die u.a. auf Grund ihres imperialen, bürokratischen oder sich gegen Fremdes immunisierenden Charakters verworfen werden. Derrida, Nancy und Agamben ordnen damit eine Korrelation zu zwischen gegenwärtiger säkularer Souveränitätspolitik und christlichem Gottesverständnis. Sie suchen die – ihrer Auffassung nach – aus dem Geist der antiken christlichen Theologie und ihrem Dispositiv der Macht sich gründende Moderne durch die Provokation eines Gottes, der sich der Souveränität entzieht, zu irritieren.

30 Vgl. G. Agamben: Profanierungen, Frankfurt a.M. 2005.

Doch wie überzeugend ist dieses Ansinnen vor dem Hintergrund der eingangs gestellten Frage nach der Relevanz des Lehrstückes von der Souveränität für die Theologie? Lässt sich mit Derrida, Nancy oder Agamben die Figur der Souveränität Gottes, die ursprünglich selbst macht-, ideologie-, bild- und religionskritische Implikationen hatte, auf neue Weise denken oder wird sie lediglich verworfen? Auf diese Fragen soll zum Abschluss der Überlegungen kurz eingegangen werden.

4. Eine selbstkritische, spätmoderne Theologie der Macht

Es wurde gezeigt, dass die Lehre von der Souveränität Gottes für das Selbst- und Weltverständnis religiöser Lebensformen und insbesondere für die Frage nach der Schärfung ihres politischen und ideologiekritischen Profils in der Moderne weiterhin relevant ist. Zugleich konnte herausgestellt werden, dass dieses Lehrstück ein für das Verhältnis religiöser Lebensformen zur säkularen Gesellschaft problematisches Argument enthält. So wird mit ihm unterstellt, dass das ideologische Potenzial säkularer Souveränitätsmacht wirksam entzaubert und überwunden werden könne, indem die souveräne Macht allein Gott vorbehalten und vom Ereignis seiner Menschwerdung in Jesus Christus her neu bestimmt wird. Als «blinder Fleck» dieser These wurde ausgewiesen, dass mit ihr das ideologische Potenzial säkularer Souveränitätsfiguren lediglich theologisch beerbt, anstatt verabschiedet wird. Denn wo Gottes Macht als befreiende und subversive Macht der Auflösung herrschender Souveränitätspolitik verstanden wird, bleibt sie doch unverfügbar und damit nicht kritisch hinterfragbar. Auch die Neuverortung von Gottes Macht im Scheitern und in der Ohnmacht des Kreuzes bleibt ein Erweis von Gottes ungeteilter Macht und erfordert damit einen Glauben an die fiktiv-metaphysische Idee, absolute Macht könne real existieren und dauerhaft bestehen. Dieser Glaube begründet somit eine neue Ideologie der Souveränität.

Vor dem Hintergrund dieser Analyse lässt sich nun der philosophische Diskurs über eine Nicht-Souveränität Gottes einbeziehen. Derrida, Nancy und Agamben geben dem Theologischen in ihrer Kritik moderner Souveränitätspolitik besonderes Gewicht. Im Unterschied zu den Theologen Barth und Moltmann entwickeln sie ihren Angriff auf die politische Souveränitätslehre aber im Horizont einer differenzierten Religionstheorie. Ihre Kritik an der Religion erweitern sie zudem dezidiert zu einer Kritik an der säkularen Moderne. Ihrer Auffassung nach ist der in der späten Antike entstandene christliche Got-

tesgedanke geradezu die Ermöglichungsbedingung der modernen Säkularität. Um das Projekt der säkularen Moderne kritisch zu durchdringen, ist daher philosophische Arbeit am Gottesgedanken zu verrichten. Während Derrida und Nancy an diese These nun einen Vorschlag zur Dekonstruktion, d.h. zum Studium der Aporien des Gottesgedankens anschliessen, setzt Agamben auf dessen Profanierung. Er kritisiert die Säkularisierung als eine blossе Verweltlichung des Sakralen, der es misslungen sei, das religiös Unverfügbare tatsächlich zu entzaubern und einem neuen Gebrauch zuzuführen.

Alle drei Philosophen lassen sich daher auf den ersten Blick vor allem als Kritiker von Religion und Theologie lesen. Dennoch können auch produktive Verknüpfungen ihres Denkens mit dem theologischen Problembewusstsein aufgezeigt werden. So sucht Derrida (ähnlich wie Moltmann), den leidenden und verletzbaren Gott gegen die Eskalation staatlicher Souveränitätsansprüche in der Gegenwart zur Sprache zu bringen. Er geht jedoch in seinem Denken radikaler vor als die sogenannte «Theologie nach Auschwitz» und suspendiert die Prädikate der Unteilbarkeit und Allwissenheit von Gottes Macht. Seine Rede von einer Nicht-Souveränität Gottes zielt demnach nicht auf Negation und Dialektik des Allmachtdenkens, sondern auf eine Aussetzung der Logik des Gottesgedankens an sich.³¹ In diesem Sinne möchte Derrida sogar den Gedanken einer Selbstwidersprüchlichkeit Gottes zulassen. Anders verhält es sich bei Nancy. Er bezeichnet seine Denkbewegung als Minimalisierung (und nicht als Aussetzung oder Suspendierung) der Souveränität Gottes. Deutlicher als Derrida bemüht er sich um eine Kritik der Souveränität, die in den Archiven des Christentums selbst ihren Ausgang nimmt. Für ihn bieten vor allem die biblischen Texte den Schlüssel zu einer kritischen Verarbeitung der Lehre von der Souveränität Gottes an. Dabei fokussiert Nancy allerdings, anders als Moltmann, nicht auf das Symbol des Gekreuzigten, sondern entwickelt aus den paulinischen Briefen ein Verständnis des Glaubens, das diesen als «Dekomposition der Religion»³² begreifen lässt. Für ihn ist der Glaube Empfang der Gabe Gottes und damit Verhältnis zu einem Unaneignbaren. Als solcher ist er selbst der Anfang einer Dekonstruktion der Religion und ihres metaphysischen Gottesgedankens (sogenannte «Autodekonstruktion» des Glaubens).

31 Vgl. J. Valentin: Atheismus in der Spur Gottes, Mainz 1997.

32 Vgl. Nancy: Dekonstruktion des Christentums (Anm. 27), 95.

Auch Agamben sieht den Einfluss des antik-christlichen Souveränitätsdenkens für die Moderne als verhängnisvoll an. Er beschreibt die – für das reformiert-theologische Lehrstück ebenfalls konstitutive – Verknüpfung von Gottes Allmacht und seinem Handeln in der Welt als verdeckte Keimzelle für das politische Eskalationspotenzial der Souveränität in der Moderne. Um die Operativität dieser Verknüpfung auszusetzen, sucht er allerdings nicht, die säkular-modernen Souveränitätslehren zu (re-)theologisieren, wie Derrida und Nancy, die an deren theologischen Aporien weiterarbeiten wollen. Die verhängnisvolle Verknüpfung von Heilsökonomie und Souveränität, die das antike Christentum seiner Auffassung nach hervorgebracht hat, sieht Agamben stattdessen in einer Bewegung der Profanierung des Heiligen und Unverfügbaren aufgelöst. Vorgebildet sei diese in der Kultur des Spiels, das religiöse Rituale und Normen vernachlässigt und ausser Kraft setzt. Die Profanierung des Spiels zerstöre das Heilige nicht, entziehe es jedoch dem religiösen Ritus der Unterscheidung von heilig und profan und gebe damit die Absonderung auf, die Grundlage der Entfaltung seiner Macht ist. Agambens Vorschlag einer Profanierung erweist sich damit als eine machtvolle Umkehrung der Sakralisierungsrituale der Religion. Wie eine spielerisch ablaufende Entheiligung und Entweihung des Namens Gottes jedoch vollzogen werden soll, ohne dass sie mit dem Etikett der Blasphemie belegt werden muss, bleibt bei ihm unklar. Wahrscheinlich lässt sich hier im Sinne Agambens nur an eine Kultivierung jener Formen des religiösen Humors denken, die, ohne Gott der Lächerlichkeit preiszugeben, spielerisch dessen metaphysischen Anspruch auf Allgegenwart und Allwissenheit unterlaufen.

Für eine spätmoderne Theologie, die sowohl im Hinblick auf ihr Verhältnis zur säkularen Moderne als auch im Hinblick auf die religiöse Symbolisierung von Gott als einer souveränen Macht selbstkritische Nachdenklichkeit üben will, bieten sich Derrida, Nancy und Agamben als gleichermaßen herausfordernde wie produktive Gesprächspartner an. Dabei ist jedoch immer wieder neu auszuloten, ob der Vorschlag, von Gottes Rückzug statt von seiner Präsenz zu sprechen oder den Namen Gottes einem profanen Gebrauch zuzuführen, mit der frohen Botschaft, die der christliche Glaube sein will, noch vereinbar ist oder diese preisgibt und aufs Spiel setzt. Dass letzteres, also die christliche Hoffnung auf das Andere dieser Welt im Gespräch mit Derrida, Nancy und Agamben nicht aus dem Blick gerät, kann jedoch nur dann deutlich werden, wenn ihr Fragen nach einem nicht-souveränen Gott als Modus der Öffnung

der säkular-modernen Kultur für ihr Anderes einsichtig gemacht wird. Wo die zeitdiagnostisch-kritischen und prophetisch-utopischen Untertöne ihrer politischen Theologien unterschlagen oder auf bloße Rhetorik reduziert werden, kann das innovative Potenzial dieser Philosophien für die theologische Gotteslehre nur verkannt werden.

Abstract

Die Lehre von der Souveränität Gottes hat für die reformierte theologische Tradition stets eine besondere Bedeutung innegehabt. Insbesondere im 20. Jahrhundert wurde ihre ideologiekritische Intention im Horizont politischer Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Kirche und Staat neu herausgearbeitet und zugleich scharf kritisiert. Der Artikel diskutiert den Anspruch, dass der Glaube an Gottes Souveränität aus Unfreiheit und Unterwerfung unter politische Ideologien befreien kann, kritisch am Beispiel von Karl Barth. Zugleich entfaltet er die These, dass auch die vermeintliche Überwindung der Lehre von der Souveränität in einer Theologie des gekreuzigten Gottes (Jürgen Moltmann) diese lediglich fortschreibt. Um zu neuen Ansätzen fortzuschreiten, diskutiert der Artikel abschliessend drei zeitgenössische philosophische Entwürfe, die Gott «ohne» Souveränität zu denken suchen (Derrida, Nancy, Agamben).

Rebekka Alexandra Klein, Halle/Saale