

Knut Wenzel

„Hört, ihr Himmel,  
ich will reden“

Theologie aus den Krisen  
in Kirche und Welt

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © stellalevi / GettyImages

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39609-0

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83133-1

# Inhalt

|  |    |
|--|----|
| Einleitung . . . . .   | 7  |
| I Das schwache Licht der Transzendenz:<br>Der Gottesgedanke in Zeiten der Pandemie . . | 13 |
| II Wozu noch Theologie –<br>angesichts des Missbrauchs . . . . .                       | 21 |
| Die Gebrochenheit des Glaubensbewusstseins Vieler                                      | 21 |
| Theologie angesichts des Missbrauchs –<br>verankert in den Opfererfahrungen . . . . .  | 23 |
| Der nah-ferne Gott . . . . .   | 23 |
| Gottes Allmacht als seine Höflichkeit . . . . .  | 25 |
| Kirche gründet in „Figuren der Dezentrierung“ . . .                                    | 26 |
| Dialektik der Heiligkeit I: Kirche . . . . .   | 27 |
| Dialektik der Heiligkeit II: Mensch . . . . .  | 29 |
| Sünde und Vergebung . . . . .  | 30 |
| Zwischen Schöpfung und Kreuz . . . . .   | 32 |
| III Spiritualität – Religiöse Existenz im Geist . . .                                  | 37 |
| Die verletzliche Offenheit des spirituellen Selbst . . .                               | 38 |
| Selbst-Bestimmung im Geist . . . . .   | 41 |
| Gegenwart des Geists als Kritik des spirituellen Selbst                                | 45 |
| Kirchliche Bedingungen und Verhinderungen der<br>Spiritualität . . . . .               | 49 |

## Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| Sprachen des Geists . . . . .                         | 53  |
| Kirche als Gewand des spirituellen Selbst . . . . .   | 57  |
| IV Das Kreuz Jesu Christi: Zeichen des Lebens         |     |
| unter Bedingungen des Todes . . . . .                 | 65  |
| Kreuz und Inkarnation . . . . .                       | 65  |
| Kreuzespassionen . . . . .                            | 68  |
| Kreuz des Anstoßes . . . . .                          | 69  |
| Zeichen und Zeugnis für den Gott des Lebens . . . .   | 71  |
| Kreuz und Auferstehung . . . . .                      | 74  |
| V Offenbarung: In-Kulturierung des                    |     |
| Unverfügbaren . . . . .                               | 77  |
| An-Spruch, der mich trifft . . . . .                  | 77  |
| Die kulturelle Erschließbarkeit der Offenbarung . .   | 79  |
| Die verstörende Fragmentarität jeder weltlichen       |     |
| Offenbarungsgestalt . . . . .                         | 85  |
| Die verletzliche Offenbarungsoffenheit des Subjekts . | 89  |
| Kirche – Religionspraxis unterm Druck des             |     |
| Unverfügbaren . . . . .                               | 92  |
| VI Kirche: Gemeinschaft selbst-bewusster              |     |
| Glaubenssubjekte . . . . .                            | 101 |
| Nicht Schutz-, sondern Ermöglichungsraum . . . . .    | 101 |
| Lichtes Schweben – Liturgie als Spiel . . . . .       | 105 |
| Ernstes Schlussfolgerungen aus dem Spiel . . . . .    | 117 |
| Nachwort . . . . .                                    | 125 |

# Einleitung

Das Leben Gottes: jenes Spielen der Liebe  
mit sich selbst, das durch den Ernst, den  
Schmerz, die Geduld, die Arbeit des  
Negativen hindurch geht.

*nach Hegel*

„Sie erschrak“: das ist die erste Reaktion der Maria auf die Anrede durch den Engel.<sup>1</sup> Oft und oft ist diese später so genannte Verkündigungsszene gemalt worden, manche Darstellungen haben das Erschrecken Mariens, das nicht nur dem Auftauchen eines Fremden gilt, sondern der Zumutung seiner Botschaft, sie werde den „Sohn des Höchsten“<sup>2</sup> gebären, ins Bild gebracht – die in ein und derselben Bewegung sich der Botschaft zuwendende und vor ihr fliehende Maria Sandro Botticellis; die hoch elegante Maria Orazio Gentileschis, mit demütig geneigtem Kopf und abwehrend erhobener Hand. Und in Gentileschis Bild deutet der Engel auf einen monumentalen brokatroten Vorhang hinter und über Maria, dessen schwerer Faltenwurf die Gestalt des Gekreuzigten zur Kenntlichkeit verhüllt. Der Kreuzestod Christi, eingetragen in die Verkündigung. Das Christentum ist eine Religion der Krise. Offenkundig wird das bei einer Verdichtung der Erzählung des Christentums zu einem einzigen Satz in telegrammartiger Punktierung: *Der Sohn Gottes – geboren zu einem Menschen – durch eine Jungfrau – das Heil wirkend – durch den Martertod am Kreuz.*

Das Christentum ist nicht die Religion, die das Leid übersieht, verdrängt oder wegtherapiert. Das Christentum

ist – in der Tiefenschärfe der gesamten biblischen Überlieferung und deswegen in enger Nachbarschaft zum Judentum – die Religion, die das Leid, die Not, die Brüche und Konflikte dieser Welt benennt, exponiert, symbolisiert: zu jenem negativen Zentrum macht, durch das hindurch allein Heil geschehen kann. Dafür, dass Leid in ihr ist, wird die Welt nicht verachtet. Das Leid symbolisieren: ihm eine signifikante Gestalt geben – im Kreuz, aber auch in den vielen Leiderzählungen (sogar auch: Liedern, Hymnen des Leids), die in die biblische Tradition aufgenommen worden sind. Durch seine Symbolisierung wird das Leid bedredt: es steht nicht mehr nur für sich – das freilich auch und sogar zuerst –, es spricht von der in einem verletzenden Ausmaß noch unvollendeten Welt. Das Kreuz ist als Zentralsymbol des Christentums solange triftig, wie es im Selbstvollzug der Welt zu Opfern kommt.

Eine Reflexion auf die Inhaltsbestimmungen des christlichen Glaubens kann es sich folglich ohnehin nicht einfach machen. Nun kommt aber hinzu, dass das Christentum in seiner kirchlichen Fassung sich selbst in die Krise des spirituellen und sexuellen Missbrauchs gestürzt hat. Die Krise ist aus der *epistēmē* des Christentums in den Zustand der Kirche hineingespiegelt worden. Dem Erschrecken Marias ist das Gewicht einer ekklesialen Dimension zugewachsen, hat die Tradition ihr doch den Titel „Mutter der Kirche“ zugesprochen, und hat Papst Johannes Paul II. doch diesen Titel unmittelbar auf die geistgewirkte Geburt des Gottessohns durch Maria zurückgebunden.<sup>3</sup> Der Missbrauch verstellt für viele Menschen, vor allem, aber nicht nur, für die durch ihn Betroffenen, den Zugang zum Bedeutungskern des christlichen Glaubens. Sie sind verunsichert, verstört, erschreckt und wissen nicht mehr recht, wie jetzt

noch diesen Glauben in seinem Gehalt erreichen, wie nach ihm greifen, wie ihn begreifen.

Darauf will dieses Buch eingehen. Es will keine Analyse der Missbrauchs- und anderer Krise/n bieten. Hierzu liegt vielfältige und relevante Literatur vor. Es stellt einen tastenden Versuch dar, aus der Krise heraus den Bedeutungskern des christlichen Glaubens von neuem so zu erfassen, dass sowohl den Krisenerfahrungen der Menschen Gerechtigkeit widerfährt als auch ihr Bedürfnis nach einer neuen Erschließung des christlichen Glaubens aufgenommen wird: Theologie in den Krisen, aus ihnen heraus.

Kern des Buchs ist der in Kapitel II enthaltene Text. Er ist im Zusammenhang eines ambitionierten Prozesses zur Aufarbeitung der Missbrauchskrise im Bistum Limburg entstanden, eines Prozesses, dem ausdrücklich der Arbeitsauftrag zur Suche nach einer neuen Theologie mitgegeben worden ist, die in Resonanz auf die Krisenerfahrungen neue Zugänge zum Bedeutungsreservoir des christlichen Glaubens erschließt.

Die folgenden Kapitel ziehen das hier konzentriert Dargelegte weiter in Hinsicht auf den Menschen (Kapitel III), auf Gott (Kapitel V), auf die Kirche (Kapitel VI) aus. Dabei sind die Kapitel zu Spiritualität<sup>4</sup> und Offenbarung spiegelbildlich aufeinander bezogen. Um die das Gott-Mensch-Verhältnis bestimmende Dramatik zur Geltung zu bringen, ist zwischen sie ein Kapitel über die Anstößigkeit des Kreuzes eingefügt. Tertullian hat in einem klassisch gewordenen Diktum die konkrete Existenz des Menschen zum „Angelpunkt des Heils“ erklärt.<sup>5</sup> Entsprechend wird hier durch den Aufbau des Buchs das Kreuz als christlicher Angelpunkt des Gott-Mensch-Verhältnisses vorgestellt. Bei der Entfaltung des in Kapitel II Verdichteten hat sich die Verletzlichkeit des Glaubenssubjekts als Leitgedanke he-

rauskristallisiert. Vulnerabel ist das spirituelle Selbst in einer prekären Gottesbeziehung. Die Kirche wird abschließend in all ihrer ambivalenten Spannung zwischen Sündigkeit und Heiligkeit normativ als sozio-historischer Ort der Ermöglichung dieses fragilen Sich-Beziehens des Menschen auf den Realen Absoluten gezeichnet (Kapitel VI).

Dem vorgeschaltet ist eine Stellungnahme zu Kirche und Theologie in der Pandemie (Kapitel I): Sowohl in der Schließung der Kirchen im Lockdown – mit dem Alternativangebot gestreamter Eucharistiefiern, die allein den agierenden Priester zeigten und so ein katastrophal klerikalistisches Bild von Kirche repristinieren – als auch in der theologischen Einordnung der Pandemie ins Paradigma der Theodizee – zwischen dem schwachen und dem straffenden Gott – zeigte sich im Scheitern *ex negativo*, wie anspruchsvoll kirchliches und theologisches Agieren in den Krisen eigentlich ist.

„Hört, ihr Himmel, ich will reden“: Das ist der Eröffnungsvers der letzten Rede des Mose vor seinem Tod, es ist die Eröffnung eines Psalms.<sup>6</sup> Der enthält in literarisch-hymnischer Gestalt eine vertraute Mischung aus Preis des Herrn und Mahnung des Volks: Es ist als hätten die Verfasser dem Mose eine standardisierte Theologie in den Mund gelegt, um sie noch einmal mit höchster Autorität zu versehen. Sie interessiert hier nicht, es sei denn als Exempel dafür, wie die Theologie nicht in die Zukunft geführt werden kann. Es ist allein der im Eröffnungsvers artikulierte Grundgestus: „Hört, ihr Himmel, ich will reden.“ Mose spricht zu den Menschen, aber er ruft dazu den in den Himmeln verborgenen Gott an. Die Angelegenheiten der Menschen sind so ernst zu nehmen, dass sie in den Horizont des Unendlichen zu rücken sind. Eigentlich ist das die basale Aufgabenbestimmung von Theologie:



## Einleitung

Von der Welt zu sprechen, im Horizont des Absoluten. Jedenfalls haben es die Menschen in den Krisen von Welt und Kirche verdient, dass ihre Not in diesem Horizont, mithin theologisch, bedacht wird.

\* \* \*

Früher gab es den Brauch, theologische Bücher in Vorworten oder Einleitungen abschließend auf das Fest einer Heiligen oder eines Heiligen oder auf ein kirchliches Fest zu datieren. Dieses Buch erscheint zufällig in den Tagen des Fests Mariä Himmelfahrt, eine Koinzidenz, die mich freut: Solange die Kirche das Fest der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel feiert, hält sie uns die Möglichkeit eines Auswegs vor Augen – nicht aus diesem, sondern für dieses je konkrete, leibliche, endliche, bedrohte und doch unbedingt wertvolle Leben.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Lk 1,29.

<sup>2</sup> Lk 1,32.

<sup>3</sup> Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* (1979), 22.

<sup>4</sup> Eine kürzere und sozusagen undramatischere Version der in diesem Kapitel formulierten Gedanken findet sich in: Knut Wenzel, „Atme in mir“: Überlegungen zum katholischen Begriff von Spiritualität, in: Geist und Leben 96(2023), 166–174.

<sup>5</sup> *Caro cardo salutis* („Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils“): Tertullian, *resurr.* 8.

<sup>6</sup> Dtn 32,1.



# I Das schwache Licht der Transzendenz: Der Gottesgedanke in Zeiten der Pandemie

Dass die Kirchen den Lockdown willig in ein komplettes Einstellen ihrer liturgischen Tätigkeit ummünzten, war ein zentrales Organversagen. Als dann in Streaming-Gottesdiensten Priester vor starrer Kamera allein vor sich hin zelebrierten, schien die „Liturgie“ des Freud’schen Witzes am Werk, der zufolge im Unabsichtlichen das Wahre sich verrät; hier: die online-Auferstehung der Kirchen im Bild ihres notorischen und nun auch offenkundig absurden Klerikalismus. Der Papst zur Osternacht allein im Petersdom – braucht es mehr als solch ein niederschmetterndes Bild? Wäre damit das Zentralversagen nicht schon empörend genug, wurde es auch noch zur Farce, als sich die Großkirchen ausgerechnet von evangelikalen und rechts-katholischen Gemeinden die Zentralität der liturgischen Feier für das kirchliche Selbstverständnis vorführen lassen mussten.

Wären da nicht die vielen Pfarrgemeinden, die vor allem während der Karwoche und den Ostertagen vielgestaltige Weisen ersonnen und praktiziert haben, Orte und Zeiten der wenigstens symbolischen Berührung des in der Liturgie gefeierten Geheimnisses zu schaffen. Und hätte sich nicht im Malstrom der Pandemie, der ganze Gesellschaften in seinen Bann zog und abertausende Menschen verschlang – hätte sich hier nicht an der Stelle des Zentralversagens der Kirchen ein Vakuum aufgetan, als formte sich ein stummes Verlangen, eine schweigende Erwartung: dass die Pande-

mie in den Horizont Gottes gerückt werden würde. Nicht dass in Zeiten der Not eine säkulare Gesellschaft wieder fromm werden würde. Doch auch sie mag das ihr vielleicht selbst nicht erklärliche – und dennoch legitime – Bedürfnis entwickeln, eine große Katastrophe in einem umfassenden, einem umfassenderen Zusammenhang zu sehen.

Schnell zeigt sich dann freilich, dass der Gottesgedanke – der je umfassendere Zusammenhang – keine Beruhigung bereithält. So, wie er im Bedeutungsfeld zwischen Jerusalem und Athen entwickelt worden ist, handelt es sich um einen Reflexionsbegriff: mit jeder Beanspruchung Gottes im Zusammenhang einer existentiellen menschlichen Not fragt sich von neuem, wer dieser Gott eigentlich sei: Wer ist Gott, angesichts eines pandemisch gewordenen Leids?

Das Dilemma der Theodizee besteht darin, dass sie voraussetzen muss, was doch zu verteidigen sie aufgegeben wird: dass die Gottesannahme noch irgendeine Bedeutung hat, dass noch eine signifikante Anzahl Menschen meint, ohne die Gottesannahme keine Aussicht auf einen umfassenden Begriff ihrer – der? – Wirklichkeit zu haben. Selbst wenn dies, eine integrale Erfassung der Welt, faktisch nicht durchführbar ist, macht es, was die Gottesfrage angeht, genau den Unterschied aus, ob für eine vollständige Beschreibung der Wirklichkeit – sei dies nun realisierbar oder nicht – die Gottesannahme für prinzipiell notwendig erachtet wird oder nicht. Diese Alternative gibt es aber erst neuzeitlich, weswegen bei aller Familienähnlichkeit Theodizee streng genommen erst mit Leibniz da ist und nicht schon bei Hiob. Immerhin kommt es im Buch Hiob am Ende zu einer entscheidenden Konfrontation zwischen der Klage führenden Titelfigur und Gott selbst. Wir Bewohner der Doppelpepoche von Neuzeit und Moderne hingegen

werden die „Rechtfertigung Gottes“ – denn das bedeutet Theodizee – voraussichtlich unter uns, ohne göttliche Intervention, aushandeln müssen.

Die Redlichkeit verlangt das Eingeständnis, dass eine unbefangene theologische Erörterung der Gottesfrage in einer säkularen Öffentlichkeit sich nicht (mehr) von selbst verstehen kann, weil sie die säkular keineswegs mehr durchgängig geteilte Überzeugung voraussetzt: *God matters*. Für die Theologie muss daraus folgen, die säkulare Öffentlichkeit nicht als Publikum der eigenen Selbstinszenierung zu beanspruchen, sondern einen Beitrag zu ihrer Selbstverständigung zu erbringen. Eine theologische Discretion sowohl gegenüber den in der Pandemie Leidenden als auch gegenüber Gott verbietet es zudem, das zu tun, was religiöse Verkündigung oft und oft getan hat: die Krise zu nutzen, um den Gottesgedanken zu promoten, in der Regel als Demütigung der Menschen in ihrer Selbstachtung. Als wären persönliches Leid, suspendierte Grundrechte, soziale Torsionen und globale ökonomische Zusammenbrüche nicht für sich genug: wozu dem noch den Vorwurf der Schuld aufbürden, für die all das an Leid und Not Strafe wäre, göttlich verhängt? Die Rationalisierung von Leid als Strafe für Schuld verfängt längst nicht mehr: seit dem Buch Hiob. Stattdessen bricht sich das Bewusstsein eines unausgleichbaren Spalts zwischen Moralität und Lebensglück Bahn: die Klage des Psalmisten, dass es dem Frevler gut geht und dem Frommen schlecht,<sup>1</sup> legt eine Spur bis hinauf zu Immanuel Kants Postulat der Existenz Gottes; diesem allein wäre solch unmöglicher Ausgleich zuzutrauen.<sup>2</sup>

Es ist verführerisch, auf die Theodizee-Frage – wie kommt das Übel in die Welt, wie kann es nicht zu rechtfertigendes Leid geben, wenn Gott doch sowohl gut als

auch allmächtig ist – zu antworten, indem die Zuschreibung von Allmacht gestrichen wird. Übrig bliebe ein Gott, der gut ist – und schwach. Das lässt ihn sympathisch erscheinen; ein solcher Gott erweckt Mitleid – aber verdient er religiöse Anbetung? Auch wird so die Theodizee-Frage eigentlich nicht beantwortet; sie wird nur um eine ihrer Grundbestimmungen gekürzt.

Religiöser Glaube in theistischer Prägung gründet sich auf einen handlungsfähigen Gott; solcher Glaube kann sich nicht entzünden, wenn es von vornherein ausgeschlossen ist, dass Gott antwortet, eingreift, hilft. Die alt- und anders bekannte Frage „Wozu beten?“ stellt sich hier mit radikaler Schärfe. Auch wäre Kants Gottespostulat sinnlos: ein sympathisch schwacher Gott kann die Kluft zwischen Moralität und Lebensglück nicht schließen. Der theistische Gottesgedanke rechnet mit einem handlungsfähigen Gott. Der Monotheismus war in der Geschichte seiner Herausschälung von dem Interesse angetrieben, die Handlungsfähigkeit Gottes absolut zu denken: über alle Bedingtheit hinaus – ist sie Allmacht. Das Konzept von einem allmächtigen Gott denkt ihn als allen Bedingungen vorausgehend. Damit wird nicht nur Gott als unbedingt gedacht, sondern zugleich alle Wirklichkeit, die Gesamtheit dessen, was ist – das „Sein“ – relativiert. Die Sorge um den unverkürzten biblisch-jüdischen Gottesgedanken hat deswegen Emmanuel Levinas zu der Formulierung gebracht: „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“.<sup>3</sup>

In ihrem Bedeutungskern ist die Theodizee-Frage intellektueller Ausdruck der Empörung über die Realität des ungerechten Leids. Die Allmacht Gottes bedeutet auch dessen prinzipielle Relativierung. Wer sie streicht, überlässt dem Unheil das letzte Wort. Eine Theologie des nur

schwachen Gottes handelt sich ungewollt etwas Unfrommes ein.

Wie also die Theodizee denken? – Nicht zu Ende jedenfalls. Aporie – Weglosigkeit – ist das Bild für ein Denken, das zu keinem Ende kommt und doch gedacht werden muss. Heinz Robert Schlette hat vor langem schon die Nähe zwischen religiöser Glaubensoption und aporetischem Denken herausgestellt.<sup>4</sup> Hier drei Denkweisen im Modus des Aporetischen, die einer säkularen Öffentlichkeit, die der Theologie Rederecht einräumt, sicher die letzte Antwort vorenthalten müssen:

Paul Ricœur ist öfter auf das Buch Hiob zurückgekommen, manchmal in knappen, verdichteten Passagen. Seine Interpretation in aller Kürze: In der das Buch abschließenden Konfrontation Hiobs mit Gott wird dem Gehalt seiner Klage Recht gegeben: sein Leid ist grundlos, ungerecht. Die eigentliche Hiob-Frage – „Warum ...?“ – bleibt ohne Antwort. Gottes Vorwurf gegen Hiob zielt auf die Dimension seiner Klage: Indem Hiob Gott um sein Leid verklagt, totalisiert er es. Indem er sein Leid in die Proportion Gottes versetzt, lässt er es zur letztbestimmenden Macht über seine Existenz werden. Dass von irgendwoher und unausrechenbar doch noch ein Lichtstrahl des Sinns in das Dunkel der Sinnlosigkeit fällt, *against all odds*, ist für die absolut gewordene Klage keine Möglichkeit mehr. Die Klage muss sich aus sich selbst begrenzen; ist sie die Artikulation der Unerträglichkeit des Leids, muss sie der Möglichkeit des Einbruchs eines rettenden Sinns Raum lassen. An Gott zu glauben wird durch die Erfahrung sinnlosen Leids zugleich unmöglich und notwendig. Unmöglich wird die Unterstellung eines immer schon gegebenen Sinns; notwendig wird die Offenheit für einen vielleicht, wer weiß, doch noch sich einstellenden Sinn. Die Situation Hiobs, über

den Sinn seines Leids keinen Aufschluss zu haben, kehrt in den Schriften der frühen Christen wieder: Unrechtes Leid, das nicht abgewendet werden kann, zu ertragen, eine Last mithin zu tragen, die eigentlich zu schwer ist, nennt der erste Petrusbrief „Gnade“. <sup>5</sup> Norbert Brox hat den Text in seinem exegetischen Kommentar durchgängig von einer „Logik der Gnade“ getragen gesehen. <sup>6</sup>

Der biblische Gott durchläuft eine Geschichte der Transformationen; der aus Gerechtigkeit strafende, aus Liebe zürnende wird zu einem melancholischen Gott, der kein Unheil, nicht Sintflut noch Plagen, über die Menschen bringt, dem nur noch bleibt, das Unheil, das die Menschen selber über sich und die Welt bringen, zu bezeugen und gewissermaßen notariell festzuhalten. <sup>7</sup> Was ihn melancholisch werden lässt? – Dass er sich vorbehaltlos auf seine Schöpfung – und das heißt zunächst auf die Menschen in ihr – eingelassen hat. Er bestimmt seine Allmacht zu unbedingter Liebe. *Bad Case Of Loving You*: kein Psalm, nur ein Pop-Song, <sup>8</sup> der aber den Kern dieser Menschenliebe Gottes trifft. Mit einem Amalgam aus mystischem Paradox und der Nonchalance des Pop könnte sie als *mighty surrender* bezeichnet werden: jene machtvolle Selbstübergabe, mit der Gott sich zum Sklaven erniedrigt, indem er den Tod des Menschen Jesus mitstirbt. <sup>9</sup> Der Gott Jesu ist nicht schwach. Doch am Kreuz, Werkzeug und Zeichen menschlicher Zerstörungsmacht, bestimmt er seine Macht zu einer negativistischen Präsenz. Edward Schillebeeckx hat dies in einer Theologie der „wehrlosen Übermacht Gottes“ entfaltet. <sup>10</sup> Ein die menschliche Vernichtungsmacht machtvoll besiegender Gott würde sie dadurch nur bestätigen; der wehrlose Gott lässt sie ins Leere laufen und entwaffnet sie so. Gottes Allmacht präsentiert sich am Kreuz als De-Legitimation aller Macht.