

Herbert Frohnhofen

Ist der christliche Gott allmächtig?

Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis

Daß Gott bzw. die Götter oder das Göttliche, wie immer sie vorgestellt, verehrt und gedacht wurden, sehr mächtig, ja allmächtig sind, ist seit alters, vielleicht seit Menschengedenken, eine Selbstverständlichkeit, ja vielfach sogar eine wesensbestimmende Eigenschaft des Göttlichen selbst¹. Religionsgeschichtlich meint Gott-Sein ja gerade „überlegen sein“, „Macht haben“ über Menschen, Tiere, Pflanzen und Gestirne, „Macht haben“ über Schicksale, Völker und Naturgewalten. Zwischen den verschiedenen Religionen gibt es hierbei kaum Unterschiede; die Allmachtsvorstellung ist weithin universal².

Auch im Christentum ist das Bekenntnis zu „Gott, dem allmächtigen Vater“ von frühkirchlicher Zeit bis heute erster und wichtigster Gegenstand der Tauffragen wie fast aller überlieferter Glaubensbekenntnisse³. Zudem werden bis heute viele Gebete der kirchlichen Liturgie an „Gott, den allmächtigen Vater“ gerichtet, weisen auch zahlreiche Lieder aus dem Gotteslob auf den „allmächtigen Gott“, die „Entäußerung seiner Gewalt“ in Jesus Christus, seinen Schutz für die Menschen und nicht zuletzt das „Königtum“ Jesu Christi hin⁴. Gleichwohl macht das Bekenntnis zur Allmacht Gottes heute vielen Gläubigen Schwierigkeiten, „beschleicht auch manchen Christen Unbehagen beim Gedanken an einen allmächtigen Gott“⁵. In Philosophie und Theologie ist die Allmachtsvorstellung auch deshalb wieder in die Diskussion geraten und wird vielfach bearbeitet.

Der vorliegende Beitrag soll dazu dienen, das überkommene Bekenntnis im Licht der aktuellen Kritik neu anzuschauen und auf seinen Glaubensinhalt zu befragen. Nur so ist es möglich, Mißverständnisse abzubauen sowie das spezifisch christliche Allmachtsbekenntnis und für unsere Zeit fruchtbar zu machen.

Zur aktuellen Kritik am Bekenntnis der Allmacht Gottes

Die wichtigsten aktuellen Kritikpunkte an der Vorstellung bzw. am Bekenntnis der Allmacht Gottes können in vier Bereiche gegliedert werden:

1. Die Erfahrung der Übel und des Bösen in der Welt widerspricht in Verbindung mit der Annahme der Allgüte Gottes dem Bekenntnis seiner Allmacht. Diese fundamentale Kritik an der Vorstellung der Allmacht Gottes ist in ihrer

Grundstruktur bereits älter als das Christentum und wurde beispielsweise von dem antiken griechischen Philosophen Epikur (um 300 v. Chr.) schon den Theologen seiner Zeit vorgehalten⁶. Sie durchzieht dann die gesamte christlich-abendländische Geistesgeschichte und wird erst in der frühen Neuzeit seit dem Philosophen Leibniz (um 1700) in der Form des sogenannten *Theodizeeproblems* formuliert, in der Frage nach der Rechtfertigung Gottes (vor der menschlichen Vernunft) angesichts der vielfältigen Übel in der Welt⁷. Sehr geläufig ist diese Problemstellung auch heute in Gesprächen mit schwer leidenden oder sterbenden Menschen, die oft danach fragen, warum der allmächtige und allgütige Gott ihnen diese Leiden nicht erspart. In den Schriften des Alten Testaments ist es vor allem das Buch Ijob, das mit dieser Fragestellung konfrontiert.

Ausgegangen wird hierbei – bereits seit Epikur – von einem allmächtigen Gott, von dem angenommen wird, daß er zu jeder Zeit jeden beliebigen, prinzipiell möglichen Sachverhalt in der Welt herstellen kann, und der zudem allgütig ist, das heißt in diesem Zusammenhang zumeist, daß er die Menschen, soweit es ihm möglich ist, vor jedem Leid und Übel verschont. Dieser – polemisch ausgedrückt – selbstgezimmerter Gott wird dann vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft gezerrt und gefragt, wie er das vielfältige Leid der Menschen auf der Welt überhaupt zulassen könne. Als Ergebnis bzw. als Urteil wird ihm in der Regel entweder die Allgüte oder die Allmacht abgesprochen.

Nun hat man sich in der christlichen Tradition immer wieder damit zu helfen versucht, daß man die Vorstellung eines allgütigen Gottes problematisierte. Es sei keinesfalls anzunehmen, daß ein vollkommen gutes Wesen alle Übel, soweit es ihm möglich ist, beseitige. Schließlich hätten viele Leiden und Übel, die den Menschen widerfahren, einen guten Sinn, weil sie die Menschen aufrütteln, sie auf einen besseren Weg bringen, sie durch Strafe reifer oder durch eine schmerzhaftere Behandlung gesünder machen usw.; letztlich führten diese Übel zu einem größeren Guten, das ohne die Übel vielleicht nicht hätte entstehen können. Für eine Reihe von Übeln erscheint dies zunächst durchaus plausibel.

Viel zahlreicher scheinen aber in der Welt diejenigen Übel zu sein, in bezug auf die ein durch sie ermöglichtes größeres Gutes in keiner Weise erkennbar ist. Welchem größeren Guten kann es etwa dienen, daß in einem Krieg oder in einer Diktatur Tausende von unschuldigen Menschen gequält und getötet werden, oder daß ein kleines Kind, das von seinen Eltern mit aller erdenklichen Liebe umfungen wird, auf schmerzhafteste Weise an einer Krankheit, einem Unfall oder einem Verbrechen stirbt? Selbst wenn man aber in Rechnung stellte, daß auch solche Übel zur Entstehung eines ansonsten nicht erreichbaren höheren Gutes führten, das für die Menschen lediglich nicht erkennbar ist, wird in dieser Logik mit Recht die Frage gestellt, warum der in obigem Sinn allmächtige und vollkommen gute Gott nicht eine Welt geschaffen hat, in der das jeweils größere Gut auch ohne die vorhergehenden Übel verwirklicht wird.

Daß das häufig gehörte Argument, Gott wollte den Menschen (Wahl-)Freiheit geben, diese hätten ihre Freiheit aber zur Sünde genützt und deshalb sei die Welt voller Übel, keine zureichende Antwort ist, erhellt bereits daraus, daß zahlreiche Übel in der Welt, etwa diverse Krankheiten und Naturkatastrophen, durch Menschen überhaupt nicht verursacht werden und daß zudem die menschliche Freiheit in einer Welt ohne menschlich verursachtes Übel, sprich Sünde, nicht notwendig aufgehoben wäre – oder war Christus etwa unfrei?

Kurzum: Hinsichtlich des sogenannten Theodizeeproblems scheint es wenig weiterführend zu sein, lediglich – wie es bisher im christlichen Kontext zumeist geschehen ist – die Vorstellung von Gottes Allgüte zu relativieren und neu zu durchdenken, an der üblichen Allmachtsvorstellung aber kritiklos festzuhalten. Gerade diese erscheint hier als das entscheidende Problem.

2. Die Vorstellung eines allmächtigen Wesens ist in sich logisch widersprüchlich. Dieser in jüngster Zeit vor allem im Rahmen der angelsächsischen Sprachphilosophie diskutierte Kritikpunkt⁸ ist am griffigsten im sogenannten Stein-Paradox formuliert, das in der Frage gipfelt: „Kann Gott einen so großen Stein machen, daß er ihn nicht mehr tragen kann?“ Ob man nun auf diese Frage mit „Ja“ oder „Nein“ antwortet, in jedem Fall gibt es etwas, von dem man sagt, daß Gott es nicht kann: Entweder einen so großen Stein machen oder aber diesen Stein tragen. Wenn nun göttliche Allmacht wiederum bedeute, jeden prinzipiell möglichen Sachverhalt herstellen zu können, wäre Gott in beiden Fällen nicht allmächtig. Es ist hier nicht der Ort, in einer logischen und sprachanalytischen Auseinandersetzung dieses Argument zu prüfen. Jedenfalls ist es nicht sicher, daß es sich so schnell beiseite schieben läßt, wie es mitunter getan wird⁹.

3. Die Allmacht ist keine biblische Eigenschaft Gottes. Aufgrund dieses aus christlich-theologischer Sicht wichtigen Einwands forderte Norbert Scholl in bezug auf die Allmacht: „Die Kirchen sollten den Mut aufbringen, von dieser ohnehin nicht biblischen Eigenschaft Gottes Abstand zu nehmen.“¹⁰

Diese, wie manche ähnliche Aussage, muß im Kontext der Auseinandersetzung um den sogenannten „metaphysischen“ oder auch „theistischen“ Gottesbegriff gesehen werden, der in seinen Grundlinien aus der antiken griechischen Philosophie – vor allem von Platon und Aristoteles – in das Christentum übernommen und bis in die Gegenwart überliefert wurde. Hauptmerkmale dieses Gottesverständnisses sind Affektlosigkeit, Allwissenheit, Unveränderlichkeit, Selbstgenügsamkeit, Ewigkeit und Allmacht. Frühchristliche und mittelalterliche Theologen haben sich darum bemüht, diesen metaphysischen Gottesbegriff mit der biblischen Offenbarung des jüdisch-christlichen Gottes in Einklang zu bringen; die Ergebnisse dieser Bemühungen hatten über viele Jahrhunderte in einer relativ festgefügt christlich-dogmatischen Gotteslehre Bestand.

Heute nun wird dieser metaphysische Gottesbegriff in seiner Bedeutung für den christlichen Glauben vielfach radikal in Frage gestellt¹¹; es mehrten sich die

Stimmen, die die biblische Selbstoffenbarung des jüdisch-christlichen Gottes mit dieser antiken philosophischen Gotteskonzeption für grundsätzlich und im Kern unvereinbar halten. Wir können uns auch mit dieser These hier nicht ausführlicher befassen¹². Inwieweit aber die Vorstellung der Allmacht Gottes auch biblisches Gedankengut ist, wird weiter unten noch eine Rolle spielen.

4. Der vierte heute häufige Kritikpunkt an der Allmachtsvorstellung heißt: Allmacht ist eine weltvernichtende Männerphantasie. Wollen wir einen Eindruck von der Schärfe gewinnen, mit der dieser Vorwurf heute mitunter vorgetragen wird, so genügt es, den Schweizer Theologen Kurt Marti zu zitieren, der erklärt:

„Es gibt keine positive, keine göttliche Allmacht. Allmacht ist immer negativ, ist immer lebensfeindlich. Sie bleibt ein Rauschgedanke, vor allem wohl eine Männerphantasie. Leider verfügen die Männer über die Machtmittel, diese Phantasie auch ins Werk zu setzen und als Weltvernichtungstechnologie zu realisieren. Ist es Zufall oder ist's verräterisch, daß gerade Männer und Staatsmänner, wenn sie einmal von Gott reden, mit Vorliebe vom ‚Allmächtigen‘ sprechen? Auch Hitler pflegte das zu tun.“¹³

Marti radikalisiert hier eine These, die im Rahmen der sogenannten Frauenbewegung und auch der feministischen Theologie bereits vielfach formuliert und als Vorwurf gegen die sogenannte patriarchale Gesellschaftsordnung und die Männer gerichtet worden ist: Männer seien aufgrund ihres Willens zur Macht vorrangig für Gewaltzusammenhänge verantwortlich; sie seien diejenigen, die mittels Gewaltausübung gegen Frauen, Kinder, die Natur und nicht zuletzt gegen ihresgleichen und sich selbst unendliches Leid in die Welt und diese selbst inzwischen an den Rand des Abgrunds gebracht hätten.

Auch wenn dieser These eine gewisse Plausibilität kaum abzusprechen ist, sei hier doch am Rand empfohlen, die Gewaltthematik nicht auf den Unterschied der Geschlechter allein zu fixieren. Auch andere Faktoren – wirtschaftliche Abhängigkeiten sowie alle Arten von sozialen Rangunterschieden – scheinen mindestens in gleichem Maß für Gewaltzusammenhänge verantwortlich zu sein.

Das christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes

Um nun das spezifisch christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes genauer anzuschauen, erscheint es vor allem wichtig, danach zu fragen, welche Auskünfte die Bibel über die Macht und Herrschaft Gottes gibt¹⁴. Darüber hinaus müssen auch Aspekte der Geschichte dieser Offenbarung beachtet werden.

In den Schriften des *Alten Testaments* weisen schon die ältesten Gottesbezeichnungen EL SCHADDAI (Gen 17, 1 u.a.) und auch einfach EL (Gen 33, 20 u.a.) auf Jahwe als den ungehemmt Kraftvollen und Mächtigen. In vielen anschaulichen Bildern, wie es hier üblich ist, ist von der unbegrenzten Kraft und Macht Jahwes die Rede, so von der unbegrenzten Kraft seines Wortes (Ps 32, 6; 148, 5), seines Armes (Ex 15, 6; Ps 43, 2–4), seines Atems und Geistes (Ijob 26,

13; Ps 32, 6); außerdem unterstreichen dies die Schilderungen der Schöpfung, seiner Herrschaft über die Naturkräfte, der Verhängung der ägyptischen Plagen, der Unbeschränktheit seines Eigentumsrechts; ausdrücklich heißt es: „Nichts ist Gott unmöglich“ (Gen 18, 14 u. a.), oder: „Gott ist nichts schwer“ (Jer 32, 17.27); „Gott vermag alles, was er will“ (Hiob 42, 2 u. a.), „ohne ein Hindernis zu finden“ (Jes 43, 13) „und ohne einer Hilfe zu bedürfen“ (Jes 44, 24).

So ist die Tatsache, daß die Kraft und Macht Gottes für die Menschen schier überwältigend ist, für die alttestamentlichen Gläubigen eine Selbstverständlichkeit. Die Macht Gottes ist dabei genauer zu verstehen als Herrschergewalt über alle irdischen und himmlischen Gewalten, wie es besonders der Gottestitel „Jahwe Sabaoth“ (Herr der Heerscharen) deutlich macht. Für das Volk Israel hat die überwältigende und rettende Kraft Gottes sich erwiesen, als Jahwe es aus der Sklaverei in Ägypten herausgeführt hat, und es gründet hierauf die Hoffnung, daß Jahwe diese Kraft weiterhin für sein Volk einsetzen wird. Die unumschränkte Macht und Herrschaft Jahwes ist also kein Despotentum; sie ist nicht vergleichbar mit der oftmals nur an eigenen Interessen ausgerichteten weltlichen Herrschaft eines Königs, Fürsten oder Kaisers. Jahwe wird hingegen erfahren und geglaubt als machtvoller Urheber und Erhalter seiner Schöpfung sowie als Gestalter der Geschichte seines Volkes, keinesfalls aber als willkürlicher Herrscher mit absolutgesetzter Macht.

In den Schriften des *Neuen Testaments* wird das Bild des Alten Testaments natürlich weitgehend übernommen, jedoch spezifisch neu akzentuiert. Auch hier ist Gott der über alles Mächtige, der sogar über den Tod siegt (Hebr 11, 19 u. a.) und in dessen Namen Jesus wie auch später seine Jüngerinnen und Jünger zahlreiche Wunder tun. Die hereinbrechende Gottesherrschaft, die Jesus in seiner Person verkündet und den Menschen nahebringt, richtet sich damit ausdrücklich an die einzelnen Menschen und ihr Schicksal (vgl. Lk 1, 49; Hebr 2, 18 u. a.).

Die ausdrückliche Rede vom allmächtigen Gott findet sich freilich im Neuen Testament noch viel spärlicher als im Alten. In den vermutlich von Jesus selbst stammenden Worten gibt es keine Bezeichnung für Gott, die mit „Allmächtiger“ wiederzugeben wäre. Im Gegenteil: Besonders das „Gleichnis vom liebenden Vater“ (früher: „vom verlorenen Sohn“) erweist die Herrschaft Gottes nicht in Machtausübung und Gewalt, sondern in entgegenkommender Liebe (Lk 15, 11–32). Ähnliches zeigt sich im nachgehenden Suchen in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (Lk 15, 1–10) sowie in der dienenden Fürsorge im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37).

Als besonders wichtig erscheint in diesem Zusammenhang die Versuchung Jesu durch den Teufel, in der dieser Jesus zur Übernahme und zur Ausübung weltlicher Macht verführen will (Lk 4, 1–13). Bei genauer Lektüre dieser Stellen wird deutlich, daß die Fähigkeit zur Ausübung solcher Macht durch Jesus hier an keiner Stelle gelegnet wird, daß aber ausdrücklich darauf verwiesen wird,

daß die Ausübung solcher Macht von seinem Auftrag ablenkte und deshalb für ihn Sünde wäre. Insgesamt erweist sich damit der Gott Jesu Christi weit eher als liebender und fürsorgender Vater denn als allmächtiger Herrscher über die Welt.

Diese wenigen Anmerkungen resümierend können wir also festhalten, daß der Gedanke großer Macht und Kraft, ja der unbeschränkten Herrschaft Gottes über die Welt der biblischen Offenbarung einerseits nicht fremd, andererseits aber diese Macht und Kraft Gottes seiner Schöpfer- und Erhalterabsicht wie seiner liebenden Zuneigung zu den Geschöpfen jeweils deutlich untergeordnet ist. Gleichwohl gewann der Gedanke der Allmacht Gottes im Lauf der Theologiegeschichte eine Eigendynamik und wurde nicht selten absolutgesetzt, das heißt von seiner untergeordneten Einbindung in das christliche Gottesbild isoliert. Beispiele dafür sind nicht nur die auch heute landläufig verbreitete Vorstellung eines allmächtigen Gottes im Sinn eines absolutistischen Herrschers, sondern innerhalb des christlichen Bereichs auch die in der Ostkirche vorrangige Darstellung Christi als Pantokrator (Allherrscher) sowie die in der westlichen Theologie des späten Mittelalters (etwa bei Wilhelm von Ockham) auftauchende These, daß Gottes Allmacht so unbeschränkt sei, daß er sich auch in willkürlicher Weise über die Naturgesetze hinwegsetzen könne. Um solche Mißdeutungen des christlichen Gottes zu verstehen, ist es wichtig, auf folgendes zu achten.

Gott als „Pantokrator“ und „Deus omnipotens“

Betrachten wir heute, mit welchen Worten uns das christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes überliefert ist, so stellen wir fest, daß praktisch alle der uns aus der frühesten Kirche überkommenen Glaubensbekenntnisse zur Formulierung des Allmachtsbekenntnisses den griechischen Ausdruck „Pantokrator“ (Allherrscher) oder die lateinische Formulierung „Deus“ bzw. „Pater omnipotens“ (allmächtiger Gott bzw. Vater) verwenden. Diese Ausdrücke sind jedoch für das christliche Bekenntnis mißverständlich, da sie auf weltliche, ja teilweise gar politische und militärische Macht hinweisen.

Das griechische Wort „Pantokrator“ nämlich enthält das Wort „kratos“ (Kraft, Stärke, Herrschermacht, politische Macht, Verfügungsgewalt)¹⁵. Die absolute Fülle dieser Macht hat der Pantokrator („panta“ = alles), was darum mit „Allherrscher“ übersetzt wird. Gott hat demnach Macht über alles und alle, er ist Herr über alles. „Pantokrator“ wäre damit – wenn überhaupt – in erster Linie Übersetzung der biblischen Gottesbezeichnung „Jahwe Sabaoth“ (Herr der Heerscharen). Die Einbindung der göttlichen Macht in seine Schöpfungs- und Erhaltensabsicht wird freilich durch „Pantokrator“ überhaupt nicht wiedergegeben. Ins Neue Testament gelangt diese Gottesbezeichnung ausschließlich in einem alttestamentlichen Zitat des Paulus (2 Kor 6, 18) sowie neun Mal in der Of-

fenbarung des Johannes. Insbesondere aber in den Evangelien, das heißt auch in den Worten Jesu selbst, findet sich keine Bezeichnung Gottes, die mit diesem Wort angemessen zu übersetzen wäre.

In der lateinischen Übersetzung des Alten Testaments, der „Vulgata“, wird in erster Linie das hebräische El Schaddai mit „Deus omnipotens“ wiedergegeben, dazu auch meist das „Pantokrator“ der im Original in griechischer Sprache verfaßten Schriften des Alten Testaments. Auch in der lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments steht „Deus omnipotens“ zur Übersetzung des griechischen „Pantokrator“. Bis in die Liturgie unserer Tage, die bis vor wenigen Jahrzehnten ja in lateinischer Sprache gefeiert wurde, setzte sich dies in den sehr häufigen Bezeichnungen „omnipotens Deus“ und „Pater omnipotens“ fort.

Viel deutlicher noch als das griechische „Pantokrator“, das wörtlich „alles Beherrschender“ bzw. „alles Regierender“ bedeutet, meint das lateinische „omnipotens“ aber „alles können“, „alles vermögen“, was in der heutigen Kritik des Allmachtsgedankens so angegriffen wird. Tatsächlich ist die Verwendung dieses Ausdrucks für den christlichen Gott noch mißverständlicher, weil er eine – freilich siegreiche – Konkurrenz zu weltlichen Machthabern zu formulieren scheint.

Gleichwohl: Mit der bereits in der frühen Kirche sich durchsetzenden Verwendung der lateinischen Sprache in Liturgie und Theologie des westlichen Christentums wurde die Benennung und Anrufung Gottes als „Deus omnipotens“ immer häufiger, wobei die ursprünglich übergeordneten Sinnzusammenhänge des Allerhaltens und des liebenden Vaterseins Gottes gelegentlich unterzugehen drohten. Fragt man aber danach, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß das christliche Gottesbild mittels der genannten Ausdrücke teilweise so sehr in die Nähe absolutgesetzter weltlicher Macht gerückt werden konnte, so muß auch folgender Gesichtspunkt beachtet werden.

Der christliche Gott als absoluter Herrscher

Bis heute ist es eine ebenso interessante wie kuriose Tatsache, daß es im Rahmen theologiegeschichtlicher Untersuchungen in der Regel vernachlässigt wird, die jeweiligen sozialen oder individuellen Hintergründe für die Entstehung bzw. Bevorzugung ganz bestimmter theologischer Aussagen und Richtungen in der Geschichte der Kirche und Theologie zu erheben und zu bewerten, daß mithin Theologiegeschichte oftmals vorrangig oder gar ausschließlich als Ideengeschichte betrieben wird. Dies ist um so bedauerlicher, als eine Aufarbeitung und Berücksichtigung der jeweiligen individuellen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entstehungszusammenhänge sehr dazu beitragen kann, die verschiedenen theologischen Positionen nicht nur besser zu verstehen, sondern auch ihre Unterschiedlichkeit respektieren zu lernen. Dies bedeutet freilich nicht, die Wahrheits-

frage aufzugeben, das heißt nicht mehr danach zu fragen, welche der verschiedenen theologischen Positionen der biblischen Offenbarung und den Grundsätzen des Christentums näher steht als eine andere.

Insbesondere nun für das Bekenntnis und die Vorstellung der Allmacht Gottes erscheint die Einbeziehung einer solchen auch soziologischen Perspektive zum „Sitz im Leben“ theologischer Aussagen möglicherweise aussagekräftig. So erläutert der Limburger Bischof Franz Kamphaus in seinem Fastenhirtenbrief von 1991, daß die absolutgesetzte göttliche Allmachtsvorstellung „Christen dazu geführt (hat), sich mit solcher ‚Allmacht‘ Gottes zu verbünden, um selbst an ihr teilzuhaben und Machtzuwachs zu gewinnen, statt sich von Gott in die eigenen Grenzen weisen zu lassen.“¹⁶

Würde man nun unter dieser Rücksicht verschiedene Epochen und Situationen in der Kirchen- und Theologiegeschichte betrachten, so wäre es in der Tat interessant, die oben zitierte These Kurt Martis dahingehend zu prüfen, ob in der Theologiegeschichte gerade in den Zeiten und Situationen bzw. von den Personen eine Allmacht Gottes im absolutgesetzten Sinn vertreten wurde, die auch kirchengeschichtlich eine äußere Machtposition innerhalb oder außerhalb der Kirche sichern oder vertreten wollten. Da wir in diesem Punkt hier nicht weiter ins Detail gehen können, sei lediglich darauf verwiesen, daß Norbert Scholl in seinem bereits erwähnten Beitrag hierzu einige Hinweise gibt¹⁷ und daß auch im Rahmen des mittelalterlichen Kreuzzugsgeschehens, in dem die Kirche sich eng mit militärischer und politischer Macht verband, die Vorstellung eines absolutgesetzten allmächtigen christlichen Gottes hohe Konjunktur hatte¹⁸.

Die göttliche Macht der Liebe

Unsere wenigen Bemerkungen über das christliche Gottesbild haben ergeben, daß ein absolutgesetzter Allmachtsbegriff des mit weltlichen Mitteln alles prinzipiell Mögliche herstellen und verändern Könnens, wie er heute wieder in philosophischen Darstellungen diskutiert wird und auch im Bewußtsein breiter Bevölkerungskreise geläufig ist, dem Anliegen der jüdisch-christlichen Offenbarung nicht gerecht wird. Daß der jüdisch-christliche Gott jeden möglichen Sachverhalt herstellen oder verändern könne, wird zwar an keiner Stelle der biblischen Offenbarung explizit geleugnet, ja zumindest implizit sogar bestätigt. Unmittelbar als Sünde und Verfehlung wird aber die Vorstellung dargestellt, daß Jesus, als Selbstoffenbarung des christlichen Gottes, seine Möglichkeiten nützen und mit weltlichen Machtmitteln in den Lauf der Geschichte eingreifen, also eine solchermaßen geartete, in keiner Weise rückgebundene Macht einsetzen würde.

Wenn es also für den Menschen, besonders in kritischen und notvollen Situationen, auch noch so unverständlich sein mag: Gottes Handeln unterliegt ande-

ren als den weltlichen Kriterien. Seine Macht ist der Liebe untergeordnet, die aus weltlicher Sicht ebenso ohnmächtig wie aus umfassenderer Perspektive wahrhaft übermächtig ist. Dort, wo die göttliche Liebe angenommen und erwidert wird, vermag sie Feindschaften und Verkrampfungen zu lösen, Krankheiten zu heilen, ja wahre Wunder an Lebensmöglichkeiten zu eröffnen. In dieser Hinsicht ist sie mächtig, ja wahrhaft übermächtig, stärker als alle Mächte dieser Welt. Dort freilich, wo die Liebe nicht angenommen und erwidert wird, entsteht nichts, dort ist sie ohnmächtig bis in den Tod, wie Jesus ihn vorgelebt hat. Das christliche Bekenntnis zur Allmacht Gottes ist das Bekenntnis zur Über-Macht der Liebe und gerade nicht das oftmals unterstellte Vertrauen, daß Gott auf weltliche Weise und mit weltlicher Macht alles herstellen und verändern könne.

Es liegt damit auf der Hand, daß zumindest drei der eingangs genannten Kritikpunkte das christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes überhaupt nicht treffen, da schlichtweg von unterschiedlichen Allmachtsbegriffen gesprochen wird. Sowohl das sogenannte Stein-Paradox als auch die Kritik an der Allmacht als Element eines unbiblischen, nur philosophischen Gottesbegriffs sowie als weltvernichtende Männerphantasie beziehen sich eindeutig und vollständig auf die Vorstellung einer Allmacht im Sinn der weltlichen Macht.

Einzig das sogenannte Theodizeeproblem, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der vielfältigen Leiden und Übel in der Welt, scheint weiterhin eine tiefgreifende und berechtigte Anfrage auch an den Gott des jüdisch-christlichen Bekenntnisses zu sein, da diesem Gott neben seinem übermächtigen Liebesangebot an die Menschen auch die Urheberschaft für die real existierende unvollkommene Welt sowie grundsätzlich die Fähigkeit zugesprochen wird, alle Übel aus dieser Welt zu entfernen. Zu denken sollte aber auch in diesem Zusammenhang die Tatsache geben, daß es Jesus, als der Mittler des christlichen Gottes, trotz der vielfachen Bedrängnisse seiner Zeitgenossen immer wieder abgelehnt hat, anders als durch die übermächtige Kraft der Liebe in dieser Welt zu wirken. Heißt dies vielleicht, daß Gott sein Niveau unterschritte und sein Wesen verfehlte (sofern ihm dies überhaupt möglich wäre), wenn er die Leiden und Übel in der Welt auf andere als allein auf die ihm gemäße Weise durch die in den Menschen wirkende Über-Macht der Liebe bekämpfte?

Angesichts der niederdrückenden, abgrundtiefen und oft als absolut sinnlos erfahrenen Leiderfahrungen, denen Menschen ausgesetzt sind, fällt es schwer, den christlichen Gott so zu denken, ohne ihn dem Vorwurf der Hartherzigkeit und des Sadismus auszusetzen. Andererseits ist für Menschen mit tiefem christlichem Glauben aber immerhin soviel deutlich erfahrbar, daß, so groß und so unbegreiflich die Leiden, Übel und Bosheiten in dieser Welt auch sind, nur die Liebe und damit das Vertrauen auf den christlichen Gott es in vielen Fällen vermag, Menschen trotz ihres Leidens nicht verzweifeln zu lassen, da sie sich trotz allem von der Liebe dieses Gottes umfassen wissen.

Konsequenzen für die Glaubensvermittlung?

Ist es angesichts der zunehmenden Schwierigkeiten, das Spezifische des christlichen Gottesbilds deutlich herauszuarbeiten und jungen Menschen zu vermitteln, vielleicht angeraten, neue Ausdrücke zu seiner Beschreibung zu suchen und, wie Norbert Scholl es vorschlägt, von einer „Allmacht“ des christlichen Gottes überhaupt nicht mehr zu sprechen?

Selbst wenn man dies für sinnvoll hielte, wäre es in der Praxis nicht durchführbar. Da das Bekenntnis zur „Allmacht“ des christlichen Gottes, wie oben erwähnt, fest in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen verankert ist, würde das Unverständnis nur wachsen, wenn es ansonsten aus der religiösen und theologischen Sprache verschwände und somit auch nicht mehr erläutert würde. Viel wichtiger scheint es hingegen zu sein, deutlicher, als es vielleicht mitunter in der Vergangenheit geschehen ist, immer wieder auf die intensive Spannung hinzuweisen, die zwischen einer Allmachtsvorstellung im landläufigen, weltlichen, vielfach auch philosophischen Sinn einerseits und dem Bekenntnis zur Allmacht im Sinn der Über-Macht des christlichen Gottes andererseits besteht. Für den christlichen Glauben ist ja überdies nicht nur der fundamentale Unterschied zwischen beiden „Macht“-Begriffen bedeutsam, sondern zudem gerade ihre Konkurrenz und gegenseitige Bezogenheit. Wo immer nämlich allein auf die Macht im weltlichen Sinn gesetzt wird, hat die (Über-)Macht des liebenden christlichen Gottes keine Entfaltungschance; wo hingegen diese sich zu entfalten vermag, ist die weltliche Macht ihr unter- und eingeordnet.

ANMERKUNGEN

- ¹ L. Kaplan, *Die göttliche Allmacht* (Heidelberg 1928).
- ² H. Kleinknecht u. a., in: *ThWNT* III 65–123.
- ³ J. N. D. Kelly, *Altchristl. Glaubensbekenntnisse* (Göttingen 1972).
- ⁴ Z. B. *Gotteslob* Nr. 134/3, 136, 291 u. v. a.
- ⁵ *Grundriß des Glaubens*, hrsg. v. Dt. Katechetenverein (München 1980) 63 f.
- ⁶ Epikur, *Von der Überwindung der Furcht* (Zürich 1949) 80.
- ⁷ *Theodizee – Gott vor Gericht?*, hrsg. v. W. Oelmüller (München 1990).
- ⁸ *The Concept of God*, hrsg. v. Th. V. Morris (Oxford 1987).
- ⁹ F. v. Kutschera, *Vernunft und Glaube* (Berlin 1990) 46.
- ¹⁰ N. Scholl, *Die Rede von der Allmacht Gottes angesichts des Leids*, in: *KatBl* 115 (1990) 765.
- ¹¹ L. Oeing-Hanhoff, *Die Krise des Gottesbegriffs*, in: *ThQ* 159 (1979) 285–303.
- ¹² Näheres z. B. in: H. Frohnhofen, *Apatheia tou Theou* (Frankfurt 1987).
- ¹³ K. Marti, *O Gott!* (Stuttgart 1986) 186.
- ¹⁴ Th. Blatter, *Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie* (Freiburg/Schweiz 1962); W. Grundmann in: *ThWNT* II 286–318.
- ¹⁵ H. Hommel, *Pantokrator*, in: *Theologia viatorum* 5 (1953/54) 322–378.
- ¹⁶ F. Kamphaus, *Entschieden leben. Das Taufbekenntnis der Christen. Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1991* (Limburg 1991) 64.
- ¹⁷ N. Scholl, a. a. O. 770–772.
- ¹⁸ H. Frohnhofen, *Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg*, in: *dieser Zschr.* 209 (1991) 831–843.