

MICHAEL FIGURA · GUNDERSHEIM

Wie soll man heute von Gottes Allmacht reden?

I. DAS DILEMMA

Das Nachdenken über Gottes Allmacht führt bald in ein Dilemma.¹ Auf der einen Seite gehört es zu den Grundüberzeugungen der Heiligen Schrift, der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und der Liturgie, daß Gott allmächtig ist. Von den zahlreichen Attributen, die Gott zuerteilt werden (allgegenwärtig, allwissend, ewig, unendlich, unermesslich, unveränderlich), wird in den Glaubensbekenntnissen nur die Allmacht Gottes angeführt. Die offiziellen liturgischen Gebete wenden sich immer wieder an den allmächtigen Gott. Die Meßfeier wird mit dem Segen des allmächtigen Gottes beschlossen. Dadurch wird deutlich, daß der allmächtige Gott der dreifaltige Gott ist: der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.

Auf der anderen Seite ist dieses Bekenntnis zum allmächtigen Gott heute schweren Einwänden ausgesetzt², die den Glauben auf eine harte Probe stellen. Doch bereits seit altersher wird die Frage gestellt: Wenn Gott allmächtig ist, woher kommt dann das Böse, das unverschuldete ungerechte Leiden in dieser Welt? Eindringlich hat der griechische Philosoph Epikur (341–270 v. Chr.) dieses Dilemma formuliert: »Gott will entweder die Übel wegschaffen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht; oder er will es nicht und kann es nicht, oder er will es und kann es. Wenn er es will und nicht kann, ist er ohnmächtig, was für Gott nicht zutrifft; wenn er es kann und nicht will, ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist; wenn er es nicht will und nicht kann, ist er sowohl mißgünstig als auch ohnmächtig und deshalb nicht Gott; wenn er es will und kann, was allein Gott zukommt, woher kommen dann die Übel, und warum beseitigt er sie nicht?«³ Fast die gleichen Worte finden sich in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. bei dem Arzt und Philosophen Sextus Empiricus, einem Vertreter der pyrrhonischen Skepsis.⁴ Diese Argumente gegen die Allmacht Gottes

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz; seit 1997 Pfarrer in Rheinhessen.

haben auch in unserem Jahrhundert nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. Albert Camus hat sie so zum Ausdruck gebracht: »Denn vor Gott gibt es weniger ein Problem der Freiheit als ein Problem des Bösen. Wir kennen die Alternative: entweder sind wir nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Paradoxons nichts hinzugefügt und nichts genommen.«⁵

II. DAS BEKENNTNIS ZUR ALLMACHT GOTTES: HEILIGE SCHRIFT, GLAUBENSBEKENNTNISSE, KIRCHENVÄTER, LITURGIE

a. Das altkirchliche Bekenntnis zu Gottes Allmacht ist in der Heiligen Schrift verankert. Israel hat in seiner Geschichte immer wieder das mächtige Wirken Jahwes erfahren und dabei erkannt, daß Gottes Macht keine Grenzen kennt, sondern sich auf die ganze Schöpfung, alle Lebensbereiche und über das auserwählte Volk auf alle Völker erstreckt. Dieser Gott, der alles erschaffen hat, alles vermag und trotzdem der gerechte Richter und Heilige des Volkes Israel ist, kann neben sich keine anderen Götter besitzen. Er ist der einzige Gott (vgl. Dtn 4,35; Sir 18, 1 f.).

Nachdem Hiob lange und leidenschaftlich mit Gott um das Problem unverständlichen Leidens, das ihn getroffen hatte, gerungen hat, muß er schließlich bekennen: »Ich habe erkannt, daß du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt« (Ijob 42,2). Auch Jeremia betet zu Gott: »Du hast Himmel und Erde erschaffen durch deine große Macht und deinen hoch erhobenen Arm. Nichts ist dir unmöglich« (Jer 32,17). Bei Jesaja findet sich das Gotteswort: »Ich allein bin Gott; auch künftig werde ich es sein. Niemand kann mir etwas entreißen. Ich handle. Wer kann es rückgängig machen?« (Jes 43, 12 f.). Die Aussage, daß Gott nichts unmöglich ist, findet sich in beiden Testamenten (vgl. Gen 18,14; Jer 32,26; Mt 19,26; Mk 10,27; Lk 1,37; 18,27).

Gott der Allmächtige begegnet 2 Kor 6,18 (mit dem Zitat aus 2 Sam 7,8.14), wo der Pantokrator, d. h. der Allmächtige, im Sinn der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (vgl. 2 Makk 8,18; Jer 3,19; Hos 12,6) ein Name Gottes ist. Sonst findet sich im Neuen Testament Pantokrator nur in der Johannesapokalypse, wo sich die Allmacht Gottes gerade in der Offenbarung Jesu Christi zeigt: »Siehe, er kommt mit den Wolken, und jedes Auge wird ihn sehen, auch alle, die ihn durchbohrt haben ... Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott der Herr, der ist und der war und der kommt, der Pantokrator« (Offb 1,7 f.). Eine christologische Beziehung liegt auch an den anderen acht Stellen der Geheimen Offenbarung vor, wo

von Gott als Pantokrator die Rede ist (vgl. 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Sie wurde bereits in der altchristlichen Kunst wahrgenommen, so z. B. wenn die Anbetung vor dem Thron Gottes (Offb 4,18) zu einer Anbetung Christi wird. Auf altchristlichen Mosaiken ist Christus als Pantokrator dargestellt, denn in ihm offenbart sich die Allmacht Gottes. Dazu hat wesentlich Kol 1,16 beigetragen, wo nun auch Christus selbst als Schöpfer des Himmels und der Erde bezeichnet wird: »Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.«

Am umfassendsten wird Gottes Allmacht im Neuen Testament dadurch beschrieben, daß sie nicht einmal durch den Tod begrenzt ist, denn »er ist doch kein Gott von Toten, sondern von Lebenden; denn für ihn sind alle lebendig« (Lk 20,38). Das hat Gott, »der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft« (Röm 4,17), im großen Zeichen der Auferweckung Jesu von den Toten bestätigt. Der Schöpfung aus dem Nichts (2 Makk 7,28) stellt Paulus die Auferstehung der Toten an die Seite. Das Ostergeschehen und die Auferstehung der Toten, auf die sich die christliche Hoffnung richtet, sind für das Neue Testament Erweis der Allmacht Gottes. Nur ein allmächtiger Gott kann die Endgültigkeit des Todes überwinden.

b. Die frühchristlichen Bekenntnisse richten sich stets an »Gott den Vater, den Allmächtigen«.⁶ In der frühen Kirche gibt es zahlreiche Erklärungen des Begriffs »allmächtig« (*Pantokrator, omnipotens*).⁷ Nur einige wenige, aber aussagekräftige Belege dazu sollen hier angeführt werden.

Gegen die gnostische Theorie einer abgestuften Hierarchie göttlicher Wesen stellt Irenäus von Lyon fest: »Denn entweder muß es ein einziges Wesen geben, das alles umfaßt und in seinem Bereich alles, was geschaffen ist, nach seinem Willen gemacht hat, oder im Gegenteil viele, ja zahllose Schöpfer und Götter ..., so daß keiner von ihnen Gott über alle ist ...; deshalb kommt der Titel ›Allmächtiger‹ für sie alle nicht in Frage, und er muß wegfallen.«⁸ Theophilus von Antiochien erklärt, daß Gott »allmächtig« genannt wird, »weil er alles beherrscht und umfaßt. Denn die Höhen der Himmel und die Tiefen der Abgründe und die Enden der Welt sind in seiner Hand.«⁹ Für Gregor von Nazianz erstreckt sich die das All beherrschende Macht Gottes auf alle Dinge: »Denn wie könnte das ganze All entstanden sein oder Bestand haben, wenn nicht Gott dem All das Sein gegeben hätte und er es nicht zusammenhalten würde.«¹⁰ Augustinus definiert die Allmacht vom göttlichen Willen her: »Denn nicht etwas anderen wegen wird er wahrhaft allmächtig genannt, sondern weil er kann, was er will, und die Wirkung des allmächtigen Willens nicht durch den Willen eines beliebigen Geschöpfes gehindert wird.«¹¹ Für den altkirchlichen Apo-

logeten Justin ist die Auferstehung der Toten das große Zeichen der Allmacht Gottes.¹²

c. Bis zur 1. Jahrtausendwende richteten sich die Orationen der römischen Liturgie ausschließlich an Gott. Er wird angeredet als: Gott, Herr, allmächtiger Gott, allmächtiger ewiger Gott. Die Schlußformel der Orationen: »durch deinen Sohn Jesus Christus« macht deutlich, daß Gott als der Vater Jesu Christi angesprochen wird. Darin offenbart sich die theologische Struktur des christlichen Gebetes: Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, ist der unverrückbare Zielpunkt, von dessen Allmacht der Beter alles erwartet, worum er bittet. Er bittet aber »durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit«. Gott hat sich uns in Christus zugewandt. Er ist der allmächtige Gott in der Gemeinschaft von Vater und Sohn und Heiligem Geist.¹³ Die nachhaltigste Rezeption erfuhr der Pantokrator-Beiname in der lateinischen und der byzantinischen Liturgie.¹⁴

III. SCHWIERIGKEITEN MIT DER ALLMACHT GOTTES

1. *Allmacht als ambivalentes Phänomen*

Die bekannteste Definition von Macht stammt von Max Weber. Er bestimmt Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«. ¹⁵ Macht bedeutet also Durchsetzungsvermögen gegenüber anderen. Wenn jemand Macht hat, kann er seinen Willen durchsetzen, auch wenn andere nicht freiwillig zustimmen. Doch ist damit eine Ambivalenz verbunden. Macht kann richtig ausgeübt werden als Führungsfähigkeit und Überzeugungskraft, von denen sich andere überzeugen lassen. Macht kann aber auch aufgrund einer hervorgehobenen Position mißbraucht werden, um anderen den eigenen Willen aufzuzwingen.

In philosophischen und theologischen Handbüchern wird versucht, die Allmacht Gottes näher zu bestimmen und sie z. B. von seiner Allgegenwart und Unbegrenztheit her zu erklären.¹⁶ Nach philosophischem und theologischem Verständnis kann Gott alles verwirklichen, was prinzipiell möglich und in sich nicht widersprüchlich ist.

Gegen die Rede von Gottes Allmacht wurden immer schon, wie das eingangs angeführte Zitat aus Laktanz beweist, Einwände vorgebracht. Sie konzentrieren sich gegenwärtig auf folgende Punkte:

Wenn Gott allmächtig ist, scheint die Freiheit des Menschen ausgeschaltet zu sein. Denn wer Macht hat im Weberschen Sinn, kann über die Freiheit anderer mühelos hinweggehen. Dadurch scheint Gottes Allmacht in

Konkurrenz zur menschlichen Freiheit zu geraten. Da die neuzeitliche Geschichte gerade Freiheitsgeschichte des Menschen ist, wiegt dieser Einwand schwer. Auch bestimmte Ausprägungen der Prädestinationslehre im 16. und 17. Jahrhundert, z. B. die Kontroverse zwischen Dominikanern (Bañezianern) und Jesuiten (Molinisten), haben den Eindruck hinterlassen, Gott setze vorgängig zur menschlichen Freiheitsentscheidung den Ausgang der Geschichte bereits fest und führe den festgesetzten Plan auch unwiderruflich durch.

Ein allmächtiger Gott wird oft als ein über alles herrschender Gott erlebt, der den Menschen Angst macht. Gott erscheint eher als der Aufpasser denn als der gültige Vater.

Doch der stärkste Einwand gegen Gottes Allmacht kommt vom Leiden und von der Erfahrung des Bösen in der Welt. Nach einem vielzitierten Wort von Georg Büchner ist das Leiden »der Fels des Atheismus«. ¹⁷ Angesichts der Schoa in unserem Jahrhundert hat die Frage nach einem allmächtigen Gott noch einmal an Schärfe gewonnen. Seit ungefähr 20 Jahren spricht man von einer »Theologie nach Auschwitz«. ¹⁸ Warum hat der allmächtige Gott die gewaltsame Tötung von 6 Millionen Juden nicht verhindert, wenn er doch die Macht dazu hatte? Ist es nach Auschwitz noch möglich, von der Allmacht eines liebenden Gottes zu sprechen?

2. Gott als Herr der Geschichte nach Auschwitz?

Der jüdische Philosoph Hans Jonas (1903–1993), dessen Mutter in Auschwitz ermordet wurde, hat 1984 einen vielbeachteten Vortrag über den Gottesbegriff nach Auschwitz gehalten. ¹⁹ Im Blick auf die Judenvernichtung im Dritten Reich stellt er die Frage: »Aber Gott ließ es geschehen. Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?« (13). Da Auschwitz selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage stelle, müsse der Gottesbegriff neu überdacht werden: »Den ›Herrn der Geschichte‹ wird er dabei wohl fahren lassen müssen« (14). Jonas findet den neuen Gottesbegriff in einem *leidenden* (25 f.), *werdenden* (27–31) und *sich sorgenden* (31 ff.) Gott. Ein solcher Gott ist aber nicht allmächtig: »In der Tat behaupten wir, um unseres Gottesbildes willen und um unseres ganzen Verhältnisses zum Göttlichen willen, daß wir die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten können« (33). Für Jonas können göttliche Allmacht und göttliche Güte nur zusammen bestehen um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit (37). Obwohl Deuterocesaja vom »Deus absconditus« (Jes 45,15) spricht, ist für Jonas ein gänzlich verborgener, unverständlicher Gott nach jüdischer Norm ein unannehmbarer Begriff (39). »Wenn aber

Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all-*mächtig ist. Nur dann können wir aufrechterhalten, daß er verstehbar und gut ist und es dennoch Übel in der Welt gibt. Und da wir sowieso den Begriff der Allmacht als zweifelhaft in sich selbst befanden, so ist es dieses Attribut, das weichen muß« (39 f.). Das Schweigen Gottes zu Auschwitz ist für Jonas Zeichen der Ohnmacht Gottes: »nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein« (41). Der Grund liegt nach Jonas darin, daß sich Gott mit der Schöpfung aus dem Nichts selbst beschränkt habe, um der Autonomie der Welt Raum zu geben (45), und daß im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit ein Verzicht der göttlichen Macht liege (43). Die *Machtentsagung* des Schöpfergottes (48) bedeutet für Jonas: »als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet« (46). Dadurch habe Gott seinem eigenen Sein entsagt und sich seiner Gottheit entkleidet (16 f.). Die Folge sei: »Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben« (47). Für Jonas bezieht sich die Ohnmacht Gottes nur auf das Physische. Die »starke Hand« Gottes erweise sich beim »Ruf an die Seelen«, bei der »Inspiration der Propheten und der Thora«, bei der »Idee der Erwählung« (43). Und aufs ganze gesehen, antworte Gott auf den Verlauf der Welt Dinge »mit dem eindringlichstem Werben seines unerfüllten Zieles« (42).

Die Anfragen von Hans Jonas an unsere überkommene Vorstellung von Gottes Allmacht sind sehr ernst zu nehmen. Nicht nur der Jude Hans Jonas, sondern auch viele Christen haben heute Schwierigkeiten mit dem herkömmlichen Begriff der Allmacht Gottes. Dennoch gibt es von der Schrift, der Theologie und dem Glauben her auch Anfragen an den Gottesbegriff von Hans Jonas. Um den Gottesbegriff nach Auschwitz zu retten, reduziert er Gottes Wirken auf »Selbstverneinung« zugunsten der Kreatur (47), auf Entsagung des göttlichen Seins (16 f.), auf »Selbstpreisgabe göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen« (17). Selbstverneinung und Selbstpreisgabe Gottes an die Welt versteht Jonas anscheinend in dem Sinn, daß Gott sich selbst abhängig macht vom Zufall der Weltevolution und von der Freiheitsgeschichte der Menschen. E. Kunz fragt deshalb zu Recht: »Gibt Gott damit nicht gerade seine Identität auf, so daß er als Gott zu sein aufhört und deshalb am Ende auch nichts mehr zurückerhalten kann?«²⁰

IV. KLÄRUNGSVERSUCHE ZUM BEGRIFF DER ALLMACHT GOTTES

Wenn wir von Gottes Allmacht sprechen, müssen wir uns zunächst bewußt sein, daß wir nur in analoger Weise über Gott und seine Eigenschaften reden können. Wir entnehmen unsere Worte und Begriffe, die wir von Gott aussagen, der eigenen menschlichen Erfahrung. Sie können aber ohne einen Reinigungsprozeß nicht auf Gott übertragen werden, denn nach der klassischen Formulierung der Analogie auf dem 4. Laterankonzil (1215) ist zwischen Schöpfer und Geschöpf die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit.²¹ Deswegen kann Gottes Allmacht nicht mit menschlicher Macht, so weit sie auch gehen mag, gleichgesetzt werden.

In der Geschichte ist die analoge Rede von Gottes Allmacht häufig vernachlässigt worden. Man ging von einem universalen Machtbegriff aus. Die enge Verbindung der Allmacht Gottes mit seinem Schöpferhandeln und der darin begründeten Vollmacht Gottes zur Herrschaft über seine Schöpfung geriet etwas in den Hintergrund. Dafür traten in den Vordergrund die Spekulationen über die Absolutheit der göttlichen Macht (*potentia Dei absoluta*) und deren Verhältnis zu ihrer Ausübung in der faktisch von Gott beschlossenen Heilsordnung (*potentia Dei ordinata*), die bei der Erörterung der göttlichen Allmacht eine unglückliche Rolle gespielt haben.²²

Bis zur Hochscholastik gewann die Unterscheidung zwischen »*potentia absoluta*« und »*potentia ordinata*« noch keine zentrale theologische Bedeutung. Thomas von Aquin befaßt sich damit bei der Frage, ob Gott auch tun könnte, was er faktisch nicht tut. Seine Antwort lautet, daß Gott absolut gesehen (*secundum potentiam absolutam*) die Möglichkeit dazu hätte, faktisch jedoch nach der seinem Willen gesetzten gerechten Ordnung (*de potentia ordinata*) handle.²³ Systematisch bedeutsam wird die Unterscheidung von »*potentia absoluta*« und »*potentia ordinata*« erst im Nominalismus des 14. Jahrhunderts. Wilhelm von Ockham (um 1285–1347) unterscheidet stets zwischen den beiden *potentiae* Gottes. Die gegenwärtige Welt- und Heilsordnung, die Gott aufgrund seiner *potentia ordinata* frei gewählt hat, ist nicht notwendig. Gott hätte aufgrund seiner *potentia absoluta* jede andere Ordnung wählen können, sofern sie nur keinen Widerspruch enthielte.²⁴ Es ist aber nicht möglich anzugeben, was alles Gott hätte tun können außer dem, was er getan hat und tut. Hier ist mit Karl Barth zwischen Gottes Allmacht und seiner Erschaffung, Erhaltung und Lenkung des Alls zu unterscheiden: »Es kommt nicht weniger als alles darauf an, daß Gott als der in sich Allmächtige erkannt wird, und also alles darauf, daß seine Allmacht zwar in seiner Allwirksamkeit als Schöpfer, Versöhner und Erlöser aufgrund seiner Offenbarung erkannt, aber eben als seine Allmacht erkannt und insofern auch von seiner Allwirksamkeit unterschieden werde: nicht zu Ehren eines unbekanntenen Allmächtigen über und

hinter seinem Werk, wohl aber zu Ehren gerade des uns in seinen Werken gegenwärtigen und durch seine Offenbarung bekannten allmächtigen Gottes ...«²⁵

Der Begriff der göttlichen Allmacht wurde im jüdischen und christlichen Glaubenskontext vom Schöpfungsgedanken und von Gottes machtvollem Handeln in der Geschichte her gewonnen. Zur göttlichen Allmacht gehört aber wesentlich die Freiheit, denn Gott hat die Welt nicht aus Notwendigkeit erschaffen. Das Erste Vaticanum hat dies deutlich herausgestellt: »Dieser alleinige wahre Gott hat in seiner Güte und ›allmächtigen Kraft‹ – nicht um seine Seligkeit zu vermehren, noch um (Vollkommenheit) zu erwerben, sondern um seine Vollkommenheit zu offenbaren durch die Güter, die er den Geschöpfen gewährt – aus völlig freiem Entschluß ›vom Anfang der Zeit an‹ aus nichts zugleich beide Schöpfungen geschaffen, die geistige und die körperliche, nämlich die der Engel und die der Welt: und danach die menschliche, die gewissermaßen zugleich aus Geist und Körper besteht.«²⁶

Karl Barth hat die Allmacht Gottes als »die Allmacht seiner *freien Liebe*«²⁷ bestimmt. Damit ist wohl das Entscheidende über Gottes Allmacht ausgesagt, was jedoch erst von der Trinitätslehre her deutlich wird. Indem Gott geistbegabte Geschöpfe schafft, die mit der Entscheidungsfreiheit ausgerüstet sind, nimmt er in Kauf, daß sie sich gegen ihn entscheiden und so leben, als gäbe es Gott nicht. Nach der Bibel verfällt das sich von der Quelle seines Lebens abwendende Geschöpf der Nichtigkeit: »Denn mein Volk hat doppeltes Unrecht verübt: Mich hat es verlassen, den Quell des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten« (Jer 2,13). Doch mit der Abwendung des Geschöpfes von Gott wird Gottes Heilsplan nicht nichtig. Hier zeigt sich das Paradox der göttlichen Allmacht. Auch aus der selbst gewählten Gottesferne, die geistigen Tod bedeutet, kann Gott das Geschöpf retten, ohne seine Freiheit aufzuheben. Hier erweist sich die göttliche Allmacht als Barmherzigkeit und Hingabe. Denn dort, wo sich der Mensch in eine ausweglose Situation verstrickt hat, tritt Gott selbst für ihn ein. Dies geschieht in der Menschwerdung des ewigen Gottessohnes. Nach kirchlichem Bekenntnis ist die Allmacht eine Seinsbestimmung des einen personalen Gottes wie auch jeder der drei göttlichen Personen.²⁸ Der Philipperhymnus spricht von der Entäußerung Jesu Christi in seiner Menschwerdung, von seiner Erniedrigung und seinem Gehorsam bis zum Tod am Kreuz. »Sein Leben war das eines Menschen« (vgl. Phil 2,6 ff.). Hier zeigt sich auf paradoxe Weise die Allmacht Gottes als Ohnmacht der Erniedrigung und der Todesbereitschaft des Gottessohnes. Doch gerade in der scheinbaren Ohnmacht Gottes zeigt sich auf verborgene Weise seine Allmacht, die dann machtvoll in der Auferweckung Jesu von den Toten und in seiner Erhöhung zum Ausdruck kommt. Denn der allmächtige Gott hat seinen Sohn in diese

Welt gesandt, um die Menschen zu erlösen. Die Erlösung besteht letztlich in der Vergöttlichung des Menschen, d. h. im Sieg über den Tod, in der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit und der Unvergänglichkeit des Menschen, zusammenfassend gesagt: daß wir Anteil an der göttlichen Natur erhalten (vgl. 2 Petr 1,4). In der Sendung des Heiligen Geistes, der gemeinsamen Gabe von Vater und Sohn an die Welt, die Kirche und die Glaubenden zeigt sich Gottes Allmacht vor allem als Liebe in der Heiligung, Sündenvergebung und Vollendung des Menschen und der Welt: »denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). Der Vater schenkt durch den Sohn im Heiligen Geist den Menschen die »Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind« (Joh 1,12 f.).

Aus den Klärungsversuchen hat sich ergeben, daß Gottes Allmacht nur gedacht werden kann als die Macht seiner göttlichen Liebe. Er trägt alles, hält alles in seinen Händen und führt alles zu einem guten Ziel, auch wenn uns das in dieser Weltzeit verborgen bleibt. Dennoch gewährt er dem Menschen Raum neben sich, schenkt Freiheit und befreit zur Freiheit, schenkt Möglichkeit zum Mitwirken. Von hier aus müßten die erwähnten Einwände von Hans Jonas gegen Gottes Allmacht noch einmal gelesen werden. Eine Antwort auf den von Jonas postulierten Abschied von Gottes Allmacht kann man bei Søren Kierkegaard (1813–1855) finden, obwohl er noch nicht wie dieser unter dem Eindruck der Schoa stand. In seinen Tagebüchern schreibt er: »Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Das scheint sonderbar, da gerade die Allmacht abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegen muß, sich selber so wieder zurücknehmen zu können in der Äußerung der Allmacht, daß gerade deshalb das durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann. Darum geschieht es, daß der eine Mensch einen anderen nicht ganz frei machen kann, ... da in aller endlichen Macht (Begabung usw.) eine endliche Eigenliebe ist. Nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und dieses Verhältnis ist gerade die Unabhängigkeit des Empfängers. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig, nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus nichts hervorbringen, was Bestand hat in sich dadurch, daß die Allmacht beständig sich selber zurücknimmt ... Dieses ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern

das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält ... Nur die Allmacht vermag es in Wahrheit.«²⁹

V. DER BLICK AUF JESUS CHRISTUS

Nach dem Johannesprolog hat uns Jesus Christus Kunde von Gott gebracht. Er ist der Exeget Gottes (vgl. Joh 1,18). Gottes Allmacht wird uns konkret durch das Leben, Handeln und Leiden Jesu ausgelegt, denn er ist »das Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15). In ihm erscheint Gottes Allmacht als Liebe (vgl. Joh 3,16) und Barmherzigkeit (vgl. Lk 15,11–32).

In der Menschwerdung seines Sohnes ist der allmächtige Gott in die Ohnmacht eines Menschen eingegangen. Jesus handelt zwar in göttlicher Kraft und Vollmacht, doch seine Lehre und seine Zeichen stoßen auch auf Widerspruch. Er wird verkannt, verhaftet, verurteilt und schließlich gekreuzigt. Gott hätte das Leiden seines Sohnes verhindern können, doch er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont (vgl. Röm 8,32). Er hat Jesus alle Leiden bis zum Tod am Kreuz auferlegt, um sie in seinem Sohn selbst zu durchleiden und den menschlichen Widerspruch der Sünde auf sich zu nehmen. »Das Kreuz ist das Äußerste, das Gott in seiner sich selbst weg-schenkenden Liebe möglich ist; es ist das *id quo maius cogitari nequit*, die nicht mehr überbietbare Selbstdefinition Gottes.«³⁰ Vom Kreuz Jesu her gilt es, den Begriff der Allmacht Gottes zu gewinnen. Dazu ist wieder wichtig der Hinweis auf das analoge Reden über Gottes Leiden. Denn Gottes Selbstentäußerung, seine Ohnmacht und sein Leiden sind nicht Ausdruck von Mangel wie bei irdischen Wesen noch Ausdruck einer schicksalhaften Notwendigkeit. »Wenn Gott leidet, dann leidet er auf göttliche Weise, das heißt, sein Leiden ist Ausdruck seiner Freiheit; Gott wird nicht vom Leiden betroffen, er läßt sich in Freiheit davon betreffen. Er leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein, er leidet aus Liebe und an seiner Liebe, die der Überfluß seines Wesens ist.«³¹

Das Leiden und Sterben Jesu sowie das sich darin offenbarende Leiden Gottes sind für den christlichen Glauben keineswegs eine Widerlegung der göttlichen Allmacht. Gerade in dieser Ohnmacht des Leidens hat Gott die Macht seiner Liebe gezeigt. Im Blick auf »das Wort vom Kreuz« als die Mitte seiner Verkündigung stellt Paulus als christliches Paradox heraus: »Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen« (1 Kor 1,25).

VI. DAS GEBET UND DIE FRAGE NACH GOTTES ALLMACHT

Nach einem vielzitierten Wort von Walter Kasper ist das Gebet »der Ernstfall des Glaubens«.³² Die Stellung zum Gebet hängt aufs engste mit der Gottesauffassung zusammen. Wer betet, bekennt sich zu einem personalen Gott, zu dem man sprechen kann, und der allein das menschliche Leben mit seinen Freuden, Nöten und Ängsten zur Vollendung bringen kann. Für den Beter ist die Welt kein in sich geschlossenes System, sondern offen für das Handeln Gottes.

Das Alte und das Neue Testament setzen als selbstverständlich voraus, daß Gott die Geschichte lenkt und in allem wirkt. »Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und schaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt« (Jes 45,7). Der Glaube an Gottes geschichtsmächtiges Handeln gipfelt im neutestamentlichen Bekenntnis: »Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns aufwecken« (1 Kor 6,14).

Das christliche Gebet, vor allem das Bittgebet, ist vom Vertrauen getragen, daß Gott in seiner Allmacht die Befindlichkeit oder Not des Beters wandeln und wenden kann. »Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis« (Dtn 26,7).

Jesus fordert von seinen Jüngern beim Gebet ein grenzenloses Vertrauen auf Gottes Güte, Macht und Erbarmen. »Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, daß ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil« (Mk 11,24). Der Jünger Jesu darf um alles bitten, was er zu seinem Leben braucht: »Und alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt« (Mt 21,22). Die Gebeterhörung wird im Johannesevangelium daran gebunden, daß wir den Vater »im Namen Jesu« bitten. »Alles, um was ihr in meinem Namen bittet, werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht wird« (Joh 14,13). Wenn die Jünger als Rebzweige am Weinstock Jesus Christus bleiben, dürfen sie darauf vertrauen: »Dann wird euch der Vater alles geben, um was ihr ihn in meinem Namen bittet« (Joh 15,16). Das Gebet im Namen Jesu soll zu vollkommener Freude führen: »Was ihr vom Vater erbitten werdet, das wird er euch in meinem Namen geben. Bis jetzt habt ihr noch nichts in meinem Namen erbeten. Bittet, und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen ist« (Joh 16,23 f.). Der Glaube »an den Namen des einzigen Sohn Gottes« (Joh 3,18) ist gleichsam der Ort, an dem das Gebet sich entfalten kann.

Das Vertrauen auf Gott, der sich in seiner Güte von der Güte keines irdischen Vaters übertreffen läßt, ist das zentrale Thema der Gebetsunterweisung Jesu (vgl. Mt 7,7–11). Dieses grenzenlose Vertrauen auf Gottes Allmacht geht so weit, daß es sich auch im leidenschaftlichen Schrei nach

Rettung durch Gott äußern kann.³³ Angesichts des bevorstehenden Todes betet Jesus: »Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen« (Mk 14,36). Es gehört zum Wesen des Menschen – und deshalb auch zum menschgewordenen Gottessohn –, daß er andere um Hilfe bittet, wenn er in Not ist, daß er um Rettung schreit, wenn er sich nicht mehr selbst helfen kann.

Doch heute wird, wie bereits gesagt, das Vertrauen auf Gottes Allmacht wegen der Schrecklichkeit des durch das Böse hervorgerufenen Geschehens vielfach in Zweifel gezogen. Oft wird die Frage gestellt, ob man nach Auschwitz noch beten könne, denn trotz aller Gebete setze sich doch das Böse durch. Es drängt sich die Frage auf, ob Gott in solchen Fällen die Bitte der vom Bösen betroffenen Opfer und die Fürbitte ihrer Mitmenschen überhaupt erhören könne. Wieder stellt sich die Frage, ob seine Macht nicht doch begrenzt sei. Durch die Nichterhörnung der Gebete in existentiellen Notlagen wird oft nicht nur die Allmacht, sondern auch die Existenz Gottes in Frage gestellt. Dann aber erscheint das Gebet als sinnlos.³⁴

Nach der Bibel ist Gott ansprechbar, er hört, man kann mit ihm reden, man darf ihm gegenüber sogar zudringlich werden (vgl. Lk 11,5–8; 18,1–8), man kann zu ihm schreien, vor ihm das Herz ausschütten, denn er läßt sich bewegen, er läßt es sich gereuen, er erbarmt sich.³⁵ Doch es bleibt letztlich das Problem der Gebeterhörnung. Wir wissen nicht, welche Gebete Gott erhört. Aus dem großen Gebetsschatz der Christen geht ein Doppeltes hervor. Es gibt im Leben des betenden Christen immer wieder die überwältigende Erfahrung, wie überreich Gott die Gebete erhört. Daneben steht aber auch häufig die Erfahrung des schweigenden Gottes. Beide Erfahrungen stehen nicht widersprüchlich zueinander. Gott ist auch in seinem Schweigen gegenwärtig, er erhört manchmal auf andere Weise, als wir denken, unsere Gebete. Die Verheißung Jesu besteht darin, daß der himmlische Vater den Heiligen Geist denen geben wird, die ihn bitten (vgl. Lk 11,9–13). Der Geist schenkt neue Kraft auf dem Weg zu Gott und zueinander, er ist aber auch unser Lehrmeister im Gebet: »So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein« (Röm 8,26 f.).³⁶

Vom Vertrauen auf Gottes Allmacht getragen, vereinigt sich der Beter mit dem göttlichen Liebeswillen, denn Gott ist Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16). Dahinter steht zugleich die Erfahrung, daß Gott in der Geschichte wirkt und die Menschen sowie die Welt zum endgültigen Heil in Gottes neuer Schöpfung führen will. Dennoch bleibt in aus für uns unerforschlichen

Gründen in der Zwischenzeit, in der wir leben, die Macht und das Geheimnis des Bösen bestehen. Es ist aber Gottes Wille, daß wir immer beten: »Freut euch zu jeder Zeit! Betet ohne Unterlaß! Dankt für alles; denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört« (1 Tim 5,16 ff.).

Was wir zum Gebet als Vertrauen auf Gottes Allmacht und Güte gesagt haben, wird vielleicht deutlich in dem, was wir von Dietrich Bonhoeffers Beten in den letzten Augenblicken vor seiner Hinrichtung am 9. April 1945 wissen. Der Lagerarzt von Flossenbürg berichtet darüber folgendes: »Am Morgen des betreffenden Tages etwa zwischen 5 und 6 Uhr wurden die Gefangenen ... aus den Zellen geführt und die kriegsgerichtlichen Urteile verlesen. Durch die halbgeöffnete Tür eines Zimmers im Barackenhaus sah ich vor der Ablegung der Häftlingskleidung Pastor Bonhoeffer in innigem Gebet mit seinem Herrgott knieen. Die hingebungsvolle und erhörungsgewisse Art des Gebetes dieses außerordentlich sympathischen Mannes hat mich auf das Tiefste erschüttert ... Ich habe in meiner fast 50jährigen ärztlichen Tätigkeit kaum je einen Mann so gottergeben sterben sehen.«³⁷

Die Erhörung unserer Gebete verlangt unseren Glauben an Gottes Güte und Allmacht, aber zugleich auch unsere Bereitschaft, uns dem Willen Gottes zu unterwerfen in der Ehrfurcht vor seiner Größe und Erhabenheit. Die Rede vom allmächtigen Gott, die seit alters her zum Glaubensbekenntnis gehört, bleibt auch heute aktuell, da sie auf Gottes mächtiges Handeln in der Geschichte hinweist und Menschen ermutigt, sich in jeder Lebenssituation im Gebet an den allmächtigen Gott zu wenden.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. E. Kunz, Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß?, in: *Geist und Leben* 68 (1995), S. 37–46.

2 Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, S. 199–205.

3 Zitiert bei Laktanz, *De ira Dei* 13,20f. (Sources Chrétiennes 289, S. 158f.). Das Argument Epikurs findet sich in Epikurea, ed. H. Usener. Leipzig 1887 (Nachdruck Stuttgart 1966), fragm. 374.

4 Vgl. Pyrrhoneioi Hypotyposes 3, 10f. Der Text findet sich in dt. Übers. bei K.-H. Weger, *Religionskritik (= Texte zur Theologie, Fundamentaltheologie 1)*. Graz/Wien/Köln 1991, S. 32.

5 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, in: Ders., *Das Frühwerk*. Düsseldorf 1967, S. 449.

6 Vgl. DH 1–5; anders nur DH 6: »Wir glauben an die heiligste Dreifaltigkeit, an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist.«

7 Die genaue Bedeutung von Pantokrator ist: alles lenkend, alles beherrschend. Nach stoischem Vorbild unterscheidet Augustinus zwischen dem *Deus omnipotens* (Schöpfer) und dem *Deus omnitenens* (Erhalter der Schöpfung). Bei der Übers. von Pantokrator gibt er dem Wort »omnitenens« den Vorzug (vgl. In Joh. Ev. Tract. CVI, 5; CCL 36, 611).

8 Adv. Haer. 2,1,5 (FC 8/2, S. 27).

- 9 Ad Autolyicum I,4 (PG 6,1029).
 10 Or. 28,6 (I'C 22, 103).
 11 Ench. 96 (CCL 46,100).
 12 Vgl. Apol. 19 (E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Göttingen ²1984, 39 f.).
 13 Vgl. J. A. Jungmann, Christliches Beten in Wandel und Bestand. Freiburg i.Br. 1991, S. 17.
 14 Vgl. A. de Halleux, Dieu le Père tout-pouissant, in: *Revue théologique de Louvain* 8 (1977), S. 401–422; S. Barbagallo, Iconografia liturgica del Pantokrator. Rom 1966.
 15 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe, 5. revid. Aufl. Tübingen 1972 (Nachdruck 1990), S. 28.
 16 Vgl. z. B. W. Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre. München 1979, S. 375–388; M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Zweites Buch, 2. Aufl., hrsg. v. M. Schmaus, Freiburg i. Br. 1943, S. 143–150; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, Bd. 1, München 1969, S. 256; J. Auer, Gott – Der Eine und Dreieine (Kleine Katholische Dogmatik, hrsg. v. J. Auer u. J. Ratzinger, Bd. II). Regensburg 1978, S. 422–431.
 17 G. Büchner, *Dantons Tod*, III. Akt.
 18 Vgl. F. Mussner, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. Freiburg i.Br. 1991, S. 175–184.
 19 H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt a. M. 1987 (= Suhrkamp Taschenbuch 1516).
 20 E. Kunz (wie Anm. 1), S. 41.
 21 Vgl. DH 806.
 22 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1. Göttingen 1988, S. 451–456.
 23 Vgl. *Summa theologiae* I, 25, 5, ad 1.
 24 Vgl. K. Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung. Wiesbaden 1975, S. 248–275.
 25 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, II/1: Die Lehre von Gott (Die Erkenntnis Gottes, die Wirklichkeit Gottes). Zollikon/Zürich 1940, S. 593 f.
 26 DH 3002.
 27 A. a. O. (wie Anm. 25), S. 597.
 28 Vgl. DH 800.
 29 S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834–1855. München 1949, S. 239 f.
 30 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 242.
 31 Ebd.
 32 W. Kasper, Einführung in den Glauben. Mainz 1972, S. 79.
 33 Vgl. C. Westermann, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung. Neukirchen-Vluyn 1990.
 34 Vgl. dazu O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen. Tübingen 1994, S. 174–179.
 35 Vgl. G. Lohfink, Die Grundstruktur des biblischen Bittgebetes, in: G. Greshake/G. Lohfink, Bittgebet – Testfall des Glaubens. Mainz 1978, S. 19–31; S. Greiner, Gewißheit der Gebetserhörung. Eine theologische Deutung. Köln 1990.
 36 Vgl. D. Mollat, La Parole et l'Esprit. Paris 1980, S. 127–136: »Le Saint Esprit maître de la prière chrétienne«.
 37 E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Zeitzeuge-Christ. München ¹1970, S. 1038.