

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

DIE ALLMACHT GOTTES UND DIE OHNMACHT DES GEKREUZIGTEN

Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede

Liebe allein ist allmächtig.
Maurice Blondel¹

Das apostolische Glaubensbekenntnis, das in der eucharistischen Liturgie Sonntag für Sonntag gebetet wird, hebt sich von der diffusen Religiosität unserer Tage durch seine inhaltliche Bestimmtheit ab. Es beginnt mit dem Satz: «Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.» Der Gott, den der Glaube bekennt, wird nicht nur als Vater, sondern auch als Pantokrator bekannt, und das Attribut der Allmacht wird schöpfungstheologisch näher bestimmt. Gott erweist sich gerade darin als mächtig, dass er alles, was ist, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt, erschaffen hat. Nichts von dem, was ist, existiert aus sich selbst; alles, was ist, verdankt sich im Letzten der Schöpfertätigkeit Gottes. Die Kirchenväter haben diesen Gedanken schon früh gegenüber dem gnostischen Dualismus zur Geltung gebracht und die Denkfigur der *creatio ex nihilo* entwickelt. Anders als ein Künstler, der durch Formung eines bereits vorliegenden Stoffes kreativ tätig wird, schafft Gott aus dem Nichts. Seine Schöpfertätigkeit findet keine Grenze durch einen bereits bestehenden Urstoff. So heißt es bei Irenäus von Lyon: «Menschen können nicht aus dem Nichts etwas machen, sondern nur aus vorhandener Materie; Gott dagegen ist den Menschen gerade darin überlegen, dass er die Materie für seine Schöpfung, die vorher nicht da war, selbst kreierte.»² Und Augustinus erläutert die göttliche Omnipotenz: «Wer ist allmächtig, wenn nicht der, der alles kann – *Qui est autem omnipotens nisi qui omnia potest.*»³

Heute ist die Rede vom allmächtigen Vatergott vielfältigen Rückfragen ausgesetzt:

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, ist Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien und Schriftleiter dieser Zeitschrift.

(1) Die feministische Theologie äußert den Vorbehalt, das altkirchliche Bekenntnis sei einem patriarchalen Gottesbild verhaftet und sei revisionsbedürftig. Die jahrhundertelange Unterdrückung von Frauen durch Männer dürfe nicht durch die Rede vom allmächtigen Vatergott sakral überhöht und ideologisch befestigt werden. Die Empathie Gottes mit den Ohnmächtigen und Leidenden müsse stärker betont werden, dabei gelte es, mütterliche Züge in den Gottesbegriff einzuzeichnen.⁴

(2) Weiter wird im Sinne der Religionskritik der Verdacht vorgebracht, der machtversessene moderne Mensch projiziere seine Omnipotenzphantasien auf Gott. Die Vorstellung eines allmächtigen Gottes, der tun und lassen könne, was er will, sei ein Begriffsgötze des Menschen. Oder machtkritisch gewendet: Wenn Menschen im Namen des allmächtigen Gottes agieren, betreiben sie nur allzu oft eine theologisch verbrämte Selbstermächtigung, die es aufzudecken und abzuwehren gilt.⁵

(3) Schließlich gibt es Rückfragen, die angesichts der abgründigen Leidensgeschichte gestellt werden und eine Nähe zum Theodizeeproblem aufweisen. Warum greift Gott nicht ein, um das Leiden zu beenden, wenn er allmächtig ist und es doch könnte? Oder kann er es etwa nicht, weil er selbst dem Bösen ohnmächtig gegenüber steht?⁶

Das apostolische Glaubensbekenntnis spricht von Gott als allmächtigem Vater und nimmt so ein Grundwort der biblischen Offenbarung auf. Jesus selbst hat Gott im Rahmen seiner Verkündigung vom Kommen der Gotesherrschaft als Vater bezeichnet und seine Jünger das Vaterunser zu beten gelehrt. Der Gott Jesu Christi ist der barmherzige Vater, der die Freiheit seiner Söhne und Töchter achtet, sie aber auch nach Irrwegen zur Um- und Rückkehr in sein Vaterhaus einlädt. Diese Botschaft von der Vaterliebe Gottes im Kontext einer Gesellschaft zu verdeutlichen, die weithin vaterlos geworden ist oder ein eher negativ besetztes Verständnis vom Vater ausgeprägt hat, gehört zu den Herausforderungen heutiger Theologie. Statt diese Herausforderung hier weiter zu bearbeiten,⁷ möchte ich im Folgenden die dritte Rückfrage aufgreifen und die Rede vom allmächtigen Gott vor dem Hintergrund der abgründigen Leidensgeschichte näher beleuchten. Dazu greife ich auf einen viel beachteten Vortrag des jüdischen Religionsphilosophen Hans Jonas (1903–1993) zurück, der unter dem Titel *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* veröffentlicht wurde und sich für einen Abschied vom allmächtigen Gott ausspricht (1). Jonas' Vorstoß hat freilich die Rückfrage provoziert, ob ein der Geschichte gegenüber ohnmächtiger Gott noch Gott genannt werden könne. Gerade um der Opfer der Geschichte willen, so die Kritiker, müsse an der Allmacht Gottes festgehalten werden, denn nur ein starker Gott könne die Hoffnung auf Rettung der Toten garantieren. Diesem Gott müsse dann allerdings auch die Letztverantwortung für die menschliche Freiheitsgeschichte zugesprochen werden, weshalb eine Wiederbelebung

der Klage, ja Anklage Gottes gefordert wird (2). Dieses Plädoyer für die Allmacht Gottes nimmt allerdings eine gewisse Verdunklung des Gottesbegriffs in Kauf, wenn es dem göttlichen Geschichtshandeln unberechenbare Seiten attestiert. Für eine christliche Gotteslehre, die im johanneischen Satz «Gott ist Liebe» (1 Joh 4, 8.16) ihre theologische Verdichtung findet, ist eine solche Verdunklung des Gottesbegriffs deshalb problematisch, weil sie nicht hinreichend bedenkt, dass sich der allmächtige ewige Gott mit der Ohnmacht des Gekreuzigten rettend identifiziert hat. Wenn es zutrifft, dass sich Gott in Leben, Tod und Auferweckung des Menschen Jesus von Nazareth ein für alle mal ausgesprochen hat, dann ist das Kreuz die Manifestation der göttlichen *compassio* mit den Leidenden. Gerade darin aber liegt ein Anstoß für die christliche Gottesrede: Wie an der Ohnmacht des Gekreuzigten Gottes unbedingte Solidarität mit den Leidenden deutlich wird, so an der Auferweckung des Gekreuzigten Gottes Leid und Tod überwindende Macht (3).

1. Abschied vom allmächtigen Gott – der Vorstoß von Hans Jonas

Hans Jonas hat seine Überlegungen zum Gottesbegriff nach Auschwitz erstmals 1984 als Dankesrede für die Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen vorgelesen. Zur Wahl seines Themas wurde er durch das gemeinsame Schicksal der Mutter des Stifters und seiner eigenen Mutter veranlasst, die beide in Auschwitz ermordet wurden. Er versteht seinen Beitrag als «eine jüdische Stimme»⁸, die dem verhallten Schrei der Opfer Ausdruck verleiht. Dieser biographisch-existentielle Hintergrund verleiht seinen Überlegungen eine seltene Eindringlichkeit, die auch dann präsent bleibt, wenn er die Frage, was es mit Gott auf sich habe, «durch ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie»⁹ beantwortet. Als Philosoph ist er sich im Klaren darüber, die Grenzen des theoretisch Wissbaren zu überschreiten, allerdings gebe es Fragen, von denen die Vernunft gar nicht lassen könne. Die Gottesfrage, die sich angesichts der Wucht einmaliger und ungeheuerlicher Erfahrung neu stelle, sei eine dieser unabweisbaren Fragen.

Zunächst geht Jonas auf das Problem der Besonderheit von Auschwitz ein: «Was hat Auschwitz dem hinzugefügt, was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Schrecklichen und Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit je getan haben? Und was im besonderen hat es dem hinzugefügt, was uns Juden aus tausendjähriger Leidengeschichte bekannt ist und einen so wesentlichen Teil unserer kollektiven Erinnerung ausmacht?»¹⁰ Die Hiobsfrage ist im Judentum verwurzelt, auch wenn das Buch Hiob in der Geschichte des Judentums unterschiedliche Rezeptionsphasen durchlaufen hat.¹¹ Doch die klagende

Rückfrage nach Gott hat sich durch Auschwitz verschärft. Die Vernichtung der Juden radikalisiert nicht nur ganz allgemein die Theodizeefrage, sie hat vor allem auch angesichts der Erwählung Israels einschneidende Bedeutung: Die tradierten religiösen Deutemuster für das Leiden (Strafe für die Verletzung des Bundes; Zeugenschaft für die Heiligkeit des Namens [*kiddusch ha schem*]) scheinen nicht mehr tragfähig zu sein. Man muss sich in diesem Zusammenhang erneut klarmachen, dass die Juden nicht aufgrund irgendwelcher Delikte, die sie sich hätten zu Schulden kommen lassen, und auch nicht aufgrund politischer oder religiöser Überzeugungen deportiert, interniert und vernichtet wurden, sondern schlicht und einfach deswegen, weil sie Juden waren. Der nationalsozialistische Rassenwahn, der Säuglinge und Greise, Männer und Frauen gleichermaßen umfasste, bestritt den Juden das elementare Recht, zu leben und zu atmen. Ihre «Schuld» bestand darin, geboren zu sein. Daher spricht Jonas davon, die Erwählung des Volkes Gottes sei geradezu ins Gegenteil umgeschlagen und zum Fluch geworden.¹²

Wie aber konnte Gott dies geschehen lassen? Diese Frage hat für jüdisches Denken, wie Jonas bemerkt, noch einmal ein anderes Gewicht als für christliches, das das wahre Heil vom Jenseits erwarte.¹³ Für jüdisches Denken hingegen sei das Diesseits der Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung. Gott sei Herr der *Geschichte* und daher stelle Auschwitz den überlieferten Gottesbegriff in Frage. An diesem Problem entzündeten sich seine Überlegungen, die «gleichsam nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Geschichte fragen, in der Auschwitz geschehen konnte»¹⁴. Dabei geht Jonas davon aus, dass der traditionelle Glaube an Gott als den Herrn der Geschichte wohl fallengelassen werden müsse.¹⁵ Er sei mit dem faktischen Geschichtsverlauf nicht mehr in Einklang zu bringen.

Deshalb versucht Jonas, schon die Schöpfung der Welt so vorzustellen, dass die Erfahrung von Auschwitz theologisch artikulierbar wird. Er bedient sich dazu eines hypothetischen Mythos: «Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück.» Eine totale Selbstweggabe Gottes an die Welt und an die Geschichte steht am Anfang. Gott steht seitdem der Welt und ihrer Evolution ohnmächtig gegenüber. «Damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie»¹⁶. Durch diese rückhaltlose Selbstentäußerung ist Gott abhängig vom Prozess der sich entfaltenden Welt, auf der

die vielfältigen Formen des Lebens entstehen, zuletzt auch der Mensch, in dem die Transzendenz gleichsam zu sich selbst erwacht.

Die theologischen Implikationen dieses Mythos' sind weitreichend, und Jonas selbst hat sie in einem Kommentar, der das Bildliche ins Begriffliche übersetzt, transparent gemacht. Die erste Abweichung vom überlieferten Gottesverständnis besteht darin, dass Gott als ein leidender vorgestellt wird. Nicht nur der Mensch leidet in der Schöpfung, auch *Gott leidet an der Schöpfung*, und zwar von allem Anbeginn an, er wird durch das Geschehen in der Welt affiziert, ja in seinem Wesen alteriert. Diese Vorstellung eines leidenden Gottes unterscheidet sich von christlicher Kreuzestheologie, für die Gottes Sohn einmal auf Golgotha gelitten hat, sie steht ebenfalls in Spannung zur biblisch bezeugten Majestät und Herrlichkeit Gottes, die in das Leid der Geschichte nicht verstrickt ist.

Darüber hinaus zeichnet der Mythos das Bild eines *werdenden Gottes*, der nicht schon immer im Besitz der Fülle des Seins ist. Sein Verhältnis zur Zeit und zur sich entwickelnden Welt kann in Begriffen der philosophischen Gotteslehre, für die die Attribute der Unveränderlichkeit, Überzeitlichkeit und Apathie kennzeichnend sind, nicht angemessen ausgesagt werden. Der Gott, den der Mythos skizziert, wächst mit der sich anhäufenden Ernte der Zeit.

Weiter ist er ein sich *sorgender Gott*, der die Welt nicht einfach ihrem Geschick überlässt. Allerdings betont Jonas, dass er in seiner Sorge um die Welt ein gefährdeter Gott ist, der ein Risiko mit unabsehbarem Ausgang eingegangen ist: «Etwas hat er anderen Abenteurern zu tun gelassen und hat damit seine Sorge von ihnen abhängig gemacht.» Mit dieser Selbst-Depotenzierung Gottes ist die Ermächtigung der Menschen verbunden, und das Risiko Gottes liegt darin, dass er sich selbst in seiner Sorge für die Welt vom Handeln der Menschen abhängig gemacht hat. Weil Gott im Akt der totalen Kenose darauf verzichtet hat, die Befriedigung seiner selbst durch seine eigene Macht zu garantieren, ist er kein allmächtiger Gott, sondern ein ohnmächtiger, der auf seine Schöpfung zutiefst angewiesen ist.

Mit der Kritik am Allmachtsattribut ist das Zentrum der Überlegungen zum «Gottesbegriff nach Auschwitz» erreicht. Jonas führt diese Kritik auf zwei Ebenen. *Auf logisch-ontologischer Ebene* hebt er hervor, dass Macht sinnvoll nur gedacht werden kann, wenn sie sich auf andere bezieht und von ihnen begrenzt wird. Der Begriff absoluter Macht erscheint ihm inkonsistent: Absolute Macht kann sich auf nichts beziehen, was ihr entgegensteht, sie würde sonst selbst begrenzt. Absolute Macht ist gegenstandslos; gegenstandslose Macht aber ist machtlos; also hebt sich der Begriff der Allmacht selbst auf. Macht kann deshalb nach Jonas nur relational und mindestens zweipolig gedacht werden (schon hier sei darauf hingewiesen, dass die christliche Trinitätstheologie von Relationen in Gott spricht).

Gewichtiger noch erscheint der *religiös-theologische* Einwand gegen die Allmacht. Angesichts der geschichtlichen Erfahrung des Bösen kann von einem guten Gott, dessen Wirken für den Menschen auch nur ansatzweise verstehbar sein soll, nur dann die Rede sein, wenn er nicht allmächtig ist. «Nur von einem gänzlich unverstehbaren Gott kann gesagt werden, dass er zugleich absolut gut und absolut allmächtig ist und doch die Welt duldet, wie sie ist.»¹⁷ Will man aber an der Verstehbarkeit und Güte als unveräußerlichen Prädikaten Gottes festhalten – und Gott ist nach der Offenbarung seiner Gebote und seines Gesetzes nicht gänzlich unverständlich –, dann muss man die Allmacht fallen lassen. Diese Konsequenz betrifft auch die Frage, ob Gott die Einschränkung seiner Macht jeder Zeit widerrufen könne, um in den Weltprozess einzugreifen. Ein gütiger Gott, der zugleich mächtig ist, hätte – so Jonas – angesichts der Gräueltaten interveniert. «Doch kein rettendes Wunder geschah; durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott.» Die Tatsache, dass Gott nicht interveniert hat, zeigt für Jonas, dass er es nicht konnte. «Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein. Aus Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, proponiere ich die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den physischen Verlauf der Welt Dinge begeben hat.»¹⁸

Jonas ist sich bewusst, dass er mit dieser Konzeption eines dem Weltprozess gegenüber ohnmächtigen Gottes vom jüdischen Glauben an Gott als den souveränen Herrn und Richter der Geschichte abweicht, wie er etwa in den dreizehn Glaubenslehren des Maimonides festgehalten ist, die im synagogalen Gottesdienst gesungen werden. Er erinnert aber zugleich an eine weniger dominante Traditionslinie, die im 20. Jahrhundert vor allem durch Gershom Scholem¹⁹ neu erschlossen wurde und in die sich sein Versuch einschreibt: die «hoch originelle[n] und sehr unorthodoxe[n] Spekulationen»²⁰ der lurianischen Kabbala und deren Idee vom Zimzum, der Selbstbeschränkung und des Rückzuges Gottes. Die lurianische Kabbala hatte den Schöpfungsakt als Selbstkontraktion Gottes gedeutet, um neben Gott überhaupt die Möglichkeit geschöpflichen Seins denken zu können. An diese Lehre knüpft Jonas in seinem Versuch an, wenn er die Selbstbeschränkung Gottes durch die Schöpfung aus dem Nichts als Grund für dessen Schweigen in Auschwitz anführt.²¹ Anders aber als die kabbalistische Tradition, die trotz der Idee des Zimzum an der göttlichen Souveränität über der Geschichte festhielt, begreift Jonas diese Kontraktion Gottes als rückhaltlose Entäußerung, als totale Kenose: «Die Zusammenziehung ist total, als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet. [...] Nachdem Gott sich ganz in die werdende Welt hinein gab, hat er nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.»²²

Jonas' Überlegungen zum Gottesbegriff nach Auschwitz münden damit ein in eine Entlastung Gottes. Der Vorwurf, dass Gott für die Gräueltaten in der Schöpfung verantwortlich sei, kann jedenfalls angesichts eines ohnmächtigen Gottes nicht mehr sinnvoll vorgetragen werden. Der Mythos von der totalen Selbstweggabe Gottes leistet damit so etwas wie eine Theodizee²³, deren bedrängende Rückseite die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen ist. Denn die Depotenzierung Gottes erfolgt um der Ermächtigung des Menschen willen, der durch verantwortliches Handeln das gefährdete Projekt der Welt zu einem guten Ende führen soll. Wohl nicht ganz zufällig ist Hans Jonas einem breiteren Publikum vor allem als Philosoph des *Prinzips Verantwortung* bekannt geworden²⁴, das den technologischen und ökologischen Krisen durch ethische Selbstbegrenzung des Menschen begegnen will.²⁵ Die auffällige Resonanz seines Versuchs zum Gottesbegriff nach Auschwitz im Raum der christlichen Theologie hingegen dürfte darin begründet sein, dass Jonas eine ebenso authentische wie theologisch klar umrissene Antwort auf das Theodizeeproblem vorgetragen hat, die allerdings nicht unwidersprochen geblieben ist.²⁶

2. «Ich schaffe Finsternis und Unheil» – der Einspruch gegen die Rede vom ohnmächtigen Gott (Walter Groß und Karl-Josef Kuschel)

Eine der Rückfragen wurde im Namen der Opfer vorgebracht: Ist eine Theologie des ohnmächtigen Gottes nicht trostlos? Liegt nicht gerade im Gottesattribut der Allmacht eine indispensable rettende Kraft? Nur im Hoffnungshorizont eines allmächtigen Gottes bleiben die Toten der Geschichte nicht tot und werden die Täter nicht auf immer über ihre Opfer triumphieren.

Diese Einsicht ist von den Tübinger Theologen Walter Groß und Karl-Josef Kuschel²⁷ in ihrem Buch *«Ich schaffe Finsternis und Unheil»* zur Geltung gebracht worden. Sie sehen für ihre Stellungnahme zur Gotteslehre zwei Herausforderungen: Zum einen gebe es immer mehr Menschen, welche die Gottesrede angesichts der unbeschreiblichen Übel in der Welt aufgeben, ihre Hoffnungen auf Sinn würden enttäuscht und die traditionellen Antworten in Theologie und Kirche trügen nicht mehr, weil sie die Verantwortung für die Existenz der Übel allein dem Menschen aufbürden würden. Zum anderen wenden sich Kuschel und Groß gegen eine «neomodische Theologie der Passion Gottes». Es gehe nicht an, angesichts der Erfahrungen von Katastrophen und Leid die tradierte Rede von Gott zu verändern und die Theodizeefrage dadurch zu beruhigen, dass man von einem ohnmächtigen und mitleidenden Gott spricht. Statt den Protest gegen Gott angesichts des Leidens in der Welt dadurch zu unterlaufen, dass man

einen mitleidenden Gott einführt, müsse die göttliche Kraft und Stärke neu betont werden. «Biblich ist es unmöglich, von Gott in der Kategorie der Ohnmacht zu sprechen. Biblich – falls man denn diese Kategorie verwenden will – kann von Gott nur in Kategorien der Macht und Kraft gesprochen werden [...]»²⁸, heißt es programmatisch. In der Tat gibt es sperrige und daher oft übergangene biblische Aussagen, in denen Gott für das Übel in der Welt direkt verantwortlich gemacht wird. In Jes 45, 7 sagt Gott von sich selbst, er schaffe Finsternis und Unheil; in Jes 6 wird der Prophet von Gott aufgefordert, das Volk zu verstocken. Durch den Verstockungsbefehl soll dem Volk die bisher ausgeschlagene Chance, Gott zu hören und umzukehren, endgültig genommen werden; in Ps 88, dem wohl erschütterndsten Gebet im ganzen Psalter, klagt ein von Jugend an schwerkranker Beter Gott als Verursacher seiner Krankheit an. Diese drei Schriftzeugnisse werfen nach Kuschel und Groß die provozierende Rückfrage auf: Was ist das für ein Gott, der Finsternis schafft, Menschen verstockt und unschuldige Menschen leiden lässt?

Die theologische Beruhigungsstrategie, Gott von der Verantwortung für die Übel in der Welt dadurch zu entlasten, dass man sie dem Menschen und seiner Sünde aufbürdet, ist angesichts der Erfahrungen von unschuldigem und ungerechtem Leid nicht mehr hinnehmbar. Das augustinische Deutungsmuster, das dem Übel eine Ordnungsfunktion im Kosmos zuschreibt in dem Sinne, dass es den ästhetischen Kontrast zum Guten steigere, ist für Kuschel und Groß ebenso abzulehnen²⁹ wie moralische oder pädagogische Funktionalisierungen des Übels, die das Leid als Strafe für die Sünden, als Prüfung oder Erziehungsmaßnahme zur Persönlichkeitsbildung werten. Auch das klassische Argument, Gott habe das Böse um der menschlichen Freiheit willen zulassen müssen, wird von den beiden Autoren als Erklärung zurückgewiesen. Das ungerechte und unschuldige Leiden sprengt die Plausibilität des Zulassungsarguments, es provoziert nicht nur die Rückfrage nach der Mitverantwortung des Menschen, sondern auch die nach der Mitverantwortung Gottes, des Schöpfers. Die klagende Rückfrage nach Gott wird nicht nur durch die erwähnten Schriftzeugnisse aufgeworfen, auch finden sich in der Gegenwartsliteratur, wie Karl-Josef Kuschel eindrücklich zeigen kann, Stimmen, die eine Spiritualität der Anklage einfordern und selbst vor dem Vorwurf der Schuld Gottes nicht halt machen. Das eigentlich soteriologische Argument der Tübinger Theologen ist: Nur ein Gott, der für Finsternis und Unheil in der Welt mitverantwortlich sei, könne letztlich auch belangt und angerufen werden, diese bedrückende Wirklichkeit zu beheben. Erfahrungen von Übel und Leid dürften daher nicht schuld bewusst verinnerlicht, sondern müssten im Modus der Klage und Anklage an Gott adressiert werden.³⁰

Halten wir an dieser Stelle inne und fragen nach der Plausibilität dieser Rückfragen: Die Rehabilitierung der Rede von einem starken und allmächtigen Gott verfolgt das Interesse, das Rettungspotential, das im Allmachtsattribut aufbewahrt liegt, zur Geltung zu bringen. Nur ein Gott, der für die Übel in der Welt verantwortlich ist, kann dies am Ende auch beheben. Gleichzeitig scheint das Votum für einen starken Gott mit einer gewissen Verdunklung der Güte Gottes einherzugehen. Die sperrige Rede von einem Gott, der Finsternis und Unheil schafft, darf allerdings nicht aus dem Kontext gerissen werden. Sie zeigt bei Deuterijosaja an, dass Gott «das Wohl *und* Wehe seines Volkes und das der anderen Völker»³¹ bestimmt, dass er gewissermaßen die alles bestimmende Geschichtsmacht ist: Wie JHWH die Reiche Assurs und Babylons als Instrument der Bestrafung für Sünde und Abfall einsetzt (vgl. Jes 10, 5–7; 14–15), so gebraucht er Kyros und die persische Weltmacht als Werkzeug der Befreiung.³² Heil und Gerechtigkeit sind die eigentlichen Absichten, die JHWH in seinem Geschichtswirken durchsetzen will (vgl. Jes 45, 8). Wenn man von diesem Zusammenhang absieht und die Rede von einem Gott, der Finsternis und Unheil schafft, kontextisoliert zitiert, rückt man Gott in die Nähe eines unberechenbaren Potentaten, was überdies Schwierigkeiten für die Gebetspraxis aufwirft: Wer wollte zu einem Gott beten, von dem er gar nicht sicher ist, dass er gut ist? Von einem Gott, dessen Antlitz sich in eine dämonische Fratze verkehrt, wenn er Finsternis und Unheil schafft, würden sich die allermeisten wohl erschüttert abwenden. Damit zusammen hängt die bibelhermeneutische Frage, ob die schmale Textbasis der drei alttestamentlichen Schriftzeugnisse ausreicht, um eine Theologie der (An-)Klage zu stützen, die Gott angesichts der Übel in der Welt zur Rechenschaft zieht. Wird hier nicht eine selektive Lektüre des Alten Testaments vorgenommen, die einzelne Zeugnisse herausnimmt, ohne sie mit anderen biblischen Aussagen über die Güte und Menschenfreundlichkeit des Bundesgottes zu vermitteln?

Günther Schiwy hat in diesem Zusammenhang moniert, dass der geschichtliche Wandel des Gottesbildes von einem allmächtigen JHWH, der sein Volk verstockt, zum «Abba, Vater» Jesu Christi nicht doch stärker beachtet werden müsste.³³ Eine solche Kritik gerät allerdings in antijudaistische Fahrwasser, wenn sie meint, den strafenden Gott des Alten gegen den liebenden Gott des Neuen Testaments ausspielen zu müssen. Außerdem übergeht sie großzügig, dass das Verstockungswort auch im Evangelium begegnet (vgl. Mt 13, 10–17). Um einer antijudaistischen Lektüre zu entgehen, müsste man zeigen, dass es bereits im Alten Testament eindrucksvolle Zeugnisse für die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes gibt, so wie die Botschaft von der Liebe Gottes zu den Menschen im Neuen Testament mit klaren Gerichts- und Zornesaussagen verbunden ist, die dem Begriff der Liebe semantische Kontur geben und ihn vor Banalisierung schützen.³⁴ Schließlich

könnte man die Frage aufwerfen, ob es nicht theologisch bedenklich ist, Gott ein Kainsmal an die Stirn zu malen, wenn man die Verantwortung des Menschen für das himmelschreiende Unrecht in der Geschichte kaum oder nur unzureichend gewichtet. Die Forderung nach einer Theologie der Anklage könnte ja in der Tat Ausdruck eines latenten Unschuldswahns von Menschen sein, die sich aus der geschichtlichen Verantwortung stehlen wollen.

Aber Kuschel und Groß geht es keineswegs um eine leichtfertige Generalentlastung des Menschen, wenn sie die Verantwortung Gottes für die Übel in der Welt stark machen und eine verschüttete Spiritualität der Klage neu beleben wollen. Es geht ihnen vielmehr darum, dass die Letztverantwortung für die menschlichen Untaten auf den Schöpfer zurückfällt, da auch der fehlbare Mensch, der in der Geschichte schuldhafteste Akte setzt, Geschöpf Gottes ist und bleibt. Bei aller berechtigten Betonung der Allmacht und Stärke Gottes gelingt es Kuschel und Groß allerdings nicht hinreichend, das Wahrheitsmoment, das in der Theologie der Ohnmacht Gottes enthalten ist, nämlich seine Nähe zu den Leidenden und Unterdrückten, angemessen zu würdigen. Dadurch entsteht der Eindruck einer gewissen Verdunkelung des Gottesbegriffs. Nicht jeder Versuch, das Motiv des mitseienden, solidarischen Gottes aufzunehmen, führt zwangsläufig in die Sackgasse einer Theologie der Ohnmacht, wie sie unterstellen.³⁵ Im Gegenteil gibt es in der theologischen Überlieferung beachtliche Bemühungen, Gottes Souveränität über die Geschichte mit seiner Anteilnahme an der Geschichte zusammenzudenken.

Bereits im rabbinischen *Judentum* entwickelt sich nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. die Vorstellung, dass Gott sich herabneigt, um bei seinem geknechteten Volk zu sein (*Schechina*), ohne dass er sich deshalb schon seiner Macht begeben würde.³⁶ Auch die spätere kabbalistische Unterscheidung zwischen Gottes verborgenem Wesen in sich (*En-Sof*) und seinen geschichtlichen Manifestationen nach außen (*Sefirot*) kann als mystisch-spekulativer Versuch gedeutet werden, das Herrsein Gottes über die Geschichte mit seinem Mitgehen mit den Versprengten und Exilierten zusammenzuschauen. Allerdings wird – wie die Überlegungen von Hans Jonas gezeigt haben – in den verschlungenen Spekulationen der Kabbala über die Selbstkontraktion Gottes die soteriologische Aporie, die mit der Rede von einem schwachen Gott verbunden ist, nicht immer vermieden.

Auf andere, wenn auch nicht gänzlich unvergleichbare Weise werden in der christlichen Theologie unbedingte Solidarität mit den Verlorenen und seine Allmacht in Verbindung gebracht. Gerade die Ohnmacht des Gekreuzigten ist Anlass, das Attribut der göttlichen Allmacht näher zu bestimmen. Wenn sich nämlich im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth Gott selbst ausgesprochen hat, dann hat das Geschick Jesu Christi Auswirkungen auf die Bestimmung des Gottesbegriffs. Gottes Allmacht

findet dann keine Grenze an der Ohnmacht des Leidens, vielmehr zeigt sich die Allmacht gerade darin, dass sie auch die Niedrigkeitsgestalt des Leidens aufsuchen kann, ohne sich darin zu verlieren. Das bedeutet nun nicht, dass Gott im Ozean von Leid und Tod versinken würde (das wäre die Gefahr des Patripassianismus, die bereits die Alte Kirche abgewehrt hat). Vielmehr zeigt die Auferweckung des Gekreuzigten die leidüberwindende Macht der göttlichen Liebe. Diese Macht kann nicht einfach apathisch genannt werden, da sie vom Schicksal des Gekreuzigten mitbetroffen ist (Patricompassianismus). Auch wenn Gottes Souveränität im Ereignis der Auferstehung deutlich wird, bleibt die Frage, wie die Macht Gottes mit der Ohnmacht des Gekreuzigten zusammengedacht werden kann.³⁷

3. Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten

Hans Jonas spricht, ein Motiv der lurianischen Kabbala aufnehmend, von einer totalen Selbstentäußerung Gottes im Akt der Schöpfung, um seine Rede vom leidenden, werdenden, sich sorgenden und ohnmächtigen Gott plausibel zu machen. Auch die christliche Tradition kennt das Motiv der Entäußerung, bezieht dies aber nicht auf die Schöpfung, sondern auf die Menschwerdung Jesu Christi, wie der Philipper-Hymnus zeigt, der das einzige Zeugnis des Neuen Testaments ist, in dem der Begriff der Kenose, der Entäußerung, wörtlich vorkommt. Der Hymnus, der in theopoetischer Verdichtung den Weg Christi von der Präexistenz über Kenose, Inkarnation und Kreuz bis hin zur Erhöhung abschreitet, lautet³⁸:

6a Der in <i>Gottesgestalt</i> war,	<i>Präexistenz</i>
b nicht hielt er fest wie einen Raub das Gottgleichsein,	
7a sondern er entäußerte sich (<i>ekenosen heauton</i>),	<i>Kenose</i>
b <i>Knechtsgestalt</i> annehmend.	
c Den Menschen gleich werdend	<i>Inkarnation</i>
d und der Erscheinung erfunden als ein Mensch,	
8a erniedrigte er sich (<i>etapeinosen heauton</i>),	
b sich gehorsam erzeigend bis zum Tod,	<i>Kreuz</i>
ja bis <i>zum Tod am Kreuz</i> .	
9a Darum auch hat Gott ihn zur höchsten Höhe erhoben	<i>Erhöhung</i>
b und ihm geschenkt den Namen über alle Namen,	
10a damit unter Anrufung des Namens Jesu	
b jedes Knie sich beuge der Himmlischen und Irdischen	<i>Proskynese</i>
und Unterirdischen	<i>und</i>
11a und jede Zunge lobpreisend bekenne:	<i>Akklamation</i>
b «Herr ist Jesus Christus!»	
c <i>zur Ehre Gottes, des Vaters</i> .	

Der Hymnus umschreibt eine doppelte Bewegung: der präexistente Christus betrachtet sein Gottsein nicht als einen Besitz, der festzuhalten wäre, sondern er entäußert sich bis an den tiefsten Punkt der Erniedrigung, den schmachvollen Tod am Kreuz (vgl. Dtn 21, 23; Gal 3, 13). Am Tiefpunkt der Erniedrigung folgt die Umkehr der Bewegung: die Erhöhung durch Gott zum Kyrios, dessen Name größer ist als alle Namen (man erinnere sich daran, dass das Tetragramm JHWH, das die Gottheit Gottes zum Ausdruck bringt, in der Septuaginta mit Kyrios übersetzt wird, die Übertragung des Kyrios-Titels auf den Gekreuzigten zeigt, dass er durch die Erhöhung in die Wirklichkeit Gottes hineingenommen ist). Der Selbstentäußerung bis in die Ohnmacht am Kreuz folgt die Ermächtigung durch Gott, den Allmächtigen. Die Entäußerung aber ist Ausdruck der Liebe Gottes, die bis ins Äußerste geht, um den Verlorenen nahe zu sein, und die Gestalt der Armut annimmt, um die Armen reich zu machen (vgl. 2 Kor 8, 9). Macht und Ohnmacht Gottes müssen im Horizont der Liebe Gottes gedeutet werden (vgl. Joh 3, 16).

In Absetzung von Hans Jonas kann vom Philipper-Hymnus her gesagt werden, dass nicht Gott selbst sich entäußert, sondern der Sohn. Im Hintergrund der Kenosis steht das trinitarische Gottesverständnis, das im Neuen Testament nur implizit angedeutet, in der altkirchlichen Theologie dann begrifflich entfaltet wird. Der Gott, der von Ewigkeit her in sich Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins ist, kann die Gemeinschaft mit den Menschen aufnehmen, ohne sich in diesem Akt der Entäußerung an die Geschichte total zu entäußern. Es ist der präexistente Sohn, der sich seiner Gottheit entäußert, Mensch wird, leidet und stirbt. Daher muss die Rede vom Leiden und der Ohnmacht Gottes christologisch und kreuzestheologisch näher bestimmt werden.

Der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel hat genau dies getan und eine kreuzestheologische Antwort auf Hans Jonas Vortrag *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* vorgelegt. Jüngel³⁹ führt zunächst den Begriff der «Selbstbegrenzung» Gottes ein und versucht ihn für die Schöpfungslehre fruchtbar zu machen. Das ursprüngliche Anfangen Gottes bestimmt er als Akt seiner schöpferischen Selbstbegrenzung. Anders als Jonas versteht er den Akt der Selbstbegrenzung so, dass Gott sich nicht an die Welt und ihre Geschichte wergibt und verliert. Die Selbstbegrenzung wird mit der Gottheit Gottes und seiner Allmacht zusammengedacht, und zwar so, dass sie als göttliche Selbstbestimmung verständlich wird. Im trinitarischen Zusammensein der göttlichen Personen findet von Ewigkeit her ein wechselseitiges Sich-Zurücknehmen und Raumgeben statt: «Es ist Gott wesentlich, sich selbst begrenzen zu können, so wie es dem ewigen Gott wesentlich ist, sich in sich selbst als Vater durch den Sohn und Heiligen Geist begrenzen zu können. Es ist das Geheimnis der Liebe, die der dreieinige Gott als Gemeinschaft

gegenseitigen Andersseins ist, widerspruchslos beides zu sein: auf sich selbst bezogen und zugleich selbstlos.»⁴⁰ Gott ist also keine verhältnislose Größe, sondern von Anfang an Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist oder Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins. Selbstbegrenzung steht daher nicht im Widerspruch zur Gottheit Gottes, vielmehr gilt: «Gott wiederholt im Akt der Schöpfung auf analoge Weise, was in Gott selbst von Ewigkeit her statthat.»⁴¹ Wie Gott sich in sich selbst jeweils zurücknimmt, um dem anderen in sich Raum zu geben, so gewährt er im Akt der Schöpfung dem anderen neben und unter sich Raum zur freien Entfaltung, ohne dadurch in Abhängigkeit von seinem Geschöpf zu geraten. Dadurch, dass Gott als relationales mehrpoliges Verhältnis bestimmt wird, bleibt die Rede vom allmächtigen Gott möglich, ohne von Jonas' Kritik am Begriff absoluter Macht getroffen zu werden. Dennoch sieht sich das Allmachtsattribut, wie Jüngel selbst hervorhebt, fundamentalen Anfragen ausgesetzt. Gerade die Vergeblichkeit, mit der auf gegenwärtige Erweise der göttlichen Allmacht gehofft, ja nach solchen Erweisen aus der Tiefe geschrien werde, markiert die existentielle Dringlichkeit des Problems. Wie oft ist der Ruf nach der rettenden Gegenwart Gottes in der Geschichte unerhört geblieben?

Jüngel nimmt an dieser Stelle das direkte Gespräch mit Jonas auf und stellt würdigend heraus, dass dieser in seinem Beitrag *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* «die ganze Wucht der Erfahrung in die Arbeit des Denkens»⁴² eingebracht habe. Um die Auseinandersetzung transparent zu führen, weist er auf die Differenz zwischen jüdischem und christlichem Gottdenken hin. Christliche Theologie habe davon auszugehen, dass Gott in dem Menschen Jesus definitiv zur Welt gekommen sei und müsse diese Erkenntnis in allen Stücken, also auch im Blick auf den Glauben an Gott, den Schöpfer, zur Geltung bringen. Sie «kann ihre Prämisse nicht aufgeben, ohne aufzuhören, christliche Theologie zu sein.» Das unterscheide sie «auch von der eindrucklichsten Gestalt jüdischer Religionsphilosophie»⁴³. Die Aufgabe christlicher Theologie, Gott und den Gekreuzigten zusammenzudenken, führe allerdings auch in eine gewisse Nähe zu Jonas. Sie nötige nämlich dazu, den Begriff der göttlichen Allmacht vor dem Hintergrund metaphysischer Vorstellungen von Macht und Absolutheit zu präzisieren und ihn als die *Macht seiner Liebe* näher zu fassen. Das Anliegen, Gott angesichts der Gräueltaten dennoch als guten Gott denken zu können, hatte Jonas zum Gedanken einer totalen Kenose Gottes im Akt der Schöpfung geführt. Dadurch war Gott als ein von seiner Schöpfung fundamental abhängiger Gott bestimmt worden, der von seinem Leiden und seiner Sorge nur befreit werden kann, wenn die Menschen ihre Verantwortung für die Welt wahrnehmen und das Projekt der Weltwerdung zu einem guten Ende führen. Diese für den Gottesbegriff letztlich problematische Konsequenz, eine Abhängigkeit Gottes von der Welt und dem Handeln der Menschen, versucht Jüngel zu

vermeiden. Er weist darauf hin, dass sich die Rede von der Kenose Gottes, wie bereits angedeutet, in den biblischen Schriften nur im Blick auf die Menschwerdung und Passion des Sohnes finde (Phil 2, 7). Dem entsprechend konzentriert sich seine Antwort auf den am Kreuz leidenden Sohn Gottes: «Hier am Kreuz Jesu Christi wird jene Ohnmacht Gottes erfahren, die als Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe nicht destruiert, sondern allererst konstituiert. Denn deshalb und nur deshalb ist die Liebe allmächtig, weil sie – wie Paulus formuliert – alles zu erleiden, alles zu ertragen vermag (1 Kor 13, 7).»⁴⁴ Aufgrund von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi könne die Liebe Gottes letztlich als Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens bestimmt werden. Dieser Gedanke aber mache es möglich, an der Rede von einem guten Gott auch angesichts der potenzierten Gräuel von Auschwitz festzuhalten.

Vom Gedanken göttlicher Liebe her stellt sich auch das Verhältnis zwischen Schöpfer und Welt noch einmal anders dar. Wenn die *creatio ex nihilo* nicht – wie bei Jonas – als totale Selbstentäußerung Gottes gedacht wird, dann bleibt die Frage, wie die bleibende Bezogenheit des allmächtigen Gottes auf die Welt zu verstehen ist. Der Akt schöpferischer Selbstbegrenzung, in dem Gott sich zugunsten der Geschöpfe zurücknimmt, muss nach Jüngel zugleich als ursprünglicher Akt göttlicher Rücksicht verstanden werden. Die Providenz Gottes wird so als die *Rücksicht seiner Liebe* bestimmt.⁴⁵ In diesem Zusammenhang kommt Jüngel im Blick auf die konkrete Leidensgeschichte zu einer bemerkenswerten Aussage: Gott leide mit den Leidenden und gebe ihrem Leid einen für den Lauf der Welt ins Gewicht fallenden Wert: Ewigkeitswert.⁴⁶ Dieser Gedanke, der die Solidarität Jesu Christi mit den Leidenden und Opfern der Geschichte stark macht, ohne deren Selbstverständnis im Blick auf Christus noch einmal näher zu thematisieren, wird nicht weiter ausgeführt, obwohl er in den christologischen Entwürfen der Gegenwart eine wichtige Rolle spielt. Stattdessen geht Jüngel in einer abschließenden Reflexion auf das Problem ein, wie die faktische Realität des Bösen mit dem Glauben an einen allmächtigen Gott vereinbar sei, der sich in seiner Liebe zu erkennen gegeben hat. Er konzidiert, dass auch eine Theologie, die Gott als einen das Böse erleidenden und so regierenden Gott denke, das dunkle Rätsel der Herkunft des Bösen nicht lösen könne. An dem Kriterium der Verstehbarkeit Gottes festhaltend, lehnt Jüngel es aber ab, von der Unerklärlichkeit des Bösen in der Welt auf einen undurchschaubaren *deus absconditus* zu schließen. Wohl müsse im Unterschied zu Gott, der sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi als Gott der Liebe definiert habe, sein Werk als *opus dei absconditum* bezeichnet werden. Angesichts der Unverständlichkeit des verborgenen Wirkens Gottes habe daher die Klage bleibende Berechtigung.⁴⁷

Ausblick

Hans Jonas hat das Attribut der Allmacht verabschiedet, um eine Geschichte, in der Auschwitz Wirklichkeit geworden ist, mit dem Gottesbegriff zusammendenken zu können. «Nicht, weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, hat er nicht eingegriffen.» Der Preis für diese Depotenziierung Gottes ist allerdings hoch. Abgesehen davon, dass sich die Rede von einem ohnmächtigen Gott nicht auf die biblischen Zeugnisse berufen kann, wie Kuschel und Groß zurecht einwenden, ist ein ohnmächtiger Gott auch zu schwach, um den Opfern der Geschichte die Hoffnung auf Aufrichtung der Gerechtigkeit zu gewähren. Das ist der *eschatologische* Einwand. Im Gegenzug zu Jonas haben die beiden Tübinger Theologen daher für einen starken und allmächtigen Gott votiert, der auch für die Übel in der Welt verantwortlich sei. Nur ein für die Übel in der Welt letztverantwortlicher Gott könne am Ende auch von diesen Übeln befreien. Der Preis für diese Konzeption eines starken Gottes erscheint allerdings ebenfalls hoch. Er nimmt eine Verdunklung des Gottesbegriffs in Kauf und übersieht, dass die Rede von einem leidenden Gott ein unaufgebbares Wahrheitsmoment enthält, nämlich dies, dass ein Gott der Liebe dem Leiden in der Geschichte nicht apathisch gegenüber stehen kann. Der *passiologische* Einwand macht daher geltend, dass das Attribut der göttlichen Allmacht mit der Ohnmacht des Gekreuzigten zusammenzudenken ist. Mag es das unaufgebbare Anliegen des griechischen Apathie-Axioms sein, den Gottesbegriff von mythologischen Vorstellungen der Leidenschaft freizuhalten und ein unfreiwilliges Bestimmtwerden von außen abzuwehren, so verlangt das Axiom doch eine Modifikation, weil der biblische Gott der Geschichte der Menschen nicht einfach apathisch gegenüber steht.⁴⁸ Seine mitgehende Solidarität hat sich bereits in der Geschichte des Volkes Israels, vollends aber im Leben und Sterben Jesu gezeigt. Es ist der Sohn, der aus Liebe die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung bis in den Tod auf sich genommen hat. Das Geschick Jesu aber ist nicht nur das eines exemplarischen Menschen, in ihm zeigt sich, wer Gott ist und für die Menschen sein will. Gott selbst hat sich dazu bestimmt, den leidenden und verlorenen Menschen rettend nahe zu sein und sich von ihrem Geschick mitbestimmen zu lassen. «*Ipse pater non est impassibilis* – selbst der Vater ist nicht ohne Mitempfinden.»⁴⁹ In der Gestalt der Ohnmacht des Gekreuzigten hat sich die Allmacht der Liebe zu erkennen gegeben, die alles, selbst den Abgrund des Todes, erduldet. Der Gedanke, dass das Affiziertwerden Gottes durch die Schöpfung und die Leidensgeschichte des Sohnes Ausdruck einer freien Selbstbestimmung Gottes ist, wird nicht angemessen berücksichtigt, wenn die Rede vom Mitleiden Gottes als «neumodische Manipulation» der Gottesrede zurückgewiesen wird. Dadurch, dass Gott selbst sich mit dem leidenden und sterbenden Je-

sus Christus identifiziert, geschieht rettende Verwandlung. Der Gekreuzigte bleibt nicht im Tod. An seinem Geschick wird das eschatologische Geschick aller ablesbar. Das Problem, wie die bedrückende Faktizität des Bösen mit dem geschichtlichen Wirken eines allmächtigen Gottes zu vereinbaren sei, kann theoretisch allerdings nicht gelöst werden. Es muss mit Blick auf den auferweckten Gekreuzigten ausgehalten und durchgetragen werden.

ANMERKUNGEN

¹ Maurice BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1964, 309.

² IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*, II, 4.

³ AUGUSTINUS, *De trinitate* IV, 20, 27. An anderer Stelle erläutert Augustinus: *Omnipotentem Deum credimus, quia omnia faciens factus non est; ideo omnipotens est, quid de nihilo fecit quaecumque fecit.* (*De symbolo ad catechumenos* II, 3, 6 [PL 40, 640]).

⁴ Vgl. neben der radikalfeministischen Position von Mary DALEY, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co*, München 1980, die älteren differenzfeministischen Studien von Catharina HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Göttingen 1980; Virginia R. MOLLENKOTT, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*, New York 1983, Elizabeth A. JOHNSON, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994. Zur aktuellen Fortschreibung im Genderdiskurs, der die Zweigeschlechtlichkeit in manchen Spielarten dekonstruktivistisch unterläuft, vgl. das Themenheft *Concilium* 48 (2012) Heft 4: *Gender in Theologie, Spiritualität und Praxis*.

⁵ Vgl. Eugen BISER, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg i. Br. 2005.

⁶ Vgl. Günther SCHIWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995.

⁷ Vgl. dazu Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Freiburg i. Br. 2008, 229–261; Marie-Joseph LE GUILLOU, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln 1991.

⁸ Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M. 1986.

⁹ Ebd., 29.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Gabrielle OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 2003.

¹² Zur Singularität von Auschwitz aus theologischer Perspektive vgl. meinen Versuch: «*Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an*» (*Sach 12, 2*). *Theologische Anmerkungen zur Singularität der Shoah*, in: *IKaZ COMMUNIO* 39 (2010) 440–453.

¹³ Die vermeintliche Jenseitsfixierung des christlichen Denkens ist inzwischen durch die Theologie zurechtgerückt worden. Auch BENEDIKT XVI. hat in seiner Enzyklika *Spe salvi* im Gespräch mit der neuzeitlichen Religionskritik Engführungen der christlichen Hoffnung aufgebrochen. Vgl. Matthias REMENYI – Jan-Heiner TÜCK, *Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika Spe salvi*, in: DERS. (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. 2013, 58–82.

¹⁴ So die treffende Charakterisierung durch Hans Hermann HENRIX, *Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage*, in: Johann B. METZ (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 118–143, hier 123.

¹⁵ Vgl. JONAS, *Der Gottesbegriff* (s. Anm. 8), 32.

¹⁶ Ebd., 33.

¹⁷ Ebd., 43.

¹⁸ Ebd., 45f.

¹⁹ Vgl. Gershom SCHOLEM, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: DERS., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970, 53–89; DERS., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1990, 267–314.

²⁰ JONAS, *Der Gottesbegriff* (s. Anm. 8), 47. Bemerkenswert ist, dass der Mythos des Isaak LURIA (1534–1572), historisch gesehen, die Antwort auf die Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) darstellt und die Frage nach dem Sinn des Exils der Juden aufnimmt (vgl. Gershom SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 1989, 148). Es handelt sich bei Jonas allerdings insofern um eine selektive Rezeption der lurianischen Kabbala, als er die Lehre von der *Schebira*, dem Bruch der Gefäße, die eine komplizierte theogonische Erklärung des Bösen bietet, ebenso wenig aufnimmt, wie das große Symbol vom *Tikkun*, der Ausbesserung des Makels der Welt bzw. der Restitution aller Dinge in Gott.

²¹ Im Zusammenhang christlicher Schöpfungslehre ist der Gedanke der Selbstkontraktion Gottes im Anschluss an die lurianische Kabbala von Jürgen MOLTSMANN rezipiert worden. Vgl. DERS., *Schöpfung aus nichts*, in: H.-J. GEYER – J.M. SCHMIDT (Hg.), *Wenn nicht jetzt, wann dann?* (FS H.-J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 259–269; DERS., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, bes. 98–105.

²² JONAS, *Der Gottesbegriff* (s. Anm. 8), 48.

²³ Zu Recht hat HENRIX, *Machtentsagung Gottes?* (s. Anm. 14), 131f, hervorgehoben, dass Jonas sich durch das Festhalten am Kriterium der Verstehbarkeit in die neuzeitliche Theodizeetradition einschreibt. Das forensische Moment der Überlegungen von Jonas liegt darin, dass der Gottesbegriff auch und gerade nach Auschwitz vor der Vernunft bestehen muss. Dadurch unterscheidet sich Jonas von anderen jüdischen Denkern, die gerade die Unbegreiflichkeit Gottes betonen (Vgl. z.B. Elieser BERKOVITS, *Faith after the Holocaust*, New York 1973, der eine Theologie des verborgenen Antlitzes Gottes entwickelt).

²⁴ Vgl. Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.

²⁵ Vgl. Hans JONAS, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, in: Elisabeth STRÖCKER (Hg.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, München u. a. 1984, 75–86.

²⁶ Auch von jüdischer Seite ist Jonas' Versuch diskutiert worden. So hat etwa A. GOLDBERG, *Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten?*, in: *Judaica* 47 (1991) 51–58, hervorgehoben, dass der Gedanke eines absoluten Machtverzichts Gottes von der rabbinischen Tradition nicht mehr gedeckt werden könne. Er führe zur Preisgabe des göttlichen Gerichts, einem «Dogma des Judentums, das kaum aufgegeben werden kann» (ebd., 53). Desgleichen sei die Vorstellung der uneingeschränkten Güte Gottes vor dem Hintergrund der rabbinischen Tradition kritikbedürftig. Gott sei immer als «der Urheber auch des Bösen oder des Übels in der Welt» (ebd., 56, mit Verweis auf Jes 45, 7) verstanden worden. Auf christlicher Seite sind an Auseinandersetzungen mit Jonas u. a. zu nennen: M. BRAYBROOKE, *The Suffering of God. New Perspectives in the Christian Understanding of God since the Holocaust*, in: Yehuda BAUER u. a. (Hg.), *Remembering for the Future*, Oxford u. a. 1989, 702–708 (vorbehaltlose Rezeption); Hans KÜNG, *Das Judentum*, München 1991, 714–733, bes. 714ff; Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992, 170–175; Religionsphilosophie im Diskurs mit Hans Jonas, in: D. BÖHLER (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, 162–194; Verena LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, München 1955, 140ff; Günter SCHWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995, 10ff, 36f, 76–85, 92–98 u. ö.; HENRIX, *Machtentsagung Gottes?* (s. Anm. 14); Eugen BISER, *Der Verlust der Attribute. Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz*, in: Manfred GÖRG – Michael LANGER (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997, 115–124; Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich. Eine Gotteslehre*, Freiburg i. Br. 2004, 331–430.

²⁷ GROSS – KUSCHEL, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!»* (s. Anm. 26).

²⁸ Ebd. 217.

²⁹ Vgl. AUGUSTINUS: «Auch das, was wir das Böse zu nennen pflegen, hebt, wenn es in die Gesamtheit hineingefügt und an seinen Platz gestellt ist, im Weltall das Gute nur noch mehr hervor, so dass es im Vergleich mit dem Bösen gefälliger und lobenswerter erscheint. Es würde ja auch der allmächtige Gott – allmächtig nennen ihn auch die Ungläubigen, Ihn, «dem die höchste Macht über das Weltall zusteht» (VERGIL, *Aeneis* X, 100) –, da er im vollkommenen Sinne gut ist, nicht zulassen, dass irgend etwas Schlechtes in seinen Werken ist, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um aus dem Bösen Gutes schaffen zu können.» *Enchiridion. De Fide, Spe et Caritate* VIII, 23.

³⁰ Dies stellt auch Erich ZENGER in seiner Deutung von Ps 88 heraus. Vgl. DERS., *Psalmen. Auslegungen*, Bd. 3: Dein Angesicht sucht ich, Freiburg i. Br. 2003, 70–79, bes. 79.

³¹ Ulrich BERGES, *Jes 40–48* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008, 405.

³² Vgl. den Kommentar von Ulrich BERGES: «Richtig ist, dass die politisch-militärische Führung der Weltgeschichte notwendigerweise Licht und Finsternis, Frieden und Unheil (Jes 45, 7) impliziert. Doch nicht Sieg und Eroberung, sondern Gerechtigkeit und Heil sind die eigentlichen Ziele. Das soll zeichenhaft an Israels Befreiung und der Heimkehr vor den Augen der Völker deutlich werden.» DERS., *Jes 40–48*, 440.

³³ Vgl. SCHWY, Abschied vom allmächtigen Gott (s. Anm. 26), 136–142.

³⁴ Vgl. meinen Versuch: *Der Zorn Gottes – die andere Seite der Liebe. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *Theologie und Philosophie* 130 (2008) 385–409.

³⁵ Vgl. dazu den Beitrag von OTTMAR FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 260–288, bes. 276 ff.

³⁶ Vgl. Hanspeter ERNST, *Die Schekhina in rabbinischen Gleichnissen*, Bern u.a. 1994; Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968.

³⁷ Vgl. Helmut HOPING, *Abschied vom allmächtigen Gott? Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106 (1997) 177–188.

³⁸ Die Übersetzung ist angelehnt an: Otfried HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 2. erw. Aufl. 1990.

³⁹ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 151–162.

⁴⁰ Ebd., 154.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 158.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 160.

⁴⁵ Vgl. dazu auch JÜNGELS Beitrag, *Gottes Geduld – Geduld der Liebe*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit* (s. Anm. 39), 183–193. Dort bestimmt Jüngel die Geduld Gottes als den «langen Atem seiner Leidenschaft» und hebt – von der Erinnerung an die Passion Christi ausgehend – hervor, dass die Geduld Gottes ein Ziel hat, nämlich: «dass der Mensch gerade nicht in der von ihm selbst heraufbeschworenen Hölle ende, dass der Tod gerade nicht das letzte Wort behalte und dass der Teufel am Ende nicht über seine Opfer triumphiere. Gottes Geduld zielt auf den Triumph der Liebe und nur der Liebe» (ebd., 192).

⁴⁶ Vgl. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen* (s. Anm. 39), 161.

⁴⁷ Ebd., 162.

⁴⁸ Vgl. die souveräne Skizze bei Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 191–222.

⁴⁹ ORIGENES, *Ezech. Hom. VI, 6*. Vgl. Henri de LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 284–289, der auf das Wort des Bernhard von Clairvaux verweist: *impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*. (In Cant cant. 26, 5). Vgl. auch die dichten Ausführungen bei Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln ²1990, 49–51.