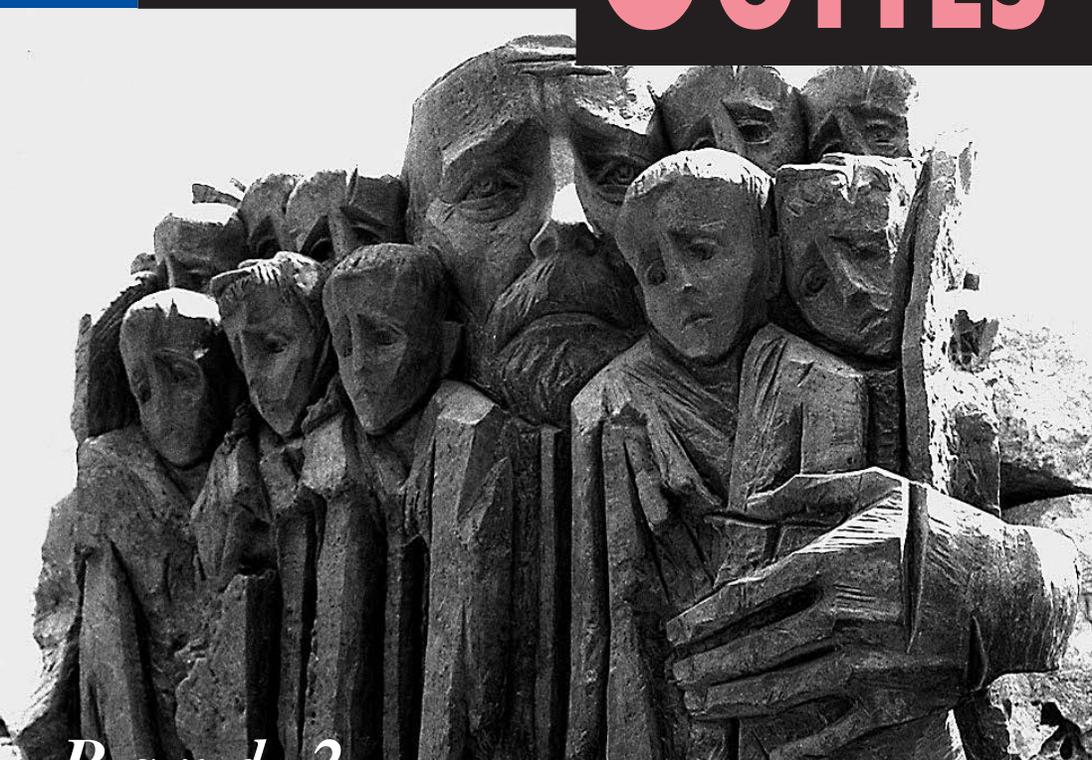


Walter Dietrich · Christian Link

# DIE DUNKLEN SEITEN GOTTES



*Band 2*

*Allmacht und  
Ohnmacht*

V&R





Walter Dietrich / Christian Link

# Die dunklen Seiten Gottes

Band 2: Allmacht und Ohnmacht

5., durchgesehene und erweiterte Auflage 2024

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

4. Auflage 2015, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,  
ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;  
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh,  
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,  
Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen  
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISBN 978-3-647-50090-4

## INHALT

VORWORT . . . . .	7
ZUR EINFÜHRUNG: Die Krise der Gottesbilder . . . . .	9
<b>A DER ALLMÄCHTIGE GOTT . . . . .</b>	<b>15</b>
1 Der Anstoß: Ist Gott allmächtig? . . . . .	15
2 Von der All-Macht Gottes in der Bibel . . . . .	23
a Nicht allmächtig – aber noch mächtig genug . . . . .	24
b Demonstrationen göttlicher Macht . . . . .	27
c Die unheimliche Macht Gottes . . . . .	32
3 Die Schattenseite der Schöpfung . . . . .	39
a Die “beste aller möglichen Welten”? . . . . .	41
b Der Mensch – das Risiko der Schöpfung . . . . .	49
c Das Böse: Verhängnis oder Schuld? . . . . .	56
4 Schreckensbilder des biblischen Gottes . . . . .	64
a Gott als Feind . . . . .	66
b Gott als Versucher . . . . .	75
c Gott als Tyrann . . . . .	85
5 Gott vor Gericht . . . . .	93
a Gott in der Maske des Satans . . . . .	98
b Rechtfertigung Gottes: Theodizee . . . . .	106
c Unde malum: Woher kommt das Böse? . . . . .	118
d Jenseits der Theodizee: Wo bleibt Gott? . . . . .	124
<b>B DER OHNMÄCHTIGE GOTT . . . . .</b>	<b>135</b>
1 Der Anstoß: Wofür ist Gott zuständig? . . . . .	135
2 Grenzen göttlicher Macht nach der Bibel . . . . .	144
a Gott als Adressat von Klagen und Anklagen . . . . .	146
b Gott von außen gesetzte Grenzen . . . . .	151
c Gottes selbstgesetzte Grenzen . . . . .	167
3 Was können wir von Gott erwarten? . . . . .	194
a Der allwirksame Gott . . . . .	198
b Der unzuständige Gott . . . . .	202

c	Gottesfinsternis . . . . .	207
d	Was tut Gott? . . . . .	214
4	Das stille Handeln Gottes nach dem Alten Testament . . . . .	222
a	Gottes stilles Wirken in der Schöpfung . . . . .	223
b	Gottes stilles Lenken in der Josefs Geschichte . . . . .	232
c	Gottes stilles Mitgehen in der Davidgeschichte . . . . .	239
5	Ende der Vorsehung? . . . . .	247
a	Abschied von der Providenz . . . . .	249
b	Die Perspektive des Vorsehungsglaubens . . . . .	255
c	Im Schatten der Ohnmacht Gottes . . . . .	262
6	Gottes Kraft in den Schwachen . . . . .	268
a	Gottvertrauen und Machtverzicht . . . . .	269
b	Gottes Leiden an seinem Volk . . . . .	279
c	Leiden und Siegen mit Gott . . . . .	285
7	Der leidende Gott und die leidende Welt . . . . .	292
a	Bewältigte Theodizee? . . . . .	295
b	Noch einmal: das Rätsel des Bösen . . . . .	301
c	Leiden: Hinweis auf die noch ausstehende Wahrheit . . . . .	306
d	Vor der dunklen Seite Gottes . . . . .	313
C	DER RICHTENDE GOTT . . . . .	315
1	Der Anstoß: Das Jüngste Gericht – ein Tag des Schreckens? . . . . .	315
2	Am Ende doch: Gottes Gerechtigkeit . . . . .	320
a	Der Tag JHWHs . . . . .	322
b	Zion, Messias, Menschensohn . . . . .	330
3	Weltende oder Weltvollendung . . . . .	341
a	Apokalyptik: Das Ende der Erde . . . . .	342
b	Erlösung aus der Geschichte? . . . . .	346
c	Der Schrei nach Gerechtigkeit . . . . .	352
	ABKÜRZUNGEN . . . . .	360
	NAMEN UND SACHEN . . . . .	362
	BIBELSTELLEN . . . . .	366
	NACHWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE . . . . .	368
	NACHWORT ZUR FÜNFTEN AUFLAGE . . . . .	371

## VORWORT

Daß Gott – wenn er denn ist – allmächtig sein muß, erscheint uns als selbstverständlich. Ist er dies aber wirklich, dann muß er auch für die vielfältige Unvollkommenheit der Welt verantwortlich gemacht werden. Dann nimmt sein Antlitz harte, dunkle Züge an. Auf der anderen Seite vermissen wir oft genug und allzu schmerzlich Zeichen seiner Allmacht, erscheint Gott als untätig, gar als ohnmächtig. Ist er das wirklich, dann mag man ihm manches nachsehen – aber kaum mehr etwas von ihm erhoffen. Wieder verdunkelt sich sein Antlitz. Damit ist die doppelte *Thematik* dieses Buches benannt.

Ging es im ersten Band der “Dunklen Seiten Gottes” um Willkür und Gewalt in der göttlichen Geschichtslenkung, so im vorliegenden zweiten um die Frage nach Gottes Tun und Lassen in der Schöpfung, in Natur und Menschenleben und damit im Kern um das heute so intensiv diskutierte *Theodizeeproblem*. Wohl mehr als jedes Jahrhundert zuvor gibt das soeben zu Ende gehende Anlaß, solchen Fragen nachzugehen. Voller Optimismus hat man es begonnen, es vorweg als Jahrhundert des Fortschritts, der Völkerverständigung, des Friedens und der Humanität gefeiert. Gekommen ist, neben manchem Gutem, unfaßbar Schreckliches: zwei Weltkriege, die mehr Menschenleben verschlangen als alle Kriege zuvor, die planmäßige Vernichtung des europäischen Judentums, Völkermord in Afrika und auf dem Balkan, dazu nie dagewesene Gefahren für den Bestand der Schöpfung und eine beängstigend wachsende Kluft zwischen den Reichen und den Armen der Erde.

Wir wollen uns diesen Tatsachen so offen wie möglich stellen. In sich selbst haben sie keinerlei Sinn. Wir werden nicht versuchen, sie von einer “höheren Warte” aus zu deuten. Wir haben auch keine Entschuldigung für sie. Doch jenseits aller heute möglichen Schuldzuweisung und Schuldübernahme stellen sie unausweichlich die Frage nach der *Verantwortung* für das Unheil in der Welt: Woher kommt das Böse? Gibt es eine Erklärung für das vielfältige Leiden der Erde? Ist es von Gott verhängt, oder leidet er selbst daran? Lassen sich Allmacht und Güte Gottes zusammendenken? Warum geht es so ungerecht zu auf der Welt? Wo bleibt Gottes Gerechtigkeit?

Es scheint, als müßte redliches Denken vor diesen Fragen kapitulieren. Wir wollen sie trotzdem aufnehmen, indem wir sie mit einschlägigen Texten der *Bibel* konfrontieren und deren Aussagen wiederum auf ihre Tragfähigkeit für heutiges Denken und Leben abhören. Denn in der Bibel ist wie in keinem zweiten Dokument der Menschheitsgeschichte der Schrei nach Gerechtigkeit laut geworden. Gegenüber den Schrecken der Erde hat hier aber auch die Botschaft von der oft unmerklichen und

doch unwiderstehlichen Treue und Güte Gottes eine Sprache gefunden, die in den Jahrhunderten danach nie wieder verstummte – und die am Ende, so möchten wir mit der Bibel hoffen, das letzte Wort behalten wird.

Ein Symbol solcher Hoffnung will das *Titelbild* sein. Es zeigt das Janusz-Korczak-Denkmal aus der Holocaust-Gedenkstätte Yad-wa-Schem in Jerusalem. Dieser polnische Kinderarzt und Sozialpädagoge, der ein jüdisches Waisenhaus und dann ein Heim für verwahrloste Kinder leitete, ging aus freien Stücken mit “seinen” Kindern ins Warschauer Ghetto und dann ins Vernichtungslager Treblinka, weil er die ihm Anvertrauten nicht ohne Liebe lassen wollte: seine Liebe, Gottes Liebe.

Wie der erste Band, so hat auch dieser zweite die *Form eines Dialogs*. Der Alttestamentler und der Systematiker wechseln einander in der Behandlung der einzelnen Themen ab. Beide versuchen, die vielfältigen Stimmen der biblischen Überlieferung mit den Denkbemühungen unserer Zeit ins Gespräch zu bringen. Daß wir keine handlichen Lösungen bieten können, ist uns bewußt. Doch besser als vorschnelles Antworten erschien uns genaues und hartnäckiges Fragen. Dazu ermutigen uns die Menschen der Bibel, die ebenfalls düstersten Erfahrungen standgehalten und doch die Hoffnung nicht verloren haben.

Bei der Fertigstellung des Buches ist uns vielfältige Unterstützung zuteil geworden. Wir haben vielfach zu *dancken*: Magdalene L. Frettlöh, die mit kritischem Einfühlungsvermögen die Entstehung der systematischen Texte begleitet und für deren Endgestalt wichtige Anregungen gegeben hat, sowie Regine Hunziker, die als erste die alttestamentlichen Partien gelesen und zur Beseitigung mancher Fehler und Schwächen beigetragen hat; sodann Natalie Aebischer, die zusammen mit Manfred Stuber Korrektur gelesen und ausgezeichnete Arbeit am Computer geleistet hat. Unser Dank gilt ebenso der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften für einen namhaften Zuschuß zur Begrenzung der Herstellungskosten und schließlich dem Neukirchener Verlag für sein engagiertes Interesse an unserer Thematik.

Bern und Bochum,  
am Jahreswechsel 1999/2000

Walter Dietrich

Christian Link

## ZUR EINFÜHRUNG: DIE KRISE DER GOTTESBILDER

Zu den bekanntesten, in unseren Kirchen noch immer am meisten gesungenen Liedern gehören die Verse des ehemaligen reformierten Schulrektors, Joachim Neander (1650-1680): "Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren!"<sup>1</sup> Kein zweites Lied hat das Gottesbild der christlichen Gemeinden ähnlich nachhaltig geprägt. Es ist oft genug auch in Situationen angestimmt worden, in denen den Menschen durchaus nicht zum Loben und Danken zumute war. So auch der kaum weniger berühmte Choral: "Die güldne Sonne voll Freud und Wonne ..."<sup>2</sup>. Paul Gerhardt (1607-1676), so wird berichtet, hat ihn angesichts der rauchenden Trümmer seines im Dreißigjährigen Krieg niedergebrannten Hauses gedichtet, sozusagen als Protest des Glaubens gegen die entfesselte Gewalt der Brandstifter und Plünderer. Er ließ es sich nicht ausreden, daß Gott – trotz allem – "im Regimente sitzt".

Mit dieser Gewißheit haben wir nach den Erfahrungen unseres Jahrhunderts ungleich viel größere Mühe. Denn *wie* regiert Gott die Welt? Die Auskunft der alttestamentlichen Propheten ist von einer fast erschreckenden Eindeutigkeit: "Ist etwa ein Unglück in der Stadt, und JHWH hätte es nicht gewirkt?", fragt Amos (3,6), und im zweiten Jesajabuch werden wir mit dem Satz konfrontiert: "Ich, JHWH, bilde das Licht und schaffe die Finsternis, ich wirke Heil und schaffe Unheil" (Jes 45,7) – und das offenbar ganz unabhängig vom Tun und Lassen der Menschen. Aussagen wie diese stehen in einer kaum erträglichen Spannung zu dem Gottesbild, das uns eine lange Tradition philosophischer Aufklärung, aber auch christlicher Unterweisung übermittelt hat. Kann man denn – so halten wir dagegen – ein Erdbeben oder eine Überschwemmung, bei der Zehntausende zugrunde gehen, gottgewollt und darum gut nennen? Soll man sich damit trösten, "man würde später als gut ansehen lernen, was einem heute als böse erscheint", oder gar mit der Vermutung, "für Gott könnte vielleicht als gut gelten, was den Menschen als böse gilt"<sup>3</sup> Wie aber wird ein Blind-Geborener oder ein Querschnitt-Gelähmter mit Neanders Vers umgehen: "... der dir Gesundheit verlichen, dich freundlich geleitet"<sup>4</sup>

Es ist schwer, sich diesen Fragen zu entziehen, für das moderne Bewußtsein aber noch schwerer, sie mit dem Hinweis auf Gott zu beantworten. Auch die Theologie hat sich von Bonhoeffer davor warnen lassen, Gott als "Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis" zu mißbrauchen<sup>4</sup>, also Scheinlösungen anzubieten, die niemanden überzeu-

---

<sup>1</sup> EG 317.

<sup>2</sup> EG 449.

<sup>3</sup> So das kritische Argument von D. Ritschl, Zur Logik der Theologie, München 1984, 66.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Neuauflage, München 1977, 341.

gen, die sich erst recht nicht verifizieren lassen und die nur zur Folge haben, daß das Reden von Gott unglaubwürdig wird. Doch kommt man auf der anderen Seite mit der Erklärung durch, alles Leiden sei von Menschen verursacht, oder ist auch das einer der Kurzschlüsse, mit denen wir unsern Glauben zu "retten" versuchen?

Aus diesem Dilemma helfen scharfsinnige Argumente, auch theologische, nicht heraus. Wir haben zunächst nur die Möglichkeit, *anzuerkennen*, daß die Bibel, die authentische Quelle allen Redens von Gott, nicht dort halt macht, wo wir zu wissen meinen, was sich mit dem Glauben an Gott vereinbaren läßt und was nicht das Gebot, das uns jedes selbstentworfene *Bild*, also auch jede Vorstellung verbietet, auf die wir Gott festlegen wollten (Ex 20,4)<sup>5</sup>, erlaubt uns jedenfalls *mehr* zu sagen, als wir im Namen unserer Humanität oder im Zeichen unserer Weltbilder meinen verantworten zu können.

Unsere Erwartungshaltung schafft das moderne Gottesproblem. Sie kennt nur den "lieben", den domestizierten "Sonntags-Gott", nicht aber den Gott der Bibel, der auch "den Stummen oder Tauben oder ... Blinden gemacht hat" (Ex 4,11). Von diesem Gott sollen – und können! – wir uns kein "Bild" machen. Warum? Weil wir ihn nur dann als Gott gelten lassen, wenn wir ihn – wie Max Frisch in einer Tagebuchaufzeichnung notierte<sup>6</sup> – "wie zum ersten Male sehen", wenn wir mit ihm "nicht fertig werden"; weil wir mit jeder Vorstellung, in die wir seine Nähe bannen, ihm die Bereitschaft aufkündigen, "auf weitere Verwandlungen einzugehen", ihn den unbegreiflichen Gott sein zu lassen, dessen Wege nicht unsere Wege sind. Das Bilderverbot mutet uns zu, Gott auszuhalten als den Fremden oder – wie Luther gelegentlich sagen konnte – als den unter Larven und Masken der Kreatur verborgenen Gott.

Was hat dieser Gott mit den Konflikten und Ratlosigkeitens unseres Lebens zu tun? Können wir ihn – nach allen Irrwegen und problematischen Erfahrungen, die wir mit theologischen Geschichts- und Lebensdeutungen gemacht haben – als Instanz der Welterklärung oder gar zur Lösung unserer eigenen Lebensprobleme bemühen?

Die Herausforderung, der wir uns in diesem Buch stellen, entzündet sich an dem wohl bekanntesten Gottesattribut, das unseren Erwartungen zudem am ehesten zu entsprechen scheint, dem Prädikat der *Allmacht*. Denn das Bekenntnis zum "allmächtigen" Gott verbindet sich in unserer Tradition mit dem *Glauben*, daß Gott für die von ihm geschaffene Welt einsteht, mit der *Gewißheit*, daß er ihre Geschehnisse – allem menschlichen Unverstand zum Trotz – lenkt, und darum mit dem *Vertrauen*, daß er auch die Details eines einzelnen Lebens verlässlich in den Zusammenhang des Ganzen einordnen werde. Wie aber verhält sich dieses Bekennt-

<sup>5</sup> Dazu: Chr. Link, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott: ders., die Spur des Namens, Neukirchen 1997, 3ff, bes. 22ff.

<sup>6</sup> Vgl. M. Frisch, Tagebuch, 1946-1949, Frankfurt 1958, 31f.

nis zu den Erfahrungen unserer Geschichte? Hält es ihnen stand? Diese Fragen sind alt. Es sind die Fragen der Bibel. In der Neuzeit freilich werden sie zu Speerspitzen, die sich gegen den überlieferten Glauben richten. Denn wenn Gott allmächtig ist – so argumentiert das aufgeklärte Bewußtsein –: warum sieht unsere Welt dann so aus, wie sie ist? *Kann* er Unrecht und Leiden der Erde nicht verhindern, *will* er es nicht, oder ist er am Ende gar ihr Urheber? Wer sehenden Auges an Gottes Allmacht festhalten, sie verteidigen wollte, müßte ihm Dinge zutrauen, daß einem der Atem stockt! So wird das Allmachtsprädikat zum Inbegriff der uns unverständlichen, *dunklen* Seiten Gottes. Auch wenn der Zweifel der frühen Aufklärung die Überzeugung von der erfahrbaren Gegenwart und Wirksamkeit dieses Gottes unangetastet läßt: das Vertrauen in seine Güte, in die Verstehbarkeit seiner Absichten, ist im Kern untergraben.<sup>7</sup>

In unserem Jahrhundert hat sich angesichts der nie dagewesenen Verbrechen des Judenmords, der Vernichtung mehrerer Millionen Menschen in den Stalinschen Lagern des Gulag und zuletzt der Massaker etwa in Ruanda und Bosnien der Problemdruck noch einmal verschärft. Die bedrängende Frage, warum das Böse in der Welt stärker ist als das Gute, scheint in ein Schwarzes Loch zu führen. Sie hat ihren theologischen Haftpunkt verloren. Denn eine Welt, die von Genozid, Hunger, Krieg und Unterdrückung gezeichnet ist, ist ein offenbar unwiderlegbares Argument gegen den Glauben an die Gerechtigkeit und Güte Gottes. Wer dennoch an Gott festhalten, ihn nicht verlieren will, muß ihm jegliche Macht, ja die bloße Möglichkeit eines Eingriffs ins Weltgeschehen absprechen. An die Stelle des allmächtigen Gottes tritt nun das nicht weniger bedrohliche Bild eines Gottes vollendeter *Ohnmacht*, der dem maßlosen Leiden seiner Schöpfung in machtlosem Mitleid zusieht. Kann aber ein Gott, auf dessen Macht im entscheidenden Augenblick nicht mehr zu zählen ist, überhaupt als ein *lebendiger* Gott angesprochen werden? Kann er je lebendig gewesen sein?

*Wenn* Allmacht tatsächlich jener unbegrenzte Wille zur Macht wäre, „der sich entweder in brutaler Machtausübung realisiert oder in Gestalt verzweifelter Resignation seiner Grenzen bewußt wird“<sup>8</sup>, dann wäre die Konsequenz verständlich, den „vergeblich angeflehten Gott von einst“ (D. Sölle) zu verabschieden. Es fragt sich jedoch, ob diese Voraussetzung stimmt. *Macht* jedenfalls ist – im Unterschied zu sprachloser, stummer Gewalt – an das *Wort* (und sei es das politische Schlagwort oder den

<sup>7</sup> Das belegt am eindrucksvollsten das „nihilistische“ Credo Werner Elerts zum „Deus absconditus“: Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg 1960, 108: „Wir werden für einen Existenzgehalt verantwortlich gemacht, nach dem wir gar nicht gefragt werden. Wir müssen uns gegen die Todesmacht wehren, um der Lebensmacht zu gehorchen, die uns dann doch mit der Vernichtung belohnt.“ Vgl. auch ebd. 155.280.

<sup>8</sup> E. Jüngel, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes: ZThK 96 (1999) 419.

Werbeslogan) gebunden. Allmächtig nennt das Bekenntnis den Schöpfer von Himmel und Erde, weil er – gleichsam gegen die Stimmen des Chaos – durch sein Wort die Welt ins Dasein ruft. Als allmächtig rühmt ihn noch die Apokalypse, weil er dem scheinbar “letzten” Wort der Geschichte überlegen ist und sich selbst dem Machtspruch des Todes nicht beugt. *Sinnlos* bliebe die Frage nach dem Warum menschlicher Lebensschicksale und Krisen, die sich mit dem Hinweis auf innergeschichtliche Ursachen nicht abfinden läßt, *leer* die Hoffnung, die darauf setzt, daß mit dem Tod nicht alle Rechnungen beglichen sind, wenn man das Prädikat der *Allmacht* Gott absprechen wollte. Es ist konstitutiv für den biblischen Gottesbegriff.

Damit freilich bricht eine Fülle hochumstrittener Fragen auf. Denn wer die Frage nach Macht und Ohnmacht Gottes aufwirft, bewegt sich im Umkreis des modernen *Theodizeeproblems*. Die Theodizee, der Versuch einer Rechtfertigung Gottes vor dem Forum der menschlichen Vernunft, aber ist (und das nicht nur von ihrem historischen Ursprung her) ein philosophisches Thema, mag sie auch noch so viele Berührungspunkte mit theologischen Fragen haben. Hier stellen sich daher einige nicht leicht zu nehmende *methodische* Probleme:

(1) Was die *Theologie* zum Thema der Theodizee zu sagen hat, muß sie an Texten der biblischen Überlieferung ausweisen und prüfen. Nur unter dieser (im philosophischen Diskurs nicht unbedingt selbstverständlichen) Voraussetzung kann sie sich zur Sache äußern. Die Texte aber, die hierfür in Frage kommen, namentlich die der Hebräischen Bibel, sind weit- hin Erzählungen, und daraus resultiert das Grundproblem: Lassen sich biblische *Erzählungen* in theologische (vollends philosophische) *Aussagen* transformieren, ohne genau das einzuebnen, was eine Geschichte von einem Lehrsatz unterscheidet: ihren zeitgeschichtlichen Ort, ihren Situationsbezug und – daraus folgend – ihre geradezu immanente Weigerung, sich auf nur einen Sinn festlegen zu lassen?<sup>9</sup>

(2) Jürgen Ebach hat mit Recht darauf hingewiesen, daß sich ein sachlicher Unterschied ergibt, je nachdem, welcher Bestandteil des Wortes “Theodizee” betont wird. Die Philosophie legt den Akzent auf die zweite Hälfte. Als *Theodizee* begibt sie sich seit Leibniz und Kant in die Rolle des Anwalts Gottes und versucht, an Stelle Gottes – in seinem Interesse, zu seiner “Rettung” – ihre Antwort zu formulieren. Demgegenüber hielte die Betonung *Theodizee* fest, daß es sich “um eine Frage handle, auf die – gegen alle anderen möglichen Antwortinstanzen – allein von

<sup>9</sup> J. Ebach, *Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der “Bindung Isaaks”* (1 Mose 22): ders., *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*, Neukirchen 1997, 1-25, hier 1f.

Gott Antwort erwartet werden kann”.<sup>10</sup> Wer sich, wie wir es getan haben, für den zweiten Weg entscheidet, kann das Thema nur in der Form der *Frage* aufnehmen, die hier an Gott gerichtet wird. Er rechnet mit einer “eschatologischen” Differenz zwischen unserem *Reden* von Gott und Gott selbst, der allein sich selber rechtfertigen kann. Auch die Philosophie weiß und dokumentiert es durch ihre immer neuen Anläufe, daß es eine menschliche, von Menschen zu erbringende Lösung dieses Problems nicht gibt. Schon Kant sprach von dem “Mißlingen *aller* philosophischen Versuche in der Theodizee”. Doch warum sind diese Versuche gescheitert? Lag es nur daran, daß uns die “Absichten des göttlichen Willens” gänzlich verborgen sind, oder war schon die Frage falsch gestellt?

(3) Wenn man die Frage “richtig” oder jedenfalls – am Leitfaden der Bibel – angemessener stellen will: wie geht man mit der biblischen Tradition um? Wie liest man ihre Texte? Worin kann die Aufgabe der Auslegung bestehen? Gottesvorstellungen und -bilder, die einer späteren Zeit zerbrochen sind, finden sich auch hier. Kann es darum gehen, das Befremdliche und Dunkle, das sich mit ihnen verbindet, zu erklären und womöglich zu rechtfertigen? “Auch die Bibel”, so haben wir im ersten Band formuliert, “ist von Menschen geschrieben, ist Spiegel der Gotteserfahrungen eines bestimmten Volkes in bestimmten Situationen. Wir sollen dessen Vorstellungen verstehen lernen und uns dadurch in der Sicherheit unserer eigenen theologischen Besitzstände aufstören lassen, aber nichts kann uns nötigen, sie ungefragt zu übernehmen ... Zwischen beiden Extremen, einer historischen ‘Erklärung’ und einer unkritischen Aneignung, muß die Auslegung hindurch.”<sup>11</sup>

Dementsprechend haben wir unsere erste Aufgabe darin gesehen, den Erfahrungsweg nachzuzeichnen, der in den biblischen Überlieferungen seinen Niederschlag gefunden hat. Daß den Autoren und Akteuren dieser Texte *weniger* an Leiden und Irritationen zugemutet worden wäre als den Zeitzeugen unseres Jahrhunderts, wird man angesichts der lebendigen Erinnerung an Sklaverei, Deportation und Verwüstungen schwerlich behaupten können. Wenn ihr Glaube über den Erfahrungen erdrückender Allmacht und entmutigender Ohnmacht Gottes nicht zerbrochen, wenn ihre so leidenschaftlich gestellte und kaum je beantwortete Frage nach dem *Warum* sie niemals dazu geführt hat, sich von diesem Gott loszusagen, ihn für inkompetent oder gar für tot zu erklären, dann spricht das nicht schon für eine tiefere Frömmigkeit, sondern zunächst für einen offenbar ganz anderen *Umgang* mit diesen Erfahrungen. Wir sind es – eine Folge unserer “empirischen” Einstellung – gewohnt, Ereignisketten aus der Distanz auf Ursache und Wirkung zu befragen. Man begreift das *klassische* Theodizeeproblem (auch in seinen

<sup>10</sup> J. Ebach, a.a.O. 3.

<sup>11</sup> W. Dietrich/Chr. Link, Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen 21997, 15.

Aporien) nur dann, wenn man sich vor Augen hält, daß hier aus der *Vogelperspektive*, mit dem Blick “von außen”, argumentiert wird. Gott wird von vornherein als ein Koeffizient in der Reihe möglicher Ursachen in Anschlag gebracht. Wie aber, wenn er dort gar nicht zu finden ist?

Unsere moderne Perspektive wird den biblischen Erzählungen kaum gerecht. Ihr Interesse richtet sich vielmehr auf den Innenaspekt des Geschehens. Thesenhaft formuliert: Gott tritt nicht von außen (als “Deus ex machina”) in die menschliche Situation hinein, sondern läßt sich in die Katastrophen und Krisen unserer Geschichte verwickeln. Er setzt sich in ihnen aufs Spiel. So könnte der Grundgedanke verständlich werden, der hinter den Überlegungen auch dieses Buches steht, daß kein Bereich unserer Wirklichkeit von Gott abgetrennt werden kann und darf.

# A DER ALLMÄCHTIGE GOTT

## 1 Der Anstoß: Ist Gott allmächtig?

“Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen ...” – mit diesem Satz, mit der Proklamation dieses ebenso schwer ergründbaren wie zwiespältigen Gottesprädikates der *Allmacht* beginnt unser christliches Glaubensbekenntnis. Doch wer “glaubt” das noch? Wer kann diesen Satz heute noch nachsprechen, wenn er mit einigermaßen wachsamem Sinnen und vorurteilslosem Blick die Erfahrungen der Gegenwart durchmustert? Das Lob des Gottes, der “alles so herrlich regieret”, ist in unserem Jahrhundert von der düsteren Skepsis verschlungen worden, die sich in Bertolt Brechts parodistischem “Großen Dankchoral” Ausdruck verschafft hat:

Lobet die Nacht und die Finsternis, die euch umfängen!  
Kommet zuhau!  
Schaut in den Himmel hinauf:  
Schon ist der Tag euch vergangen.

— — —

Lobet die Kälte, die Finsternis und das Verderben!  
Schauet hinan:  
Es kommet nicht auf euch an,  
Und ihr könnt unbesorgt sterben.<sup>1</sup>

Der Geist dieser Zeilen hat sich vielen Menschen ebenso tief eingepägt wie der Gegensatz zwischen den Bildern hungernder Kinder in der Dritten Welt und dem Gesangbuch-Vers: “Er gibet Speise reichlich und überall”. Denn wenn es auf uns “nicht ankommt”, wenn auch der Himmel sich über unsere “Kälte” und “Finsternis” gleichgültig hinwegsetzt, dann begreift man wenigstens, warum die Welt so aussieht, wie wir sie im Spiegel von Presse und Fernsehen tagtäglich erleben. Doch wer kann sich dabei beruhigen? – In drei Aufklärungsschüben hat sich das moderne Bewußtsein von der Vorstellung eines allmächtigen Gottes getrennt.

(1) Der Siegeszug einer *Wissenschaft*, die methodisch von Gott absieht und überwältigende Erfolge verbuchen kann, hat den allmächtigen Gott aus seiner angestammten Domäne der Deutung und Bewältigung alltäglicher Lebensvollzüge verdrängt. Der zum Verwalter der Erde bestellte Mensch (Gen 1,28), der in Gott den Herrn der Welt kannte und respektierte, wurde selber zum “*maitre et possesseur de la nature*” (Descartes), zum souveränen Herrn und Gebieter der Natur. Die Geschichte bekam mit der Aufklärung ein neues Subjekt. Denn was gäbe es, das der Mensch nicht machen könnte? Wer anders als er kann “Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof” und “alle Notdurft und Nahrung des

<sup>1</sup> B. Brecht, Ges. Werke 8, Gedichte I, Frankfurt/M. 1967, 215.

Leibes und Lebens”<sup>2</sup> für Milliarden von Menschen sicherstellen? Er hat gelernt – und das mit dem Segen eines der meistzitierten Theologen unseres Jahrhunderts –, “in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‘Arbeitshypothese: Gott’”. Das gilt nicht nur auf den Gebieten der Wissenschaft, der Medizin oder der Kunst, sondern in zunehmendem Maße auch für ethische und religiöse Fragen: “Es zeigt sich, daß alles auch ohne ‘Gott’ geht, und zwar ebenso gut wie vorher.”<sup>3</sup> Gewiß, düstere Zukunftsprognosen erschüttern unser wissenschaftlich-technisches Selbstbewußtsein. Es mehren sich die Zeichen, daß wir unser Können mit einer katastrophalen Unordnung im Verhältnis von Mensch und Natur bezahlen. Unser Selbstbewußtsein ist mit sich selbst in Konflikt geraten. Doch das steht hier nicht zur Debatte. Denn es ist längst zuvor in Konflikt geraten mit dem Bekenntnis zu Gott als dem allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Erlöser der Welt. In welchem Sinne kann von ihm und seiner Gegenwart in einer, wie es scheint, lückenlos erklärbaren Welt überhaupt die Rede sein?

(2) Diese Frage verschärft sich noch einmal angesichts der *Leidenserfabrungen*, die Menschen auf dieser Erde machen. Denn wenn der Allmächtige seine Hand über sie hält: warum läßt er zu, daß Menschen verhungern, Kinder umkommen, Kriege ganze Völker vernichten? Warum die entfesselte, menschenverachtende Brutalität, deren ohnmächtige Zeugen wir im Völkermord von Ruanda und Bosnien geworden sind, ganz zu schweigen von der Vernichtung der Juden im Dritten Reich? Warum sorgt der allmächtige Gott nicht für einen gerechten Ausgleich unter den Menschen? Denn wo bleibt die Gerechtigkeit beim Unfall? Was nützt der Glaube beim Hunger? Wie steht es mit dem Wunder beim Krebs, mit der Gnade beim Selbstmord, mit dem Geist in der Geisteskrankheit? Warum ist das Böse in der Welt stärker als das Gute? Eine Welt jedenfalls, die durch Hunger, Analphabetentum, Kindersterben, Krieg und Unterdrückung jeglicher Art gebrandmarkt wird, ist das lebendigste Argument gegen die Allmacht eines Vaters im Himmel.

Als am 1. November 1755 ein Erdbeben die Stadt Lissabon verwüstete und sechzigtausend Menschen in einer Nacht tötete, da zerbrach auch eine geistige Welt, die alle bisherigen Katastrophen der Geschichte, selbst die Morde der Bartholomäusnacht<sup>4</sup> und den Terror des Dreißigjährigen Krieges überstanden hatte. Der weltanschauliche Optimismus, der den bestehenden Kosmos grundsätzlich für vertrauenswürdig, ja für die “beste aller möglichen Welten” (Leibniz) ausgegeben und dessen unübersehbare Schattenseiten als einen notwendigen Bestandteil des Ganzen hingenommen hatte, verlor sein Fundament. Noch Goethes milder

<sup>2</sup> M. Luther, Kleiner Katechismus: Erklärung zum ersten Artikel: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 51964, 510.

<sup>3</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Neuauflage, München 1977, 356.

<sup>4</sup> Am 24.8.1572 ließ Katharina von Medici in einem Gewaltstreich die gesamte Führerschaft des französischen Protestantismus ermorden. Allein in Paris zählte man über viertausend Tote. Seinen literarischen Niederschlag hat dieses Ereignis in C.F. Meyers Novelle “Das Amulett” (Leipzig 1873) gefunden.

Spott läßt die Tiefe des Risses ahnen, der das metaphysische Gebäude der Weltklärung von innen her aufsprengt und sich nicht mehr durch den Überzug eines einheitlichen Sinnes glätten läßt: "Gott, der Schöpfer und Erhalter des Himmels und der Erden, den ... die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen."<sup>5</sup> Das Unternehmen der *Theodizee*, der Rechtfertigung und Verteidigung Gottes gegen die Einwände der Vernunft und der Erfahrung, schien definitiv gescheitert zu sein. Ein Alibi für den allmächtigen und gütigen Schöpfer ließ sich angesichts der Toten von Lissabon nicht mehr finden.

Spätestens seit dem 19. Jahrhundert steht die Schöpfung, das Werk der göttlichen Allmacht, unter Anklage. Der Glaube an ihre Harmonie wird durch das immer aufdringlichere Leiden ihrer Geschöpfe zerfressen und blättert am Ende wie Rost von dem desillusionierten Bewußtsein. "Wenn Gott diese Welt geschaffen hat, möchte ich nicht dieser Gott sein, denn das Elend der Welt würde mir das Herz zerreißen" (Schopenhauer). Es sind die nicht wieder gut zu machenden Schmerzen der gequälten Kinder, die bei Dostojewski und noch bei Camus<sup>6</sup> die Frage nach dem Warum und Wozu der Schöpfung ins Leere laufen lassen. Auch wer wie Iwan Karamasow *Gott* noch glaubt "akzeptieren" zu können, scheitert um ihretwillen an der von ihm geschaffenen *Welt*:

"Wenn die Leiden der Kinder zu jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit erforderlich ist, unbedingt hinzukommen müssen, so behaupte ich im voraus, daß die Wahrheit diesen Preis nicht wert ist. Ich will nicht, daß die Mutter den Peiniger ihres Sohnes umarme! Wie darf sie es wagen, ihm zu vergeben? ... Wenn das aber so ist, wenn man nicht verzeihen darf, wo ist dann die Harmonie? Gibt es in der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte, welches das Recht hätte zu verzeihen? Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht ... Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt. Wenigstens erlaubt es mein Beutel nicht, soviel für den Eintritt zu zahlen. Darum aber beeile ich mich, mein Eintrittsbillet zurückzugeben ... Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, ich gebe ihm nur das Eintrittsbillet ergebent zurück."<sup>7</sup>

Dostojewski rechnet noch mit der Existenz eines allmächtigen Gottes über der leidenden Welt, auch wenn sich diese beiden Größen – Gott und Welt – so wenig treffen wie zwei Parallelen im euklidischen Raum. Die Wirklichkeit läßt sich mit der Vorstellung eines solchen Gottes nicht mehr versöhnen. Darum wandelt sich die überlieferte *Theodizee* in den modernen Entwürfen der Geschichtsphilosophie<sup>8</sup> zur *Anthropodizee*: Der Mensch übernimmt als Täter und Lenker der Welt die Rolle des Schöpfers und schwingt sich zum Subjekt des Weltlaufs auf. Jetzt meint

<sup>5</sup> J.W. von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*: ders., *Werke in acht Bänden* (hg.v. P. Stapf), Bd. V, Wiesbaden o.J., 30f.

<sup>6</sup> "Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden."... "Ich werde nie aufhören, gegen diese Welt zu kämpfen, in der Kinder leiden und sterben"; A Camus, *Der Ungläubige und die Christen*: ders., *Fragen der Zeit*, Reinbek 21960, 74.

<sup>7</sup> F.M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasow II*, 5. Buch, Kap. "Empörung".

<sup>8</sup> Der Begriff einer "Philosophie de l'histoire" findet sich zum ersten Mal bei Voltaire: Vgl. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1982, 62, sowie V. Lenzen, *Nach Auschwitz. Ein Fragment über Theodizee und Martyrium: Bibel und Kirche* 46 (1991) 172-180, hier 175f.

er, das "Eintrittsbillet" bezahlen zu können, doch ist seine Aufgabe damit keineswegs leichter geworden. Denn sie besteht nun darin, die Geschichte als *Fortschritt* interpretieren zu müssen, sie als schrittweisen Aufstieg zu allgemeiner Wohlfahrt, Selbstverwirklichung und Humanität verständlich zu machen, und das schließt ein: Er muß das Werk ihrer Erlösung in die eigene Hand nehmen. Es gibt jetzt keinen überweltlichen Standort reiner Erkenntnis mehr. Der Richter, der über den Sinn der Geschichte zu urteilen hat, ist vielmehr in den Rechtsstreit – den Krisenzusammenhang der Welt – selber verwickelt. Nur das *Gelingen* des Fortschritts könnte zuletzt über Wahrheit und Unwahrheit des Ganzen entscheiden.

(3) Die Bilanz ist nach den Erfahrungen unseres Jahrhunderts ernüchternd. Die Katastrophen, die im Namen des Fortschritts über die Welt hereingebrochen sind, übersteigen bei weitem die Schrecken, die einem allmächtigen Gott anzulasten die Aufklärung sich geweigert hat. Dem Erdbeben von Lissabon fielen sechzigtausend Menschen zum Opfer; in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern wurden sechs Millionen Juden ermordet. Gründlicher läßt das moderne Subjekt der Geschichte sich nicht diskreditieren. Wenn aber auf diese Weise das tiefsinnige Wort ins Recht gesetzt werden sollte: "Nemo contra Deum nisi Deus ipse – Niemand kommt gegen Gott an außer Gott selbst", dann steht alles Begreifen-Wollen erst recht vor verzweifelten Konsequenzen. Denn wem wären Tatsache und Gelingen des *gewollt* Bösen (das nun einmal etwas qualitativ anderes ist als die Heimsuchung einer blinden Naturkausalität!) dann zuzuschreiben wenn nicht ihm? Das Erdbeben von Lissabon bewirkte eine Veränderung des philosophischen *Denkens*. Angesichts der Erschütterung von Auschwitz steht der *Glaube* und seine Theologie auf dem Spiel. Der Prozeß der Theodizee, dessen Akten die Philosophie längst meinte geschlossen zu haben und schließen zu dürfen, muß noch einmal neu aufgerollt werden, mag der Preis auch noch so hoch sein. Denn jeder Versuch, das menschlich Unbegreifbare sozusagen göttlich begreifbar zu machen, zieht die Instanz, an die er appelliert, in eine tiefe Zweideutigkeit hinein. Das scheint das unentrinnbare Dilemma einer Theologie "nach Auschwitz" zu sein.

Manès Sperber – einer unter vielen jüdischen Zeitgenossen – hat sich dieser Aufgabe gestellt. Um das Unvorstellbare wenigstens sagbar zu machen, schreibt er den Beginn des alten Pfingsthymnus *Akdamut Mellin* mit den Augen der Entronnenen um: "Und wenn das Firmament über uns aus Papier wäre, alle Meere aus Tinte, wenn alle Bäume Griffel, alle Erdbewohner Schreiber wären – und schrieben sie Tag und Nacht, sie vermöchten dennoch nicht *die Leiden und die Tode Israels* zu beschreiben ..." <sup>9</sup> Unermeßlich wie die Größe und Allmacht des Schöpfers ist das Grauen, durch welches das Volk dieses Gottes in den Todeslagern des

<sup>9</sup> Auf diesen entscheidenden theologischen Unterschied zwischen "Lissabon" und "Auschwitz" hat H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/M. 1987, 44, hingewiesen.

<sup>10</sup> M. Sperber, *Churban oder Die unfaßbare Gewißheit*, Wien 1979, 65.

Dritten Reiches gegangen ist. Man muß die Sprache des Hymnus sprechen, muß die Schrecken des Todes in das Lob der Allmacht einzeichnen, um zu begreifen, was hier geschehen ist. Dieser Versuch ist mehr als ein Stilmittel, mehr als eine bloß rhetorische Figur. Allmacht und Schrecken verschränken sich nicht nur auf der Ebene der Sprache, sie rücken auch in der Realität wie Ursache und Wirkung zusammen. Wer sich wie Israel zu der gewaltigen *Größe* Gottes bekennt, bekommt ihre dunkle Rückseite in der Größe der *Gewalt* zu spüren, der er einsichtslos ausgeliefert ist.

Elie Wiesel, Augenzeuge einer Hinrichtung auf dem Appellplatz in Auschwitz, hat dieser Ambivalenz in seiner Absage an Gott einen bewegenden Ausdruck gegeben:

“Wer bist Du, mein Gott, dachte ich zornig, verglichen mit dieser schmerz erfüllten Menge, die Dir ihren Glauben, ihren Zorn, ihren Aufruhr zuschreit? Was bedeutet Deine Größe, Herr der Welt, angesichts all dieser Schwäche, angesichts dieses Verfalls und dieser Fäulnis? Warum noch ihre kranken Seelen, ihre siechen Körper heimsuchen?”

“Als Noahs Geschlecht Dir mißfiel, da hast Du ihm die Sintflut geschickt, als Sodom keinen Gefallen mehr vor Deinen Augen fand, hast Du Feuer und Schwefel vom Himmel regnen lassen. Aber diese Männer hier, die Du getäuscht hast, die Du hast foltern, erwürgen, einäschern lassen, was tun sie? Sie beten Dich an! Sie preisen Deinen Namen!”<sup>11</sup>

Bitterer ist mit der Allmacht Gottes nicht abgerechnet, ihre Ambivalenz nicht ans Licht gezogen worden. Nur eines geschieht – merkwürdig genug – nicht: sie wird keinen Augenblick gelegnet. Selbst Richard Rubenstein, der sich am entschiedensten dagegen verwahrt, den ‘Holocaust’ mit theologischen Kategorien zu deuten, um nicht in dieser “dämonischsten, unmenschlichsten Explosion in der ganzen Geschichte einen sinnvollen Ausdruck göttlicher Zwecke” sehen zu müssen<sup>12</sup>, erkennt die Unmöglichkeit, diese Katastrophe des Judentums als einen rein historischen Unfall in den Annalen der Geschichte zu verbuchen. Er nennt den “schrecklichen Preis” in voller Höhe, den man zahlen muß, wenn man den “Gott des Bundes” ablehnt. Denn wenn es diesen Gott nicht gäbe, wenn das Leiden auf keine andere Instanz verwiese als die Willkür und Bosheit der Täter, dann wäre der Kosmos “letztlich seinem Ursprung nach widersinnig und seinem Zweck nach sinnlos”. Wir wären in eine Welt geworfen, “in der nacktes amorphes Leben sich vermehrt, das eine Zeitlang besteht, nur um unter weiterer Vermehrung von Leben zu verschwinden”.<sup>13</sup> Doch ist die andere Seite dieser Alternative erträg-

<sup>11</sup> E. Wiesel, Die Nacht zu begraben, Elischa, Frankfurt/M. 1988 (Ullstein TB Nr. 20823), 94. 96.

<sup>12</sup> R.L. Rubenstein, After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism, Indianapolis/New York 1966, 153.

<sup>13</sup> Ders., Der Tod Gottes: M. Brocke/H. Jochum (Hg.), Wolkensäule und Feuer-schein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 111-125, hier 177.

licher, die Vorstellung eines Gottes, der seinem Volk ein Auschwitz zugefügt haben könnte?

Wie sollen wir mit diesen Herausforderungen umgehen? Das Bild des "Allmächtigen", das sogar in die Präambel moderner Staatsverfassungen, etwa der Schweiz, eingegangen ist, bestimmt auch heute noch die Erwartungen, die sich an Gott richten. Gott ist der absolute, weltüberlegene Herrscher, die jedwede Abwesenheit ausschließende, schlechthin verlässliche Macht.<sup>14</sup> Diese Erwartung deckt sich weitgehend mit dem, was man den allgemeinen "Gottesgedanken" nennt. Er denkt sehr bestimmt, sehr hoch und gut von Gott und erwartet deshalb sehr viel, ja alles von ihm. Er mißt ihn an den maximalen Ansprüchen, die das Bedürfnis nach Geborgenheit und Ordnung an einen überlegenen Weltenlenker nur stellen mag. So schafft er das moderne Gottesproblem, das sich seit Leibniz' Zeiten in der quälenden Frage ausspricht: Wie kann Gott *zulassen*, daß die von ihm geschaffene Welt in einem solchen Ausmaß von Zerstörung, Schmerzen, Leiden und Tod gezeichnet ist? – Doch woher kommen diese Erwartungen? Nehmen sie tatsächlich nur das seit Jahrhunderten in Psalmen und Liedern weitergegebene Lob des "mächtigen Königs der Ehren" (J. Neander) beim Wort? Warum ist die Frage nach Gott selbst dort, wo sie als Kinderfrage erledigt zu sein scheint, nicht zum Schweigen zu bringen? Die herausfordernden Anfragen, die das moderne Bewußtsein beunruhigen, haben offenbar eine zweifache Spitze.

(1) *Der ungläubwürdige Gott*. Voltaire hat Leibniz' "Theodizee", das Lehr- und Lesebuch aller Gebildeten der frühen Aufklärung, als einen durch den Weltlauf widerlegten Traktat aus der Hand gelegt, als ihn die Nachricht vom Erdbeben in Lissabon erreichte. Auch ein sehr viel nachdenklicheres Philosophieren wie das von Theodor W. Adorno kommt angesichts des Mordens von Auschwitz zu dem Schluß: "Daß die endliche Welt der unendlichen Qual umfassen sei von einem göttlichen Weltplan, wird für jeden, der nicht die Geschäfte der Welt besorgt, zu jenem Irrsinn, der mit dem positiven Normalbewußtsein so gut sich verträgt."<sup>15</sup> Nur der von Zweifeln und Krisen unangefochtene Alltag, der sich mit der Unvermeidbarkeit von Krieg, Unrecht und Folter von jeher zu arrangieren weiß, kann die Schrecken der Weltgeschichte in den Mantel der Weisheit und Güte Gottes hüllen. Die Vernunft jedoch, die noch andere Maßstäbe bereithält als jene, die die Gesellschaft uns vorexerziert,

---

Rubenstein hat sich für seine Person das Credo Camus' zu eigen gemacht, den "Mut zum Absurden" (ebd. 118).

<sup>14</sup> Spannungen mit der Christologie, dem *christlichen* Reden von Gott, werden in der Regel kaum wahrgenommen. Wie sollten sie auch, wenn sie über ein Jahrtausend nicht einmal der Theologie bewußt geworden sind!

<sup>15</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 366.

muß gegen einen Gott protestieren, der zur Rechtfertigung der bestehenden Welt aufgeboten wird.

Es ist ein *moralisches* Postulat, das an der Wurzel der auf Gott sich richtenden Erwartungen steht. Denn der Mensch ist trotz aller manifesten Unmoral ein moralisches, auf Moral festgelegtes Wesen. Es gibt so etwas wie eine existentielle Parteinahme des Menschen für das Gute, ein ursprüngliches Affiziertsein vom Schicksal des Guten, der guten Sache oder der guten Person in der Welt. Das Gutsein ist Maßstab Gottes und der Menschen, das Besserwerden Bedingung und Hoffnung zugleich für eine von Gott regierte Welt. Schillers Bekenntnis, daß, wenn schon nicht auf Erden, so doch “überm Sternenzelt” ein guter Vater wohnen *muß*, hat dieser Hoffnung ihren bis heute ungebrochenen Ausdruck gegeben.<sup>16</sup> Solche Parteinahme für das Gute bricht angesichts der Wirklichkeit des hemmungslosen Bösen – heimtückischer Krankheiten, Selbstmord oder Hunger – in die Anklage dessen aus, der die *Macht* haben sollte, dem Guten zum Sieg zu verhelfen, indem er das Böse niederschlägt oder zumindest gerecht bestraft. Deshalb gibt es als den unvermeidbaren Schatten, der dieses patriarchale Bild begleitet, auch die Enttäuschung der Erwartungen, die sich daran knüpfen. Sie gleicht der Enttäuschung des Kindes über die unerwartete Herzlosigkeit oder Unaufrichtigkeit seines Vaters. Nur aus solcher Enttäuschung heraus ist ein Satz denkbar wie der: “Warum antwortet Gott nicht, wenn man zu ihm schreit?” Sie zitiert Gott nicht einfach vor das Tribunal seiner Schöpfung; sie zitiert Gott gleichsam vor Gott: “Warum bist du nicht der, für den ich dich gehalten habe?” Die *theoretisch* begründete Absage an Gott, die den Menschen zum Subjekt der Geschichte erhebt, ist wegen ihrer gewissen Ferne zur Lebenserfahrung längst nicht so präsent und brisant wie diese *moralische* Absage. Denn von ihr her wird sozusagen alles fraglich: Gottes Allmacht, seine Gerechtigkeit, die Ernsthaftigkeit seiner Liebe. Und schlimmer noch als ein ohnmächtiger und überflüssiger ist ein ungläubwürdiger Gott. Gottes Glaubwürdigkeit aber hängt an der Wirklichkeit seiner hier in Frage gestellten Eigenschaften.

(2) *Die unzuverlässige Schöpfung.* Jenseits aller moralischen Postulate, an denen unser Bewußtsein Gott messen mag, steht die Welt, Gottes Schöpfung, der die Bibel das Zeugnis ausstellt: “Und siehe, es war sehr gut” (Gen 1,31). Doch von dem *Glanz* dieses “*theatrum gloriae Dei*”, der nach Calvin jeden Menschen zur Anbetung führen müßte<sup>17</sup>, vermag das

<sup>16</sup> Sowohl Peter L. Bergers Versuch, die Transzendenz bis hin zur “Notwendigkeit der Hölle” zurückzugewinnen (Auf den Spuren der Engel, Frankfurt/M. 1981, 100), als auch Carl Friedrich von Weizsäckers Begründung der Religion in der radikalen Ethik (Der Garten des Menschlichen, München 1977, bes. 472ff) basieren wesentlich auf dieser existentiellen Bedeutung des Guten.

<sup>17</sup> Calvin, Institutio I,5,1: “Gott hat sich derart im ganzen Gebäude der Welt offenbart und tut es noch heute, daß die Menschen ihre Augen nicht auf-

nezeitliche Auge immer weniger zu erkennen. “Wenn ich Krieg, Hunger, Armut und Pestilenz betrachte”, so liest man in einem Aphorismus Lichtenbergs, “kann ich unmöglich glauben, daß alles das Werk eines höchsten Wesens sei. Eher schon das Werk von einem ..., der die Sache noch nicht recht verstand.”<sup>18</sup> Was der Professor der Experimentalphysik aus der überlegenen Distanz des Beobachters niederschreibt, bekommt noch einmal eine andere Qualität, wenn es aus dem Mund eines Betroffenen, des Dramatikers Georg Büchner, laut wird:

“Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke es dir, Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.”<sup>19</sup>

Die durch keine Theorie hinwegzudisputierende Erfahrung, die sich hier meldet, daß auf die Schöpfung kein Verlaß ist, daß ihre Schmerzen das “sehr gut” der Genesis empfindlich einschränken, stellt die Allmacht und Güte ihres Schöpfers von Grund auf in Frage. Die Welt hat einen Riß, einen “tiefen Sprung” (Wolf Biermann), der es jedem redlichen Bewußtsein verbietet, ihre Leiden als ein notwendiges Übel zu begreifen, das dem Menschen zur Prüfung oder zur Strafe auferlegt wäre.

Man kann den Menschen für die Ausstattung der Welt, in die er hineingeboren wird, nicht gut zur Rechenschaft ziehen. Diese Erkenntnis gehört seit dem Hiobbuch unserer Bibel zu den unhintergehbaren Einsichten der Theologie. Wenn aber nicht ihn, wen dann? Diesseits der atheistischen Konsequenz Georg Büchners bleibt uns nur die Möglichkeit, unsere Erwartungen an einen göttlichen Weltentwurf, also den biblischen Begriff der *Schöpfung* zu überprüfen. Was bringen wir mit Gott zusammen?<sup>20</sup> Nur unsere Vorstellungen einer “heilen Welt” oder auch den Schrei der gequälten Kreatur (Röm 8,19)? Gott auf der Seite der Ordnung, der Normalität, stabiler sozialer und ökologischer Verhältnisse – das entspricht der Erwartung, die sich mit dem Namen des Allmächtigen verbindet, und wird durch den Hauptstrom der biblischen Überlieferung bestätigt (1 Kor 14,33). Gott im Chaos der Erdbeben, in der Agonie einer zerbrechenden Ehe, in den Schmerzen des Tierreichs, wo die Großen die Kleinen fressen – da verweigern wir ihm das Heimatrecht.

---

machen können, ohne ihn notwendig zu erblicken.” Vgl. hierzu: Chr. Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, HST 7/1, Gütersloh 1991, 126ff.

<sup>18</sup> G.Chr. Lichtenberg, *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 1893, 102.

<sup>19</sup> G. Büchner, *Dantons Tod: ders., Werke und Briefe*, München 1965, 39f.

<sup>20</sup> J. Werbick, *Bilder sind Wege*, München 1992, hat diese Frage zum Leitfaden einer höchst anregenden Gotteslehre gemacht. Denn wenn wir die vitalsten, uns am meisten bedrängenden Fragen unserer Lebenswirklichkeit nicht mehr mit Gott “zusammenbringen”, dann ist unsere Theologie am Ende.

Was folgt aus alledem? Sollen wir den Begriff der *Allmacht* aus dem Katalog göttlicher Eigenschaften streichen, weil er offenbar nichts erklärt, dem unsere Einsicht gewachsen wäre? Oder haben wir ihn mit dieser Erwartung bereits mißverstanden? Benennt er eine Erfahrung, der *Menschen* ausgesetzt bleiben, solange sie ihre Situation und ihr Verhalten überhaupt noch "vor Gott" wahrzunehmen und zu beschreiben versuchen?<sup>21</sup> Hier müssen die theologischen Klärungen beginnen. Den Widerstand, den das Denken dabei zu bewältigen hat, hat lange vor den neuzeitlichen Verteidigern Gottes schon Luther klar formuliert: "Siehe, so leitet Gott diese körperliche Welt in äußeren Dingen, daß wenn man das Urteil der menschlichen Vernunft ansieht und ihm folgt, man gezwungen ist zu sagen: Entweder es ist kein Gott, oder Gott ist ungerecht."<sup>22</sup>

## 2 Von der All-Macht Gottes in der Bibel

Wenn der moderne Mensch an der Allmacht Gottes zweifelt, dann meint er damit ans Innerste christlichen, wohl überhaupt religiösen Glaubens zu rühren. Ganz sicher scheint es zu sein, daß Gott entweder allmächtig – oder gar nicht ist! Jedenfalls die drei abrahamitischen Religionen, das Judentum, das Christentum und der Islam, scheinen in diesem Punkt übereinzustimmen, und wer wollte unterstellen, sie alle hätten die Bibel falsch verstanden?

So überraschend es ist: Die Bibel denkt über Gottes All-Macht viel differenzierter, sogar distanzierter, als es nach landläufiger Meinung der Fall ist. Gewiß ruht biblischer Glaube wesentlich auf der Annahme eines machtvollen Gottes. Doch damit ist noch längst nicht alles zum Thema gesagt. *Wenn* der biblische Gott denn als mächtig, gar als allmächtig gedacht ist, dann muß damit nicht das gemeint sein, was die Ausleger und Benutzer der Bibel bis in die Neuzeit darunter verstehen. Vor allem muß es nicht immer das zur Folge haben, was die Menschen davon erwarten. *Allmächtig* hieße ja wohl auch, daß Gott die Macht hätte, das zu tun, was außerhalb der Erwartungen an ihn liegt. Allmacht Gottes könnte für den Menschen und die Welt bedrohliche Züge annehmen. Wie soll neben einem allmächtigen Gott der Mensch als eigenverantwortliches Wesen, wie soll unter ihm eine nach verlässlichen Gesetzen funktionierende Schöpfung existieren? Wo einer alle Macht hat, 'alles machen' kann, da ist kein Raum für die Selbstbestimmung und Eigentätigkeit anderer. In der Tat begegnet in der Bibel häufig die Vorstellung, daß ein Mensch, eine Gruppe oder ein Volk gegen Gott 'nichts machen' kann. Und oft

<sup>21</sup> Vgl. hierzu: J. Kunstmann, *Theodizee. Vom theologischen Sinn einer unab-schließbaren Frage*: EvTh 59 (1999) 92-108, bes. 100.

<sup>22</sup> M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 784.

genug berichtet oder spricht sie davon, daß Gott etwas tut, das die betroffenen Menschen dezidiert nicht wollen, das sie als unangenehm, schädlich, geradezu als heimtückisch empfinden.

Das ist indes nur die eine Seite: daß in der Bibel Gott zuweilen als gar *zu mächtig* erscheint. Auf der anderen Seite wird auch immer wieder beklagt, er zeige *zu wenig Macht*. Die Menschen der Moderne, die sich, wie gezeigt, über den “unglaubwürdigen Gott” und die “unzuverlässige Schöpfung” empören, befinden sich in überraschend enger Gesellschaft mit den biblischen Menschen. Uralt ist die Frage nach dem Woher und Wozu des Leidens – des oft unerträglichen und unerklärlichen Leidens, das über Menschen und Welt hereinbricht. Wo ist Gott? Warum greift er nicht ein? – diese Fragen werden nicht erst heute, sie werden auch in der Bibel gestellt. Es lohnt sich, darauf zu hören, wie die biblischen Menschen fragen und zu welchen Antworten sie finden oder nicht finden. Die Analogie der Leidenserfahrungen bei aller Differenz der Lebensumstände und der Weltwahrnehmung: das verspricht Tiefenschärfe für unser Nachfragen und Nachdenken.

#### a Nicht allmächtig – aber noch mächtig genug

Eine verblüffende Feststellung hat am Anfang zu stehen: “Allmacht” ist biblisch allenfalls ein Randbegriff. Das griechische Äquivalent – παντοκράτωρ (Pantokrator, “Allherrscher”) – begegnet im gesamten neutestamentlichen Textcorpus nur ein einziges Mal bei Paulus (2 Kor 6,18) und dazu neunmal in der Johannesapokalypse, als geprägte Wendung eines Schriftstellers also. Paulus zitiert an jener Stelle das griechische Alte Testament, die Septuaginta.<sup>23</sup> Deren Autoren haben den Begriff immerhin 181mal verwendet, und zwar vorzugsweise – aber keineswegs ausschließlich und regelmäßig! – zur Wiedergabe der hebräischen Gottesbezeichnungen “JHWH Zebaoth” und “El Schaddaj”.<sup>24</sup> Ob sie damit den Sinn dieser Ausdrücke gut getroffen haben, läßt sich bezweifeln.

Zebaoth<sup>25</sup> ist der Plural von “Heer”, also “Heere” oder “Heerscharen” o.ä.<sup>26</sup> Es ist nicht ganz sicher, ob JHWH als Herr über irdische oder himmlische

<sup>23</sup> Das Zitat ist allerdings nicht sehr genau. Es scheint aus den Stellen Jes 43,6; Jer 31,9 (LXX: 38,9) und Hos 2,1-3 gemischt zu sein. Nur an der ersten Stelle ist von “Söhnen und Töchtern”, und nirgendwo ist vom παντοκράτωρ die Rede. Offenbar meinte Paulus, dies sei eine ‘typisch alttestamentliche’ Redeweise.

<sup>24</sup> 120mal (und davon allein 48mal in dem schmalen Buch Sacharja) ist παντοκράτωρ Übersetzung für “JHWH Zebaoth”, das aber seinerseits 280mal vorkommt, oft also anders ins Griechische übertragen wird. Sonst steht παντοκράτωρ 15mal für “(El) Schaddaj” (nur im Buch Hiob, die übrigen 33 Belege des Wortes werden wiederum anders übersetzt) und noch für weitere Gottesbezeichnungen, oft für einfaches “JHWH”.

<sup>25</sup> Vgl. den Artikel von H.-J. Zobel in ThWAT VI, 876-892.

<sup>26</sup> Martin Buber übersetzt das Epitheton jeweils mit “der Umscharte”.

“Zebaoth” gedacht ist. An einigen Stellen (z.B. 1 Sam 17,45) scheint es so, als führe er die Krieger Israels an, meist jedoch (z.B. Jes 6,3) ist er eindeutig Gebieter über himmlische Heere. Nach der biblischen Vorstellung ist Gott nämlich keineswegs immer allein, sondern thront inmitten ihn beratender und ihm dienender Wesen.<sup>27</sup> Die “Heerscharen” sind gewissermaßen sein militärischer Arm.<sup>28</sup> Dieses Bild signalisiert sehr wohl Macht, aber keineswegs Allmacht; weite Bereiche, die wir mit diesem Begriff verbinden – Natur, Schicksal, Weltlauf –, schließt die hebräische Bezeichnung gar nicht ein. Gott kann sich notfalls gegen jede irdische “Heeresmacht” durchsetzen: nicht mehr und nicht weniger meint “JHWH Zebaoth”.

Schaddaj<sup>29</sup> mag etymologisch mit dem hebräischen Wort für “Feld” und einem akkadischen für “Berg” zusammenhängen; dann wäre der so bezeichnete Gott einer, “der die Wildnis beherrscht”. Es gibt aber auch Vorschläge, ihn als den “Starken”, den “Genügenden”, den (oder die?) “mit den Brüsten”, den “Höchsten”, den “Schleuderer” oder den “Retter” zu verstehen, kurzum: die Etymologie ist unsicher. Klarer sind die Konnotationen des Beinamens in den biblischen Schriften. In der Geschichtsdarstellung der Priesterschrift ist Schaddaj einfach der Name Gottes, bevor er sich Mose als “JHWH” zu erkennen gibt: eine vormosaische Offenbarungsstufe gleichsam, die auch Nichtisraeliten zugänglich ist. Im Buch Hiob steht Schaddaj für diejenige Wesensform Gottes, die dem Menschen am nächsten kommt, sich ihm am ehesten erschließt (z.B. Hiob 27,10f; 31,35). “Allmacht” in unserem Sinn des Wortes eignet ihm nicht in besonderer Weise.

Es scheint, als seien die Autoren der Septuaginta bzw. ihrer einzelnen Bücher in der Verwendung des Begriffs παντοκράτωρ recht unterschiedlich und dann auch wieder recht schematisch verfahren. Pate gestanden hat dabei eher der Geist der Zeit<sup>30</sup> als der Geist der hebräischen Bibel. Diese redet nämlich von Gottes “Allmacht” oder vom “Allmächtigen” überhaupt nicht, weil die hebräische Sprache nicht einmal ein entsprechendes Wort dafür bereithält. Das heißt freilich nicht, die hebräische Bibel wisse nichts von Gottes machtvollem Wirken, ganz im Gegenteil, sie redet auf fast jeder Seite davon.<sup>31</sup> Sie tut dies aber in großer sprachlicher und sachlicher Variationsbreite.

Es gibt ein ganzes hebräisches Sprachfeld zur Beschreibung der schier grenzenlosen Macht Gottes.<sup>32</sup> An manchen Stellen bündeln sich die Begriffe und Aussagen geradezu. So läßt der Chronist den großen König David Gott rühmen: “Dir, JHWH, gehört Größe und Kraft und

<sup>27</sup> Vgl. z.B. 1 Kön 22,19. Hier auch das Nomen *šābā*, also der Singular von ‘Zebaoth’.

<sup>28</sup> Der General Joab ist “Befehlshaber des Heeres” Davids (z.B. 2 Sam 24,2). Im Josuabuch tritt einmal ein rätselhafter “Befehlshaber des Heeres JHWHs” auf (Jos 5,13-15).

<sup>29</sup> Vgl. den Artikel von E.A. Knauf in “Dictionary of Deities and Demons in the Bible”, Leiden 1995, 1416-1423.

<sup>30</sup> Der παντοκράτωρ begegnet u.a. bei Philo von Alexandrien, im Aristeasbrief und in den Sibyllinischen Orakeln: Schriftstellern und Schriften aus dem hellenistischen Judentum, dem auch die Septuaginta entstammt. Seine Blüte entfaltet der Begriff dann freilich im nach-neutestamentlichen (und ebenfalls hellenistisch geprägten) Christentum.

<sup>31</sup> Vgl. P. Biard, *La puissance de Dieu dans la Bible*, 1960.

<sup>32</sup> Die wichtigsten Wortwurzeln sind *’dr*, *’br*, *gbr*, *gdł*, *hṣq*, *ykl*, *kbd*, *kh*, *’z*, *rm*. Nur menschliche, nicht göttliche Macht bezeichnen die Wurzeln *’mš*, *’sm*, *šlt*. Vgl. die jeweiligen Artikel in THAT und ThWAT.