

**D**ie Nachrichten über Zugunglücke, Lawinenkatastrophen, brennende Alpentunnel und schließlich immer wieder Greuelthaten und Krieg im ehemaligen Jugoslawien überrollen uns schier – kaum kommen wir zur Ruhe um zu fragen, was wir doch fragen müssen: Wie plausibel erscheint denn die Gottesrede der Christen angesichts dieser Erfahrungen? Ist es nicht ehrlicher, atheistisch zu sein als in dieser Welt im Credo an einen nicht nur gütigen, sondern auch allmächtigen Gott zu leben? Gegenwärtig ist die alte „Theodizee-Frage“ wieder zum Testfall geworden für die Überzeugungskraft christlicher Rede. Es gibt eine ganze Flut neuerer Literatur zu diesem Thema, die einen innertheologischen Monolog durchaus zu vermeiden sucht und fast durchweg allgemeinverständlich geschrieben ist. Die folgenden Überlegungen sollen einen Einstieg in diese Diskussion ermöglichen, ohne sie peinlichst zu referieren. Vielmehr sollen sie weiterhin dazu ermutigen, den einen oder anderen Entwurf selbst einmal zur Hand zu nehmen.

### Das Problem

„Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“ So beginnt das Apostolische Glaubensbekenntnis, das allsonntäglich in den Kirchen gebetet wird. Was ist gemeint mit dem „allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde“ – schickte er die Lawinen von Galltür oder hetzte er Bosnier, Serben und Kosovo-Albaner unversöhnlich bis zum Völkermord aufeinander? Wie können wir diese Fragen verneinen ohne die Rede von der Allmacht Gottes zu gefährden? Religionspsychologen und -pädagogen sagen uns, daß Kinder in ihrer religiösen Entwicklung Phasen durchleben, in denen sie gerade mit dieser Vorstellung von der Allmacht Gottes ringen (Oser/Gmünder;

## Ist Gott wirklich allmächtig?

### Überlegungen im Rahmen einer neueren Theodizee-Diskussion

**Ulrike Link-Wieczorek**

*Gott verhindert zumindest nicht jedes Leid. Die Autorin referiert traditionelle Antworten zu der Frage nach dem „warum“ und gibt einen Überblick über aktuelle Entwicklungen dazu.*

Sauer I u. II). Allmacht wird hier freilich vor allem als Allverursachung verstanden. Ob das berechtigt ist, ist letztlich Thema der neuen Theodizee-Diskussion. Denn schon stehen Religionskritiker auf dem Plan und rechnen uns vor: Wenn ihr Christen behauptet, Gott sei allmächtig, wie könnt ihr angesichts all des Leids, das in der Welt passiert, gleichzeitig sagen, er sei gütig? (Gesang; vgl. zum Folgenden Kreiner I.). Denn wenn Gott wirklich allmächtig ist, so müßte er doch das Leid verhindern können, und sei es nur, um seine Güte zu verwirklichen. Unsere Erfahrung jedoch sagt uns, daß Gott zumindest nicht jedes Leid verhindert – also: Entweder verhindert er es darum nicht, weil er es nicht kann, oder er verhindert es darum nicht, weil er es aus irgendwelchen Gründen nicht will. Kann er es nicht, ist er nicht allmächtig und also auch nicht Gott – will er es nicht, so ist er zweifellos nicht gütig und damit auch nicht der Gott, den Juden und Christen verehren.

Diese kritische Anfrage ist keineswegs neu. Sie stammt bereits aus der Zeit 300 Jahre vor Christus, nämlich von dem griechischen Philosophen Epikur (341-270 v. Chr.).

### Traditionelle Antworten

Die traditionellen Antworten auf diese bohrende Anfrage werden nach kurzem Nachdenken religiösen wie nicht-religiösen Menschen schnell zur Hand sein: Am spontansten kommt wohl die Antwort, die ich „agnostisch“ nennen möchte: Gottes Wege sind weit, und wie können wir kleine Menschen sie durchschauen. Wir wissen nicht, warum Gott das Leid zuläßt (Küng). Daß er es überhaupt zuläßt, daß er also ursächlich mit dem Leiden zu tun hat, wird in der agnostischen Antwort als selbstverständlich vorausgesetzt. Es lebt also aus einem heimlich mitgedachten Argument, das ich als „gedämpftes Allversursachungsargument“ bezeichnen möchte: Wir müssen uns Gott nicht als direkten Verursacher von Leiden denken, lautet es; aber doch so, daß er es geschehen läßt, es nicht verhindert. In der mittelalterlichen Scholastik fand man in der Rezeption der aristotelischen Ursachenlehre für diesen Gedanken eine philosophisch wohlstrukturierte Theorie: Gott ist zwar die erste Ursache aller erfahrbaren Ursachen überhaupt, aber er steht vornehmlich auf indirekte Weise mit dem von ihm initiierten System von Zweitursachen in Verbin-

ding. Freilich kann er, so die Scholastiker, durchaus in dieses System direkt eingreifen – das geschieht dann in sogenannten Wundertaten. Die Vorstellung, erfahrenes Leiden müsse von Gott erlaubt worden sein, verstärkt sich durch die Anleihe an dieser Theorie außerordentlich. Gott könnte dafür ja auch Gründe haben, die sich sogar mit seiner Güte vereinbaren ließen: Leiden kann eine Warnung sein vor noch größerem Verderben; es kann eine Warung sein, in offene Messer zu rennen, wenn man so weitermacht; Die Propheten Israels sprachen so;

---

### **Auschwitz stellt einen so schweren Angriff gegen die Verheißungen und Treue-Zusagen Gottes gegenüber dem Volk Israel dar, daß weder der agnostizistische noch erst recht der funktionalistische Aspekt des Theodizee-Arguments noch wirklich überzeugend wirken können**

---

heute wird nicht selten in der Ökologie so argumentiert – und wachsen nicht die Fortschritte der Medizin letztlich auf dem Boden von unverhinderter Leiden? Religiös kann von Gott zugelassenes Leiden als warnende, pädagogische Strafe für Tendenzen von verwirktem Leben, von Sünde, gesehen werden – in diesem Sinn verstehen die Freunde Hiobs den sogenannten „Tun-Ergehen-Zusammenhang“. Aber in der Auseinandersetzung mit diesem Gedanken wird schon im Hiob-Buch ein Rückschluß von erfahrenem Leid auf begangenes Unrecht verboten und stattdessen wiederum „agnostisch“ die Unermeßlichkeit Gottes betont (vgl. dazu Gross/Kuschel, Willert, Zahrnt).

Sozusagen als positive Kehrseite der Vorstellung, daß Gott möglicherweise Leiden zulasse, um Schlimmeres zu verhüten, können wir ein weiteres traditionelles und bis heute geschätztes Theodizee-Argument ansehen: den Gedanken, daß Gott das Leiden als

vom Menschen verursachtes Leiden zulassen müsse, um die Freiheit des Geschöpfes nicht zu gefährden und den Menschen überhaupt zu einem ethisch-verantwortungsfähigen Wesen geraten zu lassen. Besonders in angelsächsischer Religionsphilosophie ist dieses Argument bis heute geschätzt (Swinburne). Die Freiheit des Willens des Geschöpfes kann die Möglichkeit des „Mißbrauchs“ dieses Willens nicht ausschließen. Im Grunde folgt schon die klassische Verteidigung Gottes gegen den Vorwurf der Zulassung des Leidens durch den Philosophen Gott-

fried Wilhelm Leibniz am Ende des 17. Jahrhunderts diesem Argumentationsmodell: Unsere Welt ist eine endliche Welt, aber als solche durchaus als bestmögliche denkbar, in der das Böse als Bedingung der menschlichen Freiheit denkbar sein muß. Die Rätselhaftigkeit des Leidens ist damit *funktio-*

*nalistisch* aufgehoben. Die Realität des Bösen und des Leidens ward nicht geleugnet, aber letztlich gibt es kein sinnloses Leiden (vgl. dazu Kreiner II).

Besonders in Kombination scheint die Theodizee-Argumentation mit diesen beiden Aspekten schier unschlagbar zu sein: Zum einen läßt sich im funktionalistischen Aspekt aufweisen, daß die Existenz des Bösen und des Leidens an sich noch nicht widergeschöpflich sein muß, zum anderen verweist der agnostizistische Aspekt den fragenden Menschen an die Transzendenz Gottes und die Begrenztheit seiner geschöpflichen Einsicht. Vernunft und Glaube scheinen in harmonischem Ausgleich zu stehen.

### **Zweifel**

Dennoch: das ausgehende 20. Jahrhundert findet sich in einem grund-

sätzlichen Zweifel an dieser Doppelargumentation wieder. Eine entscheidende Rolle hat dabei die Erfahrung von Auschwitz gespielt, in der die geschichtliche Realität einen so schweren Angriff gegen die Verheißungen und Treue-Zusagen Gottes gegenüber dem Volk Israel darstellen, daß weder der agnostizistische noch erst recht der funktionalistische Aspekt des Theodizee-Arguments noch wirklich überzeugend wirken können. Wie lange kann ein allmächtiger Gott seine Allmacht zurückhalten, um der Freiheit und der Begrenztheit der Welt Rechnung zu tragen, ohne seine Liebe zu desavouieren? Wie können wir Gott überhaupt als liebenden Gott denken, wenn er seine Kinder, um im Bild zu sprechen, nicht mit aller Macht zurückhält, wenn sie Gefahr laufen, in einen Abgrund zu stürzen?

Diese zweifelnden Anfragen zu klassischen Lösungen der Theodizee-Frage gehen letztlich einher mit einem erwachten Mißtrauen gegenüber der Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte. Noch im 19. Jahrhundert konnte man in einem großen Fortschrittsoptimismus die Spur Gottes in Natur und Geschichte beobachten – kein Wunder in Zeiten der Ermöglichung von Operationen unter Narkose, der Entdeckung von Antibiotika und der immer stärkeren Befreiung von der Abhängigkeit von den eben oft tödlichen Unberechenbarkeiten der Natur. Wir kennen heute zu genau die Schattenseiten dieses Fortschritts, als daß wir darin unvermittelt die Spur Gottes zu erkennen wagen könnten. Was aber bleibt nun übrig von Gott als Schöpfer und Bewahrer? Die wieder auftauchende Theodizee-Frage mündet in der theologischen Bearbeitung letztendlich in die Revision von zwei Grundkonzepten des Redens von Gott: in die Prüfung von der Rede von der Schöpfung und in die der Rede vom Handeln Gottes. Sie vollzieht sich eingebettet in eine bewußt christologische, pneumatologische und sprachphilosophische Weichenstellung.

## **Theologische Weichenstellungen**

Wenn neue Probleme auftauchen in der Theologiegeschichte, so geschieht dies nicht selten gleichzeitig mit der Neu-Entdeckung alter „Schätze“. So kann man sagen, daß mit der Theologie Karl Barths, die nicht zuletzt aus einem starken Skeptizismus gegenüber den direkten Spuren Gottes in der Geschichte lebt, der alte Schatz der Christologie in neuer Weise fruchtbar gemacht wurde (Haga; Dietrich/Link). Das alte *ceterum censeo* von Martin Luther prägte er in Zeiten der Gefährdung der Kirche durch die Ideologie der Deutschen Christen wie-

---

**Wir können von Gott nur vom „Geschick“ Christi her reden. Ohne diese Brille sehen wir nichts von Gott, sondern lediglich die „Projektionen“ unserer menschlichen Sehnsüchte.**

---

der neu ein: Wir können von Gott nur vom „Geschick“ Christi her reden. Ohne diese Brille sehen wir nichts von Gott, sondern lediglich die „Projektionen“ unserer menschlichen Sehnsüchte. Mit dieser religionskritisch zugespitzten Christologie wird allen alltagssprachlichen, aber auch philosophischen Gotteskonzeptionen das argumentative Alleinvertretungsrecht genommen. Für unsere Frage heißt das: Was unter „Allmacht“ Gottes zu verstehen ist, läßt sich nicht aus der Religionspsychologie, sondern allenfalls aus der Passionsgeschichte Christi her beantworten. Von hier aus kommt eine andere „Allmacht“ ins Spiel: die „Allmacht“ des Gekreuzigten und Auferstandenen ist eine andere „Allmacht“ als die der Vorstellung von einem übermächtigen, alleinverursachenden Ursprung alles Geschehens und Seins (vgl. dazu Körtner). Besonders in der sogenannten „Theologie nach Auschwitz“ wird die Unterscheidung zwischen alltagssprachlicher

Allmachts-Vorstellung und christlichem Reden von der spezifischen Weise Gottes, „mächtig“ zu sein inmitten der Ohnmacht des Gekreuzigten, neu fruchtbar gemacht (Moltmann). Gottes Allmacht ist eine Allmacht der Liebe, die Macht der Veränderung der

Welt, die aus der Wirksamkeit des mitleidenden Gottes erwächst. Recht verstanden, wird das Leiden hier nicht masochistisch verherrlicht, sondern durchaus als gottwidrig gebrandmarkt und in tätiger Solidarität mit den Opfern menschlich verursachten Lei-

dens bekämpft – ein Aspekt, der besonders in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung betont wird (Gutierrez; vgl. dazu schon Sölle).

Man kann also sagen, daß von der Christologie aus ein alltagssprachliches Allmachtsverständnis relativiert wird. Wieder ist es eine stark abgeschwächte Form von Allmacht als Allverursachung, die hier mitschwingt. Das Leiden der Welt, das Gott in seiner Hinwendung miterleidet, ist durchaus nicht auf seine Urheberschaft zurückzuführen – wie ja schon das biblische Bild von Gott als König nicht auf die Vorstellung einer Allverursachung aus ist.

Wie aber sollen wir uns einen solchen christologisch qualifizierten allmächtigen Gott als *Schöpfer* der Welt vorstellen? Damit kommen wir zur ersten eigentlichen theologischen Revision in der Theodizee-Diskussion. Kann Gott Schöpfer sein, wenn er nicht Allverursacher ist? Zweifellos laden die bekanntesten Schöpfungsmetaphern aus der hebräischen Bibel – Schöpfung aus Schlamm, Ton oder Staub – zu einer Verbindung mit dem metaphysisch gedachten Allverursachungs-Gott ein. Vor allem aber wirkte die Lehre von der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, verstärkend. Wie kaum eine andere ist diese Redeweise in die Vorstellungswelt der christlichen Frömmigkeit eingegangen, nicht zuletzt gefördert und verstärkt durch die bereits erwähnte Rezeption der aristotelischen Ursachenlehre. Gott als Ursache aller Ursachen ist eben auch Urheber jeglicher Materie schlechthin – kein Wunder, daß im Zuge dieses Gedankens schließlich mehr und mehr „Schöpfung“ mit „Natur“ gleichgesetzt wurde, bis in heutige Dialoge von Theologie und Naturwissenschaft hinein. Schaut man sich die biblischen Texte auf diesen Zusammenhang hin genauer an, liegt eine solche Identifikation durchaus nicht eindeutig auf der Hand (vgl. Berger, Isigler/Ruppert Ritter, Willert): Vor allem die neutesta-

## Literatur zum Thema Theodizee

- K. Berger, *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Stuttgart 1996.  
R. Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999,  
R. Bernhardt/U.Link-Wieczorek (Hg), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999,  
J.B. Cobb/D.R. Griffin, *Prozeß-Theologie. Eine Einführung*, Göttingen 1979.  
W. Dietrich/C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen 1995, 2.Aufl. 1997.  
B. Gesang, *Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen*, Tübingen 1997.  
W. Gross/K.-J. Kuschel, *„Ich schaffe Finsternis und Unheil“*, Mainz, 2.Aufl. 1995.  
G. Gutierrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, München/Mainz 1988.  
T. Haga, *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Dt. Idealismus bei K. Barth*, Göttingen 1991.  
J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966, 3.Aufl. 1988.  
H. Isigler/G. Ruppert (Hg), *Ein Gott, der Leiden schafft?* Frankfurt 1995.  
U.H.J. Körtner, Neukirchen 1998.  
A. Kreiner, *Gott und das Leid*, Paderborn, 9.Aufl. 1995 (Kreiner I).  
Ders., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg 1997 (Kreiner II).  
H. Küng, *Gott und das Leid*, Zürich/Köln 3.Aufl. 1980.  
J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 5.Aufl. 1987.  
M. Nüchtern (Hg), *Warum läßt Gott das zu?* Frankfurt 1995.  
W. Oelmüller (Hg), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990.  
Ders. (Hg), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussion zur Theodizeefrage*, München 1992.  
F. Oser/P. Gmünder, *Stufen einer religiösen Entwicklung. Ein strukturalistischer Ansatz*, Zürich/Köln 1984, 2.Aufl. 1988.  
D. Ritschl, *Sinn und Grenzen der theologischen Kategorie der Vorsehung*, in *Dialektische Theologie 10*, 1994/2, 117-33.  
W. Ritter u.a., *Der Allmächtige*, Göttingen 1997.  
R. Sauer u.a., *Kinder fragen nach dem Leid*, Freiburg. 2.Aufl. 1988 (Sauer I).  
Ders., *Gott – lieb und gerecht? Hilfen zur Leidensproblematik in der Sekundarstufe I und II*, Freiburg 1991 (Sauer II).  
D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973, 7.Aufl. 1987.  
J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985.  
R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.  
A. Willert, *Das Leiden der Menschen und der Glaube an Gott*, Göttingen 1997.  
H. Zahrnt, *Wie kann Gott das zulassen? Hiob – der Mensch im Leid*, München 1985, 6.Aufl. 1996.

mentlichen Hinweise auf Naturphänomene – beispielsweise Gleichnisse von Samenkorn oder Feigenbaum oder auch der Hinweis auf die „Lilien auf dem Felde“ – sind metaphorische Vergleiche, nicht schöpfungstheologische Schlußfolgerungen von der Natur auf deren Urheber. Der Blick auf die alttestamentlichen Schöpfungsberichte verstärkt diesen Eindruck vor allem dadurch, daß hier deutlich wird, wie

sie es nennen, brechen. In der neuen Debatte in der Hirnforschung können wir einen durchaus ähnlichen „Paradigmenwechsel“ beobachten: Sollen wir weiterhin davon ausgehen, daß unser Gehirn von bestimmten Regionen direkt gesteuert wird oder funktioniert es komplexer durch ein kompliziertes, miteinander verwobenes Netzwerk von neuronalen Wirkweisen? (Singer)

---

**Müssen wir Gott als übergeordnete, absolute, eben „allmächtige“ Instanz denken, um von Gott überhaupt reden zu können? Die Prozeßtheologen versuchen es anders.**

---

stark sich vor allem in der Priesterschrift die Verwendung des Mythos des Chaos-Kampfes auswirkt: Gott schafft hier, indem er ordnet und differenziert – Licht von Finsternis und Wasser von Land scheidet (Gen 1,2ff). Alle vier wesentlichen Elemente des Lebens scheinen schon vorzuliegen, jedenfalls besteht die eigentliche Schöpfung in ihrer Trennung.

Es ist diese Linie einer Vorstellung von Schöpfung als lebensfördernde Ordnung von Möglichkeiten, die schließlich in der amerikanischen *Prozeßtheologie* im Anschluß an die *Prozeßphilosophie* des britischen Mathematikers und Philosophen Alfred North Whitehead ins Zentrum gestellt wird (Cobb/Griffin; Kreiner I und II). Whitehead entwickelte eine Kosmologie, in der die Bewegung, eben das Prozeßhafte der Wirklichkeit, als wesentliche ontologische Kategorie ernstgenommen wird. Je stärker aber die Kategorie der Bewegung und damit verbunden die der Interdependenz alles Seienden voneinander wird, desto weniger erweist sich das traditionelle polare Bild vom Schöpfer, der seiner Schöpfung gegenübersteht, als brauchbar. Ausdrücklich wollen die Prozeßtheologen mit diesem „Theismus“, wie

*Müssen wir also Gott als übergeordnete, absolute, eben „allmächtige“ Instanz denken, um von Gott überhaupt reden zu können? Die Prozeßtheologen versuchen es anders: Nicht nur, daß Gott hier nicht befiehlt, sondern die Einzelereignisse überredet, seine vorgeschlagenen „Ziele“ anzunehmen, sondern vor allem kann für die Prozeßtheologen Gott durchaus nicht alles verwirklichen, was er will. Er ist vielmehr auch abhängig von den „Umweltbedingungen“ für seine Intentionen. Einfach gesagt: Ein Samenkorn, das auf trockenen Boden fällt, hat weniger Möglichkeiten, sein inneres, gottgewolltes Ziel zu erreichen, nämlich ein starker Baum zu werden, als eines, das*

*auf fruchtbaren Boden fällt. Die Wundertaten Gottes können die Zusammenhänge der Ereignisse nicht einfach ausschalten. Die Prozeßtheologie verzichtet auf eine Vorstellung von Gottes „Allmacht“, die dessen Wirkmöglichkeiten aus dem Zusammenhang der Ereignishaftigkeit herausheben würde. Das heißt nicht zuletzt: eine *creatio ex nihilo* im Sinne einer naturwissenschaftlich assoziierbaren Theorie vom Beginn der Welt wird in dieser Schöpfungstheologie nicht vertreten. Diese Theologie bricht mit der Primärassoziation eines überweltlichen Schöpfers, der alle Materie herstellt, die sich schon lange nicht mehr mit naturwissenschaftlichen Erklärungsversuchen vom Ursprung der Welt in*

Einklang bringen lassen. Freilich muß sie dafür in Kauf nehmen, daß das christliche Bekenntnis der Ewigkeit Gottes nicht mehr deutlich zum Ausdruck kommt – ein Grund dafür, daß die Prozeßtheologie nach einer anfänglichen Phase der Faszination vor allem in angelsächsischen Ländern heute weitgehend selektiv rezipiert wird, vor allem in den Teilen, in denen sie durchaus charakteristische jüdisch-christliche Glaubensperspektiven neu zur Geltung zu bringen vermag: in der Betonung des Mitgehens Gottes mit der Welt, der Priorität seiner Zukunft vor seiner Vergangenheit, aus der alle jüdisch-christliche Hoffnung quillt.

Der prozeßphilosophische Austausch der Kategorie der Substanz durch die der Bewegung als Grundbaustein der Welt ermöglicht in der Prozeßtheologie eine neue Betonung der jüdisch-christlichen Eschatologie. Gott ist mit seiner Schöpfung noch unterwegs in die Vollendung. Überredend und in Anpassung an die Umstände kann er sie in die Vollendung führen, er ist die

---

**In der prozeßtheologischen Lösung besteht die Allmacht Gottes vornehmlich in einer Art von Allwissenheit**

---

Quelle überhaupt aller zu verwirklichenden Möglichkeiten. Man kann also sagen: Gottes Wissen ist der Bewegung der Welt immer schon ein Stückchen voraus.

Was bedeutet all dies für unsere Frage nach dem Sinn der Rede von der Allmacht Gottes? Deutlich wird in der prozeßtheologischen Lösung, daß hier Allmacht Gottes vornehmlich in einer Art von Allwissenheit besteht. Es ist die klassische Lehre von der *providentia dei*, dem Vorauswissen Gottes, die hier die Rede von der Allmacht so interpretiert, daß *Gottes Handeln* überhaupt als ein wissendes, also als ein geistiges Handeln charakterisiert wird (Bernhardt, Ritschl).



Gott, gezeichnet von Dominik Wiese aus Kaiserslautern

Spätestens jetzt taucht eine theologische Grundfrage auf, die eigentlich von Anfang an auch die Überlegungen zum Theodizee-Problem heimlich bestimmt: Wie kommen wir überhaupt dazu, von Gott zu *reden*? Schon in der christologischen Weichenstellung wurden Probleme deutlich, die eine schlichte Übertragung unserer Alltagserfahrung auf Gott verbieten. Gotteserfahrung ist immer interpretierte Alltagserfahrung, interpretiert durch den Blick in der Gott-Perspektive selbst, die, so lautet

ein Grundzug christlicher Glaubensrede, durch niemanden anders als durch Gott selbst – durch seinen Geist – gegeben wird. Es ist der Geist Gottes, der uns die Welt durch seine Augen sehen hilft, der durch die Geschichte Jesu Christi hindurchführt zu Gott selbst. Man kann sagen, daß Christen und Christinnen aus der Gewißheit leben, daß Gottes Geist uns in seiner interpretierenden, ordnenden, richtenden und heilenden Wirksamkeit vorausläuft. Weil er immer weiter ist als wir,

können wir ihm dabei auch nicht „über die Schulter“ schauen – hier liegt der eigentliche Sinn der Rede von der Allmacht Gottes. Das bedeutet auch, daß unsere Sprache über Gott immer nur „geliehene“ Sprache sein kann, in der wir aus unserer Alltagserfahrung in übertragendem Sinne, eben metaphorisch, von Gott reden. Unabhängig von der Theodizee-Debatte wird in sprachphilosophischen Untersuchungen hervorgehoben, daß dies nicht nur eine Eigenart religiöser Sprache ist, sondern daß wir überhaupt von hochkomplexen, nicht vollständig überschaubaren Zusammenhängen etwa in der Physik oder in der Medizin echte Erkenntnis gewinnen, wenn wir die Spuren von gelingenden Metaphern verfolgen können (Soskice; Bernhardt/Link-Wieczorek). Die Erkenntnis, zu der es dabei kommen kann, läßt zumeist die Metaphern wie benutzte Vehikel hinter sich; allenfalls werden sie, wie etwa „Welle“ und „Teilchen“ in der theoretischen Physik, Fachausdrücke, die eigentlich Summierungen von Entdeckungsgeschichten sind. Theologie nun kann, so gesehen, als die Disziplin verstanden werden, in der immer wieder neu nach gelungenen Metaphern gesucht wird, mit deren Hilfe es aktuell zu Erkenntnis Gottes kommen kann oder gekommen ist. Daß dabei der Geist Gottes anregend mitwirkt, hat die klassische Dogmatik mit der Lehre vom *testimonium spiritus sancti internum* bekannt, der Lehre vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes.

Aus welchem Metaphernfeld also wollen wir uns Sprache ausleihen, um über *Gottes Handeln* in einer Welt voller Leiderfahrungen zu reden? Möglicherweise stammen die Probleme, die Rede von der Allmacht eines gütigen Gottes mit den Erfahrungen von unverschuldetem wie auch von menschlich verschuldetem Leid zu vereinbaren, daher, daß das Handeln Gottes weitgehend über das Metaphernfeld der Mechanik in den Blick gerät: Gott wirke ein in die Welt, indem er Ereignisse oder auch Zustände wie Billard-

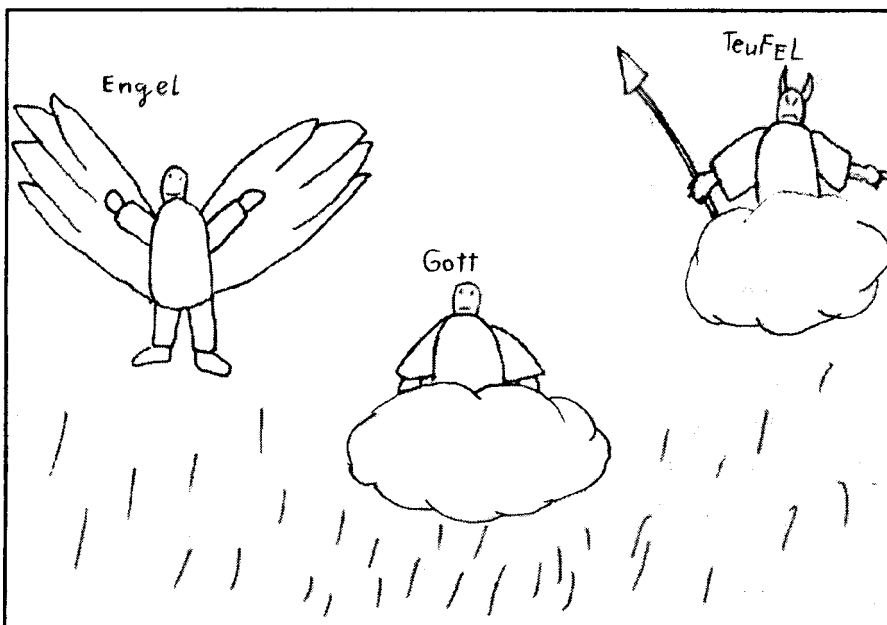
kugeln anstoße. Schon unsere Alltags-erfahrung müßte uns skeptisch werden lassen, so über die Liebe und ihre Wirksamkeit zu reden. Das athei-stische Argument gegen ein Verständnis von Allmacht Gottes im Sinne einer mechanisch verstandenen Allverur-sachung hat darin seine Berechtigung, als wir im Reden von Gott das Meta- phernfeld, das durch die Erfahrung der Liebe eröffnet wird, durchaus als einen Testraum verstehen müssen, um unser eigenes Gottes-Bekenntnis kohärent, das heißt auch für Nicht- Gläubige zumindest nachvollziehbar, zu halten. Hier gilt die alte lerntheore-tische Volkswisheit: Was man ande- ren nicht wenigstens in den Grund- zügen erklären kann, hat man selbst nicht wirklich verstanden. Ein Gottes- Bekenntnis aber, das man selbst nicht versteht, ist keines.

## Resümee

Es dürfte deutlich geworden sein, daß ein neues Nachdenken über die Theo- dizee-Frage viele alte Antworten wie- der neu fruchtbar werden läßt. Vor allem gilt das für den Wert der Pneu- matologie, der Lehre vom Heiligen Geist als Gottes wirksame Gegenwart

in der Welt. Sie eröffnet uns ein Meta- phernfeld, in dem wir uns von den Folgeproblemen der mechanistischen Metaphern lösen und die Züge des christlichen Gottes-Bekenntnisses frucht- bar werden lassen können, die dort eher im Schatten gestanden haben. Gottes Handeln, so können wir hier sagen, ist vor allem anderen als geisti- ges Handeln zu verstehen, das Per- spektiven eröffnet, die Welt zu verste- hen, zu beurteilen und zu beeinflus- sen ebenso wie es zu Schulder- kenntnis, Reue und Vergebung führen kann (vgl. dazu Bernhardt, 399ff, Ritschl). Wir müssen nicht sagen, daß Gott historische Ereignisse, Krankhei- ten oder Naturkatastrophen durch direktes Einwirken verursacht, noch daß er sie wolle oder daß sie über- haupt nur sein könnten, weil er sie dulde. Man kann sagen, daß sich darin alle neueren Entwürfe zum Theo- dizee-Problem einig sind: Die Rede von der Allmacht Gottes darf Christen und Christinnen nicht zwingen, zu behaupten, auch alles Leid müsse letzt- lich von Gott gewollt sein, wenn er denn den Namen Gott verdienen solle. Man kann sagen, daß im christlichen Gottes-Bekenntnis Raum bleibt für das Verständnis der Welt als ein Feld, das geprägt ist von dem Grund-Dual von

Licht und Finsternis, in dem Gott ord- nend und Perspektiven-eröffnend – und das heißt auch urteilend und rich- tend (Dietrich/Link) – wirksam ist. Die Schöpfung ist innerhalb dieser Wirk- samkeit noch unterwegs in die Voll- endung (Rö 8). Die Finsternis ist weder von Gott geschaffen noch von ihm gewollt, sondern sie ist Teil der wider- göttlichen Realität der Welt. Aber, und hier liegt die Wurzel des Bekenntnis- ses zum „allmächtigen“ Gott, ihre Posi- tion ist nicht endgültig: Sie ist, so be- kennen Gläubige, dem ständigen Licht- Wirken Gottes ausgesetzt, in dessen Kegel sich Christen und Christinnen auch in der Wahrnehmung ihrer Welt- Verantwortung verorten. Vielleicht kön- nen wir sagen: Gottes Allmacht wird in der Zukunft vollständig aufgerichtet sein. Aber sie wirkt bereits in der Ge- genwart als Wirksamkeit Gottes gegen die Teile der Finsternis, die noch Rea- lität sind – und sei es in der Kraft, nicht an ihr zu verzweifeln. In diesem Sinne versucht Klaus Berger unter an- derem, Leiderfahrungen als „Versuchun- gen“ zu verstehen, in denen der Glaube wächst (Berger), entfernt ver- wandt mit John Hicks Verständnis von Theodizee als „Seelenbildung“ (Hick; vgl. Kreiner 1). Der Hinweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes hat in der Er- fahrung von Leid insofern seine Be- rechtigung, als wir keine monolineare Erklärung für die Wirksamkeit Gottes gegen die Finsternis suchen, sondern in Seelsorge und Religionspädagogik offen bleiben sollten für die Vielfalt des Wirkens Gottes in einer vielfälti- gen Welt. Aber wir müssen nicht sagen, Gott habe das Leid verursacht. In diesem Sinne ist Gott keine „alles- bestimmende Wirklichkeit“.



Gott, Teufel und Engel, gezeichnet von Jonas Thrun aus Kaiserslautern

Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie an der Universität Oldenburg und Mitglied im Vorstand der Gesellschaft für Evangelische Theologie.