

Allmacht und Omnipotenz

Einige Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis
im Rahmen der christlichen Gotteslehre*

Von Gijsbert van den Brink

I.

Zu den grundlegenden Annahmen des herkömmlichen christlichen Glaubens gehört ohne Zweifel die Überzeugung, daß Gott allmächtig ist¹. „Allmacht“ gilt ja innerhalb der christlichen Tradition als eine jener Eigenschaften Gottes, die seine Einzigartigkeit und Exklusivität bezeichnen: nur Gott – und keiner anderen Entität – kann diese Eigenschaft mit Recht zuerkannt werden. Meistens wird Allmacht auch für eine *essentielle* Eigenschaft Gottes gehalten, d. h. für eine Qualität, die das Gottsein Gottes mitkonstituiert. Wäre Gott nicht allmächtig, so wäre er überhaupt nicht Gott. Daß Gott allmächtig ist, gehört zu seinem Wesen. Es geht also in der Lehre der Allmacht Gottes um eine fundamentale Aussage und Grundintuition des christlichen Glaubens. Im Lichte dieser Feststellung ist es überraschend, wie wenig die Allmachtslehre besonders auch in der Gegenwart zum Thema theologischer oder religionsphilosophischer Sonderstudien gemacht worden ist².

* Ich danke Herrn Prof. Dr. F.W. Golka (Oldenburg) und Herrn Prof. Dr. W. Härle (Marburg) für Ihre Bemerkungen anlässlich einer früheren Fassung dieses Aufsatzes, wie auch für ihre freundliche Berichtigung meines Deutschs.

¹ Natürlich gibt es in anderen monotheistischen Religionen (z. B. Judentum und Islam) entsprechende Überzeugungen hinsichtlich der Allmacht Gottes; weil sie dort aber eingegliedert sind in andersartige dogmatische Zusammenhänge, beschränken wir uns hier auf die christliche Glaubenslehre.

² Abgesehen von manchen oft oberflächlichen Äußerungen über die Allmacht Gottes im Rahmen der Darstellung des Theodizeeproblems gibt es fast nur im angelsächsischen Sprachbereich mehrere der Allmachtslehre gewidmete Veröffentlichungen, worunter die folgenden drei Bücher: *H. A. Redmond, The Omnipotence of God*, Philadelphia 1964; *D. L. Migliore, The Power of God*, Philadelphia 1983; *A. L. Case-Winters, God's Power. Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Louisville 1990. Eine nützliche Sammlung von meist klassischen Texten in bezug auf die Allmachtslehre bietet *L. Urban & D. N. Walton, The Power of God. Readings on Omnipotence and Evil*, New York 1978. Speziell von der prozeßtheologischen Gestaltung der Allmachtslehre handelt *D. Basinger, Divine Power in Process Theism. A Philosophical Critique*, New York 1988. Aus dem deutschen Sprachbereich verweise ich auf *H. Urs von Balthasar, Gottes Allmacht*, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 13 (1984), 192–200, und auf *J. Moltmann, Der Allmächtige*, in: *R. Walter* (ed.), *Die hundert Namen Gottes*, Freiburg 1985, 43–50.

Dieser Aufsatz beabsichtigt nicht mehr als einen bescheidenen Beitrag zur Änderung dieser Situation zu leisten. Wir übergehen dabei die epistemologische Frage, die Frage nämlich, wie wir wissen können, ob Gott (vorausgesetzt, daß er existiert) tatsächlich allmächtig ist, und setzen die Lehre der Allmacht Gottes einfach voraus³. Statt uns mit dem epistemologischen Problembereich zu beschäftigen, stellen wir hier die *semantische* Frage: Was wird genau gesagt, wenn wir Gott Allmacht zuschreiben? Was meinen wir, wenn wir Gott allmächtig heißen, oder genauer gesagt: was meint die christliche Tradition, wenn sie diesen Anspruch erhebt? Ist der christliche Allmachtbegriff überhaupt konsistent und kohärent zu entfalten?

II.

Die Antwort auf derartige Fragen scheint in erster Instanz ziemlich leicht zu sein: Was kann der Satz „Gott ist allmächtig“ anderes bedeuten als „Gott kann alles“, „keine Sache ist ihm unmöglich“? In der Tat ist das natürlich die nächstliegende Bedeutung des Allmachtsglaubens. Dennoch ist es nicht genau seine ursprüngliche Bedeutung. Wenn das apostolische Glaubensbekenntnis anfängt mit den Worten: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen“ (Lateinisch: *credo in Deum patrem omnipotentem*), dann verbirgt sich hinter dem hier gebrauchten Terminus für allmächtig das griechische Wort *Pantokrator*, d. h. buchstäblich: Allherrscher, „Allwalter“⁴. Dieser Ausdruck ist dem christlichen Bekenntnis zugewachsen aus der Septuaginta, worin die Wortverbindung *Kyrios Pantokrator* die Wiedergabe des hebräischen Gottesnamens *JHWH Zebaoth* – Gott der Heerscharen war. Die genaue sprachliche Herkunft dieser hebräischen Wendung liegt im Dunklen, aber es ist klar, daß sie in Beziehung zur universalen Herrschaft Gottes steht, also zu seiner Herrschaft nicht nur über Israel, sondern auch über alle Völker, ja über die himmlischen Mächte und Gestirne. Die griechische Formel *Pantokrator* hat eine ähnliche Konnotation, und verschränkt also auf ihre Weise den christlichen Glauben mit dem jüdischen. Der Begriff steht oft (wie im apostolischen Bekenntnis) in enger Verbindung mit dem Schöpfungsglauben⁵. Er enthält den Glauben an die Welt als Gottes

³ Man kann diese Voraussetzung thetisch machen, wenn man der Allmachtslehre a priori beipflichtet, aber gegebenenfalls auch hypothetisch, nämlich wenn man geneigt ist, sie zu verneinen.

⁴ Vgl. Vgl. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972, 136 f., 372.

⁵ W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 450, weist mit Recht darauf hin, daß die Allmachtslehre sogar in einem logischen Zusammenhang mit dem Schöpfungsglauben steht: „Erst als der Schöpfer kann Gott allmächtig sein. Darum ist in den biblischen Schriften die Aussage der Allmacht Gottes durchgängig mit dem Hinweis auf sein Schöpfungshandeln verbunden“.

Schöpfung und an Gottes bleibend mächtige, erhaltende und lenkende Beziehung zu diesem seinem Werk⁶.

Für uns ist nun von Interesse, daß mit der späteren Übersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische ein subtiler, aber wichtiger Bedeutungswandel auf den Plan tritt, und zwar in dem Sinne, daß *omnipotens* nicht länger hinzielt auf Gottes tatsächliche, aktuelle und universale Herrschaft über die Schöpfung, sondern auf seine nicht weiter bestimmte potentielle Macht. Mit anderen Worten: Es geht jetzt nicht mehr um das, was Gott faktisch tut, sondern um das, was er möglicherweise tun kann. Hätte man diesen Bedeutungswandel vermeiden wollen, dann hätte man die Übersetzung *omnitenens* oder ähnliches statt *omnipotens* gewählt haben sollen (*omnipotens* würde eine zutreffende Übersetzung von *pantodynamenos* gewesen sein⁷). Aber obwohl die Neuprägung *omnitenens* („Allerhalter“) sich tatsächlich bei manchen frühchristlichen Schriftstellern (z. B. bei Augustin⁸) findet, hat sie sich nicht durchsetzen können⁹. Eine Spur von der Einsicht in das spezifische Wesen dieses allerhaltenden *Pantokrator* scheint sich allerdings noch bis zu Petrus Lombardus¹⁰ bewahrt zu haben¹¹.

Wie dem auch sei, die allgemeine Bedeutungsverschiebung hatte große Folgen. Denn wenn man „Gott ist allmächtig“ als eine Aussage über Gottes Fähigkeit, alle möglichen Handlungen vorzunehmen, versteht, und nicht als eine Äußerung des Vertrauens zu Gottes universaler Vorsehungsmacht, entstehen sofort allherhand Fragen und Paradoxe, die sich nicht im Handumdrehen auflösen lassen, und die im Zeitalter der Patristik und der Scholastik dann auch weithin thematisiert worden sind. Thomas von Aquin z. B. beklagt sich darüber, daß, obwohl jedermann Gottes Allmacht anerkennt, es sehr schwierig auszuführen ist, worin sie nun genau besteht¹². Und auch noch der heutige Religionsphilosoph Anthony Kenny pflichtet ihm bei, wenn er ausruft: „Es ist keineswegs einfach, knapp und kohärent

⁶ Kelly, a.a.O., 137-139, liefert einige Belegstellen für diese Bedeutung der Formel „Pantokrator“ aus der patristischen Literatur. Siehe dazu auch A. de Halleux, „Dieu le Père tout-puissant“, in: Revue Théologique de Louvain 8 (1977), 401-422, bes. 408-411, und P. Smulders, „God Father All-Sovereign“. New Testament Use, the Creeds and the Liturgy: An Acclamation? (= Some Riddles in the Apostles' Creed III), in: Bijdragen 41 (1981), 3-15. Vgl. Th. Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnis, Düsseldorf 1985, 117 f.

⁷ Kelly, a.a.O., 137.

⁸ Confessiones XI 13, 15 (CSEL 33, 290): „... te deum omnipotentem et omniscientem et omnitenentem coeli et terrae artificem“; vgl. De Genesi ad litteram 4, 12 (CSEL 28 1, 108).

⁹ Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte des Terminus *Pantokrator* und seinen Übersetzungen in christlichen Texten bietet C. Capizzi, *Pantokrator. Saggio d'esegesi letterario- iconografica*, Roma 1964; vgl. für das Verhältnis zwischen „Pantokrator“, „omnipotens“ und „omnitenens“ 155-174, besonders 167 f.

¹⁰ P. Lombardus, *Sententiarum* II 15, 6 (Migne, PL 192, 683).

¹¹ Vgl. Hildebrecht Hommel, „Pantokrator“, *Theologia Viatorum* 5 (1953/54), 322-378 (bes. 361 f.); siehe auch die überarbeitete Fassung in *ders.*, *Schöpfer und Erhalter*, Berlin 1956, 81-137.

¹² Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I 25 3.

festzustellen, was gemeint wird mit „Allmacht“¹³. Zählen wir einige der Probleme auf, die in der zeitgenössischen (besonders angelsächsischen) religionsphilosophischen Literatur, aber z.T. auch schon in klassisch-scholastischen Abhandlungen aufgeworfen worden sind, dann sieht das Szenario etwa folgendermaßen aus:

1. Kann Gott einen viereckigen Kreis machen?
2. Kann Gott bewirken, daß zwei plus zwei fünf ist?
3. Kann Gott machen, daß Napoleon die Schlacht bei Waterloo (1815) gewonnen statt verloren hat?
4. Kann Gott bewirken, daß eine Frau, die ihre Jungfräulichkeit verloren hat, diese wiedergewinnt?
5. Kann Gott einen Gegenstand machen, der nicht von seinem Verfertiger zerstört werden kann?
6. Kann Gott einen Stein machen, der so schwer ist, daß er ihn nicht aufheben kann?
7. Kann Gott müde werden, oder ärgerlich oder besorgt?
8. Kann Gott lügen, oder im allgemeinen: sündigen?
9. Kann Gott freie Menschen machen und zugleich die Geschichte in seiner Hand halten und sie nach seinem Ziel lenken?
10. Kann Gott, vorausgesetzt daß er vollkommen gut ist, das Böse zulassen?

Die meisten dieser Fragen – und die Liste läßt sich zweifellos verlängern – sind natürlich rein theoretischer Art; es sind keine brennenden Fragen, die uns auch existentiell beschäftigen. Es ist deshalb kein Wunder, daß von mehreren Seiten bemerkt wird, dieser ganze Problemkreis habe nichts mit dem christlichen Glauben zu schaffen. Es sei nicht nur unmöglich, alle diese Fragen befriedigend zu lösen, sondern auch unnötig, überhaupt auf sie einzugehen. Denn im christlichen Allmachtsglauben handele es sich nicht um den potentiellen Bereich von Gottes Fähigkeiten und Möglichkeiten, sondern um seine aktuelle Herrschaft über die Welt. Gemäß der ursprünglichen biblischen Deutung gehe es im Allmachtsglauben in der Tat um All-Macht, nicht um All-Vermögen, um abstrakte Omnipotenz. In diesem Sinne unterscheidet z. B. Peter Geach zwischen „almightiness“ und „omnipotence“. Seinem Urteil nach gehört die Zuerkennung des Prädikates „allmächtig“ zu Gott essentiell und authentisch zur christlichen Tradition, während sich später zu Unrecht der Glaube an Gottes Omnipotenz daraus entwickelte. Die Lehre der göttlichen Omnipotenz, d. h. die Lehre, daß Gott alles könne, sei ein metaphysisches Ungeheuer, das resolut beseitigt werden solle¹⁴.

¹³ A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford 1979, 91 („It is by no means easy to state concisely and coherently what is meant by „omnipotence““).

¹⁴ P. T. Geach, *Omnipotence*, in: *Philosophy* 48 (1973), 7–20 (= P. T. Geach, *Providence and*

Eine solche Beseitigung wäre natürlich in der Tat die leichteste Weise, die Probleme hinsichtlich der Allmachtslehre aufzulösen. Aber die leichteste Weise ist nicht immer die beste. Es erhebt sich hier nämlich die Frage, ob beide unterschiedlichen Interpretationen des Prädikates „Allmacht“ sich tatsächlich so einfach trennen lassen. Denn es ist nicht einzusehen, wie ich Herrschaft über einen Gegenstand x ausüben kann, ohne bestimmte Handlungen mit Bezug auf x vornehmen zu können. Herrschaft über einen Gegenstand oder eine Person auszuüben impliziert immer, auch zu bestimmten Handlungen hinsichtlich dieses Gegenstandes oder dieser Person instande zu sein. Stephen Davis weist mit Recht darauf hin, daß „Macht haben über x “ analysiert werden kann als „Macht haben zur Ausführung bestimmter Handlungen in bezug auf x “¹⁵. Ich habe z.B. schlechterdings keine Herrschaft über meinen Hund, wenn ich nicht die Fähigkeiten und Möglichkeiten besitze, sein Benehmen (wenigstens weitgehend) zu bestimmen. Aktuelle Herrschaft und Macht stehen also in direkter Verbindung mit potentiellen Handlungsmöglichkeiten.

Wenden wir diese Einsicht auf Gott an, dann ergibt sich hieraus, daß ein Gott der (wie es ihm im christlichen Glauben zugeschrieben wird) Herrschaft über alles hat, notwendigerweise auch die benötigten Handlungsmöglichkeiten hat, alle möglichen Sachlagen zustandezubringen, nicht nur hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandes, sondern hinsichtlich aller Entitäten. Aber daraus läßt sich schließen, daß es keine konkreten Handlungsmöglichkeiten und Fähigkeiten gibt, die einem allmächtigen Gott abgesprochen werden können. Mit anderen Worten: daß es keine Handlungen gibt, die Gott nicht vornehmen kann. Aber nun ist der Kreis geschlossen, und wir haben aus der ersten und ursprünglichen Definition des Allmachtsbegriffes die zweite Definition hergeleitet. Wird die Aussage „Gott hat Herrschaft über alles“ (also die ursprüngliche Auffassung der Allmachtsprädikation) streng durchgedacht und analysiert, so scheint also die Aussage „Gott kann alles“ daraus zu folgen, darin gleichsam enthalten zu sein. Die Wörter „Macht“ und „Vermögen“ hängen nicht nur etymologisch, sondern auch sachlich aufs Engste zusammen. Wenn dies alles stimmt, dann war also der Bedeutungswandel, den wir in der Geschichte des Allmachtsbegriffes bemerkten, kein tragisches Mißverständnis, sondern eine unumgängliche Extrapolation. Wie dem auch sei, es ist klar, daß es nicht kohärent ist, die Begriffe Allmacht und Omnipotenz so einfach voneinander zu trennen wie Geach und andere¹⁶ das vorschlagen.

Evil, Cambridge 1977, 3–28). „When people have tried to read into ‚God can do everything‘ a signification not of Pious Intention but of Philosophical Truth, they have only landed themselves in intractable problems and hopeless confusions; no graspable sense has ever been given to this sentence that did not lead to self-contradiction ...“

¹⁵ S. T. Davis, *Logic and the Nature of God*, London 1983, 77: „To have power over x can surely be analysed as having power to do certain things“.

¹⁶ Z. B. R. R. La Croix, *The Impossibility of Defining ‚Omnipotence‘*, in: *Philosophical Studies* 32 (1977), 181–190, und (von ganz anderen Überlegungen her) O. John, *Die Allmachts-*

III.

Wir können also auf die Behandlung unserer notorischen Problemliste nicht ganz und gar verzichten, sondern haben uns diesen scholastischen Problemen und Fragen zuzuwenden, wenn wir jedenfalls den christlichen Allmachtsglauben kohärent darstellen wollen. Das hindert aber nicht, daß Geach in gewissem Sinne doch recht hat. Der eigentliche Sinn und Zweck (der „Skopus“) des Allmachtsglaubens liegt nämlich gewiß in der Sphäre der ursprünglichen Bedeutung der Allmachtslehre, und nicht in der sekundären Omnipotenzlehre¹⁷. Die Allmachtslehre ist zutiefst Ausdruck des unbedingten Vertrauens des Gläubigen auf Gottes heilsame Herrschaft über die ganze Welt – und deshalb auch über sein oder ihr eigenes Leben. In zweiter Instanz kann man aber die Ausarbeitung dieser Aussage in einer theologischen Theorie über Gottes Fähigkeiten und Möglichkeiten, d. h. in einer Omnipotenzlehre, nicht entbehren. Es wäre inkonsequent, darauf zu verzichten. Diese Ausarbeitung darf aber nie das Mißverständnis aufkommen lassen, die eigentliche Bedeutung und Absicht der Allmachtslehre sei bloß in einer abstrakten Omnipotenztheorie gelegen. Gott allmächtig heißen (in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes) meint, eine Aussage zu treffen, die zur „first order language“ des Glaubens gehört; ihn omnipotent zu nennen heißt, einen theologischen Anspruch zu erheben, der zur „second order language“ der Glaubensreflexion gehört. Wer konsistent und kohärent über Gott reden will, sollte weder auf eine dieser Epitheta einfach verzichten, noch beide miteinander vermischen.

Den Unterschied zwischen beiden, und zugleich den Anlaß ihrer Verwirrung, hat Ian Ramsey mittels der folgenden doppelten Reihe von Metaphern schön klargemacht¹⁸.

Wir kennen in unserer Welt folgende Machtverhältnisse:
 kaum mächtig (z. B. ein konstitutioneller Monarch)
 ziemlich mächtig (z. B. ein Bürgermeister)
 durchaus mächtig (z. B. eine Ministerin)
 sehr mächtig (z. B. ein Premier)
 am mächtigsten (z. B. ein Präsident oder Bundeskanzler)

predikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1988, 202–218 („Als bloß gedachter, gedanklich konstruierter Begriff, in dem alle Widersprüche und Unbegreiflichkeiten formal verschwinden, ... ist Allmacht kein Glaubensinhalt, sondern Begriff einer bestimmten Religionsphilosophie“, 215).

¹⁷ So auch Kenny, a.a.O. (o. Anm. 13), 96.

¹⁸ I. T. Ramsey, *The Paradox of Omnipotence*, in: *Mind* 85 (1956), 263–266; vgl. *ders.*, *Religious Language*, London 1957; dazu W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971, 13–49, und *ders.*, *Reden von Gott. Reflexionen zur analytischen Philosophie der religiösen Sprache*, Bonn 1974, bes. 26–49, 84 ff.; in keiner der beiden Ramsey-Bibliografien am Ende dieser Bücher erwähnt De Pater den obigen Aufsatz, auf den ich mich vornehmlich beziehe.

Es ist nun naheliegend, „allmächtig“ als letzten Terminus in dieser Serie zu betrachten, und dieses Prädikat Gott zuzuschreiben. Aber man achte nun auf die zweite Reihe. Es gibt

- regelmäßige Polygone von fünf Seiten
- regelmäßige Polygone von sechs Seiten
- regelmäßige Polygone von sieben Seiten
- regelmäßige Polygone von acht Seiten
- regelmäßige Polygone von n Seiten

Diese Folge könnte uns dazu bringen, als letzten Terminus ein „unendliches“ regelmäßiges Polygon zu erkennen, vergleichbar mit einem „unendlich“ oder „all-“mächtigen Gott. Aber das wäre falsch; denn der letzte Terminus (oder eigentlich: das Limit) der Polygonreihe ist nicht ein unendlich regelmäßiges Polygon, sondern ein Kreis. Das ist eine ganz andere geometrische Figur! Gleichfalls ist auch, was der christliche Glaube unter Gottes Allmacht versteht, qualitativ (und nicht nur quantitativ) von dem üblichen Machtbegriff unterschieden. Gottes Allmacht wird nicht durch die einfache Aufzählung aller seiner potentiellen Handlungsmöglichkeiten gefaßt. Es findet hier ein sog. „Gestaltwandel“, ein plötzlicher Umschlag der Bilder statt¹⁹. Allmacht ist ein doxologischer Begriff, der im Kontext des Lobpreises der Gemeinde und der Gottesfurcht des Gläubigen beheimatet ist. Der Gläubige verwendet das Wort, damit er sein unbedingtes Vertrauen auf Gottes Lenkung der Welt und seines persönlichen Lebens zum Ausdruck bringe. Die Allmachtslehre kann aus diesem doxologischen Zusammenhang nicht einfach losgelöst werden, sonst würde sie völlig unsachgemäß und inadäquat dargestellt.

Das heißt aber nicht, daß wir auf die Reflexion über den Bereich und die Art von Gottes Fähigkeiten und Möglichkeiten schlechthin verzichten können. Daß die Allmacht Gottes im Kontext des Lobpreises und der Zuversicht ausgesagt wird, bedeutet nicht, daß kein Wahrheitsanspruch einbezogen sei. Im Gegenteil, der Gläubige hält seine Aussagen für zuverlässig, und beansprucht also objektive und ontologische Wahrheit für sein Bekenntnis der Allmacht Gottes, wie für sein Glaubensbekenntnis als Ganzes²⁰. Sonst wäre sowohl sein Lobpreis, wie auch seine Zuversicht völlig unberechtigt. Also drängt sich nochmals die Frage auf: Was wird genau

¹⁹ Vgl. Ramsey, *The Paradox of Omnipotence*, a.a.O., 264. „But the hope is always that the penny will drop, the ice will break, the light will dawn – in more philosophical language that ‚mathematical insight‘ or ‚intuition‘ will be induced, and then in such a significantly different empirical situation words of another logic will be commended“ (z. B. „Kreis“ statt „Polygon“).

²⁰ Vgl. für die ontologische Implikationen des christlichen Glaubens z. B. Ingolf U. Dalferth, *Existenz Gottes und Christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984. „Zu den (...) theologisch ausdrücklich zu thematisierenden Problemen gehört insbesondere die *ontologische Problematik*. Sie ist mit dem Wahrheitsanspruch des Glaubens gesetzt und kann von der Theologie infolgedessen nicht ignoriert werden“ (31).

impliziert über Gott und sein Verhältnis zur Welt, wenn er allmächtig genannt wird? Wie läßt sich die Allmachtslehre kohärent und konsistent gestalten? Und zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns nun einmal mit den philosophisch-scholastischen Subtilitäten hinsichtlich des Bereiches der göttlichen Handlungsmöglichkeiten beschäftigen. Sind die Fragen, die wir vorhin in einer Liste aufgezählt haben, in der Tat unlösbar, und ist also, wie Kenny meint, kaum eine eindeutige und zusammenhängende Definition der göttlichen Handlungsmöglichkeiten möglich²¹, so ist unklar, was genau mit dem Begriff „Allmacht“ gemeint ist, und was behauptet wird, wenn er Gott beigelegt wird. Nur eine konsistente Onnipotenztheorie gewährleistet eine vertretbare Allmachtslehre. Die Philosophie hat hier also vom theologischen Gesichtspunkt aus dieselbe Rolle zu spielen, die sie klassisch immer erfüllt hat: die einer *ancilla theologiae*²².

IV.

Wenden wir uns also jetzt dem Problemkreis unserer Liste zu, und versuchen wir die Vielfalt an Fragen zu ordnen, so stellt es sich heraus, daß sie im Grunde auf nur einige fundamentale Fragen zurückzuführen sind. In den beiden erstgenannten Fällen geht es um die Frage, ob Gottes Allmacht eingeschränkt wird von der Logik; in den Fällen 3 und 4 um die Frage, ob Gottes Allmacht von der Vergangenheit begrenzt wird. Dann gibt es zwei Fragen (5 und 6), die suggerieren, daß der Allmachtsbegriff sich selbst einschränkt, daß „Allmacht“ also eine in sich selbst widersprüchliche Idee ist. Die Probleme 7 und 8 lauten, daß Gottes Allmacht an Gottes eigene Natur gebunden scheint. Die beiden letzten Fragen heben sich in diesem Sinne von den anderen ab, daß sie uns nicht rein theoretisch vorkommen. Das in diesen Fragen verborgene Dilemma berührt viele Menschen existentiell: wird die Allmacht Gottes nicht von der Freiheit des Menschen und von der Macht des Bösen beschränkt? Wenn dies nicht der Fall ist, dann scheint daraus das Umgekehrte zu folgen – und das menschliche Handeln sowie auch das Böse durch Gottes Allmacht determiniert zu sein. Analysieren wir also jetzt, wie sich die Macht Gottes zur Logik, zur Vergangenheit, zu sich selbst, zur göttlichen Natur, zum menschlichen Handeln und zum Bösen verhält²³.

Kann Gott bewirken, daß zwei plus zwei fünf statt vier macht? Kann er einen viereckigen Kreis machen? Kurz: Ist Gott an die Gesetze der Logik

²¹ Kenny, a.a.O., 96–98.

²² Vorausgesetzt jedoch, daß man dieses Bild nicht als Ausdruck einer einfachen Subordination der Philosophie auffaßt, sondern einer unumgänglichen Auseinandersetzung (in einem „produktiven Konflikt“) zwischen Theologie und Philosophie; vgl. O. Bayer, Theologie und Philosophie in produktivem Konflikt, in: NZSTh 32 (1990), 226–236.

²³ Mir sind keine anderen „Paradoxfragen“ hinsichtlich der Allmachtslehre bekannt, die nicht auf irgendeine Weise unter einer dieser Grundfragen zu subsumieren sind.

gebunden oder nicht? Auffälligerweise gehen beim Beantworten dieser Fragen die Wege innerhalb der christlichen Tradition auseinander. Die Hauptströmung verneint, daß Gott viereckige Kreise machen könne usw., eine durchgehende Unterströmung hingegen, zu der Damiani, vielleicht einige radikale Ockhamisten, und erstaunlicherweise auch Descartes gehören, verteidigt den Standpunkt, daß Gottes Macht nicht an die Gesetze der Logik gebunden ist²⁴. Nun gibt es zweifellos einige fromme Gründe zur Vertretung dieser Auffassung. Man kann z. B. ausführen, daß die Transzendenz Gottes in sich schließt, daß er nicht in unseren menschlich-bedenkenden und menschlich-beschränkten Systemen der Logik gefangen werden kann. Warum sollte Gott z. B. an das aristotelische *principium non contradictionis* gebunden sein? Warum sollten Handlungen, die für uns logisch unmöglich sind (wie einen viereckigen Kreis zu machen), das auch für ihn sein? Seine Gedanken sind doch höher als unsere (Jes 55: 8)? Seine mentalen Fähigkeiten doch nicht begrenzt wie die unseren?

Wie überzeugend dies alles vielleicht auch klingen mag, es ist jedoch grundsätzlich fehlerhaft. Der springende Punkt ist hier, daß unsere Logik natürlich zwar auf keinerlei Weise imstande ist, Gott zu binden, wohl aber wird unser Reden über ihn durch sie gebunden. Wenn unser Sprechen über Gott (unsere Theologie) bedeutungsvoll sein will, dann muß es vor allem nicht widersprüchlich oder inkohärent sein. Wenn ich etwas behaupte und dasselbe sofort wieder verneine, habe ich alles in allem nichts gesagt, keine sinnvolle Aussage gemacht. Und etwas behaupten und dasselbe sofort wieder verneinen ist genau das, was wir tun, wenn wir logisch unmögliche Sachen umschreiben. Der Begriff „Kreis“ z. B. beinhaltet essentiell den Begriff „eckenlos“, und wenn ich ihn also in dem Satz: „einen viereckigen Kreis machen“ mit dem Adjektiv „viereckig“ verseehe, verneine ich, was ich soeben bejaht habe. Deshalb gelingt es mir überhaupt nicht, zu einer verständlichen Aussage zu kommen, ich rede ja nur Unsinn. Und diese Sachlage ändert sich natürlich nicht, wenn ich diesem Satz vorhergehen lasse: „Gott kann“. Bedeutungslose Wortkombinationen bleiben bedeutungslos, sogar wenn sie auf Gott bezogen werden²⁵!

²⁴ P. Damiani, *De Divina Omnipotentia*, PL 145, Sp. 595–622, bes. 612 AB; vgl. A. Cantin, Pierre Damien. Lettre sur la toute-puissance divine, Paris 1972 (SC 191), 174–176, 449. A. Kenny (Hrsg.), *Descartes. Philosophical Letters*, Oxford 1981, *passim*; der heutige Konsensus über Ockham verneint, daß ihm diese Position zuzuschreiben sei, siehe z. B. A. Wolter, Ockham and the Textbooks: On the Origin of Possibility, in: *Franziskanische Studien* 32 (1950), 70–96, und M. M. Adams, William Ockham, Notre Dame 1987, 1065–1085; auch Luther nähert sich diesem Standpunkt in seinem *De servo arbitrio* an.

²⁵ Aus demselben Grunde lehnen wir den interessanten Zwischenstandpunkt Karl Barths ab, daß Gott zwar heute nicht mehr bewirken könne, daß zwei plus zwei fünf macht, weil er seiner Natur gemäß seinen Werken treu bleibe, es aber wohl gekonnt hätte während der Schöpfung. Der Unterschied zwischen wirklichen, möglichen und logisch unmöglichen Sachverhalten gehe nach diesem Standpunkt auf Gottes freie Wahl zurück. Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1*, Zollikon-Zürich 1940, 600–605.

Muß hieraus nun gefolgert werden, daß Gott nicht allmächtig ist, weil seine Macht im logisch Unmöglichen auf eine Grenze stößt? Können wir also nicht kohärent sagen, daß ihm wirklich alle Dinge möglich sind, weil logisch unmögliche Dinge ihm nicht möglich sind? Das wäre eine unrichtige Folgerung. Denn logisch unmögliche Dinge gibt es nicht: logisch unmögliche Dinge *sind* nämlich gar keine Dinge, sondern Non-Entitäten, sie können also auf keinerlei Weise ein Hindernis für Gottes Macht bilden²⁶. Wir können also Gott sehr wohl allmächtig heißen und gleichzeitig abstreiten, daß er viereckige Kreise, zwei plus zwei fünf, oder irgendwelchen folgewidrigen Nonsens machen kann. Gott allmächtig heißen bedeutet dann, ihm alle logisch möglichen Fähigkeiten zuschreiben.

V.

Nehmen wir jetzt in Augenschein, wie es sich verhält mit dem zweiten Unterteil unseres Problemkreises. Kann Gott bewerkstelligen, daß Napoleon die Schlacht bei Waterloo gewonnen statt verloren hat, oder im allgemeinen: daß die Vergangenheit geändert wird? Seit Einstein sind Naturwissenschaftler der Ansicht, daß die Zeit als eine vierte Dimension zu betrachten ist neben den drei räumlichen Dimensionen, und daß es deshalb logisch möglich ist, in die Vergangenheit zurückzureisen. Natürlich ist dies physisch nicht möglich, weil man, um es zu leisten, die Lichtgeschwindigkeit übertreffen müßte. Aber schneller reisen als das Licht mag wohl unter physischem Aspekt unmöglich sein, es ist nicht logisch unmöglich. Können wir also hieraus schließen, es gehöre zur Allmacht Gottes, daß er imstande sei, die Vergangenheit zu verändern? Kann er z. B., um ein klassisches Beispiel der scholastischen Auseinandersetzungen zu zitieren, bewirken, daß eine Frau, die ihre Jungfräulichkeit verloren hat, diese wiedergewinnt (vgl. Problem 4)?

Wenn es logisch möglich ist, die Vergangenheit zu verändern, dann gibt es keine Gründe, warum Gott es nicht könnte. Aber wenn es logisch möglich ist, in die Zeit zurückzureisen, ist damit noch nicht gesagt, daß es auch möglich ist, die vergangene Zeit zu verändern. Das sind immer noch zwei Dinge. Gleichwie die meisten heutigen Philosophen, die sich über dieses Problem geäußert haben²⁷, stehen wir dem Gedanken, daß es logisch

²⁶ Vgl. C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, London 1946, 16: „Meaningless combinations of words do not suddenly acquire meaning simply because we prefix to them the two other words ‚God can‘. It remains true that all things are possible with God: intrinsic impossibilities are not things but nonentities. It is no more possible for God than for the weakest of his creatures to carry out both of two mutually exclusive alternatives; not because his power meets an obstacle, but because nonsense remains nonsense even when we talk it of God“.

²⁷ Eine Ausnahme bildet M. Dummett, *On Bringing about the Past*, in: *Philosophical Review* 73 (1964), 338-359.

möglich sei, die Vergangenheit zu verändern, skeptisch gegenüber. Erstens ist es schon fragwürdig, was wir genau meinen, wenn wir über ein Zurückreisen in die Zeit reden²⁸. Denn „reisen“ ist gewiß ein räumlicher Begriff, und kann also in bezug auf die Zeit nur metaphorisch gebraucht werden. Was es nicht-metaphorisch bedeuten mag, ist nicht ganz klar. Was wir uns darunter genau vorzustellen haben also ebensowenig. Und zweitens ist es sehr zweifelhaft, ob die Phrase „die Vergangenheit verändern“ tatsächlich eine logische Möglichkeit ausdrückt. Jedenfalls fordert sie unsere Denk- und Vorstellungsfähigkeiten in hohem Maße heraus. Grundlegende Kategorien und Unterschiede wie die zwischen Ursache und Folge, früher und später, Vergangenheit und Zukunft werden gesprengt. Es scheint unumgänglich zu sein, daß in dem Moment, in dem die Vergangenheit geändert wird, sie keine Vergangenheit, sondern Gegenwart ist. Der Begriff „Vergangenheit“ beinhaltet wesentlich (logische) Unveränderbarkeit. Vielleicht ist das ganze Gedankenexperiment zu spekulativ, um ein definitives Urteil zu gestatten. Wie dem auch sei, in keinem Fall bildet es ein Problem für die Allmachtslehre. Denn wenn es (was aber nicht sehr wahrscheinlich ist) logisch möglich ist, die Vergangenheit zu verändern, so gibt es keine Überlegungen aufgrund deren es für einen allmächtigen Gott unmöglich wäre, das zu tun. Und wenn es logisch unmöglich ist, die Vergangenheit zu verändern, weil diese Phrase nicht konsistent zu deuten ist, so bedeutet das keine Reduktion der Allmacht Gottes, weil der Begriff „Allmacht“, wie wir oben sahen, ausschließlich auf das logisch Mögliche bezogen ist.

Es gibt aber auch eine theologische Überlegung, die eine bejahende Antwort auf unsere Fragen 3 und 4 ermöglicht und dieser sogar Vorschub leistet. Wenn man nämlich annimmt, daß zu Gottes Transzendenz auch seine Zeitlosigkeit gehört, und Gott also als *außerhalb* der Zeit existierend versteht, dann ist Gott erhaben über jeden Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Schon von Boethius wird von hieraus der Gedanke befürwortet, daß für Gott jeder Zeitpunkt Gegenwart ist, so daß es für ihn überhaupt keine Vergangenheit oder Zukunft gibt²⁹. Wenn das zutrifft, dann sind die Fragen 3 und 4 von Gott aus gesehen – und also realiter – ohne weiteres bejahend zu beantworten. Beim Ausarbeiten dieser Konzeption von Gottes Ewigkeit als Zeitlosigkeit stößt man aber auf große Schwierigkeiten, wie u. a. Nelson Pike gezeigt hat³⁰. Wir können hier nicht weiter auf diese Sache eingehen, aber vielleicht sollte man die naivere Auffassung der Ewigkeit Gottes als immerwährende Zeit nicht zu schnell aufgeben. Wir konkludieren, daß auch diese theologische Überlegung keinen

²⁸ Vgl. für die Schwierigkeiten z. B. *D. Lewis*, *The Paradoxes of Time Travel*, in: *American Philosophical Quarterly* 13 (1976), 145–152.

²⁹ *Boethius*, *De consolatione philosophiae*, V, 6. *Petrus Damiani*, a. a. O. (o. Anm. 24), zog die Konsequenzen aus diesem Verständnis der Ewigkeit Gottes für die Allmachtslehre.

³⁰ *N. Pike*, *God and Timelessness*, New York 1970; eine neue Verteidigung dieser Idee der Zeitlosigkeit Gottes bietet *P. Helm*, *Eternal God, A Study of God without Time*, Oxford 1988.

Anlaß bildet zur Modifizierung unserer Allmachtsdefinition. Denn wenn Gott nicht zur Abänderung der Vergangenheit imstande ist, dann ist der einzige Grund dafür, daß dies logisch unmöglich ist.

VI.

Gehen wir über zur dritten Gruppe schwieriger Fragen hinsichtlich der Omnipotenztheorie. Diese besteht aus zwei häufigen Fassungen des sogenannten „Paradox der Omnipotenz“ (Fragen 5 und 6). Es gibt eine relativ große Menge von philosophischer Literatur, die sich mit diesem Paradox beschäftigt³¹. Wir beschränken uns hier auf die erste Version, weil die zweite genau dieselbe Struktur hat. Das Problem sieht folgendermaßen aus: Kann ein allmächtiges Wesen *p* einen Gegenstand verfertigen, den es selbst nicht zerstören kann? Versuchen wir diese Frage zu beantworten, so ergibt sich ein Dilemma. Denn bejahen wir die Frage, dann gibt es wenigstens *eine* logisch mögliche Handlung, die *p* nicht vornehmen kann, nämlich diesen Gegenstand zu zerstören. Verneinen wir aber die Frage, dann gibt es auch eine solche Handlung, nämlich diesen Gegenstand zu verfertigen. In beiden Fällen ist *p* also nicht *omnipotent* (im Sinne: fähig, alles was logisch möglich ist, zu tun). Der ganze Begriff Allmacht scheint also inkonsistent, und die Zuschreibung dieser Eigenschaft zu Gott deshalb falsch. In dieser Weise hat J. L. Mackie in einem geradezu klassisch gewordenen Aufsatz versucht, die Existenz eines allmächtigen Gottes zu falsifizieren³².

Grundsätzlich gibt es nur zwei Lösungen dieses Paradoxes. Die erste Lösung stimmt sachlich überein mit der Lösung, die wir hinsichtlich unseres ersten Problemkreises vorgeschlagen haben. Diese Lösung ist die populärste, und wird darum oft als „Standardlösung“ bezeichnet. Sie beantwortet die Ausgangsfrage verneinend, aber leugnet dann, daß das eine Aufhebung des Allmachtsbegriffes impliziert. Das Argument dafür ist, daß *p* keinen von ihm nicht zerstörbaren Gegenstand verfertigen kann, weil das logisch unmöglich ist. Denn wäre es logisch möglich für ihn, so wäre er nicht allmächtig. Er könnte dann doch den bewußten Gegenstand nicht zerstören. Aber wäre *p* nicht allmächtig, dann wäre er nicht *p*, sondern ein anderes, nicht allmächtiges Wesen! Es geht hier also um eine Handlung, die für ein allmächtiges Wesen *p* logisch unmöglich ist³³.

³¹ Siehe z. B. E. R. Wieringa, *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca/London 1989, 12-35, besonders 29-33; hier findet man auch weitere Literaturangaben. Selbst habe ich mich mit dem Omnipotenzparadox beschäftigt in meiner unveröffentlichten Arbeit: *Divine Omnipotence. A Philosophical Exploration of the Theological Doctrine*, Utrecht 1988, 70-75.

³² J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, in: *Mind* 64 (1955), 200-212.

³³ Diese Lösung des Paradoxes wird u. a. verteidigt von A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca 1967 (1990), 168-173 und G. I. Mavrodes, *Some Puzzles Concerning Omnipotence*, *Philosophical Review* 72 (1963), 221-223.

Der wichtigste Einwand gegen diese Lösung ist, daß hier gerade dasjenige vorausgesetzt wird, was in Frage steht, nämlich ob der Begriff „Allmacht“ und also die Vorstellung von einem allmächtigen Wesen überhaupt konsistent ist. Nehmen wir das von vornherein an, dann ist das Paradox in der Tat in dieser Weise zu lösen. Aber stehen wir dem Begriff Allmacht grundsätzlich skeptisch gegenüber, dann ist die vorgeschlagene Lösung ein Schulbeispiel des *petitio principii*-Argumentationsfehlers. Jedenfalls entsteht hier eine Pattsituation, worin man einander nicht leicht von der Richtigkeit des eigenen Standpunkts überzeugen kann.

Darum ist m. E. der zweiten „alternativen Lösung“ der Vorzug zu geben. Diese geht genau umgekehrt vor und beantwortet die paradoxe Frage bejahend: Natürlich kann p einen Gegenstand machen, den er selber nicht zerstören kann. Würde er das tun, dann würde das einfach bedeuten, daß er sich entscheidet, auf seine Allmacht zu verzichten und sie aufzuheben. Warum sollte das (logisch) unmöglich sein? Wenn Allmacht nicht die Möglichkeit beinhaltet, auf sich selbst zu verzichten, so wäre es gar keine Allmacht. Denn es gäbe in diesem Fall in der Tat eine Handlungsmöglichkeit, die ein allmächtiges Wesen nicht realisieren könnte, und das wäre widersprüchlich. Es ist auch nicht einzusehen, warum ein allmächtiges Wesen, das auf seine Allmacht verzichtet, nicht mehr dasselbe Wesen sein könne. So ist das Paradox der Omnipotenz auf sehr einleuchtende Weise zu lösen, wenn man nur akzeptieren will, daß Allmacht eine kontingente und nicht eine essentielle, notwendige Eigenschaft ist³⁴.

Aber gerade an diesem Punkt gibt es im Rahmen des christlichen Glaubens erhebliche Bedenken. Denn wenn Gottes Allmacht eine kontingente Eigenschaft ist, die er also jeden Augenblick verlieren kann, ist der Lobpreis und das Vertrauen der Gläubigen dann noch berechtigt? Wenn der Besitz der Allmacht die fortwährende Gefahr ihres Verlustes in sich schließt, ist ein allmächtiges Wesen dann nicht unvollkommen? Und wäre es dann nicht besser und sachgemäßer, Gott keine Allmacht zuzuschreiben, sondern eine fast ebenso große Macht, die aber nicht auf Handlungen ausgedehnt ist, die das Fortbestehen dieser Macht gefährden? Mit anderen Worten: Ist die Macht Gottes nach dem christlichem Glauben nicht essentiell (d. h. unentbehrlich für die Existenz Gottes) statt kontingent? Tatsächlich hat die Hauptströmung der christlichen Theologie Allmacht immer als eine der essentiellen, notwendigen Eigenschaften Gottes betrachtet. Daraus folgt aber nicht, daß die alternative Lösung des Omnipotenzparadoxes für den christlichen Glauben nicht in Betracht kommen kann. Denn die Notwendigkeit, mit der Gott seine Allmacht besitzt, ist keine logische Notwendigkeit. In diesem Sinn ist seine Allmacht kontingent zu nennen. Das bedeutet jedoch nicht, daß Gott seine Macht verlieren kann. Denn Gott ist allmächtig auf *theologisch notwendige Weise*. Das heißt: die

³⁴ Siehe für diese Lösung u. a. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, 154–158.

Beständigkeit der Allmacht Gottes ist gegründet (nicht auf logische Notwendigkeiten, sondern) auf Gottes Natur. Und damit sind wir bei unserem vierten Fragenkreis angekommen.

VII.

Die beiden Fragen, die wir in diesem Rahmen stellten, sind nicht ganz gleichartig. Beide werden zwar von der Art der göttlichen Natur veranlaßt, aber auf verschiedene Weise. Die erste Frage ist die leichtere. Kann Gott müde werden? Thomas von Aquin hat diese Frage unbedingt verneinend beantwortet mit Bezug auf die Unkörperlichkeit Gottes³⁵. Denn müde werden setzt doch den Besitz eines Körpers voraus, und Gott kann keinen Körper haben, da er *actus purus*, reine Aktivität ist, während der Besitz eines Körpers notwendigerweise mit Passivität (*potentia passiva*) verknüpft ist, z. B. mit Leidensfähigkeit. Aus demselben Grund seien Gott nach der Meinung des Thomas auch Emotionen wie Sorge, Ärger usw. abzusprechen.

Zwei Bemerkungen sind hier am Platze. Erstens steht diese Auffassung auf gespanntem Fuß mit dem jüdisch-christlichen Glauben an das Personsein Gottes. Sie neigt stark zu einem apersonalen Gottesverständnis, wie das im griechischen Denken vorliegt. Die jüdisch-christliche Tradition kennt diesen Gedanken der starren Unveränderlichkeit und Unempfindlichkeit Gottes ursprünglich nicht. Werden Gott in der Bibel, besonders im Alten Testament, nicht viele Gefühle und Emotionen zugesprochen? „Eure Neumonde und eure Feste haßt meine Seele. Sie sind mir zur Last geworden, ich bin es müde, sie zu ertragen“ (Jes 1:14; vgl. 7:13). Gott kann also nach biblischer Erkenntnis ganz bestimmt ärgerlich und müde werden, obwohl natürlich in einem analogisch-metaphorischen Sinn – aber *alles* menschliche Reden über Gott ist nach christlicher Auffassung notwendigerweise analogisch. Zweitens könnte man fragen³⁶, ob Gott nicht die Fähigkeit hat, Mensch zu werden, und auf diese Weise alle Dinge zu tun und zu erleiden, die Thomas ihm kraft seiner Unkörperlichkeit abspricht. Wie Vincent Brümmer rhetorisch fragt: „Hatte Jesus keinen Körper, vollzog er keine körperlichen Handlungen, war er nicht auch erschöpft und schläfrig, erlitt er nicht Gewalt, usw?“³⁷. In diesem Sinne kann Gott nicht nur Handlungen vornehmen und Dinge erleiden, wofür man einen Körper braucht, sondern er *hat* das nach der christlichen Inkarnationslehre auch getan.

Erörtern wir schließlich die Frage, ob Gott auch sündigen kann, und verstehen wir unter Sündigen dabei nicht „sich von Gott entfremden“, sondern nur in einem moralischen Sinne „das Böse tun“. Hier scheint die

³⁵ Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* II 25, 3–9.

³⁶ Mit Geach, *Providence and Evil*, a.a.O. (Anm. 14), 25.

³⁷ V. Brümmer, *Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung* (MTS 19), Marburg 1985, 32.

Allmachtslehre in Konflikt zu geraten mit einer anderen fundamentalen Grundlage der christlichen Gotteslehre, nämlich daß Gott nicht nur aktuelle Sündlosigkeit (*impeccantia*) zugesprochen werden soll, sondern auch essenzielle Unfähigkeit zu sündigen (*impeccabilitas*)³⁸. Denn Gottes Wille ist doch *per definitionem* der letztgültige Maßstab des Guten³⁹. Diese Überzeugung treffen wir schon in der Bibel an (z. B. Hebr 6:18). Stoßen wir hier dann doch endlich auf die Grenze der Macht Gottes? Muß man nun wegen der Natur Gottes, kraft der er nicht sündigen kann, den Anspruch, daß Gott in diesem Sinne allmächtig ist, daß er alles kann, was logisch möglich ist, aufgeben? Denn ohne Zweifel ist es nicht logisch unmöglich zu sündigen. Ist es also nicht inkohärent, Gott sowohl für allmächtig wie auch für *impeccabilis* zu halten? Wenn Gott nicht sündigen kann, gibt es doch sehr viele Handlungen, die er nicht vornehmen kann!

Jedoch sollte man hier sorgfältig verfahren. Denn wenn von Gott ausgesagt wird, daß er unmöglich sündigen kann, so erhebt sich die Frage, was für eine Art von Unmöglichkeit hier angesprochen ist. M.E. kann es sich hier nicht um eine logische Unmöglichkeit handeln, indem es nicht logisch inkohärent ist zu sagen, daß Gott sündigt, oder etwas Böses tut. Auch ist es nicht klar, warum ihm die *Fähigkeit*, zu sündigen bzw. böse Handlungen vorzunehmen, abgesprochen werden sollte. Das Böse ist natürlich dasjenige, was Gottes Willen widerspricht, aber es ist sehr problematisch anzunehmen, daß Gott unfähig wäre, dasjenige zu tun, was seinem Willen widerspricht, daß ihm die Kräfte dazu fehlen. Das letzte würde nämlich bedeuten, daß Gottes Wille nicht frei ist. Er würde dann sozusagen so konstituiert sein, daß er nichts anderes als das Gute tun kann. Dann hätte Richard Swinburne recht mit seiner Behauptung, daß Gott immer das Gute tut, weil er eben so gemacht ist⁴⁰, und es erhebt sich die Frage, ob Gott überhaupt preiswürdig sei, weil er das Gute tut. Er könnte ja nichts anderes ... Das würde also ein unpersönliches Gottesverständnis implizieren.

Aber diese Folgerung ist ganz unvereinbar mit einer der tiefsten Überzeugungen des christlichen Glaubens, besonders auch in seiner lutherischen Fassung, nämlich, daß Gottes Güte und Gnade unbedingt frei ist, und nicht auf irgendwelche Weise determiniert. Gerade darum ist Gott lobenswert. Wie selbstverständlich sie auch scheint, bei näherer Überlegung bringt die Auffassung, daß Gott unfähig ist zu sündigen, also größere Probleme hervor, als sie löst. Deshalb müssen wir das Dogma der *impeccabilitas Dei* anders interpretieren. Das ist auch sehr wohl möglich, wenn wir erwägen, daß Gott aufgrund seiner Vollkommenheit nicht wie wir Menschen an Willensschwäche leidet. Es gibt also darum nicht die geringste Wahrschein-

³⁸ Siehe über diesen Konflikt die instruktive Auseinandersetzung *I. U. Dalferth*, Gott und Sünde, NZStH 33 (1991), 1-22.

³⁹ *Ders.*, ebd.

⁴⁰ *R. Swinburne*, *The Coherence of Theism*, a.a.O. (Anm. 34), 182.

lichkeit, daß er niemals anders handeln wird, als er will. Wenn Gott also das Böse nicht will, und die Sünde nicht will, dann kann er gerade darum das Böse nicht tun bzw. sündigen, weil er es nicht will. Das Böse tun ist für ihn weder logisch unmöglich (denn es ist nicht absurd zu sagen: „Gott tut das Böse“) noch faktisch unmöglich (denn Gott hat die dazu benötigte Fähigkeit), sondern theologisch unmöglich (denn das Böse widerspricht Gottes Willen, und damit seiner Natur)⁴¹. Wenn wir die Impeccabilitaslehre auf diese Weise auffassen, verträgt sie sich völlig mit dem Glauben an die omnipotente Allmacht Gottes.

Zugleich weist sie aber auf die Eigenartigkeit und Einzigartigkeit der Macht Gottes hin. Denn die Allmacht Gottes ist im Rahmen des christlichen Glaubens unlöslich mit der Güte Gottes verbunden. Hier stoßen wir auf eine sehr bemerkenswerte Eigenschaft, die Gott im Zeitalter der Scholastik zuerkannt wurde, nämlich die *simplicitas*, d.h. Einfachheit⁴². Nach der *Simplicitas*lehre sind alle Eigenschaften Gottes voneinander untrennbar. Auf keinerlei Weise können sie also gegeneinander ausgespielt werden. Noch können sie von Gottes eigentlichem Wesen unterschieden werden, denn auch das Wesen Gottes ist mit der Fülle seiner Eigenschaften eins. Darum ist Gott wesentlich allmächtig und wesentlich vollkommen gut – und diese beiden gehören immer zueinander. Gottes Allmacht ist also nach christlicher Auffassung keine unberechenbare Willkür, sie ist keineswegs vergleichbar mit der Macht eines despotischen Tyrannen. Sie ist überhaupt keine Verlängerung und Vergrößerung der menschlichen Macht über Menschen, sondern, qualitativ davon unterschieden⁴³. Es ist ein ungeheures Mißverständnis innerhalb der modernen Theologie, das zu meinen und es der Tradition vorzuwerfen⁴⁴. Sogar die angeblich dürre und trockene Scholastik hat gerade das Umgekehrte behauptet und konsistent ausgearbeitet.

Hier erinnern wir uns an das Anliegen von Ian Ramsey mit seiner doppelten Reihe von Metaphern. Gottes Macht unterscheidet sich darin grundsätzlich von allem, was wir gewöhnlich unter Macht verstehen, daß sie ganz eins ist mit seiner Güte. Eben darum lobt und preist der Gläubige

⁴¹ Vgl. V. Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten?, a.a.O. 33; siehe auch *ders.*, Divine Impeccability, in: *Religious Studies* 20 (1984), 203–214, und N. Pike, Omnipotence and God's Ability to Sin, in: *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), 208–216.

⁴² Vgl. F. G. Innamik, Divine Simplicity, Kampen 1987, bes. 11, 176–178.

⁴³ „Die Vorsilbe ‚All‘ drückt die Nichtidentität der Macht Gottes mit der faktisch ausgetübten menschlichen Macht aus. Allmacht Gottes ist nie eine quantitative Verallgemeinerung menschlicher Macht. Der Unterschied zwischen ihnen ist größer als die Ähnlichkeit; Macht Gottes ist deshalb quantitativ und qualitativ unvergleichlich“; O. John, Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, a.a.O. (Anm. 16), 216.

⁴⁴ Siehe z. B. Don Cupitt, The Christ of Christendom, in: J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, 139 „... Christianity came increasingly to be modelled on the Emperorcult“, eine Ansicht, die von Alister McGrath, *The Genesis of Doctrine*, London 1990, 204 als „historically questionable“ qualifiziert wird; vgl. auch A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge 1929, 485: „The Church gave unto God the attributes which belonged exclusively to Caesar“.

bzw. die Gemeinde Gott wegen seiner Allmacht. So sind wir fast unbemerkt aus dem Bereich der Omnipotenztheorie wieder in den ursprünglichen Bereich des Allmachtsglaubens zurückgekehrt. Das spricht m.E. für die Sachgemäßheit dieser Theorie.

VIII.

An dieser Stelle erhebt sich nun aber die wichtigste und kritischste Frage, die sich hinsichtlich der Allmachtslehre stellen läßt: die Frage der Theodizee. Das Theodizeeproblem ist ja als das einzige reelle Problem für den Allmachtsglauben zu betrachten⁴⁵. Die Frage, inwieweit es ein typisch *neuzeitliches* Problem ist, lassen wir hier unberücksichtigt⁴⁶. Versuchen wir zu formulieren, wie das Problem der Theodizee vom Blickwinkel der Allmachtslehre her genau aussieht, so können wir am besten von dem traditionellen Trilemma ausgehen: Entweder will Gott die Übel beseitigen, aber kann es nicht, ist also nicht allmächtig, oder er kann es, aber will es nicht, ist also nicht vollkommen gut, oder er kann es und will es. Im letzten Fall führt die Argumentation notwendigerweise zur Annahme des Nichtseins des Übels.

Keine dieser Alternativen bietet für den christlichen Glauben einen gangbaren Ausweg. Die Verneinung der Realität des Bösen, klassisch ausgedrückt in der Gestaltung des Bösen als *nihil privativum* (d.h. als bloßer Mangel, als Verringerung des Guten), hat seine Überzeugungskraft weithin verloren, wenn sie diese überhaupt je gehabt hat – die durchgehend wichtige Rolle des Teufels im Christentum weist auf das Gegenteil hin⁴⁷. Diese Lösung ist jedenfalls schwer vereinbar mit unserer Erfahrung der grausamen Realität des Bösen in seinem doppelten Gewand von Sünde und Leiden. Die zweite theoretisch mögliche Lösung besteht in der Verneinung

⁴⁵ Ausgenommen die Verhältnisbestimmung von Gottes Macht und menschlicher Freiheit (Frage 9 der obigen Liste). Wir widmen diesem Problemknoten im vorliegenden Artikel keine gesonderte Behandlung, berühren ihn aber, indem und insofern er im Theodizeeproblem mit einbegriffen ist. Vgl. für einen einleuchtenden neuzeitlichen Sonderbeitrag über diese Thematik *W. Härle*, *Werk Gottes – Werk des Menschen. Überlegungen zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln*, in: *Niederlands Theologisch Tijdschrift* 34 (1980), 213–224; siehe auch *H. Holz*, *Omnipotenz und Autonomie*, in: *NZStH* 16 (1974), 257–284, und *G. Hornig*, *Vorsehungsglaube und Geschichtshandeln*, in: *W. Härle, M. Marquardt & W. Nethöfel* (Hrsg.), *Unsere Welt-Gottes-Schöpfung* (FS Eberhard Wölfel), Marburg 1992, 223–233.

⁴⁶ Dazu u.ä. *W. Sparr*, *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*, in: *NZStH* 32 (1990), 206–225; erwägenswert ist in dieser Sache der Mittelweg, der empfohlen wird von *H. J. Adriaanse*, *Menschliches Leiden nach Karl Barth*, in: *Teodicea oggi?* *Archivio di Filosofia* 56, Padova 1988, 147–161, bes. 147–150.

⁴⁷ Man soll in diesem Zusammenhang auch nicht übersehen, daß der neuplatonisch-augustinische Versuch, das Böse als Beraubung des Guten (*privatio boni*) zu begreifen, eine Denkfigur darstellt, mit der das Böse zwar „metaphysisch depotenziert“, nicht aber schlechthin gelegnet wurde. Vgl. *H. Härting*, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, 67–72.

der absoluten Güte Gottes. Diese Alternative ist darum nur vereinzelt vertreten worden⁴⁸, weil sie natürlich die Anbetungswürdigkeit und Zuverlässigkeit Gottes aufs Spiel setzt, und damit gerade das Gottsein Gottes in Frage stellt. In diesen Sinne gehört Gottes vollkommene Güte, wie wir bereits sahen, zu seinen essentiellen Eigenschaften. Dann bleibt aber nur noch die dritte Lösung übrig, die dahin geht, daß die Allmacht Gottes in Abrede gestellt wird. In der Tat ist diese Lösung des Trilemmas in unserem Jahrhundert (besonders seit Bonhoeffer⁴⁹) sehr populär geworden. Aber der Preis, der für sie bezahlt werden muß, ist bekannt. Der besteht nämlich darin, daß man im Glauben nicht mehr sicher sein kann, ob es Gott gelingen wird, das Böse jemals endgültig zu besiegen und zu beseitigen. Mit anderen Worten: Die Eschatologie wird von dieser Lösung ins Ungewisse gerückt. Und das ist nicht nur schade für die Eschatologie, sondern berührt zugleich das Vertrauen und die Hoffnung des Gläubigen auf Gott hinsichtlich der Zukunft.

Jede der drei Alternativen scheint also in eine Sackgasse zu führen oder bringt wenigstens weitreichende Konsequenzen mit sich. Bleibt für den, der diese Konsequenzen vermeiden will, und also an Gottes Allmacht und Güte, wie auch an der Realität des Bösen festhält, nur ein fideistischer Irrationalismus übrig? Ist die traditionelle Gotteslehre mit ihrer Betonung sowohl der Allmacht als auch der Güte Gottes infolge der Realität des Bösen logisch widersprüchlich und also notwendigerweise unwahr, wie z. B. J. L. Mackie behauptet hat⁵⁰?

M. E. haben die Vertreter der sogenannten „free will defence“ entscheidend gezeigt, daß dies nicht der Fall ist⁵¹. Der springende Punkt in dieser Verteidigung der klassischen Gotteslehre ist die Annahme, Gott habe den Menschen in der Absicht geschaffen, daß er Gottes Liebe beantworten sollte durch Gegenliebe. Gott könnte aber diese positive Reaktion dem Menschen nicht abringen, sonst wäre sie keine echte Liebe mehr. Wenn der Mensch nichts anderes gekonnt hätte, als Gott zu lieben, indem Gott ihn auf diese Weise determiniert hätte, so wäre er eine Marionette gewesen, und eine Marionette kann nicht lieben. Mit anderen Worten: Der Begriff Liebe setzt den Begriff Freiheit logisch voraus. „Abgezwungene Liebe“ ist eine *contradictio in adjecto*. Und wie wir oben feststellten, gehört es nicht zu Gottes

⁴⁸ Z. B. von Schelling; vgl. H. Rosenau, Theogonie. Schellings Beitrag zum Theodizeeproblem nach seiner ‚Freiheitsschrift‘ von 1809, in: NZStH 32 (1990), 26–52. Ganz nahe an diese Lösung heran geht auch A. van de Beek, Rechtsvaardiger dan God, Nijkerk 1992.

⁴⁹ „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (...). Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.“ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1979, 394.

⁵⁰ J. L. Mackie, a.a.O. (Anm. 32).

⁵¹ Im englischsprachigen Bereich gibt es eine Flut von religionsphilosophischer Literatur, die sich mit der „Verteidigung des freien Willens“ beschäftigt; zu den bekanntesten und meistdiskutierten Texten gehören die Veröffentlichungen A. Plantingas, z. B. die einschlägigen Teile aus seinen Büchern: God and Other Minds, a.a.O. (Anm. 33); The Nature of Necessity, Oxford 1974, und: God, Freedom and Evil, New York 1974.

Allmacht, das logisch Unmögliche zu schaffen. Es gehört also nicht zur Allmacht Gottes, daß er einerseits dem Menschen einen freien Willen geben kann, und andererseits gewährleisten kann, daß der Mensch sich dafür entscheidet, ihn zu lieben. Er mußte, um das Bestmögliche erreichen zu können – ein Verhältnis von vollkommener Liebe mit dem Menschen –, das „Risiko“ eingehen, daß der Mensch sich nicht für, sondern gegen Gottes Liebe entscheiden sollte, und damit für die Sünde und das Böse. Nach der christlichen Sündenlehre ist das Letzte tatsächlich geschehen.

Trotzdem wird die Bedeutung dieses klassischen Gedankenganges von mehreren Erwägungen eingeschränkt. Erstens bildet die „free will defence“ keine Theodizee im eigentlichen Sinne des Wortes, da sie nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des Bösen erklärt. Warum sich der Mensch gegen Gottes Liebe entscheidet, ist eine Frage, die unbeantwortet bleibt. Das kann auch nicht anders sein; denn die Wirklichkeit des Bösen einleuchtend zu machen könnte nur bedeuten, das Böse gewissermaßen zu rechtfertigen, ihm seinen berechtigten Platz zuzuerkennen und es also gutzuheißen. Eine Theodizee in diesem Sinne ist unmöglich⁵². Zweitens setzt die „free will defence“ den Glauben voraus, daß Gott in seiner Schöpfung eine richtige Entscheidung getroffen hat, und kein unverantwortliches Experiment begonnen hat. Man kann wie Dostojewski's Iwan Karamazow diese Voraussetzung natürlich verneinen. Die „free will defence“ ist also nicht eine religionsneutrale Erklärung des Bösen, sie setzt in gewissem Sinne die Richtigkeit der Prioritäten Gottes schon voraus, und erhellt die *condition humaine* nur im Rahmen des Glaubens. Drittens bezieht die „free will defence“ sich wie bekannt nicht auf das physische, sondern nur auf das moralische Übel.

Aus diesen Gründen reicht die „free will defence“ im Rahmen des Theismus – geschweige denn im Rahmen des christlichen Glaubens – also nicht als Versuch, dem Problem des Bösen gerecht zu werden. Mehr und anderes muß über Gott, das Böse und das Leid ausgesagt werden, auch in theologischer Hinsicht, z. B. von der Christologie und der Lehre vom Heiligen Geist her⁵³.

Ist die Bedeutung der „free will defence“ also beschränkt, so ist sie genau im Rahmen unserer Fragestellung nicht ganz und gar vernachlässigbar. Denn wie sehr das Problem des Bösen besonders in der Neuzeit zur unübergehbaren Aporie des Denkens und Glaubens geworden sein mag, und uns zur Neuorientierung hinsichtlich der Allmachtslehre drängt, die „free will defence“ macht klar, daß es nicht notwendigerweise zur *Beseitigung* der

⁵² Vgl. über die Grenzen und Bedingungen einer glaubhaften Theodizee G. van den Brink, *Over de (on)mogelijkheid van een theodicee. Wijsgerig-theologische kanttekeningen bij het probleem van het kwaad*, in: *Theologia Reformata* 32 (1989), 194–210.

⁵³ Einen bescheidenen Versuch, die free will defence in dieser Richtung zu ergänzen, habe ich gemacht in G. van den Brink, *Theodicee en triniteit. Pleidooi voor een trinitarisch-theologische benadering van het probleem van het kwaad*, in: *Theologia Reformata* 33 (1990), 7–27.

Allmachtslehre führen muß. Sie zeigt nämlich, daß die Allmachtslehre vom Bösen nicht schlechthin falsifiziert wird. Im Gegenteil, mit Hilfe der „free will defence“ läßt sich die Allmachtslehre kohärent und konsistent entfalten. Wir konkludieren also, daß die Zuschreibung des Prädikates Allmacht an einen guten Gott weder logisch inkonsistent noch im Streit mit der Existenz des Bösen ist. Es ist darum nicht irrational, auch heutzutage zu glauben an „Gott, den Vater, den Allmächtigen“ ...

Drs. Gijsbert van den Brink, Van Oldenbarneveltstraat 124,
NL- 3862 SJ Nijkerk/Niederlande

Summary

Almightiness and omnipotence. Some remarks on their mutual relation in the context of the Christian doctrine of God

Recently the doctrine of divine almightiness has been distinguished from the doctrine of divine omnipotence, in an attempt to uphold the former as authentically Christian by denying its indissoluble connection with the latter. Taking its starting point from this proposal, the aim of the present article is twofold. First, it tries to make clear that the interrelationship between the traditional intuitions of almightiness and omnipotence cannot be detached as easily as the advocates of the proposal in question suggest. Although both ideas differ in scope and intention, they are closely bound up with each other from a logical point of view. Secondly, it is argued that the problems which are raised by the notion of divine omnipotence (i.e. by the conviction that „God can do all things“) are not completely unsolvable. In order to show the consistency of the concept of omnipotence and the coherence of its attribution to God, it is elucidated how God's power relates to logic, to the past, to its own range and to other divine attributes. Finally, some remarks are made pertaining to the most urgent problem which is evoked by the doctrine of omnipotence (as well as, for that matter, by that of almightiness), viz. the problem of theodicy. Here the free will defence offers a contribution in this sense, that it shows how the ascription of omnipotence and goodness to God are logically compatible with the existence of evil.