

MICHAEL BACHMANN

GOTT DER ALLMÄCHTIGE



Der Pantokrator der Bibel
und die Theodizeediskussion

HERDER

Michael Bachmann

Gott, der „Allmächtige“

Michael Bachmann

GOTT, DER „ALLMÄCHTIGE“

*Der Pantokrator der Bibel und
die Theodizeediskussion*

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Umschlagmotiv:

The Trinity Apocalypse (Trinity College, Cambridge, MS R.16.2), folio 25 verso.

Dieses Bild der etwa in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen sog. Trinity Apokalypse (benannt nach dem Trinity College in Cambridge [England], wo das Manuskript seit dem 17. Jahrhundert aufbewahrt wird) hat es mit einem Abschnitt aus dem letzten Buch der Bibel zu tun, nämlich mit Apk 21,1–22,5. Das neue Jerusalem, das danach „aus dem Himmel herabkommt“ und auch Züge des (jerusalemischen) Tempels aufweist, wird auf diesem Blatt von oben her in den Blick genommen (und die Stadtmauer samt den [gemäß den Stämmen Israels und dem Zwölferkreis von Aposteln] zwölf [offenen] Toren gerät dabei sozusagen in die Horizontale): Man kann einen quadratischen Grundriss und einen goldfarbenen Boden erkennen. Davon hebt sich nicht zuletzt dasjenige ab, was die mit dieser Stadt verbundene Hoffnung (auf das „Abwischen aller Tränen von den Augen“ und auf das Ende von „Leid“, „Geschrei“ und „Schmerz“) vor allem ermöglichen soll: „der Thron Gottes und des ‚Lammes‘“ (Apk 22,3). Die göttliche, hier in der Mitte der betreffenden „Bank“ sitzende Gestalt heißt in Apk 21,22: „der [...] Herr, der Gott, der *pantokratōr*“. Später, in nachneutestamentlicher Zeit, kann dann auch Christus (das „geschlachtete“, zuvor also tödlichem Leiden ausgesetzte „Lamm“ der Johannesoffenbarung) „Allmächtiger“ bzw. *pantokratōr* genannt werden. (Die Passagen III.2.c und IV des vorliegenden Buchs gehen darauf näher ein.)

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken und Bumiller, Stuttgart
Umschlagmotiv: *The Trinity Apocalypse, fol. 25v*
(Trinity College, Cambridge), Mitte 13. Jahrhundert
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany
ISBN 978-3-451-38068-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83068-6

INHALT

Vorwort	7
I. Probleme mit der „Allmacht“ Gottes	11
1. „Allmacht“ Gottes und Credo	11
2. „Allmacht“ Gottes und Pädagogik	20
3. „Allmacht“ Gottes und Leid	36
a. Das Leid-Problem	36
b. Theologie nach Auschwitz	45
c. Biblische Argumente im „Theodizee-Prozess“	69
II. Zur Herkunft des Ausdrucks „Allmächtiger“	94
1. Der „Allmächtige“ – und semantische Umsicht	94
2. Bote des „Allmächtigen“ und Bedeutung(en) von <i>omnipotens</i>	105
III. Der Terminus „Pantokrator“	110
1. Die Konstellationen um <i>pantokratōr</i>	110
a. Von der hebräischen zur lateinischen Bibel	110
b. Zum Hintergrund: Zebaoth und Schaddai	122
c. Zum Umfeld: <i>pantokratōr</i> und <i>omnipotens</i>	132
2. Der biblische <i>pantokratōr</i> -Befund	148
a. Zu Altem Testament und Septuaginta	148
b. Intertestamentarisches	164
c. Neutestamentliches	172
IV. Der „Allmächtige“ – eine Instanz der Ermutigung	189
Zu den Abkürzungen	200
Literaturverzeichnis	202
Hinweis	224

VORWORT

Die Frage, was es mit Gott, dem „Allmächtigen“, wohl auf sich hat, dürfte jede Christin bzw. jeden Christen gelegentlich beschäftigen, schon weil die Formulierung im sogenannten Apostolischen Glaubensbekenntnis begegnet – und das sogar zweimal –. Auch andere Menschen befassen sich manchmal mit der Problematik. Eine solche Ausdrucksweise kann ja als schwierig empfunden werden, sofern sie nicht einfach gut zu manchen Leiderfahrungen passt. Das dürfte beispielsweise den Titel, den Obertitel, eines (zuerst 2014 erschienenen) Buchs (von Frank Pape) über den Krebstod einer Sechzehnjährigen bestimmen: „Gott, du kannst ein Arsch sein“.

Mich hat die Fragestellung spätestens während meines Studiums aufmerken lassen, und als junger Gymnasiallehrer kam ich auf sie zurück, als ich mit einem meiner Oberstufenkurse im Fach Evangelische Religionslehre biblische Gottesvorstellungen bedachte, auch den Terminus „Allmächtiger“. Nachdem ich Jahre später an der Universität Siegen auf den Lehrstuhl Ingo Baldermanns berufen worden war, wählte ich im Blick auf die dortige Antrittsvorlesung (vom 6. November 1996) eben diese Thematik, die ja sowohl das bibelwissenschaftliche als auch das religionspädagogische Feld betrifft. Daraus erwuchs dann ein im Jahr 2002 veröffentlichtes Buch, nämlich: „Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*“ (Stuttgarter Bibelstudien 188). Diese Monographie – die nicht zuletzt seitens der exegetischen Zunft freundlich aufgegriffen wurde und wird – ist mittlerweile seit gut drei Jahren vergriffen. Es freut mich, dass der Verlag Herder an einer für einen breiteren Adressatenkreis gedachten Neufassung jener vor mehr als 15 Jahren erschienenen Veröffentlichung Interesse gezeigt hat.

Der abendländische Theodizee-Diskurs – eine Kategorisierung, die sich bekanntlich vor allem den 1710 von Gottfried Wilhelm

Leibniz (1646–1716) publizierten „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal“ verdankt – berücksichtigt nämlich, wie mir scheint, nach wie vor den biblischen Hintergrund der Redeweise von der göttlichen „Allmacht“ in aller Regel eher zu flüchtig, und das gilt gerade auch für das u.a. im Apostolischen Glaubensbekenntnis aufgegriffene (Septuaginta-) Wort *pantokratōr*. Jahrhundertlang ist es bemerkenswerterweise selbst in der Theologie kaum gründlich genug beachtet worden. Zu ihm haben sich indes in jüngerer Zeit etwa auch Christiane Zimmermann und Reinhard Feldmeier mit erheblicher Sorgfalt geäußert (und eine von beiden erwogene politische Dimension der frühen Verwendung des Lexems verdient, wie mir scheint, in der Tat Beachtung). Die Berliner (bzw. Kieler) Exegetin nennt es (2011) in ihrer Habilitationsschrift (genauer in: Zimmermann, Namen, 233) ganz zu Recht „erstaunlich“, dass „der Untersuchung des Epithetons“ *pantokratōr* „erst in letzter Zeit verstärkt Aufmerksamkeit zuteil wurde“, sei dieses Wort doch immerhin „das einzige substantivische Epitheton Gottes im Neuen Testament, das ausschließlich für den jüdisch-christlichen Gott verwendet wird, nicht für Christus, nicht für andere Götter, nicht für weltliche Herrscher.“

In der hiermit vorgelegten neuen Version meines seinerzeitigen Allmachtsbuchs wird wegen des modifizierten „Formats“ – anders als dort – auf einen *detaillierten* Anmerkungsapparat verzichtet. (Das dürfte wohl schon deshalb nicht sonderlich problematisch sein, weil die Möglichkeit eines ziemlich genauen Zugriffs auf Zitiertes oder sonst im Hinblick auf die Sekundärliteratur Vermerktes durch den hier auf dem abschließenden Blatt beigefügten „Hinweis“ nicht unwesentlich erleichtert wird; der führt nämlich neben den einzelnen Gliederungsziffern bzw. -buchstaben der vorliegenden Veröffentlichung die entsprechenden Seitenzahlen meiner 2002 erschienenen Buch-Publikation auf.) Eine 2010 erstmals veröffentlichte knappe Zusammenfassung jener mittlerweile vergriffenen Monographie wird im Nachfolgenden knapp mit „Bachmann, Allmachtsbegriff“ angeführt (und zwar mit der Seitenzahlen des im nachfolgenden Jahr erfolgten Wiederabdrucks). Ähnlich wird (wie

soeben ja bereits bei „Zimmermann, Namen“ praktiziert) auch sonst verfahren.

Für das gute Miteinander mit dem Verlag Herder danke ich dem dortigen „Programmleiter Theologie“, Herrn Dr. Bruno Steimer, und Herrn Dr. Stephan Weber, „Lektor für Theologie/Wissenschaft“, sehr herzlich. Freilich: Das Projekt wäre ohne das Mitdenken und ohne die – auch manche Computer-Feinheit betreffende – Mitwirkung meiner Frau, Ursula Bachmann, nicht leicht zu realisieren gewesen. Ihr gilt deshalb erneut meine besondere Reverenz.

St. Märgen, Dezember 2018

Michael Bachmann

I. PROBLEME MIT DER „ALLMACHT“ GOTTES

1. „Allmacht“ Gottes und Credo

„Durch ein außerordentliches Weltereignis wurde [...] die Gemütsruhe des Knaben zum erstenmal im tiefsten erschüttert“, formuliert Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) in *Dichtung und Wahrheit*. Er fährt begründend fort: „Am ersten November 1755 ereignete sich das Erdbeben von Lissabon, und verbreitete über die in Frieden und Ruhe schon eingewohnte Welt einen ungeheuren Schrecken.“ Für den Sechsjährigen kam nach dieser Darstellung zu der Spannung zwischen bisherigem Erleben und „dem furchtbarsten Unglück“ verschärfend hinzu, dass die Katastrophe sich nicht zu dem fügen wollte, was ihm religiös vermittelt worden war: „Der Knabe [...] war nicht wenig betroffen. Gott, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, den ihm 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. Vergebens suchte das junge Gemüt sich gegen diese Eindrücke herzustellen“. Obwohl hier nicht explizit auf die „Allmacht“ Gottes Bezug genommen wird, ist sie – die indes in Goethes frühem Prometheus-Fragment herausgefordert wird – doch bei dem Hinweis auf den ersten Artikel des erklärten, fraglos: des von Martin Luther (1483–1546) erklärten Glaubensbekenntnisses sehr wahrscheinlich im Blick. Jedenfalls ist in dem von diesem Reformator seiner „Erklärung“ zugrundegelegten Apostolischen Glaubensbekenntnis, das beim jungen Goethe aufgrund der dort wahrgenommenen Gottesvorstellung zu Spannungen mit bestimmten Erfahrungen führte – bemerkenswerterweise gerade auch mit manchen an biblischen Texten gewonnenen Leseerfahrungen –, von Gott als dem „Allmächtigen“ die Rede, und zwar eben im ersten Artikel, überdies auch im zweiten. Es heißt ja zu Beginn des Apostolicums: „Ich gläube an Gott, den Vater allmächtigen“.

gen“ (*Credo in Deum patrem omnipotentem*), und danach, in dem auf Jesus Christus bezüglichen Passus: „sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters“ (*sedet ad dexteram Dei, patris omnipotentis*). Die Redeweise von Gott als dem „Allmächtigen“ ist hier also, wenn man so will, doppelt abgesichert. Das fällt umso mehr ins Gewicht, als „[v]on den Attributen Gottes [...] im Symbolum einzig die Allmacht angeführt (wird)“, um es mit den Worten des sog. Katholischen Weltkatechismus („Katechismus der Katholischen Kirche“ [1993]) auszudrücken (welche die betreffende Formulierung zu Beginn des Apostolicums in den Blick nehmen [Nr. 268]).

Das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Apostolicum, steht mit seiner – in ihm gleich zweimal begegnenden – Formulierung (*pater*) *omnipotens* bzw. mit dem ihr vorausliegenden griechischen Ausdruck (*patēr*) *pantokratōr* im übrigen keineswegs isoliert da. Ein wenig überzogen ist es freilich, wenn es (1957) bei Karl Rahner (1904–1984) heißt: „Alle Glaubensbekenntnisse sagen von Gott aus [...], daß er ‚allmächtig‘ (= *pantokratōr*, *omnipotens*) ist“, „und zwar ursprünglich als einzige Charakteristik“; denn das gilt so natürlich weder für wichtige Formeln, wie sie mit dem Neuen Testament auf uns gekommen sind (z. B. 1Kor 8,6; Eph 4,4–6; vgl. Act 8,37 *v.l.*), noch auch für manch nachneutestamentliches Credo, dies schon deswegen nicht, weil ein eigener „erster Artikel“ (nicht anders als in 1Kor 15,3b–5 und wie in Act 8,37 *v.l.*) auch fehlen kann. Und bei dem im sogenannten Brief der Apostel überlieferten, lediglich äthiopisch erhaltenen frühen Bekenntnis, das Gott als „den Vater, den Herrscher über das All“ benennt, ist nicht sicher auszumachen, ob dabei schon *patēr pantokratōr* im Hintergrund steht oder ob sich diese Verbindung hier erst vorbereitet. Aber richtig ist auf jeden Fall, dass zahlreiche altkirchliche Bekenntnisse bis hin zum Nicaenum, zum Nicaeno-Constantinopolitanum und zum Athanasianum von Gott als dem „allmächtigen Vater“ sprechen, und zwar, im Unterschied insbesondere eben zum Athanasianum, in aller Regel gegen Beginn des betreffenden Credos, also in herausgehobener Position. Vergleichsweise selten und spät begegnet dieser Ausdruck – wie im

von Luther erklärten Apostolicum – dann außerdem noch im Zusammenhang des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters. Die angesprochenen Bekenntnisse bieten diese derart akzentuierte Formulierung damit jeweils ein- oder sogar zweimal. Ansonsten freilich begegnet sie in der frühen Kirche zunächst nur selten.

Die ältesten gesicherten Belege für die Verbindung von *patēr* und *pantokratōr* finden sich bei Justin dem Märtyrer, der im Blick auf die endzeitliche bzw. eschatologische Aufgabe Jesu Christi davon spricht, dieser sei „in der ihm gegebenen Macht des allmächtigen Vaters [*pantokratoros patros*] gekommen“ (Dial 139,4), und im Bericht über das Ende Polykarps von Smyrna, hier bei dem „Gott und den allmächtigen Vater [*patera pantokratora*]“ sowie „unseren Herrn Jesus Christus“ betreffenden Lobpreis, den das Martyrium freisetzt (MartPol 19,2; ähnlich: Perp et Felic 21,5 [*omnipotentem deum patrem*]). Die eschatologische Akzentuierung und das Vorkommen innerhalb der Gebetssprache schließen sich nahtlos an die – erst weiter unten (nämlich im Passus III.2) näher zu charakterisierende – biblische Verwendung des Terminus *pantokratōr* (s. vorerst nur 2Makk 3,30; Apk 11,17; 21,22) an und fügen sich recht gut in den Zusammenhang der übrigen frühchristlichen Belege für diese Vokabel ein.

Um Gebetsformulierungen handelt es sich nämlich auch in 1Clem 60,4 sowie in MartPol 14,1, und dem steht die Sprache der brieflichen Eingangsgrüße in 1Clem *inscr* und Polyk *inscr* immerhin nahe. In 1Clem 2,3 wird überdies zum Gebet aufgefordert, und in 1Clem 32,4 läuft die Aussage über den „allmächtigen Gott“ in einen Lobpreis aus, während die Aufforderung von 1Clem 62,2, dem „allmächtigen Gott“ gemäß zu leben, auf das sogenannte Allgemeine Kirchengebet 59,2–61,3 folgt (und z. B. mit der Bezeichnung Gottes als „Schöpfer“ darauf Bezug zu nehmen scheint [s. nur 59,3]). Der „Allmächtige“ gilt zugleich als der Erbarmende (Polyk *inscr* [vgl. 1Clem *inscr*]; 1Clem 2,3; Justin, Dial 96,3 [vgl. 1Clem 9,1; Diog 7,2–5; Justin, Dial 16,4]). Er wird verbunden

- mit Buße: 1Clem 8,5; 62,2,
- mit Züchtigung: 1Clem 56,6 (Zitat: Hi 5,17),

- mit rettendem bzw. rechtfertigendem göttlichen Handeln: 1Clem 32,4; 56,6–16 (Zitat: Hi 5,17–26); Herm (11,5 bzw.) vis 3,3,5 (vgl. Did 10,3[–6]); MartPol 14,1 (vgl. nochmals 19,2, ferner Polyk 1,1 [im Anschluss an Polyk *inscr*]); Justin, Dial 83,4; 142,2 (vgl. nochmals 139,4),
- ferner mit dem Gericht (Gottes): Justin, Dial 38,2; 96,3 (vgl. Did 10,6; Diog 7,5f.).

Bei Gott als „Allmächtigem“ ist also gerade auch an von ihm ermöglichte „Errettungen“ gedacht. Dazu passt gut, dass im Zusammenhang vieler der genannten Stellen noch eigens auf die Souveränität Gottes verwiesen wird. So wird seine Stärke geltend gemacht (s. nur 1Clem 33,3; 60,3; 61,1; Did 10,4f.). Auch sind mehr oder weniger parallel zu *pantokratōr* verwandte Gottesprädikationen zu berücksichtigen, so *basileus*, König (s. nur 1Clem 61,2 [„der Äonen“]; vgl. Did 9,4; 10,5), *kyrios*, Herr (1Clem 2,8; 8,4 [Zitat: Jes 1,20]; 56,3–6 [Zitate]; 64 [„alles Fleisches“]), *despotēs*, Herrscher/Gebieter (1Clem 8,2; 33,2f. [je: *tōn pantōn*, aller Dinge/des Alls]; 56,16; 60,3; 61,1f.; 64 [„der Geister“; vgl. Diog 7,2; MartPol 14,1]; Did 10,3; Herm [11,5 bzw.] vis 3,3,5), *dēmiourgos*, Urheber (1Clem 33,2; 59,2 [„des Alls“]; vgl. V. 3: „Höchster unter Höchsten“, „Heiliger unter Heiligen [...]“, ferner Diog 7,2 [hier: vom Logos ausgesagt]), und *poiētēs*, Schöpfer (Justin, Dial 16,4; 38,2 [je: „aller Dinge“]).

Überdies fällt eine ganze Reihe von Formulierungen auf, die es weithin mit so etwas wie der Beziehung Gottes zur – von ihm geschaffenen – Welt zu tun haben (s. nur 1Clem 32,4 [„von Anbeginn an“]; 32,2–8; 59,2–61,3, bes. 60,1; Did 10,3; MartPol 10,2). Nach Diog 7,2–5 ist im Übrigen das Verhältnis dessen, welcher als „der allmächtige, allschaffende und unsichtbare Gott“ bezeichnet wird, zu den Menschen gerade nicht im Sinne der Tyrannis, der „Schreckensherrschaft“, zu begreifen (V. 3); „denn Gewalt ist nicht Gottes Art“ (V. 4).

Die Verknüpfung von *patēr* und *pantokratōr*, wie sie bei Justin und im Martyrium Polykarps begegnet (und das ähnliche Nebeneinander von *pater* und *omnipotens* in der Schrift über das Ende

von Perpetua und Felicitas), darf, auch wenn das in der Sekundärliteratur merkwürdigerweise kaum ins Blickfeld tritt, schwerlich als unvorbereitet eingeschätzt werden. So wird Gott in Did 10,2–6/8, im Gebet nach der Eucharistie also, zunächst mit *pater hagio*, heiliger Vater (V. 2 [vgl. 9,2.3: „mein Vater“]), angeredet, dann mit *despota pantokrator*, Herrscher/Gebieter, Allmächtiger, und als der, welcher *ta panta*, alles, geschaffen hat (V. 3). Die Hoheit, auf die Gott als Vater Anspruch hat, wird in Mal 1,6LXX (vgl. 2,10) durch ein Wort dessen eingefordert, der als *kyrios pantokratōr*, Herr, Allmächtiger, spricht. Bei anderer Schattierung des Vater-Begriffs findet sich ein vergleichbarer Konnex in 2Reg (Sam) 7,8–14 (bzw. 1Chr 17,7–13) sowie in 1Chr 29,10b–12. In 2Kor 6,18 wird daraus eine noch wesentlich engere Verbindung, sofern die Verheißung „ich werde euch zum Vater [*patera*] werden“ (2Kor 6,18a [vgl. 2Reg (Sam) 7,14]) hier fast unmittelbar den folgenden Worten vorangeht: „spricht der Herr, der Allmächtige [*kyrios pantokratōr*]“ (2Kor 6,18b [gemäß 2Reg (Sam) 7,8a]). Ähnlich wird der Aspekt der Zusage – von Landbesitz und – der Möglichkeit, Gott Vater nennen zu können, in Jer 3,19LXX, abweichend vom hebräischen Text, mit der Kennzeichnung Gottes als *pantokratōr* zusammengestellt (vgl. noch 3Makk 5,7; 6,2f.28 [und 7,6]).

Sowohl diese Vorbereitung der Verknüpfung von *patēr* und *pantokratōr* als auch jene durch Eschatologie und Gebet charakterisierbare Atmosphäre ist für die Bedeutung und die Funktion des Ausdrucks *patēr pantokratōr* in der Entstehungszeit des Apostolicums von einiger Relevanz. Er dürfte, wie etwa auch das Fehlen eines „und“ unmittelbar vor „den Allmächtigen“ (*pantokratora*) in MartPol 19,2 (wonach nicht zuletzt der Märtyrer Polykarp „voller Jubel Gott, den Vater, den Allmächtigen verherrlicht“) signalisiert, sehr früh als zusammengehörige Einheit begriffen worden sein. Dabei sind *beide* Termini inhaltlich zumal durch die folgenden Momente bestimmt: Gott als Hoffnungsinstanz und als Souverän.

Den angesprochenen Daten dürfte deshalb jedenfalls jene – u.a. von Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Werner H. Ritter aufgegriffene und auch sonst beliebte (indes etwa von André Hal-

leux und Gijsbert van den Brink kritisch betrachtete) – Interpretationslinie schwerlich wirklich gerecht werden, nach der hier eher spannungsvoll der liebende Vater mit dem Herrn des Universums zusammengefügt sein soll. Die Verbindung der Termini „Vater“ und „Allmächtiger“ macht nicht anders als deren Verwendung in eschatologisch gefärbten Aussagen und in der Gebetsprache im Übrigen skeptisch gegen die (sich auch bei Jan Bauke-Ruegg andeutende) Auffassung, im Credo sei *pantokratōr* sogleich im Sinne einer oder sogar der zentralen Eigenschaft Gottes gebraucht (und verstanden) worden. Angemessener dürfte es sein, hier von einer Benennung Gottes, von einem oder dem göttlichen Namen zu sprechen, zumal die Vokabel *onoma*, Name, im Zusammenhang nicht eben selten begegnet (s. etwa 1Clem 60,4 [vgl. 59,2f.; 64, auch 9,1]; Did 10,2f.; Herm [11,5 bzw.] vis 3,3,5). Zu bestreiten, dass bei dem Miteinander von „Vater“ und „Allmächtiger“ auch die etwa durch 2Kor 1,2 („von Gott, unserem Vater“) und 1,3 („Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus“) vorgegebenen Konnotationen mit-schwingen können, wäre freilich – etwa angesichts von 2Kor 6,18 – „ein schwerer Irrtum“¹. Aber darauf liegt im zweiten Jahrhundert nicht der Akzent. Hingegen wird später im Zusammenhang der trinitarischen und christologischen Kontroversen deutlich zwischen *patēr* und *pantokratōr* geschieden und dabei die Vaterschaft Gottes speziell auf das Verhältnis zu Christus als dem Sohn bezogen. Dann auch „läßt manche Quelle vermuten, daß die Aussage von der Vaterschaft in manchen Kreisen eine wärmere, weniger streng theologische Botschaft ausrichtete“².

Nicht zu überzeugen vermag die im Anschluss an Hildebrecht Hommel nicht zuletzt durch Gijsbert van den Brink vertretene These³, schon zur Zeit der apostolischen Väter und davor sei der Terminus *pantokratōr* nicht durchweg allein gemäß dem (zugehörigen und) mit einem (nachfolgenden) Genitiv verbundenen Verb

¹ Kelly, Glaubensbekenntnisse, 137.

² Kelly, Glaubensbekenntnisse, 135f. (Zitat: 136). Ebd., 136f.: Belege.

³ S. dazu van den Brink, Almighty God, 51–56.

kratein zu begreifen (aufzufassen [eben mit Genitiv] etwa folgen-dermaßen: „Herrschaft haben über“), vielmehr im Zusammenhang mit einer stattdessen den Akkusativ verwendenden Konstruktion gerade auch auf Gott als Erhalter der Schöpfung bezogen und insofern stoisch verstanden worden. Obwohl van den Brink im Blick auf diese Bedeutung recht vorsichtig bleibt – neben der nach ihm die durch die Septuaginta vorgegebene andere weiter belegt sei, die es fraglos mit der Herrschaft zu tun hat –, geben die für diese frühe Zeit geltend gemachten Belege nicht das her, was ihnen hier abverlangt wird.

Zwar ist Hommel m.E. in der Tat der grundsätzliche Nachweis „einer weiteren, [...] im Grunde neuartigen Bedeutung“ des mit dem Akkusativ verbundenen Verbs *kratein* gelungen, nämlich: „erhalten, bewahren“⁴. Aber äußerst fraglich ist, ob dafür Apk 2,1 als „[a] good example“⁵ gelten kann. Selbst bei Hommel wird ja die Wendung „der die sieben Sterne in seiner Rechten hält“ lediglich als „ein Übergang“ auf dem Wege der „Bedeutungsverschiebung“ eingeschätzt. Das ist indes, wenn man den Kontext berücksichtigt (s. 1,20 und bes. 1,16 [vgl. 3,1]) und die zeitliche Limitierung des „Halten“ der Winde in 7,1(–3 [vgl. 9,14f.]) beachtet, noch zu viel gesagt. Und die Stelle Arist 185, durch ihn zum „wichtigen Erstbeleg“ für *pantokratōr* als – wie es „scheint“ (!) – („bereits stoisch umgedeutet zum [...]“) „„Allerhalter““ erklärt⁶, lässt denn auch schwerlich an „Allerhaltung“ denken. Vielmehr folgt der Ausdruck „der allmächtige Gott“ hier unmittelbar auf „es erschuf“, und der

⁴ Hommel, *Pantokrator*, (135–141, bes.) 135 (Zitate).

⁵ Van den Brink, *Almighty God*, 52 (samt) Anm. 28.

⁶ Hommel, *Pantokrator*, (143–)144. Wenn van den Brink, *Almighty God*, 52, Diog 7,2 und da genauer dies für seine These geltend macht, dass Gott hier eigens als „Schöpfer“ (*pantoktistēs*) bezeichnet wird, so spricht schon die Reihenfolge innerhalb der Titulatur (nämlich: *pantokratōr* vor *pantoktistēs*) gegen eine derartige Differenzierung. Eine solche ist hier offenkundig ebenso wenig im Blick wie wenige Zeilen später bei dem (auf den Logos bezogenen) Ausdruck „der Schöpfer [*technitēs*] und Demiurg [*dēmiourgos*] aller Dinge“ (vgl. nur Hebr 11,10).

(von einem Juden gesprochene) Gebetswunsch, diese insofern als Schöpfer charakterisierte Gottheit möge den ägyptischen König und die Seinen mit „allen [geschaffenen] Gütern“ durchweg „erfüllen“, setzt offenkundig voraus, dass hier gerade nicht selbstverständlich von einer „Allerhaltung“ ausgegangen wird. Fraglos bieten die Bibel, das Judentum um die Zeitenwende herum und die frühe Christenheit stoisch klingende und teils auch stoisch beeinflusste Aussagen (vgl. z. B. 1Kor 8,6; Hebr 1,2f.). Aber dem Ausdruck (*patēr*) *pantokratōr* wachsen „stoische“ Konnotationen schwerlich schon früh zu⁷, sondern erst etwa ab Ende des zweiten Jahrhunderts. Die Verschiebung der mit *patēr* einerseits, *pantokratōr* andererseits verbundenen Bedeutungsmomente dürfte im Übrigen dazu beigetragen haben, dass beim ersten Artikel des Apostolicums die Formulierung „Schöpfer des Himmels und der Erde“ nötig schien. Zuvor konnte die betreffende Vorstellung als schon mit jenen beiden Termini hinreichend angesprochen gelten.

Nach dem Aufgezeigten sind (auch) diejenigen Hypothesen wenig zwingend, denen zufolge sich das Syntagma „allmächtiger Vater“ entweder einer antimarcionitischen bzw. antignostischen Frontstellung verdanken soll oder der (missionarischen) Absicht, in einem nicht zuletzt durch die Stoa mitgeprägten Raum auf Resonanz zu stoßen. Zwar ist nicht daran zu zweifeln, dass dieser Ausdruck, erst einmal gefunden, sich sehr gut dazu eignet, der Auffassung von einem Demiurgen – also von einem gesonderten Erschaffer der Materie – entgegenzutreten und den Gott von Juden und Christen so zu charakterisieren, dass er selbst, der Schöpfer, zugleich in der Geschichte wirkt und die Welt lenkt und erhält. Für die Entstehung der Verbindung *patēr pantokratōr*, deren zunächst recht spärliches Vorkommen weder zu einem antimarcionitischen

⁷ S. Zimmermann, Namen, (252 Anm. 358 und) 264f., ferner Batut, PANTOCRATOR, 30–34, und Weber, Allmacht Gottes, 36, überdies auch Stowasser, Pantokrator. Vgl. (indes) Bauke-Ruegg, Allmacht Gottes, 369–378 (auch: ders., Aporien, 280), Feldmeier, „Allmächtigen“, 144, und Karrer, Gottesbild, 74f. (samt Anm. 113). Vgl. u. (bei) Anm. 156.176f.

noch zu einem „propagandistischen“ (ersten) „Sitz im Leben“ passt, ist man indes vor allem an die Sprache der griechischen Bibel gewiesen. Der *panokratōr*-Begriff musste selbstverständlich auch bei nichtjüdischen Lesern oder Hörern zumindest auf ein gewisses Verständnis stoßen, und er konnte das offenkundig – schon angesichts des verschiedentlich zumal auf Zeus (der bekanntlich [etwa bei Homer] auch als „Vater“ titulierte) angewandten Worts *pankratēs*. (In Kleantes' Zeus-Hymnus etwa ist [gegen Beginn] im Blick auf diese Gottheit vom „vielnamigen *pankratēs*“ die Rede.)

Ohne Frage nimmt die Gott zugeschriebene „Allmacht“ in der Geschichte der altchristlichen Bekenntnisse einen prominenten Rang ein. Sie wird darum für ein hier besonders wichtiges Epitheton des Gottes der Christen eingeschätzt werden müssen. Das gilt unabhängig davon, ob die folgende, weithin übliche Auffassung uneingeschränkt wird aufrechterhalten werden können: Es sei, wie der (rekonstruierte) Wortlaut der *Traditio Apostolica* erkennen lasse, spätestens zu Beginn des dritten Jahrhunderts die bejahende Antwort auf die Frage nach Gott als dem „allmächtigen Vater“ („Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?“ [Traditio Apostolica 21,12[f.]]) Bedingung der Taufe gewesen.

Angesichts der Bedeutung, welche der „Aussage“ von der „Allmacht“ Gottes in wichtigen Bekenntnisformulierungen zukommt, mag es merkwürdig anmuten, dass der Titel der vorliegenden Veröffentlichung bei „Gott, der „Allmächtige“, wie die Anführungszeichen andeuten, so etwas wie eine missverständliche Formulierung annimmt. Wenn auch die Schwierigkeiten des jungen Goethe mit dem ersten Glaubensartikel, wie sie sich dem Verfasser von *Dichtung und Wahrheit* (im Jahr 1811) darstell(t)en, Beachtung verdienen mögen, so könnte doch ein eher vorsichtiger Umgang mit dem betreffenden Theologumenon fast als so etwas wie ein theologischer Selbstwiderspruch erscheinen.

2. „Allmacht“ Gottes und Pädagogik

Der junge oder doch der ältere Goethe weiß um andere als zaghafte kirchlich-theologische Reaktionen auf das Erdbeben von Lissabon bzw. auf die Nachrichten davon. Er berichtet nämlich: „Hierauf ließen es die Gottesfürchtigen nicht an Betrachtungen, die Philosophen nicht an Trostgründen, an Strafpredigten die Geistlichkeit nicht fehlen.“ Die „Geistlichkeit“ wird hier allein mit „Strafpredigten“ in Zusammenhang gebracht. Das ist, jedenfalls solange man hinsichtlich der Kanzelreden die beiden vorangehenden Hinweise nicht mitberücksichtigt, zu pauschal. „Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts“, wie sie Ulrich Löffler (in seinem 1999 unter dem Oberbegriff „Lissabons Fall – Europas Schrecken“ erschienenen Buch) aus den erhaltenen Quellen, nicht zuletzt aufgrund von Predigten, erarbeitet hat, ergibt ein differenzierteres Bild, etwa sofern dabei auch physikotheologische Argumentationen hervortreten. Aber an „Strafpredigten“ fehlte es nach jener Katastrophe in der Tat nicht, auch nicht an solchen, die – statt mit Goethe zu beklagen, Gott habe sich „keineswegs väterlich bewiesen“ – im Lissabonner Geschehen gerade den „allmächtigen Vater“ oder doch die göttliche „Allmacht“ am Werke sehen zu sollen mein(t)en⁸. Das ist schon deshalb nicht verwunderlich, weil man hier an alte, gerade auch an biblische Überlieferungen anknüpfen konnte. So haben kosmische Erschütterungen in Traditionen ihren Platz, welche das machtvolle Erscheinen, die Theophanie Gottes bzw. Jahwes betreffen (s. z. B. 2Sam 22,8.16/Ps 18,8.16; Ps 77,19; Hab 3,6.11), und nach Hi 9,6

⁸ Bei Löffler, Lissabons Fall, 670 (vgl. allgemeiner ebd., 121.435–514. 658–60), wird die folgende Quelle angeführt: Jakob Walentin, Wächter=Stimme Des Allmächtigen, Welche Er zu unserer Warnung gegen das Ende des 1755. und Anfang des 1756. Jahrs zu verschiedenen mahlen in Europa und anderen Welt=Theilen durch starke Erd=Erschütterungen hat hören lassen. Vorgestellt in einer Predigt an dem ausserordentlichen Buß=Bätt und Dank=Tag den 8/19 Februar. 1756 [...]

(vgl. bes. V. 4,19) und 26,11 (vgl. bes. V. 14) weiß auch der leidende Hiob von solchen Erweisen der Stärke Gottes.

Es kann von daher nicht überraschen, dass literarische Folgewirkungen des Erdbebens von Lissabon ebenfalls nicht auf das Motiv der „Strafpredigt“ verzichten. Auch in einem berühmten satirischen Roman aus dem Jahr 1759 fehlt es nicht ganz, nämlich in *Candide ou l'optimisme*. Der Verfasser, Voltaire (eigentlich: François Marie Arouet [1694–178]), ließ ihn dem schon 1756 zu Papier gebrachten *Poème sur le désastre de Lisbonne* folgen. Mit einiger Plausibilität vermutet z. B. Harald Weinrich (geb. 1927) nicht nur hinter der Erzählung, für die das bereits Friedrich der Große behauptet hatte, das Modell des Hiobbuchs, sondern auch hinter dem *Poème*. Dazu passt, dass Voltaire hier einerseits, ähnlich wie das in Hi 42,2–6 der Fall ist, trotz des „Desasters“ an der gewaltigen Macht Gottes, an der „Allmacht“ festhält (und dabei an das [nicht zuletzt durch Jes 29,16; 45,9; Jer 18,1–6; Weish 15,7; Röm 9,20–23] vorgegebene Bild vom Töpfer und vom geformten Gefäß anknüpft), und andererseits weist er, Hi 42,7 vergleichbar, gerade auch jene (etwa an Hi 4,6–10 erinnernde) Erklärungslinie des Erdbebens ab (vgl. bes. Lk 13,4), nach der es sich bei ihm um göttliche Rache angesichts von Fehlverhalten handeln soll. Im Gedicht begegnet das abgelehnte Argument in direkter Rede. Es heißt da (gemäß der Übersetzung durch Wolfgang Breidert):

Lissabon, hattest du denn an Lastern so viel?

Schwimmen London, Paris, nicht in Genüssen und Spiel? [...]

Der Roman bietet, wenn man so will: stattdessen, im Anschluss an das auch *Candide* widerfahrende Erdbeben die folgende Szene (Übersetzung[sfragmente]: Ernst Sander): Da „die Weisen des Landes kein wirksameres Mittel gegen den völligen Untergang der Stadt zu finden (wußten), als dem Volke den Anblick eines schönen Autodafé zu gewähren“, wurden einige Leute inhaftiert, unter ihnen auch (der mit Zügen des [seinerseits stark durch Leibniz geprägten] „Optimisten“ Christan Wolff [1679–1754] ausgestattet) Pangloß und sein einstiger Schüler Candide. Der durch die Universität

Coimbra, also primär theologisch inspirierte Rat führt denn auch, unter Beteiligung des Großinquisitors, zu einem derartigen Auto-dafé, das nicht ohne „eine sehr pathetische Predigt“ vonstattengeht. Während die übrigen Aufgegriffenen verbrannt und Pangloß gehängt wird (aber, wie sich später zeigt, dabei doch nicht stirbt), muss Candide lediglich eine Auspeitschung über sich ergehen lassen, und er entkommt – Hiob nicht unähnlich – dem Tod, „ermahnt, gepeitscht, losgesprochen und gesegnet“.

„Strafpredigt“ und „Autodafé“ werden von Voltaire vor allem auf zweierlei Weise als völlig unangemessen charakterisiert. Zum einen wird die Bestrafung als Willkürmaßnahme beschrieben: Geradewegs zufällig werden Menschen „aufgegriffen“. Es sind neben dem eher harmlosen Pangloß und dem, wie schon sein Name erkennen lässt, nicht weniger unschuldigen Candide drei Opfer kirchlicher Engstirnigkeit: ein „Biskayer [...], der der Ehe mit einer Gevatterin überführt worden war, und zwei Portugiesen, die beim Verzehren eines Huhnes den Speck fortgeworfen hatten“, „durchaus keinen Speck hatten essen wollen“ – also Juden, die sich weigern, (als Anussim, Marranen bzw. Chuetas) ihrem Glauben (partiell) untreu zu werden –. Ebenso willkürlich wie diese Bestrafung wäre es, so hat man zu folgern, das geschehene Unglück als rächende Aktion Gottes auszugeben. Zum anderen verfehlt das „Autodafé“ als „unfehlbares Mittel [...], die Erde am Beben zu verhindern“, in eklatanter Weise seinen Zweck. Denn: „Selbigen Tages bebte die Erde noch einmal unter fürchterlichem Getöse“. Obwohl Voltaire, wie vermerkt, das Attribut der „Allmacht“ Gottes nicht in Frage stellt, kritisiert er doch beißend alle Versuche, die seismische Erschütterung von Lissabon, welche auf göttliche Macht schließen lassen mag, umzuformen in einen Kalkül von Schuld und Strafe, umzumünzen in Ermahnung. Das Leiden wird nicht wegerklärt.

Wenige Jahre vor Goethes autobiographischem Bericht über das Lissabonner Ereignis (und dessen Auswirkungen), nämlich schon 1807, veröffentlichte Heinrich von Kleist (1777–1811) in (mehreren, in fünf) Lieferungen eine Novelle, die dann 1810 unter dem heute üblichen Titel *Das Erdbeben in Chili* auf den Markt kam. Sie