

Theologische Bibliothek

Christian Link

Theodizee



Theologische Bibliothek

Herausgegeben von

Christoph Auffarth / Irene Dingel / Bernd Janowski / Friedrich Schweitzer /
Christoph Schwöbel und Michael Wolter

Band III
Christian Link
Theodizee

Christian Link

Theodizee

Eine theologische Herausforderung

Vandenhoeck & Ruprecht

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

2., ergänzte Auflage 2022
© 2022, 2016 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill
Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill
Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill
Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag
Antike und V&R unipress.

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

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten Satz: Breklumer Print
Service, Breklum
EPUB-Produktion: Lumina Datamatics, Griesheim

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9481
ISBN 978-3-647-99404-8

Michael von Rad

dem unvergesslichen Freund in dankbarer Erinnerung

Vorwort

Man hat die Theodizeefrage ungeachtet ihrer scheinbaren Radikalität die „merkwürdigste aller Fragen nach Gott“ genannt. Hier wird Gott aufgeboten, um den Menschen von sich selbst zu entlasten, von den Erfahrungen der Ohnmacht und Sinnlosigkeit, die als dunkler Schatten noch seine größten wissenschaftlichen und technischen Erfolge begleiten. Denn, so fragt man nicht erst heute, wie kann er zulassen, dass Naturkatastrophen und mehr noch: Krankheiten und Leiden, menschliches Unrecht und Gewalt, das Gesicht der Erde entstellen? Lässt er sich „rechtfertigen“ (so die Bedeutung des von Leibniz eingeführten Begriffs) angesichts der Klagen über eine offensichtlich unvollkommen geschaffene Welt? Diese Fragen werden ihrer *neuzeitlichen* Herkunft entsprechend zunächst in der *Philosophie* gestellt. Sie haben gerade dort ein nachhaltiges Interesse gefunden und eine kaum noch zu übersehende Fülle von Literatur hervorgebracht. Die Antworten, die man auf sie gegeben hat, sollen im I. Teil exemplarisch vorgestellt und auf ihre Tragfähigkeit geprüft werden. Ich habe diesen Teil bewusst im Blick auf studentische Leserinnen und Leser geschrieben, denen ich auch kompliziertere Argumentationsgänge meinte zumuten zu können.

Wer sich dieser Prüfung stellt, wird bald merken, dass die Frage selbst um so schwerer zu beantworten ist, je subtiler sie hier auf dem Boden der Metaphysik ausgearbeitet wird, ja dass wir am Ende auf eine begrifflichgedankliche Lösung verzichten müssen. Denn kann man Gott rechtfertigen, ihn entlasten, ohne zuletzt doch wieder den Menschen belasten zu müssen?

Und wenn er, wie schon Leibniz in seinem umsichtigen Entwurf voraussetzt, trotz der ihm zugeschriebenen Allmacht nur zum Bestmöglichen, nicht aber zum übefrei Guten fähig ist, kann er dann – wenn es ihn denn gibt – überhaupt als das „höchst vollkommene Wesen“ angesprochen werden, solange Erlösung noch aussteht? Das Gottesbild selbst – das ist der Anlass, die alte Frage hier noch einmal neu aufzurollen – stellt sich dann als der eigentlich klärungsbedürftige Punkt heraus. Unverkennbar jedenfalls bewegen sich die gegenwärtigen Versuche, das klassische Problem zu bewältigen, am Rande des Atheismus. „Man fragt nach einem Adressaten, den man nicht mehr kennt“ (E.Jüngel). Deshalb spreche ich von einer *theologischen* Herausforderung.

Ich tue es nicht als erster. Schon Heinrich Heine war der Überzeugung, dass „diese böse Frage“ im Buch Hiob, dem er eine „überstarke Dosis von Zweifel“ bescheinigt, besser aufgehoben sei als in der Philosophie. „[D]ieses Gift durfte nicht fehlen in der Bibel, in der großen Hausapotheke der Menschheit. Ja, wie der Mensch, wenn er leidet, sich ausweinen muss, so muss er sich auch auszweifeln, wenn er sich grausam gekränkt fühlt in seinen Ansprüchen auf Lebensglück.“¹ Der *theologische* Partner hat sich, in eigener Sache redend, jedoch erst relativ spät (siehe ich recht, erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts) in das kritische Gespräch mit dieser Problematik hineinziehen lassen. Will er es glaubwürdig tun, dann wird ihm freilich der Abschied von den metaphysischen (und als solchen bibelfernen) Voraussetzungen der philosophischen Gottesrede förmlich aufgenötigt. Er muss sich ohne deren Garantien dem Zuwachs erschreckender Erfahrungen stellen. Dafür sprechen schon die wichtigen neueren Arbeiten von Jürgen Ebach, Johann Baptist Metz oder die große Monographie von Ingolf U. Dalferth, von denen ich viel gelernt habe. Hier geht es um einen Unterschied der Wahrnehmung, um eine

folgenreiche Differenz der *Perspektive*. Ich versuche das alte Problem auf der Basis biblischer Zeugnisse neu zu bestimmen, so dass die theologische Perspektive nicht als eine Art „Krisenmanagement“ erscheint, sondern als eigenständiger Zugang sichtbar wird. Denn während man dem philosophischen Diskurs die Leidensgeschichte der Menschheit kaum mehr ansieht und anhört – sie wird auf Distanz gehalten, wird „von außen“ aus der Vogelperspektive beredet –, kommen wir hier als beteiligte *Subjekte* selber ins Spiel. Immerhin meldet sich im biblischen Zusammenhang das Leiden in seiner ursprünglichen, elementaren Gestalt als direkte Anfrage an Gott, gleichsam eingebunden in ein „Zusammenspiel“ mit diesem überlegenen Partner und darum versehen mit einem Zeitvermerk: „Herr, wie lange willst du zusehen?“ (Ps 35,17) Es hat ein lebensgeschichtlich greifbares Gegenüber. Es erwächst aus Fragen, denen wir nicht als interesselose Zuschauer begegnen können, sondern die uns deshalb angehen, weil wir ihnen wie Hiob ausgesetzt sind, und die wir uns deshalb nur als durch sie selber in Frage Gestellte zu eigen machen können. Nicht unser Wissen ist hier gefragt, sondern unsere Hoffnung. Mit der Unterscheidung und Zuordnung dieser beiden unterschiedlichen Perspektiven versuche ich die traditionelle Fragestellung noch einmal neu zu justieren. Davon soll im II. und III. Teil die Rede sein. Dabei greife ich gelegentlich auf Feststellungen und Formulierungen zurück, die sich mir in den mit Walter Dietrich verfassten „Dunklen Seiten Gottes“ aufgedrängt haben.

Ausdrücklich danken möchte ich an dieser Stelle meinem Kollegen Christoph Schwöbel, der es auf sich genommen hat, das Manuskript des Buches kritisch durchzusehen. Er hat mich mit dem Entgegenkommen des empathischen Lesers auf notwendige Ergänzungen, Streichungen und Änderungen hingewiesen und mit seinen Fragen dazu

beigetragen, den Zusammenhang des Ganzen klarer sichtbar zu machen.

Bochum, im Februar 2016

Christian Link

Zur zweiten Auflage:

An der Einleitung und den Interpretationen der hier vorgestellten Entwürfe (Teil I und II) habe ich nichts geändert. Um meine Sicht auf das Problem der Theodizee zu verdeutlichen habe ich lediglich einen neuen Abschnitt hinzugefügt (jetzt: Teil III. 3), und daraufhin den Schluss des Buches noch einmal überarbeitet. Denn es bleibt ja die von Johann Baptist Betz so leidenschaftlich gestellte Frage „Wo bleibt Gott?“, die noch auf eine Antwort wartet.

Bochum, am 15. September 2021

C.L.

¹ *Heine*, „Spätere Note“ 1854, in: Sämtl. Werke, hg. v. H. Kaufmann, 57f.

Inhalt

Vorwort

Einleitung – Das Problem der Theodizee

1. Theodizee – ein neuzeitliches Problem?
2. Theodizee als Thema der Philosophie
3. Theodizee als Thema der Theologie
4. Der hermeneutische Unterschied

I. Entwürfe philosophischer Theodizee

1. Leibniz: Die beste aller möglichen Welten
 - 1.1 *Die beste aller denkbaren Welten*
 - 1.2 *Woher kommt das Übel? Das Argument der Willensfreiheit*
 - 1.3 *Das Böse als Mangel (privatio boni)*
2. Kant: Das Misslingen aller Versuche in der Theodizee
 - 2.1 *Eine „Revolution der Denkart“*
 - 2.2 *Doktrinale Theodizee*
 - 2.3 *Authentische Theodizee*
 - 2.4 *Exkurs: Theodizee als Fortschritt (Hegel)*
3. Das Argument der Willensfreiheit (Free-Will-Defense)
 - 3.1 *Probleme der Willensfreiheit*
 - 3.2 *Kann die Willensfreiheit das Leiden der Kreatur rechtfertigen?*
 - 3.3 *Ist das Böse der notwendige Preis der Freiheit? (Plantinga)*
4. Rechtfertigung Gottes auf dem Prüfstand. Eine Bilanz
 - 4.1 *Die Frage nach Gott*
 - 4.2 *Die Frage nach dem Bösen*
 - 4.3 *Das Problem der Perspektive*

II. Biblische und theologische Entwürfe

Einleitung: Die Frage nach der Rolle Gottes im Theodizee-Prozess

1. Die Bindung („Opferung“) Isaaks (Gen 22)
 - 1.1 *Probleme der Auslegung*
 - 1.2 *Das Gottesproblem*
 - 1.3 *Die Überlieferung der Akeda*
2. Der „Fall Hiob“ und das Hiob-Problem
 - 2.1 *Probleme der Auslegung*
 - 2.2 *Der „Fall Hiob“*
 - 2.3 *Das Hiob-Problem*
3. Die leidende Welt und der leidende Gott
 - 3.1 *Die historische und die theologische Ebene der Jesus-Geschichte*
 - 3.2 *Der Tod Jesu als Opfer*
 - 3.3 *Das Leiden Gottes*
 - 3.4 *Die Theodizeefrage im Zeichen der Kreuzestheologie*
 - 3.5 *„Teilnahme am Leiden Gottes“ (D. Bonhoeffer)*
4. Theodizee nach Auschwitz
 - 4.1 *Gott im Holocaust: die Selbstdeutung der Opfer*
 - 4.2 *Der Gottesbegriff nach Auschwitz – Abschied von der Theodizee*
 - 4.3 *Der leidende Gott – „Stillstellung“ der Theodizee?*
5. Theodizee angesichts der „natürlichen“ Übel der Schöpfung
 - 5.1 *Das Problem der natürlichen Übel*
 - 5.2 *Kann es eine bessere Welt geben?*
 - 5.3 *Falsche Weichenstellungen*
6. Der eschatologische Horizont der Theodizeefrage
 - 6.1 *„Wie lange noch?“*
 - 6.2 *Die Theodizeefrage als eschatologische Rückfrage an Gott (J.B. Metz)*

III. Gott und das Böse

Einleitung: Die Frage nach dem Bösen

1. Das Rätsel des Bösen
 - 1.1 *Die Wandlungen des Bösen*
 - 1.2 *Notwendige Abgrenzungen*
 - 1.3 *Das Böse: Ordnung oder Chaos?*
2. Ist Gott verantwortlich für das Böse der Welt?
 - 2.1 *Martin Luther: Das Böse in Gottes Hand*
 - 2.2 *Paul Tillich: Das Böse als Bedingung kreatürlicher Existenz (Entfremdung)*
 - 2.3 *Karl Barth: Das Böse als Nichtiges*
3. Zwischenüberlegung: Die „nicht erledigte Arbeit“ Gottes?
4. Die Überwindung des Bösen
 - 4.1 *Noch einmal: die Frage nach dem Bösen*
 - 4.2 *Theologische Entdeckungen des Guten*
5. Wie können wir mit dem Problem der Theodizee umgehen?

Nachwort

Literatur

Register

Einleitung

Das Problem der Theodizee

Warum, so lautet die quälende Frage, die die Geschichte der Menschheit vom Buch Hiob an begleitet bis hin zu den Katastrophen, deren Zeugen wir in der eigenen Gegenwart werden: Warum lässt der gute und gerechte Gott zu, dass Erdbeben und Hungersnöte Tausende Menschen vernichten, dass Kriege und Eroberungsfeldzüge ganze Völker ausrotten, dass straflos geschieht, was um unserer Menschlichkeit willen unzulässig ist? Vor unseren Augen breitet sich in bisher nie gekannten Formen ein menschenverachtender, noch dazu religiös motivierter Terrorismus aus: Junge Leute lassen sich, ihr eigenes Leben verachtend, als Selbstmord-Attentäter anwerben und reißen unterschiedslos Menschen in ihren Untergang hinein. Jüdische und christliche Gemeinden, seit Jahrhunderten im Vorderen Orient beheimatet, in unserer Bibel als „Gottes Augapfel“ (Sach 2,12) unter den besonderen Schutz dieses Gottes gestellt, werden aus ihrer Heimat vertrieben und ihre Ältesten in barbarischen Massakern zu Tode gebracht. Wehrlose Flüchtlinge ertrinken zu Tausenden im Meer – und Er greift nicht ein.

Warum fällt Gott dem hemmungslos sich austobenden Bösen nicht in den Arm? Ist er an seinen Geschöpfen nur teilweise interessiert? Ist er in sich gespalten? Oder ist er nicht imstande, seine Interessen wahrzunehmen? Im ersten Fall, stellt das Leiden, das Menschen ohne eigene Schuld, ja ohne einen ersichtlichen Grund als willkürliche Zumutung erfahren, seine *Güte*, im zweiten seine *Gerechtigkeit*, im dritten seine *Allmacht* in Frage. Doch wenn man ihm diese

Attribute oder auch nur eines von ihnen absprechen wollte, verdiente er dann noch als *Gott* angerufen zu werden?

Drastischer noch hat Sigmund Freud in einem Brief an den mit ihm befreundeten Zürcher Pfarrer Oskar Pfister den Widerspruch formuliert, an dem das moderne Bewusstsein sich wund reibt: „Und endlich – lassen Sie mich einmal unhöflich werden – wie zum Teufel bringen Sie alles, was wir in der Welt erleben und zu erwarten haben, mit Ihrem Postulat einer sittlichen Weltordnung zusammen? Darauf bin ich neugierig, aber Sie brauchen nicht zu antworten.“² Geantwortet haben die Philosophen von Leibniz bis zu Hans Jonas mit dem Unternehmen, für das Leibniz den Begriff der *Theodizee* geprägt hat. Unter Theodizee versteht man den Versuch, Gottes Allmacht und Güte, seine Gerechtigkeit und Liebe auf der *einen*, die Tatsache dieser Übel und des Leidens auf der *anderen* Seite so miteinander auszugleichen, dass ein Widerspruch aufgelöst und Gott nicht mehr vom Übel angefochten oder in Frage gestellt werden kann. Die Rechtfertigung Gottes wird so zugleich zu einer Rechtfertigung der Welt und ihrer bedrohlichen Schattenseiten.

1. Theodizee – ein neuzeitliches Problem?

Man hat angesichts dieser Aufgabenstellung von einem neuzeitlichen Problem gesprochen. Das trifft nur sehr bedingt zu: Neuzeitlich ist der Begriff „Theodizee“, das Problem selbst ist so alt wie das Drama des biblischen Hiob. In der Neuzeit hat es allerdings eine erhebliche Verschärfung erfahren. Allgegenwärtige Übel und Leiden werden als gewichtiges Argument gegen die Vertrauenswürdigkeit Gottes und die ihm zugeschriebenen Attribute, namentlich seiner Allmacht und Güte, ins Feld geführt. So gesehen steht hier nicht schon, wie man zu

sagen pflegt, die Rechtfertigung *Gottes* vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft auf dem Spiel. Denn wenn Gott seinem „theistischen“ Begriff nach existiert, bedarf er keiner Rechtfertigung durch den Menschen. Es geht vielmehr um die Rechtfertigung des *Glaubens* an diesen Gott angesichts des Einwandes, den der Widerspruch zwischen seiner Güte und dem Leiden der Erde gegen diesen Glauben erhebt. Er gerät in den Verdacht, selbst widersprüchlich und irrational zu sein. Umgekehrt beruht die Faszination der Theodizee-Bemühungen gerade des 18. Jahrhunderts auf dem Versprechen, diesen Einwand mit rationalen Argumenten zu entkräften

Wo hat dieser Vorwurf seine materiale Basis? Er setzt dort an, wo die Gottesgewissheit seit Jahrhunderten ihren evidentesten Haftpunkt zu haben schien, bei der Zuverlässigkeit der Welt. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert aber steht die *Schöpfung*, das Werk der göttlichen Allmacht, unter Anklage. Der Glaube an ihre Harmonie wird durch das immer aufdringlichere Leiden ihrer Geschöpfe zerfressen und blättert am Ende wie Rost ab von dem desillusionierten Bewusstsein. „Wenn Gott diese Welt geschaffen hat, möchte ich nicht dieser Gott sein, denn das Elend der Welt würde mir das Herz zerreißen.“ (Schopenhauer)

Es gibt ein zweites, m.E. noch wichtigeres Argument, das die Verschärfung der Theodizeefrage als Folge einer spezifisch neuzeitlichen Entwicklung erkennen lässt. Mit der Aufklärung bekommt die Geschichte ein neues Subjekt. Der Siegeszug einer Wissenschaft, die methodisch von Gott absieht und überwältigende Erfolge verbuchen kann, hat den allmächtigen Gott aus seiner angestammten Domäne, der Bewältigung und Deutung alltäglicher Lebensvollzüge und -krisen, verdrängt. Der zum Verwalter der Erde bestellte Mensch (Gen 1,28), der in Gott den Herrn der Welt erkannte und respektierte, wurde selber zum Herrn und Gebieter der

Natur (*maître et possesseur de la nature*; Descartes). Er hat gelernt, wie Bonhoeffer noch in den auf die Katastrophe des II. Weltkriegs zutreibenden Jahren diagnostizierte, „in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘“, und zwar nicht nur auf den Gebieten der Wissenschaft, der Literatur und der Kunst, sondern in zunehmenden Maße auch in ethischen und religiösen Fragen: „Es zeigt sich dass alles auch ohne ‚Gott‘ geht und zwar ebenso gut wie vorher.“¹ Er bringt Gott zum Verschwinden, indem er die Verantwortung für den Weltlauf selbst übernimmt. Gewiss, düstere Zukunftsprognosen erschüttern unser wissenschaftlich-technisches Selbstbewusstsein. Es mehren sich die Zeichen, dass wir unser Können mit einer katastrophalen Unordnung im Verhältnis von Mensch und Natur bezahlen. Das ist eine neue Erfahrung, die Erfahrung einer mit der Subjektivität des *Menschen* belasteten Welt. In dieser Situation hat die neuzeitliche Theodizeefrage, diese „merkwürdigste aller Fragen nach Gott“, die Funktion einer Entlastung.² Sie entlastet den Menschen, der die Welt als seinen „eigenen Entwurf“ (Kant) meint hervorbringen zu können, von der „totalen“ Verantwortung, die ihn angesichts der Rätsel der Sinnlosigkeit und Absurdität des Weltlaufs zu überfordern droht. Seine eigentümliche Schärfe gewinnt das neuzeitliche Theodizeeproblem nun dadurch, dass es angesichts einer Ohnmachtserfahrung aufbricht, dass man aber Gott „in dem, wofür man ihn verantwortlich machen möchte [dem Leiden und Übel der Welt], gerade nicht zu finden vermag“.³ Zwischen Gott und den nach ihm fragenden Menschen haben sich Nichtigkeitserfahrungen geschoben. Die Frage droht ins Leere zu gehen. Sie hat ihr greifbares Gegenüber verloren. Der Richter, den man nach dem Sinn der Geschichte zu fragen unternimmt, ist selber in den Rechtsstreit verwickelt. So verbirgt sich hinter den Wegen und Umwegen, zu einer Lösung des Theodizeeproblems zu

kommen, zuletzt die Frage, wie denn angesichts der Leidensgeschichte der Erde überhaupt von Gott zu reden sei.

2. Theodizee als Thema der Philosophie

Man versteht auf diesem Hintergrund, dass erst im Zuge der beginnenden Emanzipation vom christlichen Glauben eine regelrechte Theodizee ausgebildet worden ist, und zwar als Thema der Philosophie – gewissermaßen als ein letzter Versuch, gegen den Widerspruch der Erfahrung Gott jedenfalls für das Denken festzuhalten. Denn solange sich Gottes Existenz mit Vernunftgründen beweisen ließ, konnten Leidenserfahrungen keinen ernsthaften Einwand gegen ihn begründen; sie wurden als Prüfungen des Glaubens hingenommen. Bricht aber die Stütze der Vernunft weg, dann droht das offenkundige Ausmaß des Leidens an den Übeln der Welt der Gottesgewissheit den Boden zu entziehen. Die Versuche, von denen hier zu reden ist, diese Gewissheit auf rationalem Wege zurückzugewinnen, bewegen sich im Raum der Metaphysik unter *theistischen* Prämissen: Gott wird als jenes allmächtige, gütige, höchst vollkommene Wesen begriffen, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Er soll mit diesen Prädikaten gegen die Anklage, welche Übel und Leiden der Welt gegen ihn erheben könnten, verteidigt und derart „gerechtfertigt“ werden. Das Argumentationsmodell, so wie es sich mit Leibniz' „Theodizee“ etabliert hat, hat den Charakter einer rationalen „natürlichen“ Theologie. Auf dem Prüfstand steht daher zunächst die Welt, so wie sie sich in quasi zeitloser Schau vom Standpunkt Gottes aus darstellt, perspektivisch zentriert auf ihren schöpferischen Ursprung und die aus ihm ableitbaren kreatürlichen Ordnungen. Nicht berücksichtigt werden dabei in modernen Unternehmungen jedoch – anders als noch bei Leibniz – die heilsgeschichtlichen

Dimensionen, also das spezifisch religiöse Erbe, das die Frage nach dem *Weg* Gottes mit seiner Schöpfung, insbesondere die aporetische Frage nach seiner Gerechtigkeit, hätte modifizieren können. Aus diesem Ansatz resultiert das besondere Problemrelief der meisten der hier darzustellenden Versuche. Was fällt dabei ins Gewicht?

Zunächst der Ausfall einer *theologischen* Prämisse: Denn ohne Parallelen in der uns bekannten Religionsgeschichte ist das Urteil der Bibel, das die von Gott geschaffene Welt ohne Einschränkungen als eine gute, ja „sehr gute“ Schöpfung rühmt (Gen 1,31). Ihrer Erschaffung haftet keinerlei Tragik an. Gewiss, das „valde bonum“ ist mit Bedacht als Urteil Gottes formuliert. Über seine Evidenz auf Seiten der Kreatur ist damit noch gar nichts gesagt. Soviel aber muss man daraus folgern können, dass Gott für die *Strukturen* der von ihm geschaffenen Welt verantwortlich ist. Genau hier setzen denn auch die schwer zu beantwortenden Fragen ein: Kann man das göttliche Urteil nachsprechen, ohne angesichts der auf unserer Erde sich abspielenden Tragödien (und wohl auch Komödien) zum Zyniker zu werden? Vorstellbar ist durchaus auch im Rahmen eines theistischen Weltbilds, dass Gott nicht für alles, was unter der Sonne geschieht, für jedes Missgeschick und jede Katastrophe, direkt verantwortlich ist. Für die Frage der Theodizee scheint jedoch allein relevant zu sein, dass es derlei überhaupt gibt, die bloße Tatsache von Übeln und unverschuldetem Leid, und wem sollte man dies zuschreiben, wenn nicht ihm? Hätte er nicht eine Welt ohne Leiden, Unglück und schuldhafte Verfehlungen schaffen können – wenn er denn allmächtig ist? Dieses beunruhigende Rätsel ruft nach einer Auflösung. Die neuzeitliche Theodizee wird aufgeboten, um mit den Widersprüchen zwischen dem tradierten Gottesbild und unseren Erwartungen an die Macht und Güte dieses Gottes fertig zu werden, mit Widersprüchen, die bereits

Epikur in einer variantenreich überlieferten Reihe von Antithesen formuliert hat:

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, so ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und [ist] dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt: Woher kommen dann die Übel, und warum nimmt er sie nicht weg?“⁴

In einem höchst instruktiven Buch, das die „Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente“ zu prüfen unternimmt, hat Armin Kreiner diese aus den Leidenserfahrungen unserer Welt resultierenden Widersprüche in zwei komplementären logischen Argumenten zusammengefasst:

[1] Deduktives Argument: Die Erfahrung von Übel und Leid stellt einen Widerspruch zum Glauben an die Existenz Gottes dar. Daraus würde folgen, dass der Glaube an Gott als widerlegt zu betrachten ist.

[2] Induktives Argument: Die Erfahrung von Übel und Leid macht die Annahme der Existenz Gottes unwahrscheinlich, so dass es vernünftiger erscheint, nicht an Gott zu glauben, obwohl man die Existenz Gottes durch den Hinweis auf Übel / Leid nicht definitiv widerlegen kann.“⁵

Das *erste* Argument stellt fest, dass der Glaube an einen (sittlich vollkommenen und allmächtigen) Gott durch die Tatsache des Leides widerlegt wird, denn ein Glaubenssystem, das mit „Anomalien“ wie dem Leidproblem nicht umgehen kann, könne auf Dauer keinen Bestand haben. Das *zweite* Argument räumt ein, dass man mit einschränkenden Zusatzannahmen die Existenz Gottes mit der Tatsache des Leids in Einklang bringen könnte. In beiden Fällen aber „lebt“ das Theodizeeproblem aus der Spannung zwischen zwei Aussagereihen (über Gott / über die Welterfahrung), weshalb der atheistische Schluss lautet, dass diese Aussagen entweder überhaupt nicht [1] oder mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht [2] gleichzeitig wahr sein können.

Indessen stellt sich in diesen Widersprüchen nur eine Seite des Problems dar. Sie resultieren vielleicht sogar aus einer einseitigen *logischen* Sicht der Dinge. Demgegenüber hat Dietrich Ritschl schon vor Jahren auf einen bedenkenswerten anderen Aspekt hingewiesen.⁶ Wir empfinden Leiden und die sie verursachenden Übel als eine Störung des Weltlaufs, als Einbruch des Chaos in einen von Gott wohlgeordneten Kosmos. Diese Annahme liegt wie selbstverständlich den klassischen Theodizeeversuchen zugrunde. Das „Böse“ wird mit Destruktion und Chaos identifiziert – seine Auswirkungen laufen oft genug darauf hinaus –, das „Gute“ hingegen mit stabilen Verhältnissen und Ordnungen. Hat es so nicht auch die Theologie gelehrt? „Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1 Kor 14,33). Die Erfahrungen des letzten Jahrhunderts haben uns jedoch lehren können, dass diese einfache Gleichung durchaus nicht immer aufgeht. Eine rigide, auf ein Höchstmaß an Ordnung und Gehorsam ausgerichtete Pädagogik, ein Ethos strengster Pflichterfüllung, eine strikten Regeln sich verschreibende Rechtspraxis („law and order“), auch ein mit wissenschaftlicher Sorgfalt vorbereitetes und durchgeführtes Forschungsprogramm (atomare Technik) kann sich als Wurzelboden verheerender Übel herausstellen. Solche Erkenntnisse legen einen anderen Schluss nahe: „Das Böse und Sinnlose kann nicht mehr einfach mit Unordnung und Chaos, Gott und das Gute mit Ordnung gleichgesetzt werden.“ Ordnung ist in der Wahrnehmung der Physik „nur die Ausnahme inmitten statistischer Unwahrscheinlichkeit“.⁷ Wir erfahren den Frieden heute zunehmend aus *Ausnahme* von Krieg in einer Welt des Hasses und ideologischer Verblendung. Dies vorausgesetzt müsste die Frage, warum Gott Böses zulässt, noch einmal neu aufgerollt werden und in diesem Zusammenhang darum auch die andere, von der Tradition allzu eindeutig

beantwortete Frage, ob alles Leiden tatsächlich nur von Menschen verursacht ist. Von Erdbeben und Überschwemmungen wird man das kaum mit Sicherheit sagen können. Und auch dann ist es noch einmal eine andere Frage, ob man solche Katastrophen deshalb schon als gottgewollt und gut verstehen soll, gewissermaßen als Ausdruck eines höheren, uns heute noch verborgenen göttlichen Planes. Wer das behaupten wollte, müsste sich allerdings in einen unerträglichen Widerspruch zur biblischen ‚Definition‘ Gottes setzen, der sich als „Gott der Lebendigen“ (Mt 22,32), als Liebhaber des Lebens, in seine Schöpfung eingeführt hat. Gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma?

3. Theodizee als Thema der Theologie

Hier meldet sich ein altes, in dualistischen Lösungsversuchen an den Rändern christlicher Orthodoxie aufgebrochenes Problem, das auf zwei einflussreichen Strömungen der Spätantike, Gnosis und Manichäismus, zurückgeht, das heute aber auch in esoterischen (Anthroposophie⁸, Spiritismus) und säkularen Mythen („Achse des Bösen“) fortwirkt: „Der Radikale kann Gott seine Schöpfung nicht verzeihen.“⁹ Er ist mit der geschaffenen Welt zerfallen. Gott muss von der Last seiner missratenen Welt befreit werden, und so werden Schöpfung und Erlösung, Zeit und Ewigkeit entflochten. Der „Gnostiker“ Markion, der sich 144 n.Chr. von der Großkirche trennte und eine eigene, schnell sich ausbreitende Gemeinschaft begründete – Adolf von Harnack hat ihm mit seinem Buch „Das Evangelium vom fremden Gott“ (1921) ein Denkmal gesetzt –, war ein solcher Radikaler. Für ihn ist die Schöpfung der Ursprung von Nacht und Grauen, von Unheil und Schande. Er sieht im Alten Testament einen Gott am

Werk, der eine Welt von kläglicher Unvollkommenheit schafft, der Menschen bildet und sie in den Sündenfall hineintreibt, der so und so oft bereut, was er getan hat, und seinen Lieblingen die schlimmsten Sünden nachsieht, die er an anderen grausam bestraft. Das Problem des Daseins, das Leiden an seinen Rätseln und Unzulänglichkeiten, ist hier so umfassend aufgelistet wie später nur noch bei Schopenhauer, aber seine Lösung (wenn es denn eine gibt) wird zugleich von dem Schöpfer dieser Welt abgekoppelt. Das Bild des *wahren* Gottes kann – von jedem Erdenrest gereinigt – nur jenseits des Elends der Schöpfung zu finden sein, und so verkündigt Markion, gestützt auf den Galaterbrief (der ihm als die entscheidende Kampfschrift gegen allen Judaismus im Christentum gilt), einen anderen, bisher *fremden* und unbekanntem Gott, der sich von jeder Berührung mit der unvollkommenen Materie fernhält. Die Realität des alttestamentlichen Gottes wird nicht geleugnet; sie ist durch die Erfahrungstatsachen des alltäglichen Lebens zu gut beglaubigt. Markion aber zieht die Konsequenz in der entgegengesetzten Richtung. Es gibt *zwei* Götter. Schöpfung und Erlösung brechen definitiv auseinander. Für die Übel und Leiden dieser Welt ist allein der „Demiurg“ des Alten Testaments verantwortlich.

Die manichäische Gnosis, die auf altiranische und mandäische Wurzeln zurückgeht, hat den hier beschrittenen Weg durch die Annahme zweier grundverschiedener, aber gleichursprünglicher Prinzipien, Licht und Finsternis, zu einem konsequenten Dualismus ausgebaut. Die aus der Lichtwelt stammende Seele muss aus ihrer leidvollen Verstrickung in die Materie auf dem Weg der Erkenntnis (*gnosis*) befreit und mit dem ursprünglichen Licht wieder vereinigt werden. Auf Anhub scheint dieser Dualismus eine in sich plausible Antwort auf die Ambivalenz unserer Welterfahrung zu sein. Probleme zeigen sich jedoch, sobald man seine Erklärungskraft prüft. Zunächst lässt sich die

Frage nach der *Herkunft* zweier antagonistischer Prinzipien in diesem Kontext gar nicht stellen. Die Annahme, es handle sich um zwei in gleicher Weise „mächtige oder gar allmächtige Wesen“ mit gegensätzlicher Intention, ist „offensichtlich widersprüchlich“.¹⁰ Zieht man das Allmächtsprädikat zurück und reduziert das Problem auf konkurrierende Absichten, dann kann es sich nach traditionellem Verständnis nicht mehr um göttliche oder gottgleiche Wesen handeln, und es scheint einfacher zu sein, in diesem Falle mit „natürlichen“ Ursachen und Motiven zu rechnen, die „im Handlungssubjekt selbst oder in seiner Mit- und Umwelt liegen“. Der konsequente Dualismus also „gibt den Glauben an die Einzigkeit und Allmacht Gottes auf und eliminiert damit die Basis, auf der sich das Theodizeeproblem [überhaupt erst] stellt“.¹¹ Die frühe Kirche hat daher diese „Angebote“ dezidiert verworfen. Sie hat sich durch Markion vielmehr dazu nötigen lassen, das Bekenntnis zu Gott, dem *Schöpfer*, in aller Form in ihr Credo aufzunehmen.

Die biblische Theologie ist von jeher in einer anderen, schwierigeren Lage. Sie hat die Theodizeefrage nicht nur provoziert, sie hat sie der Sache nach – am eindringlichsten im Buch Hiob – auch selber gestellt, allerdings ohne auf „theistische“ Prämissen zurückzugreifen, die sie in ihrer philosophischen Systematik und Tragweite noch gar nicht kannte. Schon deshalb muss man fragen, ob sich etwa die Auslegung einer biblischen Erzählung überhaupt zur Formulierung, geschweige denn zur Lösung dieses von Hause aus philosophischen Problems eignet. Jürgen Ebach hat in einer Interpretation der Geschichte von der „Bindung Isaaks“ (Gen 22) gezeigt, dass und wie sich die Problemstellung ändert, je nachdem man den ersten oder zweiten Wortbestandteil des Begriffs betont: Ist die *Theodizee* der Versuch, „anstelle Gottes, für Gott, im Interesse Gottes“ auf die Anklagen, die sich gegen ihn

erheben, mit einer förmlichen Rechtfertigung zu *antworten*, so wäre eine *Theodizee* die „Frage [...], auf die – gegen alle anderen möglichen Antwortversuche – allein von Gott eine Antwort erwartet werden kann“, und zwar dadurch, dass er sich selbst rechtfertigt.¹² Die Frage, die in den relativ späten, nachexilischen Erzählungen von Abraham und Hiob aufbricht, wäre dann so zu stellen: Wie kann „der *eine* Gott zugleich ein lebensfordernder und ein lebensrettender Gott sein [...], ohne an seinem Herr-Sein oder seiner Güte oder an beidem Schaden zu nehmen“?¹³ Jede Antwort hätte sich dem schwierigen, erst in neueren Arbeiten wieder ernsthaft zur Kenntnis genommenen Satz zu stellen: „Ich [Jhwh] bilde das Licht *und* schaffe die Finsternis, ich wirke Heil *und* schaffe Unheil“ (Jes 45,7).

Auf dem Boden Israels und seines mühsam genug erstrittenen Monotheismus war jede Möglichkeit vertan, das Unheil der Welt einem anderen zuzuschreiben als diesem *einen* Gott. Das ist eine schmale Basis, die zu einer Verteidigung Gottes wenig Raum lässt, die es jedenfalls unmöglich macht, „sich gewissermaßen hinter dem Rücken der namenlosen Leiden Unschuldiger mit dem allmächtigen Gott zu versöhnen“.¹⁴ Damit kehrt sich der Richtungssinn der Frage nach Gott geradezu um. Im Zentrum steht jetzt die Leidensgeschichte der Menschheit, die ihren Kulminationspunkt in dem Grauen gefunden hat, für das der Name Auschwitz steht. Gemessen an dem Interesse, das von Epikur bis zu Hegel das Denken in Atem hielt, handelt es sich hier um einen anderen Theodizeetyp. Damit steht auch das *theologische* Reden von Gott vor einer anderen, neuen Herausforderung. Es wird oder soll werden zur „Vision [...] einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt.“¹⁵ Seine Anstrengung gilt – noch einmal mit Metz gesprochen – „der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte“.

Gegenüber den klassischen metaphysischen Versuchen, die Gottesfrage zu bewältigen, hat sich die Perspektive verändert. Während dort die Leidenserfahrung zwar auch der Anlass war, diese Frage zu stellen, um sie dann aber „von oben“, begrifflich, zu beantworten, bleibt sie hier – deshalb sprach ich von einer Ohnmachtserfahrung – der uns allseitig umschließende Innenraum, in dem sich das Erkennen „von unten“ nach einer Antwort vortastet. Das verbindet die Gottesfrage mit der Situation, die man heute als *Ende des Theismus* zu bezeichnen pflegt. Die Selbstverständlichkeit Gottes ist im Zuge der europäischen Aufklärung für die abendländische Welt zerstört worden. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass alles, was ist oder geschieht, notwendigerweise von einer obersten göttlichen Ursache abhängt. Dafür kennen wir Fragen, die das Denken am Rand eines Abgrunds entlangführen, weil wir sie nicht sicher beantworten können und sie doch beantworten müssten, wenn wir mit der Gegenwart eines lebendigen Gottes rechnen wollten. Wie etwa steht es „mit dem Glauben im Hunger, mit dem Wunder beim Krebs, mit der Gerechtigkeit beim Unfall, [...] mit der Gnade bei der physischen Schwäche, mit dem Geist in der Geisteskrankheit?“¹⁶ Will man den Unterschied gegenüber Leibniz und seinen Nachfolgern präzise beschreiben, so müsste man formal folgende Rechnung aufmachen. Es gibt innerhalb eines *theistischen* Bezugsrahmens drei Annahmen, die in der These der „besten aller möglichen Welten“ zusammengeführt werden, die also zugleich wahr sein können:

- (1) *Es gibt Übel in der Welt.*
- (2) *Gott existiert, und er ist sittlich vollkommen.*
- (3) *Gott existiert, und er ist allmächtig und allwissend.*¹⁷

Unter den Bedingungen der Moderne muss wenigstens eine dieser Thesen falsch sein, und da die Existenz der Übel unbestreitbar ist, muss man „mindestens Annahme (2) oder

(3) oder [wie der Atheismus es tut] beide preisgeben“.¹⁸ Will man die atheistische Konsequenz vermeiden, muss man Gottes Liebe oder seine Allmacht einschränken.

Schon in der Spätzeit der Hebräischen Bibel, der das Buch Hiob seine Entstehung verdankt, hat man ähnliche Folgerungen gezogen. Höchst grundsätzlich meldet sich hier der Zweifel, ob Gott in der Lage ist, den komplizierter gewordenen Weltlauf in einer erträglichen Ordnung zu halten. Die Diskrepanz zwischen der Hilfe, die man „im Namen des Herrn“ meinte erwarten zu können, und den Belastungen, denen diese Generation ausgesetzt war; die Kluft zwischen einer Gerechtigkeit, die das Ergehen am eigenen Tun bemisst, und dem offenkundigen Triumph, den skrupellose Ausnahmen von dieser Regel jetzt feiern, führt zu provozierenden Feststellungen: „Es stimmt etwas nicht mit dem Verfahren Jhwhs“ (Ez 18, 25.29). „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern werden davon die Zähne stumpf“ (Jer 31,29). Hinter diesen ungeheuerlichen und doch recht nüchtern vorgetragenen Sätzen steht die immer schwieriger zu beantwortende Frage nach der Macht Gottes im Weltgeschehen. Die Zeitgenossen Zefanjas erklären rundweg: „Gott wirkt weder Gutes noch Böses“ (Zef 1,12). Man merkt schlechterdings nichts von seiner Macht. Nur eine Handbreit trennt Aussagen wie diese von den Argumentationsgängen des Hiobbuches und der Skepsis des „Predigers“ (Kohelet), die sich abmühen, eine einsichtige, mit der Existenz eines „alles so herrlich regierenden“ Gottes vereinbare Ordnung der Dinge herauszufinden. Es mag sie geben, nur menschlichem Nachrechnen ist sie völlig verborgen. Diese Erfahrungen, die sich in der Bibel am äußersten Rande melden, haben das moderne Bewusstsein mit einer ganz anderen Schärfe eingeholt und das Vertrauen in die Zuständigkeit Gottes für die Belange der Welt Schicht um Schicht abgetragen.

Angesichts dieser „Entmächtigung“ Gottes kann von einer Theodizee, die den Anspruch erhebt, Gott gegen die Anklagen seiner leidenden Geschöpfe erfolgreich zu verteidigen, keine Rede mehr sein. Es gibt denn auch Stimmen – an prominentester Stelle die von Emanuel Levinas¹⁹ –, die in aller Form dafür plädieren, den Theodizeebegriff künftig zu vermeiden. Will man Gott rechtfertigen, so bleibe nur eine Möglichkeit: Man muss die Anklage zurückziehen. In der Kabbala (Isaak Luria), einem Seitenzweig der jüdischen Mystik, ist die Figur entwickelt worden, die diesen Schluss nahe legt: Um eine Welt außerhalb seiner selbst hervorzubringen und ihr die Möglichkeit freier Entfaltung zu geben, musste der unendliche Gott sich selbst einschränken. Er muss dem Endlichen Raum in sich selbst einräumen – in umgekehrter Blickrichtung gesprochen: Er muss sich selbst in die Welt und ihren Werdeprozess entäußern; er muss seine Allgegenwart zurücknehmen und seine Allmacht einschränken. Er muss seine Schöpfung – auf Zeit – sich selbst überlassen. In der modernen christlichen Rezeption (J. Moltmann) wird daraus die These, die inzwischen zu einer Art neuer Orthodoxie avanciert ist: Wie Gott in der Menschwerdung und vollends am Kreuz in die Ohnmacht des Menschlichen eintaucht, so teilt er von Anbeginn das Geschick seiner Geschöpfe. Er leidet an und mit seiner Kreatur. Einen leidenden Gott aber kann man für Gewalt und Unrecht der Erde nicht länger verantwortlich machen. Doch muss – so die Gegenrede des philosophischen Bewusstseins – mit dem nun unvermeidlichen Verzicht auf das göttliche Allmachtsprädikat die traditionelle Problemstellung nicht in sich zusammenbrechen und zu einer „Stilllegung“ der Theodizee führen?

Diesen skizzenhaften Überblick will ich nicht beschließen, ohne schon jetzt auf zwei zentrale Probleme hinzuweisen. Das erste ist in der neueren Diskussion durchaus präsent.

Das zweite jedoch ist, soweit ich sehe, mit den großen Ausnahmen von Schelling in der *Philosophie* und Karl Barth in der *Theologie* noch kaum als ein eigenes Problem gesehen und bearbeitet worden:

(1) Beide hier vorgestellten Theodizee-Modelle laufen auf eine *Entlastung* Gottes vom Übel und vom Leiden hinaus. Gott darf – und das schon bei Augustin – in diese Frage nicht hineingezogen werden. Leibniz erreicht die Entlastung durch die metaphysisch konsequente, scharfe Unterscheidung von Gott und Welt. Übel und Leiden gehören auf die Seite der Unvollkommenheit alles Geschaffenen. Soweit sie vom Menschen verursacht sind, entspringen sie einem Missbrauch unseres freien Willens. Die theologischen Versuche – so wird heute argumentiert – entlasten Gott durch eine Entspannung und „Stillstellung“ des Problems. Die Leiden der Welt sind in der Geschichte des mitleidenden Gottes aufgehoben.

(2) In beiden Modellen bleibt das *Böse (malum)* begrifflich und sachlich unterbestimmt. Es wird in den meisten neueren Untersuchungen lediglich im Spiegel seiner Wirkungen als Übel und Leid zum Thema gemacht. So aber wird die Radikalität der von Epikur und Boethius gestellten Theodizeefrage: „*Si Deus est, unde malum?*“²⁰ nicht eingeholt. Das Böse – so die überwiegend vertretene These – hat „in der Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des Geschöpfes“ seinen Ursprung.²¹ Es wird mit der Sünde identifiziert und damit subjektiviert. Die Sünde allein aber kann weder die physischen noch die moralischen Übel und Leiden erklären oder auch nur plausibel machen. Sie muss vom Bösen (als dessen *Folge*) noch einmal unterschieden werden. Davon soll später ausführlich geredet werden.

4. Der hermeneutische Unterschied

Die hier angesprochene Differenz lässt sich noch etwas präzisieren. Man müsste die Frage der Theodizee ein unerledigtes Problem nennen, wenn denn begründete Hoffnung bestünde, eine einsichtige, menschlich verstehbare Antwort auf sie zu finden und sie so gewissermaßen zu „erledigen“. Das aber – so die These dieses Buches – ist nicht der Fall. Hat nicht schon Kant vom Scheitern, dem „Misslingen“ aller philosophischen Lösungsversuche, gesprochen? Gewiss, doch auch sein eigenes, moralisch begründetes Angebot, von dem im Folgenden noch zu reden sein wird, wirft mehr Probleme auf, als es zu lösen vermag. Spreche ich hier von einer *theologischen* Herausforderung des Theodizeeproblems, so nicht deshalb, weil der Schatten mörderischer Gewalt, wie eingangs beschrieben, nun unter religiösem Vorzeichen auch auf die jüdische und christliche Welt fällt. Es handelt sich vielmehr um ein methodisches, genauer: um ein *hermeneutisches* Problem: Verfügt die Philosophie ihrem überlieferten Begriffe nach überhaupt über die Instrumente, um die Frage, die hier allein auf dem Prüfstand steht, die Möglichkeit eines Einklangs von Gottes Güte und Gerechtigkeit auf der einen, und dem menschlichen Leiden auf der anderen Seite, angemessen zu formulieren? Das nämlich geschieht noch nicht, solange sie lediglich nach einleuchtenden Gründen dafür sucht, warum *Gott* Böses „zulässt“, das heißt: warum er nicht „eingreift“, wenn wir es für notwendig oder gar für sittlich geboten halten, und davon ausgeht, dieses Problem lasse sich auf dem Weg einer *logischen* Argumentation klären.

Denn wenn wir leiden, sei es unter Gewalterfahrungen, an den Folgen eines Unfalls, einer Ehekrise, unerträglicher Schuldenlasten oder was es sonst sein mag, und angesichts dieses Leidens nach dem offenbar abwesenden Gott fragen, so ist das ein Indiz dafür, dass die *Ordnungen*, denen wir uns bisher anvertraut haben, zu zerbrechen drohen und