

Das Theodizeeproblem in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie

von Alexander Loichinger

Das Theodizeeproblem gilt heute als »Fels des Atheismus«, und zwar zu Recht. Denn die klassischen Gottesbeweise funktionieren nicht mehr. Entsprechend stellt die Existenz von Übeln den Gottesglauben direkt in Frage. Die Prozesstheologie versucht diesen Widerspruch durch die Annahme zu lösen, dass das Übel auf das Konto der Materie und ihrer leidbehafteten Strukturen geht. Auch Gott kann sie nicht ändern, weil er nicht allmächtig ist. Demgegenüber argumentiert die sog. free-will-defence bzw. person-making Theodizee theologisch viel überzeugender. Ihr liegt der Kerngedanke zugrunde, dass ethisch relevante Freiheit bzw. die Ausbildung gerade der höheren personalen, ethischen und spirituellen Werte des Menschen aus logischen Gründen nur in einer Welt mit Übeln möglich ist.

1. Fels des Atheismus

1. »Unde malum – Woher kommt das Böse?« – diese Frage bewegt die Menschen seit jeher. Gerade die Religionen versuchen auf sie eine Antwort zu geben. Dabei erfährt die Frage nach dem Bösen, d. h. die Frage nach dem physischen und moralischen Übel in der Welt in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie eine eigentümliche Verschärfung. Traditionellerweise ging man davon aus, dass sich die Existenz Gottes zwingend schlüssig beweisen lässt (Vaticanum I 1870, DH 3004). Demgegenüber hatte bereits die Aufklärungskritik von Hume und Kant klargestellt, dass es solche zweifelsfreien Glaubensbeweise nicht gibt. Erst recht ist es eine Binsenwahrheit moderner Wissenschafts- und Erkenntnistheorie, dass die menschliche Vernunft zwar zu objektivem, aber immer nur hypothetisch-vorläufigem, d. h. prinzipiell fallibeln Wissen gelangen kann. Das gilt für den Bereich naturwissenschaftlicher Theoriebildung ebenso wie für den Bereich der Geisteswissenschaft, Philosophie und Theologie (v. Kutschera 1981, 1–78; Loichinger 1999, 195–267).

2. Für die Theodizeeproblematik hat dieser veränderte Wissens- und Vernunftbegriff gravierende Konsequenzen. Denn solange man davon ausgehen konnte, dass die Existenz Gottes gewiss ist, konnte man auch glauben, dass Übel und Leid einen Sinn haben. Völlig unabhängig davon, ob wir Menschen diesen Sinn kennen oder nicht, konnte man unterstellen, dass es einen solchen Sinn gibt und dass Gott diesen Sinn einmal offenbart und damit Faktum und Zulassung des Übels rechtfertigt. Aus dieser Gewissheit heraus konnte das konkrete Leid schließlich im Vertrauen auf Gottes Providenz bewältigt werden. Freilich ändert sich die Situation drastisch, sobald theologischerseits nicht mehr vorausgesetzt werden kann, dass die Existenz Gottes zwingend schlüssig beweisbar ist. Zumindest

kann man nun nicht mehr unbefangen sagen: Weil gewiss ist, dass es Gott gibt, ist auch gewiss, dass Übel und Leid einen Sinn haben. Vielmehr schlagen nun Faktum und Erfahrung des Bösen direkt gegen die Vernünftigkeit des Gottesglaubens aus.

3. Damit gewinnt das Theodizeeproblem eine zuvor nicht gegebene Schärfe und wandelt sich zum schlagkräftigsten atheistischen Argument gegen den Glauben. Es tritt als logisches Widerspruchsproblem der folgenden Form auf. (1) Wenn es Gott gibt, darf es kein Übel geben. Denn Gott ist allmächtig und *kann* alles Übel verhindern. Und Gott ist vollkommen gütig und *will* alles Übel verhindern. (2) Nun gibt es aber sogar ziemlich viel Übel in der Welt. (3) Also *kann* es Gott nicht geben. So jedenfalls lautet die einfache Schlussfolgerung atheistischer Denker, angefangen von Hume bis zu herauf zu Albert, Stremlinger, Mackie u. a. (Hume 1981, 109; Albert 1992, 130; Stremlinger 1991, 224; ders. 1992, 4; Mackie 1987, 280). Die Existenz von Leid und Übel widerspricht der Existenz eines allmächtigen, gütigen Gottes. Mehr noch: Als logisches Widerspruchsproblem stellt das Theodizeeproblem nichts weniger als eine direkte Falsifikation des Gottesglaubens dar. Ehrlicherweise muss man zugestehen, dass das zutrifft, solange es der Theologie nicht gelingt, diesen scheinbaren logischen Widerspruch zumindest soweit zu brechen, dass eine direkte Falsifikation des Glaubens ausgeschlossen ist.

2. Prozesstheologie

1. Ein erster ernstzunehmender Versuch theologischer Gegenargumentation liegt in der Prozesstheologie vor. Sie stützt sich im wesentlichen auf die prozessphilosophischen Grundgedanken Whiteheads. Charakteristisch für sie ist ein prinzipieller ontologischer Dualismus. Gott hat weder die Welt *ex nihilo* geschaffen noch ist er allmächtig, sondern er ist eher zu verstehen wie der Demiurg in Platons Timaios. Ihm ist das Material der Schöpfung vorgegeben, aber er kann auf seine Weise darauf einwirken und es zur Höherentwicklung bewegen. Mit diesem Dualismus wollte man nicht nur die scheinbaren Inkonsistenzen der traditionellen Gottes- und Schöpfungsvorstellung korrigieren, sondern zugleich den Anschluss an das moderne naturwissenschaftlich-evolutive Weltbild herstellen. (1) Danach besitzt die nicht-göttliche Wirklichkeit nur dann eine echte Eigenrealität und Kreativität Gott gegenüber, wenn Gott nicht in allmächtiger Manier alles bestimmen kann. Gott kann die Materie nur durch »Überredung« gestalten. (2) Damit scheint auch erklärbar, warum Gott den langwierigen und schmerzvollen Umweg der naturwissenschaftlichen Evolution wählen musste mit all den damit verbundenen evolutiven Fehlversuchen und Sackgassen bzw. mit all dem biologischen Abfall und Müll. Das heißt, es wird erklärbar, warum er mit seiner »Schöpfung« solange brauchte, bis er zum Hauptteil kommen konnte, nämlich zur »Erschaffung« des Menschen (Griffin 1981, 106). Gott will zwar das Gute, denn er ist gütig. Er kann das Gute aber nicht einfach verfügen, weil er dazu nicht die Macht hat. Er vermag die Welt nur zum Besseren zu rufen, er ist ihr »Poet«, wie Whitehead sagt, er »leitet sie mit zärtlicher Geduld durch seine Vision von der Wahrheit, Schönheit und Güte« (Whitehead 1995, 618).

2. Damit gibt die Prozesstheologie auf die Frage, warum Gott kein leidfreies Paradies erschaffen hat, sondern ein leidvoll evolvierendes Universum, eine klare Antwort: Gott

konnte nicht anders, denn er ist nicht allmächtig. Gott ist daher auch für das Leid nicht direkt verantwortlich zu machen. Zumindest ist er nicht dessen direkte Ursache. Denn es geht zum einen auf das Konto der materiellen, Gottes Macht entzogenen Strukturen, zum anderen auf das Konto des Sachverhalts, dass Wesen, die zu einem wachsenden Grad autonomer Freiheit gelangen, eben in wachsendem Maß fähig werden, anderen Leid zuzufügen. Darin liegt die zunächst bestechende Antwort der Prozesstheologie. Sie kann nicht nur das naturwissenschaftliche Faktum der Evolution glatt erklären. Vielmehr kann sie auch den Sinn des damit einhergehenden Übels aufzeigen. Gott hätte die Gestaltung der Materie auch unterlassen können. Er tat es aber nicht. Denn die Entwicklung immer komplexerer Strukturen bis herauf zum Menschen als freiem Gegenüber zu Gott mitsamt allen damit einhergehenden kulturellen, wissenschaftlichen und künstlerischen, ethischen und spirituellen Entwicklungsmöglichkeiten stellt einen Wert dar. Und um dieses Wertes willen inszenierte Gott die Evolution des Lebens und nahm die Übel in Kauf, die damit verbunden sind.

3. Der Preis für diesen augenscheinlichen Erklärungswert, den die Prozesstheologie hinsichtlich eines leidvoll evolvierenden Universums tatsächlich besitzt, ist allerdings hoch. Er besteht in der Preisgabe des Allmachtsattributs Gottes, die aus dem vorausgesetzten ontologischen Dualismus resultiert. Damit ist nicht nur der christlich-theistische Gottesbegriff wesentlich verändert, sondern letztlich zerstört. Denn kann man bei einem nicht-allmächtigen Gott überhaupt noch von Gott reden? Zumindest kann der prozess-theologische Gott die Verwirklichung seiner Verheißung nicht garantieren. Wie kann er dann überhaupt Ziel der »festen Zuversicht des Herzens« sein, wie der Glaube glaubt?

3. Free-will-defence bzw. person-making Theodizee

3.1 Das Argument

1. Demgegenüber geht das Argument der Willensfreiheit viel erfolgversprechender vor. Ausgegangen wird von folgender Annahme. Gott schafft den Menschen als freies Wesen. Diese Freiheit und die damit verbundene Verantwortlichkeit bilden zugleich das höchste Gut des Menschen. Denn nur freie Wesen können ihr Leben verantwortlich planen und gestalten. Nur freie Wesen können eine echte Glaubensbeziehung zu Gott eingehen. Gott zwingt den Menschen nicht zum Guten, sondern stellt ihn vor die Wahl, das Gute oder das Böse zu tun. Mehr noch: Gott ruft den Menschen zur Entscheidung, das Gute anzustreben und das Böse zu bekämpfen. Diese Entscheidung muss aber frei sein. Nur so kann sie eine Entscheidung von echter ethischer Relevanz sein. Nur so kann der Mensch in Auseinandersetzung mit der realen Möglichkeit des Bösen bzw. in der Bewährung gegenüber dem real erfahrenen Übel schließlich seine Persönlichkeit entwickeln und zu dem werden, der er vor den Augen Gottes werden soll. Zu diesem Zweck lässt Gott das moralische und natürliche Übel zu. Zu diesem Zweck hat Gott keine fertige leidfreie Paradieseswelt geschaffen, in der dieser von Gott intendierte kreative Prozess menschlicher Persönlichkeitsentwicklung gar nicht möglich wäre. In dieser relativ einfachen Überlegung besteht auch schon der Kern dieser Argumentation. Auch wenn sie spontan plausi-

bel erscheint, ist sie nur unter einer Bedingung wirklich stichhaltig, nämlich unter der Bedingung, dass zwischen diesem von Gott intendierten Schöpfungsziel und der Existenz von Übeln ein nachweislich *logisch notwendiger* Zusammenhang besteht. Allein diesem Nachweis dient auch die Diskussion dieser Theodizee (Hick 1985, 243–364; ders. 1990, 44–48; Swinburne 1987, 273–308; ders. 1998, 125–251; Kreiner 1997, 207–393).

2. Zunächst freilich kann man diese Argumentation von einer ganz anderen Seite her in Frage stellen, nämlich dadurch, dass man behauptet, dass es gar keine Willensfreiheit gibt. Wir können, so Kanitscheider, »in Einklang mit den eigenen Wünschen und Vorstellungen« handeln. In unserem Wollen aber sind wir determiniert durch kausale Faktoren wie Erziehung, Umwelt, genetische Veranlagung usw. (Kanitscheider 1993, 201). Danach besitzen wir zwar Handlungsfreiheit, aber keine Willensfreiheit. Widerspricht diese Behauptung aber nicht unserer Selbstwahrnehmung? Gewiss besitzen wir keine absolute Freiheit. Beispielsweise haben wir nicht die Freiheit, ohne Essen weiterzuleben. Aber wir haben die Freiheit, spazieren zu gehen oder daheim zu bleiben, mit anderen zu teilen oder alles für uns zu behalten, bei einem Unfall zu helfen oder vorbeizusehen. In begrenztem Rahmen erfahren wir uns also durchaus als frei, und zwar in ethisch relevantem Sinn. Der Determinist muss also starke Gründe beibringen, um nachzuweisen, dass uns diese ursprüngliche Selbstwahrnehmung notorisch trügt. Solche Argumente sind bis auf weiteres nicht in Sicht. So erscheint es auch bis auf weiteres vernünftig, unserer Selbstwahrnehmung zu trauen, wonach wir uns in unserem Denken und Handeln als frei erfahren.

3. Wie steht es nun aber mit der postulierten logischen Notwendigkeit? Denn hätte Gott den Menschen nicht so erschaffen können, dass er zwar einen freien Willen und damit die Wahlfreiheit zwischen gut und böse hat, sich de facto aber immer für das Gute entscheidet? Hätte ein allmächtiger Gott *das* nicht tun können? Damit hätte Gott den Menschen auch frei erschaffen, aber so, dass er der Versuchung zum Bösen mit all den verheerenden Folgen, die sie nach sich zieht, immer widersteht (Hoerster 1993, 67 f; Mackie 1987, 261 f). Auch dieser Einwand greift nach dem Kern der Argumentation. Er wird noch verschärft durch den Hinweis, dass gerade nach christlicher Glaubenüberzeugung die Heiligen im Himmel solche sündelosen Menschen sind und dass das Ziel von Gottes Schöpfung insgesamt darin besteht, dass sich alle Menschen einmal freiwillig für das Gute entscheiden und in allem das Gute tun. Dieser Vorstellung haftet also nichts logisch Widersprüchliches an.

Warum also schuf Gott nicht von Anfang an eine Welt mit solchen »sündelosen« Menschen? Auf diese Weise wäre zumindest ein Großteil des moralischen Übels vermieden! Die Erwiderung liegt auf der Hand. Sie besteht im Hinweis, dass selbst ein allmächtiger Gott *das* aus logischen Gründen nicht tun kann. Denn es ist ein Unterschied, ob Menschen diesen Entwicklungs- und Läuterungsprozess aus eigenem Antrieb und in eigener freier Entschiedenheit durchlaufen oder ob Gott den Menschen von Anfang an so erschafft, dass dieser immer und in allem das Gute anstrebt und das Böse bekämpft. Wäre ein solches Wesen wirklich frei? Denn in diesem Fall müsste Gott garantieren, dass der Mensch seine Freiheit nie zum Schaden anderer missbraucht. Das heißt, echte Willensfreiheit setzt logisch notwendig die reale Missbrauchsmöglichkeit voraus. Ebenso wenig

wie Gott Dreiecke mit vier Ecken schaffen kann, kann Gott Wesen schaffen, die mit echter Willensfreiheit ausgestattet sind, und zugleich gewährleisten, dass sie der Versuchung des Bösen niemals erliegen. Das ist logisch unmöglich. Zumindest gleichen solche Wesen eher zum Guten determinierten Automaten als freien Menschen.

Hinzukommt noch etwas. Menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit impliziert, dass die Wahl des Guten und die Bekämpfung des Bösen eine echte Herausforderung darstellen. Hätte der Mensch überhaupt keine Neigung zum Bösen, wäre diese Wahl keine echte Wahl. Das Böse würde dann derart verabscheuungswürdig erscheinen, dass die Wahl des Guten fast automatisch erfolgt. Und läge Vorteil und Nutzen immer auf Seiten dessen, der moralisch edel handelt, dann würde die Alternative zwischen gut und böse ebenfalls keinerlei Anstrengung bedürfen. Swinburne fasst das so zusammen: »To have a serious choice of doing the bad we must have a desire for what is bad. ... Every slight addition to our freedom and responsibility increases slightly the probability of sadness and pain« (Swinburne 1998, 159). Entscheidend ist wiederum, dass hier ein logisch notwendiger Zusammenhang vorliegt. (1) Menschliche Entscheidungen werden erst dort zu wirklich ethisch signifikanten Entscheidungen, wo das Unterlassen des Guten mithin einen realen Vorteil bringt und den »bequemeren« Weg beinhaltet. (2) Und der Grad menschlicher Verantwortung steigt direkt proportional mit dem Grad der vernichtenden Auswirkungen menschlicher Nachlässigkeit oder menschlich verwerflichen Handelns. Oder kurz: Je mehr Menschen bewirken, aber auch anrichten können, desto größer ist die ihnen von Gott übertragene Verantwortung. An diese logischen Abhängigkeiten ist auch Gott gebunden, wenn er dem Menschen einen echten Freiheitsspielraum einräumt.

3.2 Eingreifen Gottes?

1. Von hierher lässt sich ein weiterer Einwand klären. Wenn Gott schon an diese logische Notwendigkeit gebunden ist: Warum greift er dann nicht zumindest dort ein, wo Menschen in unerträglicher Grausamkeit ihre Freiheit anderen gegenüber missbrauchen? Warum lässt er den Gewaltherrscher nicht sterben, bevor dessen menschenverachtendes Tun den Höhepunkt erreicht hat? Warum bewirkt er nicht, dass die abgeworfene Atombombe an einer Fehlzündung scheitert? Wäre nicht wenigstens *das* von einem gütigen Gott zu erwarten? Atheisten ziehen hieraus ein klares Fazit. Weil Gott selbst dem fahrlässigsten und verwerflichsten Treiben des Menschen nicht Einhalt gebietet, liegt nahe, dass es ihn gar nicht gibt (Hoerster 1993, 61).

2. Dieser Schluss erscheint aber voreilig, wenn man sich die Konsequenzen eines solchen ständigen korrigierenden Eingreifens Gottes bewusst macht. Denn wenn Gott jedes Mal zumindest die schlimmsten Folgen menschlichen Versagens ausgleicht: Hätte der Mensch dann nicht eher Narrenfreiheit als echte Verantwortung? Denn immer dann, wenn es darauf ankommt, könnte man sich darauf verlassen, dass es ja doch nicht zum Äußersten kommt und Gott die negativen Folgen menschlich verwerflichen Handelns verhindert. So sehr wir das manchmal wünschen: Wäre der Mensch dann nicht in die Situation des Kleinkinds gestellt, das die Eltern, jedes Mal wenn es fällt oder gefährlich wird, am Laufband hochziehen und vor den Folgen seines Tuns bewahren? Wieder stößt man hier auf einen logisch notwendigen Zusammenhang. Nur wenn tatsächlich eintritt,

was wir intendieren – im Guten wie im Schlechten –, kann sinnvoll von Freiheit und Verantwortung die Rede sein. Andernfalls wird es gleichgültig, was wir tun und planen. Um des Ernstes der menschlichen Verantwortung willen enthält sich Gott des ständigen korrigierenden Eingreifens.

3. An dieser Stelle angelangt, lässt sich auch eine Teilantwort auf die Frage nach den natürlichen Übeln geben. Denn verantwortliches Handeln setzt voraus, dass wir wenigstens ein zuverlässiges Wahrscheinlichkeitswissen darüber besitzen, welche Konsequenzen unsere Handlungen haben. Das ist nur dann der Fall, wenn unsere Umwelt naturgesetzlich geregelt ist. In einer rein chaotischen Welt ohne gesetzmäßige Ursache-Wirkungszusammenhänge könnten wir weder etwas planen noch eigentlich verantwortlich handeln. Denn wir wüssten nie, was bei den jeweiligen Handlungsalternativen herauskommt (Swinburne 1987, 287). Umgekehrt aber können sich Naturgesetze negativ auswirken und gegen den Menschen kehren. Beispielsweise bewirken die Gesetze der Evolution die ständige Entstehung neuer Bakterien, vor denen unsere Medizin versagt. Oder es lösen die Gesetze der Mechanik Erdbeben und Flutkatastrophen aus. Das liegt in ihrer normalen Dynamik und bildet gleichsam die Schattenseite der Naturgesetze.

3.3 Bessere Naturgesetze?

1. Warum aber hat Gott die Welt nicht mit besseren Naturgesetzen ausgestattet? Als allmächtiger Gott hätte er *das* tun können und als gütiger Gott tun müssen! Wenn es zum verantwortlichen Handeln schon der Naturgesetze bedarf: Warum hat Gott diese Gesetze so destruktiv eingerichtet? Warum gibt es in der Welt diese schier endlose Menge natürlicher Übel, Krankheiten und Gebrechen? Diese Frage wiegt schwer. Wieder muss man sich die Umkehrung klar machen. Was wäre, wenn Gott eine Welt *ohne* natürliche Übel erschaffen hätte – eine Welt, in der es definitionsgemäß keine Gefahr gibt und keine Schmerzen, eine Welt, in der niemand zu Tode stürzen, ertrinken, hungern oder erfrieren kann? In einer solchen Welt könnte, wiederum definitionsgemäß, niemand einem anderen Schaden zufügen. Es gäbe ganz einfach keine Möglichkeit dazu.

2. Und weiter: Nur aus der Erfahrung und Beobachtung natürlicher Übel lernen wir, wie wir anderen Schaden zufügen können. Dieses Argument darf nicht als zynisch missverstanden werden. Es verweist lediglich auf einen weiteren logisch notwendigen Zusammenhang. »Es muss«, so stellt Swinburne fest, »natürlicherweise vorkommende Übel (d. h. Übel, die nicht absichtlich vom Menschen verursacht sind) geben, wenn Menschen wissen sollen, wie sie selbst Übel herbeiführen oder verhindern können«, und: »es muss *viele* solcher Übel geben, wenn Menschen sichere Kenntnis davon haben sollen« (Swinburne 1987, 283). Wiederum liegt dem ein logisch notwendiger Zusammenhang zugrunde. Denn wenn es weder Gefahr noch Schmerz gibt, können wir auch niemanden in Gefahr bringen oder Schmerz zufügen. Wir hätten einfach keine Möglichkeit, die Naturgesetze auch zum Schaden anderer zu verwenden. Aber auch das Umgekehrte gilt. Wir hätten dann auch keine Möglichkeit, uns für das Gute zu entscheiden, etwa dadurch, dass wir jemand aus Gefahr retten, ihm in Not beistehen, eine drohende Katastrophe selbst unter Einsatz des eigenen Lebens abzuwenden suchen usw. Genau genommen könnten wir

ohne die Existenz natürlicher Übel auch für niemand verantwortlich sein, weil für ihn keinerlei reale Gefahr für Leib und Leben besteht.

3.4 Sinn des Leids?

1. Bisher beschränkte sich die Argumentation darauf, die logischen Möglichkeitsbedingungen klar zu machen, an die auch Gott bei der Erschaffung freier, für ihr Handeln verantwortlicher Menschen gebunden ist. Worin besteht nun aber der Sinn des Leids? Zumindest fragen wir immer sofort auch danach. Mehr noch: Nur eine Theodizee, die darauf eine Antwort weiß, scheint glaubwürdig und tragfähig. Denn nur sie weist eine Perspektive auf, wie Leid und Übel konkret zu bestehen und zu bewältigen sind. Nur sie gibt Antwort, welches Ziel Gott mit seiner leidbehafteten Schöpfung vermutlich verfolgt und aus welchem Grund er überhaupt Leid und Übel zulässt.

2. Eine solche Sinndimension weist vor allem die person-making Theodizee auf. Sie basiert zwar völlig auf den bisher entwickelten Überlegungen. Aber sie betont vor allem einen Gedanken, der in der free-will-defence nur anklingt. Danach setzen bestimmte höhere personale Werte – wiederum logisch notwendig – bestimmte konkrete Leiderfahrungen voraus. Das gilt für den Bereich natürlicher Übel ebenso wie für den moralischer Übel. Der Zusammenhang liegt wiederum auf der Hand. Mut gibt es nur in einer Welt realer Gefahr. Und Verzeihen gibt es nur angesichts realer Schuld. Und weiter: Nur wo Not ist, gibt es Mitleid, nur in Schwierigkeiten wächst Beharrlichkeit, nur wo Krankheit herrscht, gibt es Geduld, und Vertrauen gibt es nur angesichts von Ungewissheit. Diese Beispiele machen bereits klar, worauf es ankommt. Alle diese zentralen menschlich-personalen Werte setzen die Erfahrung und konkrete Bewältigung von Übel und Leid voraus (Swinburne 1987, 293 f; Hick 1996, 135 f; Kreiner 1997, 268 f). Und dieser Zusammenhang ist wieder ein logisch notwendiger. Darin besteht auch wieder die Stichhaltigkeit dieser weiterführenden Überlegung. Sie kann zugleich die gesamte Bandbreite natürlichen und moralischen Übels einbinden. Denn nur eine Welt voller natürlicher Gefahren, nur eine Welt menschlich schuldhaften Versagens ermöglicht die Entwicklung derjenigen moralischen, intellektuellen und spirituellen Werte, die den Menschen zum Menschen machen und um deretwillen es sich zu leben lohnt. In einer Paradieseswelt gäbe es weder eine Mutter Teresa noch einen Franz von Assisi. Beide wären dort nicht nur überflüssig, sondern hätten sich überhaupt nicht zu dem entwickeln können, was uns an ihnen fasziniert. Denn sie personifizieren diejenigen Persönlichkeitswerte, die wir zu den höchsten Möglichkeiten wahren Menschseins rechnen und die uns Vorbild sind.

Diesen logisch notwendigen Zusammenhang zwischen Leiderfahrung und der Realisierung höherer personaler Werte kann man nun zugleich in religiöser Perspektive lesen. Danach schuf Gott nicht eine fertige Paradieseswelt, sondern eine evolutive WerdeWelt. Darin sollten sich sittlich qualifizierte Personen entwickeln – Personen, die einen moralischen, spirituellen Reifungsprozess durchmachen und damit zu dem werden, was sie vor Gott werden sollen. Entscheidend ist dabei der Gedanke, dass dieser seelisch-geistige Entwicklungsprozess mit den darin intendierten personalen Werten ohne Leiderfahrung nicht möglich ist, und dass in diesem (Person-Werdungs-)Prozess die freie Einsicht des Menschen die zentrale Rolle spielt (Hick 1985, 363). An dieser Stelle angelangt, wird

noch etwas sichtbar. Die menschliche Willensfreiheit ist kein Selbstzweck, sondern sie ist ihrerseits noch einmal auf ein Ziel hingeordnet, nämlich auf die personale Vollendung des Menschen, die eben diesen evolutiven, leidbehafteten Prozess logisch notwendig voraussetzt.

3. Wird das Leid damit nicht verherrlicht? Mehr noch: Sollte man sich nicht möglichst um Leidvermehrung bemühen, um die Chancen des dadurch ermöglichten Seelenbildungsprozesses möglichst zu erhöhen? Auch wenn diese Fragen nahe liegen, verfehlen sie den Kern des Arguments. »Menschen sollen nicht im Leid wachsen, sondern im Kampf gegen das Leid – sei es ihr eigenes oder das anderer Lebewesen«, stellt Kreiner auf einfache Weise klar (Kreiner 1997, 362). Alles andere führt zwangsläufig zu Verkehrungen und Fehleinstellungen. Wir sollen das Leid nicht suchen. Das wäre krankhaft. Aber wir sollen dem Leid, mit dem wir, ohne dass wir es suchen müssten, immer im Leben auf vielfache Weise konfrontiert werden, standhalten – und wenn möglich, an ihm reifen. Wieder könnte man fragen: Warum hat Gott den Menschen nicht gleich als solche vollkommene Person erschaffen? Warum hat er ihm nicht den leidvollen Weg dieses Werdeprozesses erspart? Die Antwort auf diese Frage dürfte nunmehr klar sein. Aus logischen Gründen hätte Gott das nicht tun können. Denn es besteht ein Unterschied zwischen Personen, die von Anfang an zum Guten prädisponiert sind, und Personen, die diese Dispositionen aus eigener Anstrengung erwerben, die sich frei für das Gute und schließlich für Gott entscheiden.

3.5 Ausmaß des Übels und das Faktum dysteleologischen Übels?

1. Wieder bleiben Anfragen, nämlich zuerst die Frage nach dem Ausmaß des Übels. Wären dieselben (personalen und spirituellen) Entwicklungsmöglichkeiten nicht mit einem weitaus geringeren Maß an Übel gewährleistet? Warum gibt es so viel und so schlimmes Leid? So berechtigt diese Frage erscheint, kommt man mit ihr nicht weiter. Denn wenn es keinen bössartigen Krebs als schlimmstes Übel gäbe, würden wir eben etwas anderes als schlimmstes Übel ansehen, das in einer von Gott geschaffenen Welt nicht vorkommen dürfte. Damit würde man schließlich zu einer Welt kommen, in der es gar keine Übel mehr gibt. Daher muss man andersherum fragen. Ist unsere Welt eine Welt mit den schlimmsten vorstellbaren Übeln? Das wäre dann der Fall, wenn Menschen einander endlos quälen könnten oder wenn es ewig andauernde schmerzvollste Krankheiten gäbe. Eine solche Welt ist logisch vorstellbar. Ihre Existenz würde den Glauben an einen guten Gott faktisch falsifizieren. Aber unsere Welt ist keine solche Welt. Zumindest hat Gott in ihr vor allem eine Sicherheitsschranke eingebaut, nämlich den Tod (Swinburne 1987, 301). Dieser Hinweis darf nun wiederum nicht als zynisch missverstanden werden. Er soll nur klar stellen, dass tatsächlich ein Ausmaß an Übel und Leid vorstellbar ist, das eindeutig gegen den Gottesglauben spricht, dass aber unsere Welt nicht von dieser Art ist.

2. Zentral ist demgegenüber eine zweite Anfrage. Zerbrechen nicht zu viele Menschen am Leid, so dass der intendierte person-making Prozess in Wirklichkeit gar nicht bzw. in nur sehr eingeschränkter Weise stattfindet? Mehr noch: Ist unter diesem Aspekt die Welt als Ort des person-making nicht eher eine »gigantische Fehlkonstruktion«? (Kreiner 1997, 353; Hoerster 1993, 64). Und was ist mit dem Leid der Tiere? Diese Einwände

klingen vernichtend. Tatsächlich liegt im Faktum solcher dysteleologischer Übel das eigentliche Problem der bisher entwickelten Theodizee vor (Hick 1985, 333; Rahner 1980, 460). Denn welchen person-making Effekt hat ein bösartiger Gehirntumor, der die Persönlichkeit des Betroffenen sukzessiv auflöst? Und können zu viele Enttäuschungen einen Menschen nicht zerstören und in seinem Charakter böse machen? Danach gibt es offensichtlich Formen von Leid, die ausschließlich destruktiv wirken und in keinen Zusammenhang mit einem person-making zu bringen sind, jedenfalls in keinen erkennbaren. Man muss aber nicht einmal auf solche Extremfälle zurückgreifen. Denn dasselbe Problem stellt sich bereits bei viel weniger gravierenden Fällen. Denn welchen person-making Prozess macht das neugeborene Kind durch, das stirbt? Und kehren nicht viele Menschen am Ende ihres Lebens »ungebessert« zu sich selbst zurück? Wie es scheint, bleibt der person-making Effekt vielfach aus, der allein so etwas wie eine Sinndimension des Übels garantiert. Scheitert die gesamte Argumentation nicht an diesem Punkt?

3. Zwei Antworten stehen hier offen. (1) Was wäre, wenn jede Form von Leid eindeutig einem guten, höheren Ziel dienen würde? Was wäre, wenn es überhaupt kein ungerechtes und unverdientes Leid gäbe? Würden wir dann überhaupt gegen das Leid ankämpfen? Eigentlich hätten wir dazu weder einen Grund noch ein Motiv. In einer Welt ohne dysteleologisches Leid gäbe es auch kein eigentliches Mitleid mehr. Denn wenn Leid die gerechte Strafe von Sünde und unmoralischen Handelns ist: Warum sollten wir dann dem Betroffenen helfen oder Sympathie für ihn empfinden? Warum sollten wir auch nur irgendetwas opfern und einsetzen, wenn Leid eo ipso immer einem »höheren« Zweck dient? (2) Der zuvor erhobene Einwand bleibt aber immer noch bestehen. Danach wird die Welt einerseits als Ort angesehen, an dem Menschen zu menschlich und spirituell reifen Persönlichkeiten heranreifen können. Andererseits straft die Erfahrung diese Sicht größtenteils Lügen. Denn der unterstellte person-making Prozess findet entweder gar nicht oder nur rudimentär statt. Daher funktioniert auch diese Theodizee nur, wenn man den Gedanken der Eschatologie hinzunimmt. »... we cannot hope to state a Christian theodicy without seriously the doctrine of a life beyond the grave«, stellt Hick ehrlicherweise fest (Hick 1985, 339 f.). Nur in einem Leben nach dem Tod kann gleichsam zur Fortsetzung bzw. zum Ausgleich gelangen, was hier unvollendet bleibt. Nur in einem Leben nach dem Tod kann sich zeigen, inwiefern auch das scheinbar dysteleologische Übel in einem umfassenden Sinn Gottes guten Schöpfungszielen dient.

4. Resümee

Es gibt also keine glatte Auflösung des Theodizeeproblems. Immer bleiben Fragen übrig. Und gerade das zuletzt genannte Zusatzargument des Ausgleichs und der Weiterentwicklung nach dem Tod mindert den argumentativen Wert der free-will-defence und person-making Theodizee ein wenig. Denn es setzt die Existenz Gottes voraus, die durch das Theodizeeproblem ja gerade in Frage gestellt ist. Aber eines leisten diese Argumente. Sie zeigen, inwiefern zwischen der Existenz einer leidbehafteten Welt und der Existenz eines allmächtigen, vollkommen guten Gottes jedenfalls kein Widerspruch der Art besteht, dass der Gottesglaube als definitiv falsifiziert gelten könnte. Danach schuf Gott freie, für ihr

Tun verantwortliche Wesen – und ließ als logische Konsequenz davon Übel und Leid zu. Ferner schuf Gott eine evolutive WerdeWelt, worin Leidbewältigung eine persönlichkeitsformende Kraft und damit eine Sinndimension besitzt.

Literatur

- Albert, Hans* (1992): Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Weltauffassung. In: Audretsch, Jürgen (Hg.), *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion*, München, 113–133, 243–246.
- Griffin, David* (1981): Creation out of Chaos and the Problem of Evil. In: Davis, Stephen T. (ed.), *Encountering Evil. Live Options in Theodicy*, Atlanta, 101–119.
- Hick, John* (1985): *Evil and the God of Love*, London.
- Hick, John* (1990): *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs.
- Hick, John* (1996): *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München.
- Hoerster, Norbert* (1993): Die Unlösbarkeit des Theodizeeproblems. In: Dahl, Edgar (Hg.), *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg, 53–71.
- Hume, David* (1981): *Dialoge über natürliche Religion*, Stuttgart.
- Kanitscheider, Bernulf* (1993): *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur*, Darmstadt.
- Kreiner, Armin* (1997): *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (= Quaestiones Disputatae Bd. 168)*, Freiburg/Basel/Wien.
- Kutschera, Franz von* (1981): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin/New York.
- Loichinger, Alexander* (1999): *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, Neured bei München.
- Mackie, John Leslie* (1987): *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart.
- Rahner, Karl* (1980): *Warum lässt uns Gott leiden?* In: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Zürich/Einsiedeln/Köln, 450–466.
- Streminger, Gerhard* (1991): *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee-Problem*. In: Bohnen, Alfred, Musgrave, Alan (Hg.), *Wege der Vernunft (= FS für Hans Albert)*, Tübingen, 192–224.
- Streminger, Gerhard* (1992): *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen.
- Swinburne, Richard* (1987): *Die Existenz Gottes*, Stuttgart.
- Swinburne, Richard* (1998): *Providence and the Problem of Evil*, Oxford.
- Whitehead, Alfred North* (1995): *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt.