

# Theodizee in der Sackgasse?

## Reflexionen zu einer Neuorientierung

von Hans Christian Schmidbaur

*Angesichts der massiven neuzeitlichen Kritik an spekulativen Theodizeetheorien – sie seien anmaßend, irreleitend, ja zynisch und führten im Letzten sogar zur Negation der Existenz Gottes – bleibe die Frage, warum Gott das viele Leid auf der Welt zulasse, unbeantwortet. Andererseits weist Hans Christian Schmidbaur, Privatdozent für Dogmatik an der Universität München, die Berechtigung und sogar Notwendigkeit dieser Fragestellung nach, indem er neuere Theodizeetheorien sowie kritische Stimmen gegeneinander abwägt und am Schluss in sechs Thesen Desiderate mit Blick auf eine künftige Theodizediskussion zusammenstellt.*

Friedrich Nietzsche hat über die philosophischen Ansätze der Neuzeit zur Theodizee-Frage gesagt, sie wären „nichts als hinterlistige Theologie“. Gleich in welchem philosophischen Gewande sie auftreten, bei Leibniz, Schelling oder Hegel, sie kämen alle aus dem religiösen Anliegen, Gott zu entschuldigen; das Bild eines allmächtigen, guten und allwissenden Gottes reinzuwaschen von seiner Infragestellung, die ihm angesichts der Existenz der Übel und des Bösen in der Welt erwächst. Theodizee sei Obödienzphilosophie. Das gilt für Leibniz, den geistigen Vater der neuzeitlichen Theodizee, und seine These, dass diese Welt begründetermaßen als die „beste aller möglichen Welten“ angesehen werden könne, so dass Gott gar keine bessere habe machen können als jene, in der wir leben.<sup>1</sup> Das gilt für die Idealisten, die das Leid und das Böse umdeuten zum unvermeidlichen Nebenprodukt eines dialektischen Prozesses, weswegen es nur an sich, aber nicht „an und für sich“ schlecht sei. In den aus dem Idealismus sich entfaltenden Geschichtsphilosophien wird die gegenwärtige Welt als provisorische Welt, als „Welt im Werden“ gedeutet: Die eigentliche, endgültige Welt, in der es kein Übel mehr gäbe, sei erst im Kommen. Auch das sei kaschierte Säkular-Eschatologie; der Versuch einer Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln.

Gleichgültig, wie kritisch sich solche Theodizeespekulation im Hinblick auf traditionelle Gottesbilder auch gibt, wie sehr sie traditionelle Heilskategorien aufbricht und durch neue, autonome Zukunftsvisionen ersetzt — sie habe sich in Wirklichkeit doch vor den Karren der Religion und der Theologie spannen lassen. Denn ihr Ziel ist es ja, dem Gottesgedanken, und damit Gott selber die Möglichkeit eines Weiterexistierens in unserem Denken zu verschaffen. Und Nietzsche fragt: Warum sollten wir das überhaupt?

---

<sup>1</sup> Vgl. *G.F.W. Leibniz*, Die Theodizee (Phil. Bibliothek 71), hg. v. A. Buchenau, Hamburg 1968, 110; *H.G. Janßen*, Gott–Freiheit–Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989; *W. Schmidt-Biggemann*, Von der Apologetik zur Kritik. Der Rezeptionsrahmen der Theodizee. In: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt 1988, 61–72; *C.F. Geyer*, Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992.

Solche Kritik hat gewirkt. In der gegenwärtigen Philosophie ist es „heftig umstritten, ob es dem Selbstverständnis der Philosophie und ihrem Gegenstand angemessen“ sei, sich überhaupt mit der Theodizee auseinanderzusetzen.<sup>2</sup> So schreibt Heinz Robert Schlette in seiner *Kleinen Metaphysik*: „In der Tat haben wir in dieser Art Metaphysik – von der Behauptung der Existenz Gottes bis zur Theodizee – Aussagen vor uns, die auf dem Wege des Nachdenkens nicht mehr erreichbar sind, sondern ihren gedanklichen Gehalt, ihren ‚Sinn‘ und damit auch ihren Wahrheitsanspruch aus religiösen und/oder christlich-theologischen Quellen beziehen. Was diese Quellen sagen, mag vielleicht wahr sein, aber es ist zweifellos philosophisch nicht einsichtig zu machen, d.h. es ist ohne besondere Zustimmungen, ohne Glauben und ‚Vertrauen‘ weder annehmbar, noch mitteilbar.“<sup>3</sup>

Diese Aussage ist für den gegenwärtigen Umgang mit der Theodizeefrage charakteristisch: Alle neuerdings wieder erstaunlich zahlreichen philosophischen und theologischen Beiträge sind von großer metaphysischer Zurückhaltung geprägt.<sup>4</sup> Bei genauerem Hinsehen wird zudem deutlich, dass die Theodizee überwiegend im Sinne eines Meta-Diskurses abgehandelt wird. Armin Kreiner konstatiert zu Recht: „Es werden die Gründe diskutiert, die Menschen dazu bewegten, diese oder jene Antworten zu geben“; wir erfahren viel Geistreiches über die „ideengeschichtlichen Abhängigkeiten und Zusammenhänge“ in der historischen Theodizeespekulation. Aber eine Antwort auf die Frage, *warum* nun Gott die Übel zulasse, sucht man vergebens. „Die Fragen und Antwortversuche werden ... als solche nicht mehr ernst genommen“<sup>5</sup> Ist aber das noch philosophische Wissenschaft, wenn nur noch Meinungen verglichen werden?

Die Analyse historischer Prozesse weckt dabei das größte Interesse: Hans Blumenberg, der große Erforscher des neuzeitlichen Denkens, definiert die neuzeitliche Theodizee als den letzten Versuch, „Gott auf den Hintergedanken zu kommen, ... letztlich weniger, um ihn zu verteidigen, ... als ihn zu durchschauen“<sup>6</sup>, womit die Neuzeit aber nichts anderes als die immer weiter fortschreitende Abschaffung Gottes eingeläutet habe. Der Versuch, Gott auf die Spur zu kommen, muss scheitern; und so richtet sich das Unternehmen Theodizee irgendwann und unweigerlich gegen die Existenz Gottes selber: Es führt zuerst zu einem deistischen Gott, und dessen objektive und praktische Irrelevanz führt dann zur Abschaffung Gottes. Die Theodizee hat den Ast abgesägt, auf dem sie saß.

In gleicher Richtung denkt auch Hermann Lübbe, der in Willi Oelmüllers Sammelband zur Theodizeefrage die Theodizee als theologische „Häresie“ bezeichnet: Religion sei im Letzten nichts anderes als *Kontingenzbewältigungspraxis*: Der Mensch entwickle Religion, um mit Begrenztheit, Schicksal, Leid und Tod fertig zu werden. Gelänge es, „das Insgesamt der Welteinrichtung handlungsrational zu deuten, so entfielen damit eo ipso die Bedingung der Nötigkeit der Religion.“ Gelänge es also, die Theodizeefrage ohne Religion spekulativ zu lösen, verschwände auch der Daseinsgrund der Religion; ja sogar Mora-

<sup>2</sup> Vgl. A. Halbmayer, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Salzburg 2000, 217.

<sup>3</sup> H.R. Schlette, Kleine Metaphysik, Frankfurt 1990, 47.

<sup>4</sup> Vgl. Halbmayer, a.a.O., 217.

<sup>5</sup> A. Kreiner, Gott und das Leid, Freiburg i. Br. 1997, 10.

<sup>6</sup> H. Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt 1988, 93.

lität werde dann überflüssig.<sup>7</sup> Insofern müsse ein solcher Versuch, religiös betrachtet, als häretisch gelten. Zwei interessante Analysen – sie lassen aber sachlich offen, was aus ihnen folgen soll.

Der Vorwurf, dass der Versuch einer spekulativen Theodizeelehre in sich schon ein Akt des Unglaubens wäre, ist indes schon alt: Nach Tertullian führt ein solches Unternehmen unweigerlich in die Gottesleugnung: Dieses Problem wälzen die Häretiker und die Philosophen, und wenn sie fragen: Woher die Übel?, fragen sie unweigerlich: Woher der Mensch? Das mündet in das Problem: Woher und warum überhaupt ein Gott?<sup>8</sup> Die protestantische Theologie hat diesen Gedanken im Gefolge von Martin Luthers *De servo arbitrio* (WA 18, 712) stets besonders betont. Theodizee ist eine Anmaßung. Der Mensch hat kein Recht, von Gott Rechtfertigung zu verlangen für die Umstände, in die hinein er von ihm gestellt wurde. Für Emil Brunner stellt sich der Theodizeefrager außerhalb des Glaubens, ... „insofern er sich eine objektive Zuschauerrolle erlaubt; insofern, als von einem Punkt außerhalb der eigenen Verantwortlichkeit aus nach dem Zusammenhang von Gotteswille und Weltübel gefragt wird, und insofern, als eben damit der Mensch gleichsam Gott auf die Anklagebank setzt und sich als Richter aufspielt, wo doch er, der Mensch, auf der Anklagebank sitzt vor dem himmlischen Richter.“<sup>9</sup>

Diese Theodizeekritik gibt zumindest eine klare Weisung: Theodizeefrageverbot für den Glaubenden. Aber kommt das nicht einem generellen metaphysischen Nachdenkenverbot gleich? Ich habe nicht den Eindruck, dass die Verfasser der biblischen Texte dieser Auffassung gewesen sind: Das Ringen um die Theodizee ist überall in der Schrift greifbar.

Die bisher angeführte Theodizeekritik lässt sich in zwei Thesen bündeln:

(a) Theodizee sei unredliche Kryptotheologie, die zum Ausgangspunkt nimmt, was eigentlich erst zu beweisen wäre, was aber philosophisch nicht zu beweisen ist, nämlich ein aus dem Glauben abgeleitetes Gottesbild und eine entsprechende Sicht der Wirklichkeit; und: (b) der Mensch maße sich, wenn er über Gott und die Übel rasoniert, einen absoluten Standpunkt an, den er nicht besitzt und leiste damit auch theologisch betrachtet einen Akt des Unglaubens.

Gerade letzteres Argument hat Immanuel Kant in aller intellektueller Schärfe formuliert. In seiner Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* entwickelte er zunächst folgende, fortan als klassisch anzusehende Definition der Theodizee: Sie sei „Die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.“<sup>10</sup> Eine solche Verteidigung müsse auf spekulativem Wege aber scheitern, weil es schlechthin unmöglich ist, dass unsere Vernunft jenes Verhältnis erkennen könne, „in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weis-

<sup>7</sup> H. Lübbe, Theodizee als Häresie. In: W. Oetmüller (Hg.), Leiden (Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie/Kolloquium Religion/Philosophie 3) Paderborn 1986, 167–176, 170.

<sup>8</sup> Tertullian, De Praescriptione Haereticorum VII, 10–11 (PL 2,19).

<sup>9</sup> E. Brunner, Dogmatik 2, Zürich 1950, 219; zitiert bei A. Halbmayer, a.a.O., 219.

<sup>10</sup> I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (Kant Werke 6), Hg. W. Weischedel, Darmstadt 1966, 105 (A194f).

heit stehe“.<sup>11</sup> Den höchsten Willen und die Freiheit des Einzelnen in Einklang zu bringen, ist „eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.“<sup>12</sup> Eine spekulative, nach Kant „vernünfteln“ Theodizee ist also unmöglich. Aber damit ist die Theodizee als Ganze noch nicht abgetan. Kant eröffnet ihr eine neue Möglichkeit: So wie die Existenz Gottes durch die rein spekulierende Vernunft nicht bewiesen werden könne, von der praktischen Vernunft jedoch als Grund der Vernünftigkeit eines allgemeinen Sittengesetzes postuliert werden muss, so kann es eine „praktische Theodizee“ geben, in der die praktische Vernunft des Menschen „als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt.“<sup>13</sup> Mit anderen Worten: An der Existenz eines vernünftigen Welturhebers kann und muss postulatorisch festgehalten werden, gerade in Leid und Übel, als Option für einen Sinn dieser Welt und in dieser Welt. Für Kant ist der biblische Hiob der Prototyp einer solchen authentisch-praktischen Theodizee, der den Sinn seines leidüberhäufteten Schicksals nicht zu verstehen versucht, aber dennoch an der Existenz eines gerechten Gottes postulierend festhält.

Dieser Option Kants für eine praktische Theodizee als Option für den Sinn im existentiellen Akt der Person hat sich in gewissem Sinne die Existenzphilosophie verschrieben. Sie begegnet uns in Form des französischen Existentialismus bei Camus und Sartre, bei Gabriel Marcel und Maurice Merleau-Ponty. Sie deuten die *Grenzsituationen* (Krankheit, Krieg, Leid, Schuld oder Tod) als Absurdität, als totale Negation jeglichen vorgegebenen Sinnes, durch die der Mensch frei wird, ja überhaupt erst frei werden kann zur Entscheidung für das eigene Selbstsein und für die Setzung eines eigenen Sinnes für sein Dasein.

Einen anderen Weg haben Sören Kierkegaard und die sog. christliche Existenzphilosophen Heinrich Rotter oder der zu Unrecht fast vergessene Peter Wust beschrrieben: Sie verwerfen die rein negative Deutung unserer Daseinsbedingung als ideologische Vorwegnahme. Unsere Welt offenbart durchaus Vernunft, Ordnung und Sinn, wenngleich alldem auch die dunkle Seite von Übel, Leid und Tod relativierend gegenüberstehen: Dieses *Clair-obscur* in der Sinn- und damit auch in der Gottesfrage begreifen sie als positiven Freiraum, die dem Menschen die Möglichkeit einer selbstbestimmten und damit auch selbstursprünglichen Entscheidung, das Setzen auf die Existenz eines absoluten Sinnes erschließt. So kann der Mensch zur religiösen Existenz werden.<sup>14</sup> Gerade weil, bedingt durch die Übel und die Daseinsbedingungen der Endlichkeit noch nicht alles vorweg entschieden ist, bleibt die religiöse Existenz jene selbstbestimmte Entscheidung, jenes Wagnis, das ihm unverzichtbar aufgegeben ist und das ihm in seiner Würde als freiem Subjekt entspricht. In dieser Sicht bekommen die Existenz der Übel als partielle Sinnnegationen in dieser Welt einen praktischen Sinn: Sie sind zugelassen um des Frei-raums der Entscheidung willen.<sup>15</sup>

Kants Unterscheidung zwischen einer doktrinalen, spekulativen Theodizee, die den unmöglichen Versuch wage, Gott ins Buch schauen zu wollen, und einer legitimen, au-

<sup>11</sup> Ebd. A 210; vgl. *Halbmayr*, 223, Anm. 17.

<sup>12</sup> Ebd. A 211; vgl. *Halbmayr*, 223.

<sup>13</sup> A 213.

<sup>14</sup> Vgl. *P. Wust*, *Ungewißheit und Wagnis*. München 1986.

<sup>15</sup> Vgl. *W. Weier*, *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*. Paderborn 1991.

thentischen Theodizee, in der es um Kontingenzbewältigungspraxis für den Einzelnen in seiner konkreten Existenz geht, scheint für die Theodizeediskussion der Moderne so etwas wie eine bindende Leitlinie zu sein. John Leslie Mackie, Wolfgang Stegmüller, Norbert Hoerster, Hans Albert und Gerhard Streminger weisen jegliche philosophische Rechtfertigungsmöglichkeit Gottes und seiner Güte angesichts der ungelösten Leidfrage ab. Auch in der Theologie scheut man aus diesem Grunde weithin eine spekulative Erörterung der Theodizee und verlagert sich auf praktische Antworten; so bei Erich Zenger, Kenneth Surin und auch Klaus Berger. Dazu kommt besonders bei Johannes Brantschen und Johann Baptist Metz die Sorge, ein theoretisches Räsonieren über das *Unde Malum* könnte angesichts des Leides allgemein, aber noch mehr von konkret Betroffenen als rationalistisch, ja sogar als zynisch erlebt werden. So lautet der dritte Vorwurf gegen eine spekulative Theodizee: Sie sei theoretisch und abgehoben. Sie nutze dem einzelnen Menschen zur Leibbewältigung nichts.

So räumt auch Karl Rahner ein, dass der Widerspruch zwischen Leid-Erfahrung und theistischem Bekenntnis theoretisch unlösbar sei. Jedoch versucht er, diese Einsicht positiv zu wenden, indem er eine *reductio in mysterium* vollzieht: „Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes.“<sup>16</sup> Auch Hans Küng behauptet, genauso wie Hans Urs von Balthasar: „Eine theoretische Antwort auf das Theodizeeproblem, scheint mir, gibt es nicht.“<sup>17</sup> und erklärt sämtliche bisherigen Lösungsversuche von Augustinus über Thomas, Calvin, Leibniz bis zu Hegel, als gescheitert.

Man muss bezweifeln, ob die Theologie insgesamt gut beraten ist, wenn sie auf diese Forderung zu radikaler Abstinenz von jeder Spekulation eingeht. Gewiss: Die Theodizeefrage ist zunächst eine praktische Frage: Sie entzündet sich an der Erfahrung des Übels und des Leides in der Welt. Sie kann bei direkt Betroffenen zum drängenden Problem werden, und gewiss ist dann ein aufs Praktische gerichteter Umgang mit dem Problem gefragt. Behutsamkeit tut hier Not.

Der Gießener Philosoph Odo Marquard weist jedoch zu Recht darauf hin, dass zur Erörterung der Theodizee zunächst eine gewisse Distanz zum Leiden gehört<sup>18</sup>: Nicht Ertrinkende diskutieren über die Theodizee, sondern jene, die am Ufer stehen – und wohl auch erst hinterher. Sie erwacht als Frage auch erst zu ihrer vollen Schärfe, wenn Ohnmachts-, Leid- und Mühsalerfahrungen nicht mehr das Selbstverständliche und Normale sind.<sup>19</sup> Von daher muss gesagt werden: Die Theodizeefrage ist von ihrem Wesen her spekulativ angelegt; sie entsteht nämlich nicht nur aus der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Leiden selber, sondern letztlich aus der Infragestellung von Wirklichkeit schlechthin. Wir können die Wirklichkeit als Ganze in den Blick nehmen und fragen: Warum ist die Welt überhaupt so, dass Lebewesen, zuhöchst der Mensch, in ihr leiden müssen? Warum ist die Welt so beschaffen, dass es in ihr Krankheit, Siechtum, Übel, Töten und Tod gibt? Gewiss: Es ist so; aber nichts spricht zunächst dafür, dass es notwendigerweise so

<sup>16</sup> K. Rahner, Warum läßt Gott uns leiden?. In: Schriften 14, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 450–469, 463; ders., Grundkurs des Glaubens, 54–96.

<sup>17</sup> H. Küng, Credo, München 1993, 121.

<sup>18</sup> O. Marquard, Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie. In: ders., Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, 11–32, hier S. 15.

<sup>19</sup> Vgl. A. Halbmayer, 225.

sein müsste und nicht anders sein könnte. Könnte es nicht ein Dasein geben, das frei, mühelos, glücklich und froh ist, in dem sich alles von selber zum Ganzen fügt, und in dem es Liebe gibt ohne Leiden, und Leben ohne Tod? Groß und beeindruckend sind die Vernünftigkeit, Schönheit und die Sinnhaftigkeit in der Ordnung aller Dinge; so beeindruckend, dass sie auf einen allmächtigen und klugen Welturheber verweisen. Wenn er aber so weise ist, warum dann die Übel?

Odo Marquard tritt dafür ein, dass es dem Menschen unaufgebar ist, solche Fragen zu stellen und plädiert deswegen für die Berechtigung und Notwendigkeit einer spekulativen Theodizee, auch und gerade im Heute: Eine Philosophie, die sich ein metaphysisches Sinnfrageverbot auferlegt, wird schlichtweg menschlich inkompetent, ja überflüssig.<sup>20</sup> Natürlich erwartet Marquard nicht, dass die Theodizee spekulativ zugunsten einer Rechtfertigung Gottes gelöst werden könne, und mit diesem Ziele betreibt er sie auch nicht. Er betreibt sie um des Menschen willen: Die Theodizee sei ein „Theoriegenerator“<sup>21</sup>, der eine Fülle von Ideen und Einsichten hervorbringt, die unsere Weltansicht bereichern und die dem Menschen helfen, seine Weltwirklichkeit zu verobjektivieren und ihr trotz relativer Übel positiv zuzustimmen. Theodizee bewirke eine „Entbösung des Bösen“ und bewahrt uns damit vor übertriebener Malifizierung und jener negativitätssüchtigen „Seinsvermiesung“, die für den postmodernen Zeitgeist so charakteristisch ist. So ist die Theodizee doch eine praktische Theodizee, aber auf dem Wege einer Spekulation, deren Sinn Marquard als „Fragenbewahrinstitution“ bestimmt.<sup>22</sup> Marquard bringt sein skeptisches Philosophieren mit dem Bonmot auf den Punkt: „Wenn mich einer fragt, woran ich arbeite, dann sage ich: Am Theodizeeproblem. Und wenn er weiter fragt: Wieviele Antworten hast du schon? Dann sage ich: Keine. Aber beim Theodizeeproblem ist das schon viel!“<sup>23</sup>

Bei Marquard wird die spekulative Theodizee also funktionalisiert, in den Dienst einer skeptischen, utopielosen, daseinsfreundlichen Bürgerlichkeitsphilosophie gestellt, die von Vorneherein versichert, dass sie eine Antwort gar nicht will. Ist aber dies die einzige Daseinsberechtigung der spekulativen Theodizee in der Neuzeit? So gewandt sich Marquards These auch anhört: Eine derart funktionalistische Reduktion der Spekulation hat einen zynischen und nihilistischen Beigeschmack.

In einem Punkt hat Marquard jedoch Recht: Die Theodizee gehört wesentlich zum Menschen. Über sie wird diskutiert an Stammtischen, in Schulklassen und in nachdenklicher, abendlicher Runde, ganz gleich, ob die institutionalisierte Intellektualwelt es für sinnlos hält, solche Fragen zu stellen. Man kann die These aufstellen: Je mehr auch die Theologie sich der theoretischen Auseinandersetzung mit der Theodizee verweigert und sich auf rein praktische Bewältigungsstrategien verlegt, desto unseriöser wirkt sie. Die Menschen werden dahinter weniger ehrliche Betroffenheit vermuten, als vielmehr den unehrlichen Versuch, die intellektuelle Bankrotterklärung des theistischen Bekenntnisses zu kaschieren.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> O. Marquard, *Zur Diätetik der Sinnerwartung*, 48; *Entlastungen*, 28.

<sup>21</sup> O. Marquard, *Exkulpurationsarrangements*, 24; *Skepsis und Zustimmung*, 11.

<sup>22</sup> O. Marquard, *Schwierigkeiten beim Ja-Sagen*, 102.

<sup>23</sup> O. Marquard, *Bemerkungen zur Theodizee*, 255.

<sup>24</sup> Vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid*, 40.

Armin Kreiner hat sich mit seiner vielbeachteten Untersuchung zur Stichhaltigkeit der Theodizée-Argumente („Gott im Leid“ QD 168) gegen eine solche zutiefst verhängnisvolle Selbstbeschneidung gewehrt. Gestützt auf die Argumente des englischen Religionsphilosophen Richard Swinburne versucht er, auf die Theodizeefrage eine intellektuell begründbare, spekulative Antwort zu geben: Leid könne nur derjenige bestehen, der es auch verstehe. Er muss ihm eine Begründung geben; dem Leid einen Sinn abringen. Einen solchen Sinn kann nach Kreiner die Einsicht vermitteln, dass das Leid *der Preis der menschlichen Freiheit* ist. Nur wo es Leid bzw. Leid erzeugenden Mangel in und zwischen den Menschen gibt, können sich Werte wie Liebe, Mitleid oder Solidarität entwickeln. Eine Welt ohne Leid wäre keineswegs eine bessere Welt, sondern vielmehr eine eine ipsistsische, in der keiner den anderen braucht, und in der so etwas wie Verantwortung und Anteilnahme, also generell Moral, überflüssig wären. In einer solcherart „perfekten Welt“ wären die Menschen keine freien Wesen, „zumindest nicht in einem ethisch relevanten Sinn“.<sup>25</sup>

Gott habe das Leid aus diesem Grunde positiv zulassen müssen. Diese Zulassung kann nach Kreiner nicht als Argument gegen die Güte Gottes ausgespielt werden, weil Gott durch die Zulassung des Todes als absoluter zeitlicher Begrenztheit menschlichen Lebens das Leid, was ein Individuum ertragen müsse, ebenfalls absolut begrenzt hat. Der Tod setzt dem Ausmaß des Leidens eine endgültige Grenze. Ein ewig dauerndes Leid wäre in der Tat eine nicht aushaltbare Absurdität, ein endliches hingegen sei menschlich und mitmenschlich annehmbar. Deshalb kann es ein guter Gott auch zulassen.

Diese These ist indes auf harsche Kritik gestoßen<sup>26</sup>: Kreiner weiche der Wucht des tatsächlich vorhandenen Leides aus, das ja immer auch Zerstörung von Mitmenschlichkeitsfähigkeit bewirkt, Desolidarisierung und Einsamkeit nach sich zieht. Leid macht den Menschen nicht nur groß, es zerstört auch den Wert des Seins und macht leer. „Solche Sätze“, schreibt Norbert Reck, „lassen sich vielleicht noch denken, aber aussagbar ... wären sie nicht.“<sup>27</sup> Kann denn wahr sein, was angesichts z.B. des Holocausts nicht aussagbar ist? In der Tat scheint die Crux jeder rein spekulativen Theodizee darin zu liegen, dass sie gezwungen ist, Leid und Übel auf irgendeine Weise positiv zu deuten, um ein schlüssiges Argument zustandezubringen. Leid und Übel dürfen nicht mehr ‚gegen‘, sie müssen jetzt ‚für‘ die Welt und den Schöpfer sprechen.<sup>28</sup> Damit geschieht dann unvermeidlich das, was Blumenberg, Lübke und Marquard vermutet haben: In Marquards plakativen Worten heißt das: „Theodizee gelungen, Gott tot“.<sup>29</sup>

Es kann weiter angefragt werden, ob solche Argumente wirklich dazu dienen können, heute noch verantwortbar Christ zu sein: Swinburnes und Kreiners optimistische Deutung des Leides macht ja aus Leid und Tod zwei reine Naturphänomene, und damit stellen sie sich eindeutig gegen fundamentale Zeugnisse der jüdisch-christlichen Offenbarung, nach

<sup>25</sup> A. Kreiner, Theodizee und Atheismus. In: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung*, 107. Vgl. auch R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 243–308.

<sup>26</sup> Vgl. A. Halbmayr, 255f.

<sup>27</sup> N. Reck, Kann denn wahr sein, was nicht aussagbar ist? Neue Wortmeldungen zur Theodizeefrage nach Auschwitz, in *Orientierung* 60 (1996), 191–194, 194.

<sup>28</sup> O. Marquard, *Vernunft als Grenzreaktion*, 116.

<sup>29</sup> O. Marquard, *Idealismus und Theodizee*, 33.

denen beide Folge menschlicher Sünde sind (vgl. Gen 1–3): Nicht die Schöpfung an sich ist leid- und todverfallen, nur die infra-lapsarische Ordnung ist dadurch gekennzeichnet. Nicht Gott hat das Leid gesetzt, damit der Mensch frei und gut, ja zum Mitmenschen werde, sondern er hat es zulassend verhängt, als der Mensch in leidfreier Wahl zum Sünder und damit unfrei wurde. Kreiners rationalistische Deutung trägt in den Schöpfungsgedanken einen primären Dualismus von Gut und Böse hinein, den die christliche Theodizee lehrt, verkörpert durch Augustinus, gegen Gnosis und Manichäismus gerade abwehren wollte. Wir haben es also hier mit einem spekulativen Rationalismus zu tun, der sich im Letzten gegen das stellt, was er argumentativ sichern wollte: die Rationalität des christlichen Glaubens.

Kreiners Theorie läuft, wie alle an sich klugen Versuche, die Rationalität des christlichen Glaubens von außen, durch reine Spekulation zu sichern, dem (eingangs zitierten) Nietzsche'schen Verdacht geradewegs in die Arme.

Sollten wir angesichts dessen doch Kants Rat annehmen, den Bankrott der spekulativen Theodizee erklären und uns auf eine praktische, oder gar funktionalistische Theodizee beschränken? Sollen wir das Problem: *Si deus, unde malum?* als ein Mysterium *stricte dictum* ansehen, das nur um den Preis eines *sacrificum intellectus* anzunehmen ist? Manchen scheint dieser Schritt heute unausweichlich; auch und gerade unter Theologen. Wir sind nicht dieser Auffassung. Unserer Ansicht nach liegt der dritte Weg jenseits der beiden Möglichkeiten, die Immanuel Kant beschrieben hatte.

Wir müssen als Theologen in erster Linie Theologen sein wollen. Das bedeutet, dass unsere Denkbewegung nicht darauf zielen sollte, durch von außen herangetragene Spekulation die Vernünftigkeit unseres Glaubens zu sichern. Dies schaffe nur einen Rationalismus, der unweigerlich dazu übergeht, den Glauben zu ersetzen. Oder wir kämen zu einem heterogenen System aus rationalistischen und offenbarungstheologischen Versatzstücken, die nicht recht zueinander passen und einander eher ausschließen, als sich gegenseitig zu stützen.

Theologie darf nicht voraussetzungslos sein wollen. Durchaus in punktueller Übereinstimmung mit Kant wissen und akzeptieren wir, dass Gott allein jenes Verhältnis kennt und begreift, in dem er zu dieser Welt, ihrer Ordnung und ihrer Geschichte steht. So bezeugen wir auch, dass wir darüber nur insoweit Kenntnis erlangen können, als Gott es uns offenbart. Der auf Offenbarung gestützte Glaube muss also innerhalb der theologischen Denkbewegung als jener übergreifende Horizont verstanden werden, in den hinein philosophische und spekulative Reflexion eingeordnet ist. „Das ist die Eigenart des Glaubens, dass er alles mit innerer Zustimmung bedenkt“, schreibt Thomas von Aquin, und definiert die Theologie als Glaubenswissenschaft, die von der Offenbarung her über Gott als Ursprung und Ziel der Welt nachdenkt.<sup>30</sup>

Eine genuin theologische Theodizee muss daher jenem in der Offenbarung bezeugten Verhältnis von Gott und Welt zugewandt bleiben und dessen Rationalität mit den Mitteln der spekulierenden Vernunft aufzuweisen versuchen. So kann die Theologie zu Ergebnissen kommen, die mehr und tiefer erklären, als es jede rein rationalistische Spekulation je könnte. Damit leistet sie auch den geforderten Beitrag zur intellektuellen Rechtfertigung

<sup>30</sup> Thomas von Aquin, STh II–II, 2,1; I,q.2 prol..



des christlichen Gottes- und Weltbildes. Zudem wird sie auch der existentiellen Leiderfahrung gerecht: *Christliche* Theodizee muss aus dem Leid nichts indirekt Gutes machen. Sie allein kann darauf verzichten, ohne in dem, was sie sagt, in sich zusammenzubrechen, denn sie erklärt die Übel nicht *in* der Welt, sondern vielmehr *mit* der Welt. Wenn dabei für eine endliche Vernunft immer auch einige Fragen offen bleiben, so ist das nicht unbedingt als Mangel zu deuten. Es ist vielmehr Zeichen dafür, dass wir uns des Abstandes zwischen endlicher und ewiger Vernunft bewusst geblieben sind, und dass wir die Tragweite des Problems nicht irgendwo verkürzt haben: Die Unbegreiflichkeit des Leides ist in der Tat ein Teil der Unbegreiflichkeit Gottes. Dies darf aber nicht absolut verstanden werden: Nur die Fülle Gottes ist unbegreiflich, aber nicht Gott und sein Wesen schlechthin. Insofern eine seinshafte Analogie besteht zwischen dem Seienden und dem Sein, können wir auch analoge, zutreffende Aussagen machen.

Ein solches Vorgehen ist ein wesentlich anderes als das einer rein philosophischen Theodizee, welche die eigene Rationalität gegenüber dem Glauben zum Umgreifenden macht. Sie fixiert sich unweigerlich auf das Ziel einer rein innerweltlichen Integrierung und damit einer indirekten Positivierung der Übel. Ein solcher Versuch muss jedoch an der Phänomenologie des Leides scheitern. Dies spürt schon der klar blickende Allgemeinverstand und empört sich; zu dieser Einsicht kommt auch jede gründliche metaphysische Reflexion: Das, was seismäßig gar nichts ist, sondern nur Minderung oder Zerstörung von Sein, kann nicht von primärer Bedeutung für das Seiende oder gar Voraussetzung seiner Weiterentfaltung zum Mitsein sein.

Das Scheitern der neuzeitlichen Theodizee ist deshalb für die Theologie weniger schlimm als Kant und andere Kritiker meinten. Ohne weiteres ist erkennbar, dass Kant die christliche Theodizeetradition und deren Antworten unterschiedslos unter die in seinen Augen doktrinär-vernünfteln Ansätze der rationalistischen, spekulativen Theodizee subsumierte. Dies war wohl nur möglich, weil die Aussagen der christlichen Tradition unter der Einwirkung des Nominalismus, des cartesischen Rationalismus und der Schultheologie der Barockscholastik selber eine rationalistische Missdeutung erfahren hatten. Die Reflexionen Augustins und des Hl. Thomas von Aquin zur Theodizee wurden aus ihrem offenbarungstheologischen Kontext gelöst und als rein metaphysische Spekulationen dargeboten. Solche Sichtweisen sind bis zum heutigen Tage wirksam: Wo immer sich Augustinus zur Theodizee äußert, ob in Schöpfungs-, Gnaden-, Prädestinations- oder Vorsehungslehre, überall sieht man eine intolerante, doktrinäre „Logik des Schreckens“ am Werke<sup>31</sup>, die das Christentum überformt und entstellt habe (Kurt Flasch).

So wird eine wesentliche Aufgabe zukünftiger theologischer Theodizee darin bestehen, das eigene Erbe von historischer Entstellung zu reinigen und sich in seinem eigenen Gehalt neu anzueignen. Von da aus sollte sie auch den Mut zu neuer, spekulativer Argumentation haben, ohne sich auf eine bloß angewandte Theodizee zu beschränken. Die Menschen erwarten, dass sich die Theologie dieser Frage stellt, weil sie sich selber diese Frage stellen. Ein Christentum, das dazu nichts mehr sagen will oder dazu nichts mehr zu

<sup>31</sup> Vgl. K. Flasch, *Logik des Schreckens*. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397, Mainz 1995 (excerpta classica VIII).

sagen hat, wird deshalb ohne künftige Bedeutung sein. Wie soll eine christliche Theologie in der Zukunft aber aussehen?

Ich möchte nun abschließend in Form von sechs Thesen einige Desiderate an eine zukünftige, theologische Theodizee formulieren:

Christliche Theodizee muss bei einem dynamischen Schöpfungsverständnis anknüpfen: Es ist ein durchgängiges Kennzeichen der neuzeitlichen Antwortversuche auf die Theodizeefrage, dass sie die Welt, ihre gegenwärtig vorfindlichen Strukturen und ihre Geschichte als etwas Absolutes und in sich Geschossenes sehen: So wie die Welt jetzt ist, hat Gott sie geschaffen, und so wird sie immer sein. Also hat er sie so gewollt, und dafür wird er seine Gründe haben. Christliche Theodizee muss demgegenüber betonen, dass diese Welt als Schöpfung zwar in sich gut geschaffen ist, dass sie aber dennoch eine „Welt im Werden“ ist: Sie ist nicht um ihres bloßen Hervorgehens aus Gott willen geschaffen, sondern um ihrer Vollendung in Gott. Damit ist auch ihr jetziger Zustand keineswegs ihr endgültiger. Ihre geschichtliche Dynamik weist über sie hinaus, und deshalb bedarf sie zur Erreichung ihres Zieles eines erst- und zweitursächlichen Handelns Gottes in der Welt, also eines erhaltenden und zugleich lenkenden Wirkens Gottes, das man in der Scholastik *conservatio* und *gubernatio mundi* genannt hat. Der letzte Maßstab dieses Handelns Gottes kann also nicht die Optimierung innerweltlicher Zustände sein, sondern die Frage, was den Geschöpfen, und der Schöpfung als Ganzer, zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles dient. Gott will das größtmögliche Glück für alle seine Geschöpfe, aber nicht um den Preis ihres ewigen Heiles.

Eine christliche Theodizee muss gegen rationalistische Erklärungsmodelle betonen, dass nach dem Zeugnis des biblischen Schöpfungsberichtes ein solcher Weg zum übernatürlichen Ziel nicht notwendig mit Leid verbunden ist. Leid ist kein von Gott gesetztes, in sich notwendiges Moment der Entwicklung der Welt zu ihrem Ziele hin. Das wäre glaubenswidrige Malitätsbonisierung. Gott hat die Welt so geschaffen, dass sie, solange alle Geschöpfe ihrer gottgewollten Bestimmung folgen, ohne sinn- und wertzestörendes Leid ihrem Ziele zustrebt. Leid tritt in dieser Welt erst auf, als der Mensch sich in der Freiheit seines Wollens gegen seine Bestimmung als Geschöpf gestellt hat und seinen Mitgeschöpfen die wert- und seinszerstörenden Folgen seines fehlgeleiteten Handelns aufzwingt. Gott lässt dieses Leid zu, weil der Preis seiner Verhinderung seinerseits die Zerstörung des höchsten Seins und Wertes in seiner Schöpfung erfordern würde, nämlich des Menschen in der Würde seiner Gottebenbildlichkeit. In diesem Geschöpf Mensch kommt die Schöpfung zu sich selber, erhebt sie den Blick zu ihrem Schöpfer. Gott kann den Menschen nicht entmenschen, ohne dass damit das Werk der Schöpfung seinen Sinn verlore. Dieser Sinn dauert auch in der Sünde fort. Thomas von Aquin sagt unter Rückgriff auf Augustinus: „Gott will das Böse nicht, aber er will, dass das Böse möglich ist, und dass ist gut.“ Denn eine Welt, in der Böses nicht möglich wäre, wäre unendlich unvollkommener, als eine in der es möglich ist. Dies gilt auch dann noch, wenn es wirklich ist.

Die christliche Theologie muss von daher den Sinn der Lehre von der *privatio boni*, wie sie Augustinus und Thomas vertreten haben, neu entdecken. Sie bezweckt keine rationalistische Entwirklichung des Leides und der Übel, sondern ist vielmehr eine radikale Absage an jene dualistische Ontologisierung des *malum*, wie sie Gnosis, Manichäismus

und auch so manche rationalistischen Erklärungsversuche von heute immer wieder vornehmen. Leid und Übel sind wirklich, aber sie haben kein Sein. Das *malum* als *malum naturale*, *malum physicum* und *malum metaphysicum* ist Zerstörung und Pervertierung von Sein im Seienden, und versetzt die Schöpfung in einen objektiven Unheilszustand, den sie selber nicht mehr rückgängig machen kann.

Christliche Theodizee muss soteriologisch sein. Sie muss die Frage nach Gott und dem Leid mit dem Erlösungsgedanken tiefer und organischer verbinden. Wenngleich es phänomenologisch so aussieht, als sei das Erlösungswerk eine nachträgliche Reaktion oder Antwort Gottes auf den Fall des Menschen, so muss in spekulativer Hinsicht gesagt werden: Gott konnte eine Welt mit einem Geschöpf, das die Möglichkeit zu selbstbestimmter Verfehlung hat, nur erschaffen, wenn er den Menschen von Ewigkeit her als erlösbares und erlöstes Geschöpf bestimmt hat. Und dazu gilt: ohne ein solches Geschöpf hätte er sie weder erschaffen wollen, noch können. Augustinus hat dies in *De Civitate Dei* deutlich zu machen versucht: Das Schöpfungswerk ist eingebettet in und getragen von einem vorgängigen Erlösungswillen. Die Zulassung von Sünde und ihrer Folgen ist für Gott nur möglich und mit seinem Wesen vereinbar, wenn sie etwas Temporäres ist und wenn er ihre Heilung und Aufhebung von Anfang an wirksam beschlossen hat. Dies ist die christliche Antwort auf die Frage, warum Gott Leid und Übel zulassen kann. Sie ist eine soteriologische. Jede andere Antwort muss scheitern und führt notwendigerweise in die Gottlosigkeit. Darin stimmt das Christentum mit der neuzeitlichen Theodizeekritik überein.

Christliche Theodizee muss christologisch sein: Sie kann dann deutlich machen: Gott kann das Leid in der Welt zulassen, weil er von Ewigkeit her wusste, dass er es annehmen und in sich überwinden würde. Die Zulassung möglichen Leides ist gekoppelt an den ewigen Willen, selbst daran teilzuhaben. Der Gedanke und der Wille Gottes zur Inkarnation ist also ebenfalls logisch dem Schöpfungswerk vorzuordnen. Auch das Leid und der Tod sollten der Ort sein, wo Gott und Mensch zu Brüdern werden. So findet der Mensch in Christus den Gott, der mit menschlichem Herzen fühlt und versteht. Dadurch wird die christliche Theodizee zu einer existentiellen und praktischen Theodizee, die dem Menschen Wege zur sinnhaften Leidbewältigung erschließt.

Christliche Theodizeespekulation muss vorsehungsbezogen sein. Der Vorsehungsgedanke ist jene äußerste Klammer, die Gottes ewigen Willen mit seinem zeitlichen Handeln verbindet. Gott besitzt aufgrund seiner Natur ein absolut sicheres Wissen aller irdisch-kontingenten Vorgänge; und das gilt auch im Hinblick auf das irdisch Zukünftige. Nach diesem Wissen steht auch absolut und vor allem unfehlbar fest, was Gott in seinem allgemeinen und individuellen Heilsplan gegenüber seinen Geschöpfen und jedem einzelnen tun oder zulassen muss. Gottes Handeln ist keine Reaktion auf geschöpfliche Gegenwart, sondern kommt uns aus unserer eigenen Zukunft entgegen, geht von ihr aus und bezieht sie mit ein. So ist er ein Gott, der auch im Einzelnen und Konkreten keine Fehler macht. Durch die Lehre von der Vorsehung kann es gelingen, eine deistische Entwirklichung Gottes aufzuheben. Aus dem Gedanken der Vorsehung lässt sich auch verstehen, warum Gott wohl in dieser Welt Leid, Übel und Tod zulassen, ja sogar manchmal verhängen muss. Er tut es, weil er deren Heilsbedeutung erkennt: Hier bekommen die Spekulationen von C.S. Lewis, Swinburne und auch Kreiner ihren Sinn: Der Mensch, von

Gott vor den schlimmsten Folgen seines Tuns geschützt oder gar gehindert, würde nicht besser werden, sondern wahrscheinlich noch verantwortungsloser und schlechter; er würde der zynischen Amoralität verfallen. Durch kein Leid und keinen äußeren Todeszwang zum Nachdenken und Umkehr bewegt, würde sich der Mensch wohl vom bloß gefallenen Wesen zum dämonischen Unhold entwickeln, der womöglich jenseits aller Erlösbarkeit stünde.<sup>32</sup>

Eine solche offenbarungsorientierte Theodizee beantwortet nicht alle Fragen. Aber ihre Antworten reichen tiefer, als es jede rein spekulative Theodizee je könnte, denn sie ist von jenem umgreifenden Standpunkt her weitergedacht, wie ihn nur die göttliche Offenbarung schenken kann. Sie zeigt sich darüber hinaus anhand unserer existentiellen Selbsterfahrung überprüfbar. Es sollte uns deshalb nicht anfechten, wenn sie von Seiten der skeptischen Philosophie der Utopie verdächtigt wird. Solche Kritik kommt von einer Seite, die in Wahrheit selber keinen sinnvolle Alternative anzubieten hat.

Christian Schmidbaur Theodizee in a cul-de-sac? Reflections about a new orientation

*In view of massive criticism of speculative theories of theodizee in modern times – that they are arrogant, misleading, even cynical and would at last lead to a negation of the existence of God – the question as to how God can allow the amount of sorrow in the world, remains unanswered. On the other hand, Hans Christian Schmidbaur, lector of Dogmatics at Munich University, shows the right and even the necessity of this question by comparing more recent theories of Theodizee with critical voices. At the end he compiles desiderata with a view to a future discussion of Theodizee in six theses.*

<sup>32</sup> C.S. Lewis, Wunder? Möglich–wahrscheinlich–undenkbar? Basel 1991, 153.