

einer glaubwürdigen Lösung des Theodizee-Problems interessiert sein. Sein Buch ist der überaus klare, gut lesbare Versuch, die Wahrheitsansprüche der vorliegenden Argumente für das „theistische Bekenntnis“ zu prüfen, nicht in ideengeschichtlicher Untersuchung, sondern in dialogisch-kritischer Klärung der „Sache selbst“ (9 f.). Dafür steht dem Vf. eine außergewöhnlich umfassende Kenntnis der theologischen und philosophischen Literatur zur Verfügung, wobei eine Vorliebe für die angloamerikanische, sprachanalytisch orientierte Religionsphilosophie und deren Rationalitätsstandards zugestanden wird (13).

Abschnitt 1 klärt den „Charakter des Theodizee-Problems“ (15-48): Es handelt sich um den Widerspruch zwischen dem Glauben an einen zugleich allmächtigen und sittlich vollkommenen Gott und der Erfahrung von Übel und Leid (17 ff.). Es kann dabei nicht um eine Rechtfertigung *Gottes* seitens des Menschen gehen, sondern um die „Rechtfertigung des *Glaubens* an Gott angesichts des Einwands seiner offenkundigen Widersprüchlichkeit bzw. Irrationalität“ (24). Der Anstoß ist nicht bloß die einzelne Leiderfahrung, ihre Zufälligkeit oder ihr Ausmaß, sondern die Tatsache von Übel und Leid als solche, d. h. die Schöpfung im Ganzen (27). Sodann wird die definitivische Priorität und Zentralität des Leidbegriffs gegenüber „Übel“ sowie „Sünde“ oder „Tod“ festgestellt. Schließlich konzediert der Vf., dass Leiderfahrungen primär praktischer Natur sind, so dass die ethische und die pastorale Reaktion außerordentlich wichtig sind; aber diese können nicht gegen die (auch im spontanen Engagement stets implizite) *Deutung* des Leids ausgespielt werden. Insofern das Theodizee-Problem, anders als das Problem des Leids also, primär theoretisch-spekulativ ist, unterliegen alle Lösungsvorschläge, auch wenn ein entscheidendes Kriterium die praktische Relevanz ist (35 ff., bes. 40 Anm. 51), den „allgemeinen Kriterien der logischen Konsistenz und Kohärenz“ (47).

„*Reductio in mysterium*“ nennt Abschnitt 2 (49-78) die zeitgenössische Mehrheitsmeinung (K. Rahner vorneweg): Das Theodizee-Problem sei theoretisch unlösbar, der Versuch einer Lösung eine Anmaßung gegenüber Gott. Aber nicht Gott selbst soll vor das Forum menschlicher Vernunft gezerrt werden, und es geht nicht um die Beantwortung sämtlicher Fragen, sondern nur um den (traditionellen) Anspruch, dass das theistische Bekenntnis intelligible Antwortmöglichkeiten auf die Daseinsrätsel geben kann. Der Respekt vor der Transzendenz und Souveränität Gottes wäre missdeutet, wenn er ein Verbot der Theodizee-Frage religiös sanktionierte. Der Preis für die Behauptung der *völligen* Geheimnishaftigkeit Gottes bzw. der völligen Unklärlichkeit des Leides wäre die äquivalente Rede von Gott, ihre Immunisierung gegen das Problem – was sich von einer *atheistischen* Position kaum mehr unterscheiden ließe (65). Der oft bloß peinlichen Art, existentielle „Betroffenheit“ gegen rationales „Denken“ auszuspielen, setzt der Vf. die These entgegen, dass es weder falsch noch anmaßend ist, wenn man nach den möglichen Gründen des allmächtigen Schöpfers fragt, die Übel dieser Welt nicht zu verhindern (68 ff.). Und diese Frage lässt sich nicht durch den ausschließlichen Rekurs auf Offenbarung beantworten – dieser selbst ist immer auch „ein Appell an die menschliche Vernunft“ (76). Die gegenwärtige Hoffnung auf Gottes zukünftige Antwort wäre absurd und eine pathologische Verdrängung der Wirklichkeit, wenn man behauptete, diese Antwort sei dem Glauben schon jetzt zugänglich, „für die bloße Vernunft aber unverständlich“ (70 f.).

In den folgenden Abschnitten sichtet der Vf. sorgfältig, fair und nicht selten brillant den argumentativen Gehalt vorgebrachter Theodizeen.

**Kreiner, Armin: Gott im Leid.** Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1997. 428 S. 8° = *Quaestiones disputatae*, 168. Kart. DM 78,-. ISBN 3-451-02168-4.

Dem Mainzer Fundamentaltheologen ist es „völlig unbegreiflich, wie man dieses Problem für definitiv unlösbar erklären und desungeachtet weiterhin die Botschaft von einem gütigen und allmächtigen Gott verkündigen kann“ (10) – da er an der Glaubwürdigkeit der letzteren interessiert ist, muss er auch an

In Abschnitt 3 (79-100) werden die mythologischen Versionen des ontologischen Dualismus behandelt, die im Christentum ja stets als häretisch abgelehnt wurden, weil sie die Allmacht des guten Prinzips preisgeben, die jedoch gerade wegen der Leidproblematik bis heute eine bedeutende Rolle spielen. Die innerchristliche Gestalt des gemäßigten Dualismus (Fall Satans usw.) schiebt das Problem freilich nur ein Stück weit zurück. Von der prozess theologischen Version des ontologischen Dualismus zwischen Gott und Welt zeigt Teil 4 (101-124), dass sie die Allmacht Gottes plausibler einschränkt, aber die individuelle Hoffnung auf Leidfreiheit und Heil nicht mehr begründen kann (116 ff.). Doch stimmt der Vf. zu, dass eine Welt, in der Freiheit, Spontaneität, Kreativität existieren soll, keine „total kontrollierte Welt“ sein kann (123).

Die Abschnitte 5 und 6 diskutieren die theologisch rezipierten (obgleich ebenso wenig wie der Dualismus biblisch begründeten) Versuche, das Übel als *privatio boni* (125-139) aufzuheben oder in einer „Vergeltungslogik“ das Leid als Sündenstrafe (140-163) zu rechtfertigen. Die Privationsthese ist ohnedies nur ein aus der theistischen Prämisse deduziertes Postulat, das durch weitere Argumente ergänzt werden musste, den Strafgedanken und die Annahme der Willensfreiheit (und so überflüssig wurde). Die individuelle Vergeltungslogik scheitert an der Universalität des Leidens, die kollektive an ihrem Gerechtigkeitsverständnis, beide an der Letztverantwortung des Schöpfers für die Sünde. Erst der Wert „menschliche Freiheit“ könnte ein guter Grund für deren Zulassung sein. Bevor der Vf. dieses zentrale Argument weiter verfolgt, wendet er sich zwei neueren, von der Tradition abweichenden Lösungsvorschlägen zu. In Teil 7 (165-189) stellt er fest, dass die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes unbiblisch und für den Ausdruck der Glaubens an die verlässliche Treue Gottes keineswegs unabdingbar ist (166 ff.), weist aber die Rede vom *Leiden Gottes* (J. Moltmann u. a., 173 ff.) als unbiblisch, für den Glauben ambivalent und als ungeeignet zurück, das Theodizee-Problem sei es aufzulösen sei es zu beantworten. Leider ist damit auch das „Schlagwort *theologia crucis*“ schon abgehakt (188 f.). Abschnitt 8 (191-216) kritisiert die „praktische“ Theodizee der Befreiungstheologien (J. Sobrino u. a.) und der politischen Theologie der Metz-Schule (H.-G. Janßen) als reduktionistisch hinsichtlich der christlich erforderlichen *Sinnerhellung* des Kampfes gegen das Leid und als bloß selektive, selbst ideologische Handhabung des theistischen Gottesbegriffs (204 f.).

Nach dieser weithin plausiblen Kritik an der Sakralisierung des Leidens entfalten die Abschnitte 9-12 das Argument, das dem Vf. das einzige haltbare scheint: die *menschliche Willensfreiheit*. Den Charakter dieses „Wertes“ breitet er nach allen Aspekten aus, manchmal „ermüdend“ (395), aber stets verständlich und unpräventiös. Teil 9 (207-239) stellt, in Fortführung der *free will defense* (A. Flew, R. Swinburne, A. Plantinga u. a., 212 ff.), den intuitiven Ausgangspunkt des Arguments (das Übel als notwendiges Mittel zur Erreichung guter Zwecke) dar, seine formale Struktur, den Begriff der Willensfreiheit (Freiheit der Person, so oder anders zu entscheiden); dann das logische und das moralische Verhältnis zwischen dieser ethisch signifikanten (daher missbräuchlichen) Personfreiheit und dem Leid: Gott hat im moralischen Sinn das Recht dazu, das Leiden einzelner zur Ermöglichung des Wertes „Willensfreiheit“ zuzulassen (227).

Es folgt ein positives Votum für den Begriff der *Erbssünde* als zwar nicht schicksalhafte, aber „natürliche Inklinaton oder Versuchung des Menschen zum Bösen“ (229) und ein ebensolches für die irenäische Theodizee J. Hick's, in der die Willensfreiheit auf einen weiteren Wert ausgerichtet ist, auf den der personalen Vollendung, des *soul-making* in einem Entwicklungsweg, auf dem auch Leiderfahrungen fruchtbare Wirkungen zeitigen (236 ff.). Einwände gegen die Willensfreiheit bzw. Verantwortlichkeit des Menschen werden in Teil 10 (241-273)

widerlegt, insbesondere die Bestreitung ihrer Werthaftigkeit (248 ff.) und deren Verrechnung mit unschuldigem Leiden (Iwan Karamasow, 260 ff.). Hier rückt der Vf. von der sonst ganz ähnlichen Theodizee-Kritik G. Stremingers ab und meint mit V. Brümmer oder G. Greshake, dass „Leid der Preis der Freiheit und somit der ‚Preis der Liebe‘ sei (265).

Diese *teleologische* Theodizee erfordert, die menschliche Willensfreiheit mit der Annahme göttlicher Allmacht und Allwissenheit zu vereinbaren, und die Existenz natürlicher, durch menschlichen Freiheitsmissbrauch nicht erklärliche Übel mit dem theistischen Bekenntnis zu verknüpfen. Ersteres bedeutet laut Teil 11 (275-319) kein Paradox, sondern die Unterscheidung zwischen der *Allmacht* und ihrem *Gebrauch*, auf den Gott nämlich verzichten muss, wenn und solange er frei sich entscheidende Wesen existieren lassen, d. h. deren Entscheidungen nicht durchgängig verursachen oder auch nur kontrollieren will (277). Damit werden die *Allwirksamkeit* Gottes im Sinne von Determination oder (generelle) Prädestination und Gottes *Allwissenheit* im Sinn des Vorherwissen zukünftiger freier Entscheidungen verneint (281 ff. 312 f.). Die Aktualisierung von Willensfreiheit setzt freilich voraus, dass die *Zeit* als Abfolge einer (geschlossenen) Vergangenheit, einer Gegenwart und einer (offenen) Zukunft auch für Gott gilt, besagt also ein „absolutes Zeitverständnis“, „eine für Gott und Geschöpfe simultane Gleichzeitigkeit der Gegenwart und eine damit verbundene absolute Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft“ (301; unbeschadet des relativistischen Zeitverständnisses der Physik, 300 ff.; gegen *scientia media* Gottes 305 ff.). Gott geht mit der Schöpfung freier Wesen ein unvermeidliches Risiko ein (312 f.). Eine Theodizee der *free will defense* muss sich mit dem Glauben an die endgültige Realisierung der Schöpfungs- und Heilsabsichten Gottes (dem Hauptmotiv für „Vorherwissen“) vertragen: Mit J. Hick u. a. plädiert der Vf. für eine *Eschatologie*, die den postmortalen Fortgang des individuellen Reifungsprozesses („Purgatorium“) einschließt. Da Freiheit nicht nur intermediär, sondern konstitutiv für diesen Prozess ist, steht sein Ausgang nicht schon fest, weder prädestinarianisch noch universalistisch; doch will der Vf. statt „ewige Verdammnis“ lieber „Lebensweg ins Nichts“ sagen (317 f.; vgl. 238, 271 f.).

Die *natürlichen Übel* stellen, wenn die Willensfreiheit „zugleich einen leidverursachenden Faktor und einen eminenten Wert dar(stellen)“ (321), ein schwieriges Problem dar. Abschnitt 12 (321-393) beantwortet, von G. W. Leibniz' Deduktion der „*besten* aller möglichen Welten“ abrückend, aber die Frage offenhaltend, warum Gott nicht doch eine *bessere* Welt geschaffen hat: Naturgesetze (335 ff.) und die damit einhergehenden natürlichen Übel (340 ff.) sind als *Freiheitsspielraum* die Voraussetzung für die Aktualisierung einer ethisch signifikanten Willensfreiheit, für den Erwerb von Wissen und für die intellektuelle, moralische und spirituelle „Seelenbildung“ (351 ff.). Wohlgeemerkt, nicht die Leiderfahrungen als solche, sondern die leidverursachenden Faktoren, die Möglichkeit der Leidzufügung, sind das von Gott einzugehende Risiko einer Welt der Willensfreiheit und der Entwicklung personaler Werte (360 ff.; These: 358). Eine Optimierung der Naturgesetze wäre nur systemisch möglich, so dass die „Keine-bessere-Welt-Hypothese“, wie auch das anthropische Prinzip, wenigstens möglich ist (364 ff.). In die teleologische Perspektive bezieht der Vf. schließlich auch das dysfunktionale Leid der Tiere ein. Deren unvermeidlich mit Leid verbundene Existenz ist Voraussetzung für das „Abenteuer des Menschseins auf seinem Weg aus dem Bereich der animalischen Instinkte über das Reich der Sittlichkeit hin zum eschatologischen Reich Gottes“ (319).

Die vom Vf. an den theistischen Prämissen vorgenommenen, eher für marginal angesehenen Anpassungen ergeben eine Theodizee, deren einzelne Annahmen er nicht für unbestreitbar, jedoch für ungezwungen möglich hält und die zusammengenommen ein „kohärentes Ganzes“ bilden, „in das empirische, theologische und ethische Aussagen einfließen“. Er hält es daher „zwar nicht für rational verpflichtend, wohl aber für rational gerechtfertigt, in einer Welt voller Leid weiterhin an einen allmächtigen und guten Gott zu glauben“ (393 f.). Man kann dieses Ergebnis eine ‚schwache‘ Theodizee nennen, in dem Sinn, in dem der Vf. „weiche Apologetik“ betreiben will, d. h. sich auf den Nachweis beschränkt, dass das anti-theistische Argument nicht als deduktiver Gegenbeweis formuliert werden kann und an induktiver Kraft verliert (391 f.). Ein „Nachwort“ betont nochmals, dass der betriebene theoretische Aufwand keineswegs verbürge, im konkreten Umgang mit eigener und fremder Leiderfahrung bestehen zu können, wie auch der Glaube an Gott nicht auf der rationalen Vereinbarkeit von Gottesbegriff und Leiderfahrung basiere. Aber dafür, die Welt auch im Herzen als Schöpfung eines gütigen und weisen Gottes (zu) akzeptieren, hat ihre Betrachtung „mit der Nüchternheit des Verstands“ zur notwendigen Voraussetzung. Gewiss nicht zur hinreichenden – aber in sich unstimmmige, gar das Denken verbietende Deutungen des Leids seien keine gute Vorbereitung auf schlechtere Tage, wo die „Logik“ die „Psychologie“ vielleicht sogar stützen kann, sie wenigstens nicht desavouiert (397 ff., vgl. 35 ff.).

Als Rationalist beäugt zu werden, ficht den Vf. nicht an – zu Recht nicht, wenn es um „logische Kohärenz“ und „argumentative Transparenz“ (13) geht. Zu Recht auch nicht, wenn „praktisch effiziente und ethisch überzeugende Antworten auf die Grundfragen des menschlichen Daseins“ gefragt sind – wenn der Maßstab vernünftiger Überprüfung von Offenbarungsansprüchen (76) zugleich als christlicher ausgewiesen ist. Da hat der Rez. starke Zweifel. Nicht weil er zu irrationalistischem Fideismus neigte (und weil die evangelische Theologie fast kläglich abwesend bleibt), sondern weil er nicht sehen kann, wie die vorgelegte Verteidigung der „Rationalität des Glaubens an die Existenz Gottes“ (77) in das *trinitarische* Gottesverständnis des christlichen Glaubens zu integrieren wäre. Die ausdrücklich normative „Wertoption“ (248) für die Möglichkeit der Entwicklung reifer Personalität plausibilisiert ein solches (mono)theistisches Bekenntnis zum „Schöpfer“, das für eine christliche Modifikation nicht mehr offen scheint. Dass der Kreuzestod Jesu eine „trinitarische Offenbarungsrelevanz“ haben könnte, wird gelegentlich referiert (175 f.), hat jedoch keinerlei Einfluss auf den verteidigten Gottesbegriff. Zwar beansprucht der Vf., dass seine Limitation von „Allmacht“ und der „Allwissenheit“ der Annahme göttlicher Gerechtigkeit oder dem Bittgebet besser entsprechen (313), aber er weist das Recht der Klage gegen Gott als *ex ante* widersinnig ab: Ein Wesen, „das man begründeterweise anklagt, kann *per definitionem* nicht Gott sein, kann nicht das sein, worüberhinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (398 Anm. 5).

Der definitiorische Abschluss eines vortrinitarischen Gottesbegriffs („die Semantik der Rede von Gott“, 41) fixiert seinerseits eine Anthropologie, deren konstitutiver Moralismus für eine christlich belangvolle Modifikation nicht mehr offen ist. Die „dialogisch-personale Beziehung“, in welche die im offenen Universum existierenden freien Wesen zu Gott „treten können“ (313), legt diese Menschen durchweg darauf fest, ihre Personalität „aufgrund eigener Anstrengung und unerzwungener freier Entscheidung“, gewiss auch mit Liebe und Vertrauen, aber mit „mit frei gewähltem Vertrauen“ zu Gott zu realisieren. Diese Freiheit zum Heil ist für eine evangelische Soteriologie

kaum akzeptabel (M. Luther wird unter *reductio in mysterium* abgehakt, 53 Anm. 15, 275 Anm. 1), aber wohl auch für eine tridentinische Gnadenlehre an der unteren Grenze. Oder sollte die Meinung, dass die Gründe für Gottes Zulassung des Leids „zunächst allgemein [d. h. doch wohl als Voraussetzung *ex ante*] verstehbar sein müssen, um an sie (im religiösen Sinn) glauben zu können“ (70), doch der römisch-lehramtlichen Auffassung vom „Glaubenssubjekt“ (77) entsprechen? Das Präjudiz der „Natur“ für das „Übernatürliche“ ist in dieser Theodizee so stark, dass Schöpfer und Geschöpf immer im selben Boot sitzen: Sie haben das Abenteuer der „absoluten Zeit“ moralisch zu bestehen. Sollte der eigentliche Gott dieser Theodizee Chronos sein?

Uttenreuth

Walter Sparr