

Die Theorie der „Praktischen Theodizee“

Abstract: Practical theodicy does not imply a rejection of theory in favour of fighting suffering but denies to be dealing with trying to solve a problem of coherence that could be overcome in a purely theoretical logical way. In view of how the problem of theodicy has become more serious in modern times this „solution“ proves to be narrowing and thus only insufficiently perceiving the themes of subject and freedom. Therefore both the complex problem of theory and practice and its theological grounding in Jesus' preaching and acting have to be reflected.

1. Mehr und anders denken: Die Herausforderung durch das Theodizeeproblem

Das Adjektiv „praktisch“ in Verbindung mit „Theodizee“ besagt keine Absage an Theorie, es geht der „praktischen Theodizee“ nicht allein um „praktisch relevant[e] Lösungen“ der Leidbekämpfung und -minderung¹. Bestritten wird vielmehr, dass es bei der Theodizee um die Lösung eines rein theoretisch mit den Mitteln der Logik zu bewältigenden Kohärenzproblems ginge. So auch Paul Ricœur: „Beim Problem des Bösen kommt ein bestimmtes Denken in Schwierigkeiten, nämlich jenes, das sich den Forderungen logischer Kohärenz unterwirft.“ – „Nicht bedacht wird, dass die Aufgabe des *Denkens* – gleichzeitig *Gott* und das *Böse* angesichts Gottes zu denken – sich nicht erschöpfend lösen lässt mit einer auf logische Widerspruchsfreiheit und systematische Totalität angelegten Vernunft.“ Es komme nun darauf an, „wie man die Herausforderung und auch das Risiko des Scheiterns annimmt: Als Einladung, *weniger* zu denken, oder als Anstoß, *mehr* zu denken – oder gar an-

¹ So der Vorwurf von Armin KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg u. a. 1997, 43: Die „Betonung von Leidbewältigung und Leidreduktion [...] stellt] keine befriedigende Antwort auf das Theodizee-Problem dar, denn die Frage, warum Gott uns leiden lässt, kann nicht dadurch beantwortet werden, daß man sich nur noch auf die Suche nach Strategien der Leidbewältigung und -verminderung konzentriert.“ Solche Versuche weichen Kreiner zufolge dem eigentlichen Widerspruchproblem, das die Theodizee sei, „durch willkürliche Redefinitionsvorschläge“ aus. „Der konsequente Verzicht auf theoretisch-spekulative Antworten zugunsten praktisch relevanter Lösungen für den Umgang mit Leid“ erweise sich deshalb als „Verabschiedung [des Theodizee-Problems] bei gleichzeitiger Beibehaltung der Nomenklatur.“ (Ebd. 40; vgl. 191–206) Vgl. auch DERS., *Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 12 (2001) 147–157; dort auch Stellungnahmen zu seinen Thesen, u. a. von Hans-Gerd JANSSEN, *Am Problem vorbei gedacht oder Zur denkerischen Anstrengung, die die Theodizee-Frage aufgibt*, 185–188.

ders zu denken?“² Das bedeutet: Die „Aporie“, in die die Denkarbeit am Theodizeeproblem führt, „ist eine Abschlusschwierigkeit, die durch die Denkarbeit selbst erzeugt wird. Diese Arbeit ist aber in der Aporie nicht zu-nichte gemacht, sondern in ihr aufgehoben. – Es ist nun Aufgabe des Handelns und der Spiritualität, für diese Aporie zwar nicht eine Lösung, aber eine *Antwort* zu finden, welche die Aporie produktiv machen soll. Das heißt: Dass sich die Denkarbeit auf der Ebene des Handelns [im moralischen und politischen Sinn] und Fühlens fortsetzt.“³

Nicht „weniger“, sondern „mehr“ und „anders denken“: Genau das soll im Ansatz einer „Praktischen Theodizee“ zum Austrag kommen. Ihr erscheint daher die Bestimmung des Theodizeeproblems als eines Kohärenzproblems reduktionistisch. Auffallend ist bereits die „eigentümliche Strukturanalogie zwischen einer Destruktion des Gottesglaubens“, die angesichts des Leidens auf die Nicht-Existenz Gottes schließt, und solchen Theodizee-Antworten, für die sich die Wirklichkeit des Leidens mit der Existenz Gottes logisch konsistent vereinbaren lässt.⁴ Auf dieser Basis kann man mit offenbar gleich guten Argumenten das Gegenteil vertreten. Anscheinend steht das Ergebnis der Argumentation je nach Einstellung zur Gottesfrage von vornherein fest, so dass sich der Eindruck einer „argumentative[n] Spiegelfechterei“⁵ einstellt, die an kein Ende kommt.

Die Frage der logischen Kohärenz trifft m. E. nicht den neuzeitlich erreichten Stand und die Schärfe des Theodizeeproblems. Nachidealistisch wird schon die Frage nach der Einbettung des Leids in einen größeren Zusammenhang (und damit auch das Argument seiner logisch notwendigen Zulassung durch Gott) bestritten, Georg Büchner: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten“⁶ – ein Riss, der die Welt als Schöpfung Gottes unverständlich macht. Im Kapitel „Empörung“ von Dostojewskis „Die Brüder Karamasoff“ sagt Iwan: „Ich habe nur einen euklidischen, einen irdischen Verstand“⁷ – einen Verstand, mit dem sich die Probleme der von Gott geschaffenen leidvollen Welt nicht zusammenreimen lassen und der deshalb auch eine von Gott am Ende der Zeiten heraufgeführte Harmonie, in der alles Leiden vernarbt und ausgeglichen sei, nicht

² Paul RICŒUR, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, 13, 14, 13.

³ Ebd. 53.

⁴ Johann B. METZ / Johann REIKERSTORFER, *Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: ThRv 95 (1999) 179–188, 180.

⁵ Michael-Thomas LISKE, *Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizeeproblems*, in: G. WIELAND (Hg.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn 1997, 153–173, 159.

⁶ Georg BÜCHNER, *Dantons Tod*, 3. Akt, 1. Szene.

⁷ Fjodor M. DOSTOJEWSKI, *Die Brüder Karamasoff*, München 1952, 381.

akzeptieren kann⁸: Sie ist „diesen Preis nicht wert“.⁹ Hier (wie auch bei Albert Camus¹⁰) artikuliert sich ein Widerspruch gegen alle erklärend-sinngebenden Antworten, die das Leiden in irgendeiner Weise teleologisch einzuordnen versuchen, ein Widerspruch, der seine Kraft und Schärfe aus der ethisch unbedingten Bejahung des konkreten Anderen bezieht.¹¹ Wer hier ein Allgemeines zu begreifen versucht, hat am Leiden – und damit am Theodizee-Problem – schon vorbeigedacht, nimmt es in seiner Abgründigkeit und Unverstehbarkeit nicht wahr. Deshalb gilt für jede Theodizee: „Es kann [...] nicht darum gehen, die Kontradiktion zwischen Gott und Übel zu *beseitigen*, so daß beide im Begreifen (in einem vollständigen Begreifen) koexistieren könnten. Der Widerspruch zwischen Gott und Übel/Leid muß vielmehr scharf gedacht und *aufrecht erhalten* werden.“¹²

Von Leiden kann nicht zeit- und subjektlos die Rede sein. Wert und Würde des Menschen als Individuum widerstehen – so Büchner, Dostojewski und Camus – einer Einordnung des Leidens in einen Gesamtzusammenhang. „Wenn Gott wirklich die Freiheit und Personalität von Menschen schätzt, dann kann man seine Güte nicht nur in Bezug auf die Welt als ganze verteidigen, sondern muss das mit Bezug auf jedes einzelne Leben tun, das von Bösem und Übel geschädigt, verletzt oder vernichtet wird. Eine allgemeine Antwort, die das Besondere jedes individuellen Lebens ausklammert, ist schlechterdings unzureichend.“¹³ Der Leidende in seinem Leid ist daher ernst zu nehmen, ernst zu nehmen in dem, was er von seinem Leid sagt, d. h. es ist mit zu bedenken, wer wie aus welchen Gründen leidet. Zwar kann ich mein eigenes Leiden in einen größeren Zusammenhang einordnen – das anderer jedoch nicht, jedenfalls nicht an seinen Fragen vorbei und über seinen Kopf hinweg. In seiner Ijob-Deutung bestreitet Sören Kierkegaard die Möglichkeit einer subjektunabhängigen, objektiven Lösung, indem er geltend macht, dass Ijobs Leiden objektiv als „Prüfung“ nur da ist, sofern er sie subjektiv vollzieht, also er selbst sein Leiden als Prüfung annimmt. Eine nur von außen kommende

⁸ Vgl. ebd. 382.

⁹ Ebd. 399.

¹⁰ Alfred RÜHLING, *Negativität bei Albert Camus. Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems*, Bonn 1974; Josef R. GREIPEL, *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht*, Freiburg u. a. 2006.

¹¹ Vgl. die Arbeiten von Gerd NEUHAUS, der auf die Aporie dieses unbedingten sittlichen Bewusstseins reflektiert: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens?*, Freiburg u. a. 1993; *Menschliche Identität angesichts des Leidens. Wonach fragt die Theodizeefrage?*, in: G. FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben?*, Frankfurt/M. 1996, 17–52; *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg u. a. 2003 (QD 202).

¹² Hans KESSLER, *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, Würzburg 2000, 85.

¹³ Ingolf U. DALFERTH, *Das Problem des Bösen im analytischen Theismus*, in: *FIPH-Journal* Nr. 12, Sept. 2008, 7.

Deutung – ob als Strafe oder als Heimsuchung, wie Ijobs Freunde nahelegen – wird seinem Leiden nicht gerecht. Der Leidende, der die Deutung seines Leids sucht, ist vielmehr immer mitzudenken; jede scheinbar „objektive“, d. h. allgemeine, subjektlose Antwort bleibt in ihrer Abstraktheit unzureichend und wird ja auch von Ijob zurückgewiesen.¹⁴

Radikal wird das Problem also erst im Blick auf das Leiden anderer, und seine Aporie tritt hervor angesichts katastrophischer Leiderfahrung. Hier zeigt sich die Problematik der Verbegrifflichung von Leiden auf den kleinsten gemeinsamen Nenner. Erst dadurch ergibt sich die Definition des Theodizee-Problems als Widerspruchsproblem. Es kommt zur abstrakten Konfrontation von Gott und Leid, die durch eine ebenso abstrakt-begriffliche Vermittlung aufgelöst wird. Wer jedoch ‚das Leiden als solches‘ (und also das Leiden aller anderen) mit der Behauptung der Existenz Gottes in Einklang zu bringen sucht, kann nur schwer verhindern, dass seine These der Unvermeidbarkeit *des* Leids verstanden wird als Rechtfertigung *allen* Leids. Die Frage ist, wie weit man Allgemeinbegriffen überhaupt traut. *Das* Leiden existiert nicht. Es gibt konkretes Leid bestimmter Menschen, das benennbare Ursachen hat. Dabei gibt es Formen des Leids, die man im Blick auf ihre Ursachen sinnvoll und sinnpendend verarbeiten kann (ohne dass dadurch das Leid selbst sinnvoll würde¹⁵) – freilich müssen das die Leidenden letztlich selbst tun können, was nicht ausschließt, dass man über Wege der Leidensbewältigung und -deutung aus geschichtlicher Erfahrung reflektiert. Aber es gibt eben auch Formen des Leidens, die nur lebenszerstörend, darum sinnlos und – selbst wenn man ihre Ursachen benennen kann – unbegreifbar und in keiner Weise zu ‚bewältigen‘ sind, da die, die sie erlitten haben, vernichtet wurden.

Diese Formen des Leids provozieren die eigentlich theodizeerelevanten Fragen. Die Wahrnehmung solchen Leids verlangt eine denkerische Anstrengung, die den Horizont logischen Schließens überschreitet. Wer sich auf sie einlässt, wird sich mit keiner „doktrinären“ Antwort zufrieden geben können. Er wird darum die theoretische Unlösbarkeit dieses Problems konstatieren, genauer: seine Unentscheidbarkeit auf der Ebene logischen Schließens im Horizont geschichtsloser Rationalität.¹⁶ Die Bejahung der Wirklichkeit Got-

¹⁴ Sören KIERKEGAARD, Die Wiederholung, in: Gesammelte Werke, übers. u. hg. v. E. HIRSCH / H. GERDES / H. M. JUNGHANS, Gütersloh 1979 ff., 5./6. Abt., 1–97, 68–82.

¹⁵ Vgl. Emmanuel LEVINAS, Das sinnlose Leiden, in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München / Wien 1995, 117–131.

¹⁶ Vgl. Martin SPLETT, Darf man das Theodizeeproblem ungelöst lassen? Zur rationalen Rechtfertigung einer Aporie, in: J. SCHMIDT u. a. (Hg.), Mitdenken über Gott und den Menschen (FS J. Splett), Münster 2001, 83–102; Friedrich HERMANNI, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, sieht das logische Theodizeeproblem als gelöst, doch nicht das empirische: Gibt es nicht derart schlimme Übel in der Welt, dass ein existenter Gott sie verhindert hätte? Diese Frage freilich „[überschreitet] die Grenzen unserer empirischen Erkenntnismöglichkeiten“ (265), und eine den Streit

tes trotz Offenhaltens der Theodizee-Frage impliziert mehr und anderes als einen willkürlichen Verweis auf seine „unergründliche Weisheit“¹⁷: Sie erwartet und erhofft von Gott eine Antwort, die sich nicht auf eine Lektion über die Notwendigkeit der Zulassung von Übeln beschränkt, sondern die Realisierung seiner eschatologischen Gerechtigkeit bringt, die an die vergangenen Leiden zu rühren vermag.¹⁸

2. Neuzeitliche Problemstellung

Von Vertretern einer Theodizee als Kohärenzproblem wird gerne auf das „epikureische Argument“¹⁹ verwiesen, in dem das Problem logisch klar formuliert vorliegt.²⁰ Doch auffallen muss der Befund, dass dieses Argument in der Spätantike kein Anlass für Theodizee-Entwürfe war, auch wenn – angesichts der Frage „unde malum?“ – Rechtfertigungsargumente (etwa bei Augustinus und Boethius) formuliert wurden²¹, die man aber allenfalls als „theodizeeanalog“ kennzeichnen kann²²; bei Epikur selbst ist das Argument Bestandteil einer Philosophie, die insgesamt „die Funktion [hat], Gründe zu

zwischen theistischen und atheistischen Positionen entscheidende Antwort muss offen bleiben. Insofern „kann der Theist nur jene leidenschaftliche Rückfrage an Gott stellen“, die eine Antwort Gottes auf das Warum erwartet (334).

¹⁷ Armin KREINER, *Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung* (s. Anm. 1) 148.

¹⁸ Dazu insgesamt Johann B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg u. a. 2006; vgl. auch die Horkheimer-Benjamin-Kontroverse um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen – dazu Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M. 1978, 305 ff.

¹⁹ „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, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und 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?“ (EPIKUR, *Von der Überwindung der Furcht*, hg. u. übers. von O. GIGON, Zürich / Stuttgart 21968, 136)

²⁰ So bei Gerhard STREMMINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, 12; Armin KREINER, *Gott im Leid* (s. Anm. 1) 17; Friedrich HERMANNI, *Das Böse und die Theodizee* (s. Anm. 16) 239.

²¹ Die (wie ich formulieren würde) „Vorgeschichte“ des neuzeitlichen Theodizeeproblems stellt Thomas SCHUMACHER, *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, Frankfurt/M. u. a. 1994, heraus.

²² Willi OELMÜLLER, *Ist das Böse ein philosophisches Problem?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991) 251–266, 263; vgl. DERS., *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969, 194, 314.

finden, die zur Beruhigung beitragen und Furchtlosigkeit vor Künftigem verbürgen“²³: Als Aporie ist das Problem für Epikur eben kein Problem.

Für die Eruierung des Problems, das sich in der Theodizee artikuliert, erweist sich m. E. der begriffsgeschichtliche Ansatz als fruchtbar: Die spezifische Bedeutung eines Begriffs wird erkennbar, wenn man die Problematik dort aufnimmt, wo sich ein eigener Name für sie findet – und das ist erst in der Neuzeit der Fall: bei Leibniz, der den Begriff bekanntlich prägte. Ebenso wichtig für ein spezifisches Verständnis sind natürlich dann auch die weiteren Begriffsverschiebungen, die sich aufgrund neuer Problemkonstellationen ergeben.²⁴ Wer also Leibniz von der epikureisch-logischen Problemformulierung her versteht, hat ihn schon missverstanden (trotz Bayles Artikel „Epikur“ in seinem „Dictionnaire historique et critique“, in dem er das epikureische Dilemma wieder aufleben lässt; Bayle war für Leibniz nur der Anlass für seine Theodizee, er gab hingegen nicht die für Leibniz entscheidende Problemkonstellation vor). Hilfreich wäre es m. E., zu unterscheiden zwischen altorientalischem Ijob-Problem, antiker Unde-malum-Frage und neuzeitlichem Theodizee-Problem; annehmbar erscheint mir ebenso die Unterscheidung zwischen „allgemeine[r] Theodizeefrage“, die sich auch in der Antike stellte, und den spezifisch neuzeitlichen „Theodizeemodelle[n]“²⁵.

Zu beachten ist also der neuzeitliche Kontext, in dem sich das Problem artikuliert: der Mensch als Subjekt der Welt, das sich anschickt, diese in Erkenntnis und Handeln seiner Freiheit gemäß zu gestalten, Welt also als geschichtliches Projekt menschlichen Freiheitsstrebens. Und dieser Kontext macht, dass die Frage nach menschlicher Praxis auch im Zusammenhang des Theodizeeproblems eben keine marginale, sondern eine zentrale Frage ist²⁶:

²³ Armin MÜLLER, *Theorie, Kritik oder Bildung? Abriß der Geschichte der antiken Philosophie*, Darmstadt 1975, 84.

²⁴ Stefan LORENZ, Art. Theodizee, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, 1066–1073; DERS., *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791)*, Stuttgart 1997 (*Studia Leibnitiana – Supplementa* Bd. 31), 25 f.; Carl-Friedrich GEYER, *Die Theodizee – Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992.

²⁵ Willi OELMÜLLER, Über das Leiden nicht schweigen, in: J. B. METZ (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 56–80, 60, 63.

²⁶ In seinem Vergleich der Weltbegriffe von Leibniz und Kant kommt Heinz-Jürgen HESS (*Le Meilleur des Mondes und das Reich der Zwecke Kants*, in: *Leibniz: le meilleur des mondes. Table ronde, Domaine de Seillac, 7 au 9 juin 1990, publié par A. HEINEKAMP et A. ROBINET*, Stuttgart 1992, *Studia Leibnitiana: Sonderheft* 21, 261–270) zu dem Schluss: „Beide Weltbegriffe [sind] Ausdruck des Primats der praktischen im Verhältnis zur theoretischen Philosophie, d. i. der Überordnung der Ethik moralischer Handlungen fähiger vernünftiger Wesen über die Erkenntnistheorie des Menschen. Leibniz' Charakterisierung der Welt als die durch die Güte Gottes geschaffene auch moralisch ‚meilleur des mondes possibles‘ ist ebenso wie Kants Denkgebilde eines durch die alleinige Gesetzgebung vernünftiger Wesen konstituierten ‚Reichs der Zwecke‘ als Teilspekt einer für die theoretische Philosophie nur partiell

Es geht der Theodizee – als philosophisches Zentralproblem mindestens des 18. Jahrhunderts²⁷ – um den wahren Begriff der Wirklichkeit im Ganzen, also um den wahren Begriff Gottes, der Welt, des Menschen und seiner Praxis; insofern geht es ihr immer auch um die Leistungsfähigkeit einer Vernunft, die als Freiheit praktisch werden will: um humane Wirklichkeitsbewältigung – und dies in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen menschlichen Welt-, Selbst- und Freiheitsverständnisses. Näherhin wird in der Traditionslinie der Theodizee-Entwürfe das Konzept einer „vernünftigen Freiheit“²⁸ entwickelt, das einem mechanistischen Weltverständnis entgegengesetzt wird, das nicht nur die Natur, sondern auch das menschliche Handeln einem Mechanismus unterworfen sieht, der als „System der natürlichen Freiheit“²⁹ konzeptualisiert wird³⁰.

Für Leibniz³¹ fällt die Frage ‚Was soll ich tun?‘ noch mit der Frage ‚Wie ist die Welt beschaffen?‘ zusammen (man muss „die Moral mit der Metaphysik verbinden“³²). Priorität hat dabei jedoch nicht – stoisch – die Beschaffenheit, das So-Sein einer als Natur fertig vorgegebenen Welt, dem sich menschliches Handeln nur anzugleichen hätte, sondern – neuzeitlich – die zeitlich-geschichtliche Perfektibilität einer Welt, die im Ganzen wie in allen ihren Teilen ständiges Streben nach der Vollkommenheit Gottes ist. Erst in Verbindung

erkennbaren Welt – Ausdruck einer durchgängig ethischen Bestimmtheit der vom Menschen erlebten und gelebten Welt, sei es nun in der Form einer logisch-ontologischen Geschlossenheit Leibnizscher Prägung oder sei es in der transzendental gespaltenen Dualität Kantischer Denkungsart.“ (270) – Verwiesen sei auch auf Odo MARQUARDS „Theodizee durch Autonomie“-These: Idealismus und Theodizee, in: DERS., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1982, 52–65; dazu: Georg CAVALLAR, Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard, in: Kant-Studien 84 (1993) 90–102; Stefan LORENZ, De Mundo Optimo (s. Anm. 24) 16–23.

²⁷ Vgl. Carl Friedrich GEYER, Das „Jahrhundert der Theodizee“, in: Kant-Studien 73 (1982) 393–405.

²⁸ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Die Theodizee, Hamburg ²1968, 360: „die durch Vernunft bestimmte Freiheit“; Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 830: von der Vernunft gegebene „objektive Gesetze der Freiheit“; Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg ⁵1955, 144: „die vernünftige Freiheit“.

²⁹ Adam SMITH, Der Wohlstand der Nationen, München 1978, 582.

³⁰ Das habe ich in meiner Diss. herauszuarbeiten versucht: Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie, Frankfurt a. M. / Bern 1982; vgl. auch Hans-Gerd JANSEN, Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis. Zur historisch-systematischen Verortung des Theodizeeproblems, in: DERS., Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee, Münster 1996, 10–26.

³¹ Hier kann ich nur in äußerster Kürze die Problemstellung bei Leibniz und Kant skizzieren, zur ausführlichen Begründung wie auch zur weiteren Geschichte muss ich verweisen auf mein Buch: Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt ²1993; vgl. auch Kurt APPEL, Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant, Frankfurt/M. 2003.

³² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Metaphysische Abhandlung, Hamburg 1958, 89.

mit der Frage nach dem sein-sollenden Sein der Welt, also nach dem rechten Handeln, wird die Frage nach dem faktischen Sein der Welt für Leibniz beantwortbar. Theodizee ist deshalb für ihn keine Rechtfertigung des So-Seins der faktisch gegebenen Welt, sondern – zugleich und in einem – moralischer Entwurf einer Welt, wie sie sein soll, wobei dieses Sollen ihr perfektibles Sein bestimmt.³³

Weil für Kant diese Einheit von Sein und Sollen, von physischer und sittlicher Welt aus mehreren Gründen nicht mehr vollziehbar ist, wird für ihn eine solche Theodizee unmöglich: Sie wird zur „vernünftelnenden Theodizee“, die die beiden Perspektiven auf die Welt unreflektiert vermischt und darum in beiden nur heillose Verwirrung stiftet. Die „doktrinale Theodizee“ beansprucht ein Wissen vom Sein der Welt, ihrem Zweck und den zu seiner Erreichung notwendigen Mitteln, das sie als Wissen gar nicht haben kann, und so redet sie einer Moralität das Wort, die sich mit der Normativität des Faktischen zufrieden gibt und sich dem unterwirft, was ist, weil es so ist, wie es ist. Damit aber desavouiert sich diese Moral selbst und das, was sie denkt: Gottes Heiligkeit und menschliche Freiheit. Auf der Problemebene eines an naturwissenschaftlichen Kausalitätsverhältnissen orientierten Denkens ist Freiheit gar nicht zureichend zu bestimmen, da diese auf die Diskussion um Determinismus oder Indeterminismus beschränkt bleibt. Erst mit der Frage praktischer Vernunft, wie ich denn handeln *soll*, wird die Bestimmung der Freiheit inhaltlich diskutierbar. Kants „Kopernikanische Wende“ und der damit verbundene Primat praktischer Vernunft verorten das Theodizeeproblem deshalb nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Philosophie:

„Eine Theodizee wäre als eine ‚authentische‘ dann legitim, wenn ‚Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens‘ würde. Der Mensch selbst müßte unter dem Primat der praktischen Vernunft durch sein individuelles und kollektives Handeln die Theodizee nun nicht ‚herausvernünfteln‘, sondern im sozialen und geschichtlichen Prozeß leisten und erweisen. Damit ist der Übergang von der Religionsphilosophie zur Geschichtsphilosophie geleistet oder umgekehrt die Geschichtsphilosophie in den systematischen Zusammenhang der Religionsphilosophie und des Theodizeedenkens gestellt. Eines Theodizeedenkens allerdings, das in einem Läute-

³³ Vgl. Jürgen MITTELSTRASS, „Nun gibt es noch eine ganz andere Möglichkeit, Leibniz‘ so grotesk erscheinende These von der besten aller möglichen Welten zu verstehen. Dazu muß man sich verdeutlichen, daß diese These eben nicht nur etwas mit *theoretischer* Vernunft, etwa im Sinne physikalischer Aussagen über die Welt, sondern auch etwas mit *praktischer* Vernunft, der Art, wie wir uns in der Welt handelnd an ethischen Maßstäben orientieren, zu tun hat. In diesem Falle stünde nicht die *Beschreibung* einer vernünftigen Welt, die zugleich unsere Welt wäre, auf der philosophischen Tagesordnung, sondern die *Herstellung* einer solchen Welt, die unsere Welt werden könnte.“ (Philosophie in der Leibniz-Welt, in: Leibniz‘ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen, hg. von I. MARCHLEWITZ u. A. HEINEKAMP Stuttgart 1990, Studia Leibnitiana: Suppl. 27, 1–17, 13)

rungsprozeß alle Tücken und Ausweglosigkeiten des Gegenstandes ausgelotet hat, um die einzig mögliche Lösung zu gewinnen.“³⁴

Und das bedeutet:

„Die moralische Handlung ist die einzig wahre Theodizee.“ – „Moralisch sein heißt für Gott: die ‚Welt an sich‘ ins Dasein bringen und sie darin erhalten; moralisch sein heißt für einen Menschen – nicht nur, aber auch –: Zustimmung zur Existenz der Welt.“ – „Daß solche Zustimmung zu dem, was ist, nicht die eines Zuschauers, sondern die eines Handelnden ist und daß diese Welt- und Selbstbejahung nicht vor dem Handeln und nach dem Handeln geschieht, sondern nur mit ihm und in ihm: das bewahrt das moralische Subjekt vor jeglichem Quietismus und Fatalismus. Im Gegenteil: nur wer moralisch gut handelt – und das schließt ein: nur wer ‚die Pflicht, mit anderen wegen ihrer Unterdrückung gemeinschaftliche Sache zu machen‘, erfüllt –, nur dem gelingt, indem er dies tut, jene Zustimmung.“³⁵

Entsprechend geht es bei der Freiheitsthematik im Kontext des neuzeitlich erreichten Stands des Theodizee-Problems nicht allein und erstlich um eine Entlastung Gottes durch Erklärung des faktischen So-Seins der Welt, sondern immer zugleich um die Frage an die Freiheit, wie sie sich angesichts konkreten Leidens zu diesem So-Sein verhält. Unter der Perspektive praktischer Vernunft bin ich als in geschichtlichen Handlungszusammenhängen Involvierter mit den Fragen der Theodizee anders konfrontiert denn als nur theoretischer Betrachter des Weltzustands: Die Freiheitsthematik impliziert hier die Fragen nach gegenseitiger Anerkennung, Befreiung, Gerechtigkeit in den Dimensionen der Geschichte und der Gesellschaft.³⁶ Kant formuliert das als „Prinzip der Teilnehmung [...], ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“.³⁷

Von hier aus lässt sich dann auch auf die atheistische Kritik eingehen. Etwa auf Gerhard Stremingers Orientierung an einer abstrakten Vernunft als richtende, die Gott wie dem Leiden scheinbar neutral gegenübersteht und so die kritische Rückfrage an sich selbst von vornherein ausschließt, nämlich die Frage, wie denn der Leidende in seinem Leid wahrgenommen wird, wenn in logischer Analyse Gott bewiesen oder verworfen (*beides!*) wird. Mit dieser Frage erst wird eine Ebene erreicht, auf der sich Glaube wie Vernunft gemeinsam der Erfahrung des Leids stellen und dazu etwas sagen können. Andern-

³⁴ Stefan LORENZ, *De Mundo Optimo* (s. Anm. 24) 225 f.

³⁵ Manfred SOMMER, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt/M. 1988, 181, 180, 181; Zitat: Kant, *Handschriftlicher Nachlaß XIX* 222.

³⁶ Vgl. Hans-Gerd JANSSEN, *Gott – Freiheit – Leid* (s. Anm. 31) 173 f.; Walter SPARN, *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*, in: *NZStH* 32 (1990) 207–222, 219.

³⁷ Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*. Werke in zehn Bänden (hg. von W. WEISCHDEL), Bd. 7, Darmstadt 1975, 598.

falls lautet die Frage bloß: Ist das Leiden in einen Plan einzuordnen oder nicht? Diese Frage leistet nur eins: sich den Leidenden und sein Leid vom Halse zu halten. Das zeigt auch Stremingers als Alternative zum „Theismus“ empfohlene praktische Philosophie: Die von ihm proklamierte „tragische Weltsicht“ der klassischen griechischen Tragödie lässt von vornherein die Leidenden außen vor: „Weil der Betrachter [der Tragödie] mit großem Leid konfrontiert wurde, quälen kleinere Unannehmlichkeiten ihn nicht mehr. Denn großes Leid macht kleines unfühelbar, und solange man noch ins Theater gehen kann, gibt es gute Gründe, mit dem eigenen Los zufriedener und gegenüber dem Leben gerechter zu sein.“³⁸

3. Zum Theorie-Praxis-Problem

Die Frage nach humaner Praxis angesichts des geschichtlich angehäuften Leidens kann auch heute keine Diskussion des Theodizeeproblems übergehen. Das wird auch deutlich in Kreiners rationalistischer Theodizee:

„Ein letzter Einwand gegen eine ausschließlich praktisch orientierte ‚Theodizee‘ zielt auf deren Unterschlagung der Tatsache, daß der leidhafte Charakter bestimmter Erfahrungen durch die Annahme ihrer vermeintlichen Unerklärbarkeit bzw. Sinnlosigkeit teilweise drastisch verstärkt wird. Wie Schmerzen und Entbehrungen von den Betroffenen bekanntlich besser zu bewältigen sind, wenn sich ihnen ein Sinn abgewinnen läßt, so werden auch Schicksalsschläge, wie Krankheiten, leichter ertragbar, wenn sie als sinnvoll erfahren werden, d. h. als eingebettet in einen umfassenderen Kontext, innerhalb dessen das jeweilige Ereignis einem bestimmten Zweck dient oder zur Erreichung eines Ziels beiträgt. Umgekehrt wird Leid dort häufig als besonders erdrückend und vernichtend erfahren, wo ihm keinerlei Sinn abgewonnen werden kann. Der so verstandene Sinn macht das Leid nicht ungeschehen, er kann dem Betroffenen aber helfen, es besser zu bewältigen. Diese Sinnstiftung erfolgt nun aber auf der Basis einer begrifflich-deutenden Integration der Leiderfahrung, die den theoretischen Rahmen für die Sinnzuweisung bildet.“³⁹

Geradezu als Quintessenz solch praktischer Leistung liest sich der Satz: „Vielleicht kann eine plausible Theodizee wenigstens einen Beitrag dazu liefern, ‚die Menschen in Zeiten ihres spirituellen Wohlergehens auf jene schlechten Tage vorzubereiten, die da kommen können‘.“⁴⁰ Sind wir nicht längstens mit einem Leiden konfrontiert, das die „schlechten Tage“ bei weitem überschritten hat? Was muss denn da noch „kommen“? Die von Vertretern einer derartigen Theodizee propagierte „heroische Alternative“⁴¹, die eine Welt der

³⁸ Gerhard STREMIINGER, Gottes Güte und die Übel der Welt (s. Anm. 20) 404 f.

³⁹ Armin KREINER, Gott im Leid (s. Anm. 1) 44, vgl. 395 ff.

⁴⁰ Ebd. 399; Zitat: V. BRÜMMER, *Speaking of a Personal God*, Cambridge 1992, 151.

⁴¹ „So muß Gott, ohne die Menschen und Tiere fragen zu können, für sie die Wahl zwi-

Freiheit und damit der Möglichkeit des Tuns des Guten einer leidfreien Welt ohne schöpferische Möglichkeiten vorzieht, verdankt ihre Plausibilität allein dem Ausschluss katastrophischer Leiderfahrung, also einem Wahrnehmungsdefizit, das man wohl kaum als Ausdruck von Rationalität bezeichnen kann.

Offensichtlich verleitet der Begriff „praktische Theodizee“ zu Missverständnissen. Dann nämlich, wenn man „theoretisch“ und „praktisch“ unreflektiert einander entgegensetzt: theoretisch für den Kopf, praktisch für die Hände. In diesem Verständnis hieße „praktische Theodizee“: Wir bringen die Welt jetzt in Ordnung. Das wäre eine Flucht vor der Leidenserfahrung in Aktionismus. Und es bliebe die Frage, warum denn die Welt immer noch nicht in Ordnung ist, d.h. die Fragen, die bisher an Gott gestellt wurden, werden nun an den Menschen gestellt, es käme zur „Anthropodizee“. In diesem Verständnis wäre der Begriff „praktische Theodizee“ tatsächlich eine Verkürzung. Nun ist aber der Begriff der Theodizee von Anfang an und auch zentral praktisch konnotiert: Leibniz' Theodizee ‚funktioniert‘ philosophisch nur aufgrund der durchgängigen Einheit von deskriptiver und normativer Weltbetrachtung, von theoretischer und praktischer Vernunft; für Kant jedoch zerbrach diese Einheit, weshalb er die Theodizee gerade nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Vernunft verortete.

Begriffe sind nicht geschichtslos und beliebig. Die Begrifflichkeit einer Theodizee „aus praktischer Vernunft“, die diese in der Ethik verortet, ist durch Kant besetzt und erschien mir auch zu formal, zu wenig inhaltlich und konkret, also ohne geschichtlich-gesellschaftliche Dimension. Diese brachte dann Hegel auf seine Weise ein: in absoluter Reflexion des bei sich seienden Geistes, dem alles Andere, Fremde, Widerständige zum Eigenen geworden ist, was bald schon mehr Erschrecken als Begeisterung auslöste. Der Begriff „Lebenspraxis“ hingegen klang mir zu privat und beliebig. Mit „Praxis“ in „praktischer Theodizee“ meine ich demgegenüber die gesamte Weise des menschlichen Umgangs mit Wirklichkeit im Ganzen, das, was man „epochale Gesamtpraxis“ genannt hat⁴² und eben auch den „theoretischen“ Zugriff auf Welt umfasst. In diesem sagt sich selbstreflexiv aus, wie Menschen sich selbst und ihre Welt „fassen“. Ob eine gegebene Gesamtpraxis und der jewei-

schen verschiedenen Arten von Welt, in der sie leben können, treffen: zwischen einer Welt, in der es sehr wenig Leiden und entsprechend wenig schöpferische Möglichkeiten gibt, und einer Welt, in der es Leiden, aber auch die Möglichkeit gibt, sehr viel Gutes zu tun, und in der diejenigen, die leiden, nicht immer auch diejenigen sind, die die Vorteile haben. Wie wird Gott wählen? Für beide Alternativen gibt es gute Gründe. Meines Erachtens wäre es aber nicht unmoralisch, wenn Gott annähme, daß die Menschen, wenn sie (*per impossibile*) gefragt werden könnten, die heroische Alternative wählen würden.“ (R. SWINBURNE, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 299, zit. nach: Armin KREINER, Gott im Leid [s. Anm. 1] 226 Anm. 55)

⁴² Alfred SCHMIDT, Art. Praxis, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1973, 1107–1138, 1128.

lige Begriff von ihr vernünftig ist – diesen Begriff ziehe ich dem Wort „rational“ vor –, das steht heute wie eh und je zur Debatte. Ein zentrales Kriterium dabei ist m. E. die Wahrnehmung des Leidens und der Leidenden. Denn sofern Vernunft mit Allgemeinheit zu tun hat, kann sie diese nur beanspruchen, wenn sie jene nicht außen vor lässt. Darum bin ich in meiner Lebenspraxis im Kontext gesellschaftlicher Gesamtpraxis auf sie bezogen und ihnen gegenüber in die Verantwortung genommen. Diese geschichtlich-gesellschaftlich situierte Verantwortung ist der Ort, von dem aus die Theodizeefrage neuzeitlich zu behandeln ist, wie ihre Geschichte zeigt: Die Antwortversuche waren immer auch Gegenentwürfe zu einer gegebenen gesellschaftlichen Praxis und ihrer Rationalität.

Der Begriff „praktische Theodizee“ will ernst machen mit der Erkenntnis, dass eine theoretisch-objektive Deutung des Weltgeschehens nicht (mehr) möglich ist, in der das Leiden einen einsehbaren sinnvollen Ort findet. Insgesamt ist ja der Anspruch auf subjektunabhängige Welterkenntnis gebrochen. Insofern ist – jedenfalls theologisch, vielleicht auch philosophisch – zu fragen, wie gläubige, religiöse Menschen der Leidenserfahrung im Angesicht Gottes standhalten (sollen): denkend und handelnd.⁴³ Die Klammer, die das Wort „sollen“ umschließt, weist darauf hin, dass weder nur die faktisch vollzogene Praxis noch nur ein abstrakter Begriff des Sein-Sollenden angezielt ist – das eine kann nicht ohne das andere sein: Das, was sein soll, hängt daran, dass es erfahrbar vollzogen wurde und wird, die faktisch vollzogene Praxis kann als religiöse (christliche) nur identifiziert werden, indem sie am Maß des (christlich) Sein-Sollenden gemessen wird. Praxis im beschriebenen Sinn ist schließlich nicht gedankenloses Tun, sie enthält Reflexion, Erinnerung, Erfahrung; und Praxis angesichts des Leidens ist immer auch pathisch bestimmte Praxis, keine reine Aktion, zu ihr gehören Klage und Anklage und das Wissen um das eigene Nicht-Wissen und um die Grenzen menschlichen Handelns. In solchem der (Über-)Macht des Leidens widerstehenden Handeln aber wird die Wirklichkeit Gottes als rettende behauptet.⁴⁴ Zugleich damit will der Begriff die ethische Bestimmtheit der Theodizeefrage deutlich machen, sie ist keine neutrale, rein wissenschaftliche Frage. Wir sind hier „Fragende und Gefragte zugleich“⁴⁵. Das gilt insbesondere im Blick auf die Anderen, das Leiden Anderer; hier gilt es, Verantwortung wahrzunehmen und anzunehmen.⁴⁶ Und dann

⁴³ Vgl. Hans-Gerd JANSSEN, Leidenserfahrung und theologische Reflexion. Zur Relevanz seelsorgerischer Begleitung vom Leid Betroffener für theologische Theoriebildung, in: DERS., Dem Leiden widerstehen (s. Anm. 30) 27–52.

⁴⁴ Zur Formulierung „im Handeln behaupten“ siehe: Helmut PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (s. Anm. 18) 326 ff., bes. Anm. 18.

⁴⁵ Thomas PRÖPPER, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: T. R. PETERS u. a., Erinnern und Erkennen, Düsseldorf 1993, 61–72.

⁴⁶ Hier sei nur allgemein auf Emmanuel LEVINAS verwiesen.

bin ich mit Leidenserfahrungen konfrontiert, die nicht nur das Maß des Bewältigbaren, sondern des Erträglichen, auch nur annähernd Begreifbaren übersteigen: Auschwitz.⁴⁷ Gerade auch hier sind wir ethisch gefordert: Will ich mich durch irgendeine Deutung selbst retten, oder halte ich fest am Recht der Gemordeten auf Rettung, auch dann, wenn ich mir nicht ausmalen kann, wie denn solche Rettung überhaupt aussehen könnte. Das Aushalten der damit gegebenen Spannung gehört zur praktischen Theodizee.⁴⁸

Begriffe – ich wiederhole es noch einmal – sind nicht geschichtslos und beliebig. Das gilt auch für Begriffe wie Theorie und Praxis. Wer im Begriff der praktischen Theodizee nur Reflexionen über „Strategien der Leidbewältigung und -verminderung“⁴⁹ sieht, also eine Weise bloßen Machens und Herstellens, wendet auf sie einen naiv-unreflektierten Alltagsbegriff von „praktisch“ und „theoretisch“ an, der der Komplexität des Theorie-Praxis-Problems in keiner Weise gerecht wird.⁵⁰ Schon Aristoteles unterschied Praxis im engeren Sinne von Poiesis, Kant differenzierte zwischen technisch-praktisch und ethisch-praktisch, was Habermas aufgreift in seiner Unterscheidung von Arbeit und Kommunikation, von instrumentalem, strategischem und kommunikativem Handeln. Dass im Begriff der praktischen Theodizee die Ebene des ethisch- und politisch-praktischen, des kommunikativen Handelns die maßgebliche ist, das dürfte nach den bisherigen Erläuterungen wohl deutlich sein. Und das hat Konsequenzen auch für das, was Theorie heißt und was sie leisten kann.

Die im Konzept einer praktischen Theodizee angezielte Priorität der Praxis setzt nämlich einen starken Theoriebegriff voraus. Theorie ist eben nicht bloß jene Kopfarbeit am Schreibtisch, die auf (technisch-)praktische Anwendung zielt, so wie der Architekt das Haus auf dem Papier plant und der Maurer es gemäß dem Plan erbaut. Theorie hat seit ihren griechischen Ursprüngen theologischen Charakter, sie war ihrem Selbstverständnis nach Kontemplation: Anschauung des Gottes und der göttlich durchwalteten, daher wohlgeordneten Welt, „Schau“ der Vernunftgegründetheit und daher Vollkommenheit des Kosmos. Theorie als Anschauen des ewig gegenwärtigen Seinsgrundes ist „die Erfahrung der Selbstgenügsamkeit des Gottes und der göttlich durchwalteten Welt. Es ist die Erfahrung, daß mit dem Gott auch die Welt, als wohlgeordneter Kosmos, schon so ist, wie sie sein soll. Daß das

⁴⁷ Vgl. Regina AMMICHT-QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1992; Susan NEIMANN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 367–411.

⁴⁸ Vgl. Hans-Gerd JANSSEN, *Identität aus Glauben? Zur eschatologischen Gespanntheit gläubiger Existenz angesichts des leidenden Anderen*, in: DERS., *Dem Leiden widerstehen* (s. Anm. 30) 92–107.

⁴⁹ Siehe oben Anm. 1.

⁵⁰ Vgl. Hans-Gerd JANSSEN, *Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie*, in: E. SCHIL-LEBECKX (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Festschrift J. B. Metz zum 60. Geburtstag), Mainz 1988, 196–202.

Philosophieren aus dieser Erfahrung den Schluß zieht, vollendet nur als reine, von allem praktischen Tun absehende Theorie sein zu können, ist plausibel; gibt es doch in einer fertigen Welt wesentlich nichts mehr zu tun.“⁵¹ Dieses Theorieverständnis scheint mir für den Großteil der theologischen Tradition prägend gewesen zu sein und wirkt untergründig bis heute fort. Aber wie geht das zusammen mit der schon „von Eriugena aufgestellten Forderung, das christliche Denken habe den höchsten Gipfel der Theorie“ – eben das Denken Gottes – „mit dem tiefsten Abgrund der Geschichte“ – dem Kreuzestod des Gottessohnes – „zu verbinden“⁵²? Dominierte nicht in der maßgeblichen theologischen Tradition das Interesse am metaphysisch auf den Begriff zu bringenden „Gipfel der Theorie“ immer wieder die theologischen Aussagen, in denen das abgründige Leiden mehr oder weniger zum Verschwinden gebracht wurde? Wurde nicht das geschichtliche Faktum des Lebens und Todes Jesu seiner Singularität enthoben und als allgemeiner Begriff eingebaut in eine metaphysische Theorie vom Wesen Gottes, wodurch sich das Denken immunisierte gegenüber geschichtlich abgründigen Erfahrungen, indem es diese in die göttliche Geschichte je schon einzuordnen wusste und ihnen allein den Nachvollzug dieses ewigen, im Vorhinein wissbaren Geschehens zumutete?⁵³

Einem solchen Theoriebegriff widerspricht die praktische Theodizee, indem sie Theologie insgesamt als praktische Wissenschaft versteht: Theologie ist im Ganzen und in allen ihren Teilen Theorie der Praxis. Denn zwar ist „Erlösung [...] nur im Glauben möglich, aber dieser [ist] nur in der von ihm orientierten und ermöglichten Praxis wirklich. [...] Diese der Anerkennung durch Gott entsprechende Praxis der Anerkennung ist die Realisierung des Heils – Realisierung aber nicht im Sinne seiner Herstellung, sondern seiner *Darstellung*.“⁵⁴ Den Praxischarakter des Glaubens hatte bereits Sören Kierke-

⁵¹ Michael THEUNISSEN, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 343 f.

⁵² Kurt FLASCH, Art. Gott VI., in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, 741–748, 747; vgl. Hans-Gerd JANSSEN, Den Gekreuzigten bekennen. Das Kreuz Jesu und die Praktik des christlichen Gottesglaubens, in: DERS., Dem Leiden widerstehen (s. Anm. 30) 79–91.

⁵³ Vgl. Tiemo Rainer PETERS, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: J. MANEMANN / J. B. METZ (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1998, 2–5 (bes. These 5 u. 6); Thomas FREYER, Die Theodizeefrage – eine Herausforderung für eine heutige Christologie?, in: *Catholica* 52 (1998) 200–228.

⁵⁴ Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 208. Der Begriff des „darstellenden Handelns“ unterscheidet dieses von seinem Grund: Es ist selbst ein verdanktes, antwortendes Handeln. Deshalb sind für es Erinnerung und Erzählung konstitutiv. Problematisch wäre jedoch ein Verständnis dieses Handelns, demzufolge es nur „darstellen“ soll, was eigentlich theoretisch begriffen und gewusst werden könne: Es ist vielmehr immer auch „innovatorisches“ und „antizipatorisches Handeln“ (Thomas PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen*

gaard eindeutig herausgestellt: Glaube ist ein „Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharret, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt; denn sonst wird es nicht besitzen.“⁵⁵ Theologie als Praxistheorie ist selbstverständlich kein Plädoyer für reflexionsloses Handeln, sie ist ja selbst theoretische Reflexion. Aber als Theorie der Praxis ist sie auf diese als das ihr Vorausgehende angewiesen: Ohne die Wirklichkeit solcher Praxis, also ohne die Erfahrung, dass es Menschen gegeben hat und gibt, die tatsächlich in unbedingter Solidarität gehandelt haben und handeln, könnte es solche Theorie gar nicht geben. In solcher Theorie wird diese Praxis sich ihres in ihr selbst enthaltenen theoretischen Gehalts inne: In ihr formuliert sie ihre Voraussetzungen, Implikationen, Aporien, Paradoxien. Sie ist in sich selbst reflektierte Praxis (so sehr diese Reflexion zunächst auch unausgesprochen bleiben mag), die sich in der Theorie zur Aussage bringt, ohne von ihr je ein- und überholt, also aufgehoben werden zu können, weil diese Praxis eben einen kognitiven Überschuss gegenüber der Theorie besitzt, den diese nicht einzuholen vermag. Schon mit der Frage: „Was soll ich tun?“, tut sich ein Bereich des Wissens auf, der von anderer Art ist als das Wissen um das gegebene So-Sein der Welt: Der moralisch Handelnde weiß um ein Sollen, das die Faktizität übersteigt und in seinen Implikationen auf etwas ausgreift, das nur aus praktischer Vernunft und also im Modus der Hoffnung gewusst werden kann. Mehr noch: Dieses – in Bezug auf das Wissen des Gegebenen utopische – Wissen realisiert sich handelnd immer angesichts konkreter geschichtlich-gesellschaftlicher Verhältnisse, von denen die Möglichkeiten sowie die Folgen des Handelns derart abhängen, dass Situationen eintreten können und Erfahrungen gemacht werden, die in keiner Theorie denkbar waren. Darum nährt sich das Wissen um das Sollen immer auch aus jenen innovatorischen Erfahrungen, die vorgegebene Handlungsmuster aufsprengen; ihre erinnernde Bewahrung ist bleibende Voraussetzung humaner Praxis. Menschen wissen um ihr Sollen nicht jenseits des geschichtlich gegebenen Seins, auch wenn das erkennbare Sein das Sollen nicht determiniert. Insofern gilt für die „Verifikation des christlichen Glaubens“, dass sie „sich keineswegs in der Deutung von schon Bestehendem erschöpft, sondern [...] ein dialektisches Geschehen darstellt, in dem die Wirk-

Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 52), das die Wahrheit des Glaubens in neue Situationen und Erfahrungen hinein in neuer Weise erfahrbar werden lässt: „Erst durch die Praxis des Glaubens wird seine Wahrheit in die realen Lebensverhältnisse hinein vermittelt und im realen Sinn gegenwartsmächtig.“ (Georg ESSEN / Thomas PRÖPPER, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: R. LAUFEN (Hg.), Gottes ewiger Sohn, Paderborn u. a. 1997, 163–178, 176)

⁵⁵ Sören KIERKEGAARD, Drei erbauliche Reden 1843, in: Gesammelte Werke, hg. von E. HIRSCH / H. GERDES, 5./6. Abt., Gütersloh 1980, 133.

lichkeit und die Fragen, die Erläuterung und Beantwortung finden, in einer innovatorischen Praxis häufig erst hervorgebracht werden müssen.“⁵⁶

4. Zur theologischen Grundierung der Praxistheorie

Diese Verschränkung von Theorie und Praxis ist nicht von außen (durch Hegels und Marx' dialektische Philosophie) der Theologie nur aufgedrängt, sondern zeigt sich grundlegend in Jesu Verkündigung und Handeln. Denn erst in Jesu Zuwendung zu den Verlorenen und der dadurch ermöglichten unbedingten solidarischen Mitmenschlichkeit als Antwort auf Gottes gnädige Liebe wird die von Jesus verkündigte, in die Gegenwart hereinbrechende und so die Welt bereits bestimmende Nähe des Reiches Gottes erfahrbar und aussagbar. Wenn wir uns die zerrissene und konfliktgeladene Situation Palästinas zur Zeitenwende vergegenwärtigen, zeigt sich, dass Jesus die andrängende Nähe des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit unter Bedingungen ihrer radikalen Negation behauptet hat. Nichts schien die die gegenwärtige Wirklichkeit bereits beanspruchende und verwandelnde Nähe des kommenden Reiches Gottes zu bestätigen; alles sprach für das Gegenteil. Denn die Wirklichkeit des Reiches Gottes war – so die Erfahrung Jesu aus der Geschichte und der gegenwärtigen Situation Israels – vom Menschen nicht herstellbar oder erzwingbar, weder durch den Terror der Zeloten noch durch die asketische Reinhaltung eines heiligen Restes Israels durch die Essener oder die genaue Einhaltung der Gesetzesvorschriften in der pharisäischen Bewegung; alle diese Aktionen vermöchten nicht den Unheilzusammenhang zu durchstoßen. Ebenso wenig aber ist die Wirklichkeit des Reiches Gottes als gegenwärtige Vorhandenheit theoretisch einsichtig und anschaubar – dazu sind die Verhältnisse eben viel zu heillos. Die jetzt andrängende, die gegenwärtige Welt schon bestimmende Wirklichkeit des Gottesreiches hat nach Jesus vielmehr den Charakter eines ungeschuldeten und unverdienten, daher eigentlich gar nicht zu erwartenden Geschenks Gottes, das hier und jetzt allen angeboten ist.

Daraus resultiert die besondere Struktur des jesuanischen Behauptens der Nähe des Gottesreiches: Dieses Behaupten ist keine theoretisch-objektivierende Lehre über das Reich Gottes entweder als anzuschauende gegenwärtige (Theorie) oder als erst herzustellende zukünftige (technische Praxis) Größe; in der Weise distanziert-objektivierender Rede ist diese Botschaft gar nicht aussagbar und darum auch nicht vernehmbar. Vielmehr realisiert sich Jesu Behauptung des andrängenden Gottesreiches als feiernde Annahme des Geschenkseins dieses Reiches und seines Heils von Gott her. Das aber heißt:

⁵⁶ Thomas PRÖPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin*, Mainz 1976, 142.

Dieses Behaupten hat kommunikativ-praktische Struktur, nicht im Sinne herstellender, sondern darstellender⁵⁷ und dadurch verändernder Praxis; denn als feiernde Annahme der geschenkten und so jetzt in die gegenwärtige Welt hinein andrängenden Wirklichkeit des kommenden Reiches Gottes realisiert sich Jesu Behauptung dieser Wirklichkeit in der liebenden Zuwendung zum Anderen als Gleichberechtigten, weil in gleicher Weise Beschenkten. Praxis meint hier gerade nicht Machen, Herstellen, Produzieren eines Zustandes aus menschlichen Kräften, sondern ein auf Gottes Heilsangebot antwortendes kommunikatives Handeln, ein Miteinander-Sein und -Teilen, das sich der in und durch Jesus erfahrenen liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen verdankt.

So wenig also das Geschenk des andrängenden Gottesreiches im begreifenden Anschauen theoretisch gewusst werden kann, so wenig kann es vom Menschen „gemacht“, durch seinen beherrschenden Zugriff auf die Wirklichkeit hergestellt werden – und doch wird seine von Gott gewährte Nähe nicht real erfahren ohne das antwortende Tun des Menschen, weil die rettende Gegenwart Gottes offenbar, d. h. real und anschaulich wird in jener universalen solidarischen Praxis, die insbesondere den benachteiligten Anderen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet. In diesem Erfahrungs- und Handlungsraum, den Gott durch das Kommen seines Reiches den Menschen trotz der Unheilssituation, in der sie leben, erschließt, ereignet sich das Kommen seines Reiches, wird es erfahrbar und aussagbar. So ist das Kommen des Reiches Gottes zunächst und primär Tat Gottes, der sich Jesus öffnet und in deren Dienst er sich ganz stellt, um die Wirklichkeit dieses Reichs und des es heraufführenden Gottes den Menschen zu eröffnen. Dadurch zeigt es sich nun aber auch als Tun von Menschen, die in diesen Handlungs- und Erfahrungsraum des nahenden Gottesreiches jetzt durch Gottes Tat hineintreten und in und aus ihm leben können, wozu es freilich – und deswegen ist und bleibt es primär Gottes Tat – nichts anderes bedarf als hineinzutreten, ohne irgendwelche Vorbedingungen erfüllt zu haben; wer in ihm ist, lebt und handelt aus der Erfahrung der gnädig-liebenden Nähe Gottes und macht so diese wiederum erfahrbar. Denn „Gottes Liebe kann Wahrheit für Menschen nur werden, indem sie in ihre Wirklichkeit eintritt. Dies aber ist erst geschehen, wenn sie den Menschen ‚selbst‘, den sie meint, auch erreicht. Nur durch Menschen, die ihr entsprechen, kann Gottes Liebe bei uns ankommen und bleiben.“⁵⁸ Das Kommen des Reiches Gottes ist ein geschichtliches Geschehen zwischen der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen.

Nur in solcher universal solidarischen Praxis wird das theoretisch Allgemeine: dass Gott „wesensmäßig“ der Befreier, Retter, Erlöser ist, einsichtig.

⁵⁷ Siehe Anm. 54.

⁵⁸ Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (s. Anm. 54) 210, vgl. 122.

Der „Gipfel der Theorie“ findet deshalb seine Verbindung mit dem „Abgrund der Geschichte“ erst in dieser Praxis, und das christlich zu Denkende und Auszusagende sind die „Zeichen“ dieser von Gott in Israel und durch Jesus Christus initiierten Praxis, durch die diese sich auf ihrem Weg in der „Spur“ Gottes zu halten sucht. Die im „Gipfel der Theorie“ eingeforderte Allgemeinheit der Rettung aus abgrundtiefem Leiden löst diese Praxis nicht durch eine gedachte Universalität ein, sondern durch die Parteilichkeit für die, die unter der allgemein realisierten gesellschaftlichen Praxis zu leiden haben: die Bedürftigen. Und sie löst sie ein – um noch einmal auf die theoretische Unlösbarkeit des Theodizeeproblems zurückzukommen – durch das Festhalten der Rückfrage an Gott, die ihn angesichts abgrundtiefen Leidens wie Ijob nach seiner Schuld fragt, weil er solches Leiden geschehen lässt und seine Gerechtigkeit nicht offenbar wird: Gott soll antworten, und zwar so, dass wir Menschen diese Antwort (nach-)vollziehen können (was freilich nicht ausschließt, dass die Antwort über das uns bisher Bekannte hinausgeht, also auch Neues erschließt). Eine solche Antwort erwartet die gläubige Hoffnung von Gott: Er wird sie geben. Und sie ist wohl kaum vorstellbar als die nun ultimative professorale Vorlesung, die die endgültige Antwort auf das Theodizeeproblem gibt, indem sie Sinn und Zweck des vielfältigen Leidens in der Schöpfung erklärt. Annehmbar ist nur eine Antwort Gottes, die an das vergangene Leiden zu rühren vermag, die es – wie auch immer – wieder gut macht, also den Leidenden Gerechtigkeit widerfahren lässt.

Die Möglichkeit einer solchen Antwort und ihrer Bedingungen im Horizont praktischer Vernunft und also im Modus der Hoffnung hat Magnus Striet – im Anschluss an Thomas Pröppers Freiheitsanalyse⁵⁹ – zu erhellen gesucht.⁶⁰ Da Freiheit sich verwirklicht in der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit, ist Gottes Antwort daran gebunden, dass alle einstimmen in die liebende Zuwendung Gottes zum Menschen – und daher auch die Opfer einstimmen in seine Vergebungsbereitschaft. Gegen Iwan Karamasoffs Weigerung, einer „Harmonie“ zuzustimmen, die gegenüber den Opfern zu spät komme und daher über ihre Köpfe hinweg von Gott gesetzt würde, zeigt Striet, „daß in ethischer Hinsicht Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit darstellt“⁶¹ und Gottes unbedingte Liebe diese Vergebung auch hervorzurufen vermöchte:

⁵⁹ Vgl. Hans-Gerd JANSSEN, Analyse der Freiheit und Erinnerung an Befreiung. Versuch einer Auseinandersetzung mit Thomas Pröpper, in: J. MANEMANN / B. WACKER (Hg.), Politische Theologie – gegengelesen. Jahrbuch politische Theologie Bd. 5, Münster 2008, 209–241, zur hier anstehenden Theodizeefrage bes. 230–234.

⁶⁰ Magnus STRIET, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. WAGNER (Hg.), Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1998, 48–89.

⁶¹ Ebd. 69; in Anlehnung an Th. PRÖPPER, Fragende und Gefragte zugleich (s. Anm. 45) 71.

„Denn wenn aus ethischen Gründen die ewige Harmonie nicht um den Preis verwirklicht werden darf, daß dem Unterschied zwischen Opfern und Tätern, den Ermordeten von Auschwitz und ihren Henkern, keine Bedeutung mehr zukommt, dann wird in der Idee Gottes eine Freiheit postuliert, die die Freiheit von Opfern und Tätern uneingeschränkt achtet, und doch durch die Macht ihrer Liebe die Täter dazu in Freiheit ermächtigt, um Verzeihung zu bitten, und es den Opfern trotz des erlittenen Leides ermöglicht, die Verzeihung zu gewähren.“⁶²

Diese Perspektive gläubiger Hoffnung impliziert dann aber auch Gottes „Rückfrage an den Menschen [...], ob Freiheit sein soll oder nicht, und ob das von Gott unbedingt zugesagte Seinsollen der menschlichen Freiheit durch die Insistenz auf die Unversöhnbarkeit des erlittenen Unrechts verworfen werden darf. Ob die Faktizität der Freiheit [...] ihren Preis, den der Endlichkeit, nicht doch wert ist, da Gott doch immer schon versprochen hat, sie vollenden zu wollen, wenn denn der Mensch sich vollenden lassen will.“⁶³

Die Aussage solcher Hoffnung muss allerdings sehr vorsichtig ansetzen, weil deutlich bleiben muss, wer denn dieser Hoffnung Ausdruck gibt. Auch wenn an der „Möglichkeit des stellvertretenden Hoffens“⁶⁴ festzuhalten ist, bleibt die Differenz zwischen Leidenden und Reflektierenden des Leids. Sicher zwingt die Liebe nicht, sondern gibt der Freiheit des Menschen Raum; darum ist Gottes Versöhnung nicht möglich ohne die freie Vergebung durch die Opfer. Doch so notwendig dieser Gedanke zu denken ist, so unausdenkbar ist er zugleich. Denn diese Vergebung als Forderung, ja selbst als Bitte an die Opfer zu stellen, wäre vermessen, perpetuierte ihr Opfersein. Gilt dies auch oder gilt dies nicht für die Rückfrage Gottes an die Menschen? Zu unterscheiden ist jedenfalls zwischen uns Reflektierenden, die nicht vom Leiden erdrückt werden und also zu ihm Stellung nehmen können und insofern sicher immer auch Gefragte sind, und denen, die im Leiden unschuldig untergegangen sind und untergehen. Darum hat in jedem Fall zu gelten: „Die offenbarungstheologisch motivierte Erinnerung daran, daß Gott nicht nur der vom Menschen Erfragte, sondern der den Menschen vorweg Fragende ist, darf keineswegs so verstanden werden, daß sie die ‚natürliche‘ Gotteskompetenz der an Gott Leidenden, der nach Gott Schreienden und um ihn Bittenden unterläuft.“⁶⁵

Gegen das in christlicher Theologie vielfach vertretene Argument, das Nicht-Eingreifen Gottes als seine Geduld und Wehrlosigkeit zu verstehen,

⁶² Ebd. 75.

⁶³ Ebd. 79.

⁶⁴ Magnus STRIET, *Kommunikative Vernunft und Theodizee. Versuch einer Perspektive*, in: O. JOHN / M. STRIET (Hg.), „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. *Theologische Grenzgänge*, Regensburg 2010, 247–264, 259.

⁶⁵ J. B. METZ / J. REIKERSTORFER, *Theologie als Theodizee* (s. Anm. 4) 185.

als die barmherzig-wehrlose Geduld Gottes, die am Leiden seiner Geschöpfe mitleidet und schließlich selbst das Leiden auf sich nimmt, hat Emmanuel Levinas eingewendet:

„Die Wehrlosigkeit hier kostet sehr viele leidende Menschen. [...] Wissen Sie, ich verstehe diese Wehrlosigkeit nicht, heute nach Auschwitz. Manchmal scheint mir das, was in Auschwitz dort passiert ist, einen Sinn zu haben, als ob der liebe Gott eine Liebe verlangt, die ganz ohne Versprechen ist. [...] Und dann sage ich mir: aber das kostet doch zuviel, – nicht den lieben Gott, sondern die Menschheit. Das ist meine Kritik, mein Unverständnis gegenüber der Wehrlosigkeit. Diese ohnmächtige Kenose kostet den Menschen allzuviel.“⁶⁶

Angesichts dieses Einwandes⁶⁷, der nahelegt, dass es Leiden in einer Abgründigkeit gibt, dem gegenüber geduldige Liebe und liebende Wehrlosigkeit schuldig werden lassen, muss die gläubige Hoffnung die Rückfrage an Gott bewahren. Die Eindeutigkeit der göttlichen Liebe ist in dieser Erdenzeit – angesichts solcher Katastrophen wie Auschwitz – nicht verifizierbar. Auch im Christentum ist das Ijob-Problem nicht gelöst, auch nicht überwunden. Die Klage vor Gott und die Anklage Gottes behalten ihr Recht, jene Ijobsche Anklage, die Gott angesichts abgrundtiefen Leidens nach seiner Schuld fragt, weil er solches Leiden geschehen lässt und seine Gerechtigkeit nicht offenbar wird.

Die Erwartung seiner Antwort ist freilich kein passives Warten. Die Erwartung ist dringend, und sie drängt darauf, dass das Erwartete geschieht. Und das heißt: Der Erwartende tut das seinerseits Mögliche, damit das Erwartete näher kommen und geschehen kann: Der Christ – so Kierkegaard – „[kämpft] verrückt für Möglichkeit“⁶⁸, er belässt es nicht bei der Aussage, dass die Welt nun einmal so sei, wie sie ist, er versucht vielmehr das scheinbar Unmögliche. Das sind alle Weisen des Handelns, die Leiden aufheben, sie verringern oder mit den Leidenden eine Antwort suchen, aber auch geschehenes unschuldiges Leiden erinnern und ebenso wie Ijob die Rückfrage an Gott nicht sein lassen. In solchem Handeln ist das Erwartete präsent und wird Gott auf praktische Weise bekannt als der, der jene Antwort zu geben vermag, die die Tränen trocknet.

⁶⁶ Emmanuel LEVINAS, in: Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, hg. von G. FUCHS / H. H. HENRIX, Frankfurt/M. 1987, 170.

⁶⁷ Auch Striet zitiert ihn als Argument gegen H. Jonas' Rücknahme der Allmacht Gottes in der Schöpfung: Versuch über die Auflehnung (s. Anm. 60) 50 f., Anm. 10. Der Einwand markiert m. E. jedoch die Grenze jeglicher Theodizee-Versuche – und gilt auch als Anfrage an den Ansatz von M. Striet.

⁶⁸ Sören KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, in: Gesammelte Werke, hg. von E. HIRSCH / H. GERDES, 24./25. Abt., 1–134, 35.