

Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen

Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids

Michael Böhnke

1. Die Theodizeefrage

Die Geschichte der Menschheit ist geprägt von unsäglichem Leiden, von Hungersnöten, Erdbeben und Weltkriegen, von Kindersterben und Flüchtlingselend, von Gewalt, Epidemien und Krankheit. Sie ist geprägt von Leiden, die unversöhnt und unabgegolten sind, von Leiden, die Menschen Menschen auf vielerlei Weise angetan haben, in den Lagern von Auschwitz und des Gulag, die nichts anderes als die möglichst effektive Vernichtung von Menschen zum Ziel hatten, in den Kriegen, die auf die Vernichtung und Unterwerfung der zum heimtückischen Feind in der Propaganda stigmatisierten Mitmenschen zielen, zu dessen Bekämpfung alles erforderlich und deshalb auch alles erlaubt sei. Und auch von Leiden, die unter Menschen Opfer fordern, in epidemisch sich ausbreitenden Krankheiten wie Aids, in Naturkatastrophen wie Tsunamiwellen, Wirbelstürmen und Vulkanausbrüchen. Schließlich durch all die Formen von Leid, die unzählige individuelle Opfer fordern ohne Schlagzeilen zu machen, weil in abstrakten Begriffen von dem damit verbundenen Schmerz und Elend abgesehen wird: dem versteckten Leiden der Arbeitslosen, Armen, depressiv Gestimmten, der Einsamen, der sich des sexuellen Missbrauchs Schämenden, der von Verlust- und Versagensängsten Geplagten, der Zweifelnden, derer, die in Zwist und Streit auseinander gegangen sind.

Die Geschichte ist voll von Opfern. Nicht immer sind die Täter identifizierbar. Manchmal sind Täter und Opfer identisch, manchmal geben sich Täter als Opfer aus. Manchmal gibt es keine Täter. Immer aber gibt es Opfer.

Wenn irgendwo im weiten Kosmos ein Stern entsteht oder verglüht, kann man nicht von Leiden sprechen, obwohl es sich um einen Naturvorgang ungeheuerlichen Ausmaßes handelt. Von Leiden kann erst dort sinnvoll gesprochen werden, wo die Natur auf ein empfindsames und leidfähiges Lebewesen trifft. Die Rede von Leid setzt den Menschen als schmerzempfindliches und leidfähiges Wesen voraus. Die Natur scheint demgegenüber gleichgültig zu sein. Der Mensch ist aber nicht nur ein Lebewesen, das Schmerz empfinden kann. Er hat auch Techniken erlernt,

anderen Schmerz zuzufügen, sie zu quälen und zu vernichten. Der Mensch ist als leidfähiges Wesen Täter und Opfer des Leidens.

Hans Kessler (2000) hat übersichtlich zusammengestellt, was unter Übel und Leiden verstanden werden kann:

»Ein Übel ist das, was schadet«, zitiert er Augustinus (9)

und teilt diese Übel sodann – nach möglichen Ursachen – in fünf Arten ein. Seit dem Mittelalter bekannt ist die Unterscheidung zwischen dem

1. »*Malum physicum*: das natürliche Übel (wie Fressen und Gefressenwerden, Naturkatastrophen, viele Krankheiten, Mißbildungen usw.)« und dem
2. »*Malum morale*: das moralische Übel, d. h. das vom Menschen schuldhaft gesetzte *sittlich Schlechte* oder das Böse (Unrecht, Kränkung, Gewalt, Grausamkeit, Krieg usw.)«.
3. »*Malum metaphysicum*: das metaphysische Übel, d. h. die mit der Kreativität selbst gegebene Endlichkeit und Beschränktheit, Irrtumsfähigkeit und Fehlbarkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit.« Diese Ergänzung geht auf Leibniz im 17. Jahrhundert zurück.
4. »*Strukturelles Übel*: das Übel, das durch (gesellschaftliche, rechtliche, politische, wirtschaftliche, ideologische) Strukturen bedingt ist, die von Menschen geschaffen sind, sich ihnen gegenüber aber verselbständigt haben.« Die Einsicht in diese Dimension des Leidens wuchs durch die Befreiungstheologie im 20. Jahrhundert.
5. »*Theo-logisches Übel*, nämlich das Abgeschnitten- und Getrenntsein von Gott, dem wahren Lebensgrund.« Diese Identifizierung nimmt Kessler vom Standpunkt des Glaubens aus vor.

Leiden setzt ein empfindungs- und leidensfähiges Lebewesen voraus. Kessler klärt weiter:

»Voraussetzung für eine sinnvolle Verwendung des Ausdrucks ›Übel‹ ist die biologische Fähigkeit, leiden zu können.« (11)

Leid kann erfahren werden als

- physisches (Schmerz und Mangelempfindungen)
- oder als psychisches (Angst, Panik, Trauer, Ekel, Verzweiflung, Sinnlosigkeit)

Wie reagieren Menschen auf das ihnen begegnende, vielleicht von ihnen verursachte oder von ihnen erlittene Leid? Durchaus, das kann man mit Fug und Recht behaupten, nicht immer sensibel. Unbeteiligte verschließen die Augen, Täter wenden sich ab, Opfer werden allein gelassen. Leid wird vergessen und verdrängt. In der Erinnerung verblasst das Leid. Die Geschichtsschreibung übergeht es nur zu oft. Sie neigt zur Heroisierung

der Taten und der Täter, oder auch der heldenhaften Retter, die Opfer bleiben anonym. Alexander wird der Große genannt. Die Opfer, die seine Schlachten und Märsche forderten, kennt keiner mit Namen. Die Flutkatastrophe 1961 wird mit dem Namen Helmut Schmidt, der damals als Hamburger Innensenator die Hilfe für die Opfer organisierte, verbunden, nicht aber mit den Namen der in der Flut Umgekommenen oder derjenigen, die ihr Hab und Gut verloren haben. Wer kennt die Namen der Millionen, die durchnummeriert in den Vernichtungslagern des Nationalsozialismus industriell ermordet wurden? Wer kann sie dem Vergessen entreißen?

Nur eine Minderheit empört sich über das Leid, das täglich neu geschieht. Eine Empörung, die ihren Grund in der Erkenntnis der einmaligen und unveräußerlichen Würde jedes Menschen hat. Der Mensch ist Zweck an sich selbst. Seine Integrität darf nicht verletzt werden. Wer mit diesem Bewusstsein hinschaut, kann Unschuld nicht mehr behaupten. Wenn Leiden am Maßstab der Menschenwürde gemessen werden muss, kann uns das Schicksal der leidenden Menschen nicht gleichgültig sein. Keines! Leid ist zu bekämpfen, weil es der Würde des Menschen widerspricht und, wenn nichts mehr hilft, bei den Leidenden auszuhalten, mit ihnen zu trauern, zu klagen und zu hoffen: Solidarität mit den Leidenden.

Solidarisch mit den Leidenden zu sein, das heißt auch: den Leidenden eine Stimme geben. Mehr Hilfe für sie einzufordern, sie nicht dem Vergessen anheim zu stellen, sich über das Leid zu empören, zu klagen und nach dem Sinn zu fragen.

»In der Arena des Leids ist das Leiden kein Problem, sondern Wirklichkeit«, hat *Erich Zenger* formuliert (zit. nach *Striet* 1998, 63) und damit auf die Nachrangigkeit der Sinnfrage verwiesen. Sicher, die unmittelbare Antwort angesichts der Wirklichkeit des Leidens ist das Helfen und die Solidarität mit den Leidenden. Die unmittelbare Antwort auf das Leiden ist niemals die Frage nach dem Warum und Wozu (*Oelmüller* 1990, 90). Die Konfrontation mit dem Leiden der Leidenden kann jedoch Menschen, die sich über das Leid empören, es nicht klaglos hinnehmen wollen, zu Fragen nach dem Sinn veranlassen. Und diese Fragen erhalten eine besondere Dramatik, wenn sie angesichts des Leidens gestellt werden.

»Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das über den Sinn nachdenken kann.«

Eva Hoischen (17), Schülerin (Aachener Zeitung 22.09.2006, 3)

Die Konfrontation mit den Leiden der Menschheit kann zudem bislang gläubige Menschen zu Fragen veranlassen wie: »Ist Gott wirklich gütig? Ist er gerecht? Ist er allmächtig? Gibt es ihn überhaupt?« In der Theodizeefrage, der Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens, sind die Frage nach dem Sinn und die Frage nach Gott miteinander eng verbunden.

Das Leiden theoretisch zu problematisieren setzt also Distanz voraus. Wer nach Sinn angesichts des Leidens fragt oder nach der Vereinbarkeit menschlichen Leidens mit der Gerechtigkeit Gottes, steht nicht mehr unter dem Eindruck einer unmittelbaren Betroffenheit. Er beginnt, das Leid zu reflektieren.

Dieses Nachdenken kann im Fall der Theodizee um des Glaubens willen erfolgen. Wie konnte Gott eine Welt schaffen, in der so viel Leid geschieht? Wie kann Gott gerechtfertigt werden angesichts des Leidens in der Welt? Es kann aber auch um des fremden, des unschuldigen und unabgegoltenen Leidens willen erfolgen. Dann muss gezeigt werden, wie das Leiden und die Solidarität mit den Leidenden human bewältigbar sein können, mit oder ohne Vertrauen auf einen Sinn, mit oder ohne Vertrauen auf das rettende Eingreifen Gottes, der »die Toten wecke und das Zerschlagene zusammenfüge« (Benjamin 1940 [1974, 255]).

Die Theodizeefrage hat also eine doppelte Bedeutung. Erstens für die Theologie. »Die Theodizee ist zum Schicksalsort der Gottesrede geworden« (Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer 1999, 180). Sie hat ihre neue Bedeutung für die Rede von Gott nach der Katastrophe zweier Weltkriege und der Massenvernichtung der Juden in den Lagern des Nationalsozialismus, für die der Name »Auschwitz« zum Synonym geworden ist:



»War der Gesprächspartner der neuzeitlichen Theologie der aufgeklärt gebildete Ungläubige, so ist der Gesprächspartner der heutigen Theologie der leidende Mensch. Die Frage: Wo ist Gott? stellt sich heute angesichts des Leidens und des Grauens, angesichts von Ausbeutung und Unterdrückung, Schuld und Angst, Krankheit und Sterben, Verfolgung und Ausgestoßensein. Alle diese Erfahrungen unverschuldeten und ungerechten Leidens sind für die meisten Menschen ein existentiell viel stärkeres Argument gegen den Gottesglauben als alle erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen, alle religions- und ideologiekritischen und sonstigen philosophischen Argumente. Sie sind der Fels des Atheismus (G. Büchner). Viele meinen, nach dem Grauen von Auschwitz sei es nicht mehr länger möglich, von einem zugleich allmächtigen und gütigen Gott zu sprechen.«

Walter Kasper, Gottes Gegenwart in Jesus Christus 324

Die Theodizeefrage hat zweitens eine enorme Bedeutung für den Umgang mit dem Leiden und die Solidarität mit den Leidenden:



»Läßt sich das Sterben, das des anderen Menschen, aber auch die Vorstellung des eigenen Todes aushalten, ohne daß eine Hoffnung auf letztgültigen Sinn auch nur noch präsent ist? Überfordert nicht faktisch die Negativität des Leidens und des Todes die menschlichen Möglichkeiten, sie auszuhalten, wenn kein Gott mehr ist, an den in der Form der Klage rückzufragen noch möglich wäre?«

Magnus Striet, Versuch über die Auflehnung 87

Gibt es eine Identität ohne Hoffnung? So könnte man die Bedeutung der Theodizeefrage für einen humanen Umgang mit dem Leiden, der die Würde der Opfer im Blick hat, zusammenfassen.

2. Der Begriff der Theodizee

Der Begriff ›Theodizee‹ stammt von *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716). Er setzt sich aus den beiden griechischen Wörtern *theos* (Gott) und *dike* (Gerechtigkeit) zusammen. »Dike wird sprachlich von *deiknyme* (weisen) hergeleitet, welchem griechischen Wort das lateinische *dicere* (sagen) entspricht. Dike ist so ihrem Namen nach Weisung und Sagung.« (G. Söhngen 1962, 30). Das verweist auf den Begriff Rechtssprechung und letztlich auch auf die Rechtfertigung, in der jemand gerecht gesprochen wird. Leibniz prägte diesen Begriff 1697 für eine Aufgabe, die schon viel älter ist, die Aufgabe, Gottes Güte, Allmacht und Verstehbarkeit mit dem Übel und dem Leiden in der Welt zusammen denken zu können. Die Aufgabe hat bereits Platon beschäftigt und *Boethius* hat in berühmt gewordener Formulierung gefragt:



»Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?«

»Wenn Gott ist, woher das Böse? Woher aber das Gute, wenn er nicht ist?«

Boethius (480–524), cons. I 4p, 100f.

In seinem Werk *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, das in einer überarbeiteten Auflage 1710 erschien, kommt Leibniz zu der Einsicht, dass diese Welt »die beste aller möglichen Welten« sei und deshalb die Existenz des Bösen in der Welt nicht der Allmacht und Güte Gottes widerspreche. In klassisch gewordener Definition bezeichnet Theodizee nach Leibniz Verfahren, die die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens und der Unvollkommenheit der Welt zum Ziel haben. Sie finden vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft statt und wollen Gott von der Anklage, er sei für das Leiden und die Übel in der Welt als Urheber oder auch nur dadurch, dass er es zugelassen habe oder hinnehme, verantwortlich frei-

sprechen. Zugleich können die Verfahren als Versuche zur Bewältigung der Erfahrung von Leid und Sinnlosigkeit angesehen werden, als Schwierigkeit beim Ja-Sagen zur Welt und zu Gott (Marquard 1990, 89).

Der Philosoph Immanuel Kant versteht unter Theodizee »die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt« (Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee A 94f.). Kant thematisiert die Theodizee in einem teleologischen Horizont. In ihm ist das Böse für Kant das »schlechthin Zweckwidrige«, das Übel das »bedingt Zweckwidrige«.

Leibniz und auch Kant lassen sich zur Beschreibung des Verfahrens der Theodizee von der Vorstellung, es handle sich um einen Gerichtsprozess, leiten. Diese Vorstellung kann durchaus hilfreich sein, sich diejenigen Aspekte vor Augen zu führen, auf die es in einem solchen Verfahren ankommt. Die Ausgangssituation und Grundannahme für ein solches Verfahren ist die folgende: Gott steht – vor den Schranken des Gerichtshofs der menschlichen Vernunft – unter Anklage. Es besteht der begründete Verdacht, er sei den Menschen und ihren Leiden gegenüber gleichgültig, wie die Natur, die Leben hervorbringt und es vernichtet. Er soll dies aber aus freiem Willen heraus sein. Es soll zudem in seiner Macht stehen, dies zu ändern. Deshalb hat ihn die menschliche Vernunft in der Rolle der Staatsanwältin vor Gericht gezogen.

Logisch gesehen besteht das Theodizeeproblem im Widerspruch zwischen zwei Aussagen. Auf der einen Seite steht die Annahme, dass Gott allgütig, allwissend und allmächtig ist; auf der anderen die Erfahrung, dass es Übel bzw. Böses in der Welt gibt. Darum können für die menschliche Vernunft in der Rolle des Gerichtshofs Lösungen des Problems nur darin zu suchen sein, eine der beiden Annahmen auf irgendeine Weise zu entkräften oder den Widerspruch für legitim zu erklären. Geradezu klassisch ist die Formulierung der Aporien, in die die Theodizeefrage führt, schon durch den griechischen Philosophen *Epikur* (341–270 v. Chr.) vorgetragen worden, dessen kritische Überlegen der christliche Theologie Laktanz (250–325) referiert:



Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht:
dann ist Gott schwach, was auf ihn nicht zutrifft,
oder er kann es und will es nicht:
dann ist Gott missgünstig, was ihm fremd ist,
oder er will es nicht und kann es nicht:
dann ist er schwach und missgünstig zugleich, also nicht Gott,
oder er will es und kann es, was allein für Gott ziemt:

Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht hinweg?
Epikur nach Laktanz, De ira Dei (PL 7, 121)

Sache der menschlichen Vernunft in der Rolle der Rechtsanwältin ist es, Gott von den gegen ihn erhobenen Vorwürfen zu entlasten.

Man kann in Bezug auf einen möglichen Ausgang des Verfahrens zwischen einer affirmativen und einer negativen Theodizee unterscheiden. Als affirmative Theodizee können all jene Verfahren bezeichnet werden, die vorgeben, eine Gerechtsprechung Gottes erreichen zu können; als negative Theodizee all jene Verfahren, die von der Einsicht getragen sind, Gott könne angesichts des Übels in der Welt nicht gerechtfertigt werden.

Dass die menschliche Vernunft über die Rechtfertigung Gottes meint, ein Urteil fällen zu können, ist keineswegs unproblematisch. Es ist ein spezifisch neuzeitliches Phänomen. Es setzt voraus, dass der Mensch sich gegenüber Gott als eigenständig und das Gericht sich als unbefangen erklären kann. Ging es bis zum Beginn der Neuzeit eher um die Frage, wie der Mensch durch Gott gerechtfertigt werden könne, so dreht sich mit der Theodizeefrage diese Perspektive völlig um. Nicht Gott hält über den Menschen, der Mensch hält über Gott Gericht. Und das in einem Verfahren, in dem die menschliche Vernunft Anklage erhebt, verteidigt und urteilt, sie in dem Verfahren mit anderen Worten als Staatsanwältin, Verteidigerin und Richterin zugleich handelt. Ist das nicht vermessen? Steht ihr das zu?

Um in dem Bild des Gerichts zu bleiben: Liegt es in der Zuständigkeit und Kompetenz der menschlichen Vernunft, über Gott zu urteilen, darüber, ob er angesichts des Leidens in der Welt weiterhin gütig, gerecht und allmächtig zugleich genannt werden dürfe? Ist der Gerichtshof der menschlichen Vernunft legitimiert, ein Verfahren zu führen, um dieses zu ergründen? Was maßt sich eine Vernunft an, die über Gott richten will, geht sie doch davon aus, von sich aus wissen zu können, was und wer Gott ist. Der Begriff, den sich die Vernunft von Gott macht, zerstört zumindest die Souveränität Gottes, von der her man ebenso gut fragen könnte, warum sich der allmächtige Gott dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft unterwerfen sollte. Kann man nicht ebenso gut argumentieren, nur Gott könne Gott rechtfertigen? Auch wenn sich die menschliche Vernunft, wie sie es neuzeitlich getan hat, für zuständig erklärt, dieses Verfahren durchführen zu können, wofür sich aus dem Verhältnis von Glaube und Vernunft gute Gründe anführen lassen, so wird auf die Frage nach der Urteilskompetenz der menschlichen Vernunft in Sachen Leid und Gott später noch einmal zurückzukommen sein.

In einem Gerichtsverfahren, und damit auch in dem der Theodizee, folgt nach der Erhebung der Klage vor dem zuständigen Gerichtshof die Festlegung des Streitgegenstands. Dieser lautet:

Es gibt vielfältiges und unzähliges Leiden in dieser Welt, das Menschen als schmerzempfindlichen Wesen widerfährt und das oft unabgegolten bleibt. Dieses Leiden wird nicht als selbstverständlich hingenommen, sondern problematisiert. Es erscheint unmäßig und ungerecht. Leiden soll nicht sein und wird durch den neuzeitlichen Menschen als grundsätzlich beherrschbar, vermeidbar und besiegbare angesehen (vgl. Marquard 1990, 91). Kann Gott für dieses Leiden verantwortlich gemacht werden, und warum lässt er, der doch als allmächtiger und guter Gott das Übel in der Welt kaum bewirkt haben kann, das Leiden zu? Warum verhindert er es nicht?

Dies ist die Streitfrage, die es im weiteren Verfahren zu beantworten gilt.

Im nächsten Verfahrensschritt, wenn man so will, der Beweisaufnahme, sind auf diese Frage die unterschiedlichsten mehr oder weniger stichhaltigen Antworten gegeben worden. Dabei werden unterschiedliche Argumentationsstrategien verfolgt, die jedoch – soviel kann vorab gesagt werden – in dieser Menschheitsfrage bisher alle nicht das Ziel einer allgemeingültigen Lösung des Problems erreicht haben. Sie haben jedoch eines gemeinsam. Sie laufen mehr oder minder alle auf ein Verfahren der Depotenzierung hinaus, entweder des Leidens, der Güte oder der Allmacht Gottes, oder der Vernunft, der gegenüber Gott der ganz Andere bleibe.


3. Antwortstrategien

3.1 Depotenzierungsstrategien im Umgang mit dem Leiden

Unter dem sarkastischen Titel »Die Übel sind so übel nicht« hat der Skeptiker *Odo Marquard* die Depotenzierungsstrategien im Umgang mit dem Leiden entlarvt, indem er darauf hingewiesen hat, dass das Übel in ihnen als verkannte Bonität dargestellt wird, beispielsweise durch

- *die Instrumentalisierung des Negativen*. Das Leiden sei für einen guten Zweck, wie zum Beispiel der Verzicht der Eltern für das Wohl der Kinder, dafür, dass sie es einmal besser haben sollen oder der Lohnverzicht der Arbeiter zur Sicherung ihrer Arbeitsplätze. Der freiwillige Verzicht rechnet wie in diesem Fall mit einem Lohn, dessen Auszahlung keineswegs garantiert werden kann. Auf der gleichen Linie liegt es, Probleme zu Herausforderungen umzudeuten oder

ein Übel als Läuterung zu interpretieren, die einen wieder lehre, das Wesentliche zu sehen.

 »Wir wissen außerdem, daß oft ein Übel ein Gut bewirkt, welches ohne dieses Übel nicht eingetroffen wäre.«


Gottfried Wilhelm Leibniz, Theodizee I 10

Dem Leiden wird damit ein Sinn unterstellt. Wenn es nicht zweckwidrig ist, kann es als sinnvoll angesehen werden.

Eng mit dieser Instrumentalisierung des Negativen verbunden ist

- *die Pädagogisierung des Leidens*. In ihr wird das Negative als der Reifung und Erziehung des Menschen dienend angesehen.

Zweifellos kann man durch Leiderfahrungen lernen und die Erfahrung lehrt auch, dass Leiden den Menschen vervollkommen kann. *Nelson Mandela*, der jahrelang in Südafrika im Gefängnis saß, bevor ihm weltpolitisch Anerkennung zuteil wurde, ist dafür ein Beispiel. Aber kann unter dem Aspekt der Reifung und Erziehung des Menschen Leiden als sinnvoll angesehen werden, wie es *Johann Gottlieb Fichte* im Jahr 1800 sah?


 »Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung des Menschen, und vermittelt dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles. Dieser höhere Weltplan ist es, was wir Natur nennen, wenn wir sagen: Die Natur führet den Menschen durch Mangel zum Fleisse, durch die Uebel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Verfassung, durch die Drangsale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden. Dein Wille, Unendlicher, deine Vorsehung allein ist diese höhere Natur.«

Johann Gottlieb Fichte, Die Bestimmung des Menschen 307

Eine dritte Strategie der Depotenzierung des Leidens wird verfolgt mit

- *der Ästhetisierung des Übels*. Ohne die Übel wären die positiven Aspekte der Welt und des Menschseins nicht darstellbar.

In dieser Perspektive erscheint die Negativität des Übels als notwendiges Kontrastmittel der Erkenntnis des Guten, als dunkle Folie, auf deren Hintergrund das Gute sich abhebt. Schon *Laktanz*, der die Theodizeekritik des Epikur überliefert hat, schrieb, dass Gott das Böse zulasse, um dadurch die Erkenntnis des Guten zu befördern:

 »Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere«
»Hätten wir früher das Böse nicht erkannt, könnten wir nicht das Gute erkennen.«

Laktanz, De ira Dei (PL 7,121)

Von Evolutionsforschern wird die These vertreten, dass ohne den Tod des Individuums und ohne den Tod der Arten eine Höherentwicklung der Lebewesen evolutionsgeschichtlich nicht möglich gewesen wäre. Leiden und Sterben werden hier als Faktoren der Evolution angesehen. Leiden wird als sinnvoll angesehen, insofern es der Höherentwicklung der Lebewesen dient.

Man kann neben diesem Argument ein weiteres nennen, das ich

- die *Biologisierung des Leidens* nennen möchte. *Bernhard Waldenfels* hat von einer Einbeziehung des Leidens in den Lebensrhythmus gesprochen. Das Leiden gehört für ihn zum Leben dazu wie das Ein- und Ausatmen. Damit hat er dem Leiden zwar keinen Sinn unterstellt, aber er hat ihm seine Negativität genommen, es quasi neutralisiert (Waldenfels 1986, 136 f.) und damit seine Macht rhetorisch begrenzt. Er setzt damit einen Schritt in Richtung auf ein klassisches, das Übel verharmlosendes Argument, nämlich das
- der *ontologischen Depotenziierung des Negativen*. Es besagt, dass dem Übel keine Realität zukomme. Das Böse ist nur Fehlen des Guten, »privatio boni«, selbst aber nichts.

Mit diesem Argument wird das Böse entwirklicht – es ist kein Teil der Wirklichkeit, sondern lediglich *Verneinung* des Guten. Die Erfahrung von Leid wird im Blick auf das harmonische Ganze depotenziert, da die Wirklichkeit an sich gut sei. Die Harmonie der Welt wird durch das, was uns in endlicher Perspektive als Übel erscheint, nicht ernsthaft getrübt. Das Übel ist durch das Gute begrenzt und kann die letztendliche Harmonie der Welt nicht gefährden. In dieser ontologischen Depotenziierung des Bösen ist der Dualismus von Gut und Böse ausgeschlossen. Dem Übel wird auch kein Sinn unterstellt. Es ist sinnwidrig. Aber es ist begrenzt, denn jedes Übel setzt das Gute voraus. Unter anderem *Thomas von Aquin* (1225–1274) hat diese Position vertreten:



»Es ist der Irrtum derer auszuschließen, die aus den Übeln in der Welt folgern, daß Gott nicht ist ... Sie fragen: Wenn Gott ist, woher dann das Übel? (Si deus est, unde malum?). Aber man muß sagen: Wenn es das Übel gibt, dann gibt es Gott (si malum est, deus est). Denn es wäre das Übel nicht, wenn die Ordnung des Guten aufgehoben wäre, dessen Beraubung eben das Übel ist. Diese Ordnung aber wäre nicht, wenn Gott nicht wäre«

Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III 71

Schließlich ist eine letzte Argumentationsstrategie zur Depotenziierung des Übels zu nennen, die

- *der Moralisierung.* Übel und Leiden werden auf die Verfehlung des Menschen zurückgeführt, der aufgrund seiner Endlichkeit hinter dem Guten zurückbleibt oder das Böse willentlich setzt. Das Übel wird auf ein Menschen Mögliches depotenziert. Diese Strategie verfolgte schon Augustinus (354–430). Das Böse sei Missbrauch der von Gott geschenkten Freiheit. Es sei eine willentlich und aktiv vollzogene *privatio boni*, die nur in Selbsterstörung enden könne. In seinen *Confessiones* schreibt er:



»Ich war ja immer des Glaubens, daß nicht wir es seien, die sündigten, sondern es sündigte in uns eine andere, nicht näher bekannte Natur ... Ich war gewohnt mich freizusprechen und etwas anderes, Unbekanntes schuldig zu sprechen, das in mir steckte und gar nicht ich sei. In Wirklichkeit stand hinter dem Ganzen ich allein, und nur meine Gottferne war es, die mich gegen mich aufgespalten hatte, und das war Sünde, um so unheilbarer, als ich ja selbst nun vermeinte, nicht Sünder zu sein.«

Augustinus, *Bekenntnisse* V, 10, 18

Ihre Spitze findet diese Strategie nach Marquard im neuzeitlichen Autonomiedenken. Der Mensch verstehe sich neuzeitlich als Schöpfer und Erhalter der Welt. Dabei handle es sich um einen »Atheismus ad maiorem gloriam Dei«. Zur Entlastung Gottes sei der Mensch mit Schöpfung und Erlösung betraut worden. Die Rechtfertigung Gottes, die *Theodizee*, gelinge. Der Preis aber sei der Tod Gottes (Marquard 1990, 98). Nach *Albert Camus* (1913–1960) ist es vielleicht besser für Gott, »wenn man nicht an ihn glaubt« (1950, 77)

Damit ist ein Punkt berührt, der implizit bereits alle anderen Argumentationsweisen bestimmte.

Mit der Strategie, das Übel zu depotenzieren, wird letztlich der Zweck verfolgt, Gott zu entlasten. Man sieht jedoch, dass diese Argumentationsverfahren kaum zu befriedigenden Antworten führen. So wird denn auch die Begrenztheit der Strategie der Depotenzierung des Leidens heute allgemein anerkannt. Es wird auf die Unermesslichkeit des Leidens und auf seine Unabgegoltenheit verwiesen, zudem darauf, dass die Ursachen des Leidens menschliche Möglichkeiten übersteigen. Leid lässt sich nicht begreifen, das Übel nicht erklären. Ehrlich scheint nur die Erkenntnis, dass Übel und Leiden, weil sie schaden, nicht sein sollen. Weder eine Entdramatisierung des Bösen noch eine Banalisierung des Leidens führen weiter.

Gegen jede Sinnunterstellung gilt es im Angesicht der Leiden Anderer und Unschuldiger, die Negativität des Leidens im doppelten Sinn seiner Unsagbarkeit wie auch seiner Sinnlosigkeit auszuhalten, so müsste die menschliche Vernunft in der Rolle der Staatsanwältin plädieren. Dass

das Übel und die Leiden nur einen minderschweren Fall darstellten, wird der Gerichtshof der menschlichen Vernunft gerade nach Auschwitz nicht mehr annehmen können.

3.2 Die Infragestellung der Güte Gottes

Einen anderen Weg zur Rechtfertigung Gottes im Theodizeeverfahren vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft beschreitet die Verteidigung, wenn sie die Rechtfertigung Gottes über die Infragestellung seiner Güte erreichen will.

Auch dieser Weg ist mit den verschiedensten Argumenten beschriftet worden. Die Infragestellung von Gottes Güte erfolgt beispielsweise

- *durch den Hinweis auf seinen Zorn und seine Gerechtigkeit*, die ihn verpflichte, das Böse nicht ungestraft zu lassen.

Nach Augustinus verdient es kein Mensch, von Gott gerettet zu werden. Für ihn entspricht es der Gerechtigkeit Gottes, die Menschen für ihre Sünden zu strafen. Der Güte Gottes schreibt er es zu, einzelnen die Sünde nicht als Schuld anzurechnen. Nur sie – für Augustinus ist es eine kleine Minderheit – werden gerettet. Und zweitens

- *durch die Feststellung der Unerforschlichkeit seiner Wege*.

Die Güte Gottes könne mit der der Menschen nicht verglichen werden. Der Mensch könne nicht wissen, was bei Gott gut genannt werden kann.

Dominiert in der Form der Prädestinationslehre, die im Hintergrund des ersten Arguments steht, ein Rationalismus, der vorgibt, zu wissen wer und was Gott sei, so wird im zweiten Argument auf die Unerforschlichkeit Gottes verwiesen. Es deutet in Richtung einer negativen Theologie. Weil man die Beweggründe Gottes nicht kenne, könne er nicht durch die menschliche Vernunft verurteilt werden. Der Gerichtshof der menschlichen Vernunft könne sich deshalb kein endgültiges Urteil erlauben. Kritisch wird der Gerichtshof der menschlichen Vernunft jedoch nach der Humanität eines Gottes fragen, dessen Wege dem Menschen auf diese Weise verborgen bleiben.

3.3 Die Infragestellung von Gottes Allmacht

Schließlich ist eine dritte Strategie zur Verteidigung Gottes vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft zu nennen, die der Infragestellung von Gottes Allmacht.



Woran liegt die Schuld? Ist etwa
 unser Herr nicht ganz allmächtig?
 Oder treibt er selbst den Unfug?
 Ach, das wäre niederträchtig.

Heinrich Heine, Zum Lazarus

Die Strategie der Infragestellung von Gottes Allmacht hat in der Neuzeit bis zur Behauptung seiner Nichtschöpferschaft bzw. Nichtexistenz geführt. Nach *Odo Marquard* hat Gott ein Alibi, weil er das Beste aus der jeweiligen Situation gemacht hat. (Marquard 1990, 92 ff.). Ein Gott, der (nur) das Beste aus der jeweiligen Situation macht, ist seiner Allmacht, verstanden als freie Souveränität, aber schon beraubt, egal ob es nun das Beste ist, was er geschaffen oder aus der Wirklichkeit gemacht hat

- *angesichts des Widerstands der Materie.*
 »Diese Materie ist sozusagen als Grenze seiner Allmacht, das Alibi Gottes. Ohne Gott, so läuft das Argument, wäre nur das Chaos, durch Gott kommt es zur bestmöglichen Ordnung ..., die die Übel mindert« (Marquard 1990, 93). Dieses seit der Antike geläufige Argument setzt voraus, dass die Wirklichkeit nicht aus dem Nichts, sondern aus Materie geschaffen sei. Die Leistung Gottes besteht darin, das Beste aus der Materie gemacht zu haben. Modifiziert taucht das Argument bei Leibniz wieder auf. Bei ihm leistet allerdings nicht die Materialität der Schöpfung den Widerstand. Vielmehr ist es die Endlichkeit des Geschaffenen, sind es »die Sachzwänge der Komposibilitäten« (Marquard 1990, 94), angesichts derer Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen hat. Leibniz argumentiert, dass Gott in seiner Weisheit die unendliche Fülle der theoretisch möglichen Welten erkenne, er in seiner Güte die Beste auswähle und sie in seiner Macht Wirklichkeit werden lasse. Angesichts der Endlichkeit des Geschaffenen, dem von ihm so genannten *malum metaphysicum*, kann bei Leibniz Gottes Handeln als gerechtfertigt erscheinen, weil sich die Übel der Welt prinzipiell mit der Gutheit der Schöpfung vereinbaren lassen. Sie stören letztendlich die Harmonie der Welt nicht.
- *oder angesichts eines Gegengotts.*
 Dieses Konzept begegnet bei *Markion*, einem einflussreichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, dessen Thesen eine Herausforderung für das junge Christentum darstellten. Er spielt den gerechten, aber fremden Gesetzes- und Schöpfergott gegen den guten durch Christus geoffenbarten Erlösergott aus und dieser fremde Gesetzes- und Schöpfergott erscheint als Grenze der Allmacht des Erlösergottes. Der Gott, der die Welt geschaffen habe, könne ange-

sichts der leidhaften Schattenseiten dieser Welt nicht mit dem barmherzig guten Gott, den Christus verkündete, identisch sein. Er liefert dem guten Gott ein Alibi, das Gute zwar gewollt zu haben, aber es nur bedingt im Sinne des Bestmöglichen verwirklichen zu können, weil er die Sünde als angstgeleitetes Bauen des Menschen auf den Gesetzesgehorsam und damit die Bindung an den Gesetzesherrn nicht verhindern kann. Die markionitische Position spiegelt sich in Tagebuchaufzeichnungen der französischen Dichterin *Marie Noél* (1883–1967) wider, die Hans Kessler (2000, 56 ff.) ausführlich zu Wort kommen lässt. Sie ringt mit Gott:



»Der, der die Welt erschaffen hat, nur ein Gesetz hat er dem lebendigen Wesen gegeben: ›Friß‹ und was dasselbe ist: ›Um zu fressen, töte.‹ ... Wenn du verweigerst, was du deinem Bauch schuldest, wirst du sterben. ... Der die Menschen erlöst hat, offenbarte ihnen ein anderes Gesetz: ›Liebe‹. Die Liebe weigert sich, den Nächsten aufzufressen, sie weigert sich zu töten – den Menschen, das Tier, die Pflanze. ... Gott im Gegensatz zu Gott. ... Die Liebe Gottes verklärt das Gesetz der Schöpfung Gottes. Sie findet ihre Seligkeit im Verzehrt-werden. Und vielleicht gab im Anfang jedes Geschöpf sich dem anderen, Tier oder Pflanze, in Freude hin. So erfüllte sich – in einem – das doppelte Gesetz Gottes: ›Verzehre – liebe.‹
Marie Noél, Erfahrungen mit Gott 29–31

- *oder angesichts des freien Willens des Menschen.*

Dieses Argument wurde zuerst von Augustinus vorgetragen. Der seine Freiheit, weil er wie Gott sein will, missbrauchende, d. h. der sündige Mensch korrumpiert die Schöpfung. Durch das Werk der Erlösung, in dem Gott das Beste aus der Situation macht, erscheint Gott als gerechtfertigt.

Ein gegenwärtig prominentes Beispiel für eine Theodizee, die die Allmacht Gottes auf diese Weise noch weitaus radikaler in Frage stellt, bieten die vom jüdischen Denker *Hans Jonas* (1903–1993) unter dem Titel »Gottesbegriff nach Auschwitz« vorgetragenen Gedanken. Jonas will einen Gott verstehen, der sich angesichts des millionenfachen Mordes an den in Europa lebenden Juden in Schweigen gehüllt hat. Ein solcher Gott kann für Jonas nicht mehr gleichermaßen gut, allmächtig und verstehbar sein. Um an der Güte Gottes und seiner Intelligibilität festhalten zu können – ein fremder Gott widerspricht nach Jonas der jüdischen Tradition – bleibt ihm nichts anderes übrig, als ihm die Allmacht abzuerkennen. Gott hat in Auschwitz nicht eingegriffen:

»Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein«

Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz 41

Jonas zufolge hat Gott in der Schöpfung bereits alles gegeben, sich als Schöpfer seiner Gottheit entkleidet und sich in die Hände der Menschen begeben. Die Allmacht des Schöpfers erscheint als Selbstbeschränkung Gottes (Jonas greift die kabbalistische Lehre des Zimzum auf und spitzt diese auf den Gedanken des vollkommenen Sichzurückziehens Gottes zu), damit das Nichtgöttliche sein kann. Gott nimmt seine Allgegenwart zurück. Er kann den Menschen nichts mehr geben. Es ist an den Menschen, »ihm zu geben«.

»Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben. Und er kann dies tun, indem er in den Wegen seines Lebens darauf sieht, dass es nicht geschehe, oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, dass es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muß.«

Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz 47

Mit der Allmacht verliert Gott, den Jonas implizit als Werdenden und Leidenden begreift, seine Verantwortung für das Werden der Welt. Sie wird dem Menschen aufgetragen, der nach Auschwitz nicht mehr allein für sich und die Welt, sondern auch für Gott verantwortlich ist. Die Verantwortung des Menschen schließt die Verantwortung für den Ausgang der Geschichte – Jonas rechnet mit der Möglichkeit eines katastrophischen Ausgangs – ein. Den Preis der Rechtfertigung Gottes hat nach Jonas also der Mensch zu tragen. Es ist eine offene Frage, ob er damit nicht überfordert sein könnte.

Der Strategie einer Infragestellung von Gottes Allmacht folgt auch die in Deutschland vor allem durch Armin Kreiner bekannt gemachte »*free will defence*«, ein Verfahren, das zuerst in Amerika von *Alvin Plantinga* vorgestellt worden ist. Das Übel sei um der menschlichen Freiheit und Liebe willen unvermeidbar. Wenn Gott die Menschen als freie Subjekte wolle, dann müsse er auch den möglichen und leidverursachenden Freiheitsmissbrauch durch den Menschen zulassen und hinnehmen. Die Zulassung von Leid sei die notwendige Konsequenz, den Menschen als freies Wesen geschaffen und in einem weiteren Sinn die Natur als sich frei entwickelnde gewollt zu haben (*natural law defence*) Die Übel seien der Eigendynamik des Kosmos oder des Menschen geschuldet. Das Leiden sei der »Preis der Freiheit« oder auch der »Preis der Liebe«.

Allerdings kann man fragen, ob die sich in einer solchen Strategie

aussprechende Hochschätzung der Autonomie der Natur und des Menschen Gottes Zurückhaltung und auch ihren Preis rechtfertigen könne. »Wenn die Welt im Prinzip nicht anders als die unsere sein kann, wenn Gott, ohne ihre Eigendynamik und Freiheit anzutasten, Übel, Schuld und Leid nicht verhindern konnte, wäre es dann nicht besser, Gott hätte gar keine Welt erschaffen?« (Kessler 2000, 97).

Alle vier Argumentationsstrategien bleiben unbefriedigend, weil ein Gott, dem man die Allmacht abspricht, kein rechter Gott mehr ist. Allmacht ist ein wesentliches Kennzeichen der Göttlichkeit Gottes. Als Nebenproblem ergibt sich, dass gegebenenfalls der Gedanke des Werdens in Gott eingetragen werden muss, wenn sich – wie bei Jonas – Gott als Schöpfer seiner Gottheit entkleidet.

Selbst wenn funktionalistisch das Übel zum Zweck der bestmöglichen Schöpfung in argumentativen Dienst genommen wird, wie das seit Leibniz immer wieder, auch in der *free will defence* und der *natural law defence* geschieht, bedeutet dies lediglich die »Verlagerung der Allmachtsschranke« in Gott selbst, so Marquard. *Leibniz* schreibt: »Wenn somit das geringste Übel, das in der Welt eintritt, fehlte, es wäre nicht mehr diese Welt, die, alles in allem, von dem sie auserwählenden Schöpfer als die beste empfunden worden ist« (Theodizee I 9). »Politik ist die Kunst des Möglichen, Schöpfung ist die Kunst des Bestmöglichen«, kommentiert *Marquard* sarkastisch (1990, 94). Sie habe die Übel »als Kröten« zu schlucken.

Zudem stellt die Infragestellung der göttlichen Allmacht in keiner ihrer Varianten eine Lösung des Theodizeeproblems dar, auch in der Form der theoretisch argumentierenden *free will defence* nicht. Es handelt sich allenfalls um eine Problemverlagerung von der Theodizee zur Anthropodizee, dass nämlich nun der Mensch sich angesichts des Leidens in der Welt zu rechtfertigen habe. So scheint denn auch die Strategie der Infragestellung der göttlichen Allmacht vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft kaum von Erfolg gekrönt. Der Gerichtshof wird Gott nicht nur für bedingt verantwortlich halten können, in dem Sinn, dass die Umstände mildernd für ihn sprächen, oder er nur für die Möglichkeit, nicht jedoch für die Wirklichkeit des Übels verantwortlich gemacht werden könne.

3.4 Die Verlagerung des Leidens in Gott

Ein Gott, der leidet, erscheint als letzter Ausweg einer durch alle Kritik hindurchgegangenen affirmativen Theodizee. »Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott« (Kasper 1982, 244). Walter Kasper übernimmt die Rolle eines Verteidigers. Gott ist zwar für kein Leid mehr verantwortlich zu machen, aber er ist auch kein Gott mehr, könnte die Anklage kontern.

Die Argumentation mit der These vom Leiden Gottes begegnet ebenso wie schon die vorhergehenden Verfahren in unterschiedlichen Varianten:

- *Gott leidet an seinem Willen, den Menschen als freies Wesen geschaffen zu haben.* Der freie Wille des Menschen stellt für Gott ein Problem dar, dem er nur passiv begegnen kann.

Das Argument ist dem der Selbstbeschränkung Gottes in seiner Schöpfung verwandt, nur dass in diesem Fall die Beschränkung der Freiheit Gottes nicht direkt durch ihn selbst erfolgt, sondern entsteht, indem Gott mit den Konsequenzen seines Handelns konfrontiert wird. *Elie Wiesel* erinnert in seinem Buch »Night« (zit. nach Kessler 2000, 100 f.) an eine erschütternde Erfahrung:



»Die SS erhängte zwei jüdische Männer und einen Jungen vor der versammelten Lagermannschaft. Die Männer starben rasch, der Todeskampf des Jungen dauerte eine halbe Stunde. ›Wo ist Gott? Wo ist er?‹ fragte einer hinter mir. Als nach langer Zeit der Junge sich immer noch am Strick quälte, hörte ich den Mann wieder rufen: ›Wo ist Gott jetzt?‹ Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: ›Wo ist er? Hier ist Er – Er hängt hier am Galgen«.

Elie Wiesel, Night 75f.

Gott ist mit anderen Worten nicht mehr ganz Herr der Welt.

Noch einschneidender ist die Vorstellung:

- *Gott leidet an seinem Werden.* Denn damit ist er ist nicht nur nicht mehr ganz Herr der Welt, sondern auch nicht mehr ganz Herr seiner selbst. Auch mit diesem Argument wird Gott zwar entschuldete, aber zugleich seiner Gottheit beraubt.
- *Gott nimmt Leiden freiwillig auf sich.* Von der These, dass Gott an seinem Willen oder Werden leide, ist diese Auffassung zu unterscheiden. Aus Liebe erweist sich ein solcher Gott als mitleidend mit den Menschen, als das Leid der Menschen auf sich nehmend. Im Mitleiden Gottes mit den Menschen erweist Gott sich solidarisch im Leid.

Jedoch muss man kritisch einwenden, dass durch ein Mitleiden Got-

tes, wenn es bloßes Mitleiden ist, das Leiden der Menschen nur verdoppelt, nicht aber aus der Welt geschafft werden könne.



»Es müßte die Rettung und Heilung der Gequälten und Vernichteten einschließen (wie es die alttestamentlichen Psalter vom leidenden Gerechten erhoffen und wie es der neutestamentliche Osterglaube vom gekreuzigten Jesus annimmt). Der Schmerz oder das Leiden Gottes ist erlösend nur dann, wenn Gott das Leid nicht nur passiv-ohnmächtig aushält, wenn er es gerade nicht in sich verewigt oder gar selbst im Leiden untergeht (solche Universalisierung des Leids müßte den Willen zum Widerstand gegen Unrecht brechen), sondern wenn er in seiner frei mitleidenden Liebe eine größere Kraft (All-Macht) ist, wenn sie aus noch tieferen – und zutiefst betroffenen – Potentialen heraus das Leid auch aktiv-real und kreativ zu heilen, zu überwinden vermag.«

Hans Kessler, *Gott und das Leid* 108f.

Man wird allerdings fragen müssen, ob Kessler das Argument hier nicht so gewendet hat, dass es auf das Leiden Gottes nur noch insofern ankommt, als es gilt, nicht in einen österlichen Triumphalismus zurückzufallen, denn es ist nicht wirklich das Leiden, welches den Leidenden durch die gewährte Solidarität einen neuen Anfang ermöglicht, sondern die bis in das Leiden hinein durchgehaltene Liebe, die dies bewirken könnte.

- Schließlich ist in diesem Zusammenhang nochmals an die *Theorie vom sich selbst beschränkenden – und insofern leidenden – Gott* bei Hans Jonas zu erinnern, der sich im Akt der Schöpfung selbst-beschränkend auf sich selbst zurückgezogen hat.

Vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft dürfte der Verweis auf das Leiden Gottes nur dann Bestand haben, wenn es ein Mitleiden ist, dem Gott sich freiwillig unterwirft und durch das er zugleich rettet. Nicht akzeptabel, weil nicht widerspruchsfrei denkbar, wäre es, an der Göttlichkeit Gottes festhalten zu wollen und diesen zugleich als unfreiwilliges Opfer der Menschen oder der Geschichte und nicht länger als ihr Gegenüber zu verstehen.

3.5 Die Behauptung der Nichtexistenz Gottes

Die Negation der Güte und Allmacht Gottes mit der Konsequenz, Gott die Göttlichkeit abzusprechen und ihn als unfreiwillig Leidenden zu verstehen wird noch einmal radikalisiert durch die Behauptung der Nichtexistenz Gottes. *Georg Büchner* (1813–1837) hat in »Dantons Tod« kurz und präzise zusammengefasst, worum es geht:

»Es gibt keinen Gott ... Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren ... Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke es dir, Anaxagoras, 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.«

Thomas Payne

in Georg Büchner, *Dantons Tod* III/1

Angesichts der Übel und des Leidens in der Welt lässt er in der Rolle des Richters als einziges Argument zur Rechtfertigung Gottes gelten, dass Gott nicht existiert. Wenn er existierte, dürfte er das Leiden nicht zulassen, müsste er handeln. Der Verhandlung vor dem Gerichtshof der Vernunft wird die Grundlage entzogen, wenn Gott wegen Nichtexistenz nicht angeklagt werden kann. So urteilt auch der »Richter« Stendhal (1783–1842) in seinem berühmt gewordenen Diktum, das ihm zugeschrieben wird: »Die einzige Entschuldigung für Gott ist, daß er nicht existiert.« Die Konsequenz dessen, dass es keinen vernünftigen Weltenurheber und Weltenlenker geben soll, lautet: Macht des Faktischen und Wille zur Macht. Im Denken *Arthur Schopenhauers* (1788–1860) verdankt sich die Welt einem vernunftlosen Willen. *Friedrich Nietzsche* (1844–1900) hat dieses Konzept übernommen und den Tod Gottes verkündet:

»Der Mensch braucht jetzt nicht mehr eine »Rechtfertigung des Übels« ... er genießt das Übel pur, cru, er findet das sinnlose Übel als das Interessanteste. Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört ... Auch dieser Pessimismus der Stärke endet mit einer Theodizee, d. h. mit einem absoluten Ja-sagen zu der Welt.«

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Nachlaß* 626 f.

Der Prozess vor dem Gerichtshof der Vernunft könnte mit der Feststellung des Todes Gottes eingestellt werden. Gleichzeitig würde die Orientierung der Welt an einem unbedingten Guten, in dem sie gründet, in sich zusammenbrechen. Damit verlöre zugleich die sich zum Urteil über Gott berufene menschliche Vernunft ihren Legitimationsgrund. Was bliebe, wäre der reine Wille zur Macht, vorausgesetzt der Gerichtshof der Vernunft entscheidet sich nicht dazu, das Verfahren vorerst auszusetzen, weil ihm kein sicherer Beweis vorgelegt werden konnte, dass die Abwesenheit Gottes seinen Tod bedeute.

Vor der Erfahrung des Scheiterns des Verfahrens und vom eigenen Scheitern bedroht, müsste das Gericht sich aber in der Zwischenzeit

selbstkritisch fragen, ob es kompetent genug besetzt ist, dieses Verfahren nach einer möglichen Wiederaufnahme zu Ende führen zu können. Für eine solche Selbstkritik zieht es sich zur Beratung zurück.

4. Das Scheitern der Theodizee und der eschatologische Vorbehalt

Im Verfahren der Theodizee ist der Gerichtshof der Vernunft bisher von einer Voraussetzung wie selbstverständlich ausgegangen, die doch erst zu problematisieren sein wird, dass er nämlich allein aus Gründen und allein mit den Mitteln der Vernunft zu sagen wüsste, wer und was der angeklagte Gott sei. Woher aber soll die Vernunft das wissen, wer und was Gott ist? Sie setzt sich zur Durchführung des Gerichtsverfahrens ein bestimmtes Gottesbild voraus, das sie glaubt, mit ihren Mitteln rational, und das heißt philosophisch, bestimmen zu können. Zu Beginn der Neuzeit dominierte ein solches philosophisches Gottesbild das Denken, der so genannte rationale Theismus. Er geht von der Existenz eines von Welt und Mensch verschiedenen Gottes aus, der metaphysisch als personaler Urheber und Lenker der Welt vorgestellt wird im Sinn »einer höchsten Intelligenz«, die sowohl das Sittengesetz als auch die teleologische Ordnung der Natur begründet. Davon dürfte auch der Gerichtshof im Theodizeeverfahren ausgegangen sein.

Nun hat *Immanuel Kant* (1724–1804) – man mag seine Rolle im Theodizeeverfahren mit der eines Sachverständigen vergleichen – gezeigt, dass die Existenz eines solchen Gottes theoretisch keineswegs als bewiesen angesehen werden kann und die Vernunft sich in Widersprüche verstrickt, wenn sie einen solchen Beweis führen wollte. Nach Kant ist das Erkenntnisvermögen des Menschen auf die Welt der Erfahrung beschränkt. Eine theoretische Erkenntnis eines erfahrungs- und welttranszendenten Gottes ist für ihn ausgeschlossen. Und auch als praktische, d. h. moralische Regeln setzende, ist die Vernunft nicht in der Lage, die Gottesfrage zu entscheiden: Kant schreibt:



»Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshof der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe ... auch das Gegenteil nicht beweisen können. Ob aber nicht doch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe ... erfunden werden können, ... das bleibt dabei immer noch unentschieden, wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzutun: daß unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung

immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei.«

Immanuel Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee A 209 f.

Gleichwohl hält Kant an der Existenz eines vernünftigen Welturhebers postulatorisch trotz des erfahrenen Leids und Übels fest, weil anderenfalls die Möglichkeit eines Sinns der Welt undenkbar würde. Mit Kant hat sich jedoch – und das bleibt festzuhalten – die philosophische Theodizee aufgrund der Selbstkritik der Vernunft in Bezug auf die Gottesrede erledigt. Doch ist sogleich anzufügen: Nicht jedoch ihr Problem! Er würde also wahrscheinlich dafür plädiert haben, dass Verfahren zunächst auszusetzen, da das Problem sich keineswegs erledigt habe. Die Problematik kehrt vielmehr theologisch angeschärft wieder als Rückfrage an Gott.

Eine weitere Vernunftkritik wird in einem zweiten Gutachten attestiert. Sie entzündet sich an der mangelnden Sensibilität menschlicher Vernunft gegenüber dem Leiden, von dem begrifflich abstrahiert werde und das durch diesen Abstraktionsvorgang als konkretes nur allzu leicht in Vergessenheit gerate. Wenn aber das Vergessen des Unglücks der Vorausgegangenem Voraussetzung für ein glückliches Bewusstsein sein soll, dann verdient es dieses Glück nicht, human genannt zu werden. Vor den Leidenden, so *Johann Baptist Metz*, der als Sachverständiger in dieser Frage vom Gerichtshof der menschlichen Vernunft gehört worden ist, könne nur eine anamnetische Vernunft bestehen, eine Vernunft, in der das Leiden als konkretes erinnert werde, eine Vernunft, die den Opfern der Geschichte nicht den Rücken, sondern das Gesicht zuwendet, mit ihnen solidarisch ist.

Walter Benjamin hat 1940 in seinen berühmt gewordenen geschichtsphilosophischen Thesen über den »Engel der Geschichte« die Blickrichtung beschrieben und zugleich die neue Problemebene markiert:



»Es gibt ein Bild von Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm

zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.«

Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte 697 f.

»Wie kann man«, so wird man nach Benjamin mit *Helmut Peukert* kritisch fragen müssen, »aber die endgültige, nicht revidierbare Verlorenheit der Opfer des geschichtlichen Vorgangs, dem man sich selbst verdankt, überhaupt in der Erinnerung behalten und dabei glücklich sein, seine Identität finden?« (Peukert 1978, 309). Peukert hat diese Frage in Auseinandersetzung mit einer marxistischen Theorie der Geschichte gestellt. Benjamin selbst gibt einen Hinweis, wenn er formuliert:



»... daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft »festgestellt« hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie, aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.«


Walter Benjamin, Passagenwerk 588 f.

Johann Baptist Metz identifiziert das Eingedenken und mit ihm die anamnetische Vernunft als israelitisch-biblische Denkform, die er gegen das hellenistische Seinsdenken, das auch die Blickrichtung des Gerichtshofs der Vernunft unreflektiert bestimmt hat, abgrenzt, welches er als subjektlos und menschenleer bezeichnet, weil »unter dessen nivellierendem Blick auch die Singularität dieser Katastrophe [Auschwitz M. B.] verschwand« (Metz 1990, 103). Nach dem Scheitern der philosophischen Theodizee sei das »eschatologische Differenzen« anmahrende biblische Denken die jedwedes leidenschaffendes Unrecht anklagende Form, in der sich der Denker von dem konkreten Leiden nicht abwende, weil es in ihm »in erster Linie [um] die Frage der Rettung der ungerecht Leidenden« (Metz 1990, 104) gehe.

Für Metz steht also nicht das Sein oder Wesen Gottes im Mittelpunkt des theologischen Interesses. Er versteht die Aufgabe der Theologie angesichts ungerechten Leidens darin, die Gottesrede als leidenschaftliche Rückfrage an Gott auszuformulieren »und den Begriff einer zeitlich gespannten Erwartung auszuarbeiten, daß, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte rechtfertige« (Metz 1990, 105).

Gegen die Gleichgültigkeit der Postmoderne erinnert er apokalyptisch an das finale Wesen dieser Weltzeit selbst, durch das die Kontingenz des

Geschichtlichen vor Abstraktion bewahrt, die Befristetheit des Leids gedacht und das »Aufdecken des Antlitzes der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger« (Metz 2000, 151) erwartet werden könne. »Die biblische Gottesrede ist eine temporale Rede, die Gott nicht als ein Jenseits zur Zeit, sondern als ihr rettendes Ende weiß« (Metz/Reikerstorfer 1999, 186).

 »Die Gottesrede, wie wir sie aus den biblischen Überlieferungen kennen, enthält ein Versprechen: das Versprechen der Rettung, gepaart mit dem Versprechen einer universalen Gerechtigkeit, die auch die vergangenen Leiden rettend einschließt.«

Johann Baptist Metz, *Theologie als Theodizee?* 109

Durch die eschatologische Rettung soll Gott seine Güte, durch die universale Gerechtigkeit seine Allmacht als Ende der Zeit erweisen. Bis zu diesem Selbsterweis Gottes stehen beide unter einem Verheißungsvermerk.

Das Sachverständigengutachten von Metz führt eine Unterscheidung im Vernunftbegriff ein. Vernunft ist nach ihm in unterschiedlichen Denkformen präsent. Mit dem Blick auf die konkret Leidenden empfiehlt er dem Gericht einen Wechsel der Denkform, der sich in der Veränderung der Fragestellung niederschlägt. An die Stelle des Urteils solle – so Metz – die leidenschaftliche Rückfrage an Gott treten, dass er von sich aus dem Verfahren durch die Befristung des Leids ein Ende setzen möge.

5. Theodizee-Sensibilität

Die Kompetenz des Gerichtshofs der menschlichen Vernunft ist damit – einerseits durch die Feststellung des Todes Gottes, andererseits durch die von philosophisch und theologischer Seite vorgetragene Sachverständigengutachten – bis ins Mark erschüttert. »Die Theodizee, als philosophische jedenfalls, ist am Ende« (Pröpper 2001, 267). Die Theodizeefrage als Rückfrage an Gott und als Frage nach der Humanität des Menschen hat sich dadurch aber nicht stilllegen lassen. Auch wenn sich die Antworten der philosophischen Theodizee als durchweg unzureichend erwiesen haben, auch wenn die philosophische Theodizee an der zweifachen Vernunftkritik gescheitert ist, weil die Vernunft weder zu bestimmen vermag, was und wer Gott ist, noch die Unabgegoltenheit des Leidens aufheben kann, das Problem der Vereinbarkeit von Gott und Leid hat sich damit keineswegs erledigt. Die Fragen des Menschen bleiben, auch wenn eine Theodizee nur als negative möglich sein sollte.

Gegen den Schein seiner Auflösung stellt sich das Theodizeeproblem unvermindert und immer neu. Nur wird es jetzt nicht mehr im Gerichtssaal verhandelt, sondern auf den Fluren des Gerichts diskutiert.



»Auf die Frage nach der Gottesgerechtigkeit zu verzichten, hieße sich mit den ungerechten Leiden der Opfer, mit dem rechtlosen Tun der Täter und dem institutionalisierten Bösen abzufinden und das Böse nicht mehr böse, das Unrecht nicht mehr Unrecht, die Lüge nicht mehr Lüge und das Leiden nicht mehr Leiden zu nennen.«

Jürgen Moltmann, Rechtfertigung Gottes 440

Metz hat – wie bereits dargelegt – die Forderung aufgestellt, die Theologie dürfe nicht gegen die Abgründe menschlicher Leidensgeschichte abgeschirmt werden. Die Frage, die sich im Leid stellt, lautet: »Wie lange noch?« und »Wo bleibt Gott?« Sie impliziert die Hoffnung, dass Gott sich als gerecht erweisen möge und dem Leiden ein Ende bereiten werde. Sie ermutigt zugleich dazu, fremdes Leiden nicht zu vergessen. Nach Auschwitz ist für Metz und viele andere die Ausformulierung dieser Frage die einzig angemessene Weise der Gottesrede. Er hält die griechische Denkform mit der sie leitenden Frage nach dem Sein Gottes – »Wer oder was ist Gott?« – für ungeeignet, da durch sie die Theologie situationslos werde, sich so gegen die Leidensgeschichte immunisiert und die Theodizeefrage stillgelegt habe. Für eine Reformulierung der Gottesrede als Theodizee eigne sich vielmehr die israelitisch-biblische Denkform, welche Metz als »geschichtliches Eingedenken« identifiziert. Das Eingedenken ist durch einen konkreten Gehalt bestimmt: Das Leiden der Anderen. Es erinnert an das Vergessene, auch an jenes, das in jeder geschichtlichen Objektivierung steht (vgl. Metz 1990, 115). Die Bedeutung des Eingedenkens besteht in der Erinnerung an das Entschwindende. Im Eingedenken wird das Vergessene vermisst. Das Vermissten ist aber zugleich Organ der Theologie, die Gott mit der Klage und Anklage des Geschehenen konfrontiert. Gegen den Optimismus einer fortschrittsgläubigen Menschheit und gegen die Flucht in die Frage nach der Vernünftigkeit des Leidens helfen nur Protest und Klage (Geyer in: Oelmüller 1990, 29), aufrichtende Fragen und Klagen, wobei unter Klage eine religiöse Form des Protestes verstanden werden kann, in der Gott um den Erweis seiner Göttlichkeit gebeten wird. Protest und Klage helfen nicht, das Leiden zu erklären. Sie lassen es in seiner Negativität bestehen. Aber sie richten auf und spenden Trost angesichts des erfahrenen Leidens. Gegen die Annahme, dass das Universum nur blinde Faktizität sei, richtet sich die Klage an einen Adressaten. In der apokalyptischen Vorstellung, dass Gott die Zeit des Leidens begrenzen werde,

äußert sich eine Hoffnung wider alle Hoffnung, nämlich dass Gott am Ende der Zeit »alle Tränen abwischen« werde (Offb 21,4). In den Versen der Apokalypse wird ein neuer Himmel und eine neue Erde verheißen, die das Leiden beendet und Gerechtigkeit schafft. Indem diese biblischen Verheißungen jetzt schon im Modus der Hoffnung in Anspruch genommen werden, helfen sie, das unabgegoltene Leiden der anderen klagend vor den zu tragen, von dem dies verheißen wird, ohne sich auf eine billige Weise vertrösten lassen zu wollen. Die möglichen Alternativen lauteten Resignation vor der Macht des Faktischen oder Rationalisierung des Bösen in der Theodizee. Beide kommen einem »Klageverbot« (W. Sparr), und was noch schlimmer sein dürfte, einem Verzicht der Hoffnung auf Rettung, gleich.

Metz wehrt sich zudem gegen eine Theologie, die das Leiden in Gott hinein verlagert.

Metz plädiert für eine Theologie, die das Leiden an Gott artikuliert, in der Hoffnung, dass Gott sich als das die Zeit befristende Ende erweisen möge. Die biblische Aussage »Gott ist Liebe« ist nach Metz mit einem Zeitvermerk zu versehen: Gott wird sich als Liebe erweisen. Die im apokalyptischen Schrei »Wo bleibt Gott«, »Wie lange noch?« sich »voll gespannter Erwartung« ausdrückende Hoffnung auf Gottes Schöpfermacht als befristende Macht ist nach Metz gegen jede trostreiche Antwort die einzig mögliche Redeweise von Gott nach Auschwitz. Es gebe kein Zurück der Theologie hinter den Holocaust und ein Weiterschreiten nur auf der Seite der Opfer. Gott sei um Gott zu bitten (Lk 11,9–13), darum, dass er sich als gerecht erweisen möge.

Die Position, die Metz hier vertritt, impliziert, dass man von Gott angesichts des Leidens (noch) nicht sagen könne, was er ist. Gott soll sich als Gott ja erst erweisen, seine Göttlichkeit dadurch offenbaren, dass er die Weltzeit begrenzt und eschatologisch für Gerechtigkeit sorgen möge. Metz kann damit als Vertreter einer negativen Theologie angesehen werden, die keine Aussagen über die Allmacht und Güte Gottes zu machen vermag. Die Rückfrage nach Gott hält die Theodizeefrage offen in der Hoffnung, dass Gott sich selbst als Gott erweisen und dadurch rechtfertigen werde. Gleichzeitig nimmt er, auch wenn er fragt »Wie lange noch?«, jetzt schon in Anspruch, dass Gott sich als Liebe erweisen werde.

Die Verhandlung vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft ist immer noch ausgesetzt. Auf den Fluren des Gerichtssaals hat Johann Baptist Metz ein flammendes Plädoyer für eine theodizeesensible Gottesrede gehalten, an der sich die weitere Diskussion der Beteiligten entzündet.

6. Rückfrage an Gott

Magnus Striet fragt – in der Rolle eines kritischen Vertreters des Metz-schen Anliegens – über Metz hinaus, ob Gott durch sein Zögern, dem Leiden in der Schöpfung ein Ende zu bereiten, nicht moralisch diskreditiert und der Glaube unredlich sei, da sein rettendes Wirken immer schon zu spät komme. Er fragt mit anderen Worten nach der moralischen Legitimität der »Rückfrage nach Gott« angesichts des Leidens in der Welt. Er führt das Argument des Iwan Karamasow an, dass jedes rettende Handeln gegenüber dem bereits ungerecht geschehenen Leid zu spät käme und der Glaube an eine göttliche Weltregierung, die zu einer Harmonie am Ende der Geschichte führe, in der Instanz autonomer sittlicher Vernunft moralisch nicht zu verantworten sei. Dann fragt er aber auch, ob andererseits sich die Position *Fjodor Dostojewskis* (1821–1881) ethisch rechtfertigen lasse, der in der Person des Iwan Karamasow die Möglichkeit eines eschatologisch rettenden Handelns Gottes als unmoralisch zurückgewiesen hat, indem er sein Eintrittsbillett in den Himmel zurückgab, weil er nicht in der Nähe eines Gottes leben wollte, der meinte, er könne das Leid auch nur eines einzigen unschuldig gemarterten und gemordeten Kindes nachträglich wiedergutmachen, oder ob man nicht wenigstens mit einem solchen Handeln Gottes rechnen müsse (Pflicht zu glauben!), auch wenn die Umwege nicht einsehbar seien.

Er ruft *Romano Guardini* in den Zeugenstand, von dem berichtet wird (vgl. Biser 1979, 132 f.), dass er im Sterben gesagt habe, wenn er im Eschaton Gott begegne, er ihm die Frage stellen wolle: »Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?«



»Der es erlebt, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, dass ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ›Theodizee‹ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?«

Bericht von Walter Dirks über seinen Besuch bei Romano Guardini

Guardini ist Zeuge für jemand, der im Unterschied zu Dostojewski seine Hoffnung auf Gott baut, auch wenn ihm das Leiden in der Welt ebenso wenig einsehbar ist, wie jenem. Wie soll man nun entscheiden? Ist der Glaube an Gottes rettendes Handeln eher human zu nennen als die Hal-

tung Iwan Karamasows, der um der Humanität willen ein solches Handeln nicht in Anspruch nehmen will?

Um die beiden in diesem Abschnitt aufgeworfenen Fragen, die nach dem Zuspätkommen Gottes wie die nach der Offenheit der Geschichte, entscheiden zu können, muss man klären, was unter ›human‹ verstanden wird. Wenn Menschen, um menschlich zu sein, nichts mit Gott zu tun haben wollen, dann müssen Theologen fragen, was da menschlich heißt. Und in diesem Punkt wird die Kontroverse schärfer.

7. Humanität und Vernunft angesichts des Leids

Ist es ausreichend, darauf hinzuweisen, die Theologie dürfe nicht gegen die Abgründe menschlicher Leidensgeschichte abgeschirmt werden, sie habe sich als anamnetische Vernunft zu konstituieren und als solche fremder Opfer einzugedenken, was nicht ohne die Liebe Gottes, der nichts vergisst, geht? *Gerd Neuhaus* hat subtil darauf hingewiesen, dass auch ein solcher Vernunftgebrauch von der Genese her unmoralisch sei, weil es Opfer brauche, an denen sich das Eingedenken und die leidenschaftliche Rückfrage an Gott entzünde. Er hat das in diesem Band am Beispiel von *Albert Camus' »Pest«* dargestellt.

Nun sagt die Genese noch nichts über die moralische Geltung aus. Diese kommt erst durch eine Geltungsreflexion in den Blick. Erst das nochmalige Sich-Verhalten zu dieser – nur von ihrer Genese her – unmoralischen Moral führt also zu einer moralischen Moral. Die Frage nach dem, was da menschlich heißt, kann deshalb – nach Striet – auch von Theologen doch wieder nur in der Instanz der autonomen Vernunft des Menschen beantwortet werden, weil diese die Instanz darstellt, durch die der Mensch sich zu allem, auch zum Anlass seines Eingedenkens, verhalten kann. In ihr sei zu klären, was human genannt werden kann und im Anschluss daran, welches Handeln oder Verhalten einem solchen Begriff von Humanität nahe kommt.

Dass sich an dieser Stelle ein breiter Graben zwischen den unterschiedlichen Denkformen – der anamnetischen und der autonomen Vernunft – auftut, ist derzeit ein ungeheuer spannender Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen. Metz hat eingewandt, dass »mit einer transzendentalen Freiheitslehre das Eingedenken fremden Leids als »praktisches Fundament« einer theodizeempfindlichen Gottesrede verlassen werde (*Metz/Reikersdorfer* 1999, 184). Der Einwand soll der Redlichkeit halber genannt werden. Die Diskussionen, zu denen er geführt hat, aufzugreifen und nachzuzeichnen, würde hier zu


weit führen. Die zur Entscheidung stehende Frage lautet, ob die Selbstverpflichtung der Freiheit auf Freiheit oder das Sich In Anspruch nehmen Lassen durch das Leiden der Anderen zu einem Begriff der Humanität führt.

Zur Begründung der These, dass die autonome Vernunft die Instanz sei, in der über Moralität oder Unmoralität eines Verhaltens geurteilt werden müsse, ist etwas länger auszuholen. Etwas als ›human‹ bezeichnen zu können, das setzt, wie wir bereits sahen, voraus, dass man sich zu ihm verhalten kann. Es setzt Distanz und Bezugnahme gleichermaßen voraus. Der Mensch als Freiheitswesen ist dadurch ausgezeichnet, dass er sich zu allem und jedem verhalten kann. Freiheit kann in dieser formalen Unbedingtheit verstanden werden als unbedingtes Sichverhalten. Sie vollzieht sich durch ein grenzenloses Sichöffnen auf möglichen Gehalt hin und ein ursprüngliches Sichentschließen für einen bestimmten Gehalt. In diesem Sichverhalten, Sichöffnen und Sichentschließen bestimmt der Mensch sich selbst, indem er sich beispielsweise dazu entschließt, reich werden zu wollen. Es ist ein Akt seiner Freiheit, alles zu Geld machen zu wollen. Aber ist das ›human‹? Woran findet Freiheit ihren Maßstab? Die These lautet: Nur an anderer Freiheit. Das einzige, was der formalen Unbedingtheit der Freiheit als Maßstab wirklicher Selbstbestimmung entspricht, ist die Anerkennung anderer Freiheit. Die Freiheit entspricht sich dann selbst, wenn sie die Freiheit des anderen will. Als oberste Norm ethischen Handelns kann deshalb die freie Anerkennung anderer Freiheit angegeben werden. Autonome Freiheit als das, was den Menschen wesentlich kennzeichnet, kann dann human genannt werden, wenn sie sich selbst als Freiheit dazu bestimmt, sich ganz durch Freiheit bestimmen zu lassen. Human können folglich alle Handlungen genannt werden, die dieser Selbstbestimmung der Freiheit durch Freiheit entsprechen und damit einsehbar machen, dass der Mensch als Freiheitswesen Zweck an sich selbst ist.

Nachdem durch eine transzendente Reflexion auf die Freiheit des Menschen das Kriterium der Humanität bestimmt werden konnte, muss in einem zweiten Schritt gefragt werden, ob das Festschreiben von Schuld, wie es in Dostojewskis Roman »Die Brüder Karamasow« dargestellt ist, humaner genannt werden kann als die der Frage Guardinis implizierte Öffnung auf Versöhnung. Mit Striet und Metz gemeinsam ist zu fragen: »Überfordert nicht faktisch die Negativität des Leidens und des Todes die menschlichen Möglichkeiten, sie auszuhalten, wenn kein Gott mehr ist, an den in der Form der Klage rückzufragen noch möglich wäre?« (Striet 1998, 87). Weil die Hoffnung auf Versöhnung dem Wesen der Freiheit, ihrem unbedingten Seinsollen gerecht wird, auch da,

wo sie dem Menschen nicht mehr möglich ist, kann nur diese wirklich human genannt werden. Selbst die unbedingte Solidarität mit den Sterbenden, wie sie Albert Camus in »Die Pest« geschildert hat, verlangt, dass die Absurdität nicht definitiv ist, dass es irgendwo eine Hoffnung auf einen noch so unbestimmten Sinn gibt.

Versöhnung darf, wenn man sie unter dem Aspekt der Humanität betrachtet, allerdings nicht ohne den Menschen geschehen. Ein Freispruch der Täter ohne das Einverständnis der Opfer würde diese noch ein zweites Mal zu Opfern machen. Auch dies hat bereits Dostojewskis Iwan gesehen und im Verbot für die Mutter ausgedrückt, den Mördern zu verzeihen.

 »Was kann da die Hölle wiedergutmachen ... Und was ist das für eine Harmonie, wenn es noch eine Hölle gibt? ... Selbst wenn das Kind seinem Peiniger verziehe, die Mutter darf es nicht wagen, unter allen Umständen nicht ...

Sie soll gar nicht wagen, ihm zu verzeihen! Wenn sie es aber wünscht, so möge sie für ihre Person verzeihen, so möge sie dem Folterer das maßlose Leiden verzeihen, das ihr als Mutter durch ihn wurde, aber die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindchens hat sie gar kein Recht zu verzeihen; sie darf es auch gar nicht, dies dem Folterknecht zu verzeihen, wenn sogar das Kind selber ihm verzeihen würde. Wenn dem aber so ist, wenn sie nicht wagen darf, zu verzeihen, wo ist dann die Harmonie? Lebt wohl auf der ganzen Welt ein Wesen, daß verzeihen könnte und ein Recht dazu habe? Ich aber will gar keine Harmonie aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. Ich will lieber verharren bei ungesühntem Leiden.«

Iwan Karamasow

in Fjodor M. Dostojewski, Die Brüder Karamasow I 421

Eine eschatologische Versöhnung, wie sie in der Hoffnung auf eine universale Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt, ist ebenso undenkbar, wenn sich auch nur ein Opfer ihr verweigerte. Deshalb wird eine humane Versöhnung kaum allein durch die Idee universaler und reziproker Anerkennungsverhältnisse bestimmt werden können. Eine humane Versöhnung setzt einen neuen Anfang von Gott voraus, von Gott, von dem verheißen ist, dass er alles neu machen wird. Ein solcher ist unter der Ausschaltung des Gerichtsgedankens kaum vorstellbar. Er verkümmerte sonst ebenso wie der Gedanke der Allversöhnung zur »billigen Gnade«. Vielleicht darf man soweit gehen und hoffen, dass Gott zuerst die Opfer retten wird, die als »Schöffen seiner Gnade« mit ihm den Kreislauf der Gewalt durchbrechen und in der Unterscheidung von Täter und Tat das gottgewollte Seinsollen jedes einzelnen ermöglichen und affirmieren.

8. Reflexion der Theodizeefrage

Wenn man nun weiter fragt, und zwar nach dem Grund der Hoffnung auf Versöhnung, wird man nicht bei einer negativen Theologie stehen bleiben können. Dass Gott sich in der Begrenzung der Zeit dieser Welt als Gott erweisen möge, hatte Metz als inhaltliche Bitte der Rückfrage an Gott ausgemacht. *Thomas Pröpper* fragt kritisch: »Geht es denn für Glaube und Theologie allein darum, die Theodizeefrage offenzuhalten? Oder muß jedenfalls die Theologie sie nicht auch bedenken?« (2001, 270). Seine Rückfrage ist motiviert von der Glaubensaussage, dass Gott seine Göttlichkeit in Jesus Christus bereits in der Zeit erwiesen hat. Ließe sich nicht im Verweis auf die unbedingt zuvorkommende Liebe Gottes, wie sie sich in Jesus Christus gezeigt hat, ein Grund für die Hoffnung auf Gottes endgültiges Heilshandeln ins Spiel bringen, womit dann Hoffnung nicht mehr eine Hoffnung wider alle Hoffnung wäre. Die Hoffnung wäre vielmehr eine Hoffnung, die auf die geschichtlich erwiesene Treue Gottes zu den Menschen setzte. Aufgrund der geschehenen und überlieferten Gottesoffenbarung in Jesus Christus wäre mit Striet und Pröpper darauf zu insistieren, dass an der Wesensbestimmung »Gott ist Liebe« als Inbegriff der neutestamentlichen Botschaft festgehalten werden müsse.



Es hängt »die gegenwärtige Verantwortung des Glaubens daran, die von Johann Baptist Metz als »Rückfrage an Gott« forcierte Theodizeefrage so weiterzuverfolgen, dass an Kants Einsicht in das Theodizeeunvermögen der endlichen Vernunft ..., festgehalten, zugleich die Wesensbestimmung »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,16), zumal sie die Leidenswahrnehmung verschärft und die Klage zu Gott ermutigt und trägt, nicht suspendiert und deshalb die futurische Hoffnung auf Gottes eigene Theodizee sowohl (gegen eine nur präsentische Eschatologie und jede Mystifizierung des Leidens) bekannt als auch ihr Inhalt so weit artikuliert wird, wie es ihre moralische Bestreitung verlangt und die durch die Auferweckung des Gekreuzigten verbürgte Treue der bedingungslosen Liebe Gottes ermöglicht.«

Thomas Pröpper / Magnus Striet, Theodizee 1397

Im Unterschied zu einer rein negativen Gottesrede wird die Bedeutung der Selbstbestimmung Gottes durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi, bezeugt in den Schriften des Neuen Testaments, hervorgehoben. Sie erlaubt es, von einer Erfahrung der unbedingt zuvorkommenden Menschenfreundlichkeit Gottes in der Geschichte zu sprechen, aufgrund der Bedingungslosigkeit, mit der sich Jesus Christus den Menschen zugewandt hat, aufgrund der Vorbehaltlosigkeit, mit der er ihnen begegnete, aufgrund dessen, dass er sich für seine Sache auch angesichts des drohenden

gewaltsamen Todes unbedingt eingesetzt hat und dass Gott sich in der Auf-
erweckung mit diesem konkreten Jesus von Nazareth identifiziert hat, so
dass das Handeln und Verhalten Jesu als göttliches Handeln verstanden wer-
den kann, seine Zuneigung zu den Menschen als Gottes eigene Liebe inter-
pretierbar ist, als eine Liebe, in der Gott als der Liebende selbst anwesend
ist. Neben die Rückfrage an Gott tritt also die Erinnerung an Gottes Heils-
handeln.

Dass der Christusglauben als Wider-Willen gegen das Opfersein verstan-
den werden kann und damit einer theodizeeempfindlichen Theologie
nicht widersprechen muss, darauf hat *Kurt Marti* in einem Gedicht hin-
gewiesen.



dem herrn unserem gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
daß gustav e. lips
durch einen verkehrsunfall starb

erstens war er zu jung
zweitens seiner frau ein zärtlicher mann
drittens zwei kindern ein lustiger vater
viertens den freunden ein guter freund
fünftens erfüllt von vielen ideen

was soll jetzt ohne ihn werden?
was ist seine frau ohne ihn?
wer spielt mit den kindern?
wer ersetzt einen freund?
wer hat die neuen ideen?

dem herrn unserem gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
daß einige von euch dachten
es habe ihm solches gefallen

im namen dessen der tote erweckte
im namen des toten der auferstand:
wir protestieren gegen den tod von gustav e. lips

Kurt Marti, Namenszug mit Mond

Zu beachten bleibt bei all dem ein grundlegender Unterschied. Es ist
nämlich durchaus etwas anderes, ob man mit Mitteln der philosophi-
schen Vernunft das Wesen Gottes zu erkennen sucht, oder ob man mit
Methoden der historischen Vernunft aus den Biblischen Schriften zu
ergründen versucht, wer und was Gott und wer und was der Mensch als
möglicher Ort Gottes in der Welt ist. Nur in der Schrift findet sich eine
angemessene Basis, den Begriff der göttlichen Allmacht bestimmen zu

können. Die biblische Bestimmung der Allmacht steht dabei durchaus in Spannung zu deren Verständnis als Souveränität:

»Daß er Schöpfer, Erhalter, Lenker der Geschichte und Richter ist (Mk 13, 19; Eph 3, 9, Apg 4, 24; 1, 7; Röm 2, 5 f.), steht ebenso fest wie die unbedingte Freiheit, Verfügungsgewalt und Unerschöpflichkeit seiner Allmacht (Hebr 11, 3; Röm 9, 20 f.; Lk 1, 37; Mt 19, 26) ... Zentral ist, daß Gottes Allmacht ... als endgültiger Heilswille in Jesus Christus begegnet« (Pröpfer 1993, 413), als »seine die menschliche Freiheit erschaffende und achtende Güte« (Pröpfer/Striet 2000, 1397), als »die Macht seiner Liebe« (Pröpfer 1993, 415), der zufolge »Gott sich selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen, und doch in seinen kontingenten Handlungen seinem Heilswillen treu und mit sich identisch bleibt« (Pröpfer 1993, 416).

Biblisch gehören die Allmacht Gottes und sein Heilswille so zusammen, dass die Allmacht nicht anders denn als Güte gedacht werden kann, eine Güte, die den Menschen als Freiheitswesen und damit als möglichen Ort der Gegenwart Gottes erschaffen hat und achtet. Allmacht und Güte können dem Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes zufolge nicht voneinander getrennt werden. Der biblisch bezeugte offene Gott hat seine Allmacht als Liebe bestimmt. Und diese Macht der Liebe könnte dadurch gekennzeichnet werden, stets einen neuen Anfang ermöglichen zu können. »Siehe, ich mache alles neu«, heißt es in der Apokalypse (Offb 21, 4). Das Vertrauen in den Neuanfang, auch wo dieser die menschlichen Möglichkeiten übersteigt, ist Vertrauen in die Allmacht der göttlichen Liebe. Begründet wird die Bestimmung des göttlichen Handelns aus Liebe, in welchem Gott die Freiheit des Menschen achtet, durch das folgende, sich auf das Ereignis von Tod und Auferstehung beziehende Argument:



»Da Größeres nicht denkbar ist als eine Liebe, die andere Freiheit will und zu ihren Gunsten, ohne vernichtet zu sein, auf ihre tötende Negation eingeht, kann erst solche Liebe als wahrhafte Allmacht gelten: als das Ereignis »quo nil maius fieri potest« (Schelling).

Thomas Pröpfer, Art. Allmacht 416

Gottes Allmacht ist folglich mit *Karl Barth* als »die Allmacht seiner freien Liebe« zu denken (KD 2/1 597) und trinitätstheologisch zu erweisen. Die Bestimmung von Gottes Allmacht erfolgt also inhaltlich ausschließlich von der Selbstoffenbarung Gottes her, weil ja bekanntlich nach Kant Gott mit den Mitteln der Vernunft nicht erkannt werden kann (gegen die Hypertrophie der Vernunft), als Postulat der praktischen Vernunft aber angenommen werden muss, und zwar als höchstes Gut, d. h. Über-

einkunft eines Endzwecks von Natur und Moralität, das der Mensch von sich aus nicht realisieren kann.

Der Zeuge Jesus trägt durch sein Zeugnis begründet dazu bei, auf Gott zu hoffen, auch wenn dessen Freispruch vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft und mit ihm dieser selbst als gescheitert angesehen werden musste und das Verfahren angesichts des nicht enden wollenden Leidens nur zur Bewährung ausgesetzt wurde.

9. Offenbarung der Liebe

Wenn sich in Jesus Christus Gott endgültig als die unbedingt zuvorkommende Liebe geoffenbart hat, ist dies als *die* Wesensbestimmung seiner Göttlichkeit in einer Gottesrede angesichts des Leidens für Christen auch mit positiver Bestimmtheit aussagbar. Freilich ist all jenen Recht zu geben, die sagen, dass durch das Gekommensein des Messias die Welt nicht erlöster aussehe. Es gibt in der Welt keine Insel der Seligen. Die Vollendung der Schöpfung steht auch nach der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus noch aus. Sie ist erst erreicht, »wenn Gottes Liebe in allen Verhältnissen ihre reale Gestalt gefunden hätte und es niemanden mehr gäbe, den sie nicht so wirksam erreicht hat, dass er durch sie versöhnt und heil werden kann« (Pröpfer 2001, 49). Insofern ist die Unterscheidung zwischen Endgültigkeit und Vollendung der Erlösung, der Rettung und Versöhnung der Menschen, soteriologisch und eschatologisch fundamental. Die Christusoffenbarung jedoch kann die Hoffnung auf die Vollendung am Ende der Geschichte als begründet erweisen lassen, weil sich in ihr auf geschichtlich unüberbietbare Weise gezeigt hat, dass Gott Liebe ist und dem Versprechen seiner Liebe treu bleibt.



»Gottes Liebe erreicht die Menschen auf menschliche Weise und geschieht als symbolisches Handeln, in dem schon gegenwärtig ist, was noch versprochen wird« Thomas Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft* 49

Angangsdatum ist wiederum das geschichtliche Geschehen der Liebe, dass sie sich als menschliche real ereignete, indem ein Mensch, Jesus von Nazareth sich ihrer unmittelbar gewiss war und sich in seinem Leben von der unbedingt zuvorkommenden Liebe Gottes bestimmen ließ und dies auch bis zum äußersten, bis zu seinem gewaltsamen Tod und in ihm durchgehalten hat. So geschieht durch die Vermittlung eines Menschen, was offenbar werden sollte: die unbedingte Liebe Gottes zu den Menschen. Welch eine Achtung und Wertschätzung des Menschen durch

Gott drückt sich darin aus! Jesus hat dieser Liebe ganz zugestimmt, wenn er diese Liebe Gottes als Liebe für uns auslegte und durch sein Leben bewährt hat. Das findet in seiner Verkündigung und seinen Handlungen, ja seinem Verhalten insgesamt seinen Ausdruck. Allerdings erschöpft sich in keinem Wort, in keiner Geste die Unbedingtheit der Liebe. Sie ist im Geschehen der Liebe auf symbolische Weise präsent, auf eine Weise, die das Versprechen der Liebe enthält. Ein Symbol verspricht noch, was es doch auch schon enthält. In jedem Handeln, das einen neuen Anfang ermöglicht, das Bejahung und Anerkennung vermittelt, zeigt sich die Liebe unter den realen Verhältnissen des menschlichen Lebens. So zeigt sich im Leben Jesu und in den von ihm gesetzten Zeichen des Heils die wirkliche Gegenwart der göttlichen Liebe, deren volle Realisierung noch aussteht. Deren Endgültigkeit erschließt sich demjenigen, der dieser Botschaft vertraut, aus dem Zeugnis der Auferweckung Jesu. Hat doch ihm zufolge Gott selbst »das Versprechen der Liebe, für die Jesus als schon gegenwärtige einstand an ihm als ihrem ursprünglichen getöteten Zeugen selbst schon bewährt und somit in der denkbar äußersten Situation ihre Treue erwiesen. Dieser Erweis ist geschichtlich unüberbietbar, denn er ist – als Erweis ihrer Macht auch noch über den Tod – durch kein geschichtliches Ereignis mehr widerlegbar und insofern Erweis ihrer Unbedingtheit, also auch ihrer Endgültigkeit« (Pröpper 2001, 48), die für den Menschen die Bedeutung hat, dass nichts »uns scheiden kann von Gottes Liebe in Christus Jesus (Röm 8,39)« (vgl. Pröpper 2001, 56).

Inhaltlich ermöglicht und verbürgt die so endgültig offenbar gewordene Liebe Gottes, die in ihrer Unbedingtheit die menschlichen Möglichkeiten ihrer Realisierung übersteigt, den »unersetzlichen Wert jedes Einzelnen ... und führt ihn doch in die Gemeinschaft mit anderen« (Pröpper 2001, 53).

Dass die Vollendung der Welt noch aussteht, zwingt zur Annahme eines offenen Endes der Geschichte, einer Geschichte, in der nicht nur die Menschen auf Gott hoffen, sondern Gott auch auf die Menschen, dass sie seiner Liebe die Zustimmung nicht endgültig verweigern werden.

10. Hoffnung auf Liebe

Magnus Striet, dessen Perspektive im letzten Teil dieses Beitrags leitend geworden ist, hat in großer sprachlicher Dichte die seinen Ansatz leitende Intention dargestellt. Er habe nicht versucht, eine Antwort auf die »Frage der Theodizee zu geben«.

»Was aber versucht wurde, war zu zeigen, daß die sich gegen Gott empörende menschliche Freiheit, die ihr eigenes sittliches Bewußtsein ins Spiel bringt, ihrerseits in eine Aporie gerät, wenn sie die Möglichkeit von Vergebung und Wiedergutmachung schon jetzt definitiv ausschließt. Dagegen wurden Vergebung und Wiedergutmachung des erlittenen Unrechts und die Hoffnung auf Vollendung der menschlichen Freiheit, trotz des kreatürlichen Leidens als Preis der endlichen Freiheit, als die größere Möglichkeit der Freiheit ausgewiesen. Daß dieses aber real erhofft werden darf, einschließlich der auf dem Standpunkt der Freiheit unabdingbaren Hoffnung auf die Vollendung aller, ist ein Implikat des Glaubens selbst. Denn Gott selbst, der das Ja zu seiner Schöpfung in der Geschichte Jesu definitiv und trotz des Widerspruchs von Menschen gegen sein eschatologisches Ankommen-Wollen erwiesen hat, wird auf die Versöhnung aller drängen. Hierauf setzen zu dürfen ist möglich, weil der Glaube selbst dies als seine Vorgabe ins Spiel bringt. Soweit war die in der Instanz philosophischer Vernunft geführte fundamentaltheologische Vergewisserung der sittlichen Legitimität der in der Theodizeefrage vorausgesetzten Hoffnungen des Glaubens gelangt.«

Magnus Striet, Versuch über die Auflehnung 80

Dass eine Vollendung der Freiheit ohne den Gedanken des rettenden Gottes, der alles neu macht, und damit ohne das Vertrauen in einen neuen Anfang von Gott her, nicht vorstellbar ist, darauf wurde hingewiesen.

Unbedingte Liebe erschöpft sich nicht in Anerkennungsverhältnissen. Sie ist kreativ. Ihr kreativer Aspekt würde unterschlagen, wenn die Hoffnung auf einen Neuanfang als eschatologische Befristung der Zeit durch Gott nicht zur Sprache käme. Es ist der eine Gott, auf den sich alle Hoffnung angesichts des fremden, unabgeholtenen und unversöhnten Leids richtet, dass er als Schöpfer einen neuen Himmel und eine neue Erde herbeiführen möge und dass er als Erlöser diese Welt rette und versöhne. Beide Aspekte geben der begründeten Hoffnung Ausdruck, dass der Gott Israels, der die Welt geschaffen und sich christlichem Glauben zufolge ihr in Jesus Christus selbst geoffenbart hat, Liebe ist und als Liebe erweisen möge.

Literaturhinweise:

Benjamin, Walter, Über den Begriff der Geschichte (1940), in: ders., Gesammelte Schriften I,2 hg. v. R. Tiedemann u. H. Schwepphäuser, Frankfurt/M. 1974, 251–263

– Passagenwerk (1934/35). Konvolut N 8,1, in: Gesammelte Schriften V,1, 588f

Biser, Eugen, Interpretation und Veränderung, Paderborn 1979

Büchner, Georg, Dantons Tod, in: Werke und Briefe, München 1980

- Camus, Albert, *Die Pest*, Hamburg 1950
- Dostojewski, Fjodor M., *Die Brüder Karamasow*, 3 Bde. Frankfurt am Main 1981
- Fichte, Johann Georg, *Die Bestimmung des Menschen*, Werke ed. I. H. Fichte, II (1971)
- Heine, Heinrich, *Zum Lazarus*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, hg. v. E. Elster, Leipzig 1887–1890, II 91f
- Jonas, Hans, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 5 1991
- Kant, Immanuel, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (WW VI), Darmstadt 1966
- Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982
- Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 311–328
- Kessler, Hans, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000
- Kreiner, Armin, *Gott im Leid, Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (QD 168), Freiburg – Basel – Wien 1997
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten beim Ja-Sagen*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 87–102
- Marti, Kurt, *Namenzug mit Mond. Gedichte* (Werkauswahl in 5 Bänden, Bd. 5), Zürich-Frauenfeld 1996
- Metz, Johann Baptist, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118
- Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 147–159
- Metz, Johann Baptist – Johann Reikerstorfer, *Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: *Theologische Revue* 95 (1999) 179–188
- Moltmann, Jürgen, *Die Rechtfertigung Gottes*, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 435–442
- Noël, Marie, *Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes Intimes*, Mainz 1973
- Oelmüller, Willi (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990
- Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (stw 231), Frankfurt a. M. 1978
- Pröpfer, Thomas, *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg – Basel – Wien 2001
- Art. Allmacht, in: *LThK³ I* (1993) 412–417
- Pröpfer, Thomas – Magnus Striet, *Art. Theodizee*, in: *LThK³ IX* (2000) 1396–1398
- Schmidt, J. S.J., *Das philosophieimmanente Theodizeeproblem und seine theologische Radikalisierung. Eine Besinnung auf die Vermittelbarkeit von Vernunft und Glaube*, in: *Theologie und Philosophie* 72 (1997) 247–256
- Söhngen, Gottlieb, *Grundfragen einer Rechts-theologie*, München 1962
- Striet, Magnus. *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Über-*

- legungen zur Theodizeefrage, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem* (QD 169), Freiburg – Basel – Wien 1998, 48–89
- Stosch, Klaus von*, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt*, Freiburg – Basel – Wien 2006
- Waldenfels, Bernhard*, *Das unbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung*, in: W. Oelmüller (Hg.) *Leiden. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie* 9, Paderborn u. a. 1986, 129–140
- Werbick, Jürgen*, *Um Gottes Willen! Ein theologischer Essay*, in: *Orientierung* 69 (2005) 105–108. 117–121