Warum..? : Einige Überlegungen zum Problem der Theodizee

Autor(en): **Pfüller, Wolfgang**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **43 (1996)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761260

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

WOLFGANG PFÜLLER

Warum ..?

Einige Überlegungen zum Problem der Theodizee*

Das Problem der Theodizee – wie es seit Leibniz gewöhnlich genannt wird – verbindet sich in der neuesten Zeit der Menschheitsgeschichte nicht zuletzt mit zwei Ortsnamen: Lissabon und Auschwitz. Sowohl das verheerende Erdbeben im Lissabon des 18. Jahrhunderts wie auch die über alle Maßen entsetzliche Vernichtungsorgie im Auschwitz des 20. Jahrhunderts stehen gleichsam synonym für das unbegreifliche, ungerechtfertigte Leid, das zum Himmel schreit.

Freilich, Lissabon und Auschwitz sind nur Paradigmen für das, was mit unzähligen Beispielen aus Geschichte und Gegenwart zu belegen wäre. Und nicht selten – wenn auch gewiß selten in so ergreifender Form ausgesprochen – wird das der Klage Hiobs vergleichbare «Warum?» unbeantwortet geblieben sein: «Warum gibt Gott das Licht dem Mühseligen und das Leben den betrübten Herzen?» (Ijob 3,20) Das Problem ist also nicht nur alles andere als neu, sondern auch so brennend, so schwierig und möglicherweise so unlösbar wie eh und je. Anstatt jedoch an dieser Stelle darüber Auskunft zu geben, weshalb im folgenden ein neuerlicher Versuch der Problemlösung unternommen wird, möchte ich vorerst das Problem möglichst genau zu erfassen suchen. D. h. insbesondere, daß der Kern des Problems, seine zentrale Schwierigkeit, möglichst genau lokalisiert werden soll. Dabei soll uns die überaus präzise wie konzise Formulierung Epikurs anleiten, die W. Kasper wie folgt wiedergibt: «Gott will entweder das Übel abschaffen, aber er kann nicht – dann ist er ohnmächtig und nicht Gott, oder er kann und will es nicht – dann ist er böse, im Grunde ist er dann der Teufel, oder er will es weder, noch kann er es – was auf beide Folgerungen zugleich hinausläuft, oder er will und kann es – woher aber dann das Böse?»[1] Daraus erhellt m. E. mindestens dreierlei: 1. Die zentrale Schwierigkeit des Problems der Theodizee besteht in der Vereinbarkeit von Macht und Güte Gottes angesichts des Übels, des

* Diesen Aufsatz widme ich besonders Simone Lindermann, Sebastian Beutel, Detlev Paul und Heiko Zschorn, mit denen ich manches eindringliche Gespräch gerade zur Problematik der Theodizee hatte.

[1] Der Gott Jesu Christi, Leipzig 1985, 184.

Leidens, des Bösen[2], kurz des Unheils in unserer Welt. Einsichtig ist nämlich: Weder ein bloß gütiger noch ein bloß mächtiger Gott müßten angesichts des Unheils gerechtfertigt werden. Der eine könnte nicht verantwortlich gemacht werden, da er bei allem guten Willen nicht in der Lage ist, das Unheil zu beheben. Der andere wiederum müßte nicht verantwortlich gemacht werden, da er gleichsam moralisch unzurechnungsfähig ist. Die zentrale Frage läßt sich mithin wie folgt fassen: Wie kann Gott angesichts des Unheils in dieser Welt als *Heilsmacht* ausgesagt werden? 2. Einen Ausweg aus der von Epikur bezeichneten Ausweglosigkeit gibt es keinesfalls mittels der zuerst genannten Variante. Ein Gott, der das Unheil nicht zu überwinden vermöchte, wäre keinesfalls der, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann – um die treffliche Formulierung Anselms von Canterbury aufzugreifen. Er wäre aber demzufolge auch nicht der, auf dessen Heilsmacht die Menschen irgend vertrauen und hoffen könnten. 3. Da die an dritter Stelle genannte Variante begreiflicherweise ausscheidet, bleiben die Varianten zwei und vier. Dabei scheidet offenkundig auch die letztgenannte Variante als Ausweg aus. Zwar hält sie an Gottes Heilsmacht fest, vermag sie aber angesichts des Unheils in dieser Welt gerade nicht begründet auszusagen; sie kann die Aporie nur eingestehen. Bleibt mithin als Ausweg nur die an zweiter Stelle genannte Variante. Hier jedenfalls scheint der Schluß Epikurs durchaus nicht zwingend. Ein Gott, der das Unheil abschaffen kann, es jedoch nicht will, muß nicht böse sein. Die Frage ist dann freilich, ob und inwiefern ein solcher Wille als guter, heilsamer verstanden werden kann.

Ich hoffe, mit den vorangegangenen Erwägungen den Kern des Problems der Theodizee hinreichend genau erfaßt zu haben. Aufmerksam machen möchte ich nochmals darauf, daß nicht von ungefähr von Unheil im allgemeinen gesprochen wurde. Das in die Augen springende, auffällige unverschuldete Leiden[3] nämlich dürfte nur der äußere Anstoß, nicht aber der Kernpunkt der Problematik sein. Ich denke, dies wird sich in den weiteren Überlegungen bestätigen.

Diese Überlegungen nun sollen sich in drei Schritten vollziehen. Zuerst sollen zwei Argumente geprüft werden, die der zentralen Schwierigkeit des Problems ausweichen, indem sie schließlich doch auf die von Epikur zuerst genannte Variante hinauslaufen (I.). Sodann soll die bei Epikur zuletzt genannte Variante, das Eingeständnis der Aporie, das vor der zentralen Schwierigkeit kapitulieren zu müßen meint, kritisch reflektiert werden (II.).

[2] Ich greife hier auf die dreifache Differenzierung der Übel durch Leibniz zurück, auf die ich nochmals zu sprechen kommen werde.

[3] Vgl. etwa das von I. Karamasow angeführte entsetzliche Leiden von Kindern: F.M. DOSTOJEWSKI, Die Brüder Karamasow, Bd. I, Leipzig 1975, 343ff.

Schließlich sollen vier Argumente vorgetragen werden, die geeignet scheinen, der zentralen Schwierigkeit zu begegnen (III.). Dabei möchte ich sogleich darauf hinweisen, daß auch diese vier Argumente nicht beanspruchen, die zentrale Schwierigkeit des Problems zu beheben. Hierzu dürfte das Problem viel zu schwierig sein. Und selbst wenn eine rational befriedigende Lösung gelänge, wäre seine ungemein bedrückende emotionale Schwere mitnichten aufgehoben. Im übrigen hoffe ich gleichwohl, daß der hier unternommene neuerliche Versuch einer Problemlösung des Nachdenkens und der Diskussion wert sein möge.

I.

1. Gott ist nicht verantwortlich, vielmehr der Mensch oder der Böse

Der Anteil der Menschen am Unheil in der Welt ist allzu offenkundig. Der Name Auschwitz steht nicht zuletzt für die nachgerade exorbitanten Ausmaße, die dieser menschliche Anteil angenommen zu haben scheint. Nicht verwunderlich also, daß die menschliche Verantwortung für das Unheil immer wieder namhaft gemacht wurde und wird, daß die Frage der Theodizee eher zu einer solchen der Anthropodizee geworden zu sein scheint. Und in der Tat: Warum soll Gott die Verantwortung für Vorkommnisse angelastet werden, die ganz offensichtlich die Menschen zu verantworten haben?[4] Letztverantwortlich könnten diese wohl doch nur dann gemacht werden, wenn sie letztlich für diese Welt zuständig wären, will sagen wenn sie die Schöpfer dieser Welt wären.[5] Man könnte von daher den Namen Lissabon betrachten als Paradigma für das Unheil, für das die Menschen ganz offensichtlich nicht verantwortlich gemacht werden können. Aber selbst im Blick auf das Böse, für das die Menschen doch noch am ehesten verantwortlich zu machen sind, spitzt sich das Problem sogleich zu. Denn es führt offenbar kein Weg vorbei an der scharfen Alternative, die A. Camus so formulierte: «Entweder sind wir nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Parodoxons

[4] Das ist selbst in der Erzählung von Genesis 3 so, wo den Menschen augenscheinlich eine große Verantwortung für den desolaten Zustand der Welt zugemessen wird. Denn weder die Schlange noch die sonstigen Rahmenbedingungen (einschließlich ihrer Versuchbarkeit) haben die Menschen geschaffen, ganz abgesehen vom Problem ihrer Willensfreiheit.

[5] Das Problem der Theodizee stellt sich nicht, wenn man, wie etwa im Buddhismus, keinen Schöpfergott annimmt. Dafür hat man ein anderes: Die ebenfalls angenommene Heilsmacht ist dann offenbar nicht in der Lage, die Welt zu heilen, was auf die bei EPIKUR zuerst genannte Variante hinausläuft.

nichts hinzugefügt und nichts genommen.»[6] Mithin bestätigt sich das bereits zur ersten Variante Epikurs Gesagte: Wäre Gott nicht letztlich verantwortlich, könnte er das Unheil nicht heilen, wäre folglich nicht der, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Insofern gehört auch das Bonmot Stendhals genau hierher: «Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert.»

Grundsätzlich nicht anders ist der ebenso traditionsreiche Versuch zu beurteilen, die Verantwortung für das Unheil *dem* Bösen anzulasten – abgesehen von der Frage, ob man eine transzendente Wirklichkeit des Bösen annehmen zu müssen meint oder nicht. Dabei ist es auch letztlich gleichgültig, ob der Böse eher als Untergott (Demiurg) oder schließlich als Gegengott (Satan, Teufel) verstanden wird. *Psychologisch* betrachtet, mag der Böse eine geradezu unersetzliche Funktion haben. «Der böse Gott ist der nützlichste Gott, der je war. Hätten wir ihn nicht zur Hand, wohin würde unsere Galle rinnen? Jedweder Haß wendet sich letztlich gegen ihn. ... Wenn wir Ihm noch dazu die Verantwortung des verpatzten Weltalls aufhalsen, so genießen wir eine Art Frieden: keine Ungewißheit mehr hinsichtlich unseres Ursprungs und Ausblicks, sondern die volle Gewißheit im Unlösbaren.»[7] *Theologisch* betrachtet hingegen vermag der Böse seine Funktion gerade nicht zu erfüllen. Er vermag Gott die Verantwortung nicht abzunehmen. Dies nämlich vernöchte er nur dann, wenn er mindestens ebenso mächtig wäre wie Gott. Damit aber stünden wir wiederum bei der erstgenannten Variante Epikurs. E.M. Cioran drückt dies in der ihm eigenen sarkastischen Manier so aus: «Der gute Gott war entschieden dem Schöpfer nicht gewachsen; er besitzt alles bis auf die Allmacht. Groß in seinen Mängeln – Anämie und Güte gehen zusammen – ist er der Prototyp der Untüchtigkeit: er kann niemandem helfen ...»[8]

2. *Der mitleidende, ohnmächtige Gott*

Damit stehen wir bereits beim nächsten Gedanken. Eine berührende jüdische Legende erzählt, warum «der liebe Gott am Pesach weinte». Der Grund ist denkbar einfach; er ist der Vater aller Geschöpfe auf Erden, sie alle sind seine geliebten Kinder. Und – so spricht Gott in dieser Legende – «ich sollte nicht weinen, wenn alle Erstgeburt in Ägyptenland sterben mußte und nun so viele Menschen in den Wellen des Meeres untergehen? Viele Tausende meiner Geschöpfe, Menschen und Tiere, gehen zugrunde, und ich sollte nicht trauern?»[9] – Diese Legende ist sicher auch im Blick auf die jüdische Glaubensgeschichte und wegen ihrer ausdrücklichen Be-

[6] Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959, 51.

[7] E.M. CIORAN, Die verfehlte Schöpfung, Frankfurt/M. ²1981, 9f.

[8] Ebd., 8.

[9] Im Widerschein des Alten Testaments. Palästinische Legenden, Berlin 1958, 31.

rücksichtigung des Leidens der Tiere bemerkenswert. Indes muß dies jetzt beiseite bleiben. Für den jetzigen Zusammenhang ist sie bedeutsam, weil sie in eindrücklicher Weise den guten, mitleidenden Gott zeigt. Ihm ist das menschliche (und tierische) Leiden und Zugrundegehen alles andere als gleichgültig. Im Gegenteil, es greift ihm ans Herz; er möchte das unheilvolle Geschehen abwenden – und ist doch nicht imstande dazu.

Ich habe den Eindruck, daß gerade die christliche Theologie mit ihrer Rede vom mitleidenden, am menschlichen Leiden anteilnehmenden, sich am Kreuz der Ohnmacht und dem Tod aussetzenden Gott in der Gefahr steht, die Heils*macht* Gottes nicht hinreichend aussagen zu können.[10] So kommt etwa W. Huber in seinem Aufsatz «Theodizee» zu dem Schluß, daß sich der christliche Glaube einer rationalen Lösung des Theodizeeproblems verweigere. Diese Auffassung aber begründet er wie folgt: «Das Rätsel des Todes, des Leidens und des Bösen kann eben darum nicht mehr durch einen Rückgriff auf den Gottesbegriff aufgelöst werden, weil Gott selbst als der bestimmt wird, der sich dem Tod, dem Leiden und dem Bösen aussetzt und an ihm Anteil hat.»[11] Was soll mit einem solchen Satz gesagt sein? Verwässert er nicht eher die Schärfe des Problems? Einen mitleidenden Gott kennt die erwähnte jüdische Legende auch – wenngleich kaum in dem Ausmaß wie der von Huber gekennzeichnete christliche Glaube. Im Unterschied dazu aber macht sie das Problem der göttlichen Ohnmacht klar, wohingegen es der Satz von Huber eher zu verschleiern scheint.[12] Nun weist Huber freilich zuerst darauf hin, daß sich der christliche Glaube einer rationalen Lösung des Theodizeeproplems überhaupt verweigere. Nur muß dann die Aporie auch unumwunden eingestanden werden, und es darf nicht der Eindruck erweckt werden, der Gedanke vom mitleidenden Gott löse das Problem doch noch irgendwie (vielleicht suprarational?).

II.

«Ist etwa ein Unglück in der Stadt, das der Herr nicht tut?» (Am 3,6b) – «... der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin der Herr, der dies alles tut» (Jes 45,7).

[10] Besonders bezeichnend scheint mir dafür die Argumentation D. SÖLLES in ihrem Buch «Leiden», Stuttgart 1973.

[11] W. HUBER, Theodizee, in: DERS., Konflikt und Konsens, München 1990, 132.

[12] Sicher verzeichnet H. MYNAREK die Problematik, wenn er «die These vieler heutiger Theologen von seinem (sc. Gottes) Mitleiden mit den Geschöpfen zum so ziemlich Makabersten, das man sich denken kann», erklärt. Denn der mitleidende Gott muß keineswegs, wie Mynarek will, «als der universale Sado-Masochist» begriffen werden, der sadistisch die leidvolle Welt erschafft, um masochistisch an ihr leiden zu können. Eher gleicht er einem Schöpfer, dem die eigene Schöpfung aus den Händen geglitten ist und der daher selbst bemitleidenswert wird.

Diese beiden Beispiele zeigen, daß sich hier die Aporie gleichsam noch in statu nascendi befindet. Der Zwiespalt in Gott wird offenbar noch nicht als Spaltung empfunden; Gott ist zuständig für Heil und Unheil. Indes, da sich seine eigentliche Intention denn doch auf das Heil (Israels, der Menschheit, der Welt, des einzelnen) richtet, mußte die Spannung im Gottesverständnis je länger desto unvermeidlicher eskalieren – zumindest solange man sie nicht auf einen Gegengott abzuleiten versuchte (vgl. dazu 2Sam 24,1 mit 1Chron 21,1). Bei Hiob jedenfalls ist sie mit aller Wucht spürbar. «In der ungeheuren Spannung seines Kampfes droht das Gottesbild ihm zu zerreißen. Schon in Kap. 14 hat sich etwas Derartiges angebahnt, aber dort versuchte Hiob eine Zerlegung im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders: Zuerst waltet der Gott des Zornes, dann der, der sein Geschöpf liebt. Nun aber verschärft sich die Zertrennung des schützenden Gottes der Überlieferung von dem zerstörenden Gott seiner Erfahrung zu einem Nebeneinander.»[13]

Es kann hier nicht darum gehen, geschichtliche Entwicklungen in bezug auf das gespaltene Gottesverständnis zu verfolgen. Vielmehr geht es um die Konsequenz der Aporie für das Gottesverständnis. Indem sowohl der Wille Gottes zum Heil wie auch seine Verantwortung für das Unheil festgehalten werden, droht eine Spaltung in Gott. Anders ausgedrückt: Gottes Identität scheint gefährdet, zumindest ist sie nicht mehr auszumachen. Luther bringt dies bekanntlich auf die Begriffe vom verborgenen und offenbaren Gott, wobei das Heilswirken zwar Gottes eigenstes Werk bleibt, während das Unheilswirken als das ihm fremde erscheint. Diese Unterscheidung indessen kann ihrerseits auch nicht mehr begriffen, sie muß geglaubt werden. Selbst wenn Gott alle Menschen ins Unglück brächte, hält der Glaube daran fest, daß er gut ist.[14]

Wohlgemerkt, es ist hier nicht die Rede davon, daß Gott prinzipiell menschliches Denken und Begreifen übersteigt («deus semper maior»); dies nämlich gilt selbstverständlich auch für den offenbaren Gott. Es ist vielmehr die Rede davon, daß Gott gleichsam janusköpfig ist, zwei Gesichter besitzt, von denen uns eines prinzipiell abgewandt, will heißen verborgen bleibt.

Offensichtlich ist mit diesem Zwiespalt in Gott eine schwere Hypothek für das Gottesverständnis gegeben. Indes, muß sie nicht aufgenommen werden, wenn anders Gott weder der Wille noch das Vermögen abgesprochen werden dürfen, das Unheil zu überwinden? Ich denke, das Eingeständis der Aporie angesichts der Theodizeeproblematik verdient allen Respekt. Natürlich befriedigt es das Denken nicht; aber ist es nicht unseren begrenzten Möglichkeiten allemal angemessener als gewagte und womöglich vermessene Spekulationen? Ich möchte diese Fragen jeden-

[13] G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments I, Berlin [2] 1969, 428.

[14] So – zugespitzt – die einschlägige Argumentation LUTHERS in: De servo arbitrio.

falls an dieser Stelle festgehalten wissen, um anzuzeigen, daß ich mir des Risikos weitergehender Reflexionen wohl bewußt bin und sie daher mit der gebotenen Vorsicht in Angriff nehme. Wenn ich es gleichwohl tue, so vor allem, weil ich meine, die vorzutragenden Argumente seien überaus nachdenkenswert. Und mag manchen die Argumentation in I. und II. als allzu kurz erschienen sein, so sei diese Kürze damit gerechtfertigt, daß das Hauptaugenmerk der vorliegenden Überlegungen der folgenden Argumentation gelten soll.

III.

1. «Quia malum est, deus est» (Thomas von Aquin)

«Soll angesichts der universalen Leidens- und Unheilssituation überhaupt noch Hoffnung möglich sein, soll der Mensch angesichts himmelschreienden Unrechts seine Würde nicht aufgeben, so nur, wenn ein neuer Anfang möglich ist, der nicht aus den Bedingungen unserer Situation ableitbar ist, wenn eine Instanz existiert, die über alles Unrecht erhaben am Ende der Geschichte das letzte Wort sprechen wird.»[15] Und darum in der Tat: Weil das Übel, das Leiden, das Böse ist, ist Gott (not-wendig)!

Es ist m. E. sehr wichtig, diese Umkehrung der Perspektive zu vollziehen. Wurde die göttliche Heilsmacht durch das Unheil in der Welt bisher auf das schwerste belastet und beinahe gezwungen abzudanken, so wird sie jetzt angesichts dieses Unheils geradezu unentbehrlich. Denn eines ist doch evident: Zwar verschwindet das Problem der Theodizee, wenn Gott abdankt, nicht aber verschwindet das himmelschreiende Unheil. Ja, wird es nicht sogar noch bedrückender? Ohne einen Gott scheint jedenfalls eine Lösung des Problems des Unheils gänzlich unmöglich. Insofern dürfte G. Büchner (Dantons Tod) mit seiner Bezeichnung der Theodizeefrage als «Felsen des Atheismus» nur zum Teil recht haben. Sicher ist die göttliche Wirklichkeit (als Heilsmacht) durch die Theodizeefrage ungleich stärker ins Wanken geraten als durch alle religionskritischen und erkenntniskritischen Reflexionen zusammen genommen. Aber ebenso sicher ist die Ausgangsproblematik der Theodizeefrage ein ungleich stärkeres Movens für die unausrottbare Frage nach Gott und den ebenso unausrottbaren Glauben an Gott, als alle Reflexionen über die Gottesbeweise und die «Sinntotalität» der Wirklichkeit zusammen.

Bleibt noch darauf hinzuweisen, daß sich das vorgetragene Argument gleichsam erst im Vorfeld der zentralen Schwierigkeit des Theodizeeproblems bewegt. Denn *wie* Gott angesichts des Unheils in dieser Welt als Heilsmacht auszusagen ist, vermag dieses Argument nicht zu zeigen.

[15] W. KASPER, a.a.O. (Anm. 1), 186.

Immerhin aber vermag es deutlich zu unterstreichen, *daß* Gott gerade angesichts des Unheils in dieser Welt als Heilsmacht ausgesagt werden muß, soll die Welt ihrem Unheil irgend entgehen können.

2. Eine geschaffene Welt ist notwendig unvollkommen

«Eine vollkommene Welt kann nicht erschaffen werden, weil sie dann Gott selber wäre, der sich nicht verdoppeln, sondern eben nur einschränken kann. ... Gerade weil Gott sich niemals wiederholen kann, muß eine Schöpfung dieser – ich möchte hegelisch sagen – Entfremdung unterliegen, in der sie, um sie selber zu sein, das Böse aus sich herausstellen muß.»[16]

So verwirrend der Gedanke auf den ersten Blick gerade für das übliche christliche Verständnis von Schöpfung sein mag, so nachdrücklich muß er unterstrichen werden. Gott konnte nicht nur, er mußte geradezu eine unvollkommene Welt schaffen. Denn vollkommen ist per definitionem allein er selbst. Ist die Schöpfung aber nicht als Emanation Gottes zu verstehen, vielmehr als klar von Gott unterschieden, so muß sie weniger als vollkommen, d. h. unvollkommen sein. Versteht man die Schöpfung demgegenüber als Ausfluß des Göttlichen, so läuft dieser Gedanke letzten Endes darauf hinaus, der Schöpfung selbst göttliche Qualität zuzuschreiben. Dann aber lädt man sich das Problem einer Kosmodizee auf, die sich bemühen muß nachzuweisen, daß die Welt im Grunde gegen allen Augenschein vollkommen ist. Daß solche Bemühungen eine lange Tradition haben und zu imposanten Gedankengebäuden führten, möchte ich hier mit allem Respekt vermerken. Dennoch erscheint es mir aussichtsreicher und dem Gottesverständnis angemessener, das Argument von der notwendigen Unvollkommenheit der Schöpfung weiter zu verfolgen.

Man könnte ja einwenden: Daß eine geschaffene Welt unvollkommen sein muß, sei zugestanden; muß sie jedoch deshalb grausam sein, gezeichnet von entsetzlichem Leiden, vom Bösen geschunden? Gewiß wird man diesem Einwand kaum zwingend entgegnen können. Aber es kann doch gefragt werden, ob nicht eine unvollkommene Welt auch eine Welt der Gegensätze ist. Nicht nur aus den Reflexionen dialektischer Philosophie, sondern auch aus unserer eigenen Erfahrung wissen wir, daß auf Gegensätzen die Bewegung, die lebendige Entwicklung beruhen. Gegensatzlosigkeit bedeutet Stillstand und Tod. Aus unserer Erfahrung wissen wir ebenfalls, daß Langeweile, Ermüdung aufkommen, wo keine Spannung vorhanden ist bzw. die vorhandene Spannung nachläßt. Spannung aber beruht wiederum auf Gegensätzen. Und daß diese Gegensätze vom Geringfügigen bis ins Exorbitante reichen, also die Extreme einschließen, gehört m. E. ebenso zur Beweglichkeit und Lebendigkeit dieser (not-

[16] G. SCHOLEM, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt/M. 1977, 79; zit. bei J. HABERMAS, Politik, Kunst, Religion, Stuttgart 1982, 137.

wendig) unvollkommenen Welt. Zur Nacht gehört der Tag, zum Tod gehört das Leben, zum «Zu-Tode-Betrübt» das «Himmelhochjauchzend», zum himmelschreienden Elend der Überfluß an Gütern, zur boshaften Grausamkeit die liebende, schützende, helfende Fürsorglichkeit, zum Haß die Liebe und umgekehrt.

Freilich – vor allem die zuletzt genannten Beispiele belegen es – sind wir hier an einer gefährlichen Stelle angelangt, an der das Nachdenken in Vermessenheit umzuschlagen droht. Denn es scheint, als ob wir – um mit Leibniz zu sprechen – metaphysisches, physisches und moralisches Übel[17] unterschiedslos ineinssetzten und in letzter Konsequenz dessen die Sünde und das Böse selbst in ihren extremsten Erscheinungsformen rechtfertigten. Gewiß kann man die Unvollkommenheit der geschaffenen Welt mit ihren Gegensätzen verantwortlich machen für einen guten Teil der Leiden von Menschen und anderen Geschöpfen. Aber kann man sie auch verantwortlich machen für das Menschen und anderen Geschöpfen durch Menschen zugefügte Böse? Ich spitze es zu: Kann man sie auch für Auschwitz verantwortlich machen?

Ich gestehe, vor der Beantwortung dieser Frage zurückzuschrecken. Ich schrecke vor allem deshalb zurück, weil ich keine andere Möglichkeit sehe, als diese Frage zu bejahen. Ich kann nicht umhin, hier Hegel recht zu geben. Ohne den «Sündenfall», ohne die Dialektik von Gut und Böse, ist menschliche Entwicklung, ist menschliches Leben mit seinen entsetzlichen Abgründen wie mit seinen faszinierenden Höhen gar nicht vorstellbar. Um es wieder zuzuspitzen (denn so wird die mir wohl bewußte Gratwanderung dieser Überlegungen am deutlichsten): Natürlich wäre es vermessen zu schlußfolgern, daß Auschwitz in dieser unvollkommenen Welt geschehen *mußte*. Indes ist es m. E. nicht vermessen zu behaupten, daß Auschwitz in dieser unvollkommenen, von Gegensätzen gekennzeichneten Welt geschehen *konnte*. Dabei muß allerdings sofort hinzugefügt werden, daß es um Gottes und alles in der Welt willen nicht hätte geschehen *dürfen*. Denn dies kann gar nicht nachdrücklich genug unterstrichen werden: Der Versuch, auch noch das Böse aus der Unvollkommenheit der Welt und ihrer Gegensätzlichkeit zu verstehen, impliziert unter gar keinen Umständen eine ethische Rechtfertigung des Bösen mitsamt seinen mehr oder weniger verheerenden Auswirkungen in dieser Welt.

[17] LEIBNIZ, Theodizee, Anhang III, §7, und: Causa Dei, §§30–32. «Man kann das Übel metaphysisch, physisch und moralisch auffassen. Das *metaphysische Übel* besteht in der einfachen Unvollkommenheit, das *physische Übel* im Leiden, das *moralische Übel* in der Sünde»; zit. bei H.-G. FRITZSCHE, Schuld und Übel. Zum Theodizeeproblem, Berlin 1987, 47.

3. Schöpfung bedeutet sowohl Selbstbeschränkung als auch Bereicherung Gottes

«Wenn der Schöpfer eine Welt endlicher Geschöpfe wollte und wenn er die Selbständigkeit dieser Geschöpfe wollte, dann mußte er die Vergänglichkeit und das Leiden an ihr, aber auch die Möglichkeit des Bösen als Folge ihrer Verselbständigung in Kauf nehmen. Er mußte damit auch die Verborgenheit seiner eigenen Gottheit in seiner Schöpfung, ihre Verdekkung und Infragestellung durch die Selbständigkeit seiner Geschöpfe, auf sich nehmen.»[18]

Der Gedanke, der hier zunächst expliziert werden soll, ist der der Selbstbeschränkung Gottes, die mit einer von Gott klar unterschiedenen, insofern selbständigen Schöpfung verbunden zu sein scheint. G. Scholem erörtert diese Frage im Zusammenhang mit dem Begriff der «Schöpfung aus Nichts». «Gott hat die Freiheit, ein Sein hervorzurufen, das nicht er selber ist. Was könnte paradoxer sein als dies? Denn wie kann, wenn es Gott gibt, es irgendein Sein geben, das nicht in ihm selber enthalten sei? ... (Wie) soll der Gedanke vollziehbar sein, daß außerhalb der göttlichen Substanz, die in sich das vollendete Sein ... darstellt, noch ein unvollkommenes und geschöpfliches Sein existieren kann, sobald einmal der Gedanke der Vollkommenheit des göttlichen Wesens ernst genommen wird?»[19] Ohne hier die besonders aus der Tradition jüdischer Mystik schöpfenden tiefsinnigen Überlegungen Scholems im einzelnen ausbreiten zu können, ist natürlich die Antwort auf die gestellten Fragen von höchstem Interesse. Sie lautet: Die Schöpfung eines Seins durch Gott, das nicht er selber ist, geschieht durch einen Akt göttlicher Selbstbeschränkung. «Es gibt also in diesem Sinne einen Akt, in dem Gott etwas von sich selbst, und sei es auch nur gewissermaßen von einem Punkte seines Wesens, zurückzieht» (85). In diesen «Freiraum» entläßt Gott die selbständige Schöpfung. Und in einem solchen Akt zeigt sich allererst die höchste Vollkommenheit und absolute Freiheit Gottes, «nämlich die Freiheit, die unendliche Vollkommenheit seines Wesens, und sei es auch nur punktuell, zu beschränken» (86).

Führen wir den Gedanken der Selbstbeschränkung Gottes noch ein Stück weiter. Gewährt Gott seiner Schöpfung den Freiraum der Selbständigkeit, da sie ja im übrigen andernfalls letztlich nur eine Verdoppelung seiner selbst wäre, so verzichtet er auf Dominanz, das heißt massive Umgestaltung dieser Schöpfung im Sinne seiner Heilsabsicht im Rahmen des «fortgehenden Weltprozesses» (H. Jonas). An dieser Stelle hat m. E. die Rede von der Ohnmacht und dem Mitleiden Gottes ihre Berechtigung.

[18] W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 200.

[19] G. SCHOLEM, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: DERS., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M. 1970, 53–89; Zit. 59. Die folgenden beiden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Abhandlung.

Man kann sie dann durchaus christlich interpretieren in der Weise, wie es M. Deneken getan hat: «In seinem Sohn offenbart Gott seine Selbstbeschränkung und seinen Verzicht um der Liebe zum Menschen willen darauf, in das innerweltliche Geschehen einzugreifen.»[20] Exemplarisch für diesen Verzicht könnte die Szene aus der Passionsgeschichte stehen, in der Jesus aufgefordert wird, sich als der Sohn Gottes auszuweisen, indem er vom Kreuz herabsteigt. Nichts dergleichen geschieht – Gott tritt nicht (quasi als deus ex machina) in Aktion.

Selbstverständlich ist bei alledem die Heils*macht* Gottes stets in der Weise mitgedacht, daß sie schließlich doch die unvollkommene, unheile Welt heilen und in die eigene Vollkommenheit aufheben wird. Hiergegen jedoch richtet sich der massive Protest I. Karamasows, der eine solche Welt schlicht inakzeptabel findet. «Wenn alle leiden müssen, um durch ihr Leiden die ewige Harmonie zu erkaufen – inwiefern sind daran die kleinen Kinder beteiligt? ... Warum sind auch sie unter die Düngemittel geraten und haben mit ihren Persönlichkeiten für irgend jemand die zukünftige Harmonie gedüngt? ... Für diese Harmonie wird ein gar zu hoher Preis verlangt; es entspricht nicht unserem Geldbeutel, so viel Eintrittsgeld zu bezahlen!»[21] I. Karamasow führt das offensichtlich unschuldige Leiden kleiner Kinder an, um deutlich zu machen, daß auch eine künftige, geheilte Welt das entsetzliche Unheil dieser Welt nicht aufwiegen kann. Nun meine ich allerdings, daß ein ewiges Heil ein zeitliches Unheil mehr als aufzuwiegen vermag. Oder um mit Paulus zu reden: «Denn das meine ich: Die Leiden der gegenwärtigen Zeit bedeuten nichts gegenüber der Herrlichkeit, die künftig an uns offenbar werden soll» (Röm 8,18 in der Übersetzung von U. Wilckens).

Indes scheint mir das Problem, das der massive Protest I. Karamasows aufwirft, tiefer zu reichen. Stellt er nicht die Frage nach dem Wozu einer Welt, die bestenfalls dann akzeptabel wird, wenn sie überwunden, will heißen in eine geheilte Welt hinein aufgehoben wird? Das besagt aber nach den bisherigen Überlegungen: Wäre nicht der Verzicht auf eine Schöpfung besser als diese notwendig unvollkommene, von Gegensätzen gekennzeichnete Welt? Wohl, mit dieser Frage sind wir wieder hart am Rande der Vermessenheit angekommen. Vielleicht darf doch mit aller Vorsicht darauf hingewiesen werden, daß es sich bei dieser unserer Welt um eine ungeheuer spannende Welt handelt; um eine Welt, zu der das Grausame, Grimmige, Entsetzliche genauso gehört wie das Schöne, Berauschende, Grandiose. So ungleich die beiden Seiten im Blick auf Einzelschicksale – zumindest dem Augenschein nach – auch verteilt sein

[20] M. DENEKEN, Gott im Innersten der Hölle. Von der Theodizee zum Wort vom Kreuz: *Conc* 29 (1993) 235. Deneken nimmt Bezug auf Überlegungen des jüdischen Philosophen H. JONAS.

[21] DOSTOJEWSKI, a.a.O. (Anm. 3), 353; 355.

mögen, so wenig sollte man sich beim abwägenden Nachdenken zu Einseitigkeiten verleiten lassen. Weder der schmerzverzerrte Schrei «Die Welt ist entsetzlich!» noch der genießende Ausruf «Die Welt ist schön!» treffen für sich genommen zu, denn die Welt ist beides. Darin eben besteht ihr Reichtum.

Eine letzte, mag sein nun doch vermessene Überlegung sei hier angefügt. Ist diese spannungsreiche Welt nicht auch eine Bereicherung Gottes? Wäre ein Gott ohne die von ihm in grandioser, sich selbst beschränkender Freiheit hervorgebrachte Schöpfung nicht ärmer, mithin einer, über den hinaus Größeres gedacht werden könnnte? Ich schließe mit diesen Fragen den dritten Argumentationsgang ab. Sie zeigen zumindest, wie weit sich das Denken vorwagen muß, will es der zentralen Schwierigkeit des Theodizeeproblems begegnen.

4. Das Unheil in dieser Welt vermag ohne eine Apokatástasis pánton schwerlich geheilt zu werden

«Himmel und Erde warten auf eine Theodizee von der Hand dessen, der Himmel und Erde gemacht hat.»[22]

Sicher wird man den Gedanken der Allversöhnung im Zusammenhang der Theodizeeproblematik nicht ohne weiteres erwarten, da er hier gewiß nicht seinen genuinen Ort hat. Gleichwohl meine ich, daß die zentrale Schwierigkeit des Theodizeeproblems diesen Gedanken geradezu herausfordert. Wir erinnern uns an die eingangs formulierte zentrale Frage: Wie kann Gott angesichts des Unheils in dieser Welt als *Heilsmacht* ausgesagt werden? Kann er nun, so muß man weiter fragen, das entsetzliche Unheil in dieser Welt wahrhaft heilen und damit seine Heilsmacht unter Beweis stellen, indem er neben dem Heil für die einen ewiges Unheil für die anderen schafft? Erhielte das malum im umfassenden Sinne des Übels, des Leidens wie des Bösen, nicht schließlich doch den Rang einer sich Gott gegenüber verselbständigenden, konkurrierenden Macht, wenn er es nicht gänzlich überwände?

Auch in diesem Zusammenhang könnten wir in Anlehnung an Epikur fragen: Will Gott das malum nicht überwinden, oder kann er es nicht? Indem wir die letztere Möglichkeit sogleich ausschließen, müßten wir weiter fragen: Warum will er es gegebenfalls nicht, da doch an seiner Heilsabsicht nicht gezweifelt werden muß? Es dürfte mithin deutlich sein, daß auch in bezug auf die Frage der Apokatástasis ein Weg für eine ablehnende Antwort allenfalls in der an zweiter Stelle genannten Variante Epikurs liegen könnte, denn die anderen Varianten scheiden als stichhaltige Antworten offensichtlich aus. Jedoch sind die mancherlei Aspekte des

[22] Diesen Satz G. MENKENS zitiert K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Hamburg 1975, 453. Er stehe hier als eine Art Motto, ohne daß auf seine Bedeutung bei MENKEN näher eingegangen werden kann und soll.

Problems der Apokatástasis in diesem Aufsatz nicht Gegenstand der Erörterung, obgleich der mögliche Weg für eine ablehnende Antwort nur in einer solchen Erörterung hinreichend genau geprüft werden könnte. Demgegenüber kam es mir in den wenigen vorangegangenen Überlegungen gerade darauf an, dafür zu plädieren, daß sich von der Theodizeeproblematik her die Suche nach dieser ablehnenden Antwort auf die Frage der Apokatástasis alles andere als nahelegt. Im Gegenteil, nur wenn von Gott behauptet werden darf, daß er das malum wahrhaft als ihm gegenüber nichtig überführen kann und will, daß er seine von ihm in die Selbständigkeit entlassene unvollkommene, von Gegensätzen gekennzeichnete Schöpfung schließlich in seine Vollkommenheit aufnehmen will und kann, daß er das Unheil dieser Welt gänzlich überwinden will und kann: nur dann dürfte er angesichts des Unheils in dieser Welt als Heilsmacht auszusagen sein.

Ich möchte am Ende dieser Ausführungen nochmals darauf hinweisen, daß die Argumentation keineswegs beansprucht, die zentrale Schwierigkeit des Theodizeeproblems zu beheben. Indes hoffe ich gezeigt zu haben, daß man sich nicht mit dem Eingeständnis der Aporie begnügen muß, so respektabel dies in Anbetracht der Schwierigkeit des Problems ist.

Abschließend noch einige Worte zum Tatbestand, daß in der vorgetragenen Argumentation eine spezifisch christliche Perspektive so gut wie keine Rolle gespielt hat. Ich meine, dies ist dem Problem durchaus angemessen. Denn es stellt sich zunächst jeder Religion, die die göttliche Wirklichkeit als umfassende, unumfaßbare Heilsmacht und folglich als Schöpfer und Erlöser zu verstehen sucht. Genau in diesem allgemeinen Rahmen muß sodann das Problem erörtert werden, also ohne daß dabei darauf reflektiert werden muß, in welcher Weise sich die umfassende, unumfaßbare Heilsmacht offenbart hat bzw. weiterhin offenbart. Denn erst auf dem damit geschaffenen Hintergrund schießlich ist etwa die Metapher vom mitleidenden Gott keine Ausflucht in Gottes Ohnmacht, vielmehr Sinnbild seiner *Heils*macht. Erst auf diesem Hintergrund auch bleiben die Zeichen des Heils in dieser Welt, traditioneller gesprochen die Offenbarungen Gottes – allen voran das Leben, Leiden und Sterben des Jesus aus Nazareth – nicht letztlich doch unwirksam, sondern werden zu Glauben, Liebe und Hoffnung weckenden Sinnbildern von Gottes Heils*macht*.[23]

[23] Die in diesem Zusammenhang nur angedeuteten argumentativen Gesichtspunkte sind noch reichlich ungeschützt. Es sei erwähnt, daß im Hintergrund solcher Gesichtspunkte vor allem ein konzeptioneller Ansatz der Christologie steht. Vgl. dazu W. PFÜLLER, Plädoyer für eine «nach-klassische» Christologie, in: *FZPhTh* 39 (1992) 130–154.