

Das Theodizeeproblem im Kontext neuzeitlicher Religionskritik und biblisch-theologischer Antworten

„Als Eugen Gerstenmaier, damaliger Bundestagspräsident, Theologe und passionierter Großwildjäger nach Bonn zurückkam, fragte ihn Konrad Adenauer: ‘Wo kommen Sie denn her?’. Antwort: ‘Aus Afrika’. ‘Und was haben Sie da gemacht?’. Antwort: ‘Löwen gejagt’. ‘Wieviele haben Sie denn erlegt?’ ‘Keine.’ Und darauf Adenauer: ‘Na, bei Löwen ist das schon viel’. Analog könnte mich jemand fragen: ‘Woran arbeiten Sie denn?’. Antwort: ‘Am Theodizeeproblem’. ‘Wieviele Antworten haben Sie schon?’. Antwort: ‘Keine’. Und dann: ‘Beim Theodizeeproblem ist das schon viel.’”¹

Bestimmte Problemstellungen sind offensichtlich so geartet, daß sie weniger definitive Antworten erwarten lassen als vielmehr die Funktion haben, eine grundlegende und unabweisbare Frage offenzuhalten. Und in solchen Kontexten ist es dann schon viel, wenn man sich nicht mit dem bestehenden status quo der Wirklichkeit arrangiert, sondern für die Problematik sensibilisiert, die der Selbstwiderspruch des menschlichen Lebens coram deo in sich schließt.

Man kann das Problem der Theodizee, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes, in unterschiedlichen Zuspitzungen formulieren: „Wie kann ein guter und gerechter Gott das Leid in der Welt zulassen?“ oder anders gewendet „Warum geht es bösen Menschen gut?“ Der entscheidende Punkt liegt jeweils in dem empirisch evidenten Mißverhältnis von Moralität einerseits und der Erfahrung von Glück bzw. Unglück andererseits. Das geschilderte Mißverhältnis kann selbstverständlich auch als Anthropodizee interpretiert werden, wenn im Kontext der Zuordnung von Tun und Ergehen des Menschen der Gottesbezug negiert wird. Aber ihr volles Gewicht erhält – sowohl historisch wie auch systematisch – das Problem der Theodizee durch den Hinweis auf jene Attribute, die Gott in der jüdisch-christlichen Tradition zukommen und die offensichtlich mit der erfahrbaren Wirklichkeit nicht kompatibel sind.

Nun hat die in Europa mit der Epoche der Aufklärung einsetzende Religionskritik ein breites Spektrum sehr unterschiedlicher Begründungen des Atheismus hervorgebracht: Gottesleugnung im Namen der Vernunftautonomie oder der empirischen Wissenschaften. Sodann gibt es Atheismus, der sich auf die Psychologie oder die politisch-ökonomische Emanzipation beruft. Aber keine Ausformung der Negation Gottes hat bis in die Gegenwart hinein so nachhaltig gewirkt, wie der

¹So Odo Marquard in Oelmüller, Theodizee, S. 102)

nicht auflösbare Gegensatz zwischen Gottes Güte und Allmacht einerseits und den Übeln der Welt andererseits. Der Prozeß des Menschen gegen den angesichts der Welt versagenden Gott wird vor dem Forum der kritischen Vernunft seit dem 1710 von Gottfried Wilhelm Leibniz in Amsterdam unter dem Titel „Essai de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ publizierten Beitrag offiziell in Philosophie und Literatur unter dem Stichwort „Theodizee“ geführt. Er endet für den neuzeitlichen Menschen weithin mit dem Freispruch des Angeklagten – wegen dessen angeblicher Nichtexistenz. So kommt Bernhard Gesang in seinem 1997 veröffentlichten Buch „Angeklagt Gott“ zu folgender Schlußfolgerung:

„Die Anklage gegen Gott erweist sich im wahrsten Sinne des Wortes als gegenstandslos. Es spricht alles dafür, daß die Anklagebank während unserer gesamten Gerichtsverhandlung leer gewesen ist.“²

Damit mündet dann die Theodizeefrage notwendig in die Anthropozidee ein, die nicht weniger leidenschaftlich und hart geführt wird und die ebenso wenig einer befriedenden Antwort zugeführt werden kann. Da sich der Mensch aber als hoffnungslos religiöses Wesen erweist, bricht ungeachtet des der Moderne innewohnenden Gefälles zum Atheismus immer neu das überwunden geglaubte Theodizeeproblem auf. In einer pointierten Abwandlung des Diktums über die Boxchampions, von denen man sagt „They never come back“, muß man deshalb im Blick auf die Theodizeefrage festhalten: „They ever come back“.

1. Menschliche Existenz als „Der Schrei“ angesichts des Übels

Das Theodizeeproblem entzündet sich wie ein schweres Gewitter an dem immer neuen Zusammenprall menschlicher Sehnsucht nach Glück einerseits und der Realität der Übel in der Welt andererseits. Es artikuliert sich ganz elementar im Aufschrei des Menschen vor Gott und gegen Gott.

Der norwegische Künstler Edvard Munch hat in seinem Gemälde „Der Schrei“ diesem anthropologischen Urdatum einen unüberhörbaren Ausdruck verliehen: Eine junge Frau steht an einem sonnigen Tag auf einer Brücke, einige Spaziergänger ergehen sich unbekümmert in unmittelbarer Nähe. Alles in allem eine harmonische Welt der Farben und des Lichts, wenn dieser abgründige Schrei nicht wäre, der das Bild in bloßes Entsetzen hineinreißt. Das übergroße verunstaltete Antlitz der jungen Frau gerinnt zu einem einzigen die gesamte Szene beherrschenden Aufschrei, dessen Ursache dem Betrachter verborgen bleibt; möglicherweise ist sie der Betroffenen selbst im letzten entzogen.

So rätselhaft fern und unbestimmt der Schrei in dieser radikalen Bedrohung des Individuums erscheint, so konkret begegnet er uns als Schrei, der die Weltgeschichte durchdringt. Die Sklaven der ägyptischen Pharaonen haben ihn ausgestoßen wie die Völker, die von den Streitwagen der Assyrer niedergemacht wurden. Man

²Bernhard Gesang, *Angeklagt Gott*, S. 180.

hört diesen Schrei in den Folterkammern des Mittelalters ebenso wie in den Konzentrationslagern von Auschwitz und von den Opfern Hiroshimas. Angesichts des Schreis, der durch die Geschichte geht, bleibt der gegenwärtigen Generation nur das erleichterte Gefühl des Davongekommenseins und des Überlebens.

Doch der von Munch so eindrücklich dargestellte Schrei gewinnt darin aktuelle Bedrohlichkeit, daß er heute die Welt beherrscht und um die Welt geht. Die durch die Medien global vernetzte Gesellschaft ist unablässig mit diesem Aufschrei angesichts von Naturkatastrophen, Unglücksfällen, Kriegen, Vertreibungen etc. konfrontiert. Auf diese Weise entsteht eine höchst problematische Apathie gegenüber dem Leiden. Persönliche Distanz im Blick auf das medial vermittelte Elend erscheint angesichts der Massenhaftigkeit des Elends geradezu als einzig erträglicher Ausweg. Allerdings wird der Schrei dann unabweisbar, wenn er dem Individuum in der direkten zwischenmenschlichen Kommunikation begegnet und damit entweder als Leid des Nächsten ans Ohr dringt oder als persönlich betreffendes Leid durch das eigene Herz geht.

Solange der Schrei artikuliert wird und nicht aus Resignation oder Apathie verstummt, erhebt sich die Frage nach dem Grund des Übels in Gestalt der Warumfrage. Sobald dieser Schrei als existentielle Krise erlebt wird, provoziert er die Frage nach dem Sinn in Gestalt der Wozuffrage. Beide Problemstellungen liegen dem Bemühen um Theodizee zugrunde. Dabei gehen die philosophisch differenziert zu betrachtenden Formen, die das Übel in der Welt konkret annimmt, im praktischen Leben ineinander über bzw. überlagern sie sich. Klassischer Weise bestimmt man philosophisch das Übel in dreifacher Gestalt: zunächst als physischen Schmerz und als seelische Verwundung, dann als Leiden an der Bosheit, also als moralisches Übel und schließlich als umfassendes Widerfahrnis der radikalen Endlichkeit aller Existenz überhaupt, also als metaphysisches Übel. In Munchs Gemälde ist es allerdings nicht zuletzt die künstlerische Offenheit und beängstigende Unbestimmtheit des Schreis, die beunruhigt. Der Schrei läßt sich in seiner Abgründigkeit gerade nicht durch philosophische Terminologie definieren, d.h. hier im wörtlichen Sinne „begrenzen“ und damit auch beherrschen.

2. Die Ursache des Übels in der abendländischen Tradition

In der abendländischen Denktradition begegnen zwei recht unterschiedliche Verständnisse vom Ursprung der Übel: zum einen die griechisch-idealistische Depontenzierung des Übels aufgrund des metaphysisch-ontologischen Dualismus; zum anderen die jüdisch-christliche Radikalisierung des moralisch Bösen im theologischen Widerspruch von göttlicher Heiligkeit und menschlicher Sünde bzw. der Allmacht Gottes und der Freiheit des Menschen.

2.1 Der ontologische Dualismus der griechischen Philosophie

Der griechische Idealismus sieht in der materiellen Wirklichkeit die wesentliche Ursache aller Übel. Aufgrund eines prinzipiellen Dualismus von Seele bzw. Geist einerseits und Körperlichkeit andererseits geht die griechische Philosophie platonischer Provenienz davon aus, daß dem geistigen Sein im eigentlichen Sinne das Gute zukommt, während dem Materiellen an sich das Schlechte eigen ist. Die Seele ist im Kerker des Leibes gefangen und wird daraus erst durch den Tod, also den Zerfall des Körpers befreit. Materialität ist nicht nur physisch die Krankheit zum Tode, sondern vor allem metaphysisch, indem in ihr und durch sie alle Übel des Lebens und der Welt entstehen und wirksam werden.

Da das Sein nach Platos und vor allem Plotins Verständnis hierarchisch strukturiert ist, kommt der Welt der Ideen eine qualitativ hohe Seinsmächtigkeit zu, während die Materie an Seinsmangel leidet. Das Übel kann demnach als „privatio boni“ beschrieben werden; es hat keine eigenständige Wirklichkeit. Besiegt werden die Übel moralisch durch eine Verachtung des Physischen, d.h. durch Askese und Apathie; unter Umständen auch zu einen den Leib mißachtenden Libertinismus. Das metaphysische Übel wird letztlich dadurch überwunden, daß die Seele bzw. der Geist per se an den Ideen Anteil hat, denn die Teilhabe (methexis) am Göttlichen macht die Seele als unteilbare Seinsgröße unsterblich. In der Sache weist der Denkansatz des philosophischen Idealismus eine Fülle von Analogien mit dem buddhistischen Weltverständnis und seinem Weg einer religionspsychologischen Selbsterlösung auf.

2.2 Die Sünde als Ursache des Übels in der jüdisch-christlichen Tradition

In grundlegendem Widerspruch zu diesem philosophischen Kozept steht die primär theologisch argumentierende Auffassung der jüdisch-christlichen Tradition bei der Erklärung des Übels. Sie sieht den Dualismus von Gut und Böse nicht ontologisch, da die Schöpfung, gerade auch als materiale Wirklichkeit, ursprünglich und wesensmäßig gut ist. Der Gegensatz ist vielmehr theologischer Natur, weil das Böse in Gestalt des Satanischen und Sündigen dem heiligen und gerechten Gott absolut entgegensteht. Die Wurzel des Übels liegt demnach im „Moralischen“; aus dem moralischen Übel erwächst dann als Konsequenz das physische und metaphysische Übel. Um das Mysterium des Bösen zu erfassen, bedarf es also personaler und keineswegs ontologischer Kategorien. Wie verhalten sich anthropologisch Freiheit und Sünde des Menschen zueinander? Und wie soll man theologisch die Allmacht und Vorsehung Gottes der Selbstverantwortung des Menschen zuordnen? Das Böse wird als hybride Auflehnung des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer begriffen. Aufgrund der sündigen Rebellion des Menschen stellt Gott nicht nur den Menschen, sondern die gesamte Naturordnung unter Fluch und Verderben. Aus der sehr guten Schöpfung wird die gefallene Welt (Gen. 3). Die Überwindung

des Übels und damit die Heilsordnung muß deshalb auch bei der Überwindung der Sünde ansetzen, um Gott und Mensch in eine erneuerte personale Gemeinschaft zu bringen. Die Soteria kann weder intellektuell noch moralisch aus dem Vermögen des Menschen kommen, da dieser durch die Sünde zutiefst korrumpiert ist. Soteria ist vielmehr ein Akt der unverdient von außen, d.h. durch Christus auf den Menschen zukommenden Gnade Gottes. Von daher stellt sich für die christliche Theologie das Theodizeeproblem weder im antiken noch im neuzeitlichen Verständnis als Frage nach der Rechtfertigung Gottes vor dem Tribunal der menschlichen Vernunft, sondern entsprechend den biblischen Grunddaten als theologisches Problem der Rechtfertigung des Sünders coram deo.

3. Theodizee im Prozeß eines syllogistischen Verfahrens und philosophischer Spekulationen

Philosophisch drängt sich das Theodizeeproblem dann auf, wenn die Vorstellung von einem personalen Gott, der per definitionem das absolut Gute verkörpert, rational mit den Übeln der vorfindlichen Welt vermittelt werden soll. Die erste präzise Formulierung des Theodizeeproblems findet sich bei Epikur, der in syllogistischen Varianten spezifische Prämissen und Konklusionen darstellt. „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“³ Der existentielle Schrei des Leidenden gerinnt hier zum bloß logischen Problem der Religionsphilosophie.

Mit der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts verschärft sich der Konflikt um die Gerechtigkeit Gottes durch die konsequente Emanzipation der Philosophie von der Theologie bzw. der autonom werdenden Vernunft von dem Autoritätsanspruch der Offenbarung. Es ist nicht verwunderlich, daß mit der durch die Aufklärung eingeleiteten Wende die Theodizeethematik im Kontext der Religionskritik zunehmend an Brisanz gewinnt. War für die abendländische Christenheit – nicht zuletzt durch die Reformation – die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zur zentralen Herausforderung geworden, so kehrt sich nun das Gerichtsverfahren um, indem Gott vor den Richterstuhl der Vernunft zitiert wird.

Zunächst allerdings geht Gottfried Wilhelm Leibniz in seinem Werk über die

³Epikur, Von der Überwindung der Furcht, Zürich 1949, S. 80.

Theodizee das Thema aus der in Deutschland bestimmenden Sicht der „frommen Aufklärung“ an; d.h. Leibniz versucht, auf rationaler Grundlage den kritischen Prozeß gegen Gott für Gott zu entscheiden. Der Theodizee von Leibniz liegt die Überzeugung zugrunde, daß sich zwei Wahrheiten nicht widersprechen können. Wissenschaftliche Erkenntnisse und philosophische Einsichten sind als Wahrheit kompatibel mit den Offenbarungswahrheiten des Christentums. Deshalb läßt sich Gottes Vorherwissen mit der spontanen, aber nicht willkürlichen Freiheit des Menschen ebenso vereinbaren wie die Tatsache der Weltschöpfung mit den Übeln der Welt. Denn gäbe es nicht diese unsere Welt als die beste aller möglichen Welten, hätte Gott überhaupt keine Welt geschaffen. Gott hat das Gute gewollt und das Böse nur zugelassen. Bemerkenswert im Blick auf die weitere Erörterung des Problems, die im 18. und 19. Jahrhundert von Leibniz ausging, ist die Tatsache, daß bei Leibniz selbst die Theodizee noch unter zwei gegenläufigen Zielperspektiven verhandelt wird: nämlich einmal als Kritik des herkömmlichen Theismus „Etsi deus est, unde malum?“, sodann aber auch als Infragestellung des Atheismus „Etsi deus non est, unde bonum?“ Der letztgenannte in der Sache sehr wesentliche Aspekt wurde in der späteren philosophischen Diskussion weitgehend durch die Eigendynamik des religionskritischen Ansatzes verdrängt.

Während Voltaire für die von Leibniz vorgetragene Argumentation nur satirischen Spott übrig hatte, nahm Immanuel Kant 1791 in seinem Beitrag „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ die Position von Leibniz ernst. Er kam allerdings zu dem Ergebnis:

„Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe 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.“⁴

Bertrand Russell weist in „A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz“ (London, 1900) kritisch darauf hin, daß Leibniz im Blick auf seinen Theodizeeversuch in einen Selbstwiderspruch zwischen seiner Logik einerseits und seinen metaphysischen Voraussetzungen andererseits geraten sei.⁵ Einen letzten philosophisch-historisch höchst wirksamen und positiven Entwurf der Theodizee stellt das Hegelsche System als ganzes dar. In der dialektischen Selbstentfaltung des absoluten Geistes ist Gott als das dynamische Prinzip aller Wirklichkeit in einer universalen Synthese die eschatologische Vollendung des immanenten Geschichtsprozesses. Deshalb sind die angesichts der im Geschichtsprozeß notwendigen Übel im Blick auf das Ziel der Apotheose der Welt gerechtfertigt. Aber bereits die Linkshegelianer Ludwig Feuerbach und Karl Marx haben in ihrem Bemühen, Hegel „vom Kopf auf die Füße zu stellen“, die Theodizee des großen Idealisten negiert und der radikal atheistischen Religionskritik preisgegeben.

⁴ Ausgabe von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, A. 210.

⁵ Bertrand Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, London, 1900.

4. Die Verdichtung und Verschärfung des Theodizeeproblems in der modernen Literatur

Der geistesgeschichtliche Verlauf, den die Theodizeeproblematik in der westlichen Philosophie und Literatur nahm, macht jedoch vor allem eines deutlich: das Thema gewinnt seine Relevanz und Dynamik nicht so sehr aus dem rationalen Diskurs als vielmehr aus der jeweils höchst aktuellen Erfahrung des Leidens. Dieses provoziert angesichts seiner Kontingenz immer neu – und zwar im bloßen Fortschreiten der neuzeitlichen Geschichte in zunehmend verschärfter Form – die Frage nach dem Warum und Wozu der Übel. Da im Blick auf die rationalen Aporien der Philosophie und Theologie gleichermaßen eine in sich kohärente und befriedigende Antwort auf den Prozeß um Gottes Gerechtigkeit nicht erkennbar ist, hat die literarisch künstlerische Darstellung des Problems an Kraft, Dichte und Einfluß gewonnen. Leibniz konnte 1713 gegenüber Herzog Anton Ulrich noch in grenzenlosem Optimismus vermerken: „Niemand ahmt unseren Herrn besser nach als ein Erfinder von schönen Romanen.“ Gott als genialer Schriftsteller und die Weltgeschichte als sein literarisches Werk. Die Kontingenz des Weltgeschehens entspringt einem künstlerischen Geist, den der menschliche Leser erst schrittweise nachvollziehen kann, der aber seinem genialen Konzept nach notwendig schön ist. Daß der Weltroman statt schön zu sein, auch zur Horrorstory werden könnte, wird in der Abwendung der Neuzeit vom Aufklärungsoptimismus besonders angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhunderts deutlich. Die Leiderfahrungen der modernen Welt mit ihren technologisch geführten Vernichtungskriegen, der Massenflucht und den Vertreibungen sowie die massenhafte Liquidation von ideologischen Gegnern haben die rein intellektuelle Bemühung um eine philosophisch begründete Theodizee zum blutleeren Abstraktum werden lassen. Statt dessen wurde zunehmend eine dichterische Bewältigung des Problems in Gestalt des Tragischen in den Vordergrund gerückt. Exemplarisch für die Verdichtung des Theodizeeproblems in der Literatur sei wenigstens auf einige Titel hingewiesen, die aufgrund ihrer überragenden Eindrücklichkeit zum Verständnis menschlichen Leidens wesentlich beigetragen haben: So F.M. Dostojewskijs „Die Brüder Karamasow“ mit der Spitzenaussage, daß die Tränen eines einzigen unschuldigen Kindes zur „Erschütterung des Weltalls“ geraten⁶ Zu einer klassischen Formulierung ist Georg Büchners Feststellung in „Dantons Tod“ geworden: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus“⁷ In der Nachkriegszeit wurde Wolfgang Borcherts Bühnenstück „Draußen vor der Tür“⁸ ausgesprochen wirksam als atheistische Anklage gegen den „Bilderbuch–Lieben–Gott“ der Theologie. Schließlich sei in dieser ä-

⁶F.M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasow, München 1987; S. 330.

⁷Georg Büchner, Dantons Tod, Werke und Briefe, München 1973, S. 40.

⁸Wolfgang Borchert, Draußen vor der Tür, Reinbeck 1967.

ßerst knappen Aufzählung noch beispielhaft Albert Camus Roman „Die Pest“⁹ genannt, in dem der Arzt Rieux den Kampf gegen Gewöhnung an das Leid und Verzweiflung über das Leid führt. Die theologische Dramatik, die durch die Pestseuche ausgelöst ist, wird besonders in den Dialogen zwischen Dr. Rieux und Pater Paneloux ausgefochten.

Gerade die literarische Gestaltung des Problems in Poesie und Prosatexten macht nicht nur deutlich, daß sich das Theodizeeproblem in der Moderne zunehmend verschärft, sondern auch, daß die Sensibilisierung des zeitgenössischen Menschen gegenüber jedweder Leiderfahrung zunimmt. Odo Marquard spricht in diesem Kontext von einem Prinzessin-auf-der-Erbse-Syndrom, d.h. trotz einer faktischen Minimierung des Leides durch die moderne Medizin und Technik, wird der verbleibende reale „Rest“ an Leid als desto schwerwiegender und schmerzlicher erfahren. Mit den Idealen der französischen Revolution von 1789, die politisch erstmals in der neuen Welt, d.h. in den Vereinigten Staaten von Amerika, umgesetzt wurden, begann der Mensch sich primär nicht mehr von seinen Pflichten, sondern von seinen Rechten her zu verstehen. So wird die „pursuit of happiness“ in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung als selbstevidentes Menschenrecht deklariert und eingefordert.

5. Zur biblisch-theologischen Diskussion des Theodizeeproblems

Den philosophischen und literarischen Versuchen, das Theodizeeproblem zu bewältigen, korrespondiert eine mindestens ebenso intensive wie umfangreiche Bemühung in der Theologie mit diesem höchst sperrigen Thema. Im folgenden sollen elementarisierend einige Linien biblischer Theologie aufgezeigt werden. Im Horizont systematischer Lösungsansätze kann dann der exegetische Befund für die Theodizeediskussion fruchtbar gemacht werden.

5.1 Der Zusammenhang von moralischem Übel und von physischem bzw. metaphysischem

Nach biblischem Verständnis spiegelt sich in der physischen Wirklichkeit der Welt der Zustand des Gottesverhältnisses des Menschen. Der Realität der ursprünglichen Gottesgemeinschaft, wie sie im protologischen Stand des Menschen gegeben war, entspricht dem paradiesischen Zustand der Welt. Mit dem Fall des Menschen verändert sich nicht lediglich seine innere Befindlichkeit, sondern die Sünde bewirkt einen fluchbeladenen Umbruch im Gesamtzustand des Kosmos. Die Welt wird zu einem Ort der Mühsal, der Schmerzen und des Todes. Aus dem moralischen Übel erwächst als Folge das physische und das metaphysische; – Ethik und Physis stehen in einem grundlegenden Korrespondenzverhältnis. Die Strafandro-

⁹ Albert Camus, Die Pest, Hamburg, 1995.

hung des Schöpfers: „Von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben“ (Gen. 2,17), wird mit der Tatsache des Falls zur weltbestimmenden Realität, die später Paulus in dem Satz zusammenfaßt: „Der Sünde Sold ist der Tod“ (Röm. 6,23). Bei jeder theologisch sinnvollen Erörterung des Theodizeeproblems muß von diesem Zusammenhang ausgegangen werden. Deshalb greifen die einfachen philosophischen Syllogismen, die vom Scheitern der Theodizee auf den Atheismus als logisch erwiesene Tatsache schließen, zu kurz. Auf den ersten Blick scheinen zwar die nachstehenden Schlußverfahren philosophischer Logik zwingend zu sein:

Gott ist gütig, aber die Welt ist schlecht, ergo kann Gott nicht allmächtig sein.
bzw.

Gott ist allmächtig, aber die Welt ist schlecht, ergo kann Gott nicht gütig sein.

Denn in der Tradition des jüdisch-christlichen Theismus sind die Attribute „gütig und allmächtig“ für die Gotteslehre unverzichtbar. Da sie sich im Sinne der philosophischen Vernunft nicht mit dem Schlechtsein der Welt in Einklang bringen lassen, wird auf die Nichtexistenz Gottes geschlossen. Der Denkfehler dieses philosophischen Verfahrens liegt nicht im formalen Vollzug der Syllogismen, sondern in den theologisch unzureichenden Prämissen. Güte und Allmacht sind zwar unverzichtbare Eigenschaften Gottes, aber im Blick auf das Theodizeeproblem geht es wesentlich um das Attribut Heiligkeit Gottes, seinen Zorn über die Sünde und damit um sein Gericht über die Welt. Die Theodizeefrage kann christlich überhaupt nur vom Problem des sogenannten moralischen Übels her angegangen werden. Sobald man vom physischen und metaphysischen Übel ausgeht, bleibt am Ende mit innerer Logik nur die Aporie bzw. der Atheismus. Der hier erhobene Sachverhalt bedeutet nun keineswegs eine glatte theologische Lösung des Problems, wohl aber die Veränderung des vor dem gesamten Themenkomplex stehenden Vorzeichens.

5.2 Der Tun-Ergehens-Zusammenhang

Am Anfang der Geschichte Israels steht mit der Konstituierung des Volkes durch den Exodus sowie der Wüstenwanderung und Landnahme zentral die Offenbarung des Gesetzes. Die Torah als gute Weisung ist zuerst Gabe, dann Aufgabe „Wohl dem, ... der Lust hat am Gesetz des Herrn und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht! Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen,...“ (Ps. 1,1-3). Das Leben gelingt, wenn der Mensch im Bund des Gesetzes bleibt. Am Gehorsam des Glaubens entscheidet sich Segen und Fluch. „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch: den Segen, wenn ihr gehorcht den Geboten des Herrn, eures Gottes, die ich euch heute gebiete; den Fluch aber, wenn ihr nicht gehorchen werdet den Geboten des Herrn, eures Gottes, und abweicht von dem Wege, den ich euch heute gebiete, daß ihr andern Göttern nachwandelt, die ihr nicht kennt.“ (Dtn 11,26-28). Gerade die Verheißung des Landes hat in ihrer lebensvollen Konkretion

den Garten Eden im Blick. Inmitten der Völker soll Israel ein Ort und eine Gemeinschaft des Segens sein. Ein wesentliches Charakteristikum des Bundes ist der unlösliche Zusammenhang von personaler Gottesgemeinschaft Israels mit seinem Gott und der daraus erwachsenden Lebensfülle und Freude. Die innere Heiligkeit dieser Gottesbeziehung wird – gleichsam als göttliche Bestätigung – in gelingendem Leben und Wohlergehen nach außen reflektiert. Weisheit des Herzens stellt die Füße auf weiten Raum:

„Denn der HERR gibt Weisheit, und aus seinem Munde kommt Erkenntnis und Einsicht. 7 Er läßt es den Aufrichtigen gelingen und beschirmt die Frommen. 8 Er behütet, die recht tun, und bewahrt den Weg seiner Frommen. 9 Dann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Recht und Frömmigkeit und jeden guten Weg.“ (Prov. 2,6–9).

Die Anfechtung Israels bricht dort auf, wo diese torahorientierte Gewißheit und Lebensweisheit zerfällt. Hiob, der Gerechte Gottes, erleidet unvorstellbares Elend und wird deshalb von seinen Freunden zutiefst in Frage gestellt. Liegt unter seiner scheinbaren Frömmigkeit schwere Schuld verborgen? Und Asaf stellt im 73. Psalm die analoge Frage nur mit umgekehrten Vorzeichen. Warum geht es den Gottlosen so gut?

3 Denn ich ereiferte mich über die Ruhmredigen, als ich sah, daß es den Gottlosen so gut ging. 4 Denn für sie gibt es keine Qualen, gesund und feist ist ihr Leib. 5 Sie sind nicht in Mühsal wie sonst die Leute und werden nicht wie andere Menschen geplagt. 6 Darum prangen sie in Hoffart und hüllen sich in Frevel. ... 12 Siehe, das sind die Gottlosen; die sind glücklich in der Welt und werden reich. 13 Soll es denn umsonst sein, daß ich mein Herz rein hielt und meine Hände in Unschuld wasche? 14 Ich bin doch täglich geplagt, und meine Züchtigung ist alle Morgen da. (Ps. 73,3–6 u. 12–14).

Die Absurdität der Weltverhältnisse scheint den Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Bundestreue ad absurdum zu führen.

Wie tief Israel von dieser Irritation des Tun–Ergehens–Zusammenhangs bis in die Zeit des Neuen Testaments erschüttert ist, macht die Schilderung katastrophaler Ereignisse, die in Lukas 13,1–5 berichtet werden, deutlich:

1 Es kamen aber zu der Zeit einige, die berichteten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte. 2 Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Meint ihr, daß diese Galiläer mehr gesündigt haben als alle andern Galiläer, weil sie das erlitten haben? 3 Ich sage euch: Nein; sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen. 4 Oder meint ihr, daß die achtzehn, auf die der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, schuldiger gewesen sind als alle andern Menschen, die in Jerusalem wohnen? 5 Ich sage euch: Nein; sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen.

Bemerkenswert ist hierbei die skeptische Rückfrage nach der Schuld der Opfer. Bis heute gilt die Anklage der Täter als unbestreitbar notwendig. Wer ist der verantwortliche Architekt, dessen Turm einstürzte und so das Unglück verursachte? Ohne Zweifel ist Pilatus, der betende Pilger niedermachen ließ, ein korrupter

Machtpolitiker, den man eigentlich als Kriegsverbrecher verurteilen müßte. Dieser Umgang mit Schuld bedarf keiner besonderen Begründung. Aber auch bei den Opfern, die zunächst zufällig und unschuldig erscheinen, muß auf Grund der inneren Logik des Tun–Ergehens–Zusammenhangs gefragt werden, warum gerade sie so von Unheil und Tod heimgesucht wurden. Und charakteristischer Weise wird die Schuldfrage inquisitorisch selbst dort erhoben, wo das Individuum ganz offensichtlich schuldunfähig ist. Dieser Aspekt wird in der Begegnung zwischen Jesus und dem Blindgeborenen ausführlich thematisiert:

1 Und Jesus ging vorüber und sah einen Menschen, der blind geboren war.
 2 Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist? 3 Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm. (Joh. 9,1–3)

Deutlich wird aus diesen biblischen Hinweisen, daß Israel von der unverbrüchlichen Gültigkeit der Korrelation zwischen Frömmigkeit und Lebensglück einerseits und Sünde und Verderben andererseits ausging. Wenn dieses göttliche Ordnungsgefüge gestört wurde, provozierten derartige Widerfahrnisse nicht nur die Frage nach der Schuld der Täter, sondern auch der Opfer. War das Opfer schuldunfähig, suchte man die fluchbringende Tat bei den Eltern bzw. anderen Vorfahren. Konnte der Zusammenhang von Sünde und Leid nicht evident gemacht werden, so erwuchs daraus die für Hiob typische Gestalt des Theodizeeproblems in seiner spezifischen alttestamentlichen Gestalt. Man klammert sich an den Gott der Bundesstreue, dessen „emuna“ auch und gerade im Glauben und Gehorsam festgehalten wurde. Darin bestand die Anfechtung und – e contrario – auch ihre Überwindung.

5.3 Die Universalisierung und Radikalisierung der Sünde

Das für die alttestamentliche Überzeugung unlösbare Problem besteht in der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit angesichts des Leides der Frommen und des Glücks der Gottlosen. Hier nimmt Jesus eine grundlegend andere Position ein: „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle genauso umkommen!“ (Lk. 13,5). Neben dieser Verschärfung des Schuldproblems steht in der Antwort auf das Problem des Blindgeborenen – als Kehrseite derselben Medaille – die verheißungsvolle Zusage: „Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.“ (Joh. 9,3). Paulus bringt diese völlig revolutionäre Sichtweise Jesu in einen stringent systematischen Argumentationszusammenhang. Mit geradezu jurisdischer Präzision macht der Apostel in den ersten drei Kapiteln des Römerbriefs deutlich, daß Juden und Heiden gleichermaßen die Gerechtigkeit Gottes verfehlen; damit steht ausnahmslos jeder Mensch unter dem Fluch des Gesetzes und ist dem tötenden Gerichtszorn Gottes ausgeliefert.

Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben. Denn es ist hier kein Unterschied: sie

sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten. (Röm. 3,22–23)

Selbst höchst moralische Leistungen vermögen diesen Schuld–Ergehens–Zusammenhang nicht zu durchbrechen. Die klassische Ausgangsposition für die alttestamentliche Theodizeefrage wird durch die absolute Radikalisierung der Sünde im Neuen Testament in ein völlig neues Licht gerückt. Denn es gibt keinen Gerechten mehr, der unschuldig leiden müßte. Alles Glück der Gottlosen wird sich angesichts der kommenden ewigen Verdammnis als trügerische Täuschung erweisen. Einzig bedeutsam für Zeit und Ewigkeit ist das Christusheil, das dem Sünder als freie Gnade durch die Verkündigung des Evangeliums angeboten wird. Aus dieser Perspektive ist die Forderung der Theodizee, d.h. der Rechtfertigung Gottes vor dem Tribunal des Menschen in sich eine Manifestation der umfassenden Gottlosigkeit des Sünders. Denn der Sünder kann Gott gegenüber keine Rechtsansprüche erheben, sondern ist ausschließlich auf göttliche Begnadigung und Rechtfertigung angewiesen. In dem neutestamentlichen Bußruf geht es deshalb nicht zuletzt um die Abkehr von der Theodizee hin zur Rechtfertigung des Sünders *coram deo*.

5.4 Eine heilsgeschichtliche Einsicht angesichts der Ursache des Übels

Nun impliziert die neuzeitliche Forderung nach Theodizee noch einen Aspekt, der im Kontext der Radikalisierung und Universalisierung der Sünde diskussionswürdig und –bedürftig ist. Der mit der Theodizee unternommene Versuch einer Rechtfertigung Gottes *coram homine* beinhaltet nämlich u.a. die Überzeugung, daß der Mensch gerne und bereitwillig die Herrschaft Gottes über sein Leben akzeptieren würde, wenn Gott sich seinerseits darin als gütig und allmächtig erweisen würde, daß er es dem Menschen gut gehen ließe. Der glückliche Mensch wäre demnach der gläubige Mensch, der nicht zum Atheismus verführbar wäre. Das Glück bzw. irdische Wohlergehen ist nach diesem Verständnis Voraussetzung des Glaubens.

Nun wird diese besonders in der Neuzeit gepflegte Hypothese schon dadurch konterkariert, daß äußerlich glückliche Menschen und wohlhabende Gesellschaften keineswegs offener für den Glauben sind als jene, die mit den Nöten der Welt und schweren Schicksalen des Lebens zu kämpfen haben.

Dieser Befund stimmt indes nicht nur mit der allgemeinen Weltbeobachtung überein, sondern ist auch in den heilsgeschichtlichen Rahmendaten der Bibel fest verankert. Das Erfordernis des Glücks als Voraussetzung einer spontan positiven Gotteserfahrung war protologisch im Paradies als Ausgangssituation für die Menschheit gegeben. Irgendeine Nötigung zur Theodizee erschien für den prälapsarischen Zustand deshalb gänzlich abwegig. Aber gerade unter den Bedingungen des paradiesischen Glücks zeigt sich das Geschöpf empfänglich gegenüber dem Versucher und rebellisch gegen seinen Schöpfer. Entsprechendes gilt spiegelbild-

lich für die eschatologische Ansage des Millenniums. Die Apokalypse des Johannes schildert eine Situation, in der die Bedingungen und Wirkungen des Falls eingeschränkt sind und das Gesetz Christi für die Menschheit bestimmend ist. Dem Theodizeeproblem wird so der Boden entzogen sein. Doch auch diese ideale Konstitution der Welt – einschließlich des Wissens um alle negativen geschichtlichen Erfahrungen der vorausgegangenen Menschheitsgeschichte ohne Gott – vermag den Menschen nicht gegenüber neuen satanischen Versuchungen zu immunisieren, sondern führt auf dem Weg eines erneuten Abfalls zu neuem Leid.

1 Und ich sah einen Engel vom Himmel herabfahren, der hatte den Schlüssel zum Abgrund und eine große Kette in seiner Hand. 2 Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, das ist der Teufel und der Satan, und fesselte ihn für tausend Jahre, 3 und warf ihn in den Abgrund und verschloß ihn und setzte ein Siegel oben darauf, damit er die Völker nicht mehr verführen sollte, bis vollendet würden die tausend Jahre. Danach muß er losgelassen werden eine kleine Zeit. 7 Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängnis 8 und wird ausziehen, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, Gog und Magog, und sie zum Kampf zu versammeln; deren Zahl ist wie der Sand am Meer. (Apk. 20,1–3 u. 7–8)

Die Überwindung des Unheils und damit die Bewältigung des Theodizeeproblems kann deshalb nicht am Menschenrecht auf Glück ansetzen, sie muß vielmehr die eigentliche Ursache des Schadens beheben, nämlich die prinzipielle Versuchlichkeit und faktische Sünde des Menschen. Alle Heilung äußerer Schäden und Behinderungen menschlicher Existenz – etwa durch besondere göttliche Wunder-taten – können nur zeichenhafte und temporäre Bedeutung haben gegenüber der grundlegenden Wiederherstellung des Gottesverhältnisses. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Schilderung der Heilung des sogenannten Gichtbrüchigen in Markus 2,1–12. Die Erwartungen des Kranken sowie seiner vier Freunde und aller Anwesenden richten sich gespannt auf den Wunderheiler aus Nazareth. Aber statt das lösende Wort: „Nimm dein Bett und gehe!“ zu sprechen, sagt Jesus zu ihm: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ (V.6). Die Prioritäten Jesu sind offensichtlich ganz andere als der Erwartungshorizont seiner Hörer. Zuerst muß das Grundübel der Sünde beseitigt werden, erst dann macht die Heilung der leiblichen Behinderung überhaupt Sinn. In dieser Evangeliengeschichte wird also ebenso die Umkehrung der Theodizeefrage in die Frage der Rechtfertigung vor Gott durch die Vergebung der Sünden betont. Die Lösung der „Schuldfrage“ wird der der „Machtfrage“ eindeutig vorgeordnet, wie Karl Heim dies in seinem theologischen Entwurf „Jesus der Weltvollender“ knapp auf den Begriff brachte.¹⁰

5.5 Die schöpfungs- und geschichtstheologische Souveränität Gottes

Bedenkt man, daß nach biblischem Verständnis die Hybris die tödliche Wurzel

¹⁰Karl Heim, *Jesus der Weltvollender*, Hamburg, 1952, S. 35–52.

des peccatum ist, dann rückt für das biblische Verständnis die Forderung nach Theodizee angesichts der Souveränität Gottes nochmals in ein gänzlich anderes Licht. Einzig der Schöpfer ist in seinem Willen absolut, das Geschöpf – auch und gerade in seiner Vernunftbegabung – bleibt ihm gegenüber schlechthin abhängig und relativ. Der Mensch kann keine „naturrechtlichen“ Ansprüche auf Glück gegenüber seinem Schöpfer erheben, sondern ist eingeladen, sich der Güte Gottes anzubefehlen und darin das Herrsein Gottes zu respektieren und im Vertrauen zu bejahen. Ungeachtet des anthropologischen Privilegs der Gottesebenenbildlichkeit wird der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf überall in der Bibel festgehalten. Theodizee als Rechtstitel gegen Gott ist superbia und damit die Sünde katexochen. Nicht umsonst trägt die Auseinandersetzung Evas mit der Schlange alle grundlegenden Züge eines Theodizeeversuchs. Und auf der anderen Seite vollzieht sich die hoheitliche Selbstoffenbarung Gottes gegenüber dem durch die Theodizeefrage angefochtenen Hiob gerade nicht als argumentative Selbstrechtfertigung Gottes, also als eine von Gott eingelöste Theodizee, sondern als souveräner Herrschaftsanspruch des autonomen Schöpfers.

„Und der HERR antwortete Hiob aus dem Wettersturm und sprach: 2 Wer ist's, der den Ratschluß verdunkelt mit Worten ohne Verstand? 3 Gürtel deine Lenden wie ein Mann! Ich will dich fragen, lehre mich! 4 Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sage mir's, wenn du so klug bist!“ Hiob 38,1–4

Am Ende des Dialogs steht nicht die Theodizee Gottes, sondern ein Sündenbekenntnis Hiobs und seine Beugung vor Gott.

„Und Hiob antwortete dem HERRN und sprach: 2 Ich erkenne, daß du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer. 3 „Wer ist der, der den Ratschluß verhüllt mit Worten ohne Verstand? Darum hab ich unweise geredet, was mir zu hoch ist und ich nicht verstehe. 4 So höre nun, laß mich reden; ich will dich fragen, lehre mich! 5 Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen, aber nun hat mein Auge dich gesehen. 6 Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.“ Hiob 42,1–6

In sachlicher Analogie zur schöpfungstheologischen Begründung der autonomen Freiheit Gottes steht die geschichtstheologische, die im freien Erwählungshandeln Gottes ihren Ausdruck findet. Die Geschichte Israels ist das bleibende Vorbild und theologische Paradigma für diesen Sachverhalt, den Paulus in Römer 9 bis 11 breit entfaltet:

„Was sollen wir nun hierzu sagen? Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! 15 Denn er spricht zu Mose (2. Mose 33,19): 'Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.'“ Röm. 9,14+15

Und obwohl gerade der Weg Israels von göttlichen Strafgerichten und Heimsuchungen bestimmt ist und nicht erst seit Auschwitz nach Theodizee schreit, betont der Apostel mit Jesaja 1,9: „Wenn uns nicht der Herr Zebaoth Nachkommen übriggelassen hätte, so wären wir wie Sodom geworden und wie Gomorra“ (Röm. 9,29). Auch für Israel als Ganzes ist statt Theodizee Buße angesagt. Theodizee

wird sich – gleichsam als *donum super additum* – erst am Ende aller geschichtlichen Wege Israels im Sinne einer eschatologischen Doxologie einstellen: „O welche Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ (Röm. 11,33)

Theodizee erweist sich biblisch verstanden als Gnadenakt der souveränen Geschichtsherrschaft Gottes; sie wird nicht eingeklagt, sondern gewährt.

5.6 Die eschatologische Dimension der Theodizee

Diese eschatologische Perspektive der göttlichen Gnade gilt nun über Israel hinaus für die gesamte Universalgeschichte, soweit sich diese als Heilsgeschichte für die Völker in den Bund Gottes einbeziehen läßt.

„Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. 2 Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen, bereitet wie eine geschmückte Braut für ihren Mann. 3 Und ich hörte eine große Stimme von dem Thron her, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; 4 und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“ Apk. 21,1–4

Im Horizont dieser Hoffnung wird die Sehnsucht nach Theodizee zum *Movens* des „Wie lange noch?“ Diese Bewegkraft begegnet sowohl bei Hiob als auch bei den in der Apokalypse geschilderten Märtyrern. In diesem Sinne kommt der Theodizeefrage als heilsamer Unruhe angesichts des eschatologischen „Noch nicht“ eine positive und legitime Aufgabe zu. Der Glaube wartet auf Grund des geschehenen Heils und der empfangenen Sündenvergebung auf die Vollendung des Heils. Um die philosophische Terminologie aufzunehmen: nachdem das moralische Übel durch Gottes Tat unverdientermaßen überwunden ist, muß sich auf Grund der Verheißung auch die definitive Beendigung des physischen und des metaphysischen Übels einstellen. Aber diese eschatologische Einlösung der Theodizee wird nicht vom Menschen ertrotzt, sondern von Gott in Freiheit geschenkt werden. Die bleibende und rational nicht auzulotende Souveränität Gottes zeigt sich in diesem Zusammenhang gerade angesichts des doppelten Ausgangs des Weltgerichts.

6. Praktisch–theologische Perspektiven im Horizont der Christologie

Der durch das Schriftwort vorgezeichnete dogmatische Umgang mit der Theodizeefrage ist für die apologetische und lehrmäßige Auseinandersetzung grundlegend, aber er bedarf der praktisch–theologischen Vertiefung. Der leidende Mensch bleibt nicht zuletzt als Glaubender, dem die Erlösung geschenkt ist, angeforchten. Ihm muß in besonderer Weise seelsorgerische Hilfe zuteil werden.

6.1 *Zwei seelsorgerisch relevante Aspekte*

Deshalb abschließend noch einige wesentliche geistliche Aspekte zu diesem virulenten Thema:

Erstens nimmt die Bibel den Schrei des leidenden Menschen auf und ernst. Sie weist zwar den kühl distanzierten Diskurs eines rein intellektuellen Verfahrens gegen Gott durch den Hinweis auf Gottes Souveränität und die Schuld des Menschen zurück, aber sie eröffnet dem vor Gott klagenden Menschen weiten Raum. Die Anfechtung wird nicht verdrängt, die Klage nicht verboten, der Zweifel nicht unterdrückt. Der Glaubende wird vielmehr eingeladen, sein Herz vor Gott auszuschütten. Gerade in der Sprachlosigkeit des Leidens vermögen Hiob, der Psalter, die Väter und die Propheten Sprache zu verleihen. Dabei verdient die Konfession und Einsicht des Asaf in Psalm 73,16f. besondere Beachtung: „So sann ich nach, ob ich's begreifen könnte, aber es war mir zu schwer, bis ich ging in das Heiligtum Gottes und merkte auf ihr Ende.“

Es handelt sich um zwei Gesichtspunkte, die Asaf nach eigenem Urteil geholfen haben, angesichts der Untiefen der Theodizeefragen wieder festen Grund unter die Füße zu bekommen: Neben der Tatsache, daß Asaf in seinem Psalmgebet ein hervorragendes Beispiel für die ehrliche Klage vor Gott ist, verweist er zunächst auf die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde. Die Gemeinschaft der Glaubenden und Betenden verleiht dem Angefochtenen Kraft und Halt. Beim *homo incurvatus in se ipsum* handelt es sich um kein theoretisches Konstrukt theologischer Anthropologie, sondern um die seelsorgerisch höchst relevante Situation und Gefährdung des angefochtenen Menschen. Gerade angesichts seiner Glaubenskrise und der ungelösten Lebensfrage steht dieser nämlich in Gefahr, sich zu isolieren und damit aus der tragenden Gemeinschaft des Volkes Gottes herauszufallen. Dagegen steht die Glaubenserfahrung Asafs als Einladung, den Gottesdienst mitzufeiern und in der Gemeinde die Gegenwart Gottes zu erleben – und zwar ungeachtet des scheinbaren Glücks der Gottlosen.

Die andere Hilfe, die Asaf zuteilgeworden ist, besteht in der eschatologischen Perspektive, die das Glück und Unglück in dieser Welt grundlegend relativiert: „... und merkte auf ihr Ende“. Letztlich geht die Theodizeeproblematik mit ihren offensichtlichen Ungereimtheiten im Tun–Ergehens–Zusammenhang nicht auf. Erst der Blick vom Ende bzw. vom eschatologischen Schicksal her offenbart die Evidenz der Gerechtigkeit Gottes. Die Relativierung aller irdischen Verhältnisse und die Orientierung am eschatologischen Ziel des Lebens gibt den Trost, im Leiden zu bestehen und an der Hoffnung festzuhalten, wie sie Paulus in Römer 8,18 beschreibt: „Ich bin überzeugt, daß dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll.“ Der Grund solcher Hoffnung, beruht für Christen in der heilsgeschichtlichen Tatsache, daß die neue Schöpfung jenseits der Übel dieser Welt mit der Auferstehung Jesu Christi von

den Toten begonnen hat und in Kraft gesetzt worden ist.

6.2 Der sympathische Gott, der in Christus stellvertretend leidet

Mit der Eröffnung des christologischen Horizonts haben wir den spezifischen Zugang der christlichen Theologie angesprochen, der für die Antwort auf die Theodizeefrage zentral ist und der beide Aspekte, die systematisch-theologischen und die praktisch-theologischen miteinander verbindet.

Die antik-griechische Gotteslehre geht von der Apathie der seligen Götter gegenüber allem menschlichen Geschick aus. Islam bedeutet Unterwerfung unter das von Allah verhängte Schicksal, d.h. das Kismet. Hinduismus und Buddhismus fordern, den Durst nach Leben zu überwinden, um dann ins Nirwana eingehen zu können; ein Anspruch des Individuums auf persönliches Wohlergehen wird dabei verneint. Für die Theodizeefrage in ihrer Schärfe und die mit ihr verbundene Anfechtung besteht deshalb im Buddhismus weder die Voraussetzung noch eine ernsthafte Veranlassung.

In einzigartiger Weise begegnet religionsgeschichtlich im Alten Testament die Selbstzusage Gottes als Liebeserklärung an sein Volk und als Verheißung zuverlässiger Bundestreue. Durch das Glück des Gottlosen und das Leiden des Frommen bricht das Verlangen nach Theodizee in spezifischem Sinne überhaupt erst auf. Das Neue Testament verweist nun im Rahmen der Anthropologie nicht nur auf die Radikalität und Universalität der Sünde, sondern unterstreicht im Kontext der Gotteslehre zuerst und vor allem die Solidarität des dreieinigen Gottes mit dem sündigen und leidenden Menschen. Um dies zu verstehen, muß man den gesamtbiblischen Zusammenhang wahrnehmen. Kaum irgendwo anders in der alttestamentlichen Geschichte erhebt sich die drohende Gewitterwand des Theodizeeproblems schwärzer und wuchtiger als in der Aufforderung Gottes an den Patriarchen des Glaubens, nämlich an Abraham: „Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und geh hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde“ (Gen. 22,2). Hier steht das Wort der Verheißung Gottes über Isaak gegen das Gebot Gottes zur Opferung Isaaks – und zwar als ein rational nicht auflösbares Geheimnis, das so abgründig ist wie die Theodizeeproblematik. Ja, dies Geheimnis ist hier unmittelbarster Ausdruck für das Theodizeeproblem. Am Ende löst Gott selbst den Konflikt mit der Zusage: „Weil du solches getan hast und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont, will ich dein Geschlecht segnen und mehren.“ (Gen. 22,16f).

Eben diese Verschonung des einzigen und geliebten Sohnes greift Paulus in seiner theologischen Zusammenfassung des Christusheils auf: „Gott, der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm. 8,32). Gott bleibt als souveräner Schöpfer und Herr der Geschichte gegenüber der Welt und den Menschen

nicht apathisch, er ist auch keine bloß transzendente Schicksalsmacht, der es sich zu unterwerfen gilt; er ist auch keine apersonale Sphäre allen Seins im Sinne des Pantheismus, in der sich das Individuum, Freude und Leid vergessend, auflöst, sondern er ist der liebende Vater, der sich im Sohn selbst opfert. Gott in Christus ist ein sympathischer, d.h. mitleidender Gott. Er trägt unsere Schmerzen, er erleidet unsere Krankheit und stirbt unseren Tod. In Christus bricht die Theodizeefrage zwischen Vater und Sohn als innerste Spannung in der Trinität selbst auf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk. 15,34). In der Auferstehung des Gerechten, der an der Stelle des Sünders stirbt und den Gottlosen gerecht macht, wird dann die Theodizee endgültig zwischen Vater und Sohn vollzogen. Gott in Christus ist dogmatisch und seelsorgerisch die einzig mögliche Antwort einer Theodizee. *Curx probat omina*. In ihr hat der Christ als Nachfolger Jesu Anteil an seinem Kreuz und lebt aus der Kraft seiner Auferstehung. Christlicher Glaube tritt der in dieser Welt wirksamen Anfechtung, mit dem Gebet und der Gewißheit Paul Gerhardts entgegen:

Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir,
wenn ich den Tod soll leiden, so tritt du dann herfür;
wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein,
so reiß mich aus den Ängsten kraft deiner Angst und Pein.

Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod,
und laß mich sehn dein Bilde in deiner Kreuzesnot.
Da will ich nach dir blicken, da will ich glaubensvoll
dich fest an mein Herz drücken. Wer so stirbt, der stirbt wohl.

Im folgenden noch einige Literaturhinweise, die sowohl philosophisch-theologische Fachbeiträge als auch gemeindebezogene Titel umfassen:

Becker, Heinz-Dieter. *Meint Gott es wirklich gut? Jesus, der große Ermutiger zum Leben*. Neuhausen-Stuttgart 1998.

Berger, Klaus. *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Stuttgart 1996.

Bienet, Walther. *Martin Luther und die Juden*. Frankfurt 1982.

Blocher, Henri. *Evil and the cross. Christian thought and the problem of evil*. Leicester 1994.

Boschki, Reinhold. *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel*. Mainz 1994.

Brocke, Michael (Hrsg.) Jochum, Herbert (Hrsg.) *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh 1993.

Bruckner, Pascal. *Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne. Eine Streitschrift*. Berlin 1997.

- Busch, Wilhelm. *In der Seelsorge Gottes. Angefochtene Gottesknechte*. 4. Aufl., Gladbeck 1982.
- Cotterell, Peter. *Is God Helpless? Suffering and the Sovereignty of God*. London 1996.
- Friedlander, Albert H. *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust*. Gütersloh 1995.
- Ginzler, Günther Bernd (Hrsg.) *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*. 2. Aufl., Gerlingen 1993.
- Groß Walter/ Kuschel Karl-Josef. „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? 2. Aufl., Mainz 1995.
- Kehr, Otto. *Ist die Welt Gott los? Das Angebot der Umkehr*. Stuttgart 1994.
- Kettling, Siegfried. *Zwischen Trauer und Trost. Vom Umgang mit dem Leid*. Giessen 1995.
- Klempnauer, Günther. *Mein Gott – warum? Über das Leiden und den Sinn des Lebens*. 2. Aufl., Wuppertal 1989.
- Kogen, Eugen u.a. *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*. 4. Aufl., Freiburg 1979.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die Theodizee*. 2., ergänzte Aufl., Hamburg 1968.
- Leuzen, Verena. *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*. München 1995.
- Lewis, C.S. *The Problem of Pain*. Collins 1983.
- Lloyd-Jones, Martyn. *Why Does God Allow Suffering?* Wheaton Illinois 1994.
- Maybaum, Ignaz. *The Fate of God after Auschwitz*. Amsterdam 1965.
- Moster, M.B. *Warum, Gott, warum?* Witten 1981.
- Müller, Hans-Peter. *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im alten Orient und im Alten Testament*. 3., um Nachtr. erw. Aufl., Darmstadt 1995.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.) *Religion und Philosophie. Band 3: Leiden*, Paderborn 1986.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.) *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.) *Worüber man nicht schwiegen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. München 1992.
- Parzany, Ulrich. *Wozu Gott?* Moers 1981.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz*. Indianapolis 1966.
- Schuster, Ekkehard. *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*. Mainz 1993.
- Streminger, Gerhard. *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*. Tübingen 1992.
- Wilde, Bärbel. *Wo warst Du, Gott?* Neuhausen-Stuttgart 1995.
- Wilder-Smith. A. *Ernest Warum läßt Gott es zu?* Neuhausen-Stuttgart 1973.
- Schiwy, Günther. *Abschied vom allmächtigen Gott*. München 1995.

- Willert, Albrecht. *Das Leiden der Menschen und der Glaube an Gott*. Göttingen 1997.
- Truesdale, Albert. *If God is God. Then why? Letters from Oklahoma City*. Kansas City 1997.
- Wagner, Harald (Hrsg.) *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*. 2. Aufl., Freiburg 1998.
- Fuchs, Gotthard (Hrsg.) *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*. Frankfurt 1996.
- Kreiner, Armin. *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*. 2. Aufl., Freiburg 1998.