

„Warum diese fürchterlichen Umwege?“

Theodizee in säkularer Gesellschaft und im interreligiösen Dialog

Dirk Ansorge

Die einst hoch aufschäumenden Wogen theologischer Debatten um die Theodizee haben sich geglättet. Nicht, als ob es hierzu keine Wortmeldungen mehr gäbe – der vorliegende Beitrag zählt ja auch dazu. Doch scheinen die Positionen inzwischen geklärt, die Argumente ausgetauscht, die einschlägigen Zitate – von Laktanz über Büchner und Dostojewskij bis hin zu Guardini – in Anthologien griffbereit für Seminare und Unterricht.¹ Kundige Handbücher systematisieren Theorien und Aporien der Theodizee-Problematik – der Frage also, ob sich angesichts des Übels in der Welt der Glaube an einen moralisch vollkommenen Gott argumentativ rechtfertigen lasse. Innovatives zum Thema aber scheint kaum noch beigetragen werden zu können. Alles scheint gesagt – wenngleich vielleicht noch nicht von allen. Und hatte nicht bereits Immanuel Kant kurz nach der Französischen Revolution das unvermeidliche „Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ verkündet?

Auch die folgenden Überlegungen beanspruchen nicht, neue Argumente beizubringen. Wohl aber wollen sie die Debatte in zweifacher Hinsicht kontextualisieren: sie einordnen in eine sich – zumindest im Westen – zunehmend säkular verstehende Gesellschaft und in den für christliche Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts unausweichlich gewordenen Dialog der Religionen. Am Ende erweist sich womöglich dann doch, dass die Theodizeefrage weiterhin irritierend und inspirierend wirken kann – nicht nur für den Glauben an Gott, sondern auch für eine Welt, die an der Schwelle zum

¹ Dabei fällt auf, dass mindestens ebenso häufig wie Texte von Theologen und Philosophen solche aus der Dichtung zitiert werden. Offenbar hebt die Sprache der Dichtung jene Erfahrungen, welche die Theodizeefrage provozieren, authentischer ins Wort als die abstrakte Reflexion von Theologie und Philosophie. Diese wird damit freilich keineswegs überflüssig.

3. Jahrtausend in vielfacher Hinsicht aus den Fugen zu geraten scheint.

1. Gesellschaftliche Kontexte

Dabei ist es ganz offenkundig: In den sich säkular gebärdenden Gesellschaften des Westens scheint die Theodizeefrage allein noch in philosophischen Zirkeln und theologischen Seminaren von Interesse. Setzt sie doch den Glauben an einen personalen und zugleich moralisch vollkommenen Gott voraus – oder doch mindestens, wo dieser Glaube nicht erschwänglich erscheint, die Forderung, dass der Begriff eines moralisch vollkommenen Gottes kohärent gedacht werden können soll, mag dieser Gott nun existieren oder nicht. Wo hingegen die „Gotteshypothese“ verschwindet, praktisch oder theoretisch, dort verstummt die Frage nach Gottes moralischer Vollkommenheit. Denn wo das Faktische als letzte Instanz der Wirklichkeit gilt, dort erübrigt sich jede Theodizee.²

Dass die Theodizeefrage im Zusammenhang mit Lebenskrisen dennoch aufbricht, ist möglich, aber keineswegs zwingend. Not lehrt ja nicht nur Beten, sondern auch Fluchen. Und die Frage „Warum gerade ich?“ kann sinnvoll nur an einen Gott adressiert werden, dessen Existenz vorausgesetzt ist. Doch auch die Räder eines anonymen Schicksals können zermalmen. Und angesichts der unermesslichen Dimensionen des Universums scheint vielen Zeitgenossen dessen Gleichgültigkeit gegenüber dem Glück und dem Schmerz des Einzelnen unendlich plausibler als die Aufmerksamkeit eines als Person gedachten Gottes für einen verlorenen Planeten im kosmischen Wirbel der Galaxien.³

In letzter Radikalität stellt sich die Theodizeefrage allein im Gegenüber zu einem Gott, für den moralische Vollkommenheit reklamiert wird. Allerdings: Die Religionen setzen hier durchaus unter

² Die „Rechtfertigung des Faktischen, die keiner Theodizee bedarf, folgt aus seiner Identität mit dem Göttlichen“: *Hans Blumenberg*, *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M. 1988, 300.

³ Anders als Pascal finden offenbar nur wenige Trost darin, dass der Mensch als „denkendes Schilfrohr“ um seine Verlorenheit im Universum weiß (vgl. *Pensées* VI 347 Brunschvicg): *Blaise Pascal*, *Pensées – Gedanken*, Darmstadt 2016, 131.

schiedliche Akzente. Schon die Frage, ob Gott als moralisch vollkommen gedacht werden muss, um menschlicher Hingabe überhaupt würdig zu sein, wird von Juden, Christen und Muslimen unterschiedlich beantwortet. Der Logik des Glaubens an einen einzigen Gott widerspricht es jedenfalls nicht, dass er sich auch in einer für Menschen leidvollen Weise zeigen kann. Vom Zorn Gottes über die Sünde des Menschen ist dann oft die Rede oder auch von seinem strafenden Eingreifen in die Geschichte, von Prüfungen des Menschen oder von göttlicher Pädagogik („soul making“). Erfahrungen von Übel und Leid allein sind jedenfalls keineswegs hinreichend, den Glauben an einen moralisch vollkommenen Gott in Frage zu stellen.

Freilich: Nach den abgründigen Erfahrungen menschlichen Leidens und des Bösen im 20. Jahrhundert können viele solcher Deutungen heute nicht mehr überzeugen. Die durch totalitäre Regime zu verantwortenden Massenmorde, vor allem aber die Shoah haben die Frage zugespitzt: Warum nur das so übermäßige Leiden offenkundig unschuldiger Menschen?

Die inzwischen klassisch gewordenen Modelle der Theodizee brauchen hier nicht wiederholt zu werden; sie reichen von der „free-will-defense“ bis hin zur „natural-law-defense“.⁴ Was die „free-will-defense“ betrifft, so haben die Philosophen Gerhard Streminger und jüngst noch einmal Norbert Hoerster geltend gemacht, dass ein Begriff der Freiheit durchaus denkbar wäre, der nicht notwendigerweise ihre Fähigkeit einschließt, auch das Böse wählen zu können.⁵ Wäre deshalb ein moralisch vollkommener Gott nicht dazu verpflichtet gewesen, Bedingungen zu schaffen, unter denen allein eine so begriffene Freiheit entstehen kann?

Eine konsequente Theodizee, so Hoerster darüber hinaus, müsste so weit gehen, jedes *einzelne* Leiden als für die Herausbildung geschöpflicher Freiheit notwendig und unausweichlich zu rechtfertigen.

⁴ Vgl. u. a. *Armin Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg i. Br. 1997; *Klaus von Stosch*, Theodizee (UTB 3867), Stuttgart 2013, bes. 56–69; 87–111.

⁵ Vgl. *Gerhard Streminger*, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992, 173; *ders.*, Von der Güte Gottes und die Leiden der Welt. Ein Überblick über das Theodizeeproblem, in: *Aufklärung und Kritik* 1/2003, 11ff.; *Norbert Hoerster*, Der gütige Gott und das Übel. Ein philosophisches Problem, München 2017, 68f. Vgl. auch *John Leslie Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 239–281.

tigen, um an der Idee eines moralisch vollkommenen Gottes festhalten zu können.⁶ Bereits für Georg Büchner macht ja bereits „das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, [...] einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten“.⁷ In letzter Konsequenz, so Hoerster, widerlegt jedes auch noch so geringfügige Leid die Existenz Gottes – eines Gottes zumindest, für den moralische Vollkommenheit reklamiert wird.

Tatsächlich hat die Moderne den Glauben an Gott weitgehend verabschiedet.⁸ Dass sich mit der Verabschiedung Gottes nun der Mensch selbst die Verantwortung für das Leiden in der Welt auferlegt hat, wird selten theoretisch bedacht, umso entschiedener aber pragmatisch angegangen.⁹ Eine Vielzahl von Leidvermeidungsstrategien wurde in den westlichen Gesellschaften entwickelt – von der Haftpflichtversicherung über soziale Sicherungssysteme bis hin zur Gesundheitsversorgung. Eine omniprésente Werbung gaukelt eine heile Welt vor, in der es weder Krankheit noch Scheitern gibt. Niederlagen, Leid und Tod sind an die Ränder der Gesellschaft ausgelagert oder an Spezialisten delegiert: an Schuldenberater, Ärzte, Psychotherapeuten – und gelegentlich auch an Pfarrer.

In einer Gesellschaft freilich, die auf Pragmatismus und Effizienz setzt, muss ein Gott, der so offenkundig weder vor dem Scheitern bewahrt noch Krankheiten und Tod verhindert, der sich im Kreuz Jesu vielmehr selbst als gescheitert zeigt, als wenig hilfreich, ja als überflüssig wahrgenommen werden. Besser hinein in eine bis ins Mark hinein ökonomisch orientierte Welt passt das „Wohlstandsevangelium“ (prosperity gospel), eine sich christlich gebärdende Bewegung, die in Wohlstand und Reichtum Zeichen göttlicher Zuwendung identifiziert. Dass diese Bewegung ausgerechnet unter den

⁶ Vgl. *Norbert Hoerster*, *Der gütige Gott und das Übel* 43.

⁷ *Georg Büchner*, *Dantons Tod* (1835), III. Akt, 1. Aufzug (Werke und Briefe, Frankfurt a. M. 131979, 53).

⁸ *Stendahl* wird das Diktum zugeschrieben, es sei Gottes einzige Entschuldigung, dass er nicht existiert. *Friedrich Nietzsche* beneidete den französischen Schriftsteller Stendhal um diesen „Atheisten-Witz“, den gerade auch er – Nietzsche – hätte machen können: *Ecce Homo. Warum ich so klug bin*, 3 (ed. Karl Schlechta, Werke II, 1088).

⁹ Zur Ablösung der Theodizee durch die Anthropodizee vgl. *Odo Marquard*, *Der angeklagte und der entlastete Mensch*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 39–66, bes. 48ff.

Armen und Notleidenden Afrikas und Lateinamerikas weite Verbreitung findet, muss freilich christliche Theologie und Pastoral nachdenklich stimmen.

In einer durch und durch ökonomisierten Gesellschaft kann die Überzeugung, dass sich Gottes Gunst keineswegs in materiellem Reichtum manifestiert und dass gerade ein „gescheiterter Gott“ Trost spenden kann, anscheinend immer weniger überzeugen. Dies ist umso erstaunlicher, als globale Phänomene von Verunsicherung und Entwurzelung viele Menschen nach festem Halt und orientierender Gewissheit suchen lassen.

Mit guten Gründen kann man diese Entwicklungen als „religionsproduktiv“ (Hans-Joachim Höhn) deuten, und sie sind es vermutlich auch.¹⁰ Weltweit haben in den zurückliegenden Jahrzehnten die Religionen an Einfluss gewonnen. Das Christentum – jedenfalls in seiner westlichen Prägung – scheint hiervon jedoch wenig zu profitieren. Dabei hätte der christliche Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten gerade hier eine verheißungsvolle Perspektive anzubieten: Niederlage, Scheitern und Schmerz müssen nicht verleugnet werden; sie sind vielmehr Teil eines Glaubensweges, der von der Hoffnung auf die endgültige Überwindung von Leiden und Tod getragen ist. Ist diese – eher traditionelle – Lesart des Christentums zu anspruchsvoll? Auffallend ist doch, dass vor allem evangelikale, bisweilen sogar fundamentalistische Ausprägungen des Christentums an Einfluss, Zahl und Bedeutung zunehmen.

Die schier unübersehbare Vielfalt pentekostaler Frömmigkeit in Lateinamerika und Afrika deutet darauf hin, dass sich Religiosität und Sinnsuche der Menschen nicht nur in Europa, sondern auch außerhalb seiner Grenzen einen Ausdruck abseits der etablierten Kirchen suchen. Die Religiosität Ostasiens war ohnehin seit jeher durch eine große religiöse Vielfalt geprägt. Allein der Islam scheint dieser Tendenz zur Individualisierung zu widerstehen – vielleicht

¹⁰ Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (QD 154), Freiburg i. Br. 1994; *ders.*, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015. Obwohl Höhns Analysen vorrangig auf die westlichen Gesellschaften zielen, sind die hier diagnostizierten Phänomene von Entwurzelung und Identitätsverlust weltweit anzutreffen. In globaler Perspektive werden sie durch Armut und Gewalt noch verstärkt.

weil er vielerorts immer noch eine enge Verbindung von Religiosität und öffentlicher Ordnung zu behaupten vermag.

Dabei erscheint die Rolle der Religionen in Bezug auf die Herausforderungen der Moderne hochgradig ambivalent. Findet doch ihre unstrittige Fähigkeit zur „Kontingenzbewältigung“ nicht selten ihre zwiespältige Konkretisierung in religiösen Fundamentalismen.¹¹ Diese wiederum können als verzweifelte Versuche interpretiert werden, in einer instabil gewordenen Welt festen Halt zu gewinnen – und sei dies um den Preis einer differenzierenden Wahrnehmung der Wirklichkeit.¹²

Die rasante Verbreitung religiöser Fundamentalismen offenbart, wie schwer sich die etablierten Religionen damit tun, überzeugende Perspektiven für die Gestaltung der Welt anzubieten. Herausgefordert durch Armut und Migration, ökonomische Unsicherheit, Klimawandel und die Verknappung natürlicher Ressourcen erwartet kaum jemand ausgerechnet von den Religionen innovative Lösungsvorschläge und bahnbrechende Initiativen. Dabei ist es keineswegs so, als ob es solche nicht gäbe. Doch das Schicksal der wegweisenden Enzyklika *Laudato Si'* zeigt: viele durchaus sachgerechte Stellungnahmen zu aktuellen Herausforderungen der Menschheit werden in einer sich ständig beschleunigenden Mediengesellschaft nur allzu schnell durch neue Nachrichten und Verlautbarungen in den Hintergrund gedrängt und vergessen.

In Kulturen, in denen die Menschen ohne medizinische Versorgung auskommen, mit Ernteausfällen rechnen und bewaffnete Übergriffe befürchten mussten, konnte das Christentum gerade dadurch überzeugen, dass seine Frömmigkeit auf das Bild eines gescheiterten Menschen ausgerichtet war. Der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten ließ eine Hoffnung aufkeimen, die Jahrhunderte lang tragfähig blieb, das „irdische Jammertal“ zu bestehen. Kirchliche Sozialisation und sakramentaler Beistand trugen dazu bei, diese Weltdeutung zu stabilisieren.

Wo freilich Blitzableiter vor drohenden Gewittern schützen und der Zahnarzt die Wurzelbehandlung durch Verabreichung eines An-

¹¹ Vgl. *Hermann Lübke*, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, bes. 127–144.

¹² Vgl. die scharfsinnigen Analysen in: *Heinrich Geiselberger* (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017.

ästhetikums erträglich gestaltet, dort wird der Hinweis auf die bergende Gegenwart eines guten und barmherzigen Gottes zunehmend entbehrlich. Nach Auguste Comte (1798–1857) läuft die Menschheitsgeschichte unausweichlich auf das positive Zeitalter der Wissenschaften zu. Jetzt erst ist der Mensch imstande, so Comte, die ihn umgebenden Phänomene kritisch zu betrachten. Anhand der durch seine Beobachtungen erlangten Erkenntnisse vermag er Voraussagen zu treffen, die es ihm gestatten, drohendes Unheil schon im Vorfeld abzuwenden.

Inzwischen ist es unübersehbar, dass Comtes teleologisches Geschichtsbild der Wirklichkeit nicht standhält. Nicht nur hat die Menschheit weiterhin die Möglichkeit, mit ihren Nuklearwaffen alles Leben auf unserem Planeten auszulöschen. Bedrohlicher noch sind die durch den Klimawandel verursachten Veränderungen der Lebensbedingungen in vielen Regionen der Erde. Dürren und Konflikte um Wasser lösen Migrationsbewegungen aus, die längst schon auch jene Staaten erreicht haben, die sich bislang vom Klimawandel verschont wähnten. Wo die Furcht vor Überfremdung mit ökonomischer Verunsicherung und ideologischer Orientierungslosigkeit einhergehen, gären Nationalismen und Chauvinismen aller Art.

Können die Religionen dem etwas entgegensetzen? Eine Antwort fällt schwer – und zwar nicht nur mit Blick auf die fundamentalistische Versuchung aller Religionen. Nur allzu häufig trugen die Religionen keineswegs zur Überwindung politischer und sozialer Konflikte bei, sondern zu deren Eskalation. Dabei ist die Verbindung von Thron und Altar keineswegs auf das Christentum beschränkt. Nicht selten stützten sich politische Herrscher auch in anderen Kulturen auf religiöse Autoritäten, um ihre Interessen zu legitimieren. Und nur allzu oft bedienten religiöse Autoritäten diese Interessen, um sich der Gunst politischer Herrscher zu versichern. Beispiele aus allen Regionen und Religionen der Welt ließen sich leicht anführen – auch aus der Gegenwart.

Die Kollaboration mit den Herrschenden aber lässt meist erblinden gegenüber der Not der Machtlosen. Die Armut der landlosen Arbeiter, die Orientierungslosigkeit der arbeitslosen Jugendlichen, die Traumata missbrauchter Frauen – alles das liegt außerhalb der Wahrnehmung religiöser Autoritäten, die sich der Legitimierung von Herrschaft und Reichtum verschrieben haben.

Aber es gibt auch die andere Seite: Menschen in allen Religionen blieben und bleiben wachsam für den Schrei der Armen und die Not der Benachteiligten. Im Christentum waren es im 20. Jahrhundert unter anderem die Vertreter einer Theologie der Befreiung, die Armut und Not wahrgenommen und sich für die Überwindung repressiver Strukturen eingesetzt haben – nur allzu oft unter Einsatz ihres Lebens. Dass Gott ein „Freund des Lebens“ (Weish 11,26) ist, verstanden sie nicht bloß im Sinne einer Vertröstung auf das Jenseits, sondern als Auftrag, sich in Kirche und Gesellschaft zugunsten der Armen und Benachteiligten zu engagieren.

Aus theologischer Perspektive lässt sich solches Engagement als eine Form „praktischer Theodizee“ deuten: Nicht der theoretische Diskurs wird gesucht und geführt; vielmehr wird – wie Paulus sagt – oft „gegen alle Hoffnung“ (Röm 4,18) das Menschen Mögliche in Angriff genommen, Not und Leid zu lindern. Demgegenüber kommt die Theologie immer schon zu spät – wie auch die Eule der Minerva „ihren Flug erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt“ (Hegel).¹³ Von ihrer Aufgabe dispensiert ist christliche Theologie damit freilich nicht. In einer Zeit, in der die Menschheit in einem Maße bedroht ist wie vielleicht nie zuvor in ihrer Geschichte, bedarf es nicht nur einer entschiedenen Praxis, sondern auch einer argumentativen Rechtfertigung ihrer Hoffnung.

Diese Rechtfertigung kann zu Beginn des 21. Jahrhunderts den Dialog der Religionen nicht ausblenden. Und zwar nicht nur deshalb, weil die aktuellen Herausforderungen der Menschheit globaler Natur sind. Sondern auch deshalb, weil spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die theologische Einsicht maßgeblich ist, dass im Dialog der Religionen das Christentum Substanzielles über sich selbst in Erfahrung bringen kann. Christliches Glaubensverstehen gewinnt im verständnisvollen und lernbereiten Dialog mit nicht-christlichen Religionen Kontur und Profil.

Die Theodizeefrage allerdings wird das Christentum vorrangig mit dem Judentum und dem Islam debattieren. Denn nur hier trifft es auf einen seiner eigenen Überzeugung vergleichbaren Glauben an einen persönlichen Gott. Und nur dieser Glaube lässt die Theodizeefrage überhaupt erst laut werden.

¹³ G. W. F. Hegel, Vorrede zu seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1821, XXIV.

2. Entschiedener Humanismus: Judentum

Unstrittig stellt die Shoah für jüdische Reflexionen über die Beziehung zwischen Gott und dem Leiden in der Welt eine Zäsur dar. Die Ermordung von Millionen Juden weltweit hat den seit biblischer Zeit behaupteten Zusammenhang von Tun und Ergehen zerbrechen lassen, ja in seiner Anwendung auf unschuldiges menschliches Leiden als zynisch erwiesen.¹⁴ Seither ringen jüdische Denker um ein der nationalen Katastrophe angemessenes Verständnis von Gott und Geschichte, das auch für eine christliche Theodizee wegweisend ist.

Noch das deuteronomistische Geschichtswerk geht davon aus, dass Wohlfahrt oder Gefährdung des Volkes eine unmittelbare Konsequenz aus dem Verhalten gegenüber Gott oder dem Nächsten sind (vgl. Dtn 30,15–18). Wo Könige ihre Macht missbrauchen, um die Armen zu unterdrücken, wo sie fremde Kulte im Land dulden, wo sie ihre Hoffnung auf fremde Mächte setzen – dort trifft sie Gottes gerechter Zorn. Das Babylonische Exil wird deshalb ebenso als angemessene Strafe für den Abfall des Volkes von seinem Gott gedeutet wie die Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Deuterocesaja zieht daraus nach dem Exil die Konsequenz, dass Gott nicht nur das Licht, sondern auch die Finsternis schafft, dass er – und zwar er allein! – Heil und Unheil verantwortet (vgl. Jes 45,6f.).

Doch die Erfahrung, dass gerade dem Gerechten Unheil widerfährt, lässt an der Stimmigkeit dieses Gottesbildes zweifeln: „Warum führt der Weg der Frevler zum Erfolg, haben Ruhe alle, die treulos handeln?“ (Jer 12,1b) Wie die Beter der Psalmen bestreitet auch Hiob in seinem Protest gegen das ihn treffende Unheil nicht das grundsätzliche Recht Gottes, Übeltäter zu züchtigen; allein das Maß des von ihm zu erduldenen Leidens stellt er in Frage. Dass dieses Maß aber nicht das Maß Gottes ist, erweist dessen Rede im Gewittersturm: „Wo warst Du, als ich die Grundfesten der Erde legte?“ (Ijob 38,4) „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken!“, so die geradezu brüske Selbstauskunft Gottes beim Propheten Jesaja (55,8).

¹⁴ „Wie kann, wenn Israel das erwählte Volk Gottes ist, die Shoah mit dem Glauben an die Geschichtsmächtigkeit Gottes zusammengedacht werden?“, *Jan-Heiner Tück*, Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i. Br. 2016, 128.

Ein missverständlicher Satz; denn ein willkürlich handelnder Gott könnte schwerlich als gut oder gar moralisch vollkommen gelten.¹⁵

Nach jüdischem Verständnis zeigt sich der Wille Gottes in der Tora – der schriftlichen ebenso wie der mündlichen. Jahrhunderte lang hatte die jüdische Orthodoxie daraus geschlussfolgert: Wo die Tora beobachtet wird, erfreut sich das Volk göttlichen Wohlwollens; wo es sich den Geboten der Tora verschießt, trifft es Gottes gerechter Zorn. Das Exil (*galut*) wurde infolgedessen als Ort der Bewährung verstanden; nationale Katastrophen wie die Zerstörungen des Jerusalemer Tempels, die Massaker während der Kreuzzugszeit, die Vertreibung von der Iberischen Halbinsel, die Pogrome während des Chmielnicki-Aufstandes – alles das wurde als *churban* gedeutet, als von Gott zugelassene „Verwüstung“ als Folge mangelnder Beobachtung der Tora. „Um unserer Sünden willen sind wir aus unserem Land ins Exil gezogen und sind von unserem Erdboden entfernt worden“, heißt es in einem Gebet, das an jedem größeren jüdischen Feiertag gesprochen wird. Selbst die Shoah noch wurde von orthodoxen Rabbinern als Strafe und als Sühneleistung für die von Gott missbilligte Assimilation der Juden in das europäische Bürgertum gerechtfertigt.¹⁶

Freilich: das alle menschlichen Vorstellungen sprengende Ausmaß der Shoah weckte Zweifel an dieser Geschichtsdeutung. Warum hatte Gott die Ermordung eines Drittels des von ihm erwählten Volkes

¹⁵ Woran bemisst sich Gottes Güte? Sokrates formuliert im platonischen Dialog *Eutyphron* das Dilemma: „Wird das Fromme von den Göttern geliebt, weil es fromm ist, oder ist es fromm, weil es geliebt wird?“ (10a) Die Antwort fällt schwer, besonders im monotheistischen Kontext. Ist nicht Gott der Herr über Gut und Böse? Aber was unterscheidet ihn dann von einem Willkürgott? Vertretern der „divine command theory“ zufolge ist das moralisch Gute deshalb gut, weil es von Gott befohlen wurde; Vertretern der „natural law theory“ zufolge hat Gott das moralisch Gute deshalb befohlen, weil es moralisch gut ist. Allein unter dieser Voraussetzung – dass es ein von Gott unabhängiges Maß für das Gute gibt – lässt sich die Theodizeefrage sinnvoll formulieren.

¹⁶ So u. a. der orthodoxe Rabbiner Menachem Immanuel Hartom (1916–1992), nach Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken: Theologie – Philosophie – Mystik*, Bd. 4: Zionismus und Schoah, Frankfurt a. M. 2015, 44f. – Vgl. zum Folgenden bes. Yehoshua Amir, *Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz*, in: Günther Bernd Ginzler (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Gerlingen 1980, 439–455, sowie ausführlich Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 4, 35–62. 469–635.

nicht verhindert? War er dazu nicht imstande, oder war er dazu nicht willens? Gottes Allmacht und seine moralische Vollkommenheit standen in Frage. Nicht einmal die traditionelle Deutung, dass jüdisches Martyrium im Dienst der Heiligung des Gottesnamens (*kiddush hashem*) steht, vermochte zu überzeugen; denn in den Todeslagern gab es für die Juden keine Wahl zwischen Martyrium und Konversion. Und sollte man die Nazi-Schergen gar als Vollstrecker des göttlichen Willens verstehen?¹⁷

Jüdische Intellektuelle wie Richard Rubenstein, Eliezer Berkovits und Emil Fackenheim stellten der orthodoxen Theodizee eine „Anti-Theodizee“ (Grözinger) entgegen.¹⁸ Nein: der Ermordung von sechs Millionen Juden ist keinerlei theologischer Sinn abzugewinnen. Das Verständnis Gottes als einer in der Geschichte wirksamen und dabei moralisch vollkommen handelnden Person ist zu verabschieden. Aber welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das Gottesverständnis? Für Richard Rubenstein (geb. 1924) ist die traditionelle Vorstellung von einem in der Geschichte wirksamen Gott undenkbar geworden. Dieser Gott ist in Auschwitz ein für alle Mal gestorben. Was aber folgt daraus?

Nach Irwing Greenberg (geb. 1933) wirft die Abwesenheit Gottes, seine Selbstverbergung vor der Welt, die Menschen unausweichlich auf sich selbst zurück: ihre Bestimmung ist es, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, ohne dabei auf göttlichen Beistand zu setzen. Geschichtlich konkret für die Juden wird diese Bestimmung nach Greenberg in der Gründung des Staates Israel. Ähnlich sieht es Emil Fackenheim (1916–2003), der angesichts von Auschwitz und im kritischen Anschluss an Heidegger die unvertretbare Verantwortung des Menschen für die Gestaltung der Geschichte betont.

Auch für Eliezer Berkovits (1908–1992) und Emmanuel Levinas (1906–1995) ist das „Verbergen des göttlichen Antlitzes“ (*hester panim*: vgl. Ps 44,18–27; 13,2; 10,12f.; Jes 49,14) in Auschwitz der gebietende Appell, der Verantwortung für das Handeln in der Welt

¹⁷ So die provozierende Frage von *Jean-François Lyotard*, in: ders., *Der Widerstreit*, München 1989, 186f.

¹⁸ Zum Begriff „Anti-Theodizee“ vgl. neben Grözinger auch *Zachary Braiterman*, (God) After Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought, Princeton 1998, bes. 35ff. Zu den im Folgenden genannten jüdischen Denkern vgl. ausführlich *Grözinger*, 480–635.

nicht durch den Rekurs auf eine göttliche Macht auszuweichen. Levinas warnt davor, sich auf die „sentimentale“ Gewissheit eines inkarnierten Gottes zu verlassen, um sich angesichts des leidenden Nächsten von seiner sittlichen Verantwortung zu dispensieren.¹⁹ Bei Hans Jonas (1903–1993) schließlich begründet der Gottesbegriff eine Ethik der Weltverantwortung des Menschen, die in keiner Weise mehr auf Gottes Allmacht setzt, sondern dessen Ohnmacht akzeptiert.

Will man – anders als Sören Kierkegaard – an Gottes Verstehbarkeit festhalten, so Jonas, dann kommt man nicht umhin, ihn ohnmächtig zu nennen: „Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein“.²⁰ Gottes moralische Vollkommenheit ist gewahrt; allein sie bleibt angesichts des Leidens in der Welt wirkungslos.

Vor allem bei Eliezer Berkovits drängt sich die klassische Theodizee-Frage in den Vordergrund: Ist es nach Auschwitz noch zu beantworten, Gott trotz des menschlichen Leidens in der Welt moralisch vollkommen zu nennen? Berkovits' Antwort: Gottes Allmacht erweist sich dadurch, dass sie Geschöpfe hervorbringt, die sich in Freiheit für das Gute wie für das Böse entscheiden können. Vieles Leid in der Welt geht aus dieser Entscheidungsmacht des Menschen hervor. Deshalb muss die Theodizeefrage nach Berkovits neu gestellt werden. Sie lautet nicht mehr: Warum gibt es unverdientes Leid?, sondern: „Warum gibt es eine Welt, warum eine Schöpfung?“²¹ Nur um den Preis des Verzichts auf die Erschaffung der Welt und des Menschen hätte Gott Leiden verhindern können. Denn nur dann hätte es keinen Missbrauch menschlicher Freiheit geben können. Nun aber steht Gott vor einem unausweichlichen „Dilemma“: Wäh-

¹⁹ Vgl. *Emmanuel Lévinas*, Die Thora mehr lieben als Gott, in: ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992, 109–113. Levinas bezieht sich hier auf einen fiktiven Text, „so wahr, wie allein die Fiktion es sein kann“: *Zvi Kolitz*, Jossel Rakovers Wendung zu Gott. Zweisprachige Ausgabe, München – Zürich 1999.

²⁰ *Hans Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a. M. 1987, 45f.; vgl. dazu *Jan-Heiner Tück*, Ohnmacht Gottes? Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz als theologische Herausforderung, in: ders., Gottes Augapfel (s. Anm. 14) 125–158.

²¹ Zitiert nach: *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, hg. von *Michael Brocke / Herbert Jochum*, München 1993, 64.

rend er den Sünder duldet, muss Gott das Opfer preisgeben.²² Eben hierin besteht die tiefste Tragik menschlicher Existenz: „Gerade weil Gott barmherzig und nachsichtig ist, gerade weil er den Menschen liebt, bedingt das die Preisgabe des Menschen an sein Schicksal.“ Leidende Menschen aber werden ihr Schicksal unweigerlich als Folge der Gleichgültigkeit Gottes erfahren.

Angeichts der Shoah verabschiedet Berkovits die traditionelle Vorstellung der jüdischen Orthodoxie, dass der Lauf der Geschichte einer göttlichen Lenkung oder gar Pädagogik unterworfen ist. Gott führt die Menschheit nicht durch Prüfung und Exil zur Erlösung (*churban – galut – ge’ula*). Stattdessen kommt alles auf den Menschen an. Ihm ist die ganze Verantwortung für die Geschichte auferlegt. Der Menschheit als Ganzer obliegt die „Heiligung der Welt“ (*tikkun olam*). Durch die Erschaffung von Welt und Mensch hat sich Gott davon abhängig gemacht, ob der Mensch seine Weltverantwortung wahrnimmt oder nicht. Das Judentum ist eine „Religion für Erwachsene“ (Levinas); es gestattet niemandem, sich von seiner ethischen Verantwortung zu dispensieren, indem er oder sie auf eine göttliche Macht setzt. Dem Judentum, so Levinas, geht es wesentlich um einen „Humanismus des anderen Menschen“.

So eindrucksvoll diese Konzeption auf den ersten Blick erscheinen mag – liefert sie eine überzeugende Theodizee? Auch Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) hat davor gewarnt, die Rettung der Welt von einem „deus ex machina“ zu erwarten. Vielmehr obliegt es dem Menschen, so zu handeln „als ob es Gott nicht gäbe“.²³ Deshalb liegt es in der Verantwortung eines jeden, dem Rad der Geschichte „in die Speichen zu fallen“, wenn es gilt, dem Bösen zu wehren. Muss aber nicht, wozu der Mensch verpflichtet ist, auch für Gott gelten, soll dieser als moralisch vollkommen gedacht und geglaubt werden?²⁴

Der bei Bonhoeffer und vielen jüdischen Denkern nach der Shoah erkennbare Abschied von der Vorstellung, dass Gott die Geschichte

²² Ebd., 65.

²³ Dietrich Bonhoeffer, Brief vom 16. Juli 1944 (Dietrich Bonhoeffer, Werke 8, 534; auch in: Widerstand und Ergebung, Gütersloh 1983, 178).

²⁴ Nach Ernst Bloch wäre ein Gott, der weniger als moralisch wäre, durch Moralität und Humanität prinzipiell überholbar. Vgl. dazu Thomas Pröpfer, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 266–275, hier 274.

lenkt, entspricht weitgehend dem Bewusstsein vieler Menschen in einer säkularisierten Welt. Hier dominiert – oft unthematisch – ein deistisches Weltbild, das mit einem göttlichen Handeln in der Geschichte nicht ernsthaft rechnet.²⁵

3. Vertrauensvolle Hingabe: Islam

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) hatte sich von der Vorstellung, Gott könne jederzeit in der Geschichte wirksam werden, mit der Begründung verabschiedet, die vollkommenste aller möglichen Welten sei einer Verbesserung nicht fähig. Dabei hatte er freilich übersehen, dass die Freiheit des Menschen durchaus imstande ist, die Schöpfung zum Schlechteren hin zu verändern. Dies zu verhindern, könnte einen moralisch vollkommenen Gott sehr wohl dazu verpflichten, in den Lauf der Welt einzugreifen. Schärfer noch fragt Hans Blumenberg in seiner *Matthäuspasion*: „Darf ein Gott sich nicht quälen damit, was er angerichtet hat?“²⁶

Aus muslimischer Perspektive scheint diese Frage keine affirmative Antwort zu dulden. Denn hier wird die Transzendenz Gottes meist so sehr betont, dass nicht nur die Anklage, sondern bereits die Klage über das Unheil und den Schmerz, der Menschen widerfährt, als ungerechtfertigt erscheint. Der Koran verbietet ausdrücklich, in Ijob ein Vorbild für ein gottgefälliges Verhalten zu sehen. Gott „wird nicht nach dem befragt, was er tut. Sie aber werden befragt“ (Q 21:23). Rechenschaftspflichtig sind allein die Menschen, nicht aber Gott. Dessen Verstehbarkeit, die für Hans Jonas so unverrückbar feststand, dass er dazu bereit war, das Prädikat der Allmacht Gottes preiszugeben, ist für viele Muslime kein Kriterium ihres

²⁵ Dem kann die theologische Reflexion nicht ausweichen, wenn sie Begriffe wie „Vorsehung“ oder „Handeln Gottes“ bedenkt. Vgl. dazu Klaus von Stosch, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006.

²⁶ Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*, 250. Nach Blumenberg trägt Gott die Schuld am Elend seines Mensch gewordenen Sohnes. – Vgl. dazu Josef Wohlmuth, Jesusinterpretation in Hans Blumenbergs *Matthäuspasion*, in: ders., *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn 2007, 89–118, bes. 111–118.

Glaubens. Denn Gott ist in einem solchen Maß erhaben über alles von ihm Geschaffene, dass keine menschliche Vernunft ihn und seine Ratschlüsse zu fassen vermag.

Dennoch ist Gott nach islamischem Verständnis kein Gott der Willkür. Vielmehr lenkt er das Geschick alles Irdischen zum Guten und führt es seiner barmherzigen Gerechtigkeit zu. Gute und gottgläubige Menschen dürfen deshalb von Gott ihren gerechten Lohn und ein langes Leben erwarten (Q 16:97). Nach im sunnitischen Islam vorherrschender asch'aritischer Lehre ist Gott ohne jede Einschränkung Herr der Geschichte; der Glaube an seine gütige Vorsehung und seine Geschichtsmächtigkeit zählt zu den sechs Grundsätzen des Islam. Frei ist der Mensch nur dort, wo ihm von Gott Freiheit eingeräumt wird. Selbst dort, wo der Mensch gegen Gott revoltiert, ist ihm dies von seinem Schöpfer gestattet.

Die der göttlichen Allmacht und Vorsehung angemessene Haltung des gläubigen Muslim ist freilich die Gottergebenheit (*islām*). Sie ist eine Vollzugsform gläubiger Hingabe an Gott und insofern von der geduldrigen Hinnahme des Bösen zu unterscheiden und ihr auch vorzuziehen. Ihrem Ideal nach umfasst die Gottergebenheit alles menschliche Leiden, und sei dies noch so abgründig. Denn wie überhaupt alles Böse in der Welt, so ist nach Auffassung vieler islamischer Gelehrter auch das Leiden von Gott zwar nicht unmittelbar bewirkt, wohl aber zugelassen. Doch auch hierzu bedarf es eines göttlichen Ratschlusses – der freilich für Menschen oft unergründlich bleibt. So können Unglück und Leiden für die davon getroffenen Menschen eine von Gott verhängte Strafe, aber auch eine Prüfung, ja sogar Zeichen göttlicher Erwähltheit sein.

Ist vor diesem Hintergrund die Frage, ob angesichts des Leidens der Glaube an einen moralisch vollkommenen Gott zu rechtfertigen ist, überhaupt zulässig? Ist nicht vielmehr jedes Leiden in der Welt schon dadurch gerechtfertigt, weil Gott unter allen Umständen als weise, allmächtig und barmherzig zu verehren ist? Die jüdische Orthodoxie hat Jahrhunderte lang Exil und Verfolgung als gerechte Strafe für die Sünden des Volkes interpretiert. Auch in der Geschichte des Christentums wurde Ijob meist als Dulder, nicht jedoch als Rebell verstanden, und Jesus galt als der leidende Gerechte, dessen Passion für die Erlösung der Welt notwendig war.

Das religiöse Ideal, Leiden als Strafe oder Prüfung Gottes bereitwillig anzunehmen, ist allen monotheistischen Religionen wohl ver-

traut. Die im Koran offenbar gewordene „Rechtleitung“ des Menschen durch Gott fordert als allein sachgerechte Antwort die gehorsame Hingabe, nicht aber den Protest. Die Freiheit des Menschen vollendet sich in der gehorsamen Annahme des göttlichen Willens und in der gläubigen Praxis nach den Grundsätzen des Islam. Wo der Mensch sich dieser Pflicht entzieht, hat Gott alles Recht, ihn zu züchtigen und zu strafen. Bei alledem ist der göttliche Wille alleiniger Maßstab des rechten Handelns; es gibt keinen Gott übergeordneten Maßstab für das sittlich Gute oder Gerechte.

Dass im Islam auch andere Denkmöglichkeiten gegeben waren und sind, ist bekannt. Gegen die langfristig dominierende Geschichtsdeutung der *Asch‘ariya* standen im 9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung die Positionen der *Mu‘tazila* und der *Maturidiya*. Indem diese islamischen Schulen die Freiheit des Menschen auch gegenüber Gott betonten, gelangten sie zu ähnlichen Fragestellungen wie die christliche Theodizee. ‘Abd al-Dschabbār, ein *mu‘tazilitischer* Theologe des 10. Jahrhunderts, betonte die Eigenverantwortung des Menschen für seine Taten und Unterlassungen. Damit ist Gott im Einzelfall von seiner Verantwortung für das Böse entlastet; für das Ganze jedoch trägt er weiterhin die moralische Verantwortung.²⁷

Im Urteil der *Asch‘ariten* schien ‘Abd al-Dschabbārs Betonung menschlicher Freiheit die Souveränität Gottes über die Geschichte nicht hinreichend zu wahren. Gegen die Lehren der *Mu‘tazila* und der *Maturidiya* betonten die *Asch‘ariten* die Allwirksamkeit Gottes. Um gleichwohl an dessen Güte und Barmherzigkeit festhalten zu können, verzichteten sie darauf, Gottes Ratschluss ergründen zu wollen.²⁸

²⁷ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum (Jerusalem Theologisches Forum 13), Münster 2009, bes. 202–231. Vgl. auch *dies.*, Das Problem der „Rechtfertigung“ Gottes. Eine christlich-theologische Position im Gespräch mit dem Islam, in: Andreas Renz / Hansjörg Schmid / Jutta Sperber / Abdullah Takim (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2008, 212–227; Cafer Sadik Yaran, Theodizee im Islam, in: Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn 2014, 55–70.

²⁸ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Die Grenze zwischen Gott und Mensch 305–316.

Die meisten Muslime weichen der Theodizeefrage heute dadurch aus, dass sie in ihrer Praxis eine theonome Moral bzw. eine „Divine-Command-Ethik“ vertreten: Moralisch gut oder gerecht ist eine Handlung deshalb, weil sie von Gott geboten ist. „Gut“ sind aber auch die Verhältnisse in der Welt, weil nichts in ihr geschieht, ohne dass Gottes Allmacht es bewirkte oder zuließe. Diese dem Voluntarismus oder auch dem Okkasionalismus nahestehende Deutung der Welt duldet keinen Zweifel daran, dass alles, was geschieht, von Gott gewollt und veranlasst ist – oder doch mindestens von ihm willentlich nicht verhindert wurde. Letztendlich muss deshalb die bestehende Welt als die beste aller möglichen Welten gelten. Sechshundert Jahre vor Leibniz vertrat Abu Hamid al-Ghazālī (gest. 1111) die Auffassung, Gott habe, da selbst vollkommen, die Welt bestmöglich geschaffen. Insofern sei in ihr jegliches Leiden als gottgegeben anzunehmen. Aufgabe und Würde der Vernunft bestehen nach al-Ghazālī darin, den Menschen zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber Gott anzuleiten.

Diese Position setzte sich langfristig nicht nur im sunnitischen Islam durch, sondern auch in der Schia. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts lösten die Geschichten eines religiösen Außenseiters, des persischen Dichters und Sufi-Gelehrten Fariduddin Attar (12./13. Jahrhundert), dessen von Leid gesättigten „Aufstand gegen Gott“ Navid Kermani in Erinnerung gerufen hat, bei seinen schiitischen Hörern Erstaunen und Gelächter aus.²⁹

Erst in neuerer Zeit nähern sich islamische Theologen der Provokation des Leidens in einer der christlichen Theodizee vergleichbaren Weise. So hat etwa Ömer Özsoy die These vertreten, aus seiner begrenzten Perspektive heraus habe der Mensch durchaus das Recht, Dinge und Taten anhand der ihm zur Verfügung stehenden begrenzten Maßstäbe ethisch zu beurteilen und sich entsprechend zu verhalten. Dennoch darf er damit kein absolutes Wissen über Gut und Böse beanspruchen; denn darüber verfügt allein Gott.³⁰

²⁹ Vgl. *Navid Kermani*, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005. Zur Reaktion auf Attar vgl. *Peter Antes*, „Warum gerade ich?“ Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild, in: *Renz u. a.* (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit?* 21–30, hier 27 (mit Bezug auf *Richard Gramlich*, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. 2. Teil: Glaube und Lehre*, Wiesbaden 1976, 84).

³⁰ Vgl. Ömer Özsoy, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2,214). Die Theodizeepro-

4. Engagierte Solidarität: Christentum

Zweifellos verdient der islamische Weg, dem Bösen in der Welt und dem Leiden durch hingebungsvolle Gottesverehrung und durch die Beobachtung der göttlichen Gebote zu begegnen, Respekt und Hochachtung. Eingedenk der Shoah und anderer humaner Katastrophen wird christliche Theologie diesem Weg freilich kaum folgen können. Dass jüdische Denker auf die leidvollen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts in einer sehr spezifischen Weise geantwortet haben, die von Christen nicht ohne weiteres übernommen werden kann, ist gleichfalls unübersehbar. Ist für den christlichen Glauben der Bezug auf Person und Wirken Jesu von Nazareth maßgeblich, so ist auch jedes Bemühen um eine christliche Theodizee entschieden christologisch zu konzipieren.

Für Christen ist Christus derjenige, der „in den Tagen seines irdischen Lebens sein Bitten und Flehen mit lautem Schreien und unter Tränen vor den gebracht hat, der ihn vom Tod erretten konnte“ (Hebr 5,7). Vor der Welt bekennen Christen Christus nicht nur als den Fleisch gewordenen Gottessohn, sondern als denjenigen, der „in menschlicher Schwachheit“ gelitten hat und „in allem auf gleiche Weise versucht worden ist“ wie die Menschen (Hebr 4,15). Im Philipperhymnus ist von der *Kenosis* dessen die Rede, der ursprünglich „von göttlichem Wesen war“ (Phil 2,8). Nach christlichem Glauben hat sich Gott schon in seiner Fleischwerdung, vollends aber am Kreuz vom äußersten Schmerz berühren lassen.

Unabhängig von der herausfordernden Frage, inwieweit das Leiden Christi Gott selbst in seinem Wesen berührt, hält die dogmatische Tradition fest: in seiner menschlichen Natur hat Gott gelitten. Jürgen Moltmann geht sogar so weit, von einem „gekreuzigten Gott“ zu sprechen.³¹ Für die Theodizeefrage resultiert hieraus mindestens der Satz, dass Gott die Menschen in ihrem Leiden nicht alleine lässt, dass er sich mit ihnen vielmehr solidarisch zeigt. Ob diese Solidarität schon „Erlösung“ ist, bleibt umstritten – in einem oftmals zitierten Wort hat Karl Rahner gefragt, ob es dem Men-

blematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes, in: Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit?, 199–211, hier 210f.

³¹ Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, bes. 184–267.

schen denn nütze zu wissen, dass es Gott „genauso dreckig geht“ wie ihm selbst.³² Die Frage zielt ins Herz christlicher Soteriologie: wie eigentlich ist es zu verstehen, dass der Tod des Sohnes dem leidenden Geschöpf hilft?

Rahners Einwand ist ernst zu nehmen, entkräftet freilich nicht das Argument. Denn aller menschlichen Erfahrung zufolge besteht doch ein wesentlicher Unterschied darin, ob jemand sein Leiden in radikaler Einsamkeit bestehen muss oder sich von der Nähe anderer Menschen getragen weiß. Kranke und besonders Sterbenskranke können das eindrucksvoll bestätigen. Die fürsorgliche Nähe eines Menschen kann Trost spenden und dazu beitragen, unerträgliche Schmerzen zu lindern. Für Christen bekundet sich in solch fürsorglicher Nähe der Gekreuzigte und Auferstandene selbst (vgl. Mt 25,35–40). Gottes „*Patricompassianismus*“ (Jan-Heiner Tück), seine „*compassio*“ mit den Leidenden ändert für diese gewiss nicht alles, womöglich aber doch vieles.³³

Lässt der mögliche Trost aus der mitleidenden Solidarität des Gekreuzigten die Theodizee gelingen? Jüdische Reflexionen zur Shoah können Christen davor warnen, die Provokation menschlichen Leidens allzu eilig durch den Hinweis auf einen in seiner angenommenen menschlichen Natur mitleidenden Gott zu überspringen.

Johann Baptist Metz hat auf die durch die augustinische Erbsündenlehre verursachte Reduktion des Leidens auf die Schuldthematik aufmerksam gemacht. In der lateinischen Theologie des Abendlandes galten Leiden und Tod Jahrhunderte lang als vom Menschen selbst zu verantwortende Konsequenzen des Sündenfalls. Infolgedessen habe die Theologie ein übermäßiges Gewicht auf die Vergebung von Schuld gelegt. Zugleich habe sie es versäumt, die Befreiung von Leiden einzuklagen. Demgegenüber sei die politisch-gesellschaftliche Dimension des christlichen Glaubens in Erinnerung zu rufen und wieder zur Geltung zu bringen. Gegenüber jeder mystischen Verklärung des Leidens sei darauf zu bestehen, dass Gottes Gericht über die Geschichte den Opfern Gerechtigkeit widerfahren lassen und ihre Tränen trocknen wird.³⁴

³² Karl Rahner im Gespräch, hg. v. Paul Imhoff; Hubert Biallowons, Bd. 1: 1964–1977, München 1982, 246.

³³ Jan-Heiner Tück, *Theologie nach Auschwitz* 126. 148.

³⁴ Vgl. Johann Baptist Metz (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der

Metz widersetzt sich vehement und konsequent der Integration menschlichen Leidens in eine heilsgeschichtliche Dramatik – und sei diese (wie etwa bei Jürgen Moltmann oder Hans Urs von Balthasar) trinitätstheologisch verankert. Tatsächlich kann von Balthasars Vorschlag, im Leiden des Gekreuzigten und in seinem „Abstieg in das Reich des Todes“ nicht bloß ein Zeichen der Solidarität, sondern die Hineinnahme eines jeden menschlichen Leidens in das trinitarische Geheimnis Gottes zu erblicken,³⁵ der Gefahr einer unangemessenen theologischen Verklärung des Leidens kaum enttrinnen.

Ohnehin dürften derartige voraussetzungsreiche Spekulationen in einer säkularen Welt, wie sie eingangs skizziert wurde, kaum Wiederhall finden. Anders schon steht es mit den praktischen Impulsen, die von Metz und Moltmann ausgehen. Demnach erschöpft sich die Nachfolge Christi nicht im womöglich folgenlosen Protest gegen das Böse in der Welt; vielmehr vollzieht sie sich im – auch politischen – Engagement gegen alle Formen individueller und struktureller Gewalt. Damit wiederum verbindet sich christliches Engagement mit jenem „Humanismus des anderen Menschen“, den Levinas eingeklagt hat und den nach Albert Camus der Arzt Rieux in seinem ebenso entschiedenen wie zugleich aussichtslosen Kampf gegen die Pest bewiesen hat. Dieses Engagement müssen Christen nicht als „Revolte“ verstehen, schon gar nicht als Revolte gegen Gott, sondern als Verwirklichung ihrer Berufung, die Welt im Sinne Gottes zu „verbessern“. Und darin treffen sie sich mit dem jüdischen Verständnis des *Tikkun olam*.³⁶

Mit den skizzierten jüdischen Ansätzen zur Theodizee treffen sich Christen besonders auch dann, wenn sie auf der Unverrechenbarkeit des Leidens in einem verborgenen göttlichen Heilsplan bestehen. Jo-

Theodizeefrage, Mainz 1995; *ders.*, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, bes. 50–62.

³⁵ Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Gott und das Leid, Freiburg i. Br. 1984; *ders.*, Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1990, 17.

³⁶ Diese Nähe ist mittlerweile auch von jüdischer Seite bekräftigt worden – zuletzt durch die Erklärung orthodoxer Rabbiner „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun“ von 2015. Darin wird erstmalig von orthodoxer Seite dem Christentum eine heilsgeschichtliche Bedeutung beigemessen und sein Beitrag zum *tikkun olam* gewürdigt. Vgl. Jehoschua Ahrens; Johannes Heil; Karl-Hermann Blickle; David Bollag (Hg.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlin 2017.

hann Baptist Metz, aber auch der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs haben deshalb auf der Legitimität der Gottesklage bestanden. Denn im Gestus der Gottesklage verabschiedet der leidende Mensch Gott nicht; vielmehr verpflichtet er ihn auf seine Heilsverheißungen. Fuchs geht noch einen Schritt weiter: Er will die Fleischwerdung Gottes als dessen Sühne für eine Welt verstanden wissen, die für die Kreatur und besonders für den Menschen so entsetzlich viel Übel und Leid bereithält.³⁷ Der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet ist ihm hierin gefolgt: Mit seiner Passion und mit seinem Tod am Kreuz sühnt Gott jene abgründigen Folgen, welche die von ihm geschaffene Freiheit des Menschen zum Guten wie zum Bösen in der Geschichte faktisch verantwortet.³⁸

Diese zweifelsohne provozierende These wäre nur dann missverstanden, verstünde man „Sühne“ nicht als einen Weg, Streit zu überwinden, Konflikte beizulegen, Versöhnung zu schaffen und Frieden herbeizuführen – zwischen den Menschen zuerst, aber auch zwischen Gott und Mensch. In biblischem Verständnis ist „Sühne“ ein von Gott den Menschen angebotenes Mittel, ihr durch Sünde und Schuld zerrüttetes Gottesverhältnis wieder ins rechte Lot zu bringen.³⁹ In diesem Verständnis ist das Leiden des Fleisch gewordenen Sohnes keine von Gott zu erleidende Strafe für die Erschaffung einer Welt, in der physische Übel unausweichlich sind und Freiheit missbraucht werden kann. In der Passion des Gottessohnes wird vielmehr die letzte Entschiedenheit einer Liebe offenbar, die den Geliebten auch in dessen Schmerz und Einsamkeit nicht alleine lässt, sondern ihn über den Tod hinaus trägt: „Einen Menschen lieben, heißt ihm sagen: Du wirst nicht sterben“ (Gabriel Marcel).

Dass Gott das Leiden seiner Kreatur nicht teilnahmslos mitansieht, darf getrost unterstellt werden – vorausgesetzt eben, Gott

³⁷ Vgl. *Ottmar Fuchs*, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern ²2014, bes. 45–80.

³⁸ Vgl. *Magnus Striet*, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: ders. / Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2014, 11–31, bes. 22f. Vgl. auch *ders.*, *Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis*, Ostfildern 2015, 120–124.

³⁹ Vgl. *Bernd Janowski*, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn ²2000; *Reinhard G. Kratz*, *Art. Sühne*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 379–381.

ist in analoger Weise das, was Menschen „Person“ nennen. Tatsächlich stellt sich ja die Theodizeefrage allein angesichts eines Gottes, der Adressat menschlichen Betens, Klagens und Bittens sein kann. Und von dem erwartet werden darf, dass er in irgendeine Beziehung zu seinen Geschöpfen treten will. Für einen unpersönlich vorgestellten Urgrund alles Seins gilt das nicht; hier kann das religiöse Ideal nur in der Konsonanz mit der Wirklichkeit im Ganzen bestehen.

Dieser personale und für Christen dreifaltige Gott aber wollte nach christlicher Überzeugung nicht bei sich alleine bleiben. Nach Johannes Duns Scotus (gest. 1308) drängt Gottes unendliche Liebe auf ein Gegenüber, das er zu lieben imstande wäre und von dem er geliebt werden kann: „Deus vult suos condiligentes“. Dieses Verlangen der göttlichen Liebe vollzieht sich nach Duns Scotus zunächst und ursprünglich in Gott selbst, in der Zeugung des ewigen Wortes und im freien Gehorsam des Sohnes. Aber wenn der Mensch, wie es Karl Rahner unüberbietbar formuliert hat, dann entsteht, „wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagt wird“, ⁴⁰ dann ist der Mensch von Ewigkeit her dazu bestimmt, die unendliche Liebe Gottes seinerseits liebend – und das heißt frei – zu beantworten.

Auf Gottes freie Entscheidung geht die Existenz einer Welt zurück, die als Geschöpf wesentlich endlich ist. Aber – hätte es Gott nicht mit dem paradiesischen Zustand einer leidfreien Welt bewenden lassen können, in der es weder Sünde noch Schuld gibt? Hätte sich nicht allein auf diese Weise seine moralische Vollkommenheit erwiesen? Warum also „das Leid der Unschuldigen, diese fürchterlichen Umwege zum Heil?“⁴¹

⁴⁰ „Man könnte von daher den Menschen – ihn in sein höchstes und finsterstes Geheimnis hineinstoßend – definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagt wird. Man hat ja auch deswegen den menschengewordenen Logos das abgekürzte Wort Gottes genannt. Die Abkürzung, die Chiffre Gottes selbst ist der Mensch, d. h. der Menschensohn und die Menschen, die letztlich sind, weil es den Menschensohn geben sollte“: *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 222f.

⁴¹ *Romano Guardini* soll kurz vor seinem Tod gesagt haben: „Ich werde mich beim letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen. Und ich hoffe, dass ich dann die wahre Antwort auf die Frage erhalte, die mir kein Buch, kein Glaubenssatz, kein Lehramt und keine Theologie beantworten kann-

Der Begriff einer Freiheit, die sich frei dazu bestimmt, sich allein vom Guten bestimmen zu lassen, ist widerspruchsfrei zu denken, wengleich unter den Bedingungen einer endlichen Welt kaum zu verwirklichen. Vorausgesetzt dazu ist eine ursprüngliche Unbestimmtheit, die den Begriff der Bestimmung allererst zu denken erlaubt, zugleich aber eine ursprüngliche Offenheit impliziert, die sich ihrer Erfüllung auch verschließen kann.⁴² Womöglich war deshalb, wollte Gott die freie Antwort eines freien Geschöpfes ermöglichen, dessen auch mögliche Verweigerung gegenüber seinem Willen prinzipiell nicht auszuschließen. Vielleicht also ist die faktische Welt doch die „beste aller möglichen Welten“. Und dennoch will die verstörende Frage nicht verstummen, ob diese Welt das millionenfache namenlose Leid in ihr wert war.

5. Irritationen und Inspirationen

Vermögen solche Überlegungen in einer säkularen Welt zu überzeugen, die Leiden, Schmerz und Niederlagen konsequent an ihre Ränder verbannt? Vermögen sie das Vertrauen in eine Politik zu erschüttern, die weiterhin verspricht, in nicht allzu ferner Zukunft fundamentale Gefährdungen menschlicher Existenz durch technische Innovationen einhegen, wenn nicht gar bannen zu können?

Womöglich irritiert es zunächst, dass der christliche Glaube mit Blick auf das Leiden in der Welt keine Antworten anbieten kann, die alle Fragen und Zweifel beseitigen.⁴³ Eine „schwache Theologie“

te: Warum, Gott, das Leid der Unschuldigen, diese fürchterlichen Umwege zum Heil?“ (zitiert nach *Eugen Biser*, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis, Paderborn 1979, 132f.). Guardinis Frage wurde bereits in den 1970er Jahren von Theologen wie *Heinrich Fries* und *Heinz Robert Schlette* aufgegriffen. Vgl. auch *Thomas Pröpper*, Fragende und Gefragte zugleich, bes. 274f.

⁴² Vgl. *Hermann Krings*, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, in: ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br. – München 1980, 40–68.

⁴³ Vgl. *Walter Lesch – Georg Schwind* (Hg.), Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, Mainz 1993; *Peter Hardt – Klaus von Stosch* (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007.

aber ist womöglich einladender als eine von der Wahrheit der eigenen Überzeugung durchdrungene Theologie – in einer Zeit zumal, in welcher der skandalöse Missbrauch geistlicher Autorität eine demütige Selbstbesinnung auf allen Ebenen von Kirche und Theologie gebietet.

Allerdings: in Zeiten globaler Verunsicherung haben es nachdenkliche Überzeugungen und differenzierende Positionen alles andere als leicht. Umso weniger darf christliche Theologie ihre Hoffnung auf die endgültige Überwindung von Leid und auf die Durchsetzung universaler Gerechtigkeit für die unschuldigen Opfer der Geschichte verschweigen.⁴⁴ Die Auferweckung des Gekreuzigten ist ihr hierzu Unterpfand. Sie ist ein Angeld auf Gottes eschatologisch rettende Macht, das Böse zu überwinden und endgültige Gerechtigkeit zu schaffen. Aber auch der Osterglaube ist nur ein „Schatz in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7), im Alltag des Lebens zerbrechlich und allenfalls als existenzielles Wagnis erschwänglich.

Auch im Dialog der Religionen mag christliche Zurückhaltung als Schwäche ausgelegt werden. Dies gilt insbesondere für den Islam. Denn dieser versteht sich als korrigierende Überbietung der ihm vorausgegangenen Offenbarungen in Judentum und Christentum. In dieser Perspektive kann das demütige Bekenntnis zu den Grenzen christlichen Glaubensverstehens rasch als Eingeständnis fehlender Wahrheitsgewissheit gedeutet werden. Ohnehin erinnert der islamische Umgang mit dem Leiden an jene der christlichen Tradition keineswegs unbekanntenen Versuche, dem Leiden einen übergeordneten Sinn zu verleihen.⁴⁵ Jüdischen Reflexionen zur Theodizee hingegen stehen Christen in vielfacher Hinsicht näher. Das existenzielle wie intellektuelle Ringen jüdischer Denker mit Gott verleiht ihrem Bemühen um begriffliche Klarheit eine Authentizität, die der Versuchung entrinnen kann, dem Skandal unschuldigen Leidens durch

⁴⁴ Vgl. *Magnus Striet*, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i. Br. 2011, 1490–1520.

⁴⁵ Klassische Versuche einer Verharmlosung des Übels sind seine ontologische Depotenziierung als *privatio boni*; seine ästhetische Integrierung als Kontrast zum Guten und seine pädagogische Instrumentalisierung als Erziehung zum Gottesgehorsam. Vgl. dazu u. a. *Armin Kreiner*, *Gott im Leid*, bes. 125–163, 268–272.

heilsgeschichtliche Universalismen oder theologische Systeme auszuweichen.

Vielleicht also ist es die vorrangige Aufgabe zeitgemäßer Theodizee, gegen die erklärte Leidvergessenheit der westlichen Kultur das Leiden der Mehrheit der Menschen auf der Erde nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Und gegen Fundamentalismen, Nationalismen und Chauvinismen sind die christlichen Fundamente eines Engagements in Politik und Gesellschaft in Erinnerung zu rufen, das nicht auf Exklusion bedacht ist, sondern einfühlsam und zugewandt menschliches Leiden zu lindern sucht.