

»Drum besser wär's, dass nichts entstünde«? Streitfall »Theodizee«

Saskia Wendel

Die Frage der Theodizee ist keineswegs ein theologisches Thema neben anderen, auch kein theologischer »Spezialfall«, sondern der »Normalfall« einer Theologie, die gleichsam realitätsbezogen und lebensorientiert wie intellektuell redlich ihrer Aufgabe nachkommt, denen rational verantwortet Rede und Antwort zu stehen, die nach der Hoffnung fragen, die Christinnen und Christen erfüllt (1 Petr 3,15).¹ Es geht also bei der Theodizeefrage nicht nur oder primär darum, eine zentrale Frage der philosophischen Theologie und Gotteslehre zu traktieren, auch nicht um eine Apologie des Christentums angesichts eines der zentralen Motive des Atheismus und der Religionskritik, sondern darum, im Ringen mit der Frage der Theodizee zugleich die Theologie immer wieder neu vor Selbstimmunisierung zu bewahren. Wenn Theo-

1 Vgl. hierzu auch *Magnus Striet*: »Nicht ein Gott der Toten ist [...] Gott, sondern ein Gott der Lebenden. Weil dieser Gott aber das Leben so entschieden bejaht, bedrückt die Frage des Todes umso mehr. Das biblische Ringen mit Gott, die immer wieder neuen semantischen Vergewisserungen dieses Gottes, lassen sich rekonstruieren als ein einziger Antwortversuch auf die Frage nach dem Warum und Wozu. Musste nicht in den Traditionen Hlobs, die mit einem Gott rechnen, dem sich diese Welt auch in ihrer natürlichen Todesverfallenheit verdankt, die Theodizee zum Normalfall der Theologie werden? [...] Nicht *ob überhaupt*, sondern ausschließlich *wie* man theologisch mit dem Problem des Todes und damit mit dem der Theodizee umzugehen hat, wird für die Theologie zur entscheidenden Frage. Es gibt keine Theologie, die nicht Antwort gäbe auf diese Frage. Auch wo sie nicht tremoloartig angeschlagen wird, wird sie beantwortet.« *Magnus Striet*, Von Tod und vom Glauben. Eine kleine Meditation, in: Michael Böhnke (u. a.) (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 161–173, hier: 164 f.

logie gemäß der sogenannten »anthropologischen Wende« stets auf die konkrete Lebenserfahrung bezogen ist und die Reflexion einer Praxis darstellt, die sich als Praxis der Nachfolge Jesu versteht, und wenn sie diese Praxis als eine Praxis erhofften Heils versteht, dann wird sie ja genau darin auch mitreflektieren, dass dieses Leben sozusagen in jeder Hinsicht »tödlich« ist. Es steht also mehr auf dem Spiel als »nur« eine theoretische Diskussion über einen Aspekt der Frage nach Gott. Es steht die Sinnhaftigkeit religiöser Selbst- und Weltdeutung insgesamt auf dem Spiel und damit auch der Sinn einer ihr entsprechenden Praxis, geht es doch um die Möglichkeit einer Hoffnung, die mitten in diesem »tödlichen« Leben Trost verleihen könnte, ohne zu vertrösten.²

1. Bestimmung des Problems der »Theodizee«

Als Theodizeeproblem wird die Frage bezeichnet, wieso natürliches Übel (*malum physicum*), also etwa durch Naturkatastrophen und Krankheiten verursachtes Leid, als auch das moralische Übel (*malum morale*), das von Menschen verursachte Leid, existiert, ja wieso der Mensch überhaupt Leid und Tod, Schuld und Sünde ausgeliefert ist (*malum metaphysicum*), wenn ein als gleichermaßen allmächtig wie gut und gerecht bestimmter Gott existiert. Denn wenn Gott gut und allmächtig zugleich ist, dann könnte er doch dieses Leid beseitigen, ja hätte es schon im Schöpfungsakt ausschließen können. So kommt es zum klassischen Dilemma der Theodizee: Angesichts des Übels gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder kann Gott es nicht beseitigen, dann aber ist er nicht allmächtig, oder er will es nicht beseitigen, dann aber ist er nicht gut und gerecht. Beide Möglichkeiten bedeuten, dass Gott nicht wirklich vollkommen ist, mithin nicht Gott. Genau besehen handelt es sich sogar um ein Trilemma, bezogen auf die Allwissenheit Gottes: Entweder Gott wusste nicht um das Risiko, das er mit der Schöpfung einging, wusste nicht um die Kollateralschäden Leid und Tod, dann ist er nicht allwissend. Oder aber er wusste es, hat aber wider besseres Wissen gehandelt und geschaffen, und dann ist er nicht allgütig.

2 Vgl. hierzu *Johann Baptist Metz*, Über den Trost, in: Tietmo Rainer Peters/Claus Urban (Hg.), Über den Trost. Für Johann Baptist Metz, Ostfildern 2008, 10–11.

Das bedeutet aber, dass sich das Theodizeeproblem in dieser klassischen Form nur dann stellt, wenn man nicht nur an ein wirkendes göttliches Ereignis glaubt, an einen göttlichen Grund des Universums, sondern an einen handelnden Gott, einen freien Akteur. Es ist also in der genannten Form ein spezifisches Problem des Theismus. Nichttheistischen Religion stellt sich dieses Problem anders, weil hier nicht das Handeln (oder Unterlassen) eines Gottes im Zentrum steht und somit auch kein Widerspruch zwischen Prädikaten, die diesen Gott bestimmen.

Das Theodizeeproblem stellt sich zudem nicht erst im Blick auf die Erhaltung der Schöpfung und auf ein Eingreifen oder Nichteingreifen Gottes in den Geschichtsverlauf, sondern bereits im Blick auf den Schöpfungsakt selbst: Hätte Gott nicht eine bessere Welt als die bestehende erschaffen können? Muss er sich nicht dafür rechtfertigen, überhaupt geschaffen zu haben? Mit diesem Problem haben sich Gläubige wie Nichtgläubige gleichermaßen auseinanderzusetzen: Gläubige deshalb, weil die Theodizee der Stachel im Fleisch des Glaubens ist und durchaus begründete Zweifel aufkommen lässt, und Nichtgläubige, weil sie vielen als ein wichtiges Argument für ihre Gottesbestreitung gilt. Dieser in der Theodizee begründete Zweifel ist ein doppelter: zum einen an der Existenz Gottes – die Theodizee ist die Wurzel des sogenannten »Protestatheismus«, prominent von Georg Büchner in »Dantons Tod« formuliert: »Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten.«³ Zum anderen werden die tradierten Gottesprädikate in Zweifel gezogen, selbst unter Voraussetzung der Existenz Gottes. Albert Camus hat diese Haltung eindrücklich in »Die Pest« durch den Arzt Rieux verkörpern lassen. Das Diktum Stendhals aufnehmend, dass die einzige Entschuldigung Gottes sei, nicht zu existieren, lässt Camus Rieux sagen: »[...] da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es für Gott vielleicht besser, dass man nicht an ihn glaubt und mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu diesem Himmel zu erheben, in dem er schweigt.«⁴

3 Georg Büchner, Dantons Tod, in: ders., Werke und Briefe, München 1976, 65–84, hier: 84.

4 Albert Camus, Die Pest, Hamburg 1998, 146.

2. Theologische Lösungsstrategien in der Kritik

In der Philosophie- und Theologiegeschichte existieren mehrere Versuche, eine Antwort auf die bedrängende Frage nach der Theodizee zu geben. Ich fasse im Folgenden die wichtigsten Argumentationen zusammen.⁵

Erstens: die »*reductio in mysterium*« und damit das Plädoyer für die Anerkennung, dass das Theodizeeproblem nicht zu lösen sei, dass es sich um ein Geheimnis handle, weshalb Gott das Leid zulasse. Statt nach einer Antwort zu suchen, gelte es, sich des Leidens der Opfer zu erinnern, mit ihnen solidarisch zu sein, an der Abschaffung des Leidens zu arbeiten und darauf zu hoffen, dass Gott in der Fülle der Zeit auch Leid und Tod ein Ende setzen werde, indem er in unsere befristete Zeit einbricht und so das Leid unterbricht.⁶ Diese Form einer »praktischen Theodizee« überzeugt jedoch nicht, denn zum einen handelt es sich um eine Immunisierungsstrategie bzw. um intellektuelle Kapitulation, sowie zum anderen um eine bloße Verschiebung des Problems. Denn weshalb soll man auf die Vollendung durch einen Gott hoffen, wenn a) dessen Existenz in Zweifel gezogen werden kann und b) unklar ist, wieso er erst am Ende der ganzen Misere eingreift und nicht schon zu Beginn.

Zweitens: die *Pädagogisierungsstrategie*, die darin besteht, das Leid entweder als Strafe Gottes für begangene Sünden zu interpretieren bzw. als Preis der (Erb-)Sünde, oder als Weg zur sittlichen Reifung und damit zur Selbstvervollkommnung. Leiden gilt es dann nicht zu bekämpfen, sondern geduldig und demütig auszuhalten. In einer ganz besonderen

5 Vgl. hierzu auch die präzisen Darstellungen der unterschiedlichen Lösungsversuche und deren Kritik in Klaus von Stosch, *Theodizee*, Paderborn 2013 und Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br. 2005.

6 Vgl. hierzu etwa Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br. u. a. 2006; Wilfried Joes, *Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen*, in: ders., *Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 140–155; Johannes B. Brantschen, *Warum läßt der gute Gott uns leiden?*, Freiburg i. Br. 1996. Brantschen formuliert die »praktische Theodizee« wie folgt: »Über das Leiden nachzudenken ist wichtig; wichtiger aber ist, daß wir einander im Leiden helfen, einander trösten. Erlösung vollzieht sich im Sprung von der schönen Theorie hin zur wirklichen Praxis. Der Christ darf sich nicht in klugen Theorien über das Leiden verlieren, sondern der Christ soll in der Nachfolge Jesu Leiden zu lindern, zu mindern und zu verhindern suchen.« (*Brantschen, Warum läßt der gute Gott uns leiden?*, 71).

Variante wurde dieses Argument von Richard Swinburne vorgetragen: Das Leid dient dazu, dass der Mensch nicht nur moralisch voranschreitet, sondern auch seine Erkenntnis erweitert; ohne Leid kein Mitleiden, ohne Leid kein Ausbilden von Tugenden.⁷ Diese Strategie scheidet aufgrund ihres Zynismus und ihrer »schwarzen Pädagogik« aus.

Drittens: die *Depotenzierungsstrategie* durch die von Augustinus formulierte *Privationsthese*⁸, der zufolge das Böse an sich nichts ist, sondern allein »privatio boni«, Mangel an Gutem. Dementsprechend ist alles, was ist, alles, was von Gott geschaffen ist, gut. Das Böse ist allein ein Residuum des Nichts, aus dem alles geworden ist. So kann Gott nicht für das Übel verantwortlich sein, denn er hat es nicht erschaffen. Dagegen spricht, dass auch die Privationsthese zum Zynismus neigt, denn aufgrund der unbestreitbar erfahrenen Realität des Bösen kann man seine Existenz nicht einfach als »Mangel an Gutem« abtun. Außerdem bleibt zu fragen, wieso denn Gott in seiner Allmacht überhaupt die Privation in Kauf nehmen musste, und schließlich könnte die Definition des Übels als Privation zur Folge haben, dass man sich mit ihm einfach abfinden muss, dass man das Leid hinnehmen muss – als unabänderliche Folge der Schöpfung. Möglich wäre auch die schon genannte und kritisierte Pädagogisierung von Leid: Wir müssen durch den Mangel, also auch das Übel hindurch auf dem Weg zur Vervollkommnung.

Viertens: die berühmte Formulierung von Gottfried Wilhelm Leibniz in seinem Werk »Die Theodizee«: Gott konnte in seiner Allmacht und seiner Allgüte gar keine andere Welt erschaffen, er muss aufgrund seiner Vollkommenheit die »beste aller möglichen Welten« schaffen.⁹ Dahinter steht Leibniz' These von der sogenannten »prästabilierten Harmonie« der Welt: Gott hat die Welt mit einem größtmöglichen Maximum an Ordnung und Vielfalt ausgestattet und dieses in ein Maximum an Harmonie und Vollkommenheit gesetzt. Gott könnte also das Leid gar nicht reduzieren, ohne diese Harmonie außer Kraft zu setzen und damit einen Widerspruch in die logische Notwendigkeit dieser Welt-

7 Vgl. Richard Swinburne, *Providence and the problem of evil*, Oxford 1998; ders., *Das Problem des Übels*, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 111–121.

8 Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XI, 22: »Malum est nihil nisi privatio boni.«

9 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Philosophische Schriften II, Darmstadt 1985.

ordnung hineinzutragen bzw. seiner eigenen Schöpfung zu widersprechen – und damit sich selbst. Also gilt es diese Welt als Gottes Schöpfung so anzunehmen, wie sie ist, und darauf zu hoffen, dass Gott sie in seiner Allmacht und seiner Allgüte zu einem guten Ende führen möge. Doch auch diese Strategie hat ein Problem: Neben dem schon bekannten Zynismus (eine Welt voll Leid und Tod soll die »beste aller möglichen Welten« sein?) stellt sich die Frage, an welche Notwendigkeit Gott in seiner Allmacht gebunden sein sollte, die dazu führte, dass zur »besten aller möglichen« Welten das Übel hinzugehört. Wenn die Schöpfung in Freiheit geschaffen ist, dann ist Gott doch auch nicht an die angebliche Notwendigkeit einer natürlichen Ordnung gebunden. Und selbst wenn man einwendet, dass Leibniz zufolge Gott nicht die »beste« Welt geschaffen hat, sondern die beste aller *möglichen* Welten, und dass er somit selbst in seiner Allmacht limitiert sein könnte, wäre zu fragen, wodurch denn die Allmacht Gottes limitiert sein kann, ohne sich ihrer selbst zu berauben – und dann wäre das klassische Gottesprädikat der Allmacht dahin.

Fünftens: *die Infragestellung eines oder mehrerer der Gottesprädikate Allmacht, Allgüte und Allwissenheit*. Die Allgüte wird etwa in monistischen Theorien geopfert, die Gott als Alleinheit und als All der Realität auch das Böse bzw. Übel zusprechen: Wenn Gott das All der Realität ist, muss ihm im »dunklen Grund« seiner absoluten Einheit auch das Böse zukommen.¹⁰ Dagegen ist aber einzuwenden, dass ein »dunkler Grund« in Gott die Vollkommenheit Gottes untergräbt und damit letztlich Gott entgöttlicht: »Die moralische Güte Gottes ist [...] unaufgebbarer Bestandteil eines vor der praktischen Vernunft verantwortbaren Gottesglaubens und ist zur Erkennbarkeit des Gottes der jüdischen und christlichen Tradition ebenso unverzichtbar wie zur moralischen Legitimität der Verehrung dieses Gottes.«¹¹

Die *Allmacht* wird auf zweifache Weise aufgegeben. Eine erste Variante geht davon aus, dass Gott im Schöpfungsakt sich aus Liebe zum Menschen freiwillig in einem Akt der Selbstbeschränkung depoten-

10 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg 1997, 32 ff.

11 Klaus von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i. Br. 2006, 214 f.

ziert hat und so Leid zulassen muss. Wiederum aus Liebe zu seinen Geschöpfen leidet er jedoch mit ihnen mit, denn anders würde er seinem Geschöpf nicht gerecht.¹² Dagegen ist einzuwenden, dass sich Gott erstens der Möglichkeit beraubt, seine Schöpfung zu vollenden, wenn er sich depotenziert, und dass das Leid so in alle Ewigkeit bestünde, und dass zweitens das Mitleiden Gottes nichts vom Leid hinwegnimmt, sondern dieses nur noch verdoppelt (als göttliches Leid). Mit Karl Rahner ist hier anzumerken: »Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.«¹³ Die zweite Variante der Infragestellung der Allmacht findet sich in monistischen Theorien sowie in prozesstheologischen Konzeptionen. Gottes Macht zeige sich in seiner Ohnmacht, im Mitleiden mit den Kreaturen, und dies ist ein Akt höchster Liebe. Gott verzichtet also nicht nachträglich auf seine Allmacht, sondern er ist in sich nicht allmächtig; das Prädikat der Allmacht wird also gänzlich gestrichen. Wenn aber Gott nicht allmächtig ist, dann ist er auch nicht für das Leid verantwortlich, denn er kann es ja gar nicht verändern. Hier gibt es auch Parallelen zur These, dass Gott keine bessere Welt hätte erschaffen können: Wenn Gott die Welt mit Notwendigkeit setzt, setzt er diese in eine bestimmte Ordnung, die er selbst nicht außer Kraft setzen kann. Diese These wird vor allem von dem Prozesstheologen David Griffin vertreten: Gott hätte nur unter dem Preis des Verzichts auf die Schöpfung Leid verhindern können; doch es ist besser, das etwas besteht und nicht nichts.¹⁴ Hinzu kommt noch eine Spinozistische These: Gott habe gar nicht auf die Schöpfung verzichten können, da er ja mit Notwendigkeit schafft ge-

12 Vgl. *Hans Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: Otfried Hofius (Hg.), *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen 1984, 61–86.

13 Karl Rahner im Gespräch, hg. von Peter Imhof/Hubert Biallowons, Bd. 1: 1964–1977, München 1982, 245.

14 »It is with this point that we see the full advantage of Whitehead's naturalistic theism, with its doctrine that God's relation to a world belongs to the very essence of God. This doctrine means not only that God cannot occasionally interrupt the world's causal nexus. It also means that the divine purpose to bring about a world rich in value cannot – *metaphysically cannot* – be carried out without the risk of great evils. In this way, process philosophy is able to reconcile the facts of our world, as horrible as they often are, with belief in the wisdom and perfect goodness of this world's creator.« *David R. Griffin*, *God, Power, and Evil. A Process Theodicy*, Louisville/London 2004 [Nachdruck des Originals von 1976], 229 f.

mäß seiner Natur, nicht aber in Freiheit.¹⁵ Eine Besonderheit stellt in diesem Zusammenhang die hegelianisch inspirierte These dar, dass Gott selbst sich zum Teil der Leidensgeschichte macht, um sich darin zu vervollkommen und darin auch die ganze Schöpfung zu versöhnen.¹⁶ Dieser Gedanke wird prozesstheologisch modifiziert: Das Leiden ist notwendiges Durchgangsstadium Gottes mit dem Ziel der Vollendung der Schöpfung; Gott leidet und nimmt das Leiden so in den Prozess seiner eigenen Transformation auf, die wiederum dem Prozess der Evolution zugrunde liegt. Hier trifft sich das Argument mit demjenigen der »besten aller möglichen Welten« in prozesstheologischer Variation: Die Evolution ist ein notwendiger Prozess, in dem Gottes Folgenatur entsprechend seiner Urnatur zum Ausdruck kommt. Zu diesem Prozess gehören Übel, gehört Leid hinzu. Das Leid ist quasi »Nebenfolge« der Evolution. Der evolutionäre Prozess ist aber nicht determiniert, sondern durchläuft viele Möglichkeiten, die ausprobiert und dann wieder verworfen werden, bis schließlich das Beste und damit das Ziel dieses Prozesses erreicht sein wird. Gott kann also dieser Perspektive zufolge das Leid nicht verhindern, aber er kann mitleiden, es in seine eigene Transformation mit hineinnehmen und es so transformieren. Das entspricht wiederum der These, dass Gott sich seiner Allmacht beraubt und in einem kenotischen Akt das Leid der Welt auf sich nimmt.

Doch auch diese Position kann nicht überzeugen, denn wenn das Leid als Durchgangsmoment des Werdens Gottes durch die Geschichte hindurch bestimmt wird, ist dies wiederum nichts anderes als zynisch angesichts real existierenden Leidens. Hier wird die Versöhnung zu teuer erkaufte, nämlich um den Preis des Leidens, zumal es sich nur um einen puren Schein von Versöhnung handelt, weil die Opfer der Geschichte auf der Strecke bleiben, die Toten tot. Versöhnung Gottes mit der Welt und damit mit sich selbst fände dann auf dem Rücken

15 Vgl. zu dieser These *Baruch de Spinoza*, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Hamburg 1994, 21–24.

16 Vgl. hierzu Hegels Ausführungen: »Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden der Geschichte ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahre Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte.« *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M. 1969 ff, 540.

der menschlichen Leidensgeschichte statt. Erneut ließe sich fragen, ob es nicht besser wäre, die Welt bestünde nicht, als dass das Leid notwendig zu ihr gehörte, und sei es als Durchgangsmoment Gottes. Letztlich müsste sich Gott nochmals rechtfertigen, nämlich dafür, den Menschen für sein eigenes Zu-sich-selbst-Kommen instrumentalisiert zu haben. Thomas Pröpper bringt dies wie folgt auf den Punkt:

»[...] dem nochmaligen Kraftakt der Vernunft, mit dem Hegel seine ›Philosophie der Geschichte‹ als Theodizee inszenierte, gelang in Wahrheit doch nur [...] die ›Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff‹ – genauso wie die logische Notwendigkeit, die Hegel der Geschichte des Absoluten auferlegte, schon bald zu Recht durchschaut wurde als das, was sie war: eine Selbstprojektion der Menschenvernunft und ihrer immanenten Gesetze. Die fortan propagierte ›einfachste Lösung‹, daß nämlich – Nietzsche hat Stendhal um dieses Diktum beneidet – die ›einzige Entschuldigung für Gott‹ darin bestehe, ›daß er nicht existiert‹ – sie war nun zwar endlich mit der Theodizeefrage fertig, doch entschwand mit Gott als der Instanz, die man immerhin noch hätte anklagen können, auch der Grund einer möglichen Hoffnung: die Sinnlosigkeit des Leidens wurde definitiv.«¹⁷

Die *Allwissenheit* wird insofern in Frage gestellt, als Gottes Freiheit und Allmacht so zu denken sind, dass Allwissenheit nicht gleichbedeutend ist mit einem unfehlbaren Vorauswissen, einer göttlichen Vorsehung und einem dementsprechenden Masterplan Gottes. Gottes Schöpfung schließt Risiko ein, weil Gott sie in ihre Eigenständigkeit freigelassen hat. Gerade deshalb kann er ja auch nicht in die Schöpfung nach Belieben eingreifen. Der Verzicht auf göttlichen Interventionismus und der damit verbundene Verzicht auf einen unfehlbaren Plan Gottes führen somit zum Versuch einer Abschwächung der Theodizeeproblematik. Dieses Konzept wird entsprechend zu einer »no risk view« bzw. zu einem »open view Theism« formuliert: Gott hat sich dazu bestimmt, sich durch uns, unser Handeln, unsere Freiheit, bestimmen zu lassen, und das schließt Wagnis und Risiko ein im Verzicht auf unfehlbares Wissen und entsprechendes Planen. Gott lässt sich ein auf eine offene Zukunft der Welt und der Geschichte. Dann aber kann er

17 Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 268.

auch nicht für leidvolle Geschehnisse in der Geschichte verantwortlich gemacht werden, es sei denn, man fragte erneut, weshalb er überhaupt geschaffen hat.¹⁸

Das Fazit bezüglich des fünften Antwortversuchs lautet: Die Infragestellung der Allgüte erweist sich als unhaltbar, ebenso die generelle Infragestellung der Allmacht. Die Infragestellung der Allwissenheit jedoch weist in die Richtung einer »free will defense«, ein Antwortversuch, den ich zustimmend aufgreifen möchte, verknüpft mit der sogenannten »natural law defense«. Basis dieser Argumentation ist die Anerkennung der These, dass Gott die Welt und damit auch den Menschen in Autonomie, Freiheit hinein geschaffen hat. Die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses als Freiheitsverhältnis weist hier einen Weg für die Theodizeefrage.

3. Ein Lösungsvorschlag

Die im Folgenden skizzierte Position setzt am Begriff der Freiheit Gottes und der Freiheit der Schöpfung an. Es war Schelling, der diese Position in seiner Freiheitsschrift thematisiert hatte und dabei deutlich machte, dass Gott keine andere Welt hätte schaffen können, weil er sich sonst selbst bzw. seiner eigenen Freiheit widersprochen hätte.¹⁹ Ein unfreies Anderes wäre kein Anderes seiner selbst. Das nimmt im Übrigen der absoluten Freiheit Gottes nichts weg, denn diese kann sich ja nicht selbst widersprechen, weil sie andernfalls nicht wirklich unbedingte, d. h. göttliche Freiheit wäre. Die andere Variante, besser dann gar keinen Anfang setzen, funktioniert ebenso wenig. Denn das hieße, aus Furcht vor der potentiellen Freiheit des Anderen zu verfügen, dass dieses nicht sein soll. Das hieße, der Liebe zum Anderen zu entsagen, dem Willen zum Anderen zu entsagen. Aber dann entsagte Gott seinem eigenen Willen, seiner eigenen Freiheit, und so seinem eigenen Wesen, letztlich sich selbst.

18 Vgl. hierzu etwa *William Hasker, The triumph of God over evil. Theodicy for a world of suffering, Downers Grove/Ill 2008.*

19 Vgl. *Schelling, Wesen der menschlichen Freiheit, 73 f. (s. Anm. 10).*

Gott kann also in seiner Allmacht und Allgüte keine andere Schöpfung erschaffen, keine Schöpfung ohne Übel, weil er den Menschen als sein Bild erschaffen hat, und damit auch als freies Wesen erschaffen hat. Zu dieser Freiheit gehört es auch, sich gegen Gott zu entscheiden, aber auch, unmoralisch zu handeln. Gott kann nicht anders als die Freiheit des Geschöpfes in Liebe zu achten. Diese Argumentation nennt man »free will defense«: Das moralische Übel ist Folge der von Gott geschenkten Freiheit ebenso wie Folge davon, dass der Mensch ein endliches, unvollkommenes, folglich auch moralisch unvollkommenes Wesen ist – Bild Gottes, aber nicht Gott.

In der unbedingten Anerkennung der Freiheit des Geschöpfes also ist es Gott schlichtweg unmöglich, direkt zu intervenieren und so Leid zu verhindern, das vom Menschen in dessen Freiheitshandeln verursacht worden ist. Würde Gott die Freiheit nicht achten, widerspräche er sich selbst, weil seine Freiheit in Willkürfreiheit mutierte. Das setzt natürlich voraus, dass die Existenz der Freiheit der Kreatur intrinsisch wertvoll ist, wertvoller als die Leidlosigkeit der Welt. Hätte Gott die Kreatur determiniert, schliege genau an diesem Punkt bereits das Theodizeeproblem zu mit Blick darauf, dass Gott eine ihm willfähige Kreatur erschaffen hätte. Denn dann wäre Gott nichts anderes als ein Egoist, der zu seinem eigenen Vergnügen ein Anderes schafft, über das er vollkommen verfügen kann.

Die Voraussetzung der Freiheit Gottes und die Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf als ein Freiheitsverhältnis sind also die Basis der »free will defense« und damit der Möglichkeit, die Existenz des moralischen Übels und des durch es verursachten Leids in der Welt zu rechtfertigen. Für durch menschliches Handeln verursachtes Leid kann nicht Gott verantwortlich gemacht werden. Es genügt allerdings nicht, das Theodizeeproblem allein durch den Hinweis auf die Freiheit des menschlichen Handelns angehen zu wollen. Denn davon wäre ja allein das moralische Übel betroffen, nicht aber das natürliche Übel. Dazu braucht es die »natural law defense«; auch hier spielt der Begriff der Freiheit eine wichtige Rolle, allerdings in Bezug auf die Autonomie, die Eigengesetzlichkeit der Welt und die Anerkennung der Autonomie auch der Naturgesetze. Hinzu kommt erneut die Endlichkeit, Unvollkommenheit der Schöpfung als ein aus Gott Ge-

setztes, das ihm gleicht, aber nicht mit ihm völlig identisch ist. Dass die Welt endlich ist, limitiert nicht die Freiheit und Allmacht Gottes; er hätte keine andere Welt als diese erschaffen können, vorausgesetzt, er anerkennt die Autonomie der Welt. »Free will defense« und sogenannte »natural law defense« ergänzen sich hier hinsichtlich der Inanspruchnahme der Freiheit Gottes und der Freiheit der Schöpfung als Bild des freien Gottes. Das »*malum phyiscum*« ist nicht einfach Nebenprodukt der Evolution, dennoch aber kann in einer Welt, die nach ihren eigenen Gesetzen entsteht und sich erhält, Leid nicht gänzlich ausgeschlossen werden, weil genau diese Gesetze, die Leben entstehen und erhalten lassen, auch Leid verursachen können. Auch hier kann Gott nicht intervenieren, ansonsten würde er die Autonomie der Welt missachten und so das Freiheitsverhältnis zwischen sich und der Welt aufheben. Gott handelt hier keineswegs mit Notwendigkeit, sein Handeln ist nicht determiniert; und dennoch kann er nicht anders, als diese Welt in der Anerkennung ihrer Autonomie erschaffen. Gott kapituliert nicht vor den Naturgesetzen, im Gegenteil gehen diese ja indirekt auf ihn zurück, denn er lässt die Welt in die Eigengesetzlichkeit ihrer Natur frei, in die Autonomie der Evolution. Gerade deshalb kann er diese nicht außer Kraft setzen, denn dies bedeutete Willkürfreiheit, nicht Allmacht. Schöpfung folgt somit nicht einem unfehlbaren göttlichen Design-Plan, sondern dem Freiheitsprinzip, und zu diesem gehört die Autonomie der Welt und deren Gesetze, gegen die Gott nicht verstoßen kann, ohne seiner eigenen Schöpfung zu widersprechen und seinem eigenen schöpferischen Handeln, sei es als initiiender Akt, sei es als erhaltender Akt.²⁰

Doch selbst wenn Gott in diesem Sinne nicht anders konnte, als diese Welt so zu schaffen, wie sie ist, bleibt die Frage, wie Gott mit diesem hohen Preis umzugehen gedenkt. Nimmt er ihn einfach hin als »Nebenfolge«, als Kollateralschaden des Schöpfungsaktes? Dann schließe das Theodizeeproblem erneut mit voller Wucht zu, denn ein liebender, allgütiger und allmächtiger Gott wird dies kaum hinnehmen können. Und weiter gefragt: Wäre es angesichts dessen nicht doch besser

20 Vgl. hierzu auch *Hans-Joachim Höhn*, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 128–149; *ders.*, Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens, in: Magnus Striet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010, 59–86.

gewesen, er hätte überhaupt nicht geschaffen? Ist der Preis der Freiheit der Kreatur und der Autonomie der Welt nicht zu hoch angesichts des Leids? Hat sich Gott also nicht allein dadurch schon schuldig gemacht, dass er geschaffen hat, dass er das Ganze nicht unterlassen hat? Und es daher – frei nach Camus – doch besser für ihn wäre, er existierte nicht? Das Theodizeeproblem verschiebt sich also weg von der Frage, warum Gott nicht eingreift, hin zu der Frage, warum er das Ganze überhaupt angefangen hat. An diese Frage schließen sich mehrere Lösungsvorschläge an.

Die erste Lösung: Gott übernimmt die Verantwortung dadurch, dass er sich selbst zum Teil der von ihm initiierten Schöpfung macht und so ihr Schicksal teilt; dies tut er im kenotischen Akt der Inkarnation bis hin zur Übernahme menschlichen Leids und menschlichen Tods im Tod am Kreuz. Der leidende Christus ist die Antwort Gottes auf das Leid der Kreatur, so eine mögliche Position. Die Liebe Gottes geht so weit, dass er sich selbst dem Geschöpf in allem gleich macht – das ist die eigentliche Theodizee, die Rechtfertigung Gottes. Weil er Mitliebende haben wollte, hat er geschaffen, und weil er für sie Verantwortung übernimmt und für sein eigenes Tun, teilt er ihr Schicksal. Doch auch hier stellt sich erneut die Frage Rahners, was der leidende Mensch davon hat, dass Gott mit ihm leidet – womöglich bis in alle Ewigkeit. Eine rein präsentische Eschatologie (im Handeln Jesu, in Momenten gelingenden Lebens eines jeden einzelnen bewussten Lebens) reicht hier nicht aus, denn der Stachel der Theodizee bleibt auch dann bestehen, wenn Gott selbst leidet. Am Ende stünde nämlich unbeschadet der Heilsmomente im Leben eines Menschen unweigerlich das »tiefe Grab, das uns verschlingt«, und die Opfer der Geschichte wären unrettbar verloren; ebenso wären die Strukturen von Unrecht und Gewalt nicht wirklich und bleibend durchbrochen.

Ein zweiter Lösungsvorschlag erweitert das skizzierte Panorama noch um den Aspekt der Sühne Gottes. Er wurde vor kurzem von Ottmar Fuchs und vor allem von Magnus Striet vorgelegt: Christus sühnt in seinem stellvertretenden Leiden nicht die Sünden der Menschen, sondern die unendliche Schuld Gottes, die dieser mit seinem Schöpfungsakt auf sich geladen hat. Gott wird Mensch, um seine eigene Sün-

de zu sühnen.²¹ Aber auch hier stellt sich zum einen die Frage, ob das dem leidenden Menschen wirklich hilft, und zum anderen perpetuiert diese Position einer inversen Sühnetheologie ein problematisches Verständnis von Sühne und stellvertretendem Leiden, nur diesmal nicht auf den Menschen, sondern auf Gott bezogen. Zudem wird auf diese Weise eine Inkonsistenz in den Gottesbegriff hineingetragen: Gott wird in einer anthropomorphen Projektion des Freiheitsverständnisses seiner moralischen Vollkommenheit beraubt, wenn er zur Schuld fähig ist: Kann ein vollkommenes Wesen sündigen?

Im Blick auf das grundlegende Problem des hohen Preises schon der Schöpfung – und damit nicht erst des ausbleibenden Eingreifens Gottes in die Geschichte – bleiben jedoch zwei alternative Möglichkeiten. Die erste ist wie schon angedeutet die Depotenzierung der Allwissenheit Gottes. Gehört die Allwissenheit in der tradierten Form notwendig zur Bestimmung Gottes und seiner Vollkommenheit hinzu? Oder ist es denkbar, dass er mit seiner Schöpfung ein Risiko eingeht, eben weil er nicht alles voraus weiß, nicht jedes einzelne Ereignis, nicht jeden einzelnen Akt? Genau besehen ist die Negation der Allwissenheit Gottes die Kehrseite der Eigengesetzlichkeit der Welt und der Freiheit des Menschen; um der Autonomie der Welt willen verzichtet Gott darauf, jedes einzelne Geschehen schon im Voraus zu wissen. Hier liegt ein Moment der Depotenzierung Gottes, seines Sich-abhängig-Machens von der Geschichte der Welt. Dies tut seiner Vollkommenheit keinerlei Abbruch, eben weil er sich in Freiheit dazu entschlossen hat, seine Schöpfung freizulassen – und damit sowohl auf Intervention wie auf damit verknüpftem Allwissen in Bezug auf die einzelnen innerweltlichen Ereignisse und Akte zu verzichten. Schöpfung »funktioniert« nur als »Mitgeliebte« und »Mitliebende«, wenn Gott in Bezug auf die Welt nicht allwissend ist. Gott geht also unbestreitbar mit dieser autonomen Schöpfung ein Risiko ein, doch Freiheit ist stets risikobehaftet. Hätte Gott auf »Nummer sicher« gehen wollen, hätte er eine unfreie Welt er-

21 Vgl. *Ottmar Fuchs*, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Mainz 2014; *Magnus Striet*, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: ders./Jan-Heiner Tüch (Hg.), *Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012, 11–32; *ders.*, *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2014, 155–174.

schaffen müssen, müsste er beständig in sie hineinregieren und intervenieren – und allen Geschehnissen immer ein Stück allwissend voraus.

Federt das aber den grundsätzlichen Einwand ab, dass Gott dann doch besser überhaupt auf das Ganze verzichtet hätte angesichts des hohen Preises der Freiheit?

Mit Blick auf diese Frage bleibt über den Verzicht auf die Allwissenheit Gottes hinaus noch eine zweite Möglichkeit: der Bezug auf das vollendende, das eschatologische Handeln Gottes. Denn nur dann, wenn es eine bleibende Errettung, Befreiung aus dem Leid gibt, definitives Heil für die ganze Schöpfung, dauerhafte Versöhnung von Gott und Kreatur, nur dann lässt sich Gottes Schöpfungstat angesichts des Leids wirklich verantworten. Ein Gott, der auf Freiheit setzt, muss in seiner Gerechtigkeit diese Freiheit vollenden und nicht ins Leere, ins Nichts laufen lassen. Sagt Gott Ja zur Freiheit im Schöpfungsakt, so sagt er darin zugleich schon Ja zur Realisierung und Vollendung dieser Freiheit. Die Eschatologie also ist Antwort auf die Theodizee: die Hoffnung auf ein umfassendes Leben in Fülle, zugesagt den Lebenden und den Toten, die Hoffnung auf Versöhnung aller, sodass Gott alles in allem sein kann. Eine Hoffnung, die für Christinnen und Christen in der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu bereits antizipiert worden ist. Eine Hoffnung, zugesagt von einem Gott, dessen Macht und Vermögen nicht etwa darin besteht, in einem großen finalen Interventionismus »alles neu« zu machen, denn dies setzte doch noch die Freiheit des Menschen und die Autonomie der Welt außer Kraft. Gottes Macht besteht vielmehr darin, unendlich darauf zu warten, bis auch die letzte Kreatur sich zu dieser umfassenden Vollendung der ganzen Schöpfung hat verlocken lassen, bis sich alles mit allem und mit Gott versöhnt hat.²² Ob diese Hoffnung jedoch tatsächlich Gottes große Theodizee darstellen kann, entscheidet sich letztlich nicht durch intellektuelle Zustimmung zu diesem Rechtfertigungsmodell. Entscheidend bleibt hier nur ein Handeln, das diese Hoffnung bezeugt – im Kampf ge-

22 Vgl. zu diesem Motiv des Wartens Gottes insbesondere *Hansjürgen Verweyen*, *Botschaft eines Toten. Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, 42–51. Vgl. auch *Striet*, *Gotteschleife*, 168–170 (s. Anm. 21). Vgl. zu einer Eschatologie des »Wartens Gottes« angesichts der Theodizee mit Blick auf die Bittgebetsproblematik auch *Saskia Wendel*, *Der beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein*. (I. Kant). *Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft*, in: *Striet* (Hg.), *Hilft beten?*, 11–30 (s. Anm. 20).

gen konkretes Leid und Unrecht, gegen den »Tod und das Böse« (Camus) selbst dann, wenn dieser Kampf aussichtslos, zum Scheitern verurteilt erscheint. Unterbleibt dies, so ist auch jedes Nachdenken über die Theodizee sinnlos bzw. gerät zu einem intellektuellen Gasperlenspiel unter Zynismusverdacht. Mag eine »praktische Theodizee« auch nicht alles sein, ohne sie ist eine Auseinandersetzung mit der Theodizee letztlich nichts.