

Theodizee besagt Rechtfertigung Gottes, seiner Güte und Allmacht, angesichts der menschlichen Leiderfahrung. Die Frage, wie Gottes Allmacht und Güte vereinbar seien mit der Erfahrung von Leid und Unglück in Natur und Gesellschaft, ist keineswegs eine ewige Frage der Menschheit. Vielmehr ist sie als besondere Form der Deutung von Leid gebunden an gesch. Bedingungen, welche bewirken, daß Leiderfahrungen in eine Th.-Frage münden.

Religionsgeschichtlich ist ein Stand vorzusetzen, in dem weder ein dualistisches noch ein naturhaft-zyklisches Weltbild vorherrschen. Im ersten Falle löst sich die Frage nach dem Leid in eine Dichotomie von Geist und Materie, Schöpfergott und Erlösergott auf, so daß als Ursache des Leids die menschliche Gebundenheit an ein stofflich vermitteltes Dasein erscheinen kann. Im zweiten Fall erlöscht ein Protest des einzelnen oder eines Kollektivs gegen das Leid im ewigen Kreislauf von Werden und Vergehen, welcher als sinnvolle Ordnung des Ausgleichs und Gleichgewichtes vorgestellt wird. Ebenso bleibt die Th.-Frage sinnlos, wenn an die Stelle eines persönlichen Gottes als Adressat das blinde Schicksal oder ein nicht näher bestimmbarer Grund der Welt treten. Das Th.-Problem hat schließlich zur Bedingung, daß ein einzelner oder ein Kollektiv sich als ein –

wie immer auch bedrohtes – *Subjekt* vor Gott *weiß* und so aus dem Bewußtsein dieser Subjektivität die Rolle eines „Anklägers“ übernehmen kann. Gott, als dessen Gegenüber sich das Subjekt erkennt, darf ferner nicht mit der blinden Willkür der Naturgewalt, mit welcher er letztendlich zusammenfiel, ausgestattet sein. Eher kontrastiert die gesch. Leiderfahrung mit den ebenfalls gesch. Gotteserfahrungen (Zuwendung, Befreiung, Vergebung, Heilung), welche in den Begriffen von Allmacht und Güte einen späten spekulativen Ausdruck finden.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn die Th.-Frage im jüd-christl. Raum eine besondere Schärfe dadurch gewinnt, daß die heilsgesch. Erfahrungen als Selbststoffbarungen Gottes durch die Formen individuellen und gesellschaftlichen Leidens kontrapunktiert werden.

Das *AT* nimmt (auch außerhalb des Ijobbuches) entsprechend viele Anläufe zur Leidbewältigung auf dem Hintergrund der Gotteserfahrungen Israels. Das Spektrum reicht von der Deutung des Leids als göttliche Züchtigung (vgl. Hos 2, 11–15; Ps 6, 2; Ez 16), als Gericht (vgl. Jes 8, 7–20; 9, 7–20), als gesellschaftliches Unrecht (vgl. Am 5, 7–13; Ps 9/10) oder im Sinn der Apokalyptik (vgl. Dan 10–12) bis hin zur völligen Gottesfinsternis des Psalms 88. In diesem Psalm wirft der Beter Gott die Trümmer seines Lebens vor die Füße, und über eine Befreiung aus der Verzweiflung erfahren wir, im Unterschied zu Psalm 22, nichts. Die verschiedenen Antworten sind ihrerseits Ausdruck diverser gesch. Erfahrungen mit Gott als dem Anwesenden oder Abwesenden, freilich ohne einen Ausgriff auf die gesch. Totalität in einem spekulativen Verständnis; ebenso fehlt der Versuch, die Negativität und Zerrissenheit als eine ontologische Befindlichkeit der Schöpfung zu interpretieren (vgl. Gen 1–3).

Im *NT* wird die Frage nach dem Leid nicht auf dem Hintergrund des Th.-Problems gestellt; pointierter ausgedrückt: es geht nicht um eine Rechtfertigung Gottes vor dem Menschen, sondern um eine Rechtfertigung des (sündigen) Menschen durch Gott (vgl. Röm 3 und 5, 1–11). Das Handeln Jesu wird im NT als Proklamation der angebrochenen Gottesherrschaft

(↗Gottesreich II) verstanden, deren Nähe in den Heilungen, Wundern, den Dämonenaustreibungen und der Hinwendung Jesu zu Randgruppen erfahrbar wird. In Kreuz und Auferstehung Jesu ist die endgültige Aufhebung der Negativität und der Macht der Sünde angebrochen.

Mit dem Fortgang der Geschichte (Parasieverzögerung) gewinnt die Th.-Frage wieder an Bedeutung, insbesondere im Zuge der christl. Auseinandersetzung mit gnost. und manichäischen Konzeptionen. Sowohl die Patristik als auch die Scholastik halten an der ontologischen Gutheit der Schöpfung angesichts des Übels, verstanden als Mangel an Gutem, fest (vgl. Augustinus: PL 40, 231–290; zu Thomas v. Aquin: S.th. I, q. 5, a 3). Bei Augustinus führt die Idee der Kontingenz des Negativen zur Ausbildung der Erbsündenlehre. Die Negativität ist im Verständnis dieser Tradition weder bloß fatalistisch hinzunehmen, noch erscheint sie als strikte Notwendigkeit. Dieser Gedanke erbt sich an die neuzeitliche Th.-Problematik fort. G. W. Leibniz, der den Th.-Begriff prägte, hält gegen die von Th. Hobbes vertretene Theorie einer naturverfallenen Geschichte am Gedanken einer in der Freiheit Gottes optimal geordneten Schöpfung, in welcher die Freiheit des Menschen gewährleistet ist, fest; gleichzeitig ist der Raum für eine vernünftige Praxis des Menschen eröffnet. Diese Konzeption wird angesichts des Erdbebens von Lissabon (1755) problematisch (vgl. hierzu Voltaires „Candide ou l'optimisme“). I. Kant verlegt die Th.-Frage aus der spekulativen Vernunft, deren Bemühungen antinomisch enden, in die praktische: Gott ist der Garant eines Zusammenhangs von „Zweckmäßigkeit aus Freiheit“ und „Zweckmäßigkeit der Natur“, der durch die geforderte menschliche Praxis nicht befriedigend eingelöst werden kann, dieser aber als „Idee“ zugrunde liegt. Die Geschichtsphilosophie Hegels versteht sich insgesamt als Th. Anders als die zirkuläre Natur, in welcher die Idee sich äußerlich ist, beherrscht die Vernunft die Geschichte. In der Geschichte schafft der Geist sich selber, erzeugt qualitativ Neues – auch vermittels partikulärer Interessen („List der Ver-

nunft“). Im gesch. Prozeß realisiert sich Gott als freier Geist in Aufhebung des Zufälligen und Äußerlichen. In der Kritischen Theorie wird gegen die Hegelsche Geschichtsphilosophie auf dem Hintergrund der Marxschen Kritik der Vorwurf erhoben, es werde nicht Gott, sondern das Übel als sinnvoll gerechtfertigt. Der spekulative Ausgriff auf die gesch. Totalität erschleiche bloß Versöhnung und verkenne die realen Leiden. Nicht zuletzt aber an ihnen offenbart sich – wie auch die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit zeigen – das andauernd Naturhafte aller Geschichte, das nicht spekulativ, sondern praktisch versöhnt werden müßte. Die bestehenden Th.-Bemühungen gehören deshalb der Natur-Geschichte an, über die sie hinauswollten. Im Zusammenhang eines Primats der Praxis könnte die Th.-Frage theol. fruchtbar gemacht werden: Theologie wäre Reflexion auf eine christl. Praxis, verstanden als erfahrbarer Einspruch gegen die Negativität, in der Nachfolge Jesu. Die Grenzen solcher Praxis verwiesen zugleich darauf, daß die „Rechtfertigung Gottes“ am Ende durch Gottes Erlösendes Handeln geschieht.

Lit.: Th. W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt 1975; W. Oelmüller (Hg.), Leiden. Paderborn 1986; G. Gerstenberger/W. Schrage, Leiden. Stuttgart 1977; G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, hg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1955; M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Hamburg 1970; H. G. Janßen, Das Th.-Problem der Neuzeit. Frankfurt 1982; I. Kant, Über das Mißlingen aller philos. Versuche in der Th.: ders., Werke (Akademieausgabe) VIII. Berlin 1923, 253–271; G. W. Leibniz, Versuche in der Th. über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Hamburg 1968; O. Marquard, Idealismus und Th.: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt 1982, 52–65; J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977, bes. 87–119; K. Rahner, Warum läßt Gott uns leiden?: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich 1980, 450–466; W. Sparr, Leiden-Erfahrung und Denken, Materialien zum Theodizeeproblem. München 1980. R. Buchholz