

**Am Problem vorbei gedacht *oder* Zur denkerischen
Anstrengung, die die Theodizee-Frage aufgibt**

Hans-Gerd Janßen

((1)) Kreiners Bestimmung des Theodizee-Problems als eines logischer Kohärenz erscheint mir unzureichend: Sie ist reduktionistisch und unterbietet den mittlerweile erreichten Stand der Diskussion.¹ Auffallend ist nicht nur Kreiners Präferenz der sprachanalytisch orientierten angelsächsischen Positionen

auf Kosten der deutschsprachigen Diskussion², sondern ebenso die "eigentümliche Strukturanalogie zwischen einer Destruktion des Gottesglaubens", die angesichts des Leidens auf die Nicht-Existenz Gottes schließt, und Theodizee-Antworten Kreiner'schen Typs, für die sich die Wirklichkeit des Leidens mit der Existenz Gottes logisch konsistent vereinbaren läßt³. Auf dieser Basis kann man mit offenbar gleich guten Argumenten das Gegenteil vertreten, wie die Arbeiten etwa von J.L. Mackie⁴, G. Streminger⁵, B. Gesang⁶ zeigen. Anscheinend steht das Ergebnis der Argumentation je nach Einstellung zur Gottesfrage von vornherein fest, so daß sich der Eindruck einer "argumentative[n] Spiegelfechtere[i]"⁷ einstellt, die an kein Ende kommt. Das wiederum weist auf die Grenze der logischen Theodizee-Antwort hin und darauf, daß hier nicht-thematisierte Voraussetzungen wirksam sind, die offengelegt werden müssen, will man unzureichend begründete Behauptungen vermeiden. Im Theodizee-Problem stehen darum auch Fragen nach der praktischen, existentiellen, spirituellen und pastoralen Wahrnehmung des Leids und nach dem entsprechenden Umgang mit ihm [vgl. ((3))] zur Debatte.

((2)) Sie stehen zur Debatte, weil nicht zeit- und subjektlos von Leiden die Rede sein kann. Denn Wert und Würde des Menschen als Individuum widerstehen einer Einordnung des Leidens in einen Gesamtzusammenhang.⁸ Deshalb ist der Leidende in seinem Leid ernst zu nehmen, ernst zu nehmen in dem, was er von seinem Leid sagt, d.h. es ist mitzubedenken, wer wie aus welchen Gründen leidet. Das impliziert, daß ich zwar mein eigenes Leiden in einen größeren Zusammenhang einordnen kann, das anderer jedoch nicht – jedenfalls nicht an seinen Fragen vorbei und über seinen Kopf hinweg.

((3)) Radikal wird das Problem folglich erst im Blick auf das Leiden anderer, und seine Aporie tritt hervor angesichts katastrophischer Leiderfahrung. Diese jedoch kommt in Kreiners zeit- und subjektlosem Entwurf erst gar nicht vor, wie die Bemerkung "Katastrophen wie Auschwitz und noch schlimmere Ereignisse" ((42)) zeigt.⁹

Kreiner orientiert sich am Normalfall des Leidens, an jenen "leidvollen Empfindungen" (vgl. Anm. 1 seines Textes), die einen ein Leben lang plagen, also in jedem Fall an einem Leiden, zu dem der Betroffene sich noch verhalten, auf das er reagieren und dem er durch Deutung – und hier kommt dann doch der praktische Gehalt der theoretischen Theodizee ins Spiel¹⁰ – einen Sinn abgewinnen kann: "[...] vielleicht kann eine plausible Theodizee wenigstens einen Beitrag dazu liefern, 'die Menschen in Zeiten ihres spirituellen Wohlergehens auf jene schlechten Tage vorzubereiten, die da kommen können'."¹¹

Sind wir nicht längstens mit einem Leiden konfrontiert, das die "schlechten Tage" bei weitem überschritten hat? Was muß denn da noch "kommen"? Die von Vertretern einer derartigen Theodizee propagierte "heroische Alternative"¹² verdankt ihre Plausibilität allein dem Ausschluß katastrophischer Leiderfahrung, also einem Wahrnehmungsdefizit.

((4)) Hier zeigt sich die Problematik der Verbegrifflichung von Leiden auf den kleinsten gemeinsamen Nenner. Erst dadurch ergibt sich Kreiners Definition des Theodizee-Problems. Es kommt zur abstrakten Konfrontation von Gott und Leid, die durch eine ebenso abstrakt-begriffliche Vermittlung auf-

gelöst wird. Wer jedoch *das Leiden als solches* (und also das Leiden aller anderen) mit der Behauptung der Existenz Gottes in Einklang zu bringen sucht, kann nur schwer verhindern, daß seine These der Unvermeidbarkeit *des* Leids verstanden wird als Rechtfertigung *allen* Leids.

Die Frage ist, wie weit man Allgemeinbegriffen überhaupt traut. *Das* Leiden existiert nicht. Es gibt konkretes Leid bestimmter Menschen, das natürlich benennbare Ursachen hat. Dabei gibt es Formen des Leids, die man im Blick auf ihre Ursachen sinnvoll und sinnpendend verarbeiten kann – freilich müssen das die Leidenden letztlich selbst tun, was nicht ausschließt, daß man über Wege der Leidensbewältigung und -deutung aus geschichtlicher Erfahrung reflektiert. Aber es gibt eben auch Formen des Leidens, die nur lebenszerstörend, darum sinnlos und – selbst wenn man ihre Ursachen benennen kann – unbegreifbar und in keiner Weise zu bewältigen sind, da die, die sie erlitten haben, vernichtet wurden. Diese Formen des Leids provozieren die eigentlich theodizeerelevanten Fragen.

((5)) Darum überzeugt mich auch Kreiners Unterscheidung zwischen "Leiderfahrungen" und "leidverursachenden Faktoren" nicht, die er einführt, um dem Vorwurf der Rechtfertigung des Leids zu entgehen.¹³ Denn diese Unterscheidung, die bei Kreiner gar zur Trennung wird¹⁴, greift nicht beim Individuum Mensch, dessen Leidenswiderfahrnis man nicht einfachhin aufteilen kann in das Allgemeine der "leidverursachenden Faktoren", das als solches einer theoretischen Antwort (Zulassung unvermeidbarer Übel) zuzuführen wäre, und in "Leiderfahrungen", die dann wohl der praktischen, existentiellen, spirituellen und pastoralen Reflexion zugewiesen werden, wobei die theologische Theorie letztlich doch nur auf "Gottes unergründliche Ratschlüsse" ((51)) zu verweisen vermag. So aber wird man keiner der beiden Seiten gerecht. Das berücksichtigt Jürgen Ebachs Zusammenhalten vom besonderen "Fall Hiob" und allgemeinen "Hiob-Problem", die beide aufeinander zu beziehen sind, ohne das eine dem anderen unterzuordnen.¹⁵

((6)) Diese Spannung auszuhalten und auszutragen ist einzig dem Theodizee-Problem angemessen und verlangt eine denkrische Anstrengung, die den Horizont logischen Schließens überschreitet. Wer sich auf sie einläßt, wird sich mit keiner "doktrinären" Antwort zufriedengeben können. Er wird darum die theoretische Unlösbarkeit dieses Problems konstatieren, genauer: seine Unentscheidbarkeit auf der Ebene logischen Schließens im Horizont geschichtsloser Rationalität. Die Bejahung der Wirklichkeit Gottes trotz Offenhalten der Theodizee-Frage impliziert insofern mehr und anderes als einen willkürlichen Verweis auf seine "unergründliche Weisheit" ((6)): Sie erwartet und erhofft von Gott eine Antwort, die sich nicht auf eine Lektion über die Notwendigkeit der Zulassung von Übeln beschränkt, sondern die Realisierung seiner eschatologischen Gerechtigkeit bringt, die an die vergangenen Leiden zu rühren vermag.¹⁶ Anders gesagt: Die biblische Sprachform der Klage und Anklage *gibt zu denken* und kann nicht einfachhin aus dem "rationalen Diskurs" ausgegrenzt werden¹⁷ – wie es in der analytischen Sprachphilosophie geschieht, die "dessen Grundlagen" "unterminiert" [vgl. ((9))], insofern sie den am Gespräch zu beteiligenden und beteiligten Leidenden das Einbringen ihrer Sprache verbietet.

((7)) Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die "free will defense" auf einer vorkritischen Metaphysik basiert, auf einem naiven Realismus, der die Problemebene einer Bestimmung von Freiheit noch gar nicht erreicht hat, wie sie sich seit dem Auseinanderbrechen von deskriptiver und normativer Weltbetrachtung stellt, mit der Kant sich konfrontiert sah. Auf der Problemebene eines an naturwissenschaftlichen Kausalitätsverhältnissen orientierten Denkens ist Freiheit gar nicht zureichend zu bestimmen, da diese auf die Diskussion um Determinismus oder Indeterminismus beschränkt bleibt. Erst mit der Frage praktischer Vernunft, wie ich denn handeln *soll*, wird die Bestimmung der Freiheit inhaltlich diskutierbar.¹⁸

((8)) Insofern geht es bei der Freiheitsthematik im Kontext des neuzeitlich erreichten Stands des Theodizee-Problems nicht allein und erstlich um eine Entlastung und Rechtfertigung Gottes durch Erklärung des faktischen Soseins der Welt, sondern immer zugleich um die Frage an die Freiheit, wie sie sich angesichts konkreten Leidens zu diesem Sosein verhält. Unter der Perspektive praktischer Vernunft bin ich als in geschichtlichen Handlungszusammenhängen Involvierter mit den Fragen der Theodizee anders konfrontiert denn als nur theoretischer Betrachter des Weltzustands: Die Freiheitsthematik impliziert hier die Fragen nach gegenseitiger Anerkennung, Befreiung, Gerechtigkeit in den Dimensionen der Geschichte und der Gesellschaft.¹⁹ Hicks' (allerdings aufs Individuelle eingeschränkte) Argument des "soul-making" ((44)), die "Theodizee der 'Seelenbildung'" ((45)), scheint mir darum in den klassischen Theodizee-Entwürfen bereits eingeholt – freilich nachidealistisch konfrontiert mit dem Einwand, daß damit kein Leid oder auch nur die Zulassung von Leid zu rechtfertigen sei.²⁰

((9)) Auf zwei Widersprüche sei noch kurz hingewiesen.

(a) Willensfreiheit stellt einen immens hohen Wert dar. Sie vollendet sich im sittlich guten Handeln ("soul-making" als Vervollkommnung der Person) bis hin zum "eschatologische[n] Gut vollendeten Menschseins" ((44)). "Der Status der Vollendung impliziert aber nicht mehr die Möglichkeit der Willensfreiheit."²¹ Wird Willensfreiheit, wo sie in ihr Ziel kommt, entwertet statt erfüllt?

(b) Sittlich relevante Willensfreiheit schließt die Möglichkeit und Faktizität der Wahl des moralisch Falschen ein. Ist Gott also nicht frei, oder hat er in seiner Schöpfung moralisch Falsches realisiert, indem er ein Wesen schuf, dessen Freiheit das Tun des Bösen impliziert, obgleich es sittlich vollkommene Freiheit geben kann?²²

((10)) Die Ausführungen ((59-61)) stellen die Kurzform der "Keine-bessere-Welt-Hypothese" dar.²³ Für Leibniz gehört zur moralisch gerechtfertigten Welt(-Schöpfung) als der "besten aller möglichen Welten" auch jedes einzelne in ihr begegnende Übel, für Kreiner nur das generelle Faktum der Übel. Wäre das der "Erkenntnisfortschritt über Leibniz hinaus"²⁴?

Anmerkungen

1) Vgl. C.-F. Geyer, Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992: "Angesichts des gegenwärtig möglichen und erfahrbaren Spektrums von Wirklichkeitsverständnissen und Weltzugängen, vor allem aber den Plausibilitäten, die sie beanspruchen können und auf die sie treffen, ist die klassische Theodizee, wie sie gegenwärtig am klarsten von

der analytischen Religionsphilosophie repräsentiert wird, einmal ein historisches Relikt, zum anderen eine Marginalposition, deren Grenzen gerade ein reflektierter Glaube schnell bemerkt." (254) Bezüglich ihrer Thesen fällt es "schwer, einen angeblichen Erkenntnisfortschritt über Leibniz hinaus zu konstatieren, werden doch die gleichen Schemata repetiert und die gleichen Aporien heraufbeschworen: Gegenüber der Absicht, Gott auf vernunftgemäße Weise von dem Vorwurf der Verantwortlichkeit für die Übel zu entlasten, findet sich die tatsächliche Ermächtigung Gottes, die Schöpfung und den Menschen mit Übeln zu belasten." (255)

2) Vgl. G. Neuhaus, Rez.: A. Kreiner, Gott und das Leid, Paderborn 1994, in: ThRv 92 (1996) 130-136, hier: 132; A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg, Basel, Wien 1997, 12f.

3) J.B. Metz/J. Reikerstorfer, Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion, in: ThRv 95 (1999) 179-188, hier: 180.

4) Das Problem des Übels, in: Ders., Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 239-281.

5) Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992.

6) Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen, Tübingen 1997.

7) M.-Th. Liske, Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizeeproblems, in: G. Wieland (Hg.), Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn 1997, 153-173, hier: 159.

8) Das ist das Fundament des neuzeitlichen Protestantismus, wie ihn schon Georg Büchner artikuliert: "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." (Dantons Tod. 3. Akt, 1. Szene)

9) Vgl. dagegen J.B. Metz, Art. Auschwitz. II. Theologisch, in: LThK³ I (1993) 1260f.

10) Vgl. Kreiner, a.a.O., 395ff.

11) Kreiner, a.a.O., 399; Zitat: V. Brümmer, Speaking of a Personal God, Cambridge 1992, 151 (Übers.: Kreiner).

12) "So muß Gott, ohne die Menschen und Tiere fragen zu können, für sie die Wahl zwischen verschiedenen Arten von Welt, in der sie leben können, treffen: zwischen einer Welt, in der es sehr wenig Leiden und entsprechend wenig schöpferische Möglichkeiten gibt, und einer Welt, in der es Leiden, aber auch die Möglichkeit gibt, sehr viel Gutes zu tun, und in der diejenigen, die leiden, nicht immer auch diejenigen sind, die die Vorteile haben. Wie wird Gott wählen? Für beide Alternativen gibt es gute Gründe. Meines Erachtens wäre es aber nicht unmoralisch, wenn Gott annähme, daß die Menschen, wenn sie (*per impossibile*) gefragt werden könnten, die heroische Alternative wählen würden." (R. Swinburne, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 299, zit. nach: Kreiner, a.a.O., 226 Anm. 55)

13) Kreiner, a.a.O., 357-362.

14) Vgl. Kreiner, a.a.O., 27: "Beim Theodizee-Problem geht es [...] nicht notwendig um die Erklärung der Tatsache einzelner konkreter Leiderfahrungen, sondern um die Erklärung der allgemeinen Tatsache von Übel und Leid." (Vgl. auch S. 45.)

15) Vgl. seine Diskussionsbemerkung in: W. Oelmüller (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann, München 1992, 197: "Die zentrale Frage des Hiobbuches scheint mir die nach dem Zusammenhang von 'Leben' und 'Lehre' zu sein. Es geht um den 'Fall Hiob', d.h. um das existentielle und nicht auf Allgemeines verrechenbare Leiden dieses einen Hiob und die Antwort auf sein unvertretbares Leiden. Und es geht um das 'Hiobproblem', d.h. um die der Lehre gestellte Frage nach dem Leiden, dem Leiden Hiobs und dem Leiden vor und nach Hiob. In der Auslegung des Hiobbuches hat man oft versucht, je eine Seite stark zu machen zuungunsten der je anderen. Aber wenn im 'Problem' der 'Fall' verschwindet, wird das Hiobbuch ebenso verkürzt, wie wenn umgekehrt das 'Problem' aufgegeben wird zugunsten der Authentizität des 'Falles'. Kommt es im ersten Fall dazu, die einzelnen Leidenden aufgehen zu lassen in einer Denkaufgabe (die Antwort wird dann stets zur *Doktrin*), so kommt es im zweiten Fall zur Auflösung des Denkproblems in den einzelnen Fall, dessen Lösung für die Lösung des Leidens überhaupt ausgegeben werden kann (die Antwort wird dann zum Gestus der 'Betroffenheit')." – Vgl. auch ders., Streiten mit Gott. Hiob, Neukirchen-Vluyn, Bd. I 1995, 89, 161, 166ff., 176f., Bd. II 1996, 156, 159f., 168.

16) Vgl. O. Fuchs, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt? Überlegungen zu einer Eschatologie der Klage, in: R. Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, Stuttgart 1999 (Stuttgarter Bibelstudien, 183), 11-32.

17) Wie Kreiner (a.a.O., 398 Anm. 5) das tut.

18) Dazu H.-G. Janßen, Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1993, 50-71.

19) Vgl. H.-G. Janßen, a.a.O., 173f; W. Sparr, Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, in: NZSTh 32 (1990) 207-222, hier: 219.

20) G. Neuhaus (a.a.O., 134f) weist unter Rückgriff auf A. Camus' "Die Pest" (Hamburg 1985, 83) hin "auf die Opfer, denen die personale Reifung des Menschen ihren konkreten Anstoß verdankt": Auf die an Dr. Rieux gerichtete Frage, ob er glaube, "daß die Pest auch ihr Gutes hat, daß sie die Augen öffnet, daß sie zum Denken zwingt", antwortet dieser: "Das kann ein paar wenigen dazu verhelfen, größer zu werden. Wer jedoch das Elend und den Schmerz sieht, die die Pest bringt, muß wahnsinnig, blind oder feige sein, um sich mit ihr abzufinden."

21) Kreiner, a.a.O., 265 Anm.79.

22) Vgl. Kreiner, a.a.O., 269 Anm. 89; M.-Th. Liske, a.a.O., 166ff.

23) Dazu Kreiner, a.a.O., 365-379, 386ff.

24) Siehe Anm. 1.

Adresse

Prof. Dr. Hans-Gerd Janßen, Philosophisch-Theologische Hochschule Münster, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster