

# „Trug für Gott“?

Zur Frage, ob es im Theodizeeproblem um Gott oder um den Menschen geht

Von Walter Sparn

---

## 1. Die Zweideutigkeit der Frage

1.1. Einer der ältesten Versuche der Theodizee findet sich in der Bibel. Die Freunde Hiobs unternehmen sie, indem sie dem schwer Geprüften klarmachen, daß sein maßloses Leid nicht, wie dieser gottesfürchtige Mann mit bewegter Klage behauptet, unverschuldet sein kann, denn sonst müßte ja Gottes Willkür die Schuld gegeben werden. Und das sei ferne! Die Freunde meinen es gut mit Hiob, und es scheint, daß sie wirklich die Vernünftigeren sind: Ist es nicht weise zu unterstellen, daß erfahrene Folgen eigenes Handeln ursächlich voraussetzen? Aber Hiob läßt sich nicht auf diese Rechtfertigung Gottes ein und läßt sich nicht für Gott auf die Anklagebank setzen. Die Bußforderung seiner Freunde macht ihn, der mit Gott rechten will, zornig: Trug für Gott! „Wollte Gott, ihr schwieget, so wäret ihr weise ... Wollt ihr Gott verteidigen mit Unrecht und für ihn List brauchen? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr ihn vertreten?“ (Hi 13, 5. 7 f.)<sup>1</sup>

Die Frage, ob es im Theodizeeproblem um Gott oder um den Menschen gehe, könnte der Weisheit der Freunde nahestehen. Denn Eliphaz, Bildad und Zophar versuchen Hiob eben damit zu trösten, daß sie Gott und Hiob sorgfältig auseinanderhalten und dann, da Gott als Täter des Bösen nicht in Frage kommen kann, Hiob als Verursacher seiner Leiden dingfest machen. Die gestellte Frage denkt ähnlich, wenn auch nicht auf der Ebene der Ereignisse, sondern auf der Ebene der Erklärung der Ereignisse. Ihr Entweder-Oder legt nahe zu sagen: Vermeiden wir doch die drohenden Schwierigkeiten, wenn wir in dieser heiklen Sache Gott ins Kalkül ziehen, lassen wir uns lieber nicht auf den „Trug für Gott“ ein. Doch so gäbe man zwar die Theodizee-Absicht der Freunde auf, dies aber gerade im Bunde mit der Weisheit der Freunde. Ist das Theodizeeproblem mithin keine „Sache Gottes“?

---

<sup>1</sup> Die argumentativen Dispute zwischen Hiob und den Freunden sind nur ein Aspekt des Hiobbuches, das vielmehr kraft seiner sprachlichen Produktivität eine spezifisch religiöse Gestalt der Bearbeitung des Theodizeeproblems darstellt. Vgl. *Gerd Theobald*, Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993; *Hans-Peter Müller*, Die Theodizee und das Buch Hiob, in: NZStH 39 (1997), 140–156.

1.2. Das Gegenteil behauptet die neuzeitliche *Theodizee*, jener erstmals von Gottfried Wilhelm Leibniz so genannte Versuch, die „Rechtssache Gottes“ mit guten Gründen zu verteidigen angesichts der in dieser Welt getanen oder erlittenen Übel. „Causa Dei“ lautet die kurze lateinische Fassung der Argumente, die Leibniz in der „Théodicée“ von 1710 vorträgt.<sup>2</sup> Dieser Ausdruck ist eine Neubildung Leibnizens, mit der er an Röm 3, 4 f. anknüpft. Paulus zitiert hier seinerseits Ps 51, 6, wo der Beter seine Sünde vor Gott bekennt, „... damit du recht behältst in deinen Worten und siegst, wenn man mit dir rechet“; und der Apostel spitzt dies angesichts des Unglaubens von Juden zur Aussage zu: „Gott ist wahrhaftig und alle Menschen sind Lügner“. Die klassische Definition der *Theodizee*, die Immanuel Kant in seinem Aufsatz von 1791 „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der *Theodizee*“ gibt, betont wie Leibniz, daß es hier um die Sache *Gottes* gehe: „... die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“.<sup>3</sup>

Diese Erklärung Kants, aber auch schon der Titel der Leibniz'schen „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“<sup>4</sup> lassen auf der anderen Seite deutlich erkennen, daß es in der Rechtssache Gottes auch um den *Menschen* geht, nicht nur um die Güte Gottes, sondern auch um die Freiheit des Menschen. Noch mehr: In dieser Streitsache, einem rechtsförmigen Verfahren, fungiert die menschliche Vernunft zugleich als Ankläger Gottes, als Verteidiger Gottes und als Richter Gottes. Es geht also elementar um das Interesse der *Vernunft*. Das Vermögen, ihre dreifache Rolle zu spielen, ist ein ihr von Gott anerschaffenes Vermögen; aber es ist wiederum ein Vermögen, durch das sie mit der Vernunft Gottes verbunden ist. Denn die Sache Gottes zu verteidigen ist nur möglich, weil die Logik der menschlichen Vernunft die Logik des welterschaffenden Gottes nachvollziehen kann. Dazu braucht es allerdings, hierin unterscheidet sich die endliche menschliche von der unendlichen göttlichen Vernunft, die Mühe des diskursiven Nachdenkens. Aber das Ergebnis sind Gründe *a priori*, Gründe bei Gott, die immer schon gelten und durch die in der Zeit erfahrenen Ereignisse nicht aufgehoben werden, vielmehr in diesen wirksam sind und sie allererst erklärlich machen.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam* (publiziert 1719), in: *Ders.*, Philosophische Schriften, hg. und übers. von Herbert Herring, Bd. II/2, Darmstadt 1985, 314–383. Zur Begriffs- (und auch Problem)geschichte seit Leibniz vgl. Stefan Lorenz, Art. *Theodizee*, in: HWP 10, Basel u. a. 1998, 1066–1074.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden, Bd. 6, Darmstadt 1975 u. ö., 105–124, 105.

<sup>4</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), in: *Ders.*, Philosophische Schriften (s. Anm. 2), Bd. II/1 und Bd. II/2, 2–269.

<sup>5</sup> Zu diesem Anspruch vgl. den übersichtliche Darstellung von Karsten Kreuzer, Art. *A priori – A posteriori*, in: Albert Franz u. a. (Hg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Darmstadt 2003, 34–36.

Es geht in der die Vernunft interessierenden Theodizee somit nicht um ein Entweder-Oder. Die Rechtssache Gottes würde gar nicht zu einer solchen, wenn sie nicht einem wichtigen Interesse des Menschen entspräche. Weil es in der Theodizee um die *Beziehung* zwischen Mensch und Gott geht, muß die Frage modifiziert werden: Welcherart ist das menschliche Interesse an der Sache Gottes? Welche *Erwartungen* hat die menschliche Vernunft an die Weisheit Gottes? Das ist eine durchaus offene Frage. So geht der biblische Rechtsstreit, auf den sich die neuzeitliche Theodizee beruft, ja anders aus als sie selbst. Er endet mit dem Bekenntnis eines Menschen, der sich als unweise oder sogar lügnerisch erkennen muß. In der Theodizee jedoch behält die Vernunft gegen ihre eigenen Zweifel recht, weil sie sich ihrer Teilhabe an der göttlichen Vernunft, d. h. der Apriorität ihrer Gründe für die Güte Gottes vergewissert hat. Die Vernunft der Theodizee verbindet ihr Interesse an sich selbst mit ihrem Interesse an Gott.

1.3. Eine bloße Begriffsbestimmung von „Theodizee“, so muß man nun vermuten, genügt nicht, um die gestellte Frage zu beantworten. Sie genügt auch deshalb nicht, weil unter dem Begriff unterschiedliche, ja gegensätzliche Argumentationen und Wissensansprüche auftreten können. Man kann in diesem Sinn, etwas vereinfachend, drei Verwendungen des Terminus unterscheiden.

„Theodizee“ kann (1) ein *affirmativer religionsphilosophischer Begriff* sein. So hat ihn Leibniz eingeführt; so gebraucht ihn Kant, trotz seiner Kritik an Leibniz, in seiner eigenen „authentischen Theodizee“; so gebraucht ihn, Leibniz’ umfassenden Erkenntnisanspruch erneuernd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Das *letzte* Ziel und *Interesse* der Philosophie ist es, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen.“<sup>6</sup> Aber auch Theologen beanspruchen, eine Theodizee zu führen, wie im 19. Jahrhundert viele Protestanten in der weltanschaulichen Gestalt eines vorsehungsgläubigen „Optimismus“; die philosophische Theologie der römisch-katholischen Neuscholastik nannte sich sogar im ganzen „Theodicee“. Aber noch in neuester Zeit entwickeln besonders angelsächsische Theologen und Philosophen positive Theodizeen aufgrund der Annahme eines durchgehend erzieherischen Wirkens Gottes in der Welt, wie bei John Hick, oder in Gestalt eines rationalen Theismus, der als mit der Existenz des freien, auch zum Bösen fähigen menschlichen Willens und mit einer leidvollen Welt vereinbar dargestellt wird, wie das etwa Richard Swinburne tut.<sup>7</sup>

Im Gegensatz hierzu kann von „Theodizee“ (2) *polemisch* die Rede sein; der affirmative Gebrauch des Begriffes wird dann theoretisch für unmöglich er-

<sup>6</sup> Kant (s. Anm. 3), 116; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1971, 455.

<sup>7</sup> John Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966; Richard Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987 (engl. 1979), Kap. 11.

klärt oder sogar moralisch diffamiert. Ersteres geschieht insbesondere in der (sprach-)analytischen Philosophie, die das Theodizeeproblem als Scheinproblem deklariert, das sich aus sinnlosen Behauptungen über ‚Gott‘ ergibt – sinnlos, weil nicht einmal die Bedingungen angegeben werden können, unter denen ihre Wahrheit überprüft werden könnte. Auch manche Theologen bestreiten derart die Stichhaltigkeit sämtlicher Theodizee-Argumente.<sup>8</sup> In der modernitätskritischen Theologie erscheint der Versuch, der in Jesus Christus gegebenen, aber auch endzeitlich vorbehaltenen Selbstrechtfertigung Gottes zuvorzukommen durch eine rationale Theodizee, sei es des spekulativen Leibniz’schen sei es des praktischen Kant’schen Typs, als ein sündiger Versuch, die Freiheit Gottes als Schöpfer und Erlöser in menschliche Regie zu nehmen; so in der Kontrastierung von ‚schwachem‘ philosophischem und ‚starkem‘ theologischem Optimismus prominent Karl Barth.<sup>9</sup>

Im besonderen verurteilen die „nach Auschwitz“ denkenden Philosophen und Theologen jegliche Theodizee als den amoralischen, ja zynischen Versuch, dem maßlosen Leiden von unschuldigen einzelnen und vielen doch noch einen ‚Sinn‘ abzupressen und gar mit einem ‚großen Ganzen‘ zu verrechnen. In einem solchen, das Leiden verdrängenden Versuch würde, wie Theodor W. Adornos, Dorothee Sölles und Johann Baptist Metz’ Plädoyers für die *memoria passionis* einschärfen, das Böse gerade gerechtfertigt, und die Täter triumphierten noch einmal über ihre Opfer.<sup>10</sup> Die Verwerfung aller Theodizee als absurd und – angesichts der namenlosen Leiden etwa der Kinder – wahrhaft ruchlos kann mit Atheismus verknüpft sein, wie seit Arthur Schopenhauer oder Georg Büchner, kann aber auch gerade den Hiob-Streit mit Gott erneuern; so die russische Literatur und Religionsphilosophie seit Fjodor Dostojewski oder Nikolaj Berdjajev.<sup>11</sup>

Schließlich gibt es (3) einen Gebrauch des Ausdrucks, der sich moralischer oder religiöser Wertungen enthält, vielmehr psychologisch, soziologisch oder systemtheoretisch *beschreibt*, wie Individuen und Gesellschaften mit Erfahrungen umgehen, die als leidvoll, widersinnig, bedrohlich empfunden werden und irgendwie verarbeitet werden müssen; „Theodizee“ wird hier fast identisch mit „Religion“. Schon Max Weber hat darauf hingewiesen, daß die integrierende Funktion von Religion einer Theodizee gleichkommt, so daß alle Religionen implizit eine Theodizee enthalten; aber auch weltanschaulich diffundierte und säkulare Gesellschaften bilden vergleichbare Deutungs- und Handlungsmuster

<sup>8</sup> Armin Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg i. Br. 1997; für die Philosophie vgl. John L. Mackie, Das Wunder des Theismus (engl. 1982), Stuttgart 1985, Kap. 9; Gerhard Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992.

<sup>9</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, Zürich 1945, § 42; III/3, Zürich 1950, § 48, § 50.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, bes. 352 ff.; Dorothee Sölle, Leiden, Stuttgart 1976, Freiburg i. Br. 1993; Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee? in: Willi Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, 103–118.

<sup>11</sup> Vgl. Ludwig Marcuse, Der Pessimismus. Ein Stadium der Reife, Hamburg 1953; Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970. Texte und Interpretationen Schopenhauers: Walter Sparrn, Leiden – Erfahrung und Denken, München 1980, § 5.

aus. Denn überall muß der einzelne mit der Gesellschaft vermittelt werden, immer muß gesellschaftliches Einverständnis über die ‚Welt‘ aufgebaut werden; nicht zuletzt müssen „kontingente“ und „anomische“ Phänomene, also die leidvollen Erfahrungen von Krankheit und Tod, von Naturkatastrophen und von Bösem erklärt, mit ‚Sinn‘ versehen und erträglich gemacht werden. Theodizee ist im Rahmen dieses *funktionalen* Religionsbegriff jede Rationalisierung oder „Nomisierung“ der Realität, welche die Ordnungsstruktur des Lebens von neuem als verlässlich vor Augen stellt.<sup>12</sup>

Allerdings ist der funktionale Theodizeebegriff gegen die Inhalte von ‚Theodizeen‘ völlig gleichgültig, solange sie nur ihre Funktion erfüllen. Daher kann man kritisch einwenden, daß er, da er ja die Stabilisierung des Bestehenden beschreibt, die Theodizeefrage und den darin liegenden Protest gegen das Faktische stilllege; man kann sogar meinen, daß die neuzeitliche Theodizee eine Häresie sei, weil sie, restlos alles Geschehen als vernünftig und zweckmäßig erklärend, dann Religion, d. h. die Akzeptanz unserer Daseinskontingenz, überflüssig mache.<sup>13</sup> Richtig ist daran, daß der funktionale Theodizeebegriff zwar heuristischen Wert hat, die inhaltlichen Fragen aber nicht erfassen kann. Da die inhaltlichen Theodizeebegriffe vielfältig sind und sogar gegensätzlich votieren, muß die gestellte Frage beantwortet werden auf der Grundlage einer Beschreibung der geschichtlichen Problemlagen der Vernunft in ihrer Beziehung zu der göttlichen Instanz, deren Rechtfertigung ihre Theodizee jeweils diene.

## 2. Die Aufschichtung der Aufgabe einer Theodizee im christlichen Abendland

Die Theodizeefrage, sofern sie inhaltlich als Frage nach Rechtfertigung *Gottes* angesichts des erlittenen Unglücks oder Unrechts verstanden wird, ist nicht allgemeinmenschlich. Fragen zu können (oder zu müssen): „Wie kann Gott das zulassen?“, ist religiös und kulturell voraussetzungsreicher als die Frage „Warum leide ich?“, noch voraussetzungsreicher ist es zu fragen: „Wie kann die Vernunft die Weisheit Gottes angesichts des Zweckwidrigen in der Welt verteidigen?“ Hier wird mehr oder anderes zu wissen verlangt als vordem. Erwartungen des fragenden und denkenden Menschen an eine Erklärung seiner Erfahrungen sind nicht einfach ‚vernünftig‘; nicht nur Antworten, sondern auch Anforderungen an eine Theodizee sind im emotionalen und intellektuellen Haushalt der abendländischen Kultur langfristig aufgeschichtet worden.

<sup>12</sup> Der klassische Text stammt von *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921, 314–319; *Peter L. Berger*, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 52–78; *Niklas Luhmann*, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, Kap. 4: Kontingenzformel Gott.

<sup>13</sup> *Hans-Gerd Janßen*, *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt <sup>2</sup>1993, 167 ff.; *Hermann Lübbe*, *Theodizee als Häresie*, in: *Willi Oelmüller* (Hg.), *Leiden*, Paderborn 1986, 167–176.

Welche Faktoren waren in diesem Aufbau theoretischer Komplexität hauptsächlich wirksam?<sup>14</sup>

2.1. Zur Forderung einer Rechtfertigung Gottes angesichts irritierender Erfahrungen in der Welt kann es erst kommen, wenn zwei Annahmen zusammen gegeben sind: Zum einen der Glaube, es gebe eine Instanz ‚Gott‘, die als von menschlichen Tätern verschieden angesprochen und in Verantwortung genommen werden könne; zum andern der Glaube, die Welt als Inbegriff des Lebensraums und der Erfahrungen der Menschen sei kontingent, d. h. verdanke sich einer nichtweltlichen, frei handelnden Ursache. Die Theodizeefrage ist erst möglich seit der Verknüpfung des *Monotheismus*, wie ihn die philosophische Kritik des mythisch-polytheistischen Weltbildes in Griechenland ausgebildet hatte, mit dem christlichen *Gottesglauben*.

Für sich hatte der *Monotheismus* eines Plato oder Aristoteles kaum Anlaß zur Theodizeefrage. Denn die Welt war mit dem Gott gleichewig, als solche mithin ein Datum, das jenseits aller Rechtfertigung bestand, und auch der Gott war als demiurgischer Künstler, erst recht als passiver „Erster Bewegter“ von vornherein keiner Rechtfertigung bedürftig. Daher konnten die in der Welt seienden Übel nur als minderes Sein interpretiert werden: Solche Übel ‚sind‘ in sich nichts, sondern existieren bloß an anderem, nämlich als Mangel von dessen Sein und Gutsein; nur der Mensch wählt frei das Gute oder das Schlechte. Der Gott ist unveränderlich einfach und wahr in Wort und Tat: „Schuld hat, wer gewählt hat; Gott ist schuldlos“.<sup>15</sup> Dieses Argument wird in der stoischen Philosophie pädagogisch pointiert, aufgrund der Zuversicht in die göttliche Vorsehung zugunsten des Guten, mit dem Ziel der vernünftigen Apathie gegenüber den Zufällen des (Un-)Glücks und des Schicksals. Der Neuplatonismus wendet es auch ästhetisch: Gerade die vollkommene Schönordnung, in der die Welt verfaßt ist, erfordert Differenzen und Kontraste, die aus partikularem Blickwinkel zunächst als Übel erscheinen; Böses wird nur durch den Menschen verursacht, dessen Affekte die Seele zum nichtig Materiellen verführen. Das große Vorbild des Sokrates besagt, daß die Leiden dieses Lebens für den Gerechten, d. h. den sich der göttlichen Art seiner Seele erinnernden und sich dem Göttlichen angleichenden Menschen, nur Schein sind.<sup>16</sup>

Auch das *Christentum* hatte für sich selbst kaum Anlaß zur Theodizeefrage. Denn der Glaube an den einen Gott als Schöpfer von Zeit und Welt schloß schon

<sup>14</sup> Zum Überblick, auch über die unermessliche Literatur, vgl. *Hartmut Rosenau*, Art. Theodizee, IV. Dogmatisch, in: TRE 33, Berlin/New York 2003, 222–229; *Carl-Friedrich Geyer*, Art. Theodizee, VI. Philosophisch, a. a. O., 231–237; *Walter Sparr*: Art. Theodizee, in: EKL<sup>3</sup> 4, Göttingen 1996, 724–730; *Ders.*, Art. Theodizee, V. Dogmengeschichtlich, in: RGG<sup>4</sup> 8, Tübingen 2005, 228–231.

<sup>15</sup> *Platon*, *Nomoi* 617d; Platon stützt diesen Nachweis mit der Annahme der Präexistenz der Seele und erkaufte ihn auch mit dem tendenziellen Dualismus von Materie und Logos (Schöpfungsmythos in *Timaios* 27d–44c) bzw. einer guten und einer schlechten Weltseele (*Nomoi* 897a–d).

<sup>16</sup> *Platon*, *Apologie* 41c–d; *Politeia* 612a–613e; vgl. *Sparr*, Leiden (s. Anm. 11), § 7.

für das Alte Testament den Glauben ein, daß nichts in der Welt ohne Wissen und Wirken Gottes geschieht, auch das Unglück und das Böse nicht – so unbekümmert die Rahmenerzählung des Hiobbuches (vgl. Am 3, 6; Ps 46, 9 ff. u. a.). Im übrigen war es weise, den Zusammenhang von Tun und Ergehen zu berücksichtigen, wie das die Freunde Hiobs empfehlen. Diese weisheitliche Einstellung, aber auch die politisch motivierten Zweifel an Gottes lenkender Macht wurden um die Zeitenwende absorbiert in die Auferstehungshoffnung, durch die Verkündigung Jesu in den Glauben an das Anbrechen des Reiches Gottes (z. B. Lk 13, 1 ff.; vgl. Joh 9) und in die apokalyptischen Erwartung des neuen Äon im Urchristentum. Es gab kein Bedürfnis nach einer Theodizee, vielmehr die dringliche Bitte um die Wiederkunft Christi, des Weltrichters (Offb 22, 17). Das Theodizeeproblem wurde erst bedeutsam, als das Christentum den philosophischen Monotheismus als ein Interpretament des biblischen Schöpfungsglaubens übernahm.

Die Problematik dieser Verknüpfung trat zutage in Tendenzen zum metaphysischen oder gar manichäischen Dualismus; der Glaube an die Erlösung durch Jesus Christus machte das Fortbestehen nicht nur von *erlittenen Übeln*, sondern auch von *bösem Handeln* aus Freiheit zum Problem, da dieses jetzt nicht nur moralisch, sondern auch religiös irritierte: als Sünde und als Fortdauer von Unglauben trotz der Verkündigung des Evangeliums. Ein Vorspiel dazu war die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit dem jüdischen Unglauben, der das heilsgeschichtliche Handeln Gottes rätselhaft machte. Paulus wies mit der Annahme der Erwählung oder Vorherbestimmung von Menschen zum Heil oder (dem gegenwärtigen Anschein nach) zum Unheil weitere Erklärungsansprüche angesichts des freien, noch unerforschlichen Ratschlusses Gottes ab: „Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! ... Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so?“ (Röm 9, 14.20)

Die christliche Modifikation der Beziehung zwischen Gott und Mensch, verbunden mit dem metaphysischen Monotheismus, machte die Kompatibilität der Gottesprädikate der *Güte* und der *Allmacht* erstmals zur Aporie. Nicht zufällig griff der Kirchenvater Laktanz die erste Formulierung dieser Aporie durch das sogenannte Trilemma Epikurs auf (das für diesen wegen der Irrelevanz der um die Welt sich nicht kümmernden Götter nur ein Argument gegen die Annahme eines die Welt gut lenkenden Gottes gewesen war). Dieses alle weiteren Theodizeeveruche begleitende Trilemma sagt: Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht; im ersten Fall wäre er schwach, im zweiten mißgünstig, im dritten beides – was für ‚Gott‘ nicht zutrifft. Kann also Gott und will er die Übel beseitigen – woher kommen sie dann, und warum beseitigt er die vorhandenen nicht?<sup>17</sup> Die verschärfte Theodizeeproblematik stellte, wenn man sie nicht durch Atheismus ge-

<sup>17</sup> L. Firmius Caelius Lactantius, De ira Dei liber 13, 1–25, 15, 1–4, lat. und dt. in: Laktanz, Vom Zorne Gottes, Darmstadt 21971; griechische Fassung bei Epikur, hg. von Olof Gigon, München 1991, 136. Die der atheistischen Konsequenz der Aporie von Boethius entgegengesetzte, spezifisch

genstandslos machen wollte, schwierige theologische Aufgaben hinsichtlich des Gottesbegriffs, des Mitwirkens des welterhaltenden Gottes in den Vorgängen dieser Welt, hinsichtlich der providentiellen Lenkung des Weltgeschehen und speziell der „Zulassung“ von Bösem aufgrund mißbrauchter menschlicher Freiheit; in der Prädestinationslehre griff das Problem sogar auf das Zentrum der christlichen Heilsgewißheit über. In diesen Kontexten stellte das Theodizeeproblem bis in die Neuzeit die Aufgabe, die Erfahrung von erlittenem und getanem Bösen in die in Jesus Christus als gut bestimmte und als solche erkennbare Heilsgeschichte zu integrieren.

2.2. Die abendländische Theologie hat diese Aufgabe in zwei idealtypisch unterscheidbaren Modellen bearbeitet. Das eine ist das von Irenäus von Lyon und Origenes konzipierte, lange Zeit eher mitlaufende, in der Neuzeit jedoch dominant werdende *pädagogische* Modell. Es zeichnet das Problem in einen heilsgeschichtlichen Entwicklungsgang ein, in einen großen Lern- und Reifungsprozeß der Menschheit, der umfaßt ist und verbürgt wird durch den göttlichen Erzieher, der im Menschen sein Bild allmählich vervollkommenet. Beginnend mit dem unglücklich-glücklichen Sündenfall ist das Übel in der Welt notwendig für diesen Prozeß; an seinem Ziel wird es aufgelöst durch die „Allversöhnung“ oder „Wiederbringung“ der gesamten Schöpfung. Das andere Modell kann man das *existentielle* nennen: Seit Clemens von Alexandrien und Augustinus verknüpft es das neuplatonische Weltbild und dessen ontologische Depontenzierung des Übels mit dem spezifisch christlichen Gegensatz des Glaubens gegen die Sünde und dessen Heilsgewißheit aufgrund der Erwählung; Augustin pointiert dies als doppelte Prädestination zum Heil bzw. Unheil durch Gott sowie als Antagonismus des Gottesstaates und der *civitas Diaboli* in der noch andauernden Geschichte. Dies kompliziert das Theodizeeproblem nochmals: durch die Polarität, ja den Antagonismus zwischen dem allmächtigen Handeln Gottes (hat es determinierenden Charakter?) und dem freien, nämlich verantwortlichen Handeln des Menschen (ist es nicht doch determiniert?).<sup>18</sup>

Geradezu gegeneinander standen diese beiden Modelle erst in der nicht mehr apokalyptisch, sondern chiliastisch sich orientierenden Neuzeit; früher gab es immer Überschneidungen. Auch die Schärfe eines Augustin war durch ontologische und durch pädagogische Aspekte gemildert. Erstere besagten etwa, daß Übel zwar widernatürlich sind, aber doch zu einer Welt gehören, die erst kraft der Differenzen und Kontraste in ihr vollkommene Schöpfung ist. Letztere besagten vor allem, daß alles erlittene Leiden die Folge des anfangs getanen Bösen ist; sie unterscheiden also zwischen dem *malum poenae* als der gerechten Strafe für das *malum culpae*, die Sündenschuld des Menschen, der seine geschöpfliche

---

christliche Frage „... si (Deus) non est, unde bonum?“ (De consolatione Philosophiae I, Prosa 4) zeigt die verschärfte Problematik auch von der ontologisch positiven Seite.

<sup>18</sup> Zur Alten Kirche und speziell zu Augustin in diesem Zusammenhang vgl. Sparrn, Leiden (s. Anm. 11), § 8.

Freiheit an vergängliches Gut gewandt hat. Solche pädagogischen Vermittlungen wurden im Laufe des pastoralen Wirkens der Kirche immer wichtiger. Die hierfür entwickelte *Gnadenlehre* kennt göttliche Gnadenhilfen für die Heilsaktivität des Menschen, die denn auch zunehmend wichtig wird. Im Blick auf das Böse in der Welt bestimmt die Lehre von der Vorsehung, daß Gottes Weisheit es zwar zuläßt, ohne es doch als solches zu wollen, aber weiteres Böse verhindert, üble Folgen begrenzt und es zuletzt zum Guten lenkt. Das Jüngste Gericht hat jedoch, auch aus pädagogischen Gründen, nach wie vor einen doppelten Ausgang: die ewige Seligkeit der Gläubigen und die ewige Verdammnis der Sünder. So spiegelt etwa die spätmittelalterliche „Sterbekunst“ den Mangel an Heilsgewißheit trotz gnadentheologischer Ermäßigung des Problems konkurrierender freier Subjekte. Noch bedrohlicher wirkte die Unheutlichkeit des Gottesbildes des Nominalismus, der eine *potentia absoluta* Gottes, d. h. die Möglichkeit eines nicht geordneten, nicht verläßlich erwartbaren, sondern schlechthin frei-allmächtigen Wählens und Handelns Gottes annimmt.<sup>19</sup>

2.3. Die gnadentheologische Einhegung des Freiheits- und damit des Theodizeeproblems ist von der Reformation vollends gesprengt worden. Die Begründung der Heilsgewißheit *sola fide* erforderte die Annahme völliger Willensunfreiheit des Menschen im Blick auf das Wirken Gottes und die Annahme der doppelten Prädestination. In seiner Schrift „De servo arbitrio“ von 1525 führt Luther in aller Deutlichkeit den aporetischen Charakter der Theodizeefrage vor und bringt dafür sogar heidnische Philosophen bei. Die jetzt erreichte Komplexität des Freiheitsproblems läßt eine quantifizierende Verbindung der Wirksamkeit Gottes und des Mitwirkens mit dem wirkenden Gott (das auch Luther nicht bestreitet) nicht mehr zu. Deshalb lehnt Luther alle Versuche der natürlichen Vernunft aufs schärfste ab, göttliche Ursächlichkeit und menschliche Freiheit mittels der *moralischen* Kategorie der Gerechtigkeit auszugleichen, d. h. eine Theodizee zu führen. Das Theodizeeproblem, nun auf die Frage zugespitzt, wieso Gott zum Unglauben vorherbestimmt und Ungläubige aktiv verstocke, ist auch unter offenbarungstheologischen Vorgaben, im „Licht der Gnade“ nicht lösbar; erst das „Licht der Herrlichkeit“ wird es aufklären. Jetzt bleibt nur, aus der Erfahrung der Undurchschaubarkeit des „allmächtigen“, d. h. jederzeit und überall tätig wirkenden Gottes, eines *Deus absconditus*, der uns „nichts angeht“, zu dem in Christus offenbaren Gott zu flüchten und den angefochtenen Glaubens des Evangeliums wieder gewiß zu machen.<sup>20</sup>

Es ist kein Zufall, daß sich der in den reformatorischen Kirchen aufbrechende konfessionelle Gegensatz, der zuerst an der Sakramentslehre und der Chri-

<sup>19</sup> Vgl. a. a. O., § 9.

<sup>20</sup> *Martin Luther*, De servo arbitrio (1525), WA 18, 683–691. 705–733; dt.: Daß der freie Wille nichts sei, *Ausgewählte Werke*, Erg.-Bd. 1, München 1962, 105–117. 135–172 (Erläuterungen 292 ff.); vgl. *Sparn*, Leiden (s. Anm. 11), § 10, sowie *Oswald Bayer*, *Martin Luthers Theologie*. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, Kap. IX.

stologie sichtbar wurde, schließlich auf die Prädestinationslehre konzentrierte. Die Lutheraner übernahmen Luthers Votum nicht, sondern folgten Philipp Melancthons ausdrücklich pädagogisch orientierter Erwählungslehre, die eine negative Glaubensentscheidung des Menschen allein diesem zuschrieb, die im Blick auf das Wirken Gottes daher dessen Weisheit seinem Allmachtswillen vorordnete und ihn davon freisprach, Willkür zu üben oder gar Ursache der Sünde zu sein. Die lutherische Verteidigung der „Philanthropie“ Gottes im Gegenüber zur calvinistischen Prädestinationslehre entwickelt bereits viele Argumente, deren sich dann Leibnizens Theodizee bedienen sollte.<sup>21</sup> Umgekehrt rationalisierte die calvinistische Lehre, im selben Interesse unbedrohter Heilsgewißheit, den Anstoß des Unglaubens mit der Überordnung des Willens Gottes über seine Weisheit – eines Willens, der sich nämlich mit gutem Recht in seinen (gegensätzlichen) Wirkungen selbst verherrlicht.

Es ist wiederum kein Zufall, daß die tridentinische Gnadenlehre ihrerseits in einen analogen Gegensatz auseinanderging: in zwei nicht verträgliche Fassungen des Ausgleichs göttlicher Gnadenhilfe und menschlicher Verantwortung. Dabei führte das jesuitische, in vielem dem lutherischen ähnliche Votum nicht nur zur einer passivistischen Reduktion der Lehre vom Vorherwissen Gottes im Blick auf menschliches Verhalten aus Freiheit, sondern erstmals zur Vorstellung *möglicher* Welten, nämlich zur These, daß Gottes Schöpferweisheit vorweg kalkuliert habe, welche der logisch möglichen Welten – eingerechnet die Endlichkeit der Welt, die Freiheit des Menschen und deren möglichen Mißbrauch – die auch moralisch beste Welt sein würde.<sup>22</sup> Diese These ist ebenfalls eine nächste Voraussetzung der Theodizee Leibnizens.

### 3. Die neuzeitlich-metaphysische Lösung der Aufgabe: Theodizee

3.1. Erst jetzt, mit der lutherischen Erwählungslehre und der jesuitischen Annahme einer besten unter den möglichen Welten, war das Theodizeeproblem so geschürzt, daß Theodizee des Leibniz'schen Typs *notig* wurde; dann jedenfalls, wenn man einen die Vernunft und den Glauben auseinanderreißenden Fideismus vermeiden wollte, wie Leibniz ihn drohen sah beim Katholiken Blaise Pascal und beim Protestanten Pierre Bayle, der ja den unmittelbaren Anlaß zur „*Théodicée*“ gab.<sup>23</sup> *Möglich* wurde diese Theodizee allerdings erst dadurch,

<sup>21</sup> Vgl. Walter Sparn, Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe, in: NZSTh 28 (1986), 139–178, hier 144 ff.

<sup>22</sup> Vgl. Sven K. Knebel, Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700, Hamburg 2000; Walter Sparn, Subjekte von Freiheit. Roderigo de Arriagas Lehre von der scientia media im frühneuzeitlichen Kontext, in: Tereza Saxlovál/Stanislav Sousedík (Hg.), Rodrigo de Arriaga, Prag 1998, 169–188.

<sup>23</sup> Leibniz ist sich über die Aufsichtung der Problematik durch „die Philosophen“ (Notwendigkeit, Willensfreiheit, Ursprung des Übels) und „die Theologen“ (Erbsünde, Gnade, Prädestination) im klaren, vgl. Leibniz (s. Anm. 4), 30 f.

daß Leibniz die in jenen Erwählungs- und Gnadenlehren angelegte naturrechtliche Harmonisierung des Gottesbildes vervollständigte und in die neuzeitliche, seit René Descartes und Baruch Spinoza sich etablierende Metaphysik überführte.

Das erforderte zum einen, die in der Theodizee beanspruchte Beziehung der Vernunft zu Gott zu *entzeitlichen*, d. h. das Handeln Gottes auf dessen immer gleiches Wesen beschränkt anzunehmen, also auch das erst a posteriori erkennbare Wirken Gottes in der Welt strikt seiner weisen Vernunft zuzuordnen und den Willen Gottes nur als deren Funktion zu bestimmen. Zum andern erforderte die vernunftrechtliche Rationalisierung des Gottesbildes die Integration der kontingent offenbarten Glaubenswahrheiten in die zeitlos notwendigen *Vernunftwahrheiten*, entsprechend auch die harmonische Ergänzung natürlicher menschlicher Freiheit und freier göttlicher Gnade, die nun als Hilfe zur Selbsthilfe auftritt. Offenbarungstheologische Vorbehalte gegen eine rationale Theodizee fallen nun dahin, weil ihre Rationalitätsstruktur sich der Teilhabe der endlichen an der unendlichen Vernunft Gottes verdankt. Deshalb stellt Leibnizens Theodizee eine neue, vordem nicht nötige, aber auch nicht mögliche Lösung des Theodizeeproblems dar.

Diese „Gottrechts-Lehre“ besteht in einer Theorie universaler Gerechtigkeit. Ihr Argument lautet: Vor der Schöpfung kalkuliert die Weisheit Gottes diejenige Welt, die, eingerechnet alles jemals Wirkliche – das „metaphysische Übel“ (Endlichkeit oder Unvollkommenheit als Bedingung auch menschlichen Freiheitsgebrauchs), das „physische Übel“ (Leiden als Folge von Freiheitsmißbrauch) und das „moralische Übel“ (Sünde) –, die moralisch *beste* aller logisch und ontologisch widerspruchsfrei möglichen Welten sein würde. Sein Wille, der vorgängig das Gute schlechthin will, nachgängig jedoch das (relativ) Beste, wählte diese Welt aus, seine Allmacht realisierte sie: Die *existierende* Welt ist, alles in allem, die beste oder gerechteste aller möglichen Welten; sie enthält jeweils das Maximum des möglichen Guten. Obwohl Übel in ihr möglich sind und wirklich werden, entspricht sie sowohl der Güte Gottes als auch der Freiheit des vernunftbegabten Wesens, d. h. dem Menschen als Gottes Ebenbild. Die Theodizee besteht dann darin, daß die Anklage der (endlichen) Vernunft gegen die Güte Gottes ins Unrecht gesetzt wird durch eine (endliche) Vernunft, welche die (unendliche) Vernunft Gottes vertritt: Die das Bestmögliche kalkulierende Weisheit und die dies wählende Güte Gottes machen *a priori* alle aposteriorischen (und, wie Leibniz meint, oft nur vermeintlich erfahrungs-basierten) Anklagen gegenstandslos.<sup>24</sup>

Leibnizens Theodizee ist nicht nur eine neue und klare, sondern auch eine radikale Lösung. Denn eigentlich schafft sie das Problem auf der (für das neu-

<sup>24</sup> Eine Zusammenfassung dieser Argumentationsstruktur z. B. *Leibniz* (s. Anm. 4), 216–223 (I, 7–10); vgl. *Janßen* (s. Anm. 13), 17 ff.; *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, *Leibniz' Metaphysik*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Ueberweg), 17. Jh. Bd. 4, Basel 2001, 1064–1079, bes. 1074 ff.

zeitliche Denken wichtigsten) Ebene theoretischer Orientierung als Problem ab. Es bedarf nur der Aufklärung der Menschen, die noch mit verworrenen Begriffen und Vorurteilen behaftet sind, das, was immer schon gilt, individuell nachzuvollziehen. Die praktische Folge dieser Einsicht in die ewigen Wahrheiten, d. h. in die „ideale Ursache“ sowohl des Guten als auch des Übels, ist der Verzicht auf die *Klage* über den Gang der Vorsehung angesichts erfahrener Übel und die Befolgung der *Pflicht*, in der Gewißheit des providentiellen Fortschritts zum Besseren vernunftgemäß bei allem Guten mitzuwirken und so nach Kräften Gottes „mutmaßlichen Willen“ zu befolgen. Dieser Dienst Gottes gelingt am besten im Verein mit „wahrhaftem Vertrauen“ in Gottes Weltlenkung – was Leibniz ohne Zögern mit „wahre Frömmigkeit“, „lebendiger Glaube“, „brennende Liebe“ umschreibt.<sup>25</sup>

3.2. Die theoretische und praktische Charakteristik der Leibniz'schen Theodizee hat sich nicht nur im 18., dem „Jahrhundert der Theodizee“, sondern bis zum Sturz der idealistischen Metaphysik im 19. Jahrhundert im wesentlichen durchgehalten. Die Kritik am allzu schlichten Optimismus eines „whatever is, is right“<sup>26</sup> hat zwar durch das Erdbeben von Lissabon 1755 neue Nahrung bekommen, am einflußreichsten wohl durch das Lehrgedicht und den „Candide“ von Voltaire; aber die allgemeine, noch vor dem Erdbeben einsetzende sogenannte „anthropologische Wende“ der Aufklärung unterlief die physikotheologische Erschütterung der Theodizee, einerseits durch die Fortschritte der auf „Naturgesetze“ gehenden, mikro- und teleskopisch verbesserten Naturwissenschaften, andererseits durch eine neue Begründung für den geschichtlichen Fortschritt. Auch in der Theologie wurde das in der Theodizee artikulierte Gottvertrauen primär in der ästhetisch-moralischen Selbstwahrnehmung, der „Empfindung“ oder dem „Gefühl“ plaziert; der neue Begriff der „Bildung“ definierte die Perfektion des Ebenbildes Gottes als „Perfektibilität“ neu.<sup>27</sup> Die Parole „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“ stellt durchaus eine Theodizee in anthropologischer Fokussierung dar.

Die erkenntnistheoretische Kritik der Leibniz'schen, einer „dogmatischen“ Metaphysik verhafteten Theodizee durch Immanuel Kant hat die *theoretischen* Erwartungen der um Erklärung der erfahrenen Welt bemühten Vernunft allerdings deutlich herabgesetzt: Der in Leibnizens Theodizee beanspruchte Gottesbegriff ist, da ihm Anschauung abgeht, der menschlichen Vernunft unerschwinglich. Nichtsdestoweniger kann die praktische Vernunft, weil sie auf „Gott“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ als Ideen, die ihren Gebrauch regulie-

<sup>25</sup> Leibniz (s. Anm. 4), 292 f. (I, 58).

<sup>26</sup> Alexander Pope, *Essay on man 1733/1734* (dt. 1740), I, 296 (hg. und übers. von Wolfgang Breider, Hamburg 1993, 36 bzw. 37).

<sup>27</sup> Vgl. Walter Sparn, *Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Notker Hammerstein/Ulrich Herrmann* (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 2, München 2005, 134–168, bes. 150 ff.

ren, nicht verzichten kann, eine moralisch-praktische Theodizee führen. Sie muß das sogar, wenn sie angesichts der erfahrenen Diskrepanz von moralischem Handeln und äußerem Ergehen, von „Tugend“ und „Glückseligkeit“, mit sich selbst übereinstimmen, d. h. handlungsfähig bleiben will. Die im Unterschied zur „doktrinalen“ nunmehr „authentische“ Theodizee hat alle *praktischen* Merkmale mit der Leibniz'schen Theodizee gemein: das Verbot ‚unvernünftiger‘ Klage, die Verpflichtung auf vernunftgemäßes Handeln trotz aller dagegen sprechenden Erfahrung, das apriorisch-praktische Vertrauen in die Konvergenz von irdischem Fortschritt und göttlicher Vorsehung. Eher noch deutlicher als bei Leibniz votiert Hiob laut Kant für das, was dort *fatum Christianum*, hier „System des unbedingten göttlichen Ratschlusses“ heißt. Nicht ein vermeintes Wissen macht Hiob zum Vorbild – er muß sich im Gewitter seiner Unwissenheit hinsichtlich der Weisheit des Schöpfers überführen lassen. Die Theodizee hat es nicht mit Wissenserwerb, sondern mit einer „Glaubenssache“ zu tun. Vorbildlich ist Hiobs Aufrichtigkeit seines Herzens, das seine Zweifel nicht verhehlt und dennoch nicht von seiner Frömmigkeit abweicht. Hiobs redlicher „Charakter“, seine „Gesinnung“ beweist, „daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“.<sup>28</sup>

Ein letztes Mal hat Hegel den *theoretischen* Anspruch der metaphysischen Theodizee erneuert, die hier ihre komplexeste, die philosophischen und theologischen Erblasten bewußt übernehmende Fassung erreicht. Diese idealistische Theodizee stellt sich als das höchste Vernunftinteresse dar und wird daher identisch mit der Philosophie überhaupt, die an ihrem endlichen Ort ein Moment der Selbsterkenntnis des göttlichen Geistes darstellt. Wie nun die Weltgeschichte im Fortschritt des Bewußtseins der Freiheit die absolute Vernunft verwirklicht, so stellt die Einsicht in die Logik dieses Prozesses den Inbegriff des Wissens dar. Daher sind nicht schon Kunst und Religion, die anderen Gestalten des absoluten Geistes, sondern ist erst die Philosophie die wahre Theodizee. Im Unterschied zum langweiligen, auf den bloßen Gegensatz von Gutem und Übeln fixierten Optimismus Leibnizens erfüllt Hegel dessen Programm: die wirkliche Welt aus der Vollkommenheit Gottes zu erklären. In dieser Arbeit des Begreifens wird sich die Arbeit der Geschichte selbst durchsichtig: als ein notwendiger Prozeß, in dem immer neu die Gegensätze versöhnt werden, die in ihm auseinanderreten, und der als ganzer vernünftig ist. Die philosophische Theodizee erklärt die Weltgeschichte, einschließlich der Religionsgeschichte und ihrer christlichen Spitze als ungeheure, so geduldige wie schmerzliche Arbeit am Negativen, in das sich Gott bis hin zum „Tod Gottes“ am Kreuz entäußert, um in der Aufhebung der Negativität des Negativen die konkrete Fülle seines göttlichen Lebens zu realisieren. Hegel bestreitet keineswegs die vom geschichtlichen Fortschritt erforderten Opfer und Leiden, aber die Vernunft ist ihm, wie er in

<sup>28</sup> Kant (s. Anm. 3), 116–119, Zitat 119; Texte und Interpretation bei Sparrn, Leiden (s. Anm. 11), § 3; Janßen (s. Anm. 13), 50 ff.; Kurt Appel, Kants Theodizeekritik, Münster 2003.

Anspielung auf Luthers Wappen sagt, „die Rose im Kreuze der Gegenwart“, und die Einsicht, daß, was vernünftig ist, wirklich ist und was wirklich ist vernünftig, sie ist die „Versöhnung mit der Wirklichkeit“.<sup>29</sup>

In dieser Perspektive erscheint die Frage, ob es in der Theodizeefrage um Gott oder um den Menschen gehe, doppelt falsch. Es geht ohnedies um beide: um den Menschen, insofern er das Wirkliche vernünftig begreifen soll; um Gott, insofern in der denkenden Erhebung des Endlichen zum Unendlichen dieses selbst reicher zu sich zurück kehrt. Wesentlich geht es aber, indem das menschliche Begreifen sich im Denken Gottes begreift, um *Gott selbst*, um die Ehre Gottes als absoluter Vernunft, die auch „die Macht ist, sich selbst zu vollbringen“, so nämlich, daß „die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll“. Daß es der Theodizee um den Menschen geht, ist ein Aspekt dessen, daß es ihr um Gott geht, nämlich um das Wissen: „Gott regiert die Welt.“ Diese Sicht verknüpft göttliche und menschliche Vernunft in einem Prozeß, in dem das menschliche Wissen sich in das göttliche Wissen aufhebt – wogegen das subjektive Meinen und Empfinden, auch religiöse Gefühl, noch für sich bleiben; deshalb ist (erst) die Philosophie wahrer Gottesdienst. „... die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes“: doch so in das Werk Gottes aufgehoben, daß für sie „der Schein [verschwindet], als ob die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei“.<sup>30</sup> Mit dem Verschwinden dieses Scheins (!) im *Wissen* der Theodizee verschwindet freilich auch der Mensch aus dem Blick der Vernunft, dem diese Welt unverständliche Leiden zugefügt hatte. Hegel bestreitet denn auch, daß die Weltgeschichte der „Boden des Glücks“ sei, erklärt sie vielmehr als „Schlachtbank“, auf der die Ansprüche des Individuums, selbst des tugendhaften, dem großen göttlichen Endzweck der Geschichte geopfert werden. Die ungeheuren Opfer der Geschichte sind Teil der universalen Gerechtigkeit, oder, wie Hegel mit Friedrich Schiller sagt: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“<sup>31</sup>

#### 4. Die theologische Unabweislichkeit des Theodizeeproblems

4.1. Es ist ein Gemeinplatz geworden, daß die neuzeitlich-metaphysischen Theodizee in ihrem Anspruch, die wirkliche Welt in einer universalen Theorie der Gerechtigkeit als Ort des maximal Guten zu erklären, theoretisch und praktisch *gescheitert* ist. Der weithin polemische Gebrauch des Theodizeebegriffs behauptet es, sein affirmativer und ohnehin sein funktionaler Gebrauch bestreiten es nicht. Dies nur nachzusprechen, ist theologisch jedoch nicht rat-

<sup>29</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), Vorrede, in: *Ders.*, Werke (s. Anm. 6), Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970, 11–27, Zitate 26 f. Vgl. *Sparr*, Leiden (s. Anm. 11), § 4; *Janßen* (s. Anm. 13), 71 ff.

<sup>30</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung, in: *Ders.*, Werke (s. Anm. 6), Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, 53.

<sup>31</sup> A. a. O., 559 (Kursivierung W. S.).

sam. Denn die christliche Theologie ist tief in das Scheitern dieser Theodizee verflochten. Hat sie doch die geforderte Erklärungsleistung wesentlich mitbestimmt, gesteigert und verschärft: Die Frage „Warum leide ich?“ hat sie überlagert mit der Frage: „Warum handle ich böse?“ und mit der Frage: „Warum wird nicht alles gut?“ Die christliche Theologie hat das Verständnis der Freiheit des Menschen und der Freiheit Gottes in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch extrem kompliziert. Es ist auch nicht ratsam, die neuzeitliche Theodizee der theologischen *Heterodoxie* anzuklagen, obwohl das sachlich richtig wäre: Sie nimmt die Rolle der Freunde Hiobs ein, sie vertritt Gott, sieht die Person an, sie betreibt die vollkommene Entlastung Gottes, und das um einen theoretisch-vernunftrechtlichen und praktisch-disziplinierenden Preis, desentwegen sie in theologischer Perspektive als „Trug für Gott“ zu stehen kommt. Was Martin Luther dem zweierlei Maß des Vernunfturteils im Blick auf die unterschiedliche Vorherbestimmung der Menschen durch Gott bescheinigt, kann man der vernunftrechtlichen Harmonisierung des Gottesbildes in der neuzeitlichen Theodizee zu Recht auch vorhalten: Die Gott rechtfertigende Vernunft lobt nur das an ihm, was ihr selbst von Vorteil ist, sie „sucht in Gott sich selbst und das Ihre.“<sup>32</sup>

Man kann freilich dagegenhalten, daß die neuzeitliche Theodizee ein Versuch humaner Selbstbehauptung gegen den in Nominalismus und Reformation aufgebauten göttlichen Absolutismus sei und damit die zweite, jetzt erfolgreiche Widerlegung Marcions,<sup>33</sup> oder wenigstens eine Entlastungsstrategie angesichts eines Erlösergottes, der das eschatologische Heilsziel unbegreiflich macht, so daß es in Konfessionskriegen blutig umkämpft werden muß – der Nachweis, „daß diese Welt auch bei ausbleibendem Heilsende aushaltbar ist durch manch ‚Rose im Kreuz der Gegenwart‘: daß also kein böser Gott ihr Schöpfer ist und die Welt keine üble Welt.“ Und man kann auf die Verwandlung der Vernunft selbst in dieser „Grenzreaktion“ hinweisen, die, anders als die alteuropäische Metaphysik, das Endliche, Zufällige und Negative nicht verdrängt, sondern zum zentralen philosophischen Thema macht<sup>34</sup> – in der Tat treibt sie ihre Inklusivität so weit, daß sie die Erklärung der menschlichen Geschichte mit dem „Begriff eines menschlich leidenden Gottes“ verknüpft.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> (Ratio) se ipsam et sua quaerit in Deo; *Luther* (s. Anm. 19), 731 bzw. 169.

<sup>33</sup> So die vieldiskutierte These von *Hans Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966 (erw. 1988), Zweiter Teil (75–200).

<sup>34</sup> *Odo Marquard*, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, in: *Ders.*, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 11–32, Zitat 16; *Ders.*, *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee*, in: *Hans Poser* (Hg.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg i. Br. 1981, 177–133.

<sup>35</sup> *Friedrich Wilhelm Josef Schelling*, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *Ders.*, *Sämtliche Werke I/7*, Darmstadt 1974, 403. Vgl. *Friedrich Hermann*, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*, Wien 1994.

Mit dieser Forderung Friedrich Wilhelm Josef Schellings ist der metaphysische Rahmen der neuzeitlichen Theodizee freilich gesprengt, die ja auch in ihrer trinitarischen Modifikation durch Hegel mit der Absolutheit Gottes rechnete. Der Hinweis auf das humane Interesse der Theodizee ist erst dann richtig, wenn man dazunimmt, daß sie es in der Form wahrnimmt, daß sie ganz und gar die „Sache Gottes“ betrieb. Ihre Heterodoxie besteht dann darin, daß die theodizistische Vernunft die „Sache Gottes“ allzu unmittelbar zur ihrigen machte und ihr menschliches Interesse davon nicht mehr unterschied. Wird dieser *Mangel an Distanz* nicht korrigiert, so bleibt nach dem Scheitern der metaphysischen Theodizee und angesichts der in der Moderne radikalisierten Erfahrung des Übels nur der *Atheismus* nach dem Motto „die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert“, wie das Friedrich Nietzsche im Gefolge von Stendhal und Büchner meinte;<sup>36</sup> oder, wenn man nicht bei diesem „Atheisten-Witz“ sich beruhigen will, bleibt nur der „Nihilismus der Stärke“, der auf jegliche Rechtfertigung und Sinngebung dessen, was ist, verzichtet – eine *tragische* ‚Theodizee‘ jenseits von „gut“ und „böse“, die zur Welt einschließlich alles zugefügten und erlittenen Leidens ein „absolutes Ja-sagen“ sich vermißt.<sup>37</sup>

4.2. Die neuzeitliche Theodizee, die sich selbst als fromm, ja christlich ansah und sehr viele theologische Topoi aufnahm, ist doch darin nicht wahrhaft christliche Theologie, daß sie tendenziell den Unterschied zwischen dem Interesse der *Vernunft* und der von ihr vertretenen *Sache Gottes* aufhebt. Sie bestimmt den Ort des Theodizeeproblems in dreierlei Hinsicht nicht angemessen: Sie unterläuft die *epistemologische* Differenz zwischen Glauben und Wissen, die *eschatologische* Differenz zwischen Glaube und Erfahrung und so die *religiöse* Differenz zwischen Mensch und Gott. Sie tut das, indem sie sich aus den Bedingungen konkreter religiöser Praxis herauslöst, d. h. aus dem von Ort, Zeit und Kommunikation abhängigen Gottesverhältnis. Am Kriterium diachron temporaler Kommunikation gemessen ist auch die Hegelsche, trinitarisch-weltgeschichtlich begründete Theodizee theologisch inakzeptabel.

Die Forderung, den Unterschied zwischen dem Interesse der Vernunft und dem vermuteten Interesse Gottes zu wahren, muß die Theologie im Grundsatz erheben. Daher sind theologisch als heterodox zu beurteilen auch nichtmetaphysische Theodizeen, die den Ort des Theodizeeproblems nicht angemessen berücksichtigen oder einen solchen Ort von vornherein ignorieren. Ersteres ist der Fall in den erwähnten neueren Versuchen, im Rahmen eines rationalen Theismus nachzuweisen, daß es keinen logischen Widerspruch impliziert, einen allmächtigen und gütigen Schöpfer einer Welt anzunehmen, in der es Übel

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Warum ich so klug bin*, 3, in: *Werke in drei Bänden*, München 1966, Bd. 2, 1088.

<sup>37</sup> *Ders.*, *Aus dem Nachlaß*, in: *Werke* (s. Anm. 35), Bd. 3, 627; *Texte und Interpretation bei Sparrn*, Leiden (s. Anm. 11), § 6.

gibt. Denn der hier gebrauchte Begriff Gottes als rationaler und moralischer Akteur ist in seinem abstrakten Monotheismus für eine christliche, an Gottes Gegenwart in Jesus Christus und im Heiligen Geist orientierte Theologie unbrauchbar. Letzteres ist der Fall in der logischen ‚Erledigung‘ des Theodizeeproblems als einer sinnlosen Konstellation sinnloser Begriffe; hier kann die Theologie nur erwarten, daß ihre nicht selten Sinn bloß vorgebende Sprache ernüchtert wird.

Der theologische, durch die genannten Differenzen bestimmbare Ort des Theodizeeproblems ist der *angefochtene Glaube* an Gott den Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt – der Glaube, der im auferweckten Jesus Christus die wahre Theodizee, die Selbstrechtfertigung Gottes angesichts des „Warum?“ des Gekreuzigten (Mk 15, 34; Ps, 22, 2) erkennt. Es ist der Christusglaube selbst, der geprüft, angefochten, ja versucht wird durch die Inkongruenz von Erfahrungen des Tuns und Erleidens mit dem, wessen er sich zu Gott in Jesus Christus versehen kann und auch soll.<sup>38</sup> Solche ‚anomischen‘, „bösen“ Erfahrungen sind alle Ereignisse und Verhältnisse, in denen Geschöpfe einander Leiden zufügen oder untereinander leiden; aber auch Leid zufügende Ereignisse oder Verhältnisse in der nichtmenschlichen Schöpfung fechten den Glauben an Gott den Schöpfer an. Die Möglichkeit solcher Anfechtungen ist durch nichts zum Verschwinden zu bringen, solange noch eine Differenz offen bleibt zwischen der heils- und lebensgeschichtlichen Erinnerung und Erfahrung wohltuenden und heilsamen Wirkens Gottes und der Vollendung der Schöpfung und der Geschichte im Reich Gottes – solange irgendeine Verheißung des Evangeliums noch nicht erfüllt ist, solange insbesondere das „Mysterium des Bösen“ (2Thess 2, 7) noch besteht.<sup>39</sup> Weil in der Perspektive des Christusglaubens sowohl der Glanz als auch das Elend der wirklichen Welt unverkürzt wahrgenommen wird, wird man daher sagen müssen, daß seine ‚Theodizee‘ eine Überbietung der Leibniz’schen, das Gute wie das Böse nur halbherzig zugebenden Theodizee darstellt.<sup>40</sup>

Die religiöse Plazierung des Theodizeeproblems schließt nicht aus, daß es seinen Ort auch in der dem Glauben gegenüberstehenden *Vernunft* hat, im Gegenteil – auch die theologische Arbeit daran muß geschöpflicher Vernunft nachvollziehbar sein. Aber unabschließbaren Streit darf und muß es darüber geben, ob das philosophische Denken, wegen seiner Abgrenzung gegenüber der Christolo-

<sup>38</sup> Vgl. *Walter Sparrn*, „Prüfe mich und erfahre, wie ich’s meine!“ Warum und zu welchem Ende sollte Gott die Menschen prüfen?, in: *Klaus.-M. Kodalle* (Hg.), *Der geprüfte Mensch. Über Sinn und Unsinn des Prüfungswesens*, Würzburg 2005, 87 – 108.

<sup>39</sup> „Das Böse“ hat bekanntlich neue, nicht immer seriöse, kulturelle und kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen; seriös und zur Theodizeefrage beitragend z. B. *Wilhelm Schmidt-Biggemann* (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt a. M. 1993; *Rüdiger Safranski*, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München 1997; *Hermann Häring*, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* Darmstadt 1999; *Friedrich Hermann*, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh 2003.

<sup>40</sup> Das haben so unterschiedliche Theologen ausdrücklich behauptet wie *Karl Barth* (s. Anm. 9) und *Friedrich Schleiermacher*, *Der christliche Glaube* (1822/1830), Berlin <sup>7</sup>1960, § 59, § 75.

gie und der Eschatologie, die Ehre des Schöpfers so zu seiner Sache macht, daß es zugleich (und damit schon: statt dessen) seine Ehre, nämlich als *mit sich selbst übereinstimmende* Vernunft retten will. Dieser Streit ist nicht nur methodisch, sondern auch sachlich deshalb unabgeschlossen, weil keineswegs ausgemacht ist, ob der christliche Anteil an der aufgeschichteten Komplexität des Problems der Vernunft zugemutet werden kann, ob es nicht lieber auf einfachere Strukturen reduziert werden soll. Der Gefahr solcher Reduktionen kann ebenso die Theologie erliegen, wenn sie die Rede von Christus und seiner noch ausstehenden Wiederkunft einsetzt, um das Theodizeeproblem ihrerseits zu schließen, dumme Klagen abzuweisen und fremdartiges Leiden zu übersehen. Der Ort der Theodizeefrage im angefochtenen Glauben bedeutet, daß die Arbeit an dieser nie ein für allemal beantworteten Frage theologisch unabweislich ist, eine gegen noch etwa zu machende Erfahrungen immune Theodizee dagegen auch im „Licht der Gnade“ bis zum Jüngsten Gericht unerschwinglich bleibt.<sup>41</sup> Erst das *lumen gloriae* wird erlittenes Leid und getanes Böses so durchsichtig klären, daß Opfer wie Täter verstehen und annehmen können, wie alles mit allem zusammenhing.

4.3. Die theologische Pflicht, das Theodizeeproblem als immer neu offenes Problem zu akzeptieren, d. h. die Praxis, in der es unabweislich wird, nicht abzublenden oder abstrakt vorauszusetzen, erfordert methodische Disziplin. Man kann sie die „Frömmigkeit der Theologie“ nennen.<sup>42</sup>

Eine erste Forderung ist, dem zeitlichen Charakter des Theodizeeproblems so zu entsprechen, daß die gleichsam stehende Frage „Warum?“, auch die Frage „Wozu?“, durch die Frage „Wie lange noch?“ (Ps 13, 2; vgl. „Geduld“ Röm 4, 3 ff.) relativiert wird. Erfordert ist eine Denkform, die für neue Erfahrungen offen ist und nicht etwa darin, immer schon recht gehabt zu haben, ihre Stärke sieht; die Ordnungs- und Kohärenzbedürfnisse auch der Theologie müssen stets ideologiekritisch beobachtet werden. Sodann darf die Arbeit am Theodizeeproblem nie vergessen, daß sie von individuellen, unververtretbaren Erfahrungen ihren Ausgang nimmt, und muß allem „Großen und Ganzen“, das den Eigen-Sinn des Individuellen vergessen läßt, zutiefst mißtrauen. Das gilt für das Erleiden von Unglück und Gewalt, aber auch für das durch Menschen getane Böse: Es wäre theologisch defizitär, die innere Aporetik menschlicher Handlungsfreiheit und ihre vielleicht tragische Verflechtung in äußere Bedingungen und Mächte zu verharmlosen.<sup>43</sup> Moralisierung wie Fatalisierung des erlittenen Übels und des getanen Bösen fallen aus der Analogie des Christusglaubens heraus.

<sup>41</sup> Nochmals auf Luther weist hin *Jan Bauke*, Gottes Gerechtigkeit? Hinweise zur Theodizeeproblematik, in: ZThK 102 (2005), 333–351.

<sup>42</sup> Vgl. *Gerd Neuhaus*, Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage, Freiburg i. Br. 2003; *Ingolf U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 307–335.

<sup>43</sup> Vgl. *Walter Sparr*, Art. Tragik/Tragödie, II. Systematisch-theologisch, in: TRE 33, Berlin/New York 2002, 755–762.

Wichtig ist es weiter, strikt zwischen Rede in der 1. und in der 3. Person zu unterscheiden, *eigenes* Leiden und das Leiden *anderer* Menschen also nicht gleich zu machen. Die Intimität von Leiden wird auch im Blick auf eine möglicherweise gemeinsame Gottesbeziehung nicht verallgemeinerungsfähig, sondern wird erst recht zum Geheimnis, das nur Gott kennt und so auch in seiner Würde beschützt. Die wünschbare Annahme leidvoller Erfahrungen als „gute“ Führung Gottes ist, wenn überhaupt, immer das Ergebnis eigenen Sprechens und Streitens mit Gott. Die Erfahrung des Trostes, daß das klagende „Warum?“ durch Gott selbst überholt wird, ist strikt persönlich und kann nicht, sei es hilflos, sei es zynisch, anderen aufgenötigt werden. Der theologische Umgang mit dem Theodizeeproblem setzt nicht nur das eigene Gebet, sondern auch eine solche Seelsorge voraus, die mit Leidenden aktiv solidarisch ist und die Ursachen ihres Leidens zu beseitigen sucht. Schließlich muß die theologische Theodizee-Diskussion sich immer in dem *kommunikativen* Zusammenhang bewegen, in dem sie ihren theoretischen Sinn erhält. Das betrifft schon die Sprachform, die nicht propositional beschränkt werden darf – es ist überhaupt kein Zufall, daß Hiob eine poetisch imaginierte Figur ist.<sup>44</sup> Ähnliches gilt für die darstellenden Künste und für die Musik, wo Sprache und Raum für die Klage eröffnet wird, sogar zeitweiliges Schweigen möglich ist. Die theologische Arbeit am Theodizeeproblem darf ihre narrative Voraussetzung nicht an sich selbst vergessen machen.

In dieser methodischen Disziplin ist es dann die Aufgabe der theologischen Reflexion des erlittenen Übels und getanen Bösen, am Menschenbild und vor allem am *Gottesbild* nicht nur der neuzeitlichen Theodizee, sondern auch des metaphysischen Monotheismus theologischer Tradition zu arbeiten. Die Fixierung von unveränderlich-ewigen „Eigenschaften“ wie „allmächtig“, „allwissend“, „schlechthin gut“, „unveränderlich“ usw. behauptete eine abstrakte Identität Gottes, die ungeschickt machte für die Arbeit am Theodizeeproblem, die dem Interesse der Vernunft an Selbstübereinstimmung aber um so näher stand. Das Scheitern der theistischen Metaphysik erfordert eine Revision des damit verknüpften Gottesbildes, aufgrund des heilsgeschichtlich erzählten weltregierenden Handelns Gottes, d. h. nach seinen „hellen“ und nach seinen „dunklen“ Seiten, in seiner „Barmherzigkeit“ und in seinem „Zorn“.<sup>45</sup> Moralisierende Versuche, das (metaphysisch mißverständene) Gottesprädikat „Allmacht“ zugunsten von liebender „Ohnmacht“ bloß aufzugeben, zeigen wohl, daß die Umbildung der traditionellen, im Zuge der Aufschichtung des neuzeitlichen Theodizeeproblems und des Scheiterns der neuzeitlichen Theo-

<sup>44</sup> Vgl. oben Anm. 1 sowie *Gerhard Kaiser*, Theodizee als biblisch erzählte Geschichte, in: ZThK 102 (2005), 115–142; auch *Klaus Berger*, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Stuttgart 1996.

<sup>45</sup> *Walter Dietrich/Christian Link*, Die dunklen Seiten Gottes, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1995/2000; *Ralf Miggelbrink*, Der zornige Gott, Darmstadt 2002.

diese aporetisch gewordenen Lehre von der Vorsehung Gottes eine Aufgabe ist, die der Theologie im wesentlichen noch bevorsteht.<sup>46</sup>

Prof. Dr. Walter Sparn, Kochstraße 6, 91054 Erlangen;  
E-Mail: wrsparn@theologie.uni-erlangen.de

---

<sup>46</sup> Einen beachtlichen Versuch legt vor *Reinhold Bernhardt*, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999; speziell zur Rede vom leidenden Gott vgl. *Hermanni* (s. Anm. 39), 243 ff.