

Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung

VON JÖRG SPLETT

Die Situation des Disputs

Vorgabe, Fragestellung und Plädoyer Norbert Hoersters, auf die ich hier – absprachgemäß – eine Antwort versuche, sind von bestechender Klarheit, Deutlichkeit und leicht nachvollziehbarer Konsequenz. Zudem hat er gewiß vielen Zeitgenossen aus dem Herzen gesprochen¹. Obendrein aber – und diese Schwierigkeit sei gleich zu Anfang offen benannt – empfängt der Diskurs entscheidende Schlagkraft aus der Wucht, mit der das Problem die Beteiligten lebensmäßig und persönlich betrifft (so daß sich – in der rein begrifflichen Form – doch nicht bloß Gedanken, sondern zugleich auch starke Gefühle artikulieren: Schmerz und Trauer, Empörung, Ressentiment). Wenn irgendwo, dann liest hier der Leser fast unvermeidlich mehr, als gesagt wird (und meinen wohl auch die Sprecher mehr, als sie sagen).

Vielleicht hilft ein Beispiel: man denke an eine „rein sachliche“ Podiums-Diskussion über Liebe, Treue und Aufrichtigkeit in der Ehe, bei der Diskutanten wie Publikum gleichwohl wissen, daß zwischen zweien der Podiumsgäste die Gattin des einen und deren bedrohter Ruf steht.

Hoerster schlägt dem Gläubigen vor, angesichts der Ijobs-Frage auf einen der Sätze 1–3 zu verzichten: Es gibt einen personalen Gott; er ist allwissend und allmächtig; er ist allgütig. Das heißt im Klartext: er empfiehlt den Atheismus – oder wenigstens einen entschiedenen Agnostizismus² (und das noch nicht einmal, wo Odo Marquard so gern sagt, „ad maiorem Dei gloriam“). Gerät der Glaubende angesichts dessen nicht schon dadurch in eine „schiefe Situation“, daß er die Frage mit gleicher Sachlichkeit erörtert? Die Situation wird kaum weniger schief, wenn man sie als solche bewußt macht; doch kann man sich nun in ihr redlich begegnen.

Dann aber taucht eine zweite Schwierigkeit auf. Sich zu verteidigen ist, wie man weiß, stets mißlich. Folgt die Antwort dem Plädoyer, dann hat sie schon jenen Zugschnitt der Fakten und jene Perspektive auf sie übernommen, die u. U. gar kein anderes Urteil erlauben. Rückt sie hierbei, wo nötig, Voraussetzungen (Prämissen wie Präsuppositionen) des Vorredners zurecht, wirkt das schulmeisterlich und beckmesserisch, und obendrein als Ausweichmanöver. Entwickelt man jedoch erst selbständig seine eigene Sicht, fragt der Zuhörer, was das solle. Schließlich können nur selten die Antworten ebenso klar, dezidiert und eindeutig ausfallen, wie das bei den Anfragen möglich war. (Darum ja beherrschen die Öffentlichkeit nicht Philosophien, sondern Schablonen und Ideologien.)

So wird im folgenden eine Mischmethode versucht. Es zeigt sich, daß wir im Urteil über die Lösungsversuche, die die Anfrage vorstellt, sehr oft übereinkommen. Viele der „Brückenthesen“ sind tatsächlich eher Eselsbrücken. Andererseits begegnen bei deren Darstellung mitunter Mißverständnisse, definitorische oder sachliche Unschärfen, deren beiläufige Korrektur man mir nicht übel nehmen möge³. Nachdem ich so in einem ersten Durchgang einigermaßen dem Text der Vorlage gefolgt bin, möchte ich im zweiten Wegstück das Thema auf einer neuen Ebene erörtern.

¹ Vgl. auch seine Textauswahl für den Unterricht: Religionskritik, Reclam 9584, Stuttgart 1984.

² Vgl. H. R. Schlette (Hrsg.), Der moderne Agnostizismus, Düsseldorf 1979.

³ So schon zu der unerlässlichen Unterscheidung zwischen moralischem und natürlichem Übel. Die Folgen von schuldhaftem Handeln rechnet man traditionell zu den natürlichen Übeln. Darum können diese sehr wohl im Zusammenhang mit unmoralischem Handeln stehen. Sie müssen dies freilich mitnichten. Gegen den naheliegenden Versuch einer festen Koppelung beider wendet sich präzise im AT das Buch Ijob, im NT etwa Jesus bei Joh 9,3.

I. Antwortversuch aus christlicher Sicht

Ad-hoc-Erklärungen?

Ein Kernbegriff in Hoersters Ausführungen ist die ad-hoc-Annahme: eine Deutung, die nur zu dem Zweck vorgelegt wird, die durch sie gestützte These zu retten. Hoerster erklärt sie für unbrauchbar. Ich schlage vor, zu unterscheiden. Sicher wäre es unge-rechtfertigt, zum Schutz einer beliebigen Theorie die ausgefallensten Annahmen einzuführen. Doch um jetzt nicht in die Problematik des Theorienwandels einzutreten (auch hier fällt bekanntlich eine Theorie noch nicht mit jedem ungelösten Problem): Fakten wie Konsequenz-„Evidenzen“ und erst recht das erfahrungsgehärtete Urteil über einen nahestehenden Menschen wird man rechtens, ja pflichtgemäß „bis zum Erweis des Gegenteils“ aufrechterhalten, auch wenn man streckenweise andere Fakten damit nur mühsam, „umwegig“ oder auch gar nicht vereinbaren kann.

Schon jetzt sei darauf aufmerksam gemacht, daß „unvereinbar“ nicht etwa „wider-sprüchlich“ besagt. Es ist eines, vor einer aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen unvoll-ziehbaren Synthese zu stehen (dies ist bei allen klassischen Grundfragen der Fall: Freiheit und Naturkausalität, Leib und Seele, Freiheit und Allmacht, Erkenntnis und Liebe . . .); ein anderes, durch Analyse zu der Erkenntnis zu kommen, eine bestimmte These stelle einen Widerspruch dar, sei es in sich, sei es im Verhältnis zu ihren Voraus-setzungen⁴.

Damit erübrigt sich allerdings keineswegs die Prüfung vorgetragener Erklärungsver-suche: schon unter dem Gesichtspunkt, ob sie überhaupt einen Lösungsbeitrag bedeuten, noch vor der Frage nach ihrer Plausibilität. Und hier gleich doppelte Zustimmung: Berufung auf den Teufel ändert am *Grund*problem tatsächlich nichts. So gehe ich dar-auf nicht weiter ein. Und Leibniz' These von der besten aller Welten halte ich sogar für falsch; denn strikte (wesenhafte, nicht bloß faktische) Superlative („quo maius cogitari nequit“ – Anselm) sind Prädikate des Absoluten. Im Endlichen gibt es immer ein mög-liches „besser“ und „schlechter“ zu einem tatsächlichen „gut“ oder „schlecht“. So wie Gott nicht die größte Zahl schaffen kann (oder ein hölzernes Eisen), so nicht die beste Welt. Damit erspare ich mir auch hierzu gleich eingangs die Diskussion einiger The-sen, die Hoerster im weiteren scharfsinnig kritisiert⁵. Doch auch wenn die Welt nicht die beste sein kann: wie steht es nun mit dem Übel in ihr?

Das natürliche Übel

Daß es eigentlich gar nicht vorhanden sei, meinen im Ernst selbstverständlich weder Augustinus noch Thomas, wie immer man sich zu ihrer *ontologischen* Theorie stellt. Der schmerzliche Mangel an Gesundheit, Freude, Glück, erfülltem Leben ist auch für sie ein bedrängendes Faktum. Daß man aber *ebensogut* etwa Sehen als Abwesenheit von Blindheit oder wahre Menschenliebe als Mangel an Haß und Selbstsucht ansehen könnte, ziehe ich nicht einmal in Erwägung. Uns ist es ja statt um logische Spielereien um ernste Lebensfragen zu tun: um die Wahrheit, die stets konkret ist⁶.

Ein gewisses Maß an Leid und Schmerz ist indessen tatsächlich mit der Objektivität der Welt gegeben. „Sogar wenn ein Kieselstein da liegt, wo ich möchte, dann kann er

⁴ So ist beispielsweise Freiheit unbegreiflich, erst recht unbeweisbar; ihre (radikale) Leug-nung aber wäre widersprüchlich; denn gäbe es sie gar nicht, könnte man sie nicht leugnen, höchstens eine „Fehlanzeige“ liefern, und die täte (fürs erste) nichts zur Sache.

⁵ Muß ich sagen, daß dies keine Einschränkung von Gottes Allmacht bedeutet? Wider-sprüchliches „begrenzt“ so wenig den Bereich des Möglichen, wie das „Nichts“ das Sein re-gionalisiert. Hier gilt es in der Tat, das Denken vor Sprach-„Beulen“ zu bewahren.

⁶ Man muß wissen, daß für diese Denker „Sein“ nicht – wie im heutigen Verständnis – bloß „Vorhandensein“ bedeutet, sondern „wahre Wirklichkeit“. Natürlich wuchert ein Krebs; aber dies ist nicht Stärke des Organismus, sondern Schwäche; natürlich zeigt ein „großer“ Verbrecher Tatkraft, Umsicht und Mut; aber „groß“ sind diese Tugenden (welche im Dienst des Rechten stehen sollten), nicht sein Haß und seine Ungerechtigkeit. – Zeitge-mäß (sprach-)analytisch gesagt: Es gibt „keine praktischen Kategorien des Bösen, vielmehr zeigt sich das Böse gerade darin, daß eine der Kategorien entbehrende Praxis mithin als Ge-

nicht da liegen, wo du möchtest; es sei denn, wir hätten zufällig denselben Wunsch.“⁷ Und wenn man jetzt nach einem Eingreifen des Schöpfers ruft, dann wüßte ich gern, wo man hier Grenzen ziehen möchte. Soll nur ein Cäsar durch eine Welle verschlungen werden (D. Hume) oder auch dem lärmenden Nachbarn das TV-Gerät implodieren? Hätte nicht bei jedem bösen Wort die Luft, zuletzt bei jedem lieblosen Gedanken der zuständige Hirnzellenverband zu streiken? Anders gesagt: was für ein Bild von Welt und (Ingenieur-)Gott steht hinter solchen Vorstellungen? Gleichwohl: daß Schmerz so weh tut, bleibt unerklärlich.

Und selbstverständlich geht es nicht an, Schmerz- und Leiderfahrung wie immer „ästhetisch“ oder evolutionistisch vom Gesamt her zu rechtfertigen. Das wäre Zynismus. Zynisch wäre auch die „moralische“ Legitimierung im Hinweis auf die dadurch provozierten sittlichen Hochleistungen – abgesehen davon, daß Not mitnichten jeden beten lehrt⁸.

Das Jenseits?

Andererseits hätte der redliche Frager sich schon dem Faktum zu stellen, daß die exemplarischen Menschen über Kultur- und Weltanschauungsgrenzen hinweg sich im Lob des Schmerzes und der Überzeugung seiner heilsamen Unumgänglichkeit treffen. Sollen wir nun *sie* verdächtigen (das tiefenpsychologische Bestek dafür steht heute jedem Laien zur Verfügung) oder *uns* in Frage stellen lassen?⁹

Nicht, als wollte ich damit doch allen Schmerz rechtfertigen. Aber was weckt uns aus dem Schlaf unserer natürlichen Egozentrik, wenn nicht er? Und nach dem Erwachen: aufbrechen (Platon – aus der Höhle ins Licht), umkehren aus der Verkehrung – das schmerzt. Doch scheint es not-wendig für uns. Liebe will in der Tat noch mehr, als daß es dem andern gut *gebe*, daß er gut *sei*. Darum ist eine gewisse Gutherzigkeit das Gegenteil von Liebe (sie scheut vor allem den eigenen Schmerz).

Wenn der erste Johannesbrief (4, 7–16) Gott die Liebe nennt, dann denkt er nicht an einen greisen Wohlmeiner, der es vor allem einem jedem recht machen will. Der Christ bekennt vielmehr die Last einer Zuehr Gottes zu seinem Geschöpf, seines unerbetteten „Interesses“ an uns (C. S. Lewis hat es aus Schriftworten zusammengestellt): „beharrlich wie des Künstlers Liebe zu seinem Werk, herrisch wie eines Menschen Liebe zu seinem Hund, fürsorglich und ehrwürdig wie eines Vaters Liebe zu seinem Kind, eiferstüchtig, unerbittlich, streng wie die Liebe zwischen den Geschlechtern“¹⁰.

Und weil es um Liebe geht, kommt die Ewigkeit, also das „Jenseits“ ins Spiel. Dazu stört mich zunächst, um es offen zu sagen, der saloppe Ton. Wem es leidlich gut geht, der hat leicht über anderer Leute Hoffnung zu schmunzeln. Ich möchte es hier mit Horkheimer halten, dem es angesichts des Unrechts in der Welt zwar auch unmöglich schien, an Gott zu glauben, der aber Theologie als die Hoffnung bezeichnen wollte,

genteil der durch Pflicht und Selbständigkeit vermittelten Realisierung des Guten verstanden werden muß“. A. Pieper, Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft, Stuttgart u. a. 1973, 206.

⁷ C. S. Lewis, Über den Schmerz, Olten 1954, 38.

⁸ Korrekturebedürftig finde ich hier freilich Hoersters Rede von „resultieren“. Gutes und Böses sind nicht Resultate, sondern freie Antworten auf Situationen; darum nicht derart einfach in sie hinein zu verrechnen.

⁹ Als Denkanstoß das Lyceumsfragment 25 von Friedrich Schlegel: „Die beiden Hauptgrundsätze der sogenannten historischen Kritik sind das Postulat der Gemeinheit und das Axiom der Gewöhnlichkeit. Postulat der Gemeinheit: Alles recht Große, Gute und Schöne ist unwahrscheinlich, denn es ist außerordentlich, und zum mindesten verdächtig. Axiom der Gewöhnlichkeit: Wie es bei uns und um uns ist, so muß es überall sein, denn das ist ja alles so natürlich.“ Kritische Schriften (W. Rasch), Darmstadt 1970, 7. (Überhaupt gelten ja die Motti von Hume und Freud in Hoersters Arbeitsheft [Anm. 1]: zu Wunschenken, drohender Unredlichkeit und der Gefährlichkeit von Irrtümern in unserer Frage, nicht bloß für die Verteidiger der Religion.)

¹⁰ Lewis 55. – Um nur ein Beispiel von Konkretisierung zu nennen: A. Solschenizyn, Der Archipel Gulag. Vierter Teil, Kap. 1: Läuterung (II, Bern 1974, 549–565, bes. 561 ff.).

„daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.“¹¹

Und dazu stellt sich nun die Frage nach dem Woher solcher Hoffnung. Die faulen Orangen sind es doch nicht, die jemanden auf gute hoffen lassen. Wobei ich mich wundere, woher Russells „wissenschaftlich denkender“ Mensch sich überhaupt für Orangen interessiert: nach dreimaligen Biß in die Schale müßte er sie doch für ungenießbar erklären. (Zum Schwimmen kommt er nie, weil man ja untergeht; schon gar nicht zum Lesen: was soll das Gekrakel? Geschweige denn zu „l'amour d'une reine“ von G. Brassens' „pauvre Hélène“.) Mit anderen Worten erneut: was für ein schlichtes Bild von Diesseits und Jenseits, von Zeit und Ewigkeit steht hinter Russells Exempel? (Es ist offenbar noch einfacher als das von Bultmann verabschiedete alte „Stockwerkmodell“, das immerhin qualitative Unterschiede zwischen Keller und Beletage zuließ.)

Zudem unterstellt er, alle Orangen, die man erblickt, seien schlecht. Daß angesichts dessen überhaupt Leute auf die Idee gekommen sind, es gebe einen guten Gott, ist allerdings für sich selbst schon ein „Wunder“ (J. L. Mackie); so unerklärlich, daß hierfür wohl weder Feuerbachs noch Freuds Hypothesen genügen und man vielleicht doch auf Gott zu rekurrieren hätte, um es zu verstehen. Doch dazu – ernsthafter – später. Zunächst sind wir hiermit, wie N. Hoerster, vom natürlichen Übel in die Problematik des moralischen Übels geraten.

Das moralische Übel

Wieder sind einige Korrekturen in der Fragestellung nötig¹². Natürlich verlangt geschöpfliche Freiheit keine ausgesprochene Versuchungs-Situation. (Versuchung: Gründe zur Selbstverfehlung, zu selbststüchtigem Nein dem Angebot der Liebe gegenüber, drängen sich auf.) Aber Freiheit angesichts der Anfrage der Liebe heißt tatsächlich, in die Entscheidung zwischen Ja und Nein zu ihrer Einladung gestellt sein. Im (vollen, endgültigen) Ja geht die Entscheidungsfreiheit dann in die Freiheit der Entscheidung über, und in diesem Sinn können die Seligen nun nicht mehr sündigen. (Wichtig: die beirrende Vorstellung einer endlosen Zeit beiseite zu tun. Ewigkeit ist „stehendes Jetzt“. Es geht schlicht darum, daß ich im Ja nicht zugleich Nein sagen kann.)

Im Blick nun auf die fundamentale Entscheidungs-Situation geschaffener Freiheit ist die Frage dieser oder jener Randbedingungen sekundär. Einerseits gilt also, daß mit der Freiheit keineswegs „ein gewisses Maß an faktischer Unmoral“ gesetzt ist. Wobei mich zudem das Wort „Unmoral“ stört: als ginge es um beliebige Normenverletzungen (z. B. im sexuellen Verhalten). Was hier ansteht, ist doch ein grundsätzliches Ja zum Guten, zu Liebe und (Mit-)Menschlichkeit, zur Dankbarkeit Gott gegenüber oder ein selbstzentriertes und selbstzerstörerisches Nein gegenüber all dem (theoretisch gewendet: ein Ja dazu, „der Wahrheit die Ehre zu geben“, oder die Option, sich ideologisch, letztlich wahnhaft, die Dinge nach eigenen Wünschen zurechtzulegen). Nochmals: Entscheidungsfreiheit sagt die Möglichkeit zum Bösen, nicht auch seine Wirklichkeit.

Andererseits bleibt unerklärlich, warum Gott es zugelassen hat, daß diese Möglichkeit realisiert worden ist und immerfort realisiert wird. Immerhin wird eben jener, der aufrichtig sich als schuldig geworden bekennt, der letzte sein, sich auf Versuchungs-Situationen herauszureden. Nicht als wäre nicht sehr vieles an unserem Verhalten zu entschuldigen. Doch wenn das für alles gelten sollte, hätten wir das Problem durch Entmündigung, d. h. Rekurs auf Unzurechnungsfähigkeit (StGB § 20) „gelöst“. Was das für unser Miteinander-Umgehen bedeuten würde, brauche ich nicht weiter auszuführen.

¹¹ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, 57 u. 61.

¹² Sowohl zur verbotenen Frucht übrigens wie zu „gewissen Formen sexueller Betätigung“ – ohne hermeneutisch-exegetische Erörterungen oder Klärungen zu Recht und Unrecht kirchlicher Sexualmoralnormierung – jetzt nur ein Satz des Thomas von Aquin: „Gott wird durch nichts beleidigt als durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl tun.“ (ScG III 122).

Denkverzicht?

Angesichts dieser Situation das Denken zu verabschieden, kommt in der Tat nicht in Frage. Wer sagen wollte, was bei *Gott* Liebe und Güte bedeute, könne auch etwas sein, was *wir* nur als Bosheit und Sadismus bezeichnen könnten, macht *Gott* vom Teufel ununterscheidbar¹³. Er ist also faktisch Hoersters Vorschlag zur Annahme des Atheismus gefolgt. Und näher besehen, hat er damit jede weitere Diskussion unmöglich gemacht; denn wenn vor *Gott* als der absoluten Richte der Wahrheit das Gegenteil dessen wahr und gut sein kann, was wir als solches erkennen, dann gilt dies vielleicht auch gerade für den eben aufgestellten Satz. Auch den theologischen Leugner des Nicht-Widerspruchs-Satzes trifft jedoch die Rück-Frage des Aristoteles: „Nimmt man aber nichts an, sondern meint man so, wie man nicht meint, wie unterschiede man sich da von den Pflanzen?“¹⁴

Gewiß übersteigt *Gott* unser Begreifen, sonst wäre er nicht *Gott*. Aber (siehe oben, Anm. 4) „übervernünftig“ bedeutet gerade nicht „widernünftig“. Unser Erkennen verhält sich zur Wahrheit „als solcher“ nicht wie ein Kreis zum Konzept eines Dreiecks, sondern wie der Versuch eines Kindes, einen Kreis zustandezubringen, zum Kreise (oder auch wie der Kreis als Projektions-Bild einer Kugel zu dieser selbst).

Tatsächlich ist hier *Glaube* geboten. Wobei, daß man glauben *müsse* (ein Satz, den Hoerster offensichtlich nicht mag, vgl. auch Anm. 1, 5), selbstredend konditional gelesen sein will. Niemand muß an *Gott* glauben. Doch will er sich in Bezug zu *Gott* setzen, dann kann er dies einzig glaubend. Und das gilt nicht bloß *Gott* gegenüber. Denn was heißt „Glaube“? In der hier gebotenen Nüchternheit gebe ich folgende Definition: eine Gesamtdeutung vorliegender Fakten, in die als Gesamtdeutung unvermeidlich die Entscheidung des Deutenden eingeht. (So nimmt man beim Erwachen sich selbst an; glaubt, daß der Partner ein Mensch ist – statt Hoffmanns Olympia oder [Villiers de l'Isle-Adam] Edisons Eva; daß er einem wohl will ...)

Die Fakten sind unser Leben in dieser Welt, im Guten und Bösen. Die Gesamtinterpretation nun „liest“ diese Welt beispielsweise als dialektisch sich evolvierende Materie, oder als bislang (bzw. prinzipiell) unerklärlichen Phänomene-Zusammenhang, oder als (Selbst-)Vorstellung eines Urdrangs. Ausfluß der Gottheit, als Werk eines persönlichen Schöpfers oder wie immer ... Ein Glaube ist jede dieser Antworten, auch die bewußte Beschränkung auf „wissenschaftliche Erklärung“ in den ihr gesteckten Grenzen, und jede der Antworten hat ihre Gründe: Atheismus, Agnostizismus, Pantheismus, Deismus, Theismus ...

Darum sollte jede Antwort jedem Fragenden gegenüber von ihrer Option Rechenschaft geben können (1 Petr 3, 15). Das wurde für die christliche Antwort bisher in ersten Schritten versucht. Sie stellt aber selbst auch eine Anfrage dar; und das sei im folgenden skizziert.

II. Die christliche These als Rückfrage und Herausforderung

Wenn es *Gott* gibt, woher das Übel?

Der Gläubige hat Gründe, Gottes Existenz zu vertreten. Die Gründe sind für die meisten Gläubigen nicht philosophischer Art, für niemanden wissenschaftlicher Natur (im Sinne neuzeitlicher *science*), weil die Wissenschaftsperspektive als solche hierfür einfach unzuständig ist. (Ihre Absolutsetzung im sogenannten Szientismus ist ihrerseits mitnichten wissenschaftlich, sondern, wenn nicht gar bloß weltanschaulich, eine philosophische Position.) Keiner jener Gründe indes ist – nach dem Selbstverständnis des Gläubigen – *der Grund* seines Glaubens; denn der ist *Gott* selbst. (Es wäre darum ein Irrtum, jemandes Glauben – und das gilt wiederum nicht bloß für den Glauben an *Gott* – nach seinen Gründen zu werten.)

Gleichwohl hat, wer glaubt, dies nicht allein schlicht zu bekennen, sondern auch seine Gründe der Diskussion auszusetzen: theologische Erhellung oder, was in mein

¹³ *Leibniz*, *Theodicee*, Disc. prelim. 37, *Philos. Schriften* (C. J. Gerhardt) VI 71 f.

¹⁴ *Met IV 4* (1008 b 10f.).

Fach fällt, philosophische Argumente zu bieten, also solche der gemeinsamen Sprache des Gläubigen und des Ungläubigen. Im vorgegebenen Rahmen ist das nicht möglich¹⁵. So bleibt es jetzt beim Behaupten: Der Aufgang des Heiligen im sittlichen Bewußtsein und des Guten in alltäglichen wie in den Alltag aufbrechenden Sinn-Erfahrungen, auch – nach wie vor – ein unvoreingenommenes Durchdenken der Unselbstverständlichkeit dieser Welt begründen, ja verlangen nach der Überzeugung des „Theisten“ eine Gesamtinterpretation unserer Wirklichkeit als Schöpfung eines absoluten persönlichen Gottes im Sinn von Hoersters Sätzen 1 bis 3.

Diese Deutung, um es zu unterstreichen, gilt uns nicht bloß als möglich und als vertretbar begründet, sondern durchaus als geboten. So wie bestimmte Verhaltensweisen ihre Deutung als ehrenwert oder liebevoll nicht bloß rechtfertigen, sondern geradezu fordern. Das ist wichtig gegenüber reduzierten Perspektiven (siehe eingangs), die den Gottesglauben nur nach dem Muster naturwissenschaftlicher Erklärungshypothesen und kosmologischer Theorien verstehen. An Gott glauben ist so wenig „Leben mit der Hypothese Gott“, wie eine Freundschaft adäquat als „Hypothese von Peters Hilfsbereitschaft“ zu verstehen wäre (gar mit der Hoffnung auf baldige Falsifizierung im Dienst des Erkenntnisfortschritts?).

Woher nun das Übel? Wie ist Satz 4 mit Satz 1 bis 3 vereinbar? Ich erkläre unumwunden, daß ich das nicht weiß. Und erkläre darüber hinaus, daß ich mich anheischig mache, jedweden Antwortversuch als letztlich ungenügend zu erweisen. Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch. Aber ich stelle – mit Boethius im Kerker¹⁶ – eine zweite Frage:

Wenn es Gott nicht gibt, woher das Gute?

Darauf lautet die korrekte Antwort nicht: Ich weiß nicht, sondern: Es gibt dann keines.

Kein Gutes in *Zukunft* für die jetzt zu kurz Gekommenen. Wohl dem, der revoltiert, der „dem Sinnlosen Sinn gibt“ oder zumindest passiv den Weg einer besseren Zukunft bereitet. Aber genügt es schon hier nicht, wenn spätere Generationen (nicht ihm, sondern sich) glauben sagen zu können, Leben und Tod jenes Menschen seien nicht vergebens gewesen, so potenziert sich gleichsam dieses Ungenügen hinsichtlich derer, die dem Kommanden nicht einmal passiv dienen konnten, weil sie völlig nutzlos waren.

Gibt es Gott nicht, dann gibt es keine Hoffnung für viele. Und jeder, der hier „Sinngebungen“ entwirft, einschließlich manches modernen Theologen, der sich forsch gegen „Jenseits-Vertröstungen“ wendet, hat sich an seinem Schreibtisch dem Blick der „Verdammten dieser Erde“ zu stellen.

Dabei geht es nicht bloß um Sinn und Glück. Die Leugnung Gottes nimmt Ijob darüberhinaus auch das letzte, was ihm noch blieb: seine Würde. Denn er hat gegen Gott an dessen Heiligkeit appelliert (Kap. 23). Ohne diesen Bezug stünde sein Protest auf dem Niveau eines Kindes, das den Tisch schilt, an dem es sich stieß, oder dem eines Verlierers, der dem Gewinner seinen Sieg vorwirft. Und nur dieser Bezug gibt auch seinem Verstummen Würde: aus dem Gesehenhaben des Herrn (42, 5); sonst wäre es (C. G. Jung hätte recht) gebrochene Unterwerfung.

Und auch dies gehört zum Stichwort „Würde“: Wie steht es um den Schuldiggewordenen, auf dessen Reue keine Vergebung erwidert? (Weder Gut- oder Bessermachen noch Reue als solche erwirken ja [Scheler] seine „Wiedergeburt“).

Kein Gutes also in Zukunft¹⁷. Dann aber auch keines in der Gegenwart und der Ver-

¹⁵ Es sei gestattet, auf zwei Kurzfassungen meines Arguments (Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg–München 1985) hinzuweisen: Gottesbeweis Mitmenschlichkeit, in: A. J. Buch / H. Fries (Hrsg.), Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Düsseldorf 1981, 51–62 (und zum christlichen „Absolutheitsanspruch“: 106–117); Über Möglichkeiten, Gott heute zu denken, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1985, I, Kap. 5.

¹⁶ De cons. phil. I pr. 4.

¹⁷ So in materialistischer Sicht. Worauf aber bei dem gnadenlosen Konzept einer Aufar-

gangenheit. Denn wie dürfte jemand nur die kleinste Freude (in ihrem Verheißungs-Charakter) zulassen statt sie als Täuschung, wenn nicht Lüge, zu entlarven, gäbe es keine Zukunftshoffnung für alle!

Um nicht mißverstanden zu werden: dies ist kein Wunschargument (wie es etwa Hans Albert bei Küng liest). Denn unbestreitbar *gibt* es Erfahrungen von Menschlichkeit, Redlichkeit, Freude und Glück, die als Täuschung oder Lüge zu bezeichnen nicht bloß unerwünscht und schmerzlich, sondern unerlaubt und unredlich wäre. Dies ist das hier vertretene Argument. Und es richtet sich konkret und persönlich an jeden, der hier mitdiskutiert¹⁸.

Gott der Hoffnung

Man kann die hier aufgeworfenen Fragen umgehen, indem man sich auf die „wissenschaftliche Perspektive“ zurückzieht. Aber dann dürfte man die Theodizeefrage gar nicht erörtern. Läßt man sich auf die Frage ein, dann verbietet es sich, sie durch Unterbietung zu lösen; und die Leugnung Gottes wäre eine solche Unterbietung. Sie verletzt 1. die Pflicht zur Dankbarkeit für erfahrenes Gutes. Und sie erklärt 2. den Protest der Leidenden zur Kinderei. Darum sage ich Menschen in Not: „Erhalten Sie sich Gott als Adressaten Ihres Protestes. Lassen Sie sich – beeindruckbar und verletzlich in Ihrem Unglück – nicht noch obendrein von interessierter Seite einreden, Er lebe nicht. Als Glaubender (nicht als Fach-Philosoph) verspreche ich Ihnen, Sie werden Antwort bekommen.“

Daß man sich fälschlich für alles Mögliche auf Gott berufen hat und beruft; daß Gott leider nach wie vor zum Deckmantel jeglicher Unmenschlichkeit erhalten muß, bestreitet niemand. Nur: was beweisen die „unheilvollen Auswirkungen des Christentums“ (K. Deschner, Anm. 1, 74 ff.); was beweist eine sündige Christenheit gegen die christliche Botschaft? Gerade in deren Namen ist sie ja zu richten.

Umgekehrt: wie wollte jemand für sein Gewissen argumentieren, wenn er nicht mehr wie Sokrates vor seinen Richtern oder die Apostel vor dem Hohen Rat den Gehorsam Gott gegenüber anrufen kann¹⁹? Wenn sein Gewissen nichts als ein Evolutions- oder Sozialisationsprodukt wäre, das die Herrschenden dementsprechend „weiterentwickeln“ dürfen, in leichteren Fällen durch Schulung, sonst psychiatrisch? (Um gar als Ausschuß zu beseitigen, bei wem auch die Heilmethoden nicht greifen?)²⁰

Doch zurück von solch äußersten Konsequenzen: „Um Freude irgendwora zu haben, muß man *Alles* gutheißen“, schreibt Friedrich Nietzsche – und hat recht²¹. Wie jedoch soll man redlichen Gewissens alles gutheißen können – ohne Hoffnungsblick auf einen Gott, der alles neu macht (Offb 21, 5)? Wie hinwieder könnte man verantworten, nichts gutzuheißen?

Nochmals: *wie* Gott alles gut und neu machen könne, weiß der Glaubende nicht. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, wie in der Rahmengeschichte des Buches Ijob neue Frauen, Kinder und Herden zu erhalten. (Auch für den Religionskriti-

beitung der Schuld in späteren Existenzen (bei obendrein ungewußter Identität!) sich die Hoffnung auf Ab- statt Zunahme (nicht des Unwissens, sondern) zu vertretender Schuld stützen könnte, ja was „Aufarbeitung von Schuld“ (statt von Entwicklungsrückständen) ohne Verzeihung überhaupt bedeuten soll, ist mir unerfindlich.

¹⁸ Hätte er bisher bloß „verfaulte Orangen“ erhalten (siehe oben), wäre er nicht mehr am Leben.

¹⁹ Apol 29 d; App 5, 29.

²⁰ Ist die Differenz im Argument deutlich? Hexenverbrennungen lassen sich theistisch-christlich als verboten zeigen. Und selbst als man, verblendet, das noch nicht erkannte, standen grundsätzlich der Inquisitor wie sein Opfer, als gleichermaßen vom Herrn geschaffen, gleichermaßen von Christus erlöst und gleichermaßen zur Anschauung Gottes berufen, in einer Gemeinsamkeit, die auch dieses furchtbare Geschehen nochmals umgriff. Wo ist diese Gemeinsamkeit nach dem Tod Gottes, der nicht bloß *faktisch*, sondern *prinzipiell* das Ende der Mitmenschlichkeit mit sich bringt, weil „Todfeinde“ nun nichts mehr verbindet, der Klassen- oder „Menschenfeind“ also schlechthin zum Schädling herabsinkt?

²¹ SW (Colli/Montinari) KSA 11, 160 (26 [47]).

ker sollte Hegels Regel gelten, den Gegner bei seiner Stärke zu fassen.) Aber weiß ich denn, wie Gott *erstlich* alles „gemacht“ hat (so sehr ich alles auf Ihn zurückführen muß)? Verstehe ich etwa, wie aus einem Schleimklümpchen ein Subjekt nicht bloß von hohem Wert, sondern von unbedingter Würde werden konnte?

(Andererseits gibt es Erfahrungen verwandelnden Neubeginns – wenn auch nur ansatzhaft – durchaus in zwischenmenschlichen Lebensgeschichten.)

Glauben heißt zwar nicht: wissen, wie Gott und Übel vereinbar sind; aber glauben heißt darum keineswegs generell „nicht wissen“, wie man oft sagt. (Ich *weiß* – siehe oben –, daß Peter mein Freund ist; dies freilich im Modus des Glaubens). So heißt Gottesglaube: mit Gründen davon überzeugt sein, also zu wissen, daß Er in seiner Allmacht und Allwissenheit der Heilige ist; daß er darum diese quälende Frage beantworten kann und wird.

„Sagt es niemand, nur den Weisen“

Um schließlich – trotz Goethe – noch dies, in aller Ungeschützttheit, zu schreiben: mit weniger als dieser Antwort wäre ich nicht zufrieden. In der Bergpredigt ist die Rede davon, daß, wer hier schon seinen „Lohn“ erhalte, abgefunden sei (Mt 6, 1 f.). Ich will jetzt nicht noch die mißverständliche Rede vom Lohn diskutieren (gemeint ist: Anerkennung²²), sondern nur diesen Gedanken auf die Frage des Leids und deren gesuchte Beantwortung anwenden – um damit ein letztes Mal zu verdeutlichen, was die Überschrift dieser Erwiderung anzeigen sollte:

Wer mit Übel und Schuld, Leid und Bosheit irgendwie anders zurechtkommt und sich mit solchen Theorien dessen getröstet, um ein getrostes Leben zu führen, mag das tun. (Zurechtkommen muß ja, wie immer, ein jeder.) Ich schlage mich zu Rachel, die sich nicht will trösten lassen²³; denn der Schmerz schmerzt zu sehr, und vor allem „der Übel größtes ... (F. Schiller:) die Schuld“. Dies aber weder verzweifelt noch resignierend noch einfach agnostisch – auch das wären (Schwund-)Formen hiesigen Trostes: nämlich Sich-abgefunden-Haben. Vielmehr in Hoffnung (Jer 31, 16), und derart nicht „prinzipiell trostlos“. Auch wenn keiner weiß, wie das sein (können) wird: mit weniger als Seinem Trost (= Ihm als Trost) begnüge ich mich nicht.

Daß aber der Glaubende nicht bloß blindlings, gleichsam kindisch vertrotzt, auf diesem Trost bestehe, dafür beruft er sich zum ersten auf die Menschenwürde der Leidenden, seiner wie anderer, zweitens auf fragmentarische, doch überzeugende Vorerfahrungen solcher Freude. Einer Freude, die überdies unvergleichlich mehr ist als Trost²⁴. Davon sprechen die es – immer wieder im Leid selbst – erfahren haben, von den Aposteln an (Apg 5, 41) durch die Jahrhunderte hin bis zu einem Pater Delp in Nazi-Haft, zu Sowjet-Häftlingen wie Alexander Solschenizyn oder Abram Terz-Sinjawski und so vielen anderen. Und davon wissen nicht wenige, die lieber schweigen.

²² Vgl. J. Splett, *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*, Frankfurt/M. 1985, 152 u. 209 f.

²³ Jer 31, 15. Vgl. H. R. Schlette, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg i. Br. 1971, 195 f.

²⁴ Ein möglicher „Brückentext“: „Überall setze ich mich dem Verdacht aus, mir und anderen einen Trost einzureden, der auf dem individuellen Weiterleben nach dem Tode besteht. Dabei bin ich nur auf der Suche nach Sinn. Und das ist viel mehr.“ P. Noll, *Diktate über Sterben & Tod*, Zürich 1984, 244. Für das eigentlich Gemeinte siehe H. U. v. Balthasar, *Die Freude und das Kreuz*, in: *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972, 131–146. Und als ein direktes Lebenszeugnis z. B. S. Kierkegaards Tagebucheintragung vom „19. Mai [1838], vormittags, 10 ½ Uhr“ (II A 228 – Tagebücher. Erster Band, Düsseldorf/Köln 1962, 154).