

## Mutmaßungen über das unschuldige Leiden

VON SIGMUND BONK

Unter „Gott“ im traditionell theistischen Sinn soll ein allmächtiges, allgütiges und in jedem anderen Sinne vollkommenes, ewiges Wesen verstanden werden, welches wissenschaftlich und willentlich unsere bekannte Welt erschaffen hat. Die faktische Frage, welche Gründe Menschen gehabt haben und haben, an die Existenz eines solchen Wesens zu glauben, soll im folgenden geradeso nur am Rande erörtert werden wie die normative, ob diese Gründe ausreichend sind beziehungsweise unter rationaler Perspektive gutgeheißen werden sollten. Statt dessen wird eine andere Frage gestellt, die auf einen – und vielleicht den bedeutsamsten – Grund für die Gottesleugnung abzielt. Dabei sind es wohl vor allem zwei solche Gründe, die über die agnostische Auffassung hinaus, daß wir die Frage nach der Existenz Gott für immer unentschieden lassen müssen, wiederholt zugunsten der atheistischen Auffassung, daß kein Gott sei, ins Feld geführt werden, und beide wiegen schwer genug: die Realität von radikal Bösem und die Realität von unschuldigem Leiden. Beide Einwände gegen den Theismus sind bei genauerer Betrachtung gewöhnlich (wir werden darauf zurückkommen) entweder gegen die Aussage der göttlichen Allgüte oder gegen die Aussage, Er sei Schöpfer der (ganzen) Welt, gerichtet. Denn wäre Gott nicht auch in seiner Güte vollkommen, so erschiene die Wirklichkeit von radikal Bösem, also abgründig Bösem um des Bösen willen, grundsätzlich ebenso einfach erklärbar wie die Wirklichkeit des Leidens Unschuldiger, und dasselbe hätte für den Fall Geltung, daß nicht der vollkommene Gott die Welt hervorbrachte – oder zumindest nicht die ganze Welt, nämlich den Ausschnitt oder Teil derselben nicht, darin sich das (radikal) Böse und das (unschuldige) Leiden ereignet: Daß er die Phänomene nicht verhindern konnte, läßt auf eine Grenze seiner Macht schließen ... Der phantasievollen Spekulation sind hier Tür und Tor geöffnet<sup>1</sup>.

Wir haben die beiden hauptsächlichen Gründe für den Atheismus „schwerwiegend“ genannt, was allerdings nicht ausschließen soll, daß auch unter den zahlreichen Erwidierungen darauf „gewichtige“ Gedanken zu finden sind. Deren Wiedergabe oder gar Würdigung kann ebenfalls nicht die eigentliche Aufgabe unserer bescheidenen „Mutmaßungen“ sein. Da wir uns mit ihnen aber in diese große Tradition des Theodizee-Denkens doch irgendwie einreihen wollen, können wir nicht ganz davon absehen und so müssen wir sie zu überschauen sowie wenigstens großräumig einzuteilen versuchen. Dabei bietet sich wie von selbst eine Klassifikation in zwei „Sparten“ an: Die eine setzt sich aus Antworten zusammen, welche die Leugnung der Phänomene des radikal Bösen und des unschuldigen Leidens zum Gegenstand haben, die andere aus solchen, welche diese Phänomene zwar als Realitäten akzeptieren, sie jedoch irgendwie in Einklang mit dem Dasein Gottes bringen wollen. Das letztere scheint uns hinsichtlich des erstgenannten Phänomens jedoch unmöglich: Denn wenn die Welt die Schöpfung eines allgütigen Gottes sein soll, dann stünde ein darin vorkommendes, radikal Böses dazu in direktem Widerspruch. Mit anderen Worten, es wäre der Nachweis der Wirklichkeit eines radikal Bösen so etwas wie ein solider empirischer Beweis gegen Gottes (im traditionell theistischen Sinn) Existenz. Dies ist nun bei dem Phänomen des unschuldigen Leidens nicht der Fall, denn dem (All-) Guten ist das Leiden nicht so eindeutig entgegengesetzt wie das (radikal) Böse. Während dem Theisten oder „Theodizeisten“ somit keine andere Wahl bleibt, als die Realität eines grund- und ziellos Bösen zu leugnen<sup>2</sup>, stehen ihm im Blick auf das Leidensphänomen grundsätzlich zwei Argumentationsmöglichkeiten offen. Er kann die Wirklichkeit unschuldigen Leidens entweder in

<sup>1</sup> Bekanntlich hat sich schon Platon davon verführen lassen und so kennt sie auch der Neuplatonismus, desgleichen die Gnostiker, Marcioniten und die große Zahl der sogenannten häretischen Sekten und Schulen des Mittelalters.

<sup>2</sup> Wir haben die möglichen Grundlinien einer solchen Antwort bereits skizziert; vgl. auch unsere Anm. 6 und S. Bonk, Kleine Theodizee, Regensburg 1996.

Abrede stellen oder er kann den Gedanken an diese Realität mit dem Gottesgedanken zu versöhnen trachten.

### „Unschuldiges Leiden“ – nur eine Täuschung?

Wir wollen mit einer kurzen Klärung des Ausdrucks „unschuldiges Leiden“ beginnen. Geringe Schmerzen, Gefühle des Unwohlseins, gelinde Traurigkeiten usf. sollten nicht eigentlich im Vollsinne des Wortes „Leiden“ genannt werden. Im folgenden wenigstens wird dieses Wort nur für große leib-seelische Qualen stehen. Auch sind die geringeren, so scheint es, wenigstens teilweise einfacher erklärbar und zum Beispiel als Warnfunktionen von Organismen biologisch zu rechtfertigen. Da das Leiden mit dem Grad des Bewußtseins des Leidens wächst, mag auch bezweifelt werden, ob Tiere wirklich großes Leid (in unserem Sinne) empfinden können. Dasselbe wäre auch für sehr kleine Kinder diskutabel – aber wir wollen und können uns glücklicherweise eine solche Diskussion ersparen, da unser Thema das „unschuldige Leiden“ sein soll und Tiere ebenso wenig wie sehr kleine Kinder im wörtlichen Sinne „schuldig“ oder „unschuldig“ genannt werden können. Die Rede von Schuld (und damit auch die von Unschuld) setzt einen freien Willen, dieser aber wiederum Selbst- oder Ichwusstsein voraus und damit etwas, das sich bei Tieren wohl gar nicht und bei Menschen erst etwa nach einem Lebensjahr entwickelt<sup>3</sup>. Da es andererseits den Anschein hat, als würden Erwachsene niemals wirklich unschuldig sein – wer hat nicht wenigstens in Gedanken Dinge getan, ja Verbrechen verübt, deren er sich mehr als nur schämen müßte? – bleiben vor allem Kinder nach dem ersten Lebensjahr als mögliche Subjekte unschuldigen Leidens übrig. Wir könnten ebenso gut allgemein etwa an verhungerte, vom Krieg betroffene oder krebserkrankte Kinder denken, aber wir wollen uns einen konkreten Fall vorstellen, wie ihn Dostojewski in seinem Roman „Die Brüder Karamasoff“ beschrieben hat. Er hat dieses Beispiel von einem „kaum achtjährigen“ Jungen seiner extensiven Zeitungslektüre entnommen: Ein verspielter russischer Junge verletzte versehentlich einen Hund am Bein. Es ergab sich, daß der Junge zu den Leibeigenen eines sehr reichen Gutsbesitzers gehörte, der als General zudem gute Beziehungen zu den Behörden des zaristischen Rußland hatte. Dieser „rächt“ das seinem Hund angetane Unheil, indem er den Jungen zunächst einsperren läßt, um ihn anderntags vor den Augen seiner Mutter und vieler anderer von der Meute seiner Jagdhunde hetzen und in Stücke reißen zu lassen. Der General wurde nicht hingerichtet und kam noch nicht einmal ins Gefängnis<sup>4</sup>. Dies sei unser Beispiel für unschuldiges Leiden.

Ein solch konkreter Fall läßt u. E. gleich von Beginn an die erste Strategie theistischer Antwortsuche in einem ungünstigen Licht erscheinen – und das sollte auch so sein, denn wir wollen hier nicht lange verweilen, um schnell versprechenderes Gelände zu erreichen. Diese Strategie, welche in einer Leugnung des Phänomens „unschuldiges Leiden“ besteht, hat in der Religions- und Geistesgeschichte verschiedene Gestalt angenommen. Sie alle haben gemeinsam, daß eine Schuld des unglücklichen Knaben postuliert wird, weswegen von seinem „unschuldigen Leiden“ eben nicht die Rede sein könne. Die Reinkarnationslehren nehmen eine Schuld in einem „früheren Leben“ an. Aber es bleibt dabei völlig unklar, was den guten Jungen mit dem Menschen identisch sein läßt, der früher solch schreckliche Verbrechen verübt hat, um die Strafe, von Hunden zerrissen zu werden (!), zu verdienen. Auch ist die Zahl der Menschen niemals konstant, welcher gegenteilige Umstand eine Voraussetzung von beständiger Seelenwanderung zu sein scheint. Nimmt man Tierseelen hinzu, so bleibt schwer vorstellbar, wie es etwa ein Frosch anfangen soll, seine Seele so weit zu läutern, daß er es im nächsten Leben bis zum Schwein

<sup>3</sup> Wir wollen damit sicherlich nicht bestreiten, daß auch die Leiden von Tieren, ungeborenen Kindern und Babies philosophisch-theologische Probleme aufwerfen, wohl aber meinen wir, daß diese nicht einfach unter die Thematik des „unschuldigen“ Leidens subsumiert werden sollten. Der „sentimentalistische“ Blick neigt hier zur Gleichbehandlung von sachlich Verschiedenem, was einer Klärung der Probleme niemals dienlich sein kann.

<sup>4</sup> Vgl. Die Brüder Karamasoff (Erst. 1879/80), Fünftes Buch „Pro und Contra“.

bringen kann, dieses dann gar bis zum „Paria“ usw. Moralisch verwerflich wird dabei neben dem Kastenwesen schon die bloße Idee erscheinen, der Junge hätte die Zerfleischung „als Strafe verdient“. In diesem Fall müßten sich die Dabeistehenden eigentlich an der Szene erfreuen und in dem General den gerechten Richter verehren. Wenigstens dieser Vorwurf kann auch der origentlichen Variante, der These eines individuellen vorgeburtlichen Sündenfalls im Himmelreich, nicht erspart bleiben. So bleibt als noch relativ vielversprechendste Gestalt dieser Strategie der Leugnung die Erbsündenlehre zurück. Sie beruht, sehr vereinfacht gesagt, auf einem Gedanken, der im Vergleich mit dem seichem Individualismus zunächst einmal manches für sich hat und der mit einem neueren Wort als „Gedanke der Kollektivschuld“ bezeichnet werden könnte. Der russische Junge als Teil eines größeren Ganzen ist auch von der Schuld dieses größeren Ganzen nicht völlig freizusprechen. So wird es zum Beispiel jeder moralisch Recht denkende als ganz in Ordnung empfinden müssen, daß in Deutschland auch die jüngere Generation zu Versuchen der „Wiedergutmachung“ an Nazi-Opfern aufgerufen ist. Aber andererseits kommt (hoffentlich) niemand auf die Idee, es wäre recht und billig, der Vergangenheit der Eltern und Großeltern im Hitler-Deutschland wegen Hunde auf deren Kinder und Enkelkinder zu hetzen! So mag ein Erklärungsansatz wohl vorliegen, ausreichend ist der gesamt menschheitliche Kollektivschuldgedanke aber sicherlich nicht<sup>5</sup>. Und damit kommen wir zu einem mutmaßlichen ersten Zwischenergebnis: Es gibt unschuldiges Leiden oder doch wenigstens solches Leiden, dessen übergroßes Ausmaß in keinem erkennbaren Verhältnis zu dem Grad einer möglichen Schuld des Leidenden steht.

### Defizitäre Erklärungsversuche einer widerspenstigen Realität

Die Tatsache des unschuldigen Leidens kann im Zusammenhang der Philosophischen Theologie mit drei die Möglichkeiten prinzipiell erschöpfenden Thesen konfrontiert werden:

1. Gott existiert überhaupt nicht.
2. Es existiert ein „göttliches Prinzip“ als Ursprung und Substanz der Welt, aber dieses ist nicht personal bzw. allgütig bzw. allmächtig oder es ist auf andere Weise „unvollkommen“.
3. Gott im eingangs explizierten theistischen Vollsinn des Wortes existiert.

Wir werden die Diskussion der dritten These bis zum nächsten Abschnitt aufschieben und mit der ersten beginnen. Offensichtlich enthält die Kombination der Aussagen „Unschuldiges Leiden existiert“ und „Gott existiert nicht“ keinen logischen Widerspruch, auch ist sie erfreulich einfach, und so erfüllt sie in theoretischer Hinsicht zwei wichtige Bedingungen für die „Diskussionswürdigkeit“. Was in dieser theoretischen Hinsicht allerdings unbefriedigend bleibt, ist die Nichtnachweisbarkeit von Gottes Nichtexistenz. Denn die einzige aussichtsreiche Weise der Erbringung eines solchen Nachweises besteht eben in dem Verweisen auf das Leiden und insbesondere auf das Leiden unschuldiger Kinder<sup>6</sup>: Und daß dieses mit der Existenz Gottes unvereinbar ist, soll nun eben untersucht und kann somit nicht ohne Zirkel vorausgesetzt werden. Es spricht vieles dafür, daß dort, wo nicht Gedankenlosigkeit, sondern Besinnung zu der atheistischen Weltanschauung geführt haben – der Atheismus stellte bis in die jüngere Vergangenheit immer das Abweichen einiger weniger von der großen Mehrheit des Vol-

<sup>5</sup> In den vorliegenden „Mutmaßungen“ sollen und können die Dinge nur wie im Vogelflug aus großer Distanz und in groben Umrissen betrachtet werden. Dies hat den Vorteil, auf schwierigerem und ziemlich unübersichtlichem Gelände erste Orientierungen zu erleichtern, will aber eine dringend erforderliche nähere Erkundung nicht überflüssig machen, sondern im Gegenteil diese vorzubereiten helfen. Aus dem Blickpunkt dieser Aufgabenstellung heraus können wir mit dem denkbaren Vorwurf einer „sehr oberflächlichen Charakterisierung“ der Reinkarnationslehre etc. leben.

<sup>6</sup> Die andere Weise, der Nachweis der Realität von radikal Bösem in der Welt, erscheint bei näherem Hinsehen deswegen nicht aussichtsreich, da im Grunde des Bösen das Leiden und der Gerechtigkeitssinn – und mit diesem etwas „radikal Gutes“ – sichtbar werden.

kes dar – das Problem der Theodizee den Anstoß dazu gegeben hat (in seinen beiden Zweigen des moralischen Übels – „malum quod homo facit“ – und des physischen Übels – „quod patitur“). Dieser Umstand enthält möglicherweise bereits einen Hinweis auf eine gewisse unangenehme Eigenschaft des Atheismus: er erscheint „freudlos“ und wird auch oft mit diesem Adjektiv (sowie nicht selten mit dem weit stärkeren: „verzweifelt“) versehen. Das Volk ist, wenigstens bis vor kurzem<sup>7</sup>, stets klug genug gewesen, dies zu spüren; den doppelten Verlust, wenigstens einen Gegenstand uneingeschränkter Verehrbarkeit und dazu die Hoffnung auf ein ewiges Leben entzogen zu bekommen, wollte man nicht akzeptieren (wer könnte sich eigentlich darüber verwundern?). Der Atheismus läßt die Ungerechtigkeit, beispielsweise auch das Verbrechen an dem russischen Jungen, ungesühnt bestehen, ohne irgendeinen Trost anzubieten oder irgendwelche „Tränen zu trocknen“. Wer die atheistische Möglichkeit 1 erwählt hat, kann, entgegen der oft verlauteten gegenteiligen Behauptung, zum Leben eben nicht vollen Herzens „Ja“ sagen. Denn wie es gutheißen und zugleich behaupten, es gebe darin vieles ungerichte Leiden? So erscheint diese widerspenstige Leidensrealität bei genauer „lebensphilosophischer“ Betrachtung eher als der Gegenstand eines bedeutenden Arguments für als gegen den Gottesglauben (wir werden auch darauf nochmals zurückkommen.)

Kommen wir zur zweiten Möglichkeit, der zwischen Atheismus und Theismus einen Mittelweg suchen wollenden These, die immer auf irgendeine Degradierung der göttlichen Personalität hinausläuft. Was anfänglich den Anschein einer weisen aristotelisch-klassischen Orientierung an der goldenen Mitte für sich haben könnte, wird auf den zweiten Blick enttäuschen. Diese These 2 ermangelt der Einfachheit der These 1, ohne deren Freudlosigkeit und impliziter Lebensskepsis zu entkommen. Insbesondere für jemanden, dem es nicht gelingen will, die ganze Welt als ein Produkt aus Zufall und Notwendigkeit, das heißt gänzlich ateleologisch zu verstehen, ist mit einem Abbau der Personalität Gottes nur schlecht gedient – so schon ein Denker, der nicht gerade im Rufe steht, theistischen Vorurteilen gedankenlos zu folgen: „Ein halber Abbau der Personalität ist inkonsequent, wie oft von theistischer Seite geltend gemacht worden ist; ein vollständiger aber, der der Gottheit auch das Bewußtsein nimmt, ist für eine Welterklärung aus Vernunft und planender Schöpfertätigkeit nicht mehr zu gebrauchen. Denn ‚unbewußte Vernunft‘ ist ein in sich widersprechender Begriff, weil die teleologische Weltauffassung ja gerade darin besteht, daß man ein Urwesen annimmt, welches die allein dem Bewußtsein mögliche Setzung von Zwecken, Wahl der Mittel und Verwirklichung der Zwecke durch die gewählten Mittel vollzieht. Es hilft nichts, daß man sich dieser Kalamität gegenüber auf die Autorität sehr großer Denker beruft, die solcher Halbheit das Wort geredet haben. In der Philosophie ist mit Autorität nichts zu erreichen; und von jeher war es gerade die Autorität, gegen die sich das kritische Denken gewandt hat. Alle Systeme, die einen ‚verbesserten‘ Gottesbegriff zugrundegelegt haben, die also ihrerseits schon sehr kritisch vorzugehen meinten, wenn sie die naive Menschenähnlichkeit Gottes – Bewußtsein, Wille, Zorn, Rache, Güte und Gnade – preisgaben, haben das erfahren müssen. Ein personal gedachter Gott ist im Hinblick auf die vorsehende, leitende und bildende Funktion, die ihm beigelegt wird, wenigstens folgerichtig gedacht; ein impersonaler Gott, eine ‚unbewußte Intelligenz‘ – also ein im kategorialen Sinne untermenschlich gedachtes Absolutes – ist im Hinblick auf diese Funktion jedenfalls nicht folgerichtig gedacht, auch wenn es noch so sehr als übermenschlich proklamiert wurde. Es ist nicht tragfähig, weil es den Widerspruch in sich trägt.“<sup>8</sup>

### Mutmaßungen über eine eschatologische Erklärung

Die ein „göttliches Prinzip“, das „Absolute“, die „Gottnatur“, „Weltseele“ oder was auch immer an weltanschaulichen Halbheiten bemühende These 2 ist für das Theodizee-Problem wirklich ganz unfruchtbar. Denn ist das „göttliche Prinzip“ willens und

<sup>7</sup> Vor der machtvollen Manipulation kommunistischen und spätkapitalistischen Ursprungs in Richtung auf die materialistische Konsumgesellschaft.

<sup>8</sup> N. Hartmann, *Teleologisches Denken* (Erstv. 1951), Berlin 1966<sup>2</sup>, 37 f.

imstande, den russischen Jungen nach seinem Tode zu trösten, dann wäre diese Position betreffs unseres Problems mit der theistischen Position identisch, andernfalls aber mit der atheistischen: *tertium non datur*. Wir wollen zunächst dem Atheisten mit der Annahme entgegenkommen, daß, rein theoretisch betrachtet, ungefähr gleich viel für den Theismus wie für seine entgegengesetzte Auffassung spricht. Nehmen wir weiter an, daß es ebenso unangenehm wie moralisch unbefriedigend ist, die Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus immer weiter hinauszuzögern oder bis zum letzten Atemzug persönlich unentschieden zu lassen. Unter diesen Voraussetzungen müßte eine Wahl unter praktischen Gesichtspunkten herbeigeführt werden. Darunter wollen wir eine solche Entscheidung verstehen, die vor dem vereinten Hintergrund des Lebenswertes und der moralischen Billigkeit getroffen wird. Diese muß zugunsten des Theismus ausfallen, und zwar aus verschiedenen Gründen. Der Theismus ist, wie oftmals zu hören und lesen ist, keine verneinende Weltanschauung: nicht diese Welt wird jener anderen gegenüber „abgelehnt“, sondern diese wird als Schöpfung Gottes ebenso freudig gutgeheißen wie jene als Reich Gottes. Eine doppelte Bejahung ist keine Verneinung, aber die Verneinung jener Welt muß ihren Schatten auf diese werfen. Nietzsche ist sich der Immoralität seines „großen Ja-Sagens“ ausschließlich zur irdischen Wirklichkeit bewußt, welches auch das unerlöste Leiden so vieler unschuldiger Menschen bejaht. Aber auch von allen ethischen Bedenken einmal abgesehen: Muß nicht der Gedanke, daß mit dem eigenen Tod alles vorbei ist und jeder Atemzug ein Schritt auf dieses harte Ende zu bedeutet, selbst in die Vergnügungen ein schales Gefühl von Trauer, Sorge oder wenigstens Unbehagen hineinmischen? Ist nicht die Frohbotschaft vom ewigen Leben eine unverzichtbare Voraussetzung sogar für rein irdisches Glück? William James hat die glückliche „healthy-mindedness“ des wahrhaft religiösen Menschen trefflich beschrieben.<sup>9</sup> Kant hat eine vergleichbare Aufgabe für die These von der moralischen Höherwertigkeit des Theismus gegenüber dem Atheismus geleistet: Wir sind aus ethischen Gründen angehalten, von dem zynischen „Es gibt eben keine Gerechtigkeit – punctum“ abzusehen und an Gottes Wirken in einem kommenden Reich der Gnade zu glauben. Den Gedanken, daß der Mörder über sein Opfer triumphiert, wollen wir nicht gutheißen. Vereinzelt geht Kant sogar so weit, daß er einen sittlichen Lebenswandel ohne den Glauben an Gott und an Reich Gottes für unmöglich erklärt: „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfeder des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“<sup>10</sup>

Zu dem „ganzen Zweck“ eines Menschen gehöre die Einheit von „Glückseligkeit“ und „Glückwürdigkeit“, deren Zustandekommen einzig Gott zugetraut werden könne. So hält es Kant offensichtlich für möglich, daß Gott in seiner Allmacht auch den russischen Jungen trösten kann. In einer „gehofften Welt“ wird er „seine Tränen trocknen“ und ihn mit seinem sowie seine Mutter mit ihrem Schicksal versöhnen. Am Grunde dieses Glaubens zeigt sich eine kategorische Forderung des Gerechtigkeitssinns: Weil sie in der irdischen Welt zu den Geringsten und Leidensten gehört haben, werden sie in der überirdischen zu den Größten und Glücklichsten gehören. Und sie werden mit ihrem irdischen Schicksal, ja sogar mit ihrem Peiniger und seiner Tat vollkommen einverstanden sein. Vielleicht werden sie verstehen, daß auch dieses Leben nicht sinnlos gewesen war, da es die denkbare Funktion einer Vorbereitung hatte, das Maß der Liebe in der

<sup>9</sup> Vgl. *Ders.*, *The Varieties of Religious Experience* (Erstv. 1902), Cambridge/Mass. 1985, insb. Lectures III und IV.

<sup>10</sup> *Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 840 f.

Welt vergrößerte oder irgendeinen anderen Zweck erfüllte, den im Moment wohl nur Gott selbst kennt.

Iwan Karamasoff aber, der selbsternannte Anwalt der unschuldig Leidenden, will von einer solchen, nach vorne gerichteten (also nicht auf die mögliche vergangene Schuld des Kindes oder seiner Vorfahren sehenden) eschatologischen Erklärung nichts hören: „Ich will nicht, daß die Mutter den Peiniger ihres Sohnes umarme! Wie darf sie es wagen, ihm zu vergeben? Wenn sie will, kann sie für sich vergeben – mag sie ihm ihr unermeßliches Mutterleid und ihren Schmerz verzeihen; aber die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes darf sie nicht verzeihen, dazu hat sie kein Recht, auch dann nicht, wenn ihr Kind selbst dem Peiniger verziehe!“<sup>11</sup>

Aber hier wird seine Argumentation, so scharfsinnig sie auch bislang stets gewesen ist, zum ersten Mal unverständlich. Welche absurde Figur würde doch ein Anwalt vor Gericht abgeben, der auch dann noch mit seinen Anklagen und Plädoyers gegen den beschuldigten (und gegen den Richter...) fortfahren würde, nachdem die Opfer schon klar festgestellt haben, sie hätten alles verziehen, ihr Recht bekommen und seien glücklicher als je zuvor! Iwan wird hier offensichtlich mehr von seinen Emotionen (sein Bruder Aljoscha nennt sie „Empörung“) als von seinen klaren Gedanken geleitet.

So bliebe nur noch eine Frage übrig, die aber sinnvollerweise nicht mehr an das Denken, sondern nur noch an den Glauben gerichtet werden kann: Kann Gott den unschuldig Leidenden ein so großes (ewiges) zukünftiges Gut schenken, daß sie dieses für bedeutsamer erachten als ihre vergangene Zeitspanne der Qualen? Unsere Antwort wäre: warum denn nicht?<sup>12</sup>

<sup>11</sup> F. M. Dostojewski, a. a. O., (Fünftes Buch, unmittelbar vor der „Erzählung vom Großinquisitor“).

<sup>12</sup> Ganz ähnlich J. Hick in seinem wertvollen Buch „Evil and the God of Love“ (Erstv. 1966), London 1977, 386: „I therefore end by formulating this ultimate question which lies at the heart of the theodicy-problem: can there be a future good so great as to render acceptable, in retrospect, the whole human experience, with all its wickedness and suffering as well as all its sanctity and happiness? I think that perhaps there can, and indeed that perhaps there is.“