

Das philosophieimmanente Theodizeeproblem und seine theologische Radikalisierung

Eine Besinnung auf die Vermittelbarkeit von Vernunft und Glaube

VON JOSEF SCHMIDT S. J.

I. Das philosophische Theodizeeproblem; Stationen seiner Geschichte

Das Theodizeeproblem als Frage nach dem Warum und Woher des Übels (in seiner zweifachen Gestalt des Leidens und des Bösen und der Verschränkung dieser beiden) angesichts einer die Welt tragenden und durchwaltenden guten Ursprungsmacht, dieses Problem tritt keineswegs erst in der Neuzeit auf und auch nicht erst im Zusammenhang der jüdisch-christlichen Glaubenstradition.

Schon bei *Platon* ist es anzutreffen. Im zweiten Buch der *Politeia* geht es um die rechte Erziehung. Die Kinder sollen keine Mythen zu hören bekommen, die über die Götter etwas Falsches, weil Unsittliches sagen, keine „μύθους ψευδεις“, wie sie *Homer* und *Hesiod* erzählen (377d.). Was in diesem Feld gesagt werden darf, kann nicht einfach der Fantasie der Dichter überlassen bleiben. Es geht vielmehr darum, Grundzüge einer Theologie, „τύποι περί θεολογίας“ zu entwickeln (379a). In diesem Bemühen um die wahre Natur Gottes, um das also, was nicht nur *thesei*, sondern *physei* von ihm zu sagen ist, fällt zum erstenmal das Wort „Theologie“. Der erste Grundsatz lautet: „ἀγαθός ὁ θεός“ (379b). Das Gute aber bringt nur Gutes hervor (379c). Vom Üblen, vom *Kakon* muß man andere Ursachen auffinden. Daß etwa Gott jemanden in Schuld stürzte, wie es *Aischylos* sagt, kann nicht wahr sein (380a).

Aus dieser vollkommenen Gutheit des Gottes wird ein weiterer *typos peri theologias* abgeleitet: seine Einfachheit und Unveränderlichkeit.

„Durchaus einfach also und wahr in Tat und Wort ist der Gott. Er ändert sich selbst nicht und täuscht auch nicht andere“ (382e).

Eine Änderung könnte nur eine zum Schlechteren sein. Woher kommen aber die schlechten Taten des Menschen? Nicht von dem Gott. Sie kommen aus dem Menschen. Im 10. Buch der *Politeia*, im Mythos von der vorweltlichen Lebenswahl, heißt es lapidar: „Die Schuld liegt bei dem, der gewählt hat. Gott ist schuldlos (θεός ἀναιτίος)“ (617e).

Was in dieser Theologie entwickelt wird, ist durch einen noch so hehr gedachten olympischen Götterhimmel nicht mehr gedeckt. Vielmehr weist alles auf die Lehre von der Idee des Guten voraus. Das Gute ist höchstes Ziel des Strebens, aber auch letztgültiger Maßstab des Handelns. Es vermittelt sich dem Handelnden in einer ideellen Ordnung der Seele, des sozialen Lebens, des Kosmos, einer Ordnung, die eingesehen werden kann, die wahrhaft ist und zugleich normiert, die einfachhin gut ist und nicht nur einer interessengeleiteten Setzung entstammt (wie *Thrasymachos* und *Kallikles* meinen).

Das Gute selbst ist die Idee der Ideen, das „ἀνυπόθετον“ (das Nichthypothetische, das Unbedingte) und als solches die „ἀρχή τοῦ παντός“ (511b). Sie ist, aus eigener Vollkommenheit heraus, gebietend, unbedingt gebietend, aber ebenso auch bergend. Denn wer auf sie baut, der ist mit der entscheidenden Macht verbunden. Doch diese Metaphysik ist nichts anderes als eine Auslegung vernünftiger Praxis, der Rekurs auf die Voraussetzungen dessen, was *Sokrates* gelebt hat. Der nämlich sagt, an seine Richter gewandt:

„Dies müßt ihr im Sinn behalten, daß es für den guten Menschen kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, noch daß je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden“ (Ap 41c/d).

Dies gilt gerade dann, wenn der äußere Anschein dagegen spricht. Das Unsichtbare und doch so Gewisse ist dann das eigentlich Wirkliche. So heißt es im 10. Buch der *Politeia*, in der Überleitung zum Schlußmythos:

„So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armut leben oder in Krankheit oder was sonst für ein Übel gehalten wird, daß ihm ja auch dieses zu etwas Gutem ausschlagen werde im Leben oder nach dem Tode. Denn niemals wird der von den Göttern vernachlässigt, der sich bemüht, gerecht zu werden und, indem er die Tugend übt, und, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu sein (ὁμοιοῦσθαι θεῶν)“ (613a).

(Man wird hier an Röm 8, 28 erinnert: „Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt“). Das erlittene Übel ist also kein Einwand gegen die bergende Macht des Guten. Es kann von ihm sogar in Dienst genommen werden. Doch die Versuchung, das Gute für ohnmächtig zu erklären, bleibt, und zwar wenn der Gerechte so voll und ganz der Verlierer zu sein scheint, wie es hämisch von ihm heißt:

„(er wird) gefesselt, gegeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen ... und zuletzt, nachdem er alles mögliche erduldet hat, ans Kreuz gehängt (wörtlich: an ein gespaltenes Holz), und dann wird er einsehen, daß man nicht gerecht sein muß, sondern es nur scheinen wollen“ (Pol 361ef).

Doch der Gerechte bezeugt gerade in dieser Ohnmacht die überlegene Macht des Guten, die auch hier noch nicht zu Ende ist.

Was aber ist das Böse eigentlich? Eine tiefsinnige Antwort Platons ist die: Es ist Aufstand (*στάσις*) gegen die Ordnung der Seele (444a-e) oder des Zusammenlebens (im Staat 545c-e, und zwischen den Staaten 470b). Wie aber ist das Böse möglich? Es finden sich mehrere Antworten: Durch falsche Lebenswahl (Pol 617dff), durch Irrtum (Menon 77aff), durch einen vorweltlichen Sturz (Phaidros 248), durch das Sichselbstüberlassenwerden der Weltumläufe von seiten der Götter (Politikos 272 ff). Auch die Materie, welche die Vollkommenheit des Kosmos begrenzt, spielt ihre Rolle, obwohl der begrenzt gute Kosmos das „Schönste unter dem Gewordenen“ ist, Tim 29a, gleichsam die beste aller möglichen Welten, aber doch nur die nach Möglichkeit beste. Platon nimmt es in Kauf, daß die Macht des Guten das Problem des Kakon scharf hervorhebt, ein Problem, das er eher umkreist als eindeutig löst. Klar aber ist die Ohnmacht dieses Kakon in einem letzten und entscheidenden Sinn.

Nach *Plotin* ist das absolut Gute der Zielpunkt der Bildung der Seele und zugleich der Ursprung des ganzen Kosmos, des intelligiblen und des sinnlichen. Denn die Stufen (ἐν, νοῦς, ψυχή, V, 1) dann der sichtbare Kosmos in seinen Abstufungen (V, 2) sind Folgen aus der Ursache des Einen, des Hen, welches zugleich höchstes Agathon (ὑπεράγαθον, VI 9, 6) ist. Sowohl die Gesamtordnung als auch der sichtbare Kosmos sind gut („Gegen die Gnostiker“ heißt die *Enneade* II, 9). Auch die letzte Stufe der Materie ist nochmals Ausfluß und Manifestation des Höchsten. „Denn ein Abbild der oberen Welt, welches schöner wäre als dieser Kosmos, kann man sich nicht vorstellen“ (II 9, 4). Das Materielle ist für sich genommen „μὴ ὄν“ und, wenn es beherrschend wird, Prinzip des „κακόν“. Aber auch hier bleibt das Kakon „ἐλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ“ (I, 8, 5; lateinisch: *privatio boni*) und kann deshalb immer nur eine scheinbare Macht erringen.

Ein besonderes Problem muß das Kakon in dem monistischen System der *Stoiker* bilden. Denn der Kosmos ist gut. Er ist vom Logos durchwaltet (Kosmos, Gott, Natur, Logos, Heimarmene, Pronoia, Fatum sind nahezu Synonyme). Der Logos ist Gesetz im faktischen und normativen Sinn. Das secundum naturam vivere ist ethische Grundforderung. Die Frage der Übel muß deshalb besonders dringlich werden. Und so hat denn die Stoa eine differenzierte Theodizee entwickelt, allerdings eine solche, die das Übel im Durchschauen möglichst aufzuheben sucht. Das moralische Übel fällt in die Verantwortung des Menschen. Es schlägt auf ihn zurück, macht aber als Gegensatz zum Guten dieses nur deutlicher, und was die physischen Übel betrifft, so müssen sie als Begleiterscheinungen der kosmischen Abläufe gesehen werden. Dem Tugendhaften dienen sie zur Bewahrung, dem Schlechten zur Strafe und zur Besserung.

Nach Chrysipp hat in der Welt alles sein Gutes. Die Raubtiere sind von der Vorsehung geschaffen, damit wir uns in der Tapferkeit üben können (SVF II, 1173), und: „Die Wanzen haben ihren Nutzen, indem sie uns nicht zu lange schlafen lassen, und die Mäuse mahnen uns zum Aufpassen, damit wir die Dinge nicht nachlässig aufbewahren“ (SVF II, 1163). Der Trojanische Krieg mit seinen vielen Toten muß aus der Perspektive der göttlichen Vorsehung als eine Lösung des Bevölkerungsproblems angesehen werden, ähnlich wie das aus menschlicher Perspektive die Kolonisation gewesen ist (SVF II, 1177). Daß dieses Bemühen, die Gutheit des Kosmos auf jeden Fall zu wahren, aus einer tiefen Frömmigkeit kommt, sei an einem Gebet Marc Aurels dokumentiert:

„Allem stimme ich zu, was mit dir, o Kosmos, übereinstimmt. Nichts kommt mir zu früh oder zu spät, was dir zur rechten Zeit kommt. Alles, was deine Jahreszeiten bringen, du gültige Natur, ist mir reife Frucht. Von dir alles, in dir alles, in dich alles“ (Selbstbetrachtungen IV, 23).

Doch die zum Teil recht gewaltsamen Theodizeebemühungen der Stoiker fanden in *Epikur* ihren großen Kritiker. Sein klassischer Einwand lautet:

„Der Gott will entweder die Übel abschaffen und kann es nicht, oder er kann und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er will und kann. Wenn er will und nicht kann, ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, ist er neidisch, was dem Gott gleichermaßen fremd ist. Wenn er weder will noch kann, ist er neidisch und schwach, also auch kein Gott. Wenn er will und kann, was allein dem Gott zukommt, woher stammen dann die Übel und warum schafft er sie nicht ab?“ (Lactanz, de ira dei, PL 7, 121).

Es ist kein Zufall, daß ein christlicher Schriftsteller, nämlich Laktanz, diese Kritik überliefert. Denn mit ihr wird deutlich: Der Gottesbegriff hängt an der Einheit von Macht und Gutheit. Aber genau sie steht mit dem Übel in Frage. Epikurs Entmachtung der Götter muß in den Augen des Christen auf Atheismus hinauslaufen. Die aufgestellte Aporie löst Laktanz so, daß Gott das Böse zuläßt, um dadurch die Erkenntnis des Guten zu befördern: „Itaque nisi prius malum agnovimus, nec bonum poterimus agnoscere“ (PL 7, 121).

Die Einheit von Macht und Gutheit in Gott ist für *Augustinus* eine Konsequenz aus der Gewissenserfahrung. Sie folgt aus der unbedingt gebietenden Macht des Guten. Das Problem des Übels im Sinne der Manichäer zu lösen, wie er es früher ins Auge gefaßt hatte, kam für ihn später nicht mehr in Frage. So heißt es in den *Confessiones*:

„Ich war ja immer des Glaubens, daß nicht wir es seien, die sündigten, sondern es sündige in uns eine andere, nicht näher bekannte Natur, und meinem Hochmut schmeichelte der Gedanke, keine Schuld zu haben, und wenn ich etwas Böses getan hatte, nicht bekennen zu müssen, daß ich es getan ... Ich war gewohnt, mich freizusprechen und etwas anderes, Unbekanntes schuldig zu sprechen, das in mir stecke und gar nicht ich sei. In Wirklichkeit aber stand hinter dem Ganzen ich allein, und nur meine Gottferne war es, die mich gegen mich aufgespalten hatte (me diviserat), und das war Sünde, um so unheilbarer, als ich selbst ja nun vermeinte, nicht Sünder zu sein“ (V 10, 18).

Die Wahrnehmung der eigenen Verantwortung vor dem Guten gestattet es nicht, dieses gebietende Gute als eine beschränkte Größe zu verstehen. Freilich entsteht damit neu und besonders scharf die Theodizeefrage. Die Antwort des Augustinus lautet für das eigentliche Übel, das Böse, so: Es ist Mißbrauch der von Gott geschenkten Freiheit, eine aktiv vollzogene *privatio boni*, die nur in Selbsterstörung enden kann. Was die physischen Übel betrifft, so finden sich bei Augustinus viele Argumente der Stoiker wieder.

Von *Boethius* stammt die berühmte Formulierung: „Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?“ (cons. I 4p, 100f.). *Thomas* spitzt diese Fragestellung noch zu. Denn wenn das Übel als *Privatio*, als Verneinung des Guten dieses voraussetzt, dann ist das Gute mit dem Übel bewiesen, und somit auch das unbedingt Gute.

„Es ist der Irrtum derer auszuschließen, die aus den Übeln in der Welt folgern, daß Gott nicht ist ... Sie fragen: Wenn Gott ist, woher dann das Übel? (si deus est, unde malum?). Aber man muß sagen: Wenn es das Übel gibt, dann gibt es Gott (si malum est, deus est). Denn es wäre das Übel nicht, wenn die Ordnung des Guten aufgehoben wäre, dessen Beraubung eben das Übel ist. Diese Ordnung aber wäre nicht, wenn Gott nicht wäre“ (s.c.g. III 71).

Anlaß für die Theodizee von *Leibniz* (von dem auch der Begriff stammt) waren die Angriffe auf die Einheit des Gottesbegriffs durch Pierre Bayle, der meinte, daß Gottes Güte und Weisheit mit den Übeln in der Welt schlechthin nicht vereinbar seien. Für Leibniz aber war Gott als die höchste Vollkommenheit auch Angelpunkt seines ganzen philosophischen Systems. Mit dem mehr literarisch pastoralen Anliegen seiner Schrift zur „Theodizee“ (T) – man denke an seine Freundschaft mit der preußischen Königin – ist also auch das Bemühen um die Aufrechterhaltung seiner letzten philosophischen Grundlagen verbunden.

Gott erkennt in seiner *Weisheit* die unendliche Fülle der theoretisch möglichen Welten. In seiner *Güte* wählt er die beste aus und in seiner *Macht* läßt er sie Wirklichkeit werden. Wenn diese tatsächliche Welt aber die beste mögliche ist, dann müssen die Übel in ihre Gutheit integrierbar sein, und zwar in einer im Prinzip durchschaubaren Weise. Diese prinzipielle Durchschaubarkeit ist keine im einzelnen. Gegen eine solche Forderung von Seiten Bayles wendet sich Leibniz. Aber im Prinzip fordert er Durchschaubarkeit, so wie in seinem sonstigen System.

„Zwar kann man sich Welten ohne Sünde und ohne Unglück vorstellen ... wie die Romane von Utopien (sie beschreiben) ... aber diese Welten würden im übrigen der unsrigen erheblich nachstehen. Ich will das nicht im einzelnen aufzeigen. Wie könnte ich wohl die Unendlichkeiten erkennen, darstellen und miteinander vergleichen? Aber man muß mir das ‚ab effectu‘ zugeben, da Gott unsere Welt so erwählt hat, wie sie ist. Wir wissen außerdem, daß oft ein Übel ein Gut bewirkt, welches ohne dieses Übel nicht eingetroffen wäre“ (T, I 10).

Der Leibnizsche Beweis ist also zunächst ein apriorischer. Wenn Gott die Welt geschaffen hat, dann müssen sich die Übel mit der Gutheit der Schöpfung vereinbaren lassen. Aber im letzten Satz des Zitates deutet sich der Versuch an, den Sinn der Übel im Weltplan des Schöpfers positiv einsichtig und empirisch plausibel zu machen. Zugunsten dieser Plausibilität führt Leibniz nun Argumente an, wie sie bereits von den Stoikern und Augustinus bekannt sind. Das Übel gehöre zum Kunstwerk Welt (T, 147). Es sei nötig zur Kontrasterfahrung (T, I 12) und natürlich als Strafe (T, 126, 241), ebenso für die Erziehung und für die Bewährung der Guten (T, I 23, 126, 369). Schließlich darf das unverzichtbare Argument nicht fehlen: Die Zulassung des Mißbrauchs der Freiheit sei Konsequenz der Erschaffung freier Geschöpfe (T, I 20–23, 158, Anh.IV 69, 79, 126).

Doch bei diesen Argumentationen übernimmt sich Leibniz. Wenn er etwa ausführt, daß im Leben „alles in allem das Gute das Übel übersteigt“ (T, 259) oder „daß das Leben für gewöhnlich ganz leidlich zu sein pflegt“ (T, 260). Oder: „Im menschlichen Leben gibt es unvergleichlich mehr Gutes als Böses, wie es ja auch unvergleichlich mehr Häuser als Gefängnisse gibt“ (T, 148). Oder daß man beim Herannahen des Todes das Leben gern nochmals durchleben würde (T, I 13, Augustinus, Voltaire, Kant sind hier durchaus anderer Ansicht, und vielleicht auch mancher von uns). Oder: Angesichts der Größe des Universums (T, I 19) besteht immerhin die Möglichkeit, die Übel als eine verschwindende Größe zu denken, als ein „Beinahiens“ (T, I 19), wie er sagt. Unglücksfälle und Mißgeburten seien im Sinn einer für uns nicht durchschaubaren höheren Ordnung zu deuten, so wie aus zufälligen Zahlen für den Mathematiker eine Reihe oder eine Gleichung erkennbar werden kann (T, 241 ff.). Es ist diese Art von „argumenta ad hominem“, die seine Theodizee in Mißkredit gebracht haben.

Auch die apriorischen Argumente überzieht Leibniz. Schon der Begriff der besten aller möglichen Welten ist problematisch (Augustinus und Thomas lehnen ihn ab). Und hängt wirklich an den Übeln die Güte des Schöpfers? „Si mala sustulerat, non erat ille bonus“ (T, 121). Das Böse zuzulassen, ist nach Leibniz „Pflicht“ Gottes (wie die des

Offiziers T, I 24)? Es nicht zuzulassen, wäre ein Fehler. Aber: „Bei Gott würde jeder Fehler Sünde bedeuten“ (T, 131). Und schließlich, als Zeugnis seiner rationalistischen Radikalität:

„Wenn somit das geringste Übel, das in der Welt eintrifft, fehlte, es wäre nicht mehr diese Welt, die, alles in allem, von dem sie auserwählenden Schöpfer als die beste befunden worden ist“ (T, I 9).

1791 erscheint die kleine Schrift Kants „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“. Die „Verfechtung der Sache Gottes“ ist in Wahrheit nur „die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft“ (Werke, ed. Weischedel IX, 105). Verteidigungen im Stile von Leibniz, die das Böse, „das schlechthin Zweckwidrige“, und das Übel, „das bedingt Zweckwidrige“, sowie die vermeintliche Ungerechtigkeit, „das Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt“ (106f.), in einen Sinnzusammenhang auflösen, sind allesamt unzureichend. Zudem gilt: wegen der Unmöglichkeit, die göttliche „Kunstweisheit“ (115), also sein Lenken der Schöpfung mit der menschlichen Freiheit in ein theoretisches System zu bringen, sind apriori alle solche Versuche zum Scheitern verurteilt.

Allerdings hat Kant damit über die Theodizee noch nicht alles gesagt. Er unterscheidet nämlich zwischen einer doktrinalen und authentischen Theodizee. Doktrinal ist die Auslegung „des deklarierten Willens eines Gesetzgebers“ dann, wenn man dessen Äußerungen in Übereinstimmung mit seinen sonst bekannten Absichten zu erklären versucht. Authentisch ist eine Auslegung, wenn sie vom Gesetzgeber selbst gegeben wird. Nun ist es für uns unmöglich, aus der Welt die Endabsicht Gottes zu begreifen, der Weg einer doktrinalen Theodizee also nicht zu beschreiten.

„Doch kann man auch der Abfertigung aller Einwände wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodizee nicht versagen, wenn sie ein *göttlicher Machtspruch*, oder (welches in diesem Falle auf eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch der selben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündeten Willens; und diese Auslegung können wir eine *authentische* Theodizee nennen“ (116).

Eine solche authentische Theodizee findet Kant im Buch Hiob. Die Theodizeen der Freunde werden von Gott selbst verworfen. „Gott ist einig“ (d. h. er bleibt sich gleich). „Er macht's, wie er will“ (117; Hiob 23, 13). Hiob „erklärt sich für das System des *unbedingten göttlichen Ratschlusses*“ (117). Und gegen seine Zweifel stellt er seine Gesinnung: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit“ (119; Hiob 27, 6). Bei einer Theologieprüfung vor einem „Oberkonsistorium“, so Kant (119), wäre Hiob mit einer solchen Antwort auf die Theodizeefrage durchgefallen. Aber die Vernunft gibt ihm recht.

Für *Fichte* gilt: Wer auf die Stimme des Gewissens hört, für den sind alle mit dem Übel sich stellenden Fragen im Prinzip beantwortet:

„Auf sie zu hören, ihr redlich und unbefangen ohne Furcht und Klügelei zu gehorchen, dies ist meine einzige Bestimmung, dies der ganze Zweck meines Daseins“ (Die Bestimmung des Menschen, Werke, ed. I. H. Fichte, II, 258f.).

„Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung des Menschen und mittelst dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles. Dieser höhere Weltplan ist es, was wir Natur nennen, wenn wir sagen: Die Natur führet den Menschen durch Mangel zum Fleische, durch die Uebel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Verfassung, durch die Drangsale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden. Dein Wille, Unendlicher, deine Vorsehung allein ist diese höhere Natur“ (ebd. 307).

Das Leben ist als eine „Prüfungs- und Bildungs-Anstalt“ aufzufassen, und es gilt zu glauben, „dass denen, die ihre Pflicht lieben, und dich kennen, alle Dinge zum Besten dienen müssen“ (ebd. 307). Auch bei Leibniz findet sich diese Anspielung auf Röm 8, 28 (Werke, ed. Buchenau II, 139. Die Vorbildung bei Platon haben wir schon kennenge-

lernt). Fichte verzichtet aber auf Plausibilitätsgründe à la Leibniz. Das Gewissen weist auf das Gute auch als bergende Macht.

Zwar kennen wir die Pläne des Ewigen nicht: „Das aber weiss ich, dass ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Überzeugung ruhe ich und bin selig“ (ebd. 313).

Hegel steht in dieser klassischen Tradition. Die absolute Idee ist (ganz platonisch) die Idee der Ideen, die letzte Einheit von Wahrheit und Gutheit, Maßstab alles Erkennens und deswegen auch aller Wirklichkeit. Die absolute Idee ist auch letzte Ursprungsmacht. Deswegen kann ein Gottesbegriff nur im Blick auf sie gebildet werden. „Das Gute soll realisiert werden; man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich betätigende Gute“ (Enz § 234 Z). Aber dieses Streben geht nicht einfach ins Unerfüllbare. So würde es sich auflösen. Es liegt ihm eine Erfüllung zugrunde. „Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt“ (ebd.), eben weil das Gute, welches fordert, auch schon aktuell und die entscheidende Macht dieser Wirklichkeit ist.

Daß die absolute Idee als Inbegriff der Vernunft diese Macht ist, zeigt sich in der Geschichte. Nicht daß die Geschichte nach irgendwelchen Idealen verlief. Das tut sie gerade nicht. Aber die Idee ist das Bewegende in ihr. Gerade wenn man ihr zuwider handelt, zeigt sie ihre Macht, indem sie das Widervernünftige an den eigenen Aporien zugrunde gehen läßt.

Die Philosophie macht die Weltgeschichte zu ihrem Gegenstand: „Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist“ (Die Vernunft in der Geschichte, ed. Hoffmeister, 28).

Vernunft besagt freilich weniger eine Erkennbarkeit nach irgendwelchen Kausalzusammenhängen. Vielmehr ist sie das eigentlich Bewegende im Sinne des Normativen und Ideellen, des Wahren und Guten. Da dieses Maßstäbliche der Vernunft letztlich der affirmative Selbstbezug ist, nämlich die Freiheit, so ist dementsprechend die Geschichte „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (ebd. 63). Die Freiheit ist das Bewegende in ihr.

„Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch abstrakten, unbestimmten Kategorien versucht hat“ (ebd. 48).

„Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhaftige Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott [geschieht], sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist“ (Suhrkamp TW 12, 540).

Hegel äußert sich ähnlich am Ende seiner Philosophiegeschichte. Ihre Bewegungen und ihr Streit, die Thesen und Antithesen, sind nur möglich, weil es einen einheitlichen Maßstab gibt, um den es immer geht und der sich von daher geltend macht. Auch die extremen Philosophien wie etwa der Materialismus haben ihr Recht, weil sie ein wahres Moment hervorheben, das seine Berechtigung gerade einer überzogen idealistischen Philosophie gegenüber besitzt. Doch die Verabsolutierung dieses Momentes muß auch wieder eine unvermeidliche und sinnvolle Gegenbewegung einleiten. Der eine Geist ist hier am Werk und ermöglicht diesen Streit. Deswegen läßt sich die Philosophiegeschichte auch als Streit um die eine Wahrheit darstellen.

„Die Philosophie ist die wahrhaftige Theodizee ... diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfaßt hat“ (TW 20, 455).

Den Bruch mit dieser Tradition der Theodizee, die von der reinen und absoluten Macht des Guten ausgeht, sehe ich erst bei Schelling gegeben. Schon die Welt kommt bei

ihm durch einen „Abfall“ aus Gott zustande, durch ein geheimnisvolles Verhängnis der Verendlichung (Phil. d. Rel., Werke I/6, 38 ff.). In der „Freiheitsschrift“ spricht er dann vom dunklen Grund in Gott, durch den die Möglichkeit des Bösen in der Welt zu erklären sei (Werke I/7, 399). Hier wird der Gottesgedanke, also der Gedanke des Absoluten als Einheit von Macht und Gutheit gesprengt.

Walter Schulz hat gezeigt, daß von den Schellingschen Reflexionen über diesen dunklen Grund, der der Wille zum Selbstsein ist, eine Linie zu *Schopenhauer* führt¹. Der blinde Wille regiert nach Schopenhauer die Welt. Seine Partikularisierung führt zu den tödlichen Antagonismen. Die Kritik an der Theodizee von Leibniz ist bekannt: Die Welt ist die schlechteste aller möglichen. Wäre sie etwas schlechter, könnte sie nicht mehr bestehen. Schopenhauers Lösung ist die, dem Willen überhaupt zu entsagen.

Nietzsche ist von Schopenhauers Analyse fasziniert. Er wendet sich aber schließlich vehement gegen seine Lösung, nämlich die Entsagung. Auf den Willen, auf das Ja zum Leben zu verzichten ist unehrlich. Es beruht auf Neid und auf Ressentiment: „Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. Ein ungewußter Neid ist im scheelen Blick eurer Verachtung“ (Zarathustra, Werke, ed. Schlechta, II, 301). Ehrlich und wahrhaft überzeugend ist allein das Ja, der Wille, der bejahte Wille. Da dieser aber universal ausgerichtet ist, muß sich die Bejahung auch aufs Ganze ausrichten. Dieses Ganze ist aber die Gesamtheit des Faktischen. Sie ist zu bejahen, ewig und vollkommen. Die Konsequenz ist die Lehre von der Wiederkehr des Immergleichen. Nur der Übermensch kann sie ertragen. Er ist deswegen auch der Sinn der Erde. Diese Bejahung schließt eine Theodizee ein:

„Der Mensch braucht jetzt *nicht mehr* eine ‚Rechtfertigung des Übels‘ ... er genießt das Übel *pur, cru*, er findet das *sinnlose* Übel als das interessanteste. Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört ... Auch dieser *Pessimismus der Stärke* endet mit einer *Theodizee*, d. h. mit einem absoluten *Ja-sagen* zu der Welt“ (Nachlaß, ed. Schlechta III, 626 f.).

Die Tradition der Lehre vom unbedingt Guten ist hier in gebrochener Weise noch gewahrt. Das gerechtfertigte Ja ist ein unbedingtes Ja, ein Ja zum Ganzen. Freilich fällt dieses Ganze mit der Summe blinder Faktizität zusammen. Es ist ein heroisches Ja, das die Unbedingtheit ganz aus sich selbst nimmt, auch ein aporetisches, unmögliches Ja, so wird man kritisch hinzufügen müssen.

Innerhalb der Philosophie taucht das Theodizeeproblem also keineswegs zufälligerweise auf, etwa nur als Übernahme einer spezifisch theologischen Denkaufgabe. Das Problem ist durchaus ein genuin philosophisches. Denn wenn das Gute als einheitlich und unbedingt gedacht wird und als die entscheidende Macht des Wirklichen, auf die sich unser Streben richtet und von der die unbedingte Forderung an uns ergeht, dann stellt sich (1) mit Nachdruck das Problem des Übels, und es stellt sich die Frage nach seinem Woher. Umgekehrt wird (2) mit der Erfassung des Bösen auch der Maßstab des Guten deutlicher sichtbar. Und zudem, so erstaunlich es klingt (3): Das Problem der Theodizee ist im Prinzip gelöst. Im Prinzip, nämlich insofern das Gute auf jeden Fall als die alles entscheidende Macht angesehen wird. Wäre es lediglich ein Faktor unter anderen, könnte es nicht in der Unbedingtheit gebieten, in der es gebietet.

II. Die Problematisierung und Radikalisierung der Theodizee im theologischen Kontext

Das Gute ungeschmälert festzuhalten, ist durch dieses selbst geboten. Ich *darf* es nicht entmachten, um so die Frage seiner Vereinbarkeit mit dem Übel zu lösen. Doch welche Antwort gibt es dann auf diese Frage?

Eine erste Antwort ist der Schöpfungsgedanke. Nicht die Welt als Summe der Fakti-

¹ W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 383, 499 ff.

zität muß bejaht werden, sondern das unbedingt Gute steht in Differenz zu dieser Welt. Freilich geht aus dem Schöpfungsakt die Welt auch als ganz neuer Wert hervor. Gott schafft die Welt, weil er sie liebt. Damit aber verschärft sich das Problem der Theodizee gerade mit seiner Lösung.

„In gewissem Sinn wird das Problem des Schmerzes durch das Christentum eher geschaffen als gelöst. Denn der Schmerz wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerz erfüllten Welt, dennoch, die, wie wir glauben, gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe“ (C. S. Lewis, Über den Schmerz, Köln 1954, 27).

Die Verschärfung des Problems äußert sich auch in der Weise eines verschärften Protestes, einer Anklage gegen diesen Gott, den Schöpfer dieser Welt, wobei die Anklage mehr oder weniger deutlich und offen auf den Tod dieses Gottes zielt oder ihn zur Konsequenz hat. Gott stirbt am Widerspruch, an der Unvereinbarkeit seiner wesentlichen Eigenschaften, seiner Macht und seiner Güte.

Ich beschränke mich auf *ein* Zeugnis dieses Protestes. In dem berühmten Theodizee-gespräch in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamassow“ (1879) (V,4), ist das Hauptargument das Leiden derjenigen Kinder, die Opfer brutaler menschlicher Bosheit sind.

„Würdest du (so Iwan zu Alioscha), wenn du selbst, nehmen wir an, den ganzen Bau der Weltgesetze für das Menschengeschlecht zu errichten hättest, mit dem Ziel im Auge, zum Schluß alle Menschen glücklich zu machen, ihnen endlich einmal Ruhe und Frieden zu geben, – doch zur Erreichung dieses Zieles müßtest du zuvor unbedingt, als unvermeidliche Vorbedingung zu jenem Zweck, meinethalben nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode quälen, sagen wir, dieses selbe Kindchen, das sich mit seinen Fäustchen an die Brust schlug (von dem gefolterten Kinde war vorher die Rede), und auf diesen unvergoltene Kindertränen müßtest du diesen Bau errichten, – würdest du dann einwilligen, unter dieser Bedingung der Architekt des Baues zu sein? Antworte mir und lüge nicht! – ‚Nein, ich würde nicht einwilligen‘, sagte Alioscha leise. ‚Und könntest du die Vorstellung als möglich zulassen, daß die Menschen, für die du baust, einwilligten, ihr Glück um den Preis des nicht gerechtfertigten Blutes so eines kleinen Märtyrers zu empfangen, oder wenn sie es täten, daß sie dann noch ewig glücklich bleiben könnten? – ‚Nein, das kann ich nicht‘“ (V,4, Fischer TB, 283).

D.h., der christliche Schöpfungsgedanke ist widersprüchlich und mit ihm der Schöpfer. Man könnte viele ähnliche Texte anführen, etwa von Georg Büchner, Heinrich Heine, Albert Camus, Arno Schmidt, Elie Wiesel, Reinhold Schneider, Josef Roth, Bert Brecht, Friedrich Dürrenmatt und anderen. Stendhal mag als letzter genannt sein mit seinem berühmten Dictum: „Die einzige Entschuldigung Gottes ist die, daß es ihn nicht gibt.“

Doch gerade dieses Wort Stendhals mit seinem zynischen Einschlag macht auch die Problematik eines so begründeten Atheismus deutlich. Denn mit der Leugnung Gottes verschwindet auch der Adressat der Anklage. Wenn die Ursprungsmacht dieser Welt nicht absolut gut ist, wogegen richtet sich dann der Protest? Er hebt sich auf. Er ist im Grunde eine Infantilität. Denn wenn das Universum nur blinde Faktizität ist, dann nimmt sich der Klagende aus wie ein Kind, das den Tisch beschuldigt, an dem es sich gestoßen hat. Die Klage wird zum bloßen Ausdruck des Schmerzes. Aber Klage als Protest will doch wohl mehr sein.

Der religiöse Glaube sichert somit dem Menschen die Möglichkeit zum Protest. Es gibt den Adressaten. Man kann sich klagend, sich empörend an ihn wenden. Aber wie sollte ich mich an ihn wenden, wenn er nicht jene radikale Einheit von Macht und Gutheit wäre? Weder als bloße Macht ohne Gutheit noch als bloße Gutheit ohne Macht könnte ich meinen Protest vor ihn tragen. Nur als Gott, als wahrhafter Gott kann er in diesem Sinn mein Gegenüber sein. Freilich, wenn ich mich an Gott wende, dann ist meine Klage auch bereits Gebet, bereits Hingabe, denn dann ist mein Protest schon vom Vertrauen umfungen, daß der Adressat seine Gutheit geltend machen wird, die er selbst ist. Die Klage hat somit ihren wahren Platz im Glauben und ist Ausdruck dieses Glau-

bens. Ein Blick in die Psalmen genügt als Bestätigung, Mit dem Glauben müßte wohl auch die Klage verschwinden. Ist sie selbst Glaube, dann heißt dies: Glaube ist möglich auch unter Offenhaltung der Frage nach dem Warum und Woher des zu Beklagenden.

Auch die Hingabe an das Gute enthält ein Bauen auf dessen letzte Macht. Auch hier ist die Antizipation einer Lösung vereinbar mit dem Offenhalten der Frage nach dem Warum des Übels. Im Glauben wird dieses Bauen zum ausdrücklich personalen Akt, und das Offenhalten zu einer Annahme eines innersten Geheimnisses, einer Undurchschaubarkeit, die mit der Freiheit dieses Gottes gegeben ist.

Dieser Glaube befreit aber auch zur Klage. Die Klage hat in ihm ihren legitimen Platz. Sie muß weder durch eine erstarrte Resignation wie beim Atheisten noch durch eine vermeintlich höhere Einsicht wie bei Leibniz erdrosselt werden (Walter Sporn spricht bezüglich Leibniz von einem „Klageverbot“²). In diesem Zusammenhang scheint mir auch die psychische Bedeutung des Klagenkönnens bedenkenswert (Ich verdanke diesen Fragestoß Bernhard Grom). Es scheint einfach menschlich und für die psychische Gesundheit wesentlich zu sein, das aufsteigende Klagebedürfnis nicht zu unterdrücken. Doch muß dann auch gefragt werden dürfen nach der inneren Voraussetzung wirklicher Klage. Ich meine: Erst im Glauben ist sie gegeben. Die Klage richtet sich an den guten und mächtigen Gott, und sie ergeht in seinem Namen. Gott ist Hintergrund, Ermöglichung der Klage. Er ist im Klagenen präsent. Nach dem Neuen Testament ist diese Präsenz in der Person Jesu auf unüberholbar vollkommene Weise realisiert. In ihm ist, ohnmächtig mächtig, Gott selbst anwesend.

Jesus betet am Kreuz den Psalm 22. Die Klage ist Gebet, das Aufbegehren, der Protest ist zugleich letztes Vertrauen. Und eben in dieser Klage findet die vollkommene Übereignung an Gottes Willen statt, so vollkommen, daß dieser Gott ganz da sein konnte. Die Klage mündet schließlich in einen Schrei, und eben dieser Schrei zeigte in vollkommener Klarheit Jesu Einheit mit Gott, zeigte sie dem Heiden, dem Hauptmann. „Der Hauptmann, der ihm gegenüberstand, sprach, als er ihn so sterben sah: Dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 14,39).

Seit dieser Stunde ist unser Klagen in der Klage Gottes geborgen, unser Schmerz in seinem Schmerz. Er selbst hat die Finsternis durchlitten, mehr durchlitten als jeder von uns, und hat sie zugleich von innen her entmachtet. Entmachtet, weil Gott in diesem Durchleiden seine Gottheit erwiesen hat. Und genau dies ist für uns der alles entscheidende Punkt. Denn wenn es richtig ist, daß der Mensch frei nur ist, wenn er auf die letzte Einheit von Macht und Gutheit bezogen ist, dann hängt für ihn alles am Erhalt und am Erweis dieser Einheit.

Der schreckliche Einwand gegen diese göttliche Einheit ist von Gott selbst entkräftet worden, und zwar dadurch, daß er sich vom Bösen radikal hat treffen lassen. Der Lanzentstoß, der in Jesu Seite drang, hat Gott selbst getroffen. Als der Auferstandene Thomas seine Seitenwunde zeigt, sagt dieser: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Das erste und einzige Mal in den Evangelien, daß Jesus Gott genannt wird. Die Wunde, in die Thomas seine Hand legt, ist die Wunde Gottes selbst.

Indem Gott sich radikal hat treffen lassen von den zerstörerischen Kräften, die seiner Schöpfung entstammen, und dabei Gott geblieben ist, hat er sich als die entscheidende Einheit von Macht und Gutheit für alle Ewigkeit erwiesen. Denn dieses Aufsichnehmen des Leidens und der Schuld ist nicht im mindesten ein Geschehen *an* Gott, sondern eigenste Tat. Gott hat *sich*, eben sich als *Gott* treffen lassen. Dies macht seine Tat überbietbar radikal und zugleich zum Erweis seiner unverlierbaren Göttlichkeit. Gott ist durch diese Tat offenbar als die ewige Einheit von Macht und Gutheit.

Das Tragen und Ausleiden unserer Schuld durch Gott, ihre Übernahme durch ihn³,

² C. Colpe (Hrsg.), Das Böse, Frankfurt 1993, 216.

³ R. Guardini, Theologische Briefe an einen Freund, Paderborn 1976, 11 f. und (unter Berufung auf diesen) G. Greshake, Der Preis der Liebe, Freiburg 1978, 36 sowie (von beiden unabhängig) W. Pannenberg, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 193, 196, wagen sogar den Ausdruck der „Übernahme der Verantwortung“ für das Geschehen des Leidens und des Bösen durch Gott.

ist freilich nicht einfach die Tilgung unserer Verantwortung, nicht unsere Entmündigung, gerade nicht. Vielmehr werden wir durch die Tat Gottes in unsere Freiheit neu eingesetzt. Wenn nämlich eine in Verantwortung gründende Freiheit nur möglich ist durch die letzte Einheit von Macht und Gutheit, dann ist ihr endgültiger Erweis für uns das Geschenk unserer Freiheit.

Eine philosophische Lehre vom unbedingt Guten wird durch den Glauben an diesen Gott bestätigt. Denn dieser Gott ist die Einheit von Macht und Gutheit. Sie wird aber auch geläutert und verwandelt, indem die Theorie des Guten sich von einer Praxis her verstehen lernt, die als Vertrauen persönliche Hingabe ist. In dieser Hingabe ist sie allerdings auch entlastet von der Sorge, ihre Setzung auf das Gute von einem Durchschauen können seiner Vereinbarkeit mit der Existenz des Bösen und Leidvollen in der Welt abhängig machen zu müssen. Die Fragen, die aus dieser Sorge kommen, werden zum Schweigen gebracht, aber zu einem Schweigen, das sich in der Liebe Gottes geborgen weiß. Freilich, die Ahnung dieses Geborgenseins gewährt Gott auch schon dem, der sich einfach und ohne Vorbehalt auf die unteilbare Macht des Guten einzulassen bereit ist.