

Leiden als Preis von Freiheit und Liebe?

VON KLAUS VON STOSCH

Das Argument von der Willensfreiheit, das seit geraumer Zeit im angelsächsischen Sprachraum unter dem Stichwort der *free will defense* diskutiert wird, kann mit einigem Recht als das „Grund- und Hauptargument der Theodizee seit alters her“¹ bezeichnet werden und wird oft auch aus atheistischer Sicht als der einzige Lösungsversuch des Problems des Übels angesehen, „der eine gewisse Aussicht auf Erfolg verspricht“². Auch in der zeitgenössischen Theologie ist es das am häufigsten vertretene Element einer rationalen Bearbeitung des Theodizeeproblems.³ Sein Lösungsansatz besteht darin, das vom Menschen verursachte Übel (*malum morale*) als Folge autonomen menschlichen Freiheitsmißbrauchs zu verstehen und das aus Naturgesetzen folgende Übel (*malum physicum*) als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens zu kennzeichnen. Denn – so die Argumentation an dieser Stelle – die Naturgesetze seien so fein aufeinander abgestimmt, daß sie in keiner Weise hätten anders konzipiert werden können, ohne daß die Evolution hin zum Menschen als freiem Wesen unmöglich geworden wäre.⁴ Sowohl beim *malum morale* als auch beim *malum physicum* ist es also die menschliche Willensfreiheit, die in dieser Perspektive der Legitimationsgrund des Leidens ist – zum einen als Ursache, zum anderen als Ziel.

Dennoch ist durch diesen Aufweis Gott keineswegs aus der Verantwortung für das Leiden entlassen. Denn selbst für das *malum morale* hat Gott die Letztverantwortung, insofern die Freiheit und Autonomie des Menschen aus theistischer Perspektive eine verdankte, von Gott gewährte Freiheit und Autonomie darstellt.⁵ Insofern bleibt es auch bei einer noch so konsequenten *free will defense* dabei, daß Gott zumindest für die Leidensgeschichte insgesamt haftbar gemacht werden muß. Auch bei der Beantwortung des in der Theodizeefrage inhärenten Widerspruchsproblems durch die *free will defense* bleibt die Letztverantwortung für das Leiden bei Gott. Damit bleibt die Frage offen, ob Gott die Welt erschaffen und den Men-

¹ O. Marquard, zitiert nach L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Freiheit*. Ausgewählte Abhandlungen, herausgegeben von T. Kobusch und W. Jaeschke, München 1988, 86.

² J. Mackie, *Das Wunder des Theismus*. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 247.

³ Vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid*. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg i. Br. [u. a.] 1997.

⁴ Vgl. zur damit in Anspruch genommenen Keine-bessere-Welt-Hypothese Kreiner, 364–379.

⁵ Vgl. K. Rabner, *Warum läßt uns Gott leiden?*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie* 14, Einsiedeln [u. a.] 1980, 450–464, 458f.; J. B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, 109; K.-J. Kuschel, *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, in: G. Fuchs (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt am Main 1996, 227–261, 238.

schen umfassende Freiheit gewähren durfte. Auch und gerade bei Akzeptanz der Keine-bessere-Welt-Hypothese und der *free will defense* bleibt deswegen unklar, ob die Erschaffung der Welt und insbesondere die Gewährung von Freiheit zustimmungsfähig ist.

Der nachfolgende Artikel stellt sich deswegen der für die *free will defense* schlechthin entscheidenden Frage, ob sich triftige Gründe dafür angeben lassen, Freiheit als einen so großen Wert anzusehen, daß sie das Leiden in der Welt als unerwünschten Nebeneffekt rechtfertigt. Dabei ist zu bedenken, daß Freiheit die Voraussetzung für Liebe und damit auch für eine liebende Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist,⁶ so daß das Leiden, wenn es Preis der Freiheit ist, zugleich auch als Preis der Liebe bestimmt werden muß.

Trotzdem fragt sich, ob dieser Preis wirklich angemessen und zustimmungsfähig ist. Kann der positive Wert des freien Willens tatsächlich – so wie Kreiner und andere Verteidiger des Argumentes von der Willensfreiheit unterstellen – das mit seiner Existenz verbundene Risiko falscher beziehungsweise leiderzeugender Entscheidungen aufwiegen? Haben Freiheit und Liebe wirklich einen so hohen Wert, daß sie das maßlose Unrecht der Weltgeschichte rechtfertigen?

1. Auschwitz als Preis der Freiheit?

Bevor wir diese Fragen vorschnell beantworten, ist es wichtig, sich klar zu machen, was bei ihrer Bearbeitung eigentlich auf dem Spiel steht. Denn – wie Kreiner zu Recht hervorhebt – geht es bei der menschlichen Willensfreiheit nicht um eine austauschbare Eigenschaft des Menschen, sondern um ein konstitutives, schlechterdings unverzichtbares Merkmal des Menschen.⁷ Insofern würde eine Verneinung der genannten Fragen die Auffassung implizieren, daß es besser wäre, wenn es keine Menschen gäbe. „Wer Gott die Existenz moralischer Übel anlastet, wirft ihm indirekt die Erschaffung der Menschheit vor, denn die Möglichkeit dieser Übel gehört zur Natur des Menschseins“.⁸ Damit wird die Frage danach, ob die Erschaffung freier Wesen den Preis des Leidens wert war, auch zur Frage danach, ob es gut ist, daß es die Welt und den Menschen in ihr gibt.⁹

⁶ Vgl. O. Wiertz, Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie. Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie, in: ThPh 71 (1996) 224–256, 244. Zum darauf aufbauenden Entwurf einer *God's love defense* vgl. Wiertz, 244–248.

⁷ Vgl. Kreiner, 262: „Wenn aber die Existenz der Willensfreiheit für das Verständnis des Menschseins konstitutiv ist, weil ein Wesen ohne die Fähigkeit zur Willensfreiheit irgendein anderes Wesen, jedenfalls aber kein menschliches wäre, läßt sich die Schlüsselfrage nur aufgrund der Überzeugung verneinen, es wäre für Gott besser gewesen, aufgrund der Unmenschlichkeiten auf die Erschaffung der Menschheit zu verzichten.“

⁸ Kreiner, 263.

⁹ Vgl. H. R. Burkle, God, suffering and belief, Nashville 1977, 57: „Whoever says that Auschwitz absolutely should not have occurred and that God should, at all costs, have prevented it, says

Diese Art der Zuspitzung des Problems wird auch durch die oben eingeführte Keine-bessere-Welt-Hypothese unterstrichen. Wenn es stimmt, daß sich die Ermöglichung menschlichen Lebens (und damit menschlicher Willensfreiheit) als rechtfertigender Zweck für den leidvollen Verlauf der Evolution und für alle leiderzeugenden Naturgesetze verstehen läßt, so stellt sich auch auf dieser Ebene die Frage, ob der Wert dieses Zwecks so hoch anzusiedeln ist, daß er die auf ihn hin entstehenden Leiden aufzuwiegen imstande ist. Von daher läßt sich die Frage nach der Rechtfertigung des *malum physicum* ebenso wie die nach der Rechtfertigung des *malum morale* dahingehend stellen, ob man meint, daß es trotz dieser Leiden menschliches Leben geben sollte. Sind unsere Argumente zum *malum physicum* triftig, ist die Frage also nicht, ob Gott uns nicht in einer Welt erschaffen könnte, die weniger Leiden enthält. Vielmehr geht es im letzten darum, ob es überhaupt akzeptabel ist, daß Gott menschliches Leben und damit Geschöpfe schafft, zu denen er sich in ein genuines Freiheitsverhältnis setzt.¹⁰

So wichtig und richtig diese Feststellung ist, so wenig hilft sie uns für die Beantwortung der Frage danach weiter, ob die menschliche Willensfreiheit ein hinreichender Wert ist, um die Existenz des Leidens zu rechtfertigen. Zwar ist es sicher richtig, daß ihre Verneinung nur bei Einnahme eines atheistischen Standpunktes plausibel ist, insofern es schlecht zu einer religiösen Grundeinstellung paßt, Gott die Erschaffung der Welt vorzuwerfen.¹¹ Doch zumindest aus atheistischer Sicht spricht nichts gegen eine solche ablehnende Haltung gegenüber der Welt, und bei der Bearbeitung des Theodizeeproblems geht es ja gerade um die Auseinandersetzung mit dem Atheismus.¹² Insofern bleibt aus atheistischer Sicht auch bei Rückführung des

that human beings should not exist.“ Beziehungsweise „should God, for the sake of avoiding ‚man’s inhumanity to man,‘ have avoided humanity (or some comparably complex species) altogether?“ (*D. Griffin*, *God, power, and evil. A process theodicy*, Philadelphia 1976, 309).

¹⁰ Vgl. auch *K. Ward*, *God, faith, and the new millennium*. Christian belief in an age of science, Oxford 1998, 95: „God could not create us in a better universe, or a universe with fewer possibilities of suffering in it. God’s choice is not between creating us in this universe or in a better one. We would not exist in a better universe. So God’s choice is between creating us, in this universe, and creating different types of being altogether.“

¹¹ Vgl. *Kreiner*, 262f.: „Man kann ebensowenig an Gott glauben und seine Schöpfung ablehnen, wie man an die Menschwerdung Gottes glauben und gleichzeitig den Unwert des Menschseins behaupten kann.“ In ähnlicher Perspektive betont der jüdische Theologe *E. Berkovits*, daß es „nicht sehr ergiebig [sei; K. v. St.], mit Gott darüber zu streiten, warum er diese Welt erschaffen hat“ (*E. Berkovits*, *Das Verbergen Gottes*, in: *M. Brocke/H. Jochum* [Hgg.], *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993, 43–72, 64). Trotzdem kann und muß auch ein Theologe die gleich zu diskutierende Frage bedenken: „Wenn die Welt im Prinzip nicht anders als die unsere sein kann, wenn Gott, ohne ihre Freiheit und Eigendynamik anzutasten, Übel, Schuld und Leid nicht verhindern könnte, wäre es dann nicht besser, Gott hätte gar keine Welt erschaffen?“ (*H. Kessler*, *Gott und das Leid seiner Schöpfung*. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 97).

¹² Diese Einsicht führt *Keith Ward* zu der richtigen Einschätzung, daß der einzige wirklich gravierende moralische Einwand gegen den Glauben an Gott darin besteht, die Schöpfung des Menschen und damit das eigene In-der-Welt-Sein radikal abzulehnen. „The one really difficult moral objection to God is that we may think it is better never to have been born. If we really do think

Leidens auf die menschliche Willensfreiheit die Frage offen: „warum – wenn Allmachtsschranken Gott an der Schaffung der übelfrei guten Welt hindern – warum hat Gott das Schaffen dann nicht bleibenlassen?“¹³

Eine Reihe von zumeist atheistischen Philosophen geht an dieser Stelle ganz selbstverständlich davon aus, daß es in der Tat besser gewesen wäre, wenn Gott das Schaffen ‚bleiben gelassen‘ hätte. In der gegenwärtigen Diskussion gilt dabei neben David Hume¹⁴ und Immanuel Kant¹⁵ vor allem Arthur Schopenhauer als Kronzeuge für diesen Standpunkt. Schopenhauer, der die Welt als *Weh, Elend, Leid, Tod* buchstabieren zu müssen meint¹⁶, geht davon aus, daß jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte ist; „denn jeder Lebenslauf ist, in der Regel, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle“¹⁷. Ganz im Sinne Hamlets meint er deswegen festhalten zu können, daß der Zustand des Menschen als so elend anzusehen ist, daß „gänzlich Nichtseyn ihm entschieden vorzuziehen wäre“¹⁸. Unter Berufung auf Herodots Einsicht, daß kein Mensch existiert hat, „der nicht mehr als ein Mal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben“, kommt er zu dem Ergebnis, daß „die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das beste daran seyn“¹⁹ möchte.

Schopenhauer ist natürlich bewußt, daß dieser Pessimismus keineswegs so unumstritten ist, wie manche seiner Formulierungen suggerieren. Zumindest ist ihm bekannt, daß beispielsweise Leibniz vollkommen davon überzeugt war, daß genau das Gegenteil von seiner Position berechtigt ist.²⁰ Und die Versuchung ist groß, angesichts der Einseitigkeit der Formulierungen Humes, Kants, Schopenhauers und ihnen folgender atheistischer Philosophen, an dieser Stelle einfach unter Hinweis auf entgegengesetzte Stel-

this, in full knowledge of all the facts, then, and only then, we will conscientiously reject the divine purpose for creation“ (*K. Ward, God, chance, and necessity, Oxford 1997, 193*).

¹³ O. Marquard, *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre. Rede anlässlich der Ehrenpromotion an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Erlangen-Jena 1994, 32.*

¹⁴ Streminger verweist in seiner Argumentation beispielsweise auf Humes Einschätzung, daß viele das Angebot, nochmals die Kinderjahre durchleben zu können, dankend ablehnen würden (*G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee-Problem. In: A. Bohnen/A. Musgrave [Hgg.], Wege der Vernunft. Festschrift für H. Albert, Tübingen 1991, 192–224, 202*).

¹⁵ Vgl. *I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Ders., Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von W. Weischedel, Darmstadt 1971, Band 9, 105–124, A 203 – eine Passage, in der Kant ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß kein Mensch Lust hätte, sein eigenes Leben oder ein anderes Leben auf dieser Erdenwelt noch einmal zu leben.*

¹⁶ Vgl. *Streminger, 192*. Ganz auf dieser Linie beschreibt Streminger den „Grundakkord in der Sinfonie des Lebens“ als einen „Kampf ums Dasein“ (ebd. 202) und geht selbstverständlich davon aus, daß diese Welt in einer Skala, auf der die besten und die schlechtesten Welten eingezeichnet sind, deutlich im negativen Bereich zu verorten ist (vgl. ebd. 203).

¹⁷ *A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, Zürich 1988, 422.*

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. *G. W. Leibniz, Die Theodizee von der Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, in: Ders., Philosophische Schriften II., herausgegeben und übersetzt von H. Herring, Darmstadt 1985, I, 13.*

lungennahmen ihren Pessimismus in die Schranken zu weisen. In diesem Sinne behauptet etwa Richard Swinburne, daß die meisten Menschen ihr Leben als ein hohes Gut ansehen, das die Existenz des ihnen zugefügten Leids rechtfertigt. Zur Unterstützung dieser Annahme schlägt Swinburne vor, man solle sich eine Maschine vorstellen, die es einem erlaube, durch Betätigung eines Druckknopfes eine beliebige Zeit ohne Bewußtsein und damit auch ohne Schmerzempfinden zu sein. Während dieser Bewußtlosigkeit würde man weiter handeln, als sei man bei Bewußtsein und hinterher könne man sich an die bewußtlos verstrichene Zeit erinnern, als ob man bei Bewußtsein gewesen sei. In dem von Swinburne konstruierten Gedankenexperiment besteht nun die Möglichkeit, jederzeit und so oft man will, den Knopf zu drücken, um dadurch Schmerz und Leid zu vermeiden. Swinburnes Unterstellung lautet, daß nur wenige den Knopf für eine längere Zeit drücken würden, weil wir ein bewußtes Leben als wertvoll erachten.²¹ Durch dieses Gedankenexperiment macht Swinburne zwar deutlich, daß er ein optimistisch denkender Mensch ist, optimistischer jedenfalls als Schopenhauer – ein philosophisches Argument präsentiert er dadurch nicht.

Da Swinburne bewußt ist, daß dem von ihm unterstellten Ergebnis seines Gedankenexperimentes eine hinreichende empirische Evidenz fehlt, bemüht er sich, eine möglichst breite empirische Grundlage für seine Unterstellung zu finden. Auf diese Weise verfällt er auf die verwegene Überlegung, daß allein schon die Tatsache, daß sich so wenige Menschen das Leben nehmen, deutlich mache, daß Schopenhauers Pessimismus nicht so weit verbreitet sei, wie dieser unterstellt. Vielmehr würden offenbar die meisten Menschen die oben gestellten Abwägungsfragen positiv entscheiden, da sie sich sonst längst umgebracht hätten.²² Ganz davon abgesehen, daß diese Art der Argumentation in kaum erträglichem Maße zynisch ist, ist auch sie nicht stichhaltig, weil – wie Swinburne selbst zugibt – die Tatsache der relativ niedrigen Selbsttötungsrate dem Umstand geschuldet sein könnte, daß Menschen auch in der ausweglosesten Lage auf Besserung hoffen – eine Hoffnung, die sich im Rückblick als falsch erweisen kann, weswegen die handelnde Person im Rückblick durchaus Schopenhauer Recht geben könnte.²³

Betrachtet man einerseits Swinburnes und Leibniz' ungebrochenen Optimismus sowie andererseits Stremingers und Schopenhauers düsteren Pessimismus, wird deutlich, daß die einfache Behauptung guter oder schlechter Grundgefühle dem Leben und der Welt gegenüber bei der philosophischen Bearbeitung der genannten Abwägungsfragen nicht weiterführt. Schopen-

²¹ Vgl. *R. Swinburne*, *Providence and the problem of evil*, Oxford 1998, 240.

²² Vgl. *Swinburne*, 241.

²³ Im übrigen könnte der Verzicht auf die Selbsttötung auch ein Akt der Solidarität gegenüber Menschen sein, denen gegenüber man bestimmte Verpflichtungen hat (z. B. eigene Kinder). Aber die Liste der Gründe ließe sich hier noch erheblich verlängern, so daß Swinburnes Argument in keinem Fall zu überzeugen vermag.

hauers Position verdient allein deshalb nähere Beachtung, weil er angesichts der optimistischen Sicht Leibniz' ein wichtiges Argument für seine Entscheidung angibt. Schopenhauer sieht nämlich gerade in dem in unserem Zusammenhang zu diskutierenden erschreckenden Ausmaß des Leidens den entscheidenden Grund für die Richtigkeit seiner Position. In diesem Sinne hält er fest:

Und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarette und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsternen Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser *meilleur des mondes possibles* ist.²⁴

Diese Aufzählung ließe sich mit Blick auf die Massenmorde des 20. Jahrhunderts noch deutlich drastischer formulieren und stellt in der Tat das entscheidende Argument gegen jede vorschnelle Bejahung der Abwägungsfragen dar. Selbst von theologischer Seite aus traut sich deshalb kaum jemand, die Bejahung eines letzten Sinns des Daseins und der Weltgeschichte einzufordern.

Um so auffälliger ist es, daß mit Friedrich Nietzsche ausgerechnet einer der entschiedensten und radikalsten atheistischen Kritiker des Christentums für eine entschiedene und ausnahmslose Bejahung des Daseins plädiert. Nietzsches Wunsch, „einmal nur noch ein Ja-sagender zu sein“²⁵ und das Leben so vorbehaltlos anzunehmen, daß man jeden Augenblick immer neu zu erleben bereit ist²⁶, richtet sich dabei gerade gegen jede christlich motivierte Ablehnung dieses Lebens, und macht das positive Potential des Daseins und der menschlichen Freiheit deutlich. Zugleich bleibt die von Nietzsche gewünschte Form der Bejahung eine zu leistende Aufforderung, die man sich nicht hier und jetzt zur Rechtfertigung des Leidens zunutze machen kann. Die von Nietzsche angezielte Rechtfertigung bleibt dem Menschen aufgegeben und kann deshalb nicht zur Legitimation des Leidens verwendet werden.²⁷ Andererseits kann in Nietzsches Perspektive das Leiden auch hier und jetzt nicht als definitives Argument gegen die Bejahung des Lebens gelten, weil seine Bejahung als Ziel menschlicher Willenskraft gefaßt wird. Bei aller Bemühung um eine ungeschönte Konfrontation mit

²⁴ Schopenhauer, 423.

²⁵ Vgl. F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, in: *Ders.*, Kritische Studienausgabe, Band 3. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Neuausgabe, München 1999, 343–651, IV, Nr. 276: „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! ... Und, Alles in Allem und Großen: ich will irgendwann, einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“

²⁶ Vgl. Nietzsche, IV, Nr. 341.

²⁷ Vgl. U. Willers, Das Theodizeeproblem – christlich-allzuchristlich?, in: *Ders.* (Hg.), Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster [u. a.] 2003, 211–238, 236.

der Wirklichkeit des Leidens gehen Nietzsches Überlegungen mitunter mit einer Depotenzenierung des Übels einher, die Schopenhauers negative Art der Darstellung des menschlichen Daseins fraglich werden läßt und zumindest gelegentlich an Swinburnes Art der Argumentation erinnert.²⁸ Offenbar gibt es also sowohl auf atheistischer als auch auf theistischer Seite unterschiedliche Intuitionen in bezug auf die Frage, ob diese Welt im allgemeinen und die menschliche Willensfreiheit im besonderen so positiv zu bewerten ist, daß ihrer beider Existenz ihrer Nichtexistenz vorzuziehen wäre.

Dennoch erscheint eine affirmative Antwort auf diese Frage nicht unbedingt so sehr im Blick auf das je eigene Leben, sondern mehr im Blick auf das namenlose Leiden anderer und im Blick auf das Leiden in der Welt angesichts der Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts als zynisch und gefühllos. Zugleich wurde gerade im Zusammenhang mit diesen Katastrophen deutlich, wie unendlich weit wir von der Realisierung einer in allem bejahbaren Welt entfernt sind und wie verheerend der Versuch wirken kann, diese zu erschaffen. Viele würden deshalb mit Schopenhauer bei jeder optimistischen Daseinsanalyse von einer nicht nur absurden, sondern „wahrhaft ruchlosen Denkungsart“ sprechen²⁹, und sich angesichts der namenlosen Leiden der Menschheit entschieden gegen eine letzte Bejahung menschlicher Freiheit verwahren. Gerade das uns heute so schmerzlich bewußte ungeheure Übermaß an Leiden in der Weltgeschichte macht den eigentlichen Skandal des Leidens aus und raubt der *free will defense* und jeder umfassenden Bejahung des Sinns des menschlichen Lebens so viel an Plausibilität.³⁰ Kann es wirklich einen Wert geben, der so unendlich viel Leiden rechtfertigt? „Zieht nicht jede uneingeschränkte Bejahung dieser Frage den Verdacht nach sich, das unermessliche Leid ungezählter Opfer im Namen eines Wertes zu akzeptieren, in dessen Genuß die meisten dieser Opfer niemals gelangten?“³¹ Ist Freiheit wirklich ein so hoher Wert, daß er das lebendige Begrabenwerden unzähliger Babys während des Völkermordes in Ruanda rechtfertigt? War nicht – so ist auch von theologischer Seite immer wieder zu hören – spätestens der bestialische Massenmord an den Juden während

²⁸ Vgl. z. B. Nietzsche, IV, Nr. 326: „Es will mir scheinen, daß vom Schmerze und Unglücke immer *übertrieben* geredet werde, wie als ob es eine Sache der guten Lebensart sei, hier zu überreiben: man schweigt dagegen geflissentlich davon, daß es gegen den Schmerz eine Unzahl Linderungsmittel giebt, wie Betäubungen oder die fieberhafte Hast der Gedanken, oder eine ruhige Lage, oder gute und schlimme Erinnerungen, Absichten, Hoffnungen, und viele Arten von Stolz und Mitgefühl, die beinahe die Wirkung von Anästheticis haben: während bei den höchsten Graden des Schmerzes schon von selber Ohnmachten eintreten.“

²⁹ Vgl. Schopenhauer, 424: „Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der *Optimismus*, wo er nicht etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß eine absurde, sondern auch eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“

³⁰ Vgl. J. Brantschen, Leiden – Ernstfall der Hoffnung. Eine theologische Meditation, in: ThPQ 150 (2002) 226–237, 227.

³¹ Kreiner, 261.

der Herrschaft der Nationalsozialisten ein Fanal, das alle noch so guten Rechtfertigungen außer Kraft setzt?³²

Ist ein Gott glaubwürdig, der Auschwitz aus ‚Liebe‘ mit ansähe, nur weil er die ‚Freiheit‘ des Menschen respektiert? Auschwitz – ein ‚Preis der Liebe‘? Ein solcher Gott wäre unter dem ethischen Niveau eines jeden Vaters, einer jeden Mutter, die zwar auch die Freiheit ihres Kindes respektieren, aber alles täten, was in ihrer Macht stünde, geriete das Kind in Situationen himmelschreienden Unglücks oder würde es selber zum Produzenten solcher Zustände.³³

Kann man also wirklich die Werte von Freiheit und Liebe als Rechtfertigungsgrund für Auschwitz akzeptieren? Oder gilt nicht vielmehr das Wort von Elie Wiesel³⁴:

Nichts kann Auschwitz rechtfertigen. Und wenn Gott selbst mir eine Rechtfertigung anböte, ich würde sie, glaube ich, zurückweisen. Treblinka hat alle Rechtfertigungen außer Kraft gesetzt. Und alle Antworten.³⁵

Und in der Tat: Wenn man sich den barbarischen Wahn vor Augen führt, mit dem die Nazis lebende jüdische Kinder in das mit Leichen genährte Feuer der Gruben warfen, steht fest, daß der dadurch entstandene Riß nach menschlichem Ermessen nie mehr geheilt werden kann und es nie eine Rechtfertigung für dieses Verbrechen geben darf.

Andererseits sollte man gerade angesichts der Zeugnisse der Überlebenden der Schoa vorsichtig mit einer Festlegung auf eine negative Beantwortung unserer Fragen sein. Denn genauso wie Auschwitz Anlaß definitiver Verzweiflung war, so gab es auch in Auschwitz das definitive Ja zur Liebe. In diesem Sinne heißt es etwa in dem Testament, das Victor Frankl in Auschwitz im Angesicht des allgegenwärtigen Todes von einem Mitgefangenen für seine Frau hat aufschreiben lassen:

³² Vgl. R. Adams, Theodicy and divine intervention, in: T. Tracy (Hg.), The God who acts. Philosophical and theological explorations, University Park/PA 1994, 31–40, 34; sowie H.-J. Höhn, zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins, Würzburg 2001, 151, Fußnote 119: „Angesichts der Monstrosität der nationalsozialistischen Judenvernichtung dürfte die ‚Unverhältnismäßigkeit‘ zwischen der Freiheit des Menschen (als Täter) und der Liebe Gottes (zu den Opfern) evident sein und jeden Versuch als monströs erscheinen lassen, das Leiden zum ‚Preis‘ von Freiheit und Liebe zu erklären.“

³³ Kuschel, 244. Kuschels Form des Einwandes übersieht, daß Gott den Menschen in der Perspektive des relationalen Theismus nicht als (unmündiges) Kind, sondern als Freund und Partner will.

³⁴ Vgl. zur Position E. Wiesel's den biographisch orientierten Durchgang durch sein Werk unter dem Gesichtspunkt seines Beitrages zur Theodizee-Debatte bei S. Melchardt, Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesel's zur Klärung eines philosophischen Problems, Münster 2001, 61–113; sowie R. Boschki, Schweigen und schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk von Elie Wiesel. In: JBTh 16 (2001) 109–132.

³⁵ E. Wiesel, Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie, Hamburg 1995, 142; vgl. ders., Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg i. Br. [u. a.] ⁵2002, 56: „Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper vor meinen Augen als Spiralen zum blauen Himmel aufstiegen. ... Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten, und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen. Nie werde ich das vergessen, und wenn ich dazu verurteilt wäre, so lange wie Gott zu leben. Nie.“

Erstens – wir haben täglich und stündlich von ihr gesprochen ... Zweitens: ich habe nie jemanden mehr geliebt als sie. Drittens: die kurze Zeit mit ihr verheiratet zu sein, dieses Glück hat alles aufgewogen, auch was wir hier jetzt erleben mußten.³⁶

Offenbar ist es auch angesichts der größten Katastrophe und einer das menschliche Denken übersteigenden Bestialität möglich, aufgrund der Liebe eines einzigen Menschen an den Sinn des Lebens zu glauben und auch in der Hölle von Auschwitz bedingungslos „Ja“ zum Leben zu sagen. Genauso kann aber auch umgekehrt das Leiden eines einzigen zu Tode gemarterten Kindes genügen, um dieser Welt das eigene Ja definitiv zu verweigern.³⁷ Das Glück der Liebe zu einem einzigen Menschen kann mich so sehr überwältigen, daß mir kein Preis als zu hoch für diese Liebe erscheint. Und der Schmerz über das Leid eines Menschen kann so sehr Besitz von mir ergreifen, daß dieser Schmerz durch keinen Preis der Welt gerechtfertigt werden kann.³⁸

Es gibt Augenblicke im Leben eines jeden Menschen, die die totale Bejahung und solche, die die totale Verneinung des Lebens nahelegen. Für beide Grundoptionen gibt es existentiell wie intellektuell überzeugende Gründe. Und – wie ich zumindest noch andeuten will – keine der beiden Grundoptionen ist vor einer zynischen Perspektivierung gefeit. Dennoch ist es weder existentiell möglich noch intellektuell redlich, je nach Situation die eigene Grundoption anzupassen. Man muß sich entscheiden beziehungsweise „Sie sind mit im Boot“, wie Pascal es ausdrückt³⁹. Selbst die Entscheidung, sich nicht für oder gegen den Glauben an Gott zu entscheiden, stellt eine für das Theodizeeproblem folgenreiche Entscheidung dar, deren Implikationen es zu verantworten gilt.

Wie aber läßt sich die Frage entscheiden, ob das Dasein als zustimmungswürdig anerkannt werden kann? Wer kann diese Frage mit welchem Recht und aufgrund welcher Kriterien beantworten? Und ist es zur Verteidigung des christlichen Glaubens erforderlich, eine positive Antwort in der Abwägungsfrage zu begründen oder genügt es, die Möglichkeit dieser positiven Entscheidung offenzuhalten, beziehungsweise genügt es, die Argumente gegen ihre Möglichkeit zu entkräften?

³⁶ V. E. Frankel, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977, 92.

³⁷ Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 63: „Das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes ist eine unbestreitbare Widerlegung der Vorstellung des allmächtigen und gütigen Gottes im Himmel.“

³⁸ Diese doppelte Gestalt der Erfahrung hat der jüdischen Tradition zufolge sogar normativen Charakter, insofern sie in der Mischna den Hinweis enthält, daß der, der ein Leben zerstört, so ist, als würde er die ganze Welt zerstören, und der, der ein Leben rettet, als würde er die ganze Welt retten (vgl. P. v. d. Osten-Sacken, Christliche Theologie nach Auschwitz, in: M. Görg/M. Langer [Hgg.], Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997, 12–29, 26, mit Verweis auf Mischna/Traktat Sanhedrin 4, 5).

³⁹ B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände, Frankfurt am Main 1987, 122; vgl. M. Wyschogrod, Gott – ein Gott der Erlösung, in: Brocke/Jochum, 178–194, 182.

Die bisherigen Überlegungen sollten zumindest soviel deutlich gemacht haben, daß eine rein quantitativ-empirische Analyse, wie sie die oben referierten Überlegungen Swinburnes andeuten, zu kurz greift.⁴⁰ Genauso wenig hilft der Hinweis weiter, daß es in jeder verbesserten Situation objektiv weiterhin genauso viel Grund zur Klage gäbe wie in der gegenwärtigen Situation.⁴¹ Es kann nicht um den Versuch einer objektiv-quantitativen Entscheidung der Abwägungssituation gehen, weil hier schlechterdings nicht quantifizierbare Phänomene miteinander in Relation gebracht werden. Im Mittelpunkt der Abwägung hat vielmehr die entscheidende Person zu stehen, die mit Hilfe von ihr allein zu verantwortenden Kriterien eine Entscheidung in bezug auf das eigene Dasein und dessen Zustimmungswürdigkeit treffen muß.

2. Die Frage nach den Subjekten der Entscheidung

Mit dieser zuletzt genannten Erwägung ist ein entscheidender Eckpfeiler für die hier vorgestellte Form der Argumentation benannt. Die Abwägungsfrage, ob das Leben trotz des Leidens insgesamt annehmbar und zustimmungswürdig ist, kann von niemand anderem als den betroffenen Personen selbst beantwortet werden. Nur ich kann im letzten sagen, ob mein Dasein zustimmungswürdig ist oder nicht. W. Hasker versucht sogar deutlich zu machen, daß ein Ja zu meiner eigenen Existenz ein Ja zur Weltgeschichte im Ganzen impliziert, weil auch nur kleinste Veränderungen im Laufe der Geschichte dazu geführt haben könnten, daß es mich gar nicht gibt.⁴²

Selbst wenn man diesem Teil der Argumentation Haskers nicht zustimmt, ist es richtig, daß die Frage nach Abwägung von Leid und Freiheit in bezug auf das eigene Leben der betroffenen Person selbst zu überlassen ist und „in dem Sinne personenrelativ (ist; Verf.), als jeder zur Beantwortung dieser Frage andere Prämissen gebrauchen muß“⁴³. Unterstellt man aber, daß alle Personen die Abwägungsfrage positiv beantworten, wäre die Abwägungsfrage auch in bezug auf die Weltgeschichte insgesamt – zumindest was das für das Theodizeeproblem schlechthin entscheidende den Menschen zugefügte Leid angeht – positiv entschieden. Sollte *jeder* Mensch bei der Frage danach, ob er sein eigenes Leben trotz des darin enthaltenen

⁴⁰ Vgl. J. Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001, 120.

⁴¹ Gegen G. Schlesinger, Religion and scientific method, Dordrecht-Boston 1977, 65.

⁴² Entsprechend fragt Hasker direkt jeden um seine individuelle Antwort auf die Frage: „Am I glad that I exist?“ (W. Hasker, On regretting the evils of this world, in: M. L. Peterson [Hg.], The problem of evil. Selected readings, Notre Dame/Ind. 1992, 153–167, 154) Wer diese Frage mit Ja beantwortet, muß Hasker zufolge auch Ja zum bisherigen Ablauf der Geschichte sagen, weil jede kleinste Änderung im Ablauf der Geschichte auch mich zu einem ganz anderen Menschen, oder meine Existenz unmöglich gemacht hätte (vgl. Hasker, 156–160). Fazit: „If I am glad on the whole about my own existence, and that of persons close to me, then I cannot reproach God for the general character or the major events of the world's past history“ (Hasker, 164).

⁴³ Vgl. Hasker, 155 (eigene Übersetzung).

Leidens für zustimmungswürdig ansieht, mit Ja antworten, wäre auch *insgesamt* das Leiden als Preis von Freiheit und Liebe in Kauf genommen.

Zudem wäre bei einer solchen Vorgehensweise der von Johann Baptist Metz befürchteten Verabredung mit Gott „hinter dem Rücken der namenlosen Leiden Unschuldiger“⁴⁴ von vornherein der Boden entzogen. Ein weiterer Vorteil bestünde darin, daß die soeben explizierte Position in keiner Weise eine Bonisierung des Leidens erfordert, sondern an dem kategorischen Nicht-sein-Sollen des theodizeerelevanten Leidens festhalten kann. Denn es geht bei der Zustimmung nicht um eine Zustimmung zum *Leiden*, sondern um die Zustimmung zum *Leben* und zur *Freiheit* trotz des dadurch in die Welt kommenden Leidens. Im übrigen ist es keineswegs ausgeschlossen, daß ein ‚Ja‘ zum Leben und zur Freiheit mit einer Ablehnung Gottes und seiner Liebe einhergeht, so daß die hier vorgetragenen Überlegungen nicht die Perspektive einer Apokatastasis zur Lösung des Theodizeeproblems in Anspruch nehmen müssen. Bei einem Menschen wie Adolf Hitler kann man beispielsweise durchaus unterstellen, daß er im Blick auf sein Leben das Leiden als Preis der Freiheit zu akzeptieren bereit war, ohne daß man davon ausgehen muß, daß er dazu in der Lage wäre, der eschatologischen Einladung zur universalen Überschreitung auf den Anderen hin Folge zu leisten.

Das Problem der hier vorgeschlagenen Lösungsperspektive ist nun aber, daß ganz offensichtlich eine Reihe von Menschen ihre Zustimmung verweigern, ja daß manche Menschen ihre Verweigerung eines Ja zum Leben – ähnlich wie Elie Wiesel oder Iwan Karamasow – definitiv festsetzen. Will man dennoch rationalerweise an der realen *Möglichkeit* einer Zustimmung aller Personen festhalten, ist die Plausibilisierung folgender drei Prämissen erforderlich: Zunächst wäre nachzuweisen, daß ein hier und jetzt gegebenes, als definitiv behauptetes Nein grundsätzlich revidierbaren Charakter hat. Darüber hinaus ist das Argumentationsziel so zu begrenzen, daß es nur darum geht, die Möglichkeit einer Zustimmung offenzuhalten, nicht aber sie positiv beweisen zu wollen. In diesem Zusammenhang wäre allerdings drittens deutlich zu machen, warum die Vertretung der Hoffnung rational ist, daß schließlich alle Personen zu einem „Ja“ zu ihrer Existenz finden werden.

Meine nachfolgende Argumentation zu diesen Punkten hat deshalb folgende Struktur:

Bewiesen werden soll:

(1) Es ist logisch möglich und ein möglicher Gegenstand einer rational verantworteten Hoffnung, daß alle Personen im Blick auf das Ganze ihrer Existenz und ihres Daseins „Ja“ zu ihrem Leben und dem damit verbundenen Wert der menschlichen Willensfreiheit sagen werden, so daß sie faktisch

⁴⁴ Vgl. Metz, 110.

im Blick auf ihr Leben das Leiden als Preis für Freiheit und Liebe akzeptieren.

Dabei ist zu zeigen, wie (1) zusammenpassen kann mit:

(2) Es gibt Personen, die mit guten Gründen ein „Ja“ zum Dasein verweigern und diese Weigerung bis in den Tod hinein für definitiv erklären.

(1) und (2) sind dann vereinbar, wenn gilt:

(3) Auch als definitiv behauptete und gut begründete Verweigerungen sind prinzipiell revidierbar.

(4) Auch nach dem Tod ist eine solche Revision beziehungsweise das Offenbarwerden einer solchen Revision denkbar.

(5) Die eschatologische Hoffnung der Christen läßt sich so ausbuchstabieren, daß die Hoffnung auf eine solche Revision rational verantwortet werden kann.

Satz (3) leuchtet sofort ein, insofern wir immer wieder erleben, daß angeblich definitive und gut überlegte Entscheidungen revidiert werden (man denke nur an die Vielzahl von Ehescheidungen). Ihre Unabweisbarkeit läßt sich zudem zusätzlich mit Einsichten des späten Wittgenstein begründen. Wittgenstein verdeutlicht nämlich, daß sich die Bedeutung von Zeichen nur im Gebrauch in Sprachspielen zeigen kann.⁴⁵ Ist diese Beobachtung richtig, folgen zwei für Satz (3) wichtige Punkte. Zum einen kann auch die Bedeutung des Leidens immer nur sprachspielrelativ und damit niemals ein für alle Mal festgesetzt und bewertet werden, so daß eine *definitive* Ablehnung des Lebens aufgrund einer negativen Wertung des Leidens irrational wäre.⁴⁶ Zum anderen müssen jede Artikulation von Definitivität und jeder Begründungsversuch aufgrund der Neubestimmbarkeit ihres semantischen Gehaltes in anderen Sprachspielkontexten relativiert werden.

Zur Stützung von Satz (4) muß kein postmortaler Seelenbildungsprozess angenommen werden, sondern es genügt die Akzeptanz der christlichen Basisannahme, daß die eigentliche Entscheidung des Menschen erst in der postmortalen Begegnung mit Christus offenbar wird.

Die Rationalität der Annahme (5) gründet in dem Glauben, daß eben diese Begegnung mit Christus die Begegnung mit vollkommener in einer Person Gestalt gewordener Wahrheit, Freiheit und Liebe ist. Erst diese Begegnung ermöglicht es uns, den Wert unbedingter Willensfreiheit und die

⁴⁵ Vgl. zur ausführlichen Begründung und Explizierung dieser Einsicht *K. v. Stosch*, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001, 21–26. Übrigens läßt sich aus dieser Beobachtung auch noch einmal die grundsätzliche Einsicht begründen, daß alleine die betroffenen Personen selbst die Abwägungsfrage entscheiden dürfen. Denn als Mitspieler in den jeweiligen Sprachspielen sind es ja gerade sie, die zuerst die Bedeutung des Leidens festlegen.

⁴⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von *M. T. Nelson*, Temporal wholes and the problem of evil, in: *RelSt* 29 (1993) 313–324, der dafür argumentiert, daß die Bewertung und Bedeutung einzelner Episoden des Lebens sich im Laufe des Lebens ändern können und zum Teil von dessen weiterem Verlauf, letztlich aber von meiner Gesamtperspektive auf mein Leben abhängt.

Wahrheit ohne Vor- und Nachbedingungen geschenkter Liebe existentiell und intellektuell im letzten zu erfassen beziehungsweise macht unsere Haltung hierzu offenbar. Es ist deshalb rational, eine Revision der ohne diese Kenntnis gegebenen Einschätzung des Wertes von Freiheit und Liebe für möglich zu halten.⁴⁷ Da der Wert von Freiheit wie von unserem Dasein insgesamt in eschatologischer Perspektive in ein völlig neues Licht getaucht wird, bleibt zumindest die Frage rationaler Weise berechtigt, ob nicht alle Leidenden in dieser Perspektive zu der hier geforderten Annahme des Lebens finden könnten.⁴⁸ In diesem Sinne kann man durchaus berechtigt mit Thomas Pröpper fragen:

Ob wir nämlich Gottes Liebe die Möglichkeit, sich selbst zu rechtfertigen und aller Zustimmung zu gewinnen, noch zutrauen oder aber diese Möglichkeit, mit Berufung auf die Unaufwiegarkeit des Leidens und die Unversöhnbarkeit der Schuld, für bereits definitiv und zwar negativ entschieden ansehen wollen. Beide Optionen werden sich, gerade auch praktisch, verantworten müssen: die des Glaubens vor der Instanz der religionskritischen Argumente, die atheistic gegenüber der Frage, ob man angesichts des definitiven Unrechts und endgültiger Vernichtung leben kann, ohne sich den Leidenden durch Vergessen und Abwendung zu entziehen.⁴⁹

Ohne an dieser Stelle auf die von Pröpper erhobenen Nachfragen im Hinblick auf die praktische Vernunft eingehen zu können, scheint mir zumindest sein Plädoyer für die Möglichkeit einer Selbstrechtfertigung Gottes angesichts der soeben ausgeführten Überlegungen im Hinblick auf die christlicherseits erwartete, noch nicht erfolgte Begegnung mit vollkommener Freiheit und Liebe rational verantwortbar zu sein. Allerdings ist noch nicht so recht deutlich, auf welcher kriterialen Grundlage der Nachweis der Rationalität der Offenhaltung dieser Frage begründet werden kann.

⁴⁷ Dies wäre nur dann anders, wenn man nachweisen könnte, daß es in der Welt etwas gibt, das deren Annehmbarkeit prinzipiell und kategorisch ausschließt. Mit Hilfe der von Wittgenstein gewonnenen Einsichten läßt sich aber auch bezogen auf diesen Punkt deutlich machen, daß eine solche Einstellung irrational wäre. Denn da die Bedeutung von Leiden erst in Sprachspielen, und damit von Opfern und Tätern gemeinsam festgelegt wird, kann sie niemals ein prinzipieller Grund sein, die logische Möglichkeit der umfassenden Bejahung der Welt auszuschließen.

⁴⁸ Vgl. J. Hick, *Evil and the God of love*. Reissued with a new preface, Houndmills-London 1985, 363 f.: „For everything will receive a new meaning in the light of the end to which it leads. What now threatens us as final evil will prove to have been interim evil out of which good will in the end have been brought.“ Anders als Magnus Striet mir dies zu tun scheint (siehe unten), setze ich dabei nicht die Notwendigkeit der Apokatastasis und der gegenseitigen Versöhnung und Vergabung als Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung des Glaubens an Gott, sondern lediglich die angesichts des Leidens vollzogene Bejahung des Lebens und der Freiheit, die – wie bereits oben vermerkt – durchaus mit einer Ablehnung Gottes einhergehen kann.

⁴⁹ T. Pröpper, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*. In: T. R. Peters (Hg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 61–72, 71; *ders.*, *Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden*, in: *KatBl* 108 (1983) 253–274, 271: „Ich weiß nicht, was es für erlittenes Leiden bedeutet, wenn Gott selber die Tränen abwischt. Aber ich plädiere dafür, diese Frage wenigstens offenzuhalten.“

3. Zum kriterialen Problem und zum Status der hier angestellten Überlegungen

An dieser Stelle meint Magnus Striet, einer der Schüler von Thomas Pröpper, weiterhelfen zu können. Dabei geht er von der richtigen Beobachtung aus, daß der Akt des Protestes gegen das Leid genauso wie der Akt der Verweigerung der Annahme des Lebens einen Freiheitsakt darstellt. Striet zufolge ist es nun aber unzulässig, unter Inanspruchnahme von Freiheit ihren Wert zu widerrufen. Striet sieht in der Freiheit ein geeignetes Kriterium in der Abwägungsfrage, ob unser Dasein insgesamt zustimmungswürdig ist.⁵⁰ In einer Strukturanalyse des Freiheitsbegriffs meint er, dieses Kriterium zu präzisieren und operationalisierbar machen zu können.

Freiheit stellt jedoch nur für denjenigen ein Kriterium in dieser Abwägungsentscheidung dar, der sich entscheidet, Freiheit zur Maxime beziehungsweise zum Ausgangspunkt seines Denkens zu machen. Eine solche Entscheidung ist aber schon die Bejahung von Freiheit. Sie setzt damit eine positive Beantwortung der Frage nach dem Wert der Freiheit voraus und ist als Kriterium zu ihrer Entscheidung unzulässig. Freiheit kann zwar als faktische Voraussetzung des atheistischen Protests aufgewiesen werden, wenn man mit Krings jeden Denkakkt als Freiheitsvollzug analysiert. Aus der Notwendigkeit, frei handeln zu *müssen*, folgt aber nicht die Option, frei handeln zu *wollen*. Und erst dieser Wille zur Selbstbestimmung führt dazu, Freiheit zum Kriterium von Freiheitsentscheidungen und Moralität zu machen.

Selbst wenn es gelänge, Vergebung als höhere Möglichkeit von Freiheit aufzuweisen⁵¹ und selbst wenn sich die postulatorische Rede von Gott als notwendiges Implikat der Selbstverpflichtung der Freiheit auf den im eigenen Unbedingtheitsanspruch begründeten Sollensanspruch aufweisen ließe, bliebe die Frage, ob Freiheit sein soll und warum ich dem Sollensanspruch der Freiheit genügen soll, offen. Dem Sollensanspruch der Freiheit folgen wollen heißt, „Ja“ zu sagen zur Freiheit. Dieses „Ja“ darf aber bei der Frage nach dem Leiden als Preis der Freiheit gerade nicht vorausgesetzt werden,

⁵⁰ Vgl. M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage. In: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 48–89, 66, der meint, Freiheit beziehungsweise eine Phänomenologie des Freiheitsvollzuges an dieser Stelle deswegen kriterial in Anspruch nehmen zu dürfen, weil auch der atheistische Protest „transzendentallogisch die formale Unbedingtheit der Freiheit voraus[setze]; K. v. St.] – eine Freiheit aber, die sich selbst Gesetz ist, weil sie sich zu sich selbst entschieden hat, und die folglich ihr eigenes Wesen zum kriteriologischen Maßstab dessen erhebt, was moralisch genannt zu werden verdient und was nicht. ... [Damit sei die Frage nach der Existenz Gottes nicht entschieden; K. v. St.]. Wohl aber entschieden ist, daß der argumentative Streit darüber, was dem Menschen wesensgemäß ist und was nicht, nur so begründet entschieden werden kann, daß methodisch auf die menschliche Freiheit selbst und deren praktischen Vollzug rekurriert wird.“

⁵¹ Vgl. zur Begründung dieses Gedankens Striet, 71.

weil die Abwägungssituation sonst aufgrund einer *petitio principii* entschieden wäre.⁵²

Insofern scheint mir kein Weg an der Einsicht vorbeizuführen, daß sich kein allgemeines Kriterium zur Entscheidung dieser Abwägungsfrage angeben läßt. Denn jedes materiale Kriterium ist weltbildgebunden und prinzipiell bestreitbar. Die selbstreflexive Verteidigung des rein formalen Kriteriums der Freiheit scheitert aber an dem Unterschied zwischen faktischer Form der Freiheit und ihrer normativen Bewertung. Es gibt also kein Kriterium, anhand dessen allgemein bestimmt werden könnte, ob der positive Wert des freien Willens das damit verbundene Risiko falscher beziehungsweise leiderzeugender Entscheidungen aufwiegen kann. Genauso wenig läßt sich objektiv entscheiden, ob es gut ist, daß es die Welt gibt. Die hier zu vergleichenden Größen sind zwar nicht schlechterdings unverrechenbar,⁵³ insofern ich für mich durchaus überlegen kann, ob ich lieber niemals leiden und dafür unfrei und unfähig zu wirklicher Liebe sein würde. Aber die in Relation zu setzenden Größen sind weder quantifizierbar noch sind allgemeine Kriterien benennbar, die jede Person aus zwingenden philosophischen Gründen berücksichtigen muß.

Mir scheint dieses Ergebnis allerdings deshalb nicht besorgniserregend zu sein, weil es logisch möglich und aufgrund der oben erläuterten Annahme (5) durchaus vernünftig ist zu hoffen, daß auch die Verwendung unterschiedlicher Kriterien dazu führen wird, daß alle Menschen sich für eine Bejahung ihrer Existenz entscheiden. Die Rechtfertigung der Hoffnung auf eine von allen Menschen vollzogenen Bejahung der Welt könnte nicht aufgrund eines allgemeinen Kriteriums einsichtig gemacht werden, sondern müßte eher durch eine Beispielsammlung verdeutlicht und im konkreten

⁵² Richtig an der Striets Überlegungen zugrunde liegenden These Pröppers ist zwar, daß derjenige, der Freiheit definitiv widerruft, gerade die Instanz aufgibt, „die nicht nur Voraussetzung für die eigene Anklage, sondern (zumindest anfanghaft) auch Medium zur Überwindung des beklagten Leids ist“ (*P. Platzbecker*, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2003, 375). Aber da menschliche Freiheit gerade keine letzte Überwindung des beklagten Leids zu leisten imstande ist, bleibt es ohne Selbstwiderspruch möglich, die Maßstäblichkeit von Freiheit nicht anzuerkennen. Nicht umsonst bleibt Pröpper deshalb ja auch bei einer eschatologischen Hoffnung stehen, die an dem Scheitern einer autonom philosophisch argumentierenden Theodizee nichts ändert (vgl. *Platzbecker*, 390).

⁵³ Gegen *Höhn*, 137: „Zwei unverrechenbare Größen werden hier derart in Beziehung gesetzt, daß die eine als ‚Preis‘ der anderen erscheint. Zu zahlen haben diesen Preis die unschuldig Leidenden, denen gerade um ihrer Schuldlosigkeit willen dieser Preis nicht zumutbar ist.“ Dem Anliegen Höhns, daß die unschuldig Leidenden nicht den Preis für die Freiheit der Täter zu zahlen haben, wird in dem hier vertretenen Ansatz dadurch Rechnung getragen, daß im Gesamtblick auf unser Dasein einschließlich des postmortalen Verwandlungsprozesses jede Person imstande sein kann, allein aufgrund der eigenen Erfahrungen Ja zu ihrer Existenz zu sagen und den Preis zahlen zu wollen. Es geht also bei meiner Entscheidung nicht um einen von unschuldig Leidenden zu zahlenden Preis, sondern um die Frage, ob die Rückfrage an diese unschuldig Leidenden, die alleine die Entscheidungskompetenz über die Bewertung ihres Leidens behalten, offengehalten werden darf.

Streit nach Feststellung gemeinsamer Prämissen der Diskussionsteilnehmer verteidigt werden.⁵⁴

Das Ergebnis einer solchen Vorgehensweise könnte natürlich niemals eine unerschütterbare, als letztbegründet ausgewiesene Verteidigung des christlichen Glaubens angesichts des Leidens in der Welt sein. Aber ein weitergehendes Ziel scheint mir gerade im Kontext der Theodizeeproblematik auch alles andere als wünschenswert zu sein. Durch ihren Rekurs auf bestimmte Sprachspiele und den Verzicht auf ein universales Kriterium macht sich die hier vertretene Rede von Gott abhängig von der geschichtlich konkreten Haltung der Menschen zum Leiden und zu ihrem Leben. Sie ist nicht verblüffungsfest und kann den Sinn nicht a priori sicherstellen. Die Theologie bleibt so (zumindest beim Verzicht auf ein einheitliches, transzendental ausgewiesenes Kriterium) in der zeitlichen Gespanntheit der christlichen Hoffnung und auf die Rückfrage an Gott verwiesen.

Zugleich wird diese Rückfrage durch die Konturierung der eschatologischen Perspektive und der mit ihr verbundenen Hoffnung auf eine Antwort auf die Theodizeefrage zuerst ermöglicht. Denn eine Frage ohne einen Begriff von einer möglichen Antwort ist sinnlos. Der von Metz geforderte Schrei nach der Rettung der anderen kann erst vor dem Hintergrund dieser Überlegungen der theoretischen Vernunft als nicht absurd verantwortet und damit durchgehalten werden. Aber derartige theoretische Überlegungen können die praktische Entscheidung für die Option des Glaubens und die damit verbundene existentielle Bejahung des unbedingten Wertes von Freiheit und Liebe weder ersetzen noch zwingend herbeiführen. Von daher mündet jede theoretische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage in eine praktische Theodizee, die als solidarische Praxis zur Bejahung menschlichen Lebens einlädt.

⁵⁴ Vgl. zu dieser Vorgehensweise *Stosch*, 318 f.