

Abschied vom Theismus?

Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott

Friedrich Hermann

Eberhard Karls Universität (Tübingen)

1. Das Theodizeeproblem und die Versuche, es zu umgehen

Keine andere Erfahrung hat die Überzeugung, dass ein allmächtiger und sittlich vollkommener Schöpfergott existiert, in ähnlich radikaler Weise in Frage gestellt wie die Erfahrung des Schlechten in der Welt. In klassischer Weise wurde die Schwierigkeit, vor der der Theismus angesichts der Übel steht, bereits von Epikur formuliert:

«Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?»¹.

Das Theodizeeproblem im engeren Sinne² stellt sich innerhalb eines theistischen Bezugsrahmens und besteht darin, ob die drei folgenden Annahmen zugleich wahr sein können:

(1) Es gibt Übel in der Welt.

(2) Gott existiert, und er ist sittlich vollkommen.

(3) Gott existiert, und er ist allmächtig und allwissend.

¹ EPIKUR, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von O. Gigon, München 1991, 136.

² Die erweiterte Bedeutung des Ausdrucks «Theodizee» im 19. Jahrhundert, etwa im Sinne von *theologia naturalis*, bleibt hier außer Betracht, vgl. dazu C.-F. GEYER, *Die Theodizee - Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992, 155ff.

Während der Theist alle drei Aussagen für wahr hält, bestreitet der Theismusgegner deren Vereinbarkeit, indem er die göttliche Allgüte und Allmacht in folgender Weise näher bestimmt:

(4) *Ein allgütiges Wesen verhindert jedes Übel, soweit es das kann.*

(5) *Ein allmächtiges Wesen kann jedes Übel verhindern, wenn es will.*

Aufgrund dieser Zusatzannahmen schließen sich, so behauptet der Theismusgegner, die Existenz der Übel und die Existenz des theistischen Gottes gegenseitig aus, und daher muss mindestens eine der drei ersten Aussagen falsch sein. Nun ist die Existenz von Übeln in der Welt schwer bestreitbar, und daher wird man entweder die Annahme (2) oder (3) oder beide preisgeben müssen³.

Besonders in den beiden vergangenen Jahrhunderten hat man häufig die letztere, also atheistische Konsequenz gezogen. «Die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existiert», heißt jenes Bonmot Stendhals, um das ihn Nietzsche beneidete⁴. Dasselbe kommt in Georg Büchners Drama *Dantons Tod* zum Ausdruck:

«Schafft das Unvollkommne weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren, Spinoza hat es versucht. Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke dir es, Anaxagoras, warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten»⁵.

Natürlich ist die atheistische Bestreitung göttlicher Existenz nicht die einzige mögliche Konsequenz aus der unterstellten Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3), denn letztere besagt lediglich, dass eine dieser Annahmen falsch sein muss. Nun kommt die Preisgabe der Annahme (1) nicht in Frage, weil die generelle Leugnung von Übel in der Welt nicht nur kontraintuitiv, sondern auch selbstwidersprüchlich ist. Demnach bleiben zwei theologische Positionen übrig, die zwar beide den The-

³ So wird in neuerer Zeit z.B. argumentiert von J. L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, in *Mind* 64 (1955) 200-212, wiederabgedruckt in M. M. ADAMS – R. M. ADAMS (Hrsg.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 25-37, oder N. HOERSTER, *Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems*, in *Theologie und Philosophie* 60 (1985) 400-409.

⁴ Vgl. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*. «Warum ich so klug bin», 3 (*KSA* 6, 286). Das Bonmot lässt sich in Stendhals Werken m.W. nicht nachweisen, vermutlich handelt es sich um eine mündliche Äußerung. Nietzsche kannte es offenbar aus P. Alberts Buch über die französische Literatur des 19. Jahrhunderts, vgl. P. D'IORIO, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien* 21 (1992) 398-400, hier: 400.

⁵ G. BÜCHNER: *Dantons Tod, Ein Drama*, in: DERS.: *Werke in einem Band*, Harenberg Kommunikation 1982, 7-68, hier: 44. Vgl. auch das berühmte Kapitel «Die Auflehnung», in: F. M. DOSTOJEWSKI: *Die Brüder Karamasow*, aus dem Russischen übertragen von H. Ruoff und R. Hoffmann, Zürich 1974, 319-332 (Buch 5, Kap. 4), sowie A. CAMUS: *Der Mensch in der Revolte. Essays*, Reinbek bei Hamburg 1969, 22ff.

ismus ablehnen, zugleich aber den Atheismus unterlaufen: die Einschränkung der göttlichen Liebe oder der göttlichen Macht. Entweder hält man an der Allmacht Gottes fest, dann können Liebe und Güte allenfalls eine Seite Gottes sein, neben der es noch eine andere gibt⁶. Oder man hält an der Allgüte Gottes fest, dann kann er keine grenzenlose Macht besitzen. Im ersten Fall muss man einen internen Dualismus zwischen der Potenz der Güte und einer oder mehreren ihr in Gott gegenüberstehenden Potenzen in Kauf nehmen. Im Grenzfall wird der Grund der Welt sogar zu einem moralisch indifferenten Wesen wie bei Spinoza oder – wie bei Schopenhauer – zu einer Art allmächtigem Teufel. Im zweiten Fall, der Entmächtigung Gottes, muss man einen externen Dualismus zwischen Gott und einer oder mehreren außer ihm bestehenden Mächten annehmen, im Grenzfall sogar die völlige Ohnmacht Gottes. Dieser externe Dualismus kann grundsätzlich auf zwei verschiedene Weisen gedacht werden: Entweder ist Gottes Macht durch eine zweite, mit ihm gleichursprüngliche Macht schon immer eingeschränkt wie bei Platon oder im Manichäismus, oder Gott selbst hat seine Macht zugunsten eines anderen, etwa zugunsten menschlicher Freiheit, eingeschränkt.

Beide Varianten können auf eine lange Tradition zurückblicken, und ihre «Lösung» des Theodizeeproblems gleicht der rabiatischen Therapie, Kopfschmerzen durch Abschlagen des Kopfes zu «heilen». Auf einen internen Dualismus in Gott tendieren jene Komplexe der alttestamentlichen Tradition, in denen Unheil und Scheitern als Erfahrungen mit Gott verstanden und in Klage und Anklage vor ihn gebracht werden⁷. Beim späten Augustin kehrt der zuvor verworfene extern-manichäische Dualismus intern in der Gestalt der unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück, mit der der verborgene Gott einige zum Heil und die meisten zum Unheil prädestiniert. Eine partielle Einschränkung der Güte Gottes liegt ebenso in der Annahme des spätmittelalterlichen Voluntarismus, der göttliche Wille sei nicht an die Gesetze des Guten und Gerechten gebunden, in Luthers Unterscheidung zwischen Deus absconditus und *Deus revelatus* und in Böhmes Spekulation über eine Grimmschicht in Gott. Böhmes Lehre ist später in Schellings Unterscheidung zwischen Gott selbst und dem Grund in Gott und in Heideggers Rede von jenem strittigen Sein eingegangen, in dem gleichermaßen «das Heile und das Grimmige [...] wesen»⁸.

⁶ Vgl. W. DIETRICH, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995.

⁷ Vgl. J. EBACH, «Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?». *Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns*, in *Concilium* 26 (1990) 430-436. «Der Widerspruch – schreibt Ebach – wird nicht *ad maiorem Dei gloriam* aufgelöst, sondern bleibt Widerspruch in Gott» (*Ebd.*, 435).

⁸ M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1981⁸, 49.

Extern dualistische Konzepte findet man antik und mittelalterlich bei Empedokles, Platon, in Teilen des Alten Testaments (z.B. im Schöpfungsbericht der Priesterschrift), im (heute von Cioran⁹ erneuerten) Manichäismus, in der Apokalyptik, Gnosis und in der Kabbala. Neuzeitlich wird der externe Dualismus im französischen Sprachraum von P. Bayle erwogen, nach dem Erdbeben von Lissabon von Voltaire als einzig mögliche «Lösung» des Theodizeeproblems vertreten und von Rousseau – nach anfänglicher Ablehnung – in seiner Lehre von der ewigen Koexistenz zwischen einem göttlich-aktiven und einem materiell-passiven Prinzip aufgenommen. Im englischen Sprachraum hat J. St. Mill¹⁰ eine partielle Entmächtigung Gottes vorgeschlagen, die dann bei W. James¹¹ gegen den pantheistischen Monismus der schottischen Idealisten gewendet wird.

In diese Tradition der Entmächtigung Gottes gehört auch die Lehre vom leidenden Gott, die von der theologischen Tradition als Häresie zurückgewiesen wurde, seit dem 19. Jahrhundert aber eine erstaunliche Karriere gemacht hat und inzwischen fast zu einer Art neuen Orthodoxie avanciert ist. Vom einem leidenden Gott sprechen in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts K. Barth, D. Bonhoeffer, D. Sölle, E. Jüngel, J. Moltmann, in der katholischen Theologie H. Urs von Balthasar und in der Religionsphilosophie M. Scheler und H. Jonas, um nur einige zu nennen.¹² In den beiden folgenden Abschnitten werde ich mich auf die Rede vom leidenden Gott bei Moltmann und Jonas konzentrieren, um dann im Schlussabschnitt zu fragen, unter welchen Bedingungen ein Abschied vom Theismus nötig wäre.

⁹ Vgl. E. M. CIORAN, *Die verfehltte Schöpfung*, Frankfurt a.M. 1979.

¹⁰ Vgl. J. ST. MILL, *Die Nützlichkeit der Religion* in DERS., *Drei Essays über Religion. Natur - Die Nützlichkeit der Religion - Theismus*, auf der Grundlage der Übersetzung von E. Lehmann, neu bearbeitet und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von D. Birnbacher, Stuttgart 1984, 63-107, besonders 102f.

¹¹ Vgl. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London-New York-Bombay-Calcutta 1912, 131f.

¹² Vgl. W. R. CORTI, *Die Mythopoesie des «Werdenden Gottes»*, in A. M. KOKTANER (Hrsg.), *Schelling-Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, München-Wien 1965, 83-112; W. McWILLIAMS, *The Passion of God. Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*, Macon 1985; R. GOETZ, *The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy*, in *The Christian Century* 103 (1986) 385-389; P. KOSŁOWSKI, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Wien 1993; G. SCHIWWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995. Zu Max Scheler vgl. W. SCHOBLE, «Solidarisch mit der Gottheit». *Mensch, werdender Gott und das Problem des Übels beim späten Scheler*, in *Phänomenologische Forschungen* N.F. 3 (1998) 159-179.

2. Die trinitätstheologische Rede vom leidenden Gott (J. Moltmann)

Die Frage nach Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt ist ein zentrales Problem in der Theologie Jürgen Moltmanns. Um sie zu beantworten, wendet sich Moltmann gleichermaßen gegen den klassischen Theismus wie gegen den neuzeitlichen Atheismus (II.1.) und entwickelt im Gegenzug eine trinitätstheologische Konzeption des leidenden Gottes (II.2.), die allerdings aufgrund ihrer zweideutigen Stellung zur göttlichen Allmacht in Aporien gerät (II.3.).

2.1. Zwischen Theismus und Atheismus

Mit dem neuzeitlichen Atheismus teilt Moltmann die Voraussetzung, dass die theistischen Annahmen (1) bis (3) nicht zugleich wahr sein können. Am Fels des menschlichen Leidens erleidet jeder Theismus Schiffbruch, denn das «Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes ist eine unbestreitbare Widerlegung der Vorstellung des allmächtigen und gütigen Gottes im Himmel»¹³. Ebenso verfehlt wie der Theismus ist nach Moltmann freilich auch jener Atheismus, für den die Welt alles ist. Denn ohne die «Sehnsucht nach dem ganz Anderen» (Horkheimer) verliert das Leiden seinen empörenden Charakter. Ohne die Hoffnung auf Gerechtigkeit und den Gott, der allein sie verbürgen kann, käme die «metaphysische Revolte» (Camus) gegen eine Welt voller Bosheit und Ungerechtigkeit zum Verstummen. Wie die unbestreitbare Faktizität der Übel die Existenz des theistischen Gottes in Frage stellt, so stellt die unaufgebbare Forderung nach ihrer Überwindung die atheistische Gottesleugnung in Frage¹⁴. Wie die theoretische Vernunft dem Theismus widerstreitet, so widerstreitet die praktische Vernunft dem Atheismus.

Nun stehen einer Theologie, die den Theismus aus Theodizeegründen ablehnt, ohne die atheistischen Konsequenzen ziehen zu wollen, zwei Möglichkeiten offen: Sie kann entweder die Allmacht oder die Allgüte Gottes preisgeben. Wie viele Theologen «nach Auschwitz» plädiert Moltmann für die erste Möglichkeit. Wenn nämlich die Annahmen (1) bis (3) wirklich unvereinbar wären, dann wäre ein allmächtiger Gott zugleich ein moralisch ruchloser, mitleidsloser, ja schrecklicher Gott, vom Teufel kaum zu unterscheiden.

¹³ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 63.

¹⁴ Zu Moltmanns Kritik des Atheismus vgl. vor allem J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1973², 205-214.

«Der „Allmächtige“ – das ist der „Herr der Geschichte“, der immer auf der Seite der starken Bataillone steht und mit den Siegern siegt. „Der Allmächtige“ – das ist die absolute Potenz ohne irgendeine Tugend. [...] „Der Allmächtige“ – das ist die apathische Gottheit, die alles bestimmt und von niemandem bestimmt wird; die alles beherrscht und nichts erleidet; [...] Alle absolutistischen Herrscher der Geschichte haben sich nach diesem Gottesbild in Szene gesetzt: von Dschingis Khan bis Hitler. Die theologische Revision des öffentlichen Gottesbildes nach Auschwitz hat darum mit Recht bei der „Allmacht“ Gottes eingesetzt [...]»¹⁵.

Moltmann begründet seinen Abschied vom allmächtigen Gott durch ein theologisches Erkenntnisprinzip, das sich gegen die Tradition der natürlichen Theologie wendet. Gott ist nicht durch einen Rückschluss vom Zustand der Welt auf die Beschaffenheit ihres Grundes zu erkennen. Beide, der Theismus wie der Atheismus, bedienen sich dieser Methode, allerdings mit unterschiedlichem Ergebnis: Im Spiegel der Welt glaubt der eine die Kraft und Weisheit eines Gottes, der andere die Fratze des Absurden zu erkennen¹⁶. Im Gegenzug zur *Theologia naturalis* und im Anschluss an die *Theologia crucis*, die Luther in seinen Thesen zur Heidelberger Disputation begründete, ist das Kreuz Christi für Moltmann «Grund und Kritik christlicher Theologie». «Der ist nicht wert, ein Theologe zu heißen, der „Gottes unsichtbares Wesen durch das Geschaffene erkennt und erblickt“ (Röm 1, 20). [...] Sondern nur der, der Gottes sichtbares und (den Menschen) zugewandtes Wesen durch Leiden und Kreuz erblickt und erkennt»¹⁷, hatte Luther mit Berufung auf Röm. 1, 18ff. und 1. Kor. 1, 21 gesagt. Entsprechend muss christliche Theologie nach Moltmann «Gottes Gottheit aus dem Ereignis des Leidens und des Todes des Gottessohnes verstehen [...]»¹⁸.

2.2. Trinitarische Kreuzestheologie

Wenn das Wesen Gottes aus der Passion Jesu zu erkennen ist, dann ist Gott kein allmächtiger und apathischer, vielmehr ein leidender und ohnmächtiger Gott. Aufgrund seines kreuzestheologischen Ansatzes wendet sich Moltmann gegen das sogenannte Apathieaxiom, jene auf die griechische Philosophie zurückgehende¹⁹ und von

¹⁵ J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, in DERS., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997, 155-173, hier: 166.

¹⁶ Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 193ff.

¹⁷ M. LUTHER, *Die Heidelberger Disputation*, These XIX und XX, in *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, hrsg. von K. Aland, Bd. 1: *Die Anfänge*, Stuttgart-Göttingen 1969, 379-394, hier: 388.

¹⁸ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 201.

¹⁹ Vgl. z.B. PLATON, *Politeia*, Buch 2, 381b-c; ARISTOTELES' *Metaphysik*, Buch 12, Kap. 7, 1073a 11.

der christlichen Theologie bis ins 19. Jahrhundert fast durchgängig übernommene Annahme, dass Gott aufgrund seiner Vollkommenheit leidensunfähig ist²⁰.

Die christologische Anwendung dieses Axioms führte in der Regel zu der Forderung, nur die menschliche, nicht die göttliche Natur Christi sei von Leiden und Sterben betroffen. Die Passion Jesu erschien so als menschliche Tragödie, als Leiden und Sterben des guten Menschen von Nazareth.

Nun hatte die Zweinaturenlehre nicht nur strikt zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi unterschieden, sondern zugleich ihre Einheit in der gottmenschlichen Person behauptet. Seine göttliche Natur wurde dabei als zweite Person der Trinität verstanden, die in der Inkarnation die menschliche Natur angenommen hat und die das personbildende Zentrum der konkreten, geschichtlichen Person Jesu darstellt. Diese christologischen Festlegungen mussten für die Frage der Leidensfähigkeit Gottes Konsequenzen haben. Aufgrund der personalen Einheit der beiden Naturen lehrt die scholastische Theologie, dass die Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur Christi auf seine konkrete Person übertragbar seien (*communicatio idiomatum in concreto*) und daher vom Leiden und Sterben der gottmenschlichen Person Christi gesprochen werden könne. Im Anschluss an Luthers Deutung der Idiomenkommunikation geht Moltmann noch einen Schritt weiter. Da die göttliche Person, der ewige Gottessohn, eine «anhypostatische», menschliche Natur angenommen hat und die Personseinheit des Gottmenschen Christus ausmacht, ist es die zweite Person der Trinität, die in der Person Jesu leidet und stirbt. Von diesem Leiden und Sterben des ewigen Sohnes ist nach Moltmann auch der Vater betroffen. Auch er leidet, wenngleich nicht auf dieselbe Weise:

«Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet den Tod des Sohnes. Der Schmerz des Vaters ist dabei von gleichem Gewicht wie der Tod des Sohnes. Der Vaterlosigkeit des Sohnes entspricht die Sohneslosigkeit des Vaters, und wenn sich Gott als Vater Jesu Christi konstituiert hat, dann erleidet er im Tod des Sohnes auch den Tod seines Vaterseins»²¹.

Um das Kreuzesgeschehen als Offenbarung der Gottheit Gottes zu verstehen, muss man nach Moltmann daher trinitarisch denken. Trinitarische Kreuzestheologie versteht Gott als «das Golgathageschehen, das Geschehen der Liebe des Sohnes und des Schmerzes des Vaters, aus dem der zukunftsöffnende, lebensschaffende Geist entspringt»²². Diese trinitarisch differenzierte Rede vom leidenden Gott kämpft an

²⁰ Vgl. die klassische Studie von J. K. MOZLEY, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, London 1926.

²¹ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 230.

²² *Ebd.*, 234.

zwei Fronten. Sie richtet sich erstens gegen das theistische Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes, und zweitens gegen jene moderne, undifferenzierte Rede vom Tod Gottes im Atheismus und in einer nichttrinitarischen Kreuzestheologie, die schon in der alten Kirche zurückgewiesen wurde. Das Leiden und Sterben des Sohnes ist weder patripassianisch als Leiden und Sterben des Vaters noch theopaschitisch einfachhin als Tod Gottes, sondern nur als «Tod *in* Gott»²³ zu verstehen. Wie bei Hegel soll die atheistische Rede vom Tod Gottes trinitätstheologisch überboten und «aufgehoben» werden²⁴. Dem Atheisten fällt gleichsam die undankbare Rolle des düpierten Hasen im Märchen vom Wettlauf zu, dem der Igel, also der trinitarische Kreuzestheologe, zuruft: Ich bin schon da. Für Moltmann «sind Gott und Leiden nicht mehr Widersprüche wie im Theismus und Atheismus, sondern Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst, weil Gott Liebe ist»²⁵.

Man hätte gern die Argumente gehört, die zu solchen Annahmen über das göttliche Innenleben berechtigen. Stattdessen erweitert Moltmann seine Kreuzestheologie zu einer spekulativen Geschichtsphilosophie. Das Kreuzesgeschehen kann nicht, so erfährt man, «als Geschichte in der Welt gedacht werden, sondern nötigt dazu, umgekehrt die Welt in dieser Geschichte zu begreifen»²⁶. «Die im Kreuzestod Jesu auf Golgatha konkrete "Geschichte Gottes" hat darum alle Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte in sich und kann darum als die Geschichte der Geschichte verstanden werden»²⁷. Da die gesamte Leidensgeschichte der Welt «pantheistisch»²⁸ in der trinitarischen Geschichte Gottes aufgehoben ist, ist «Gott in Auschwitz und Auschwitz in dem gekreuzigten Gott [...]»²⁹.

Moltmann illustriert das wie folgt: In seinem bekannten Auschwitzbuch „La Nuit“ (1958) berichtet E. Wiesel, wie zwei Erwachsene und ein Kind vor den Augen der versammelten Häftlinge erhängt wurden.

«"Wo ist Gott, wo ist er?" fragte jemand hinter mir. Auf ein Zeichen des Lagerchefs kippten die Stühle um. Absolutes Schweigen herrschte im ganzen Lager. Am Horizont ging die Sonne unter. [...] Die beiden Erwachsenen lebten nicht mehr. [...] Aber der dritte Strick hing nicht reglos: der leichte Knabe lebte

²³ *Ebd.*, 267.

²⁴ Vgl. dazu die vorzügliche Hegelinterpretation von E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978³, 83-132.

²⁵ J. MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott*, 214.

²⁶ *Ebd.*, 204.

²⁷ *Ebd.*, 233.

²⁸ *Ebd.*, 266.

²⁹ *Ebd.*, 267.

noch... Mehr als eine halbe Stunde hing er so und kämpfte vor unseren Augen zwischen Leben und Sterben seinen Todeskampf. [...] Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: "Wo ist Gott?" Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: "Wo er ist? Dort - dort hängt er, am Galgen"..."³⁰.

Statt als metaphorischen Ausdruck für das Zerschneiden des Gottesglaubens versteht Moltmann die Antwort im buchstäblichen Sinn: In der Hölle von Auschwitz war Gott da, nicht als Herr der Geschichte, sondern als Opfer unter den Opfern³¹. Seine Deutung trifft sich mit einer, die E. Wiesel selbst gelegentlich gegeben hat³² und die auf die rabbinische Theologie der Selbsterniedrigung Gottes und ihre schöpfungstheologische Weiterentwicklung in der jüdischen Mystik zurückgeht. Danach ist Gott durch seine Schechina, seine Niederlassung und sein Wohnen in der Welt, der Weggenosse seines Volkes: Er leidet Israels Leiden, er zieht mit Israel ins Exil, er empfindet die Todesqualen der Märtyrer und wartet mit dem Volk auf seine Erlösung. Dieses Leiden Gottes beginnt nach jüdisch-kabbalistischer Vorstellung schon mit dem Entschluss zur Schöpfung der Welt, die einen Akt der göttlichen Selbstbeschränkung voraussetzt. Denn damit etwas Außergöttliches möglich ist, muss der allmächtige und allgegenwärtige Gott sich in sich zurückziehen und dadurch einen gottfreien Raum eröffnen, in dem er eine von sich unterschiedene Welt schaffen kann. «Wer Großes will, muss sich zusammenraffen, in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister», heißt es bei Goethe.

Im Anschluss an diese Lehre vom «Zimzum», die Isaak Luna entwickelte und die von Hamann, Oetinger, Schelling und gegenwartsphilosophisch von Hans Jonas aufgegriffen wird, hat Moltmann seine ursprünglich kreuzestheologische Rede vom leidenden Gott später schöpfungstheologisch entfaltet. Bevor Gott in der Welt und mit seinen Geschöpfen leidet, leidet er an ihrer Schöpfung. Die Bedingung für die Existenz der Welt ist nämlich ein Kontraktionsakt Gottes, in dem er seine Allgegenwart zurücknimmt und in sich selbst dem Endlichen einen Platz einräumt. Durch diesen Akt entsteht in Gott das *Nihil* für seine *Creatio ex nihilo*.

«Die Schöpfung einer Welt ist darum nicht nur ein "Handeln Gottes nach außen", sondern zugleich auch ein "Handeln Gottes nach innen" und so ein Erleiden Gottes. Schöpfung bedeutet für Gott Selbstbeschränkung, Zurücknahme seiner selbst, also Selbsterniedrigung. Schöpferische Liebe ist immer auch leidende Liebe»³³.

³⁰ E. WIESEL, *Die Nacht zu begraben, Elitscha*, Gütersloh, Kornwestheim, Wien, Zug/Schweiz o. J., 77.

³¹ Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 262f.; DERS., *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 163f.

³² Vgl. E. WIESEL, *Der Mitleidende*, in R. WALTER (Hrsg.), *Die hundert Namen Gottes. Tore zum letzten Geheimnis*, Freiburg-Basel-Wien 1985, 70-74.

³³ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 75, vgl. 123-127, sowie DERS., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 98-105.

Das Leiden Gottes beginnt für Moltmann demnach mit einer partiellen Selbstnegation Gottes, durch die das Nichts entsteht, aus dem er die Welt schafft. Es setzt sich fort durch sein Eingehen in dieses Nichts, von dem die Welt stets bedroht ist, und es erreicht seinen Tiefpunkt auf Golgatha.

2.3. Aporien

Durch die skizzierte Theorie des leidenden Gottes scheint das Theodizeeproblem erledigt zu sein, zwar nicht durch dessen Beantwortung, wohl aber durch die Destruktion der theistischen Prämissen, innerhalb derer es sich stellt³⁴. Wenn Gott nicht allmächtig, sondern ohnmächtig ist, entfällt die Nötigung, ihn für die Zulassung von Übeln in der Welt zu rechtfertigen. Aufgrund der Demontage des theistischen Gottesbildes wird zugleich die protest-atheistische Kritik gegenstandslos. Denn gegen einen Gott, dessen Sein im Leiden ist, kann man nicht mehr im Namen der Leidenden dieser Welt Einspruch erheben³⁵. An die Stelle der «metaphysische[n] Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens» rückt die «mystische Frage nach der Gottesgemeinschaft im Leiden»³⁶. Entsprechend wird die vakante Systemstelle, die in der theistischen Metaphysik die Theodizee einnahm, durch eine panentheistische Lehre vom leidenden und mitleidenden Gott besetzt.

Anders als D. Sölle hat Moltmann diese Umbesetzung allerdings nicht mit letzter Konsequenz durchgeführt – aus verständlichen theologischen Gründen. Würde nämlich die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Leid ausschließlich durch den Hinweis auf das (Mit-)Leiden Gottes beantwortet, dann würde die Antwort – gemessen an traditionellen eschatologischen Erwartungen – enttäuschend ausfallen. Zwar mag die Vorstellung eines (mit-)leidenden Gottes im Kontext einer als sinnlos

³⁴ J. Moltmann fragt rhetorisch: Ist die «sog. Theodizeefrage nicht falsch gestellt?» (J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 157), und D. Sölle möchte «die Theodizeefrage nicht beantworten, sondern sie als falsche Frage überwinden» (D. SÖLLE, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen: das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Latein-Amerika*, in M. M. OLIVETTI [Hrsg.], *Teodicea oggi?*, in *Archivio di Filosofia* LVI, Padova 1988, 273-289, hier: 277).

³⁵ Auch W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*». Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1995², 178, 181, und A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 177-182, interpretieren Moltmanns Konzept als Versuch, die Theodizeefrage abzuschaffen. Nach Kuschel misslingt dieser Versuch aber, weil Moltmanns Lehre vom leidenden Gott jedweder biblisch-theologischen Grundlage entbehrt (vgl. W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, a.a.O., 189-197). Ähnliche exegetische Vorbehalte äußert auch H. KONG, *Das Judentum*, München-Zürich 1991, 723f. Für eine ideologische Konzeption, die sich in Abgrenzung zur philosophischen Theologie allein auf Offenbarung zu stützen beansprucht, ist dieser exegetische Befund in der Tat ruinös.

³⁶ J. MOLTSMANN, *Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes*, in DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 54-58, hier: 54.

empfundenen Welt tröstlich sein³⁷. Denn geteiltes Leid ist halbes Leid. Gemessen aber an der Vorstellung eines Gottes, der dem Leiden überlegen ist und es eschatologisch überwindet, ist ein leidender und ohnmächtiger Gott allemal nur ein schwacher Trost. Aus diesem Grund hat sich Karl Rahner in einer für ihn ungewöhnlich scharfen Weise gegen die Theoreme vom leidenden Gott bei Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr und Jürgen Moltmann gewandt:

«Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht. [...] [Es gehört] zu meinem Trost, dass Gott, wenn und insofern er in diese Geschichte selber als in seine eigene eingestiegen ist, jedenfalls auf andere Weise eingestiegen ist als ich. Denn ich bin von vornherein in diese Gräßlichkeit hineinzementiert, während Gott – wenn dieses Wort überhaupt noch einen Sinn haben soll –, in einem wahren und echten und mich tröstenden Sinne der *Deus impassibilis*, der *Deus immutabilis* usw. ist»³⁸.

Weil ein Gott, von dem man Erlösung erhoffen dürfte, dem Leiden nicht wie der Mensch unterworfen sein kann, haben K. Rahner, J. B. Metz und H. Küng am Allmächtsprädikat und Apathieaxiom festgehalten. D. Sölle hat dagegen den umgekehrten Schluss gezogen und aus der Rede vom leidenden Gott ein humanistisches Programm menschlicher Selbst-, ja Gottese Erlösung abgeleitet. «So kann man sagen, dass Gott in seiner Gestalt der Schekhinah in Auschwitz am Galgen hängt und darauf wartet, „dass von der Welt aus die anfangende Bewegung auf die Erlösung zu geschehe“. Nicht von außen oder von oben kommt die Erlösung den Menschen zu»³⁹.

³⁷ Bei Moltmann war offenbar die Sinnlosigkeitserfahrung im Krieg und in der Kriegsgefangenschaft die biographische Voraussetzung, um den (mit-)leidenden Gott als hilfreich zu empfinden. Vgl. seine aufschlussreichen autobiographischen Bemerkungen: J. MOLTSMANN, *Der Gott, auf den ich hoffe*, in W. JENS (Hrsg.), *Warum ich Christ bin*, München 1982, 264-280, hier: 270f.; J. MOLTSMANN, *Mein theologischer Weg*, in DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 219-240, hier: 222; K. RAHNER – J. MOLTSMANN, *Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes*, in J. MOLTSMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 169-172, hier: 170. Für E. WIESEL, *Der Mitleidende*, 70-74, bleibt die Vorstellung vom leidenden Gott dagegen existentiell zweideutig. Das Mitleiden Gottes bedeutet für ihn nicht nur geteiltes Leid, sondern auch doppelte Last, da der Mensch dann neben seinem eigenen auch noch das Leid Gottes tragen muss. Bei J. B. Metz schließlich scheint die Vorstellung eines leidenden Gottes ihre Trostfunktion völlig einzubüßen. «Wieso ist die Rede vom leidenden Gott am Ende nicht doch nur eine sublimale Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht? Wieso führt die Rede vom Leiden in Gott bzw. vom Leiden zwischen Gott und Gott nicht doch zu einer Verewigung des Leidens?» (J. B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, in W. OELMÖLLER (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103-118, hier: 117). Treffend bemerkt A. KREINER, *Gott im Leid*, 187: «Was für den einen Quelle der *consolatio* sein mag, kann für den anderen leicht zum Anlaß einer *desperatio* werden».

³⁸ K. RAHNER, *Im Gespräch*, Bd. 1: 1964-1977, hrsg. von P. IMHOF und H. BIALLOWONS, München 1982, 246. Vgl. Moltmanns Antwort in K. RAHNER – J. MOLTSMANN, *Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes*, 170-172.

³⁹ D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart 1984⁶, 179.

Wie im Linkshegelianismus und in gewisser Weise auch bei Hans Jonas gibt es für den leidenden Gott keine andere Hoffnung als den tätigen Menschen, denn «Gott hat keine anderen Hände als die unseren»⁴⁰.

In Auseinandersetzung mit der Hoffnungsphilosophie Blochs hat Moltmann diese radikale Säkularisierung und Politisierung der Eschatologie schon in seiner *Theologie der Hoffnung* (1964) aus gutem Grund abgelehnt, sich dadurch aber in folgenden unauflöselichen Widerspruch verwickelt. Da die Überwindung aller Übel und die Verantwortung für die Erlösung Gottes ein so zweideutiges Wesen wie den Menschen überfordert, «bleibt Gott das Subjekt der Erlösung, sowohl seiner eigenen Erlösung von seinem Mitleiden wie auch der Erlösung dieser unerlösten Welt»⁴¹. Um aber Erlösung verbürgen zu können, muss der leidende Gott vom Leiden zugleich unterschieden und ihm überlegen sein. Damit die eschatologische Hoffnung vernünftig bleibt, muss Moltmann seinem Gott eben jene Macht zusprechen, die ihm als Gekreuzigtem fehlt. Gott öffnet «sich selbst den Leiden [...] und bleibt dem Schmerz, der dadurch entsteht, doch kraft seiner Liebe überlegen»⁴². Damit erneuert sich zwangsläufig das Theodizeeproblem, dessen man sich schon entledigt glaubte. Wenn Gott die Macht hat, dem Leiden schließlich ein Ende zu setzen, warum hat er es überhaupt zugelassen? Durch die trinitarische Lehre vom leidenden Gott stellt sich das Problem sogar in verschärfter Form. Ist der Vatergott, der das Leiden des Menschen nicht verhindert, obgleich er es könnte, und ihn statt dessen in Gestalt des Sohnes seines Mitleids versichert, nicht schlimmer als der «apathische» Gott, den Moltmann verteufelt? Ist er nicht als Vater ein Sadist und als Sohn ein Masochist⁴³? Trotz aller trinitätstheologischen Liebeslyrik ist dieser Schluss unvermeidbar, sobald man wie Moltmann von der Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) ausgeht. Mit seiner Rede vom (mit-)leidenden Gott will Moltmann das Theodizeeproblem unterlaufen und trotzdem die eschatologische Hoffnung aufrechterhalten. Diese Ziele schließen sich gegenseitig aus. Entweder ist der leidende Gott wirklich ohnmächtig, oder er ist eine dem Leiden überlegene Macht. Im ersten Fall wird wie bei H. Jonas und D. Sölle der theistische Rahmen destruiert, in dem sich das Theodizeeproblem stellt.

⁴⁰ Ebd., 183.

⁴¹ J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 168.

⁴² J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 39. «[...] Gottes Leiden in den Opfern menschlicher Gewalttat wahrnehmen» heißt daher «zugleich, auf das Kommen Gottes in seiner Allmacht [...] zu hoffen» (J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 169).

⁴³ In ähnliche Richtung geht die Kritik von D. SÖLLE, *Gott und das Leiden*, in M. WELKER (Hrsg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979, 111-117, vor allem 114f., sowie D. SÖLLE, *Leiden*, 37. Vgl. die Replik von J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 197ff.

Die Folge ist ein Zusammenbruch der traditionellen jüdischen und christlichen Geschichtsphilosophie und Eschatologie. Im zweiten Fall bleibt Gott zwar der Herr der Geschichte und der mögliche Bürge für eine endgeschichtliche Überwindung der Übel; als Konsequenz stellt sich aber erneut das Theodizeeproblem ein. Um es zu lösen, ist der Hinweis auf das Leiden Gottes natürlich denkbar ungeeignet, weil dieses Leiden selbst ein Teil des Problems ist, sobald man die Leidüberlegenheit Gottes voraussetzt.

Im Interesse einer Lösung wäre es nun naheliegend, auf die hegelsche Geschichtsphilosophie zurückzugreifen, die das Negative als unverzichtbares Mittel deutet, durch das die Vernunft den geschichtlichen Endzweck erreicht. Das göttliche und menschliche Leiden verklärt sich nach Hegel im geschichtlichen Rückblick zum notwendigen Moment eines Prozesses, in dem Gott zu sich selbst kommt⁴⁴. Moltmann scheint dieser hegelschen Lösung zu folgen, wenn er die klassische Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität aufhebt und annimmt, das trinitarische Wesen Gottes *konstituieren* sich dadurch, dass Gott in die Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte eingeht, sie in sich integriert und überwindet⁴⁵. Zugleich aber schreckt er vor der Erklärung des Leidens als notwendigem Mittel der Selbstwerdung Gottes zurück und führt daher die Identifikation von immanenter und ökonomischer Trinität nicht konsequent durch⁴⁶. Denn er glaubt, diese wie jede andere Erklärung des Leidens sei «eine Verhöhnung der Leidenden und eine Lästerung Gottes»⁴⁷ und breche schließlich den Aufschwung, der dem Unrecht widersteht⁴⁸. Seine Lehre vom leidenden Gott ist demnach für das Theodizeeproblem gänzlich irrelevant, weil sie es weder zu beseitigen vermag noch wie Hegel zu beantworten versucht.

«Wir stehen selbst enttäuscht und sehn betroffen
Den Vorhang zu und alle Fragen offen»⁴⁹.

⁴⁴ Vgl. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in DERS., *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion: E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1969-1971, Bd. 12, 19-74.

⁴⁵ Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 227, 233-236, sowie die als dicta probantia verwendeten Hegel-Zitate 240f.

⁴⁶ Vgl. z.B. Moltmanns Ausführungen in *Trinität und Reich Gottes*, 73f., mit seiner gegen Karl Barth gerichteten programmatischen These von 1972, dass «die Trinität kein in sich geschlossener Kreis im Himmel, sondern ein [...] eschatologischer Prozess auf der Erde» ist (J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 235f.).

⁴⁷ J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 157.

⁴⁸ Vgl. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 67: «Leiden erklären zu wollen ist selbst schon höchst fragwürdig. Führt die Erklärung nicht zu Begründung und Befestigung des Leidens und also dazu, dass der Leidende sich mit dem Leiden abfindet [...]?».

⁴⁹ B. BRECHT, *Der gute Mensch von Sezuan. Parabelstück*, Frankfurt a.M. 1969⁹, 144 (Epilog).

3. Der Mythos vom leidenden Gott (H. Jonas)

Angesichts der Greuelthaten, für die der Name Auschwitz steht, verabschiedet auch der jüdische Philosoph Hans Jonas den theistischen Gottesbegriff und entwickelt wie Moltmann den Gedanken eines leidenden Gottes, allerdings in einer radikaleren, nicht-trinitarischen Version. Im folgenden nenne ich erstens die Gründe, die nach Jonas gegen den Theismus sprechen, skizziere zweitens das Gottesverständnis, das er in Form eines Mythos an dessen Stelle setzt, und lege drittens die Begründungslücken und Inkonsistenzen seines Konzepts frei.

3.1. Abschied vom allmächtigen Gott

Obleich die Philosophie das Dasein Gottes nicht beweisen kann⁵⁰, ist sie nach Jonas zum Nachdenken über den *Gottesbegriff* nicht allein berechtigt, sondern den Auschwitzopfern gegenüber sogar verpflichtet: «[...] ich glaubte es jenen Schatten schuldig zu sein, ihnen so etwas wie eine Antwort auf ihren längst verhallten Schrei zu einem stummen Gott nicht zu versagen»⁵¹.

Bei seiner Antwort setzt Jonas voraus⁵², dass Gott angesichts der Wirklichkeit des Bösen nicht als zugleich allmächtig und allgütig gedacht werden kann. Sofern der Gottesgedanke nicht völlig unverständlich werden soll, muss daher entweder auf das Prädikat der Allmacht oder der vollkommenen Güte Gottes verzichtet werden. Da nach Jonas die Güte untrennbar mit dem Gottesbegriff verbunden ist, plädiert auch er für die Preisgabe der Allmacht Gottes, freilich aus anderen Gründen als Moltmann. Während die Allmacht dort dem offenbarungstheologischen Erkenntnisprinzip zum Opfer fällt, ist sie nach Jonas aufgrund der Selbstwidersprüchlichkeit ihres Begriffs unhaltbar. Weil jede Macht durch die Existenz eines anderen bedingt ist, an dem sie wirksam werden kann, und weil schon die bloße Existenz dieses anderen eine Macht darstellt, die der ersteren widersteht und sie begrenzt, ist Macht nur als endliche, begrenzte Macht denkbar. Wenn aber Macht geteilt sein muss, um Macht zu sein, ist der Gedanke einer unbegrenzten göttlichen Macht selbstwidersprüchlich, mithin schon aus logischen Gründen sinnlos⁵³.

⁵⁰ Vgl. H. JONAS, «Vergangenheit und Wahrheit». Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen, in DERS., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.-Leipzig 1992, 173-189.

⁵¹ H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, 7.

⁵² Vgl. *ebd.*, 36-40.

⁵³ Vgl. *ebd.*, 33-36.

Aus der Verneinung göttlicher Omnipotenz folgert Jonas, dass die Macht Gottes entweder durch eine zweite, mit ihm gleichursprüngliche Instanz oder durch Gott selbst eingeschränkt sein muss⁵⁴. Im ersten Fall gelangt man zu einem metaphysischen Dualismus, entweder zur manichäischen Annahme einer aktiven Kraft des Bösen, eines zweiten Gottes, der dem guten Gott entgegenwirkt, oder zur platonischen Annahme eines passiven Mediums, das Gott die Verwirklichung seiner Zwecke in der Welt nur unvollkommen gestattet. Beide Dualismusvarianten werden von Jonas zurückgewiesen. Denn der Manichäismus widerspricht dem Schéma Israel, dem Bekenntnis zum einen Gott, der platonische Dualismus dagegen vermag bestenfalls das metaphysische und physische Übel, keinesfalls aber das dem Guten aktiv entgegengesetzte Böse, also vielleicht Lissabon, nie und nimmer aber Auschwitz zu erklären.

Durch dieses Ausschlussverfahren gelangt Jonas zu derselben Annahme wie Moltmann: Im Schöpfungsakt hat Gott selbst auf seine Macht verzichtet, um das Dasein einer Welt zu ermöglichen.

Jonas übersieht, dass er damit sein allmachtskritisches Argument ad absurdum führt. Ein «Selbstverzicht der grenzenlosen Macht»⁵⁵ ist nur dann denkbar, wenn Allmacht kein selbstwidersprüchlicher Begriff ist. Denn um auf grenzenlose Macht verzichten zu können, muss es möglich sein, sie zuvor zu besitzen. Wäre Macht nur als geteilte möglich, dann wäre jener Dualismus unvermeidbar, den Jonas durch den Gedanken der Selbsteinschränkung göttlicher Macht vermeiden will.

Dieser Machtverzicht muss nach Jonas – und darin liegt die Differenz zu Moltmann – vollständig und unwiderruflich gewesen sein, wenn angesichts der Übel in der Welt die Güte Gottes verständlich bleiben soll. Spätestens mit dieser Annahme sind die begrifflich-argumentativen Mittel der Metaphysik, nicht aber die der menschlichen Einbildungskraft erschöpft. Um einen Blick in die Sphären jenseits des Wissens zu werfen, erzählt Jonas daher folgenden «selbsterdachten *Mythos*»⁵⁶.

3.2. Der Mythos vom leidenden und werdenden Gott

Im Anfang hat sich Gott gänzlich in die Welt entäußert und sein Schicksal rückhaltlos dem weltlichen Werden ausgeliefert, ohne es durch eine außerweltliche Vorsehung zu steuern. Trotz seiner totalen Verweltlichung ist Gott aber nicht einfach mit der Welt identisch. «Vielmehr [...] entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner

⁵⁴ Vgl. *ebd.*, 43-45.

⁵⁵ *Ebd.*, 36.

⁵⁶ *Ebd.*, 15.

Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie»⁵⁷. Es ist die durch Zufall gelenkte Entwicklung, in der «die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst»⁵⁸ kommt und aus der sie «sich neu erbaut»⁵⁹. Der Reichtum der anorganischen Formen, die Artenvielfalt des Lebens, die Mannigfaltigkeit des Fühlens und Leidens, selbst der Wechsel von Leben und Tod bereichern den Erfahrungsschatz der Gottheit und rechtfertigen ihr Weltabenteuer. Solange die physikalische und biologische Evolution ohne den Menschen verläuft, kann «Gott im großen Glücksspiel der Entwicklung nicht verlieren. Ebenso aber kann er im Schutz ihrer Unschuld wahrhaft gewinnen [...]»⁶⁰. Das ändert sich mit der Entstehung des Menschen, seinem Wissen und seiner Freiheit. «Das Bild Gottes», von der vormenschlichen Evolution noch «unentschieden gelassen», geht nun «in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut»⁶¹. Die Taten des Menschen, von der Gottheit hoffend und werbend begleitet, wirken auf den Zustand der Transzendenz und entscheiden über ihr Geschick. Von der Sittlichkeit menschlichen Tuns, die durch die Möglichkeit des Bösen bedingt und gefährdet ist, hängt so das Gelingen oder Scheitern des Wagnisses ab, das die Gottheit bei der Schöpfung einging.

Jonas plaziert seinen Mythos irgendwo im weiten Feld zwischen Dichtung und Wahrheit, zwischen willkürlicher, privater Phantasie und Allgemeingültigkeit beanspruchender Theorie. In einer metaphysiklosen Zeit soll er auf bildliche und begrifflich nicht einholbare Weise eine glaubwürdige theologisch-kosmogonische Vermutung anstellen, die dem Weltbefund, insbesondere der Auschwitzerfahrung, gerecht zu werden beansprucht⁶². Zu diesem Zweck entwickelt der philosophische Mythos die Vorstellung eines leidenden und werdenden Gottes, die sich in ihrer Ablehnung des klassischen Apathieaxioms und ihrer Anknüpfung an die kabbalistische Idee einer schöpferischen Selbst-

⁵⁷ *Ebd.*, 16f.

⁵⁸ *Ebd.*, 19.

⁵⁹ *Ebd.*, 21.

⁶⁰ *Ebd.*, 21f.

⁶¹ *Ebd.*, 23.

⁶² Zu diesem Anspruch vgl. H. JONAS, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in DERS., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987², 44-62, hier: 59, sowie H. JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in DERS., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.-Leipzig 1992, 209-255, hier: 244.

einschränkung und Selbstentäußerung Gottes mit Moltmanns Offenbarungstheologie trifft.

Freilich fällt die göttliche Selbsteinschränkung und Selbstentäußerung in der mythischen und der offenbarungstheologischen Version des leidenden Gottes unterschiedlich radikal aus. Jonas unterscheidet seinen Mythos von der christlichen Rede vom leidenden Gott⁶³, bezeichnet ihn im Briefwechsel mit Bultmann als «nicht-trinitarische(n) Inkarnationsmythus» und parallelisiert ihn mit dem altkirchlich zurückgewiesenen «Patropassionismus»⁶⁴. Nach Moltmann dagegen identifiziert sich der trinitarische Gott zwar als Sohn mit der Leidensgeschichte der Welt, bleibt aber als Vater zugleich von ihr unterschieden⁶⁵. Anders als Jonas wahrt er damit auf seine Weise die Theoriefunktion des kabbalistischen Gedankens, dass der allgegenwärtige Gott sich zunächst in sich zurückziehen, gewissermaßen «einschrumpfen» muss, um einen gottverlassenen Raum freizugeben, «in den er in der Schöpfung und Offenbarung hinaustreten»⁶⁶ kann. Denn die Annahme einer partiellen Selbsteinschränkung Gottes, die seiner partiellen Selbstentäußerung vorausgeht, sollte die theistische Unterscheidung zwischen Gott und Welt sichern und die Welt vor der pantheistischen «Auflösung in das unindividuelle Sein des göttlichen „alles in allem“»⁶⁷ schützen. Bei Jonas dagegen ist die Selbsteinschränkung Gottes «total»⁶⁸ und daher mit ihrem Gegenteil, der gänzlichen Selbstentäußerung ins Endliche, identisch. Dadurch wird die Welt nicht länger kabbalistisch als ein durch göttliche Kontraktion ermöglichtes Sein *neben* Gott, sondern hegelianisch als *Anderssein* Gottes verstanden.

Die unterschiedlich radikal gedachte Selbstbeschränkung und Selbstentäuße-

⁶³ Vgl. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 25.

⁶⁴ [R. BULTMANN – H. JONAS], *Aus einem Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und dem Verfasser anlässlich des Aufsatzes über die Unsterblichkeit*, in H. JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987², 63-72, hier: 71f.; vgl. dagegen J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 230: «Man kann hier also nicht patripassianisch sagen, dass auch der Vater gelitten habe und gestorben sei».

⁶⁵ In der Unterscheidung von Gott und Welt und der trinitarisch differenzierten Rede vom leidenden Gott sieht auch E. JÜNGEL die entscheidende Differenz zwischen christlicher Theologie und Jonas' Religionsphilosophie, vgl. E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den «Gottesbegriff nach Auschwitz»*, in H. DEUSER – G. M. MARTIN – K. STOCK – M. WELKER (Hrsg.), *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 265-275, besonders 271-273.

⁶⁶ G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1980, 286.

⁶⁷ *Ebd.*, 287. Aus eben diesem Grund hat auch Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Hegel an die Konzeption des Zimzum angeknüpft. Vgl. z.B. F. W. J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in DERS., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. VII, 429f.

⁶⁸ H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 46.

rung Gottes führt bei Jonas und Moltmann zu gegenläufigen geschichtstheologischen und ethischen Konsequenzen. Da sich der jonassche Gott gänzlich ins Endliche entäußert, hat er das Schicksal der Welt und damit sein eigenes nicht in der Hand. Er besitzt keine Macht, um den Gang der Dinge durch Vorsehung zu lenken, notfalls zu korrigieren, und ist daher auch nicht der Herr der Geschichte, der in Auschwitz rettend hätte eingreifen können⁶⁹. Er konnte die Entwicklung der Welt nicht einmal vorauswissen, da – anders als nach Hegel – kein umfassendes dialektisches Bewegungsgesetz diese Entwicklung bestimmt oder gar ihren Erfolg garantiert⁷⁰. Das göttliche Weltabenteuer ist mithin ein unkalkulierbares Wagnis, dessen Gelingen oder Scheitern ganz und gar von den Zufällen der Evolution, vor allem aber von der akausalen Willensfreiheit des Menschen abhängt⁷¹. Über die Rollen, die Gott und Mensch in der Geschichte spielen, sind sich die offenbarungstheologische und die mythische Rede vom leidenden Gott gänzlich uneins. Während der leidende Gott dort das Subjekt der göttlichen und menschlichen Erlösung ist, an der der Mensch nur mitwirkt, ist der Mensch hier allein verantwortlich für das Gelingen des Weltabenteuers, für das Gott lediglich im Ruf des kategorischen Imperativs wirbt⁷². Während nach Moltmann die Verantwortung für Gott den Menschen überfordert und daher «Gott selbst [...] uns helfen»⁷³ muss, glaubt Jonas, «dass nicht Gott uns helfen kann, sondern wir ihm helfen müssen [...]»⁷⁴. Frei nach Kennedy: Frag nicht, was dein Gott für dich tun kann, sondern was du für deinen Gott tun kannst! Aus der jüdisch-christlichen Hoffnung auf das (Wieder-)Kommen des Messias wird bei Jonas die Hoffnung Gottes auf die sittliche Tätigkeit des Menschen, die die Schöpfung rechtfertigt. Die theoretische Frage nach der Apologie des Schöpfergottes kann nur in der Verantwortungspraxis des Menschen ihre Antwort finden.

⁶⁹ Vgl. *ebd.*, 14, 16, 41f.

⁷⁰ Vgl. *ebd.*, 17, und H. JONAS, *Geist, Materie und Schöpfung*, 242-244.

⁷¹ Zu Jonas' Begriff der menschlichen Freiheit, der eine interaktionistische und damit den Erhaltungsgesetzen der Physik widersprechende Lösung des Leib-Seele-Problems voraussetzt, vgl. H. JONAS, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1981, 67ff.

⁷² Vgl. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 23f., 42f.

⁷³ J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 168. Entsprechend hatte schon Bultmann an Jonas die Frage gerichtet: «Darf man, wie Sie, sagen, dass die Verantwortung gegenüber bzw. vor Gott die Verantwortung für Gott ist?» (R. BULTSMANN – H. JONAS, *Aus einem Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und dem Verfasser*, 65).

⁷⁴ H. JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung*, 247.

3.3. Inkonsistenzen und Begründungslücken

Durch seinen Mythos *vom* ohnmächtigen und leidenden Gott unterläuft Jonas die theistischen Prämissen, die das Theodizeeproblem konstituieren. Da er voraussetzt, dass Gott angesichts der Existenz des Bösen nicht zugleich allmächtig und vollkommen gut sein kann, sieht er sich gezwungen, eines der beiden Attribute zu opfern, und begründet seine Preisgabe der göttlichen Allmacht mit dem folgenden, bereits genannten Argument. Da Macht nur an etwas anderem wirksam werden kann, das seinerseits einen Machtfaktor darstellt, ist sie nur als geteilte möglich und der Begriff der Allmacht daher selbstwidersprüchlich.

Dieses scheinbar plausible Argument ist, meine ich, in dreifacher Hinsicht problematisch. Selbstverständlich kann Gott kein Prädikat zugesprochen werden, dessen Begriff logisch unmöglich ist, denn Widerspruchsfreiheit ist die minimale Bedingung aller sinnvollen, damit auch aller sinnvollen theologischen Begriffe. Dem Argument misslingt es indes *erstens*, die Selbstwidersprüchlichkeit des Allmachtsbegriffs nachzuweisen. Aus dem physikalischen Gesetz, dass die Betätigung von Kraft stets eine Gegenkraft erfordert, schließt Jonas fälschlicherweise, dass Macht nur als Fähigkeit zur Überwindung einer Gegenmacht gedacht werden kann und daher zu jenen Begriffen gehört, die kein Maximum zulassen. Er verwechselt damit die empirische Unmöglichkeit von etwas, dessen fehlende Übereinkunft mit faktischen Naturgesetzen, mit dessen logischer Unmöglichkeit, d.h. seiner begrifflichen Widersprüchlichkeit. Im Gedanken einer Macht, die fähig ist, jedes andere mühelos zu bestimmen, liegt kein Widerspruch, und ein Gott, der als Urheber der Naturgesetze diesen nicht untersteht, konnte daher sehr wohl allmächtig sein.

Jonas' allmachtskritisches Argument ist *zweitens* unvereinbar mit seiner kosmogonischen Zentralannahme, dass die Schöpfung der Welt «durch einen Selbstverzicht der grenzenlosen Macht»⁷⁵ Gottes bedingt ist. Wenn Gott im Schöpfungsakt seine Macht einschränkt, muss er vor der Existenz des von ihm Geschaffenen zweifellos Macht besessen haben. Folglich muss Macht auch als ungeteilte möglich sein. Wäre sie das nicht, dann könnte der vorweltliche Gott überhaupt keine Macht besitzen, schon gar keine grenzenlose. Er wäre dann vielmehr ein impotentes, müßiges Wesen, verurteilt, ewig mit sich allein zu bleiben⁷⁶.

⁷⁵ H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 36.

⁷⁶ Auch M. Theunissen hat bemerkt, dass Jonas den Allmachtsbegriff einerseits für selbstwidersprüchlich hält, dem vorweltlichen Gott aber andererseits Allmacht zuschreibt. Zu Unrecht gesteht er Jonas allerdings die logische Vereinbarkeit beider Annahmen zu. Statt dessen wendet er ein, die Kombination dieser Annahmen führe zwangsläufig zu der These, die Weltschöpfung sei durch das Bedürfnis Gottes motiviert, seinen inneren Widerspruch aufzulösen, und entspringe daher nicht seiner Freiheit, vgl. Theunissens

Drittens erfüllt das Argument nicht den gewünschten theologischen Zweck. Denn es liefert keine Begründung, um sich angesichts der traurigen Alternative, dass Gott das Böse entweder nicht verhindern kann oder nicht verhindern will, für die erste Variante zu entscheiden. Selbst wenn Gott aus logischen Gründen keine Allmacht zugesprochen werden könnte, ist nicht auszuschließen, dass er hinreichend große Macht besitzt, um die Übel zu verhindern.

Die Ohnmacht Gottes ergibt sich ebensowenig aus der Vermutung, die Jonas über das Schöpfungsmotiv Gottes anstellt. Mit seiner schöpferischen Selbstentäußerung bezweckte Gott, jene sittliche Güte zu ermöglichen, die allein durch die fehlbare Freiheit des Menschen wirklich werden kann.

«[Das] volle Wagnis der Inkarnation [musste menschliche Freiheit und damit] die Möglichkeit des Bösen einschließen [...], weil nur so, in der Fehlbarkeit, in der Gegenwart des Andersseinkönnens und als ständig erneute Entscheidung, das Gute in einer zeitlichen Verwirklichung die Konkretheit gewinnt, durch die die abstrakte Güte der noch unerprobten, außerzeitlichen, rein bei sich seienden Gottheit substantiell werden kann (aber nicht muss)»⁷⁷.

Sittlich gut können menschliche Handlungen in der Tat nur dann sein, wenn sie frei sind, und frei sind sie nur dann, wenn sie statt von Gott fremdbestimmt vom Menschen selbstbestimmt werden. Aus der Freiheit des Menschen, seiner Macht, aus eigener Autorität zu wirken, folgt indes nicht, dass Gott ohnmächtig ist und menschliches Handeln daher nicht bestimmen kann. Er könnte diese Bestimmungsmacht ebensogut besitzen, um der menschlichen Freiheit willen aber auf ihren Gebrauch verzichten⁷⁸.

Weder durch seine Analyse des Machtbegriffs noch durch sein Freiheitsverständnis ist Jonas also berechtigt zu schließen: «nicht weil er [Gott] nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er [in Auschwitz] nicht ein»⁷⁹. Die Idee eines ohnmächtigen Gottes ergibt sich bei Jonas vielmehr deshalb, weil er ohne nähere Begründung dreierlei voraussetzt. Er will erstens den Gottesgedanken nicht aufgeben⁸⁰, behauptet zweitens, dass Gott angesichts der Existenz des Bösen nicht zugleich mächtig und vollkommen gut sein kann, und geht drittens von der analytischen Verknüpfung zwischen dem Got-

Diskussionsbeitrag, in D. BOHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, 186 und 188f.

⁷⁷ [R. BULTMANN – H. JONAS], *Aus einem Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und dem Verfasser*, 69.

⁷⁸ Dies räumt H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 40, selbst ein.

⁷⁹ *Ebd.*, 41.

⁸⁰ Vgl. *ebd.*, 14.

tesbegriff und dem Prädikat der Güte aus⁸¹. Da von der zweiten Voraussetzung später noch ausführlich die Rede sein wird, frage ich hier lediglich, ob der jonassche Mythos der ersten und dritten Voraussetzung gerecht wird. In beiden Fällen sind, meine ich, berechtigte Zweifel angebracht.

Kann ein Gott gut sein, der schöpferisch handelt und für die Folgen seines Handelns zwar das Beste hofft, diese Folgen aber nicht überblickt? Würde ein vollkommen guter Gott ein Wagnis eingehen, dessen Gelingen durch nichts garantiert und dessen katastrophales Scheitern wie in Auschwitz jederzeit möglich ist? Heißt es nicht: gut ist das Gegenteil von gut gemeint?

Zudem läuft der Mythos, der von der gänzlichen Selbstpreisgabe Gottes erzählt, statt auf eine Revision auf eine Preisgabe des Gottesgedankens hinaus. Indem sich Gott im Schöpfungsakt rückhaltlos ins Endliche entäußert, besitzt er kein von der Welt unterschiedenes Sein. Das Sein Gottes und das Sein der Welt werden vielmehr identisch. Jonas will dieser Konsequenz zwar durch die Behauptung ausweichen, «Gottes In-der-Welt-Sein» sei nicht «im Sinne pantheistischer Immanenz»⁸² zu verstehen. Wie aber unter Bedingungen einer totalen Verweltlichung Gottes «ein zögerndes Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz»⁸³ auch nur möglich sein soll, ist mir schleierhaft⁸⁴. Statt – wie beabsichtigt – eine *theologische* Alternative zum Theismus zu bieten, ist das Gottesverständnis, das der jonassche Mythos impliziert, vom Atheismus nur schwer zu unterscheiden.

Nimmt man alle Inkonsistenzen und Begründungsdefizite zusammen, darf Jonas' Versuch, den Theismus zu verabschieden und einen glaubwürdigen Gottesbegriff nach Auschwitz zu entwickeln, mit dem sich das Theodizeeproblem unterlaufen ließe, wohl als gescheitert gelten.

4. Abschied vom Theismus?

Moltmann und Jonas setzen voraus, dass die Existenz eines zugleich allmächtigen und allgütigen Gottes mit der Existenz des Schlechten in der Welt nicht verträglich ist.

⁸¹ Vgl. *ebd.*, 38.

⁸² *Ebd.*, 16.

⁸³ *Ebd.*, 17f.

⁸⁴ Dieselben Verständnisschwierigkeiten äußert auch M. Theunissen in D. BOHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, 188.

Aufgrund dieser Voraussetzung wenden sie sich gegen den Theismus und entwickeln im Gegenzug den Gedanken eines leidenden Gottes. Im Schlussabschnitt gehe ich der Frage nach, welche weder von Moltmann noch von Jonas genannten Argumente nötig wären, um den Theismus aus Theodizeegründen zu verabschieden, und wie der Theist auf diese Argumente reagieren kann.

Wir haben anfangs gesehen, dass der Theismusgegner die Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) durch zwei Zusatzprämissen begründet, in denen die göttliche Allmacht und Allgüte näher bestimmt werden. Weil ein allgütiges Wesen alle Übel verhindern würde, die es verhindern könnte (Annahme 4), und weil ein allmächtiges Wesen alle Übel verhindern könnte, die es verhindern wollte (Annahme 5), dürfte es keine Übel geben, wenn ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existierte. Nun gibt es aber Übel in der Welt. Folglich ist der Schöpfergott entweder nicht allmächtig oder nicht allgütig, oder er existiert überhaupt nicht.

Dieser Schluss des Theismusgegners ist offensichtlich nicht zwingend, denn mindestens eine seiner Prämissen ist unzureichend⁸⁵. In der Tat wird ein vollkommen gutes Wesen nach Möglichkeit jedes Übel verhindern, allerdings nur dann, wenn keine moralisch hinreichenden Gründe dagegen sprechen. Um Epikurs Frage zu beantworten und an der Vereinbarkeit der ersten Aussagentrias festzuhalten, muss der Theist deshalb behaupten, es gäbe solche moralisch hinreichenden Gründe, die Gott veranlassen, die Übel in der Welt zuzulassen oder zu bewirken. Dem Theisten zufolge widersprechen sich die Annahmen (1) bis (3) deshalb nicht, weil es möglich ist anzunehmen:

(6) Die Übel in der Welt werden vom allmächtigen und allgütigen Gott nicht verhindert, weil sie mit größeren Gütern und/oder mit der Abwesenheit größerer Übel verknüpft sind.

Verknüpfungen dieser Art wurden in den theologischen und philosophischen Interpretationen menschlicher Geschichte und Lebenswelt häufig hergestellt. Schon das erste Übel, der Sündenfall, wurde bekanntlich als *Felix Culpa* gepriesen, von der theologischen Tradition als Anlass für das göttliche Erlösungswerk⁸⁶, von der idealistischen Geschichtsphilosophie als erster Schritt des Menschen auf seinem Weg zum selbsterschaffenen Paradies⁸⁷. Ähnlich avanciert in der Moderne die Not zur Chan-

⁸⁵ So zu Recht auch N. PIKE, *Hume on Evil*, in *The Philosophical Review* 72 (1963) 180-197, wiederabgedruckt in M. M. ADAMS – R. M. ADAMS (Hrsg.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 38-52.

⁸⁶ Vgl. dazu AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIV, 27.

⁸⁷ Vgl. F. HERMANNI, *Felix Culpa. Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfallerzählung*

ce, sie zu besiegen (Malthus), private Laster gelten als Quelle öffentlicher Tugenden (Mandeville), das Negative als Triebkraft des Fortschritts (Hegel), Krankheit als Chance zur Genialität (Lombroso) und Sterblichkeit statt als Sündenfolge als Bedingung der Eigentlichkeit (Heidegger).

Der Hinweis des Theisten auf diese oder andere Fälle, in denen Übel die Voraussetzungen oder Folgen größerer Güter sind oder sein sollen, zwingt den Theismusgegner, seinen übeltheoretischen Einwand zu präzisieren. Er kann dies auf zwei Weisen tun.

Er kann *erstens vom* theistischen Gottesbegriff ausgehen und behaupten, dass es für ein allmächtiges und allwissendes Wesen gar keine moralisch hinreichenden Gründe geben kann, Übel zuzulassen. Zwar könnte ein vollkommen gutes Wesen solche Gründe haben, allerdings nur dann, wenn es in seinem Wissen beschränkt oder wenn es in seiner Macht begrenzt und daher an Regeln gebunden ist, durch die Übel mit größeren Gütern oder mit der Abwesenheit größerer Übel *faktisch* verknüpft sind. Dies trifft aber auf den theistischen Gott definitionsgemäß nicht zu, denn aufgrund seiner Allmacht und Allwissenheit könnte er andere Mittel und Wege finden, um zu den gewünschten Resultaten zu kommen. Es ist also logisch unmöglich, behauptet der Theismusgegner, dass die Annahmen (1) bis (3) zugleich wahr sind, weil es notwendig ist anzunehmen:

(7) Ein allmächtiger und allwissender Gott ist an keinerlei Regeln gebunden, aufgrund derer Übel, sei es als Gründe oder als Folgen, mit größeren Gütern oder mit der Abwesenheit größerer Übel faktisch verknüpft sind.

Ein allmächtiger und allwissender Gott könnte daher alle Übel verhindern, ohne dadurch größere Güter zu verlieren oder größere Übel zuzulassen, und falls er zugleich allgütig wäre, würde er dies auch tun. Nun gibt es aber Übel in der Welt. Folglich existiert der theistische Gott nicht.

Der Theismusgegner kann zweitens von den Übeln in der Welt ausgehen und behaupten: Soweit wir erkennen können, gibt es darunter sinnlose Übel, d.h. solche, die nicht in der vom Theisten unterstellten Weise gerechtfertigt sind. Es ist also unwahrscheinlich, behauptet der Theismusgegner, dass die Annahmen (1) bis (3) zugleich wahr sind, weil es plausibel ist anzunehmen:

(8) Es gibt unter den faktischen Übeln solche, die nicht mit größeren Gütern oder mit der Abwesenheit größerer Übel verknüpft sind.

Ein allmächtiger und allwissender Gott könnte diese sinnlosen Übel daher verhindern, ohne dadurch größere Güter zu verlieren oder größere Übel zuzulassen, und falls er zugleich allgütig wäre, würde er dies auch tun. Folglich existiert dieser theistische Gott wahrscheinlich nicht.

Demnach kann der Theismusgegner seinen Einwand als logisches oder als empirisch-probabilistisches Argument vortragen⁸⁸. Im ersten Fall schließt er aufgrund der Annahme (7), dass die Annahmen (1) bis (3) logisch unvereinbar sind⁸⁹. Im zweiten Fall hält er es zwar für logisch möglich, dass diese drei Annahmen zugleich wahr sind, aber für unwahrscheinlich. Als Begründung führt er dabei die Plausibilität von Annahme (8), derzufolge einige der faktischen Übel sinnlos sind, an.

Wie kann der Theist auf diesen präzisierten übeltheoretischen Einwand reagieren? Seine Annahme (6), dass Gott die Übel in der Welt nicht verhindert, weil sie Voraussetzungen oder Konsequenzen größerer Güter sind, ist offensichtlich unzureichend, sofern er meint, diese Verknüpfungen seien faktischer Art. Denn aufgrund seiner Allmacht ist Gott an faktische, kausale Zusammenhänge nicht gebunden und wäre demnach in der Lage, die genannten Güter zu erreichen, auch ohne die Übel in Kauf zu nehmen. Der Zusammenhang zwischen Übeln und größeren Gütern müsste vielmehr logisch notwendig sein, so dass es logisch unmöglich ist, diese Güter zu realisieren, ohne die Übel zuzulassen oder zu bewirken. Nur in diesem Fall hätte auch ein allmächtiges Wesen, da es nichts logisch Unmögliches tun kann, einen moralisch hinreichenden Grund, Übel nicht zu verhindern. Um an der Vereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) und an ihrer Wahrheit festhalten zu können, muss der Theist also zeigen, dass es logisch möglich und empirisch nicht unplausibel ist anzunehmen:

(9) Die Übel werden vom allmächtigen und allgütigen Gott deshalb nicht verhindert, weil ihre Zulassung mit größeren Gütern und/oder mit der Abwesenheit größerer Übel in logisch notwendiger Weise verknüpft ist.

⁸⁸ Während die neuere deutsche und kontinental-europäische Diskussion des Theodizeeproblems in der Regel nicht oder nicht präzise zwischen verschiedenen übeltheoretischen Argumenten gegen den Theismus differenziert (eine rühmliche Ausnahme ist das Buch A. Krmreiner, *Gott im Leid*, vgl. besonders 17ff.), hat sich in der analytischen Religionsphilosophie zu Recht die Unterscheidung zwischen «logical arguments from evil» und «probabilistic» oder «evidential arguments from evil» eingebürgert. Dabei hat sich die Diskussion in den letzten Jahren zunehmend auf die probabilistischen Einwände konzentriert, weil sich Theisten und Theismusgegner inzwischen weitgehend einig sind, dass die logischen Argumente mit guten Gründen zurückgewiesen werden können (vgl. D. HOWARD-SNYDER, *Introduction: The Evidential Argument from Evil*, in DERS. [Hrsg.], *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington-Indianapolis 1996, XI-XX).

⁸⁹ Dass die Annahmen (1) bis (3) logisch unvereinbar sind, glauben z.B. D. Hume, J. S. Mill, J. E. McTaggart, A. Flew, H. D. Aiken, J. L. Mackie, C. J. Ducasse und H. J. McCloskey. Die Stellennachweise finden sich bei N. PIKE, *Hume on Evil*, 39.

Jeder Theodizeeversuch, der nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein soll, muss die Annahme (9) zugrunde legen, und er wird unterschiedlich ausfallen, je nachdem wie das Gut näher bestimmt wird, um dessentwillen Gott die Übel in Kauf nehmen müsste.