

# Mit dem Bösen leben

## Zur Aktualität des Theodizeeproblems\*

Prof. Dr. Walter Sparrn, Birkig 24, 8581 Goldkronach

Überraschend hat sich in den letzten Jahren ein neues Interesse an Problemen entwickelt, die mit dem Stichwort »Theodizee« assoziiert sind<sup>1</sup>. Sie werden allerdings unterschiedlich wahrgenommen, und ihre Bedeutung wird oft gegensätzlich beurteilt. Längst vorbei die Zeiten, in denen klar schien, um welche Gegenstände es sich dabei handle, und mit welcher Absicht sie aufgenommen würden: »die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und der Ursprung des Übels«, wie der Untertitel von Leibniz' »Essais de Théodicée« (1710), und: »die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen der Welt gegen jene erhebt«, wie Kants Aufsatz »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee« (1791) bündig festgestellt hatte. Vorbei auch die Zeit, in der die mißlungene »doktrinale« immerhin durch eine »authentische« Theodizee ersetzt werden konnte, ja die letztendliche Einheit der »Sache Gottes« und der »Sache der Vernunft« so gewiß schien, daß Hegel die Theodizee »das letzte Ziel und Interesse der Philosophie« nennen konnte<sup>2</sup>. Seither hat sich der Topos ins Vieldeutige und Unschärfe der »Menschheitsfrage« nach dem Warum des Leidens ausgefranst.

Wo der begriffliche Gehalt des Theodizeeproblems nicht ohnehin im »Kampf der Weltanschauungen« des »Optimismus« und des »Pessimismus« aufgerieben wurde<sup>3</sup>, fand es sich hin und her geschoben zwischen der *Philosophie*, die es für eine überständige Erblast des Christentums ansah, und der *Theologie*, die es als unerwünschte Metaphysik loswerden wollte. Allerdings gibt es Philosophen, die dem theologischen Verdikt

---

\* Überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung an der FU Berlin am 11. 12. 1989.

<sup>1</sup> Vgl. die Sammelbände von Willi Oelmüller (Hg.), Leiden. Religion und Philosophie, Bd. 3, Paderborn 1986; Marco M. Olivetti (Hg.), Teodicea oggi?, Archivio di Filosofia LVI, Padova 1988 sowie die Problemgeschichte von Hans-Gerd Janßen: Gott — Freiheit — Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989.

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, Essais de Théodicée, Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710), Titel; §§ 1 f.; Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), hier A 194 f.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1805/06 u. ö.), 3. Teil, 3. Abschnitt, E. Resultat (Werke in 20 Bänden, Frankfurt a. M. 1971, Bd. 10, 455).

<sup>3</sup> Innerhalb der Theologie vgl. Wilhelm Gaß, Optimismus und Pessimismus. Der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht, Berlin 1876, bes. 188 ff.; Chr. Ernst Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen, Leipzig 1880, bes. 186 ff.; vgl. Helmut G. Meier, »Weltanschauung«. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs. Diss. Münster 1967, bes. 177 ff.

zustimmen und die neuzeitliche Theodizee für den Versuch halten, die Theologie durch Metaphysik zu ersetzen; anderen gilt sie für die Unmöglichkeit, mittels der Annahme der Willensfreiheit den Theismus zu begründen; wieder andere begründen mit derselben Annahme die Vereinbarkeit natürlicher und moralischer Übel in der Welt mit der Existenz eines allmächtigen und zugleich guten Gottes, führen also eine regelrechte Theodizee. Ebenso gibt es unter den Theologen (unter den evangelischen des 20. Jahrhunderts mehrheitlich) solche, die jeden Versuch einer Theodizee als gröblichste Verfehlung der theologischen Aufgabe ansehen<sup>4</sup>, aber auch und neuerdings vermehrt solche, die das Theodizeeproblem zur fundamentaltheologischen Aufgabe erklären; nicht mehr nur katholische, sondern auch evangelische Theologen, zumal solche, die sich den Phänomenen »empirischer Theodizee« und ihrer biographischen Bedeutung zuwenden<sup>5</sup>.

Die Unübersichtlichkeit kommt nicht von ungefähr. Sie spiegelt die Vieldeutigkeit des Zusammenhangs von *Theodizeeproblem* und *Neuzeit*. Das Theodizeeproblem ist (wie noch zu erklären) einerseits ein spezifisch neuzeitliches, und zwar neuzeitlich unvermeidliches Problem; andererseits ist (unnötig zu sagen) seine Lösung im aufklärerischen »Jahrhundert der Theodizee« zweifellos gescheitert. Der Zusammenhang von Theodizeeproblem und Neuzeit ist daher ein *ambivalenter*; je nach Einschätzung der aufklärerischen Neuzeit (und der eigenen Zugehörigkeit zu ihr) kann man ihn nach beiden Seiten pro und contra wenden. Allzu einfach wäre es freilich, die Ambivalenz auf eine Alternative zu reduzieren und die Neuzeit entweder als Projekt der zielstrebigsten Befreiung der Welt von ihren Übeln, als deontische Geschichtsmetaphysik, oder aber als vorurteilsfreie Tatsachenwahrnehmung und nüchterne Pragmatik zu stilisieren<sup>6</sup>. Es ist vielmehr sowohl ein theologisches als auch ein philosophisches Interesse<sup>7</sup>, daß die Partie zwischen Neuzeit und Theodizeeproblem offen bleibt. Denn im Theodizeeproblem stehen zugleich die Sache der Vernunft und die Sache des christlichen Glaubens zur Debatte, sofern beide mit Ansprüchen zu tun haben, die das Wort »Neuzeit« konnotiert.

<sup>4</sup> Prononciert Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zollikon 1945, § 42,3; kritisch vgl. Wolfgang Huber, *Theodizee*, in: Enno Rudolph, Eberhard Stöve (Hgg.), *Geschichtsbeußsein und Rationalität*, Stuttgart 1982, 371–406, hier 397ff.; Hendrik J. Adriaanse, *Menschliches Leiden nach Karl Barth*, in: *Teodicea oggi?* (Anm. 1), 147–161.

<sup>5</sup> Beispielsweise Johann B. Metz, *Jenseits der bürgerlichen Religion*, Mainz 1981; Oswald Bayer, *Unangepaßte Wissenschaft*, in *EvKomm* 20 (1987), 387f.; Karl E. Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott?* München 1987, bes. 43ff.; J. A. van der Ven, *Theodicy or cosmodicy: a false dilemma?* In: *Journal of Empirical Theology* 2 (1989), 5–27.

<sup>6</sup> Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1988, bes. 7ff. Ich akzeptiere die hier ironisch eingeführte dritte Position des Hermeneuten und historischen Phänomenologen, der beide, den »Tatsachenfetischisten« und den »Projektmacher«, von ihren (christentumsgeschichtlichen) Voraussetzungen her zu begreifen sucht.

<sup>7</sup> Vgl. Paul Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986.

### I. Neutralisierung?

Dieser These widerspricht auf den ersten Blick allerdings eine aktueller als je scheinende Tradition der Kritik an der neuzeitlichen Befassung mit dem Theodizeeproblem. Seit den ersten Erfahrungen mit der Dialektik der Aufklärung haben viele Meinungsführer Europas das Erklärungsangebot der Leibniz'schen Theodizee und bald auch ihre Modifikationen in Kants Moralphilosophie und in Hegels Geschichtsphilosophie nicht mehr akzeptieren wollen. In dem Maße, in dem diese Erfahrungen bis zur Unerträglichkeit verschärft empfunden wurden, ist ihnen nicht nur die theoretische Leistungsfähigkeit abgesprochen, sondern sind auch ihre praktischen Motive disqualifiziert worden. Dann galt schon die Formulierung eines Theodizeeproblems als Äußerung der Harmlosigkeit, ja, wie zuerst Arthur Schopenhauer leidenschaftlich eingewandt hat, der Ruchlosigkeit und des bitteren Hohns auf die namenlosen Leiden der Menschheit. Seitdem überdies der metaphysische Erklärungsrahmen zerbrochen ist, innerhalb dessen dieses Leiden wenigstens einen Strafsinn haben mochte<sup>8</sup>, seitdem man daher von »sinnlosem« Leiden spricht, liegt auf jedem Interesse am Theodizeeproblem von vornherein der ungute Verdacht auf feige, mit fingiertem Sinn betrügende Distanzierung vom wirklichen Leiden. Wofern man nicht eine »christliche Philosophie« als Kompensation des theoretischen Anspruchs der Metaphysik einsetzen will (wie das, unter dem Titel »Theodizee«, die neuscholastische natürliche Theologie versucht hat<sup>9</sup>), so scheint ein moralisch akzeptables Interesse am Theodizeeproblem sich darauf beschränken zu müssen, seine vermeinte theoretische Dignität zu destruieren.

Diese Absicht ist in neuerer Zeit vor allem von der Frankfurter *Kritischen Theorie* verfolgt worden. Sie verstand unter der Theodizee den euphemistischen, ja zynischen Versuch, das erlittene Böse ins gute Ganze der Geschichte einzufügen und so die radikale Negativität des wirklichen Leidens in Positivität umzulügen. »Nach Auschwitz«, wo das Ganze sich als das Unwahre offenbart hat, wo schon die Worte dafür ihre Unschuld verloren haben, verbietet sich jeder Versuch einer Sinngebung des Sinnlosen — die Henker triumphierten noch einmal über ihre verstummten Opfer. Ein Gerichtshof der Vernunft könnte nur die Herrschaft des rationalen Ganzen über das ihm sich nicht fügende Einzelne potenzieren. Der Herrschaftswille auch der aufklärerischen, doch abstrakt sich mit dem Guten identifizierenden Vernunft verurteilt dieses Einzelne zum Tode; eine Theodizee würde dieses Urteil noch mit dem Schein des Rechts versehen. Zur Philosophie zwingt nur die unablässige Selbsterneuerung der Schuld des Lebens an sich selbst, so daß wahres Denken heutzutage auch gegen sich selbst denken muß. Das Pathos des »ungemilderten Bewußtseins der Negativität« der wirklichen Welt

<sup>8</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819/1858), I §§ 56–59, hier: § 59 Schluß; § 63 erklärt das Leiden der Individuen, am Maß einer ewigen, die Welt beherrschenden Gerechtigkeit, als Strafe für die Individualisierung als solche, so daß auch hier die Weltgeschichte das Weltgericht exekutiert; das Wort »sinnlos« kommt darum noch nicht vor.

<sup>9</sup> Vgl. noch Joseph Donat, *Summa Philosophiae Christianae*, VI: *Theodicea*, 7. Aufl. Innsbruck 1936, 8. Aufl. Heidelberg 1945.

nährt sich daher von der Möglichkeit, die Idee des Besseren oder doch die Sehnsucht nach dem »ganz Anderen« und »Transzendenten«, und sei es in Gestalt der Furcht seines Ausbleibens, festhalten zu können<sup>10</sup>.

Nicht ideologiekritisch, sondern rein analytisch motiviert ist die Neutralisierung des Theodizeeproblems, auf welche die funktionale Erklärung der Bewältigung erfahrener Irrationalität hinausläuft. Spricht man *sozialwissenschaftlich* von dem Theodizeeproblem überall dort, wo die Vorstellungen eines Einen Gottes der Welt und eines ihm gegenüber verantwortlich handelnden Menschen so weit ausgebildet sind, daß die Erfahrung der unvollkommenen Welt zur Frage an einen der beiden Täter werden muß, dann tritt es schon in der altägyptischen Literatur, beim hebräischen Hiob oder bei dem Griechen Aischylos auf, wenn auch in je eigenartiger Wendung und Lösung (deren radikalste im Buddhismus vorliegt, der die Voraussetzung zurücknimmt, die das Problem erst aufwarf)<sup>11</sup>. Wissenssoziologisch oder systemtheoretisch präzisiert heißt Theodizee dann jede reflexive Gestalt des gesellschaftlich unabweislich gewordenen Prozesses der Integration von kontingenten und anomischen Erfahrungen; sie entspricht der tatsächlichen und lebensnotwendigen, Orientierungs- und Praxisfähigkeit erneuernden »Kontingenzbewältigungspraxis« individueller und sozialer Systeme. Das Theodizeeproblem wird also immer auch gelöst, solange gegebener Sinn im Blick auf leidvolle Erfahrungen reproduziert werden kann, solange also die Gesellschaft fortbesteht<sup>12</sup>.

Neuestens wird freilich auch behauptet, das Theodizeeproblem indiziere Häresie. Das ist kein theologisches Verdikt — »ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?« (Röm 9,20) —, sondern die *religionsphilosophische* These, daß jegliche Reflexionsbemühung in Sachen Theodizee der Religion geradewegs zuwiderlaufe. Denn Religion besage Kontingenzbewältigungspraxis, mithin eine Praxis der Anerkennung des Gegebenen, soweit es nicht Gegenstand unserer Praxis sein kann. Wer eine Theodizee versucht, behauptet dann *eo ipso* die Möglichkeit, die Kontingenz des Leidens sei theoretisch doch noch zu unterlaufen, d. h. es könne eben seines Kontingenzcharakters entkleidet werden<sup>13</sup>.

Gegegenstandslos wird gar das Interesse am Theodizeeproblem, wenn man es als primär seminaristischen, logisch interessanten, aber praktisch harmlosen Stoff zur Übung analytischer Kompetenzen einstuft. Und diese Lage verbessert sich nicht, wenn die *logische Analyse* zum Ergebnis kommt, daß die Existenz von Übeln in der Welt zwar keine schlüssige Widerlegung der Existenz eines allmächtigen und vollkommen guten Gottes erlaubt, daß jedoch die Behauptung der Existenz Gottes mit Hilfe der Annahme der Willensfreiheit des Menschen zur Verursachung von Übeln scheitern muß. Damit wäre das Theodizeeproblem in der Tat erledigt<sup>14</sup> — wenn damit nicht auch erledigt wäre die Frage nach der möglichen Bestimmtheit menschlichen Handelns durch Gott, das Dilemma von Determinismus und Indeterminismus nicht bloß notiert würde.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, hier 352, 355 f., 393; Ders., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1969, hier 21, 57.

<sup>11</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen (1922), 5. Aufl. 1972, 314–319.

<sup>12</sup> Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1973, 53–78; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, 182–224.

<sup>13</sup> Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986, 195 bis 205; Ders., *Theodizee als Häresie*, in: *Leiden* (Anm. 1), 167–176.

<sup>14</sup> Ders., in: *Theodizee* (Anm. 13), 241; John L. Mackie, *Das Wunder des Theismus* (*The Miracle of Theism*, 1982), Stuttgart 1985, hier 239–281; ähnlich Norbert Hoerster, *Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems*, in: *ThuPh* 60 (1985), 400–409.

Alle diese Argumente haben ihre regionale Plausibilität; sie reichen jedoch nicht zu, das Theodizeeproblem als solches zu neutralisieren. Schon die Tatsache, daß sie sich gegenseitig bestreiten, läßt befürchten, daß jeweils bestimmte Motive und Elemente der Problematik abgedrängt sind. Vor allem fragt sich, ob dem praktischen Ernst und dem theoretischen Anspruch des neuzeitlichen Theodizeeproblems Genüge geschieht.

In ihrer Aufmerksamkeit auf den Skandal menschlichen Leidens übergehen der moralische Protest und die funktionale Deskription das nicht weniger ernsthafte Problem des bösen *Handelns*. Sie sehen davon ab, daß Leiden durch menschliche Täter von Bösem verursacht wird, auch davon, daß das Opfer seinerseits Täter von Bösem war oder sein wird. So wird die Frage ausgegrenzt, ob und wie gutes Handeln in der wirklichen, auch vom Bösen geprägten Welt möglich sei. Genau diese Frage aber stellt das neuzeitliche Theodizeeproblem: Erst das von freien Menschen verursachte *malum morale* macht, wie von Anfang an betont wird, Gottes Sache so anfechtbar. Nicht erst die Unbegreiflichkeit des menschlichen Leidens, sondern vor allem die Unbegreiflichkeit freien aber bösen menschlichen Handelns nötigt dem neuzeitlichen Denken das Theodizeeproblem auf<sup>15</sup>.

Die bloße Dekonstruktion des Problems vernachlässigt als zufällig, daß die neuzeitlichen Theodizeen erklärtermaßen auch *religiöse Motive* haben. Ob diese Motive sich unterschiedslos als christliche identifizieren lassen, ist eine andere Frage; sie muten jedenfalls dem Denken zu, die Existenz des Bösen (das denn auch mit dem Wort »Sünde« bezeichnet wird) mit einer Erwartung zu kontrastieren, die zunächst dem christlichen Glauben daran eigentümlich ist, daß ein guter und allmächtiger Gott die bestehende Welt erschaffen hat und regiert. Ohne die damit verbundenen *Erwartungen* an die Welterfahrung läßt sich nicht erklären, daß sich der Anspruch der neuzeitlichen Vernunft auf Selbstübereinstimmung auch auf ihr Weltbewußtsein erstreckt, wie das eben die Formulierung des Theodizeeproblems impliziert. Dessen Beurteilung muß den Erwartungshorizont berücksichtigen, in dem das böse Handeln des Menschen der menschlichen Vernunft allererst zur Aporie wird.

## II. Neuzeitlichkeit

Trotz der Ausweitung des populären und des wissenschaftlichen Gebrauchs von »Theodizeeproblem« für die überall und unablässig sich erneuernde Frage nach dem Warum widerfahrenen Leidens sollte, schon um der religionsanalytischen Trennschärfe willen, diese neuzeitliche Selbstbezeichnung der Reflexion der Erfahrung des Übels (das Wort hat bekanntlich erst Leibniz in Anspielung auf Röm 3,4f. gebildet) nicht beliebig

<sup>15</sup> Leibniz, *Essais* (Anm. 2), §§1, 27, 107 ff.; als hier völlig unverdächtigen Zeugen vgl. auch Karl F. Bahrdt, *System der moralischen Religion*, 2. Aufl. Berlin 1790, Kap. XXVII.

ausgeweitet werden. Vor allem ist gerade das Theodizeeproblem ein starkes Argument dafür, die *Neuzeit* als Erfahrungswelt eigener Prägung zu differenzieren. Nicht nur die ausgeführten Theodizeen, sondern auch das Problem, dessen Lösung sie zu sein behaupteten, ist ein eigentümlich neuzeitliches Problem<sup>16</sup>. Dies soll zunächst an seiner theoretischen Konstellation gezeigt werden, sodann an dem praktischen Engagement, das es rechtfertigen muß und befördern soll.

Selbstverständlich hat das Theodizeeproblem eine lange *Vorgeschichte* in der antiken Philosophie und in der christlichen Theologie. Nicht zufällig hat Pierre Bayle, der die »Essais de Théodicée« provoziert hat, das Problem, Gott angesichts der wirklichen Welt entweder als allmächtigen, aber willkürlichen oder als guten, jedoch ohnmächtigen denken zu müssen, im Epikur-Artikel seines »Dictionnaire historique et critique« (1695/97) formuliert (um dann die Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben an den Gott der christlichen Offenbarung zu fordern)<sup>17</sup>. Dieses Problem ist in der Tat ein Bestandteil der Religionskritik Epikurs, und es ist in der christlichen Theologie tradiert worden, seitdem Laktanz' »De ira Dei« (ca. 311) es zitiert hat — als vom Glauben an den gnädigen Gott überholtes<sup>18</sup>.

Beide Traditionen, die philosophische und die theologische, sammeln zumal in ihrer ontotheologischen Synthese die problematische Masse an, die dann im Übergang zur Neuzeit, eben in Gestalt des Theodizeeproblems, kritisch wird.

1. Die *philosophische* Vorgeschichte läßt sich stilisieren als den fortwährenden Versuch, jenes Problem zu vermeiden. Schon Plato hat im Rahmen seiner politischen Metaphysik die tragische Vorstellung bestritten, die Götter in ihrer Unbeständigkeit oder ihrem Zwist untereinander seien die Ursache menschlicher Leiden; am Bösen in der Welt sei allein der wählende Mensch schuldig: »Der Gott aber ist schuldlos«<sup>19</sup>. Voraussetzung dieser Unterscheidung zweier Täter ist die Analogie zwischen dem göttlichen Urheber der Welt und dieser selbst als Kosmos und schöner Ordnung jenseits der Unterscheidung von Gutem und Bösem. Sie wurde hinfällig, als jene Entsprechung unter den Gesichtspunkt der *Vernünftigkeit* rückte: Einer göttlichen Weltvernunft und ihrer »Vorsehung« schien das menschliche Leiden nun allerdings zu widersprechen. Die Folge war eine Ethik der

<sup>16</sup> Diese Einsicht scheint sich in letzter Zeit durchzusetzen, vgl. Willi Oelmlüller, Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt a. M. 1969, bes. 194, 314; Hans-Gerd Janßen, Das Theodizeeproblem der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1982, bes. 69f.; Odo Marquard, Idealismus und Theodizee (1965), in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1973, 52–65; Ders.: Entlastungen. Theodizeemotive in der Philosophie der Neuzeit (1984), in: Ders., Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, 11–32, bes. 14ff.; Ricœur (Anm. 7), bes. 26; so auch der Material- und Kommentarband zum Theodizeeproblem von Walter Sparn, Leiden — Erfahrung und Denken, München 1980.

<sup>17</sup> Im Blick auf die These der prästabilierten Harmonie sind hier auch die Artikel »Manichéens« und »Rorarius« zu nennen. Vgl. Leibniz, Essais (Anm. 2), Préface.

<sup>18</sup> Epikuros, Fr. 136; L. C. F. Lactantius, De ira Dei 13, 20 f.

<sup>19</sup> Platon, Politeia 617 e.

Leidensvermeidung; sei es, als praktische Entsprechung zum Desinteresse der Götter, in der direkten epikuräischen Form, sei es, als Entsprechung zum kosmologischen Monismus, indirekt im stoischen »Ertrage und entsage!«<sup>20</sup>.

Diese *Vermeidungsstrategie* schließt allenfalls Götterkritik ein, erfordert und erlaubt jedoch keine Anklage gegen einen Gott. Denn nur dem Menschen selbst, seinem bösen Tun und Lassen, kann Leiden zugerechnet werden; wo er von der naturalen Norm des Gebrauchs seiner Handlungsfreiheit abweicht, bestätigt er gerade die Rationalität des (sei's göttlichen, sei's gottlosen) Kosmos. In diesem Kontext können und müssen die schlechten Erfahrungen in der wirklichen Welt aus ihrer ontologischen Korrelation zu deren Gutheit erklärt werden, mithin als partikular und akzidentell auftretender Mangel, als *privatio boni*, wie das die neuplatonische Philosophie, in ihrem Gefolge auch die christliche Theologie seit Augustinus und, mit der Annahme einer prästabilierten Harmonie der Welt, noch die Leibniz'sche Theodizee getan haben<sup>21</sup>.

Zur problematischen Masse, die in der neuzeitlichen Theodizee kritisch wird, trägt ebenso eine *jüdisch-christliche* Vorgeschichte bei. Sie überliefert zum einen die Möglichkeit der *Klage* des leidenden Menschen über Gottes Verhalten, und zwar vor Gott selbst, nämlich in Erinnerung seiner Verheißungen. Eine solche Klage war Bestandteil der kultischen Praxis, wie in den Klagepsalmen, der prophetischen Existenz, wie bei Jeremia, und auch der literarischen Reflexion, wie im Buch Hiob, wo sie sich einer weisheitlichen Lebensorientierung verweigert, die sich auf die Rationalität des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verläßt. Noch pointierter bezieht sich eine solche Klage in der christlichen Frömmigkeit auf göttliche Verheißung. Seit dem (Ps 22,2 zitierenden) »Warum?« Jesu am Kreuz und seinen vielfältigen Wiederholungen in der christlichen Kreuzesnachfolge und der sie reflektierenden Gebetspraxis, Erbauungsliteratur, Ikonographie und Musik durch die Jahrhunderte nimmt die Klage, dem endzeitlichen Charakter des Christentums entsprechend, die Form des Seufzens an: »Wie lange noch?«<sup>22</sup>. Kritische Funktion übt sie daher nicht nur gegenüber moralischer Rationalität aus, sondern auch gegenüber jeder historischen Epoche, in der die Klage nötig bleibt.

Zum andern hätte sich das neuzeitliche, metaphysischen Monotheismus voraussetzende Theodizeeproblem ohne die Vorgeschichte des *Schöpferglaubens* nicht schürzen können. Die (theologische und christologisch bekräftigte) Annahme einer freien, guten und allmächtigen Ersten Ursache der Welt im ganzen und einzelnen schloß den mythischen Dualismus aus, mit dem die gnostischen und manichäischen Bewegungen der Spätantike auf das Auseinandertreten von Heilserwartung und Unheilserfahrung reagiert hatten. Die Depotenzierung des Satans oder Demiurgen verschob jedoch

<sup>20</sup> T. Lucretius Carus, *De rerum natura*, III, 831 ff.; V, 156 ff.; Epiktetos, Fr. 179.

<sup>21</sup> Beispielsweise Aurelius Augustinus, *Enchiridion de fide spe et caritate* (ca. 421), 11; (malum metaphysicum) Leibniz, *Essais* (Anm. 2), §21.

<sup>22</sup> Vgl. Oswald Bayer, *Erhörte Klage*, in: *NZStH* 25 (1983), 259–272, bes. 261 f.; Hermann Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, 78 ff., 182 f.

den Anstoß böser Erfahrung vom *Leiden* unter Bösem auf das *Tun* des Bösen. Ersteres konnte, wenn schon nicht kosmologisch, so doch pädagogisch, insbesondere heilsökonomisch erklärt, letzteres dagegen mußte in ein Vorauswissen und -wollen des Schöpfergottes integriert werden. Dessen Providenz erforderte, entweder die Möglichkeit von exorbitantem Verhalten eines Geschöpfes, also seine Freiheit, aus der Schöpfung auszuschließen oder aber die Wirklichkeit eines solchen Verhaltens auf die Ursächlichkeit seines Schöpfers zurückzuführen.

War aber das Dilemma von *Determiniertheit* und *Indeterminiertheit* des menschlichen Handelns einmal eingetreten, so ließ sich das böse Handeln nicht mehr in kosmische Harmonie zurücknehmen. Es erforderte umgekehrt die *Anklage* (nicht bloß Gottes durch den Menschen, sondern) Gottes im Namen Gottes: die Klage gegen seine Allmacht im Namen seiner Güte. Anwalt dieser Güte (und damit auch der unter der göttlichen Allmacht Leidenden) wurde der Mensch kraft seiner moralischen Kompetenz — die Weisheitsfreunde, die gegen die Klage Hiobs zugunsten Gottes hatten sprechen können, mußten kraft derselben Weisheit nunmehr zu Anklägern Gottes werden.

Die christliche Theologie hat diese Konsequenz zwar nicht ziehen müssen, hat das zugrunde liegende Dilemma aber auch nicht auflösen dürfen: weder in der Ausbildung der Trinitätslehre im Gegenüber zum philosophischen (gerade im Blick auf das äußere Werk der Schöpfung theologisch pointierten) Monotheismus, noch in der Einführung dieses Kontrastes in den theologischen Monotheismus, d. h. der Unterscheidung einer »ordentlichen« von einer »absoluten« Allmacht oder eines »offenbaren« von einem »verborgenen« Gott, noch auch in der theologischen Prädestinationslehre, d. h. in der Unterscheidung eines »nachfolgenden«, Heil und Unheil determinierenden Willens von einem »vorausgehenden«, universalen Heilswillen — auf alle diese Figuren konnte noch Leibniz' Theodizee zurückgreifen<sup>23</sup>.

2. Der mit dem neuen Titel gemeinte Rechtsstreit jedoch konnte erst jetzt, in der *Neuzeit*, zum Austrag kommen. Solange galt, daß die hier konfligierenden Täter ihre Taten noch nicht vollbracht hätten, durfte ein abschließender Prozeß nicht geführt werden. Solange das *theatrum mundi* andauerte, konnte ein *Gerichtshof* (so die neue Metapher) noch nicht inszeniert werden; erst im Licht des Weltgerichts und der zukünftigen Herrlichkeit würden sich die wahren Verhältnisse zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln herausstellen<sup>24</sup>. Kurz, es war der eschatologische Charakter des christlichen Glaubens, der einen Theodizeeprozess unnötig machte, aber auch ausschloß: kraft seiner frommen (Nah-)Erwartung göttlichen Handelns und kraft seines Bewußtseins des temporalen Index' von Wahrheit.

<sup>23</sup> Leibniz, *Essais* (Anm. 2), §§ 22 f., 119, 128; vgl. Walter Sparn: Das Bekenntnis des Philosophen, in: NZSTh 28 (1986), (139–178) 150 f.

<sup>24</sup> Vgl. Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 685 f., 784.; Leibniz, *Essais* (Anm. 2), *Discours de la conformité de la raison avec la foi*, §§ 67, 82.

Die Annahme eines geschlossenen Gerichtshofes, in dem die Rollen des Anklägers, des Verteidigers und des Richters von ein und derselben Vernunft in ihrem Vermögen gespielt werden, in dieser Sache verschiedene Parteien zu vertreten, kann man mit Fug eine Ungereimtheit nennen: Sie identifiziert zwei heterogene Fragen, die griechische nach der Vernunftordnung der Welt und die christliche nach dem allmächtigen Schöpfergott<sup>25</sup>. Beide hatten sich in der vorneuzzeitlichen Ontotheologie jedoch so weit überlagert, daß die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes nicht nur durch das passive menschliche Leiden, sondern immer gewichtiger durch das freie, aber sündige menschliche Handeln angestoßen wurde. Dieser Anstoß mußte in dem Augenblick das Theodizeeproblem konstituieren, in dem das praktische Gottesverhältnis *entzeitlicht* und der Gottesbegriff *naturrechtlich* modifiziert wurde: in der »Neuzeit«. Derart konstituiert, verlangte das Theodizeeproblem freilich sogleich auch seine Lösung: die »Theodizee«. Insofern die Neuzeit religionsgeschichtlich charakterisiert ist durch ihren atemporalen Theismus, ist die Theodizee die neuzeitliche Philosophie schlechthin<sup>26</sup>. Wenn man noch den unlösbaren Zusammenhang der Theoriebildung mit ihrem praktischen Zweck einbezieht, kann man die Theodizee die der Neuzeit nötige Theorie ihrer selbst nennen.

### III. Engagement

Zweifellos haben die neuzeitlichen Theodizeen sich von erfahrenerm Leiden distanziert; vielleicht setzen sie auch schon eine Abnahme des unmittelbaren Leidens- und Mitleidensdruckes voraus<sup>27</sup>. Wie auch immer, sie bedeuten dennoch keine Flucht aus der Lebenspraxis in eine abstrakte Theorie. Im Gegenteil, es handelt sich um Theorien der zweideutigen menschlichen Freiheit, welche die wünschbare *Praxis des Guten* anleiten sollen. Allerdings emanzipieren sie dabei die Frage nach dem menschlichen Bösen aus der religiösen Praxis, in der sie bislang ihren Ort hatte, somit aus dem eschatologischen Horizont, in dem sie zugleich beantwortet und offengehalten worden war. Dies hat zur Folge, daß das Böse zu stehen

<sup>25</sup> So zurecht Peter Henrici, Von der Ungereimtheit, Gott zu rechtfertigen, in: *Teodicea oggi?* (Anm. 1), 677.

<sup>26</sup> Dies ist nicht ganz dasselbe wie die »Neutralisierung der Erlösungseschatologie«, von der Marquard spricht, *Entlastungen* (Anm. 16), 16; denn die christliche Zukunftshoffnung wird in ihrer Verknüpfung mit der menschlichen Arbeit am Fortschritt der Menschheit für die Neuzeit gerade konstitutiv. Vgl. auch Anm. 27.

<sup>27</sup> So Marquard, *Entlastungen* (Anm. 16), 14 f.; Ders., *Bemerkungen zur Theodizee*, in: *Leiden* (Anm. 1), 213–218, hier: 213 f. Die Konstatierung der neuzeitlichen »Weltverbesserungstheodizee« (ebd., 217) widerspricht der mit Hans Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, 78 ff.) übereinkommenden mentalitätshistorischen These, die Neuzeit bzw. ihre Theodizee sei als (nach dem nominalistischen Mittelalter!) zweiter Versuch, die Gnosis zu überwinden, notwendig geworden und dann auch gelungen, *Entlastungen* (Anm. 16), 15 f.

kommt als das, was in jeder Gegenwart bloß *terminus a quo* des in die Zukunft fortgehenden guten Handelns ist; in der Perspektive der christlichen Dogmatik: Die Zumutung fortdauernder und in zukünftigem Bösen fortwirkender Erbsünde wird in eine unbedingte Verpflichtung zum guten Handeln überführt<sup>28</sup>. Wegen dieser Selbstverpflichtung sind die neuzeitlichen Theodizeen, weit entfernt von optimistischer Projektion, ein dezidiert praktisches Unternehmen — gleichwohl mit aporetischen Folgen.

1. Leibniz' Formel für das (kaum überspitzt gesagt) existenzielle Engagement seiner Theodizee, eine Formel für die Verknüpfung größten Realismus' der gegebenen Verhältnisse und stärkster Motivation für ihre Veränderung, heißt *fatum Christianum*<sup>29</sup>. Solch tätiges Gottvertrauen wird von ihm noch christlich — wahre Frömmigkeit, lebendiger Glaube, brennende Liebe — beschrieben; daß aber die hier gemeinte Handlungsnötigung nicht einfach der christlichen Verpflichtung zu guten Werken der »Heiligung« entspricht, läßt das zugleich ausgesprochene *Klageverbot* eindeutig erkennen. Dieses Verbot ergibt sich unweigerlich aus dem Nachweis, daß die verwirklichten Möglichkeiten von Welt die *summa summarum* besten denkbaren sind. So wird zwar die dualistische Drohung angesichts der Übel in der Welt gegenstandslos; aber, da das Prinzip von Wirklichkeit unter der Bedingung der Einheit der Vernunft gedacht wird, steht auch die Kompatibilität aller erfahrenen Wirklichkeit *a priori* fest. Jedes aposteriorische Argument gegen die Optimalität der wirklichen Welt verliert seine theoretische Kraft; es gilt allenfalls relativ zu einem noch nicht erreichten Stand der Verwirklichung des möglichen Besten. Gegenüber der jeweils wirklichen Welt wäre Klage sinnlos; vernünftig ist allein das praktische Postulat, das jeweils wirkliche Böse tätig hinter sich zu bringen.

Die Konzentration des Theodizeeproblems auf das gesollte gute Handeln des Menschen ist durch die Kritik der »doktrinalen«, sich theoretisch übernehmenden Theodizee noch akzentuiert worden. Die »authentische« Theodizee des Kant'schen Aufsatzes (1791) verzichtet nur auf den Nachweis kosmologischer Kompatibilität, auf die »griechische« Physikotheologie; sie läßt jedoch die Ansprüche der nun reinen *Ethikotheologie* um so unverhüllter zutage treten. Denn diese rekurriert auf den »Machtspruch der Vernunft«, deren moralischer Glaube ein Handeln erfordert, welches das Böse jederzeit als Abstoßungspunkt des guten Handelns betrachten darf. Dieser Machtspruch radikalisiert daher Handlungszwang und Klageverbot. Kants Bezug auf Hiob meint keineswegs den klagenden und fluchenden,

<sup>28</sup> Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung* (1980), in: *Theodizee und Tatsachen* (Anm. 6), 88–116.

<sup>29</sup> Leibniz, »Essais« (Anm. 2), § 58; gegen *raison paresseuse* und *fatum muhametanum* ebd., Préface.

sondern den bescheidenen Aufrechten, der den Grund seines Leidens redlicherweise gar nicht einzusehen beansprucht<sup>30</sup>.

Die »Religion des guten Lebenswandels« unterstellt, die christliche Erbsündenlehre in der Voraussetzung eines »radikalen Bösen« aufnehmend und in der gesinnungsrevolutionären »Zumutung der Selbstbesserung« gegen sich selbst wendend, ein »bekehrtes« Subjekt guter Praxis. Von der moralisch gläubigen Vernunft als Garant ihrer Selbstübereinstimmung beansprucht, hat Gott mit dem Bösen schlechterdings nichts zu tun; es ist allein der moralisch handelnde Mensch, der die *Versöhnung* zwischen der bisherigen Wirklichkeit und dem geforderten guten Handeln tätigt. Dies verursacht Leiden, da der neue, moralisch gute Mensch mit dem alten, am Bösen schuldig gewordenen Menschen koexistieren muß. Aber im Leiden am empirischen Menschen ist der moralische Mensch nicht nur sein eigener Richter, sondern auch sein Stellvertreter, Priester und Erlöser. In diesem Kontext stellt noch Leiden eine *Tätigkeit* dar (im Unterschied zur oboedientia activa Christi freilich die der Selbstbestrafung). Kants Interpretation der christlichen Versöhnungslehre<sup>31</sup> zielt daher auf eine exklusiv praktische Disziplinierung des Verhältnisses zum Bösen. Wie schon G. W. F. Hegel oder Jacob Burckhardt bemerkt haben, folgt daraus allerdings eine Art *Verfeindungszwang*. Sozusagen säkularpietistisch wird das Böse, nicht länger der äußere »altböse Feind«, innermenschlich abgespalten — das Leiden des neuen am alten Menschen exekutiert einen geradezu manichäischen Dualismus<sup>32</sup>.

Soll es nicht tatsächlich zur dualistischen »Verzweiflung der Vernunft«<sup>33</sup> kommen, dann gibt es, die mögliche Lösung des Theodizeeproblems vorausgesetzt, nur die Alternative seiner *Rechristianisierung*. So kritisiert Hegel die bisherigen Theodizeen — ein abstrakt monotheistischer Gottesbegriff und eine ebenso abstrakte Subjektivität menschlicher Handlungsfreiheit paralyisierten sich gegenseitig. »Gott« wurde bloß als Grund der jeweils wirklichen Welt begriffen, und so blieb für die Theodizee, trotz ihrer neuen Aufmerksamkeit auf das menschliche Handeln, die Kategorie natürlicher Ursächlichkeit dominant. Das zu lösende Problem: die Disparität der wirklichen Welt und der gesollten Welt bzw. das Dilemma von Determinismus und Indeterminismus, wurde nur scheinbar gelöst — in dem unnachsichtigen Praxis- und Verdrängungszwang dieser Theodizee. Die christologische und trinitarische Revision der Theodizee in Gestalt einer *Theorie der Weltgeschichte* rechtfertigt demgegenüber nicht nur die nachrevolutionäre Mäßigung des geschichtlich erforderten Handelns, sondern auch die ungeschönte Wahrnehmung der wirklichen Konflikte in der menschlichen Freiheitsgeschichte, d. h. eine herbe Einschätzung der

<sup>30</sup> Kant (Anm. 2), A 213–217; dementsprechend wird Seufzen und Bitten aus dem auf Moralität gegründeten Glauben verbannt, Ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), 302 ff.

<sup>31</sup> Ders., *Die Religion* (Anm. 30), 84–101; vgl. Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. 1, München 1984, 224 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Odo Marquard, *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?*, in: *Schwierigkeiten* (Anm. 16), 66–82, hier 77–80.

<sup>33</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in: *Sämtliche Werke*, Bd. I/7, (331–416) 354.

Glücksansprüche des Menschen am Maß seiner tatsächlichen Leidenserfahrungen<sup>34</sup>. Freilich, diese Freiheitsgeschichte erscheint nun in einem tragischen Licht, und auf das individuelle Subjekt von Freiheit, für das ein Klageverbot nach wie vor besteht und das in einen objektiven Verfeindungszwang verflochten wird, legt sich ein fatalistischer Schatten.

Nicht umsonst nimmt die Hegelsche Theodizee die für Leibniz heilsökonomisch noch mögliche, für Kants Ethiktheologie jedoch inakzeptable christliche Integrationsformel für die Sünde wieder auf: Wirkliche Freiheit enthält Position und Negation, und ohne ihre *felix culpa* gibt es gar keine geschichtliche Bewegung; ja selbst das göttliche Leben bliebe leer. Die Theodizee wird daher zur *Theogonie*, in der das menschliche Leiden Gottes ein wesentlicher Faktor des Werdens Gottes ist. Sie beschränkt zwar die menschliche Handlungsverpflichtung, impliziert für die zwischenmenschliche Geschichte erst recht unvermeidliche Feindschaft. Denn daß die Weltgeschichte selbst zum *Weltgericht* wird, macht die individuellen Subjekte zum Instrument objektiver historischer Konflikte. Weil die einst kosmologisch denkbare Kompensation für erlittenes Unrecht angesichts der Irreversibilität der Geschichte als Fortschritt ausfällt, entbehrt eine Klage jeglichen Sinnes. Die Versöhnung, die im Prozeß der weltgeschichtlich realen Theodizee erarbeitet wird, mag im Blick auf das Ganze die einst empfangenen Wunden narbenlos heilen lassen; die in dieser Arbeit geopfert Individuen bleiben jedoch unversöhnt zurück, und ihr Leiden bleibt hoffnungslos ungetröstet<sup>35</sup>.

2. Die neuzeitlichen Theodizeen haben sich anheischig gemacht, das gute Handeln in der wirklichen Welt als von dieser verschiedenes nicht bloß anzuleiten, sondern dieses Handeln schon als gelingend, ja als gelungen zu begreifen; wo sie gar das Ende der göttlich-menschlichen Freiheitsgeschichte antezipieren, befreien sie sich aus der Angewiesenheit auf kontingente Zukunft<sup>36</sup>. Aber der Vorgriff der Theorie auf die Praxis hat seinen Preis: die *Moralisierung* oder die *Fatalisierung* der erfahrenen Wirklichkeit. Man nimmt die Ambivalenz der Freiheit zum Guten oder aber zum Bösen nur rückblickend wahr, als jeweils schon entschiedene. Da das Böse nur als *terminus a quo* des Guten zugelassen ist, wird der böse Täter abstrakt negiert; das weiterhin auch böse Handeln verleitet dazu, von seinen Opfern wegzusehen. Die mangelnde Sensibilität der neuzeitlichen Theodizeen rührt daher, daß ihr Subjekt stets der freie, vernünftigerweise sich auf das gute Handeln verpflichtende Täter ist. Weil sie überspielen, daß die Ambivalenz der Freiheit fort dauert, bleibt das Opfer des Bösen ohne Hoffnung auf verändernde Erfahrung, und der Täter des zukünftigen Guten vergißt, daß er weiterhin mit dem Bösen, auch dem eigenen, leben muß.

<sup>34</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke (Anm. 2), Bd. 12, 33–36, 41 f.

<sup>35</sup> Ebd. 540, 559; Ders., Phänomenologie des Geistes (1807), in: Werke (Anm. 2), Bd. 3, 492. Zum »Begriff eines menschlich leidenden Gottes« vgl. Schelling (Anm. 33), 403.

<sup>36</sup> Diese Peripetie bei Hegel, Phänomenologie (Anm. 35), 24, 591; Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), Vorrede, in: Werke (Anm. 2), Bd. 7, 24–27; vgl. Janßen (Anm. 1), 98 ff., 127 ff.

Die Selbstüberforderung der neuzeitlichen Theodizeen darf jedoch ihre Leistungsfähigkeit im Blick auf die Wahrnehmung des anstehenden Problems nicht vergessen machen: die *Aporetik der Freiheit*<sup>37</sup>. Die historistischen und materialistischen Alternativen zur gescheiterten Theodizee blieben im Blick hierauf durchaus defizitär, denn sie zogen sich auf die Gleichgültigkeit alles Wirklichen vor Gott zurück beziehungsweise potenzierten die Fatalisierung des geschichtlichen Fortschritts auf Kosten des Individuums im Übergang zu revolutionärer Praxis<sup>38</sup>. Demgegenüber hatte die Arbeit am Theodizeeproblem die Frage ernstgenommen, wie gesolltes menschliches Handeln in einer Welt zu begründen sei, in der die menschliche Freiheit sich als ihr eigener Feind begegnet, nämlich in Gestalt des getanen Bösen. Sie kritisierte daher, zunehmend klarsichtig, den monokausalen Theismus eines neuzeitlichen Weltbegriffs, der im Blick auf das menschliche Handeln das Dilemma von Determinismus und Indeterminismus bloß eskamotierte. Ein Rückgang auf kosmologische Mimesis kam freilich nicht mehr in Frage, und so mußte die mögliche Realität des gesollten Guten im weitesten Rahmen von Kompatibilität des Wirklichen begründet werden. Galt die Vernunft nun als das suffiziente Prinzip der Erkenntnis der Wirklichkeit, dann mußte die äußere Welt nicht nur als gesetzhaft verfaßte *Natur*, sondern auch als durch freies Handeln bestimmte *Geschichte* begriffen werden können.

Das neuzeitliche Theodizeeproblem stellt sich mithin nicht schon angesichts der Frage, wie das faktische Sosein der Welt zu erklären sei. Darauf bezieht es sich vielmehr schon kritisch, indem es das Defizit der naturwissenschaftlich-neuzeitlichen Kategorie der (sei's mechanischen, sei's organisch evolutionären) Kausalität anmahnt. Sie fordert die *Vernünftigkeit gesollten Handelns* in der gegebenen Welt ein und, im Blick auf die neuzeitlich-deistische Reduktion des Schöpfungsglaubens, die *Gerechtigkeit Gottes* angesichts des Bösen in der Welt<sup>39</sup>. Im Blick auf den neuzeitlichen Naturalismus stellt das neuzeitliche Theodizeeproblem bereits eine Selbstkritik des neuzeitlichen Denkens dar. Die neuzeitlichen Theodizeen sind allerdings gescheitert als ein mit ontotheologischen Mitteln sich überforderndes praktisches Denken. Aber ihr Problem, die Aporetik der Freiheit, behält seine theoretische Dignität und sein praktisches Interesse über dieses Scheitern hinaus — erst recht gegenüber den vielen weltanschauli-

---

<sup>37</sup> Zu dieser Formel vgl. Jörg Splett, Die Absolutheit Gottes und die Kontingenz der Schöpfung, in: ZKTh 101 (1979), 147–162; vgl. Ders., Gottes Gerechtigkeit, in: ThuPh 55 (1980), 404–417.

<sup>38</sup> Vgl. Marquard, Entlastungen (Anm. 16), 19. Zu Karl Marx vgl. Hans-Gerd Janßen (Anm. 1), 156–165.

<sup>39</sup> Mit Hans-Gerd Janßen, Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie, Frankfurt a. M./Bern 1982; und Ders., Gott (Anm. 1), bes. 11 ff., 173 ff.

chen Residuen der Theodizee, mittels derer noch heute die alltäglichen Dezsionen sich höheren Sinn zusprechen.

#### IV. Die Sache der Vernunft, die Sache des Glaubens

Auch wenn die Komplexität, in die sich die Neuzeit in Gestalt des Theodizeeproblems verwickelt hat, die Bereitschaft strapaziert, dieses Problem offen zu halten: Genau dies ist die Aufgabe des Denkens, solange die »Neuzeit« selbst es etwas angeht. Das Theodizeeproblem stillzulegen, sei es durch seine moralische Abweisung oder logische Erledigung, sei es durch seine Formalisierung zu einer psychosozialen Funktion, kann nicht der Weisheit letzter Schluß sein, weder der philosophischen noch der theologischen — es sei denn, man gäbe alle normativen Konnotationen von »Neuzeit« oder »Moderne« auf und historisierte diese Begriffe zur vergehenden, ja schon vergangenen Epoche ohne irgendwelche Ansprüche an oder Chancen für das gegenwärtige Handeln und Denken. Gegen die Versuchung, das Ende der Neuzeit oder die Postmoderne herbeizureden, ist gerade das Theodizeeproblem ein gutes Antidotum. Es stellt zur Debatte, worin die Sache der Vernunft in ihrer Korrelation mit der Erfahrung der neuzeitlichen Welt besteht, und es erfordert zugleich die Frage, inwiefern sie zugleich Sache des christlichen Glaubens ist. In philosophischer und theologischer Perspektive gleichermaßen bilden das *Theodizeeproblem* und das *Neuzeitproblem* eine Konfiguration, sowohl im Blick auf das Selbstverständnis des Denkens als auch im Blick auf sein Verhältnis zu seinem praktischen, zumal religiösen Kontext.

1. Nicht zuletzt das Scheitern der neuzeitlichen Theodizeen erinnert daran, daß die Erfahrungen des bösen Tuns und des Leidens am Bösen nicht sogleich und unmittelbar gedacht werden können. So viel Schwieriges diese Erfahrungen allerdings zu denken geben, so eindeutig beginnt dieses Denken, schon das Sprechen, erst in einem gewissen Abstand, als Rückblick und als (gefährlicher, weil Distanz einschließender und doch Solidarität heischender) Seitenblick. Wesentlich für die Formulierung des Theodizeeproblems ist es daher, ihre *Erfahrungsferne* (nicht zu zitieren, sondern) an ihr selbst zu vollziehen. Dies erfordert zuallererst die Selbstunterscheidung der Reflexion von anderen Medien der Äußerung und Verarbeitung der Erfahrungen des Tuns und Erleidens des Bösen.

Es ist nicht zufällig, daß die wirksamere Kritik der überzogenen Ansprüche der neuzeitlichen Theodizeen sich nicht theoretisch, sondern im Medium der *Künste* artikuliert hat. Nicht nur, daß so der weltanschaulich behauptete, politisch gewollte oder auch bloß technokratisch exekutierte Optimismus wirksamer zu treffen war; auch seine theoretisch immunisierte Form wurde so genauer in ihrer wahren Schwäche entlarvt, eben in ihrer Theorieform. Voltaires »Candide«, Georg Büchners »Woyzeck«, Fjodor Dostojewskis »Die Brüder Karamasoff«, Albert Camus' »Die Pest«, Arno Schmidts »Leviathan«, Elie Wiesels »Night«: literarische Dekompositionen der Theodi-

zee als Theorie, um das Theodizeeproblem offenzuhalten<sup>40</sup>. Daher gelingt auch die Formulierung der bösen Erfahrung und der Frage nach ihrem Warum der dichterischen, musikalischen und theatralischen Inszenierung hilfreicher; das ist der in dieser Sache weder philosophisch noch auch theologisch einholbare Vorsprung nicht nur von Bachs »Matthäuspasion«, Dvořáks »Biblischen Liedern« oder Brahms' »Vier ersten Gesängen«, sondern auch von Wagners »Ring des Nibelungen« oder Bernsteins »Requiem«<sup>41</sup>. (Dagegen entfalten gewisse Aussagen von Künstlern — »die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß es ihn nicht gibt« [Stendhal], »das Leiden ist der Fels des Atheismus« [Büchner] — ihrer eigenen Theorieform wegen kein theodizeekritisches Potential.)

Vom Denken der Erfahrungen des Tuns und Erleidens von Bösem verschieden ist aber auch der *religiöse Umgang* mit ihnen. Denn er realisiert eine spezifische temporale Struktur, die das Jetzt der Erfahrung in ein Gefälle zwischen Erinnerung und Erwartung zieht. Schon das Hiobbuch stellt heraus, daß die Alternative zum Rationalismus der Freunde nicht eine richtigere Theorie über Erfahrung sein kann, sondern die Erfahrung, daß die Klage durch neue Erfahrungen überholt wird. Die Gottesrede aus der Schöpfung rechtfertigt Gottes Verhalten nicht einmal in Ansätzen, sondern stellt diesen Gott dar, wie er ist. Der Prozeß zwischen Hiob und Gott wird nicht abgebrochen, bevor er richtig begonnen hat, weil er als Prozeß nicht zu führen wäre, wie das die dualistische Resignation nahelegt; er wird vielmehr angehalten durch ein anspruchsvolles Warten auf neue Erfahrung. Die Aporie der Vernunft angesichts der wirklichen Welt wird im Horizont religiöser Praxis sowohl festgehalten als auch, im Übergang von erinnerter Gotteserfahrung zu erhoffter Gotteserfahrung, in concreto aufgelöst.

Wenn dieser religiöse Horizont beschrieben wird, wie es das Hiobbuch ja tut, und noch, wenn er theologisch erklärt wird, kann sich das *Denken* der Temporalität religiöser Erfahrung durchaus angleichen — in der Form der Unterscheidung von ihr. Seine eigene Form ist dann, wie erstmals in Augustins Ontotheologie, die einer offenen Theorie. Die (noch mögliche) kosmologische Kompensation des Mangels an Gutem wird hier nicht monistisch stabilisiert; der Horizont der Integration des Bösen ist nicht die Welt als Kosmos, sondern als Heilsgeschichte. In diesem zeitlich definierten Ordo läßt sich ein Anspruch auf die Einheit der Erfahrung rechtens formulieren; gleichwohl geht dies nicht in eine Theodizee über, die den Anspruch auf das Gutwerden des nicht mehr oder noch nicht Guten in der Form eines abschließenden Rechtsstreites einzulösen erzwingt. Vielmehr bindet sich seine Artikulation, auf die erinnerte Zusage und die erwartete Zukunft des Handelns Gottes als etwas vom Denken Verschiedenes hinweisend, an kontingente religiöse Praxis. Allerdings, das neuzeitliche

<sup>40</sup> Was keineswegs ausschließt, daß eine Theodizee, als literarischer Text, ihrerseits eine dekonstruktive Lektüre erlaubt; im Anschluß an J. Derrida vgl. David Jasper, *The Study of Literature and Religion*, Minneapolis 1989, 117–135.

<sup>41</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M. 1988, bes. 46 f.; Peter Wapnewski, *Der traurige Gott. Richard Wagner in seinen Helden*, Stuttgart 1982.

Theodizeeproblem konstituiert sich erst im Gefolge gerade der theorieförmigen Überlagerung von Metaphysik und christlichem Glauben; nur deshalb können die neuzeitlichen Theodizeen die Differenz von Denken und Religion sogleich unterlaufen — ihr Praxisbegriff absorbiert religiöse Praxis oder aber dementiert sie. Die aktuelle Frage ist daher, ob und wie in einem Denken neuzeitlichen Anspruchs das Theodizeeproblem offengehalten werden kann.

2. Für wissenschafts- und kulturtherapeutisch plausibel gilt zur Zeit die Option, nach all den falschen religiösen Emanzipationen wieder auf die alteuropäischen Muster teleologischer Metaphysik zurückzugreifen, die nun einmal einer christlich fundierten oder doch im Horizont der geschichtlichen Erfahrung des Christentums formulierten Seinsauffassung angehören. Die andere Option, nach dem Scheitern der neuzeitlichen Theodizeen gleichwohl ihre Motive zu übernehmen, bezieht ihre Plausibilität jedoch daraus, daß jene Motive beispielsweise bewirkten, daß der Gerichtshof der Vernunft den göttlichen Welturheber und -lenker nur rechtfertigen konnte, indem er ihn für nicht vorhanden erklärte: »Atheismus ad majorem Dei gloriam«, oder auch: »Theodizee gelungen, Gott tot«<sup>42</sup>.

Auch eine *Theologie*, die nicht zwischen »christlicher Philosophie« und philosophischem Atheismus wählen muß, kann doch nicht auf jenen Monotheismus zurückgreifen, dessen Kritik schon in der logischen Konsequenz der neuzeitlichen Theodizee selbst lag, zumal im Blick auf die Prädikate der Autarkie und der Apathie, die eine absolute Antithese von Handeln und Leiden fixierten. Im Gefolge Schellings oder Whiteheads liegt es daher nahe, diese Prädikate zu konkretisieren und etwa anzunehmen, daß Gott erst im Prozeß der Weltwerdung allmächtig werde; das abstrakte Prädikat könnte dann reformuliert werden als die Macht der göttlichen Liebe, die zugefügtes Leiden, ja Ohnmacht jetzt noch einschließt<sup>43</sup>. Freilich kann auch dies auf eine metaphysische Prädikation hinauslaufen, die der gescheiterten Theodizee e contrario verhaftet bliebe. Wirklich nicht metaphysisch, sondern theologisch würde von einem »leidenden Gott« erst gesprochen, wenn die Formulierung des Theodizeeproblems auf die *Praxis des Glaubens* bezogen wird — eines Glaubens, der, aus erinnerter Zusage, der Klage und der Frage: »Wie lange noch?« zur Sprache verhilft, der als Liebe für die Verminderung menschlichen Leidens sich abmüht und der als Hoffnung auf Gottes Zukunft sich in der Geduld übt, das zugeschickte

<sup>42</sup> Vgl. Robert Spaemann, Die christliche Sicht des Leidens, in: Leiden (Anm. 1), 104–110; Ludger Oeing-Hanhoff, Thesen zum Theodizeeproblem, in: ebd., 218–228; bzw. Marquard, Bemerkungen (Anm. 27), 217.

<sup>43</sup> Vgl. Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, bes. 184 ff.; Dorothee Sölle, Leiden, Stuttgart 1973, bes. 178; Dies., Gottes Schmerz und unsere Schmerzen, in: Teodicea oggi? (Anm. 1), 273–289; Häring, Das Problem des Bösen (Anm. 22), 166ff.

Leiden in der Nachfolge des Gekreuzigten zu tragen. Auch das theologische Denken bleibt nur im Hören auf diesen Glauben fähig, die Frage nach dem guten Handeln in der wirklichen Welt ohne Verdrängung menschlicher Schuld einerseits, ohne Auflastung unerfüllbarer Handlungszwänge andererseits offenzuhalten, also wirklich »gute Werke« anzuleiten. Nur in der Selbstunterscheidung von der lebendigen Frömmigkeit bleibt das theologische Denken offen für die Klage des Leidenden, aber auch für die Verwirrung des Bösen — und schützt beide vor dem Handlungsdiktat einer moralistisch oder technokratisch immunisierten Rationalität.

Die Rücksicht der Formulierung des Theodizeeproblems auf eine gegebene religiöse Praxis hindert aber nicht, daß sie auch für die *Philosophie* eine eigene Aufgabe darstellt. Normative Ansprüche, die für eine selbstkritische, verwandelt neuzeitliche Vernunft<sup>44</sup> als unverzichtbar gelten dürfen, können vielleicht sogar nur im Theodizeeproblem namhaft gemacht werden.

Dies dürfte zunächst im Blick darauf wahrscheinlich sein, daß die Begründung guten Handelns in der wirklichen Welt sich mittlerweile offensichtlich von der Vorstellung lösen muß, das Leiden gehe dem Denken (nur) voran, sondern sich vernünftigerweise mit labiler, *interimistischer Gewißheit* begnügt. Da eine solche Begründung nicht nur mit dem Mißlingen des Gutgemeinten, sondern auch mit dem fortdauernd bösen Handeln von Menschen rechnen sollte, muß sie die Frage nach der Vernünftigkeit gesollten Handelns in der wirklichen Welt stellen, ohne sie im Vorgriff auf die Zukunft endgültig zu beantworten. Indem sie derart das Theodizeeproblem offenhält, bewahrt sich die Vernunft vor der Verzweigung eines Dualismus, der den Antagonismus von Gut und Böse mythologisch oder historisch-praktisch projiziert und so oder so nicht ohne den Teufel auskommt, erträumt sich aber auch nicht die Seligkeit abgeschlossener, die vollendet gute Welt anschauender Theodizee. Sie bleibt damit dem unruhigen Herzen treu, das die Zeitgenossen des ausgehenden 20. Jahrhunderts auszuhalten haben.

Ferner dürfte die im neuzeitlichen Theodizeeproblem zum Zuge kommende Kritik *technokratischer Rationalität* weniger verzichtbar sein als je. Ein Handeln, das abstrakt kausierend auftritt, ist zwar formal immer gut, muß aber das Böse als das Gewesene oder als das Böse der Andern zu verdrängen suchen; es kennt daher nur die Alternative zwischen der reinen Beherrschung und der bloßen Anerkennung des Faktischen. Die Unbegreiflichkeit des menschlichen, Menschen opfernden Handelns kann so nicht einmal benannt werden; der handelnde Mensch könnte nur entweder der schlechthin und unverbesserlich Böse oder aber das unschuldig-tatenlose Opfer sein. Die Formulierung des Theodizeeproblems, die sich der abstrakten Trennung von Tätern und Opfern verweigert, respektiert ein erschrockenes Herz, das angesichts des Mißerfolgs auch des besten Willens gegenüber dem fortgezeugten Bösen vor neuen Schrecken nicht gefeit ist.

Wer den Anspruch auf den Sinn guten Handelns in der wirklichen Welt festhält, wird schließlich auch der im neuzeitlichen Theodizeeproblem erhobenen Kritik an der Prämision *abstrakter Freiheit* zustimmen. Nur wer sich der Bedingungen erinnert, unter denen sich frei handelnde Subjekte gegenseitig anerkennen können, einschließlich ihres gegenseitigen Mißbrauchs der Freiheit, fällt nicht auf einen manichäischen Dualis-

<sup>44</sup> Vgl. Odo Marquard, Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee, in: Hans Poser (Hg.), Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg/München 1981, 107–133; Henrici (Anm. 25), 677 f.

mus der Opfer und der Täter zurück (theologisch: nicht auf den prädestinarianischen Dualismus von Berufenen und Verworfenen). Wer nicht von der Angeklagtenbank auf die Anklägerbank und umgekehrt flüchten und dem Verfeindungszwang nicht erliegen will, der das Böse immer neu provoziert, muß das Theodizeeproblem offenhalten. Sein wenn auch nie vorweg zu befriedigendes Desiderat kommunikativer Subjektivität läßt nicht zuletzt die Stimme eines versöhnlichen Herzens zu Wort kommen.

3. Auch wenn die analoge Bedeutung des Theodizeeproblems plausibel erscheint, so doch nicht schon der Gebrauch des Wortes *Gott*. Es gibt aber einen theologisch und philosophisch gleichermaßen annehmbaren Grund dafür, auf ein Wort für »Gott« nicht zu verzichten, solange ein solches religiös-praktisch gebraucht wird: Es wird damit angezeigt, daß das »Herz« als ein vom Denken weder absorbierbarer noch dementierbarer Tatbestand gelten soll. Diese Selbstunterscheidung des Denkens von religiösem Verhalten pointiert dann den aporetischen Charakter der Erfahrungen, die hier zu denken geben. Im Wissen, daß wir mit dem Bösen leben und trotzdem das Beste daraus machen sollen, benennt sie, mit anderen Worten, das Böse vollends als unbegreiflich<sup>45</sup>.

Der Gebrauch religiöser Sprache in der Formulierung der Aporetik der Freiheit bedeutet keineswegs die Subordination der philosophischen Fragestellung unter die Antworten der christlichen Theologie. Er betritt jedoch den gemeinsamen Raum des Verstehens und Streitens, den im Blick auf das menschliche Handeln und Erleiden seit alters die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, den seit dem Übergang zur Neuzeit eben das Theodizeeproblem darstellt. Damit ist zugleich wahrgenommen, was kulturgeschichtlich der Fall ist: daß das Theodizeeproblem der neuzeitlichen Welt des Christentums zugehört. Die philosophische Arbeit an einer aktuellen Formulierung des Theodizeeproblems hat der zeitgenössischen Theologie vielleicht sogar etwas voraus: die größere Bereitschaft zum Abschied von einem göttlichen Täter, dessen Unmenschlichkeit in der Konkurrenz eines menschlich-übermenschlichen Täters in der Neuzeit zu schrecklicher Evidenz gekommen ist. Dieser Abschied muß auch theologisch willkommen sein, denn recto oder verso handelt es sich um einen *Untäter*: »... ein Plan hinter allem, ein Schuldiger, Traum der Menschheit«, wie Jacopo Belbo schwärmt.

Der gemeinsame Widerstand gegen die Entschlüsselung der Welt in der manichäischen Form des Kriminalromans erfordert umgekehrt von der Theologie, die spätneuzeitliche Vielheit der Antworten auf das Theodizeeproblem hinzunehmen. Aber die synkretistische oder »polytheistische« Vielfalt religiöser Praxis spiegelt genau diejenigen Erfahrungen, die das Theodizeeproblem nach wie vor aufzuwerfen nötigen und die weltanschau-

<sup>45</sup> In diesem Sinne gilt nach wie vor: Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum? A. T. S. Boethius, *De consolatione philosophiae*, I, 4 p.; Leibniz, *Essais* (Anm. 2), § 20. Vgl. Häring (Anm. 22), 5 ff.; Adriaanse (Anm. 4), 161.

lich nur scheinbar ›bewältigt‹ würden<sup>46</sup>. Unbeschadet der besonderen theologischen Aufgabe, der christologischen, bleibt es daher eine so fromme wie vernünftige Pflicht des Denkens, das Böse als Feind des Menschen zu benennen — unter der Bedingung, nicht den bösen Menschen als Feind zu verteufeln. Dann ist das philosophische wie das theologische Denken »solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«<sup>47</sup>.

## SUMMARY

The problem of theodicy (1) is a specifically modern problem, although the critical mass obvious since G. W. Leibniz' formulation, has been accumulated by centuries of religious and ontotheological history. Whereas (2) all modern solutions, i. e. modern theodicies and their interdiction of complaint resp. compulsion of action, seem to have failed, the problem itself cannot be suspended or neutralized (by moral protest, theoretical criticism, functionalization, etc.) wherever "modernity" represents a claim to acting and thinking. The content of the problem (3) is not only the scandal of human suffering but the incomprehensibility of free but vicious and violating actions of men; thus, in criticizing modern naturalism, it insists in the paradox of freedom. There is (4) a common interest of philosophical and theological thinking to realize the ambivalent complexity of modernity and the problem of theodicy, and, distinguishing itself from religious practice, to reformulate the practical seriousness and the theoretical challenge involved in human action in the context of continuous evil.

---

<sup>46</sup> Für die Philosophie vgl. Willi Oelmüller, *Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens*, in: *Teodicea oggi?* (Anm. 1), 635–645, hier 643; Marquard, *Entlastungen* (Anm. 19), 28 f.; Ders., *Lob des Polytheismus* (1979), in: Ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91–116, bes. 106 ff. Für die Theologie sei wenigstens erinnert an die im Kontext des Theodizeeproblems stehende Rede von der »Polyphonie des Lebens« bei Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1970, 331 f., 333 f., 340 ff.

<sup>47</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Anm. 10), 398.