

Zum Ansatz einer „Praktischen Theodizee“

HANS-GERD JANSSEN

(1) Das Adjektiv „praktisch“ in Verbindung mit „Theodizee“ besagt keine Absage an Theorie, es geht der „praktischen Theodizee“ nicht allein um „praktisch relevant[e] Lösungen“ der Leidbekämpfung und -minderung¹. Bestritten wird vielmehr, dass es bei der Theodizee um die Lösung eines rein theoretisch mit den Mitteln der Logik zu bewältigenden Kohärenzproblems ginge.² Diese Bestimmung scheint mir reduktionistisch. Auffallend ist bereits die „eigentümliche Strukturanalogie zwischen einer Destruktion des Gottesglaubens“, die angesichts des Leidens auf die Nicht-Existenz Gottes schließt, und solchen Theodizee-Antworten, für die sich die Wirklichkeit des Leidens mit der Existenz Gottes logisch konsistent vereinbaren lässt³. Auf dieser Basis kann man mit offenbar gleich guten Argumenten das Gegenteil vertreten. Anscheinend steht das Ergebnis der Argumentation je nach Einstellung zur Gottesfrage von vornherein fest, so dass sich der Eindruck einer „argumentative[n] Spiegelfechtere“⁴ einstellt, die an kein Ende kommt.

Die Frage der logischen Kohärenz trifft m. E. nicht den neuzeitlich erreichten Stand und die Schärfe des Theodizeeproblems. Nachidealistisch wird schon die Frage nach der Einbettung des Leids in einen größeren Zusammenhang (und damit auch das Argument seiner logisch notwendigen Zulassung durch Gott) bestritten, Georg Büchner: „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 – ein Riss, der die Welt als Schöpfung Gottes unverstänglich macht. Im Kapitel „Empörung“ von Dostojewskijs „Die Brüder Karamasow“ sagt Iwan: „Ich habe nur einen euklidischen, einen irdischen Verstand ...“⁶ – einen Verstand, mit dem sich die Probleme der von Gott geschaffenen leidvollen Welt nicht zusammenreimen lassen und der deshalb auch eine von Gott am Ende der Zeiten heraufgeführte Harmonie, in der alles Leiden vernarbt und ausgeglichen sei, nicht akzeptieren kann⁷: sie ist „diesen Preis nicht wert“.⁸ Hier (wie auch bei Albert Camus⁹) artikuliert sich ein Widerspruch gegen alle erklärend-sinngebenden Antworten, die das Leiden in irgendeiner Weise teleologisch einzuordnen versuchen, ein Widerspruch, der seine Kraft und Schärfe aus der ethisch unbedingten Bejahung des konkreten Anderen bezieht.¹⁰ Wer hier ein Allgemeines zu begreifen versucht, hat am Leiden – und damit am Theodizee-Problem – schon vorbeigedacht, nimmt es in seiner Abgründigkeit und Unverstehbarkeit nicht wahr. Deshalb gilt für jede Theodizee: „Es kann [...] nicht darum gehen, die Kontradiktion zwischen Gott und Übel zu *beseitigen*, so daß beide im Begreifen (in einem vollständigen Begreifen) koexistieren könnten. Der Widerspruch zwischen Gott und Übel/Leid muß vielmehr scharf gedacht und *at frecht erhalten* werden.“¹¹

Von Leiden kann nicht zeit- und subjektlos die Rede sein. Wert und Würde des Menschen als Individuum widerstehen – so Büchner, Dostojewski und Camus – einer Einordnung des Leidens in einen Gesamtzusammenhang. Der Leidende in seinem Leid ist daher ernst zu nehmen, ernst zu nehmen in dem, was er von seinem Leid sagt, d. h. es ist mitzubedenken, wer wie aus welchen Gründen leidet. Zwar kann ich mein eigenes Leiden in einen größeren Zusammenhang einordnen – das

anderer jedoch nicht, jedenfalls nicht an seinen Fragen vorbei und über seinen Kopf hinweg.¹² Radikal wird das Problem also erst im Blick auf das Leiden anderer, und seine Aporie tritt hervor angesichts katastrophischer Leiderfahrung. Hier zeigt sich die Problematik der Ver begrifflichung von Leiden auf den kleinsten

gemeinsamen Nenner. Erst dadurch ergibt sich die Definition des Theodizee-Problems als Widerspruchproblem. Es kommt zur abstrakten Konfrontation von Gott und Leid, die durch eine ebenso abstrakt-begriffliche Vermittlung aufgelöst wird. Wer jedoch ‚das Leiden als solches‘ (und also das Leiden aller anderen) mit der Behauptung der Existenz Gottes in Einklang zu bringen sucht, kann nur schwer verhindern, dass seine These der Unvermeidbarkeit *des* Leids verstanden wird als Rechtfertigung *alien* Leids. Die Frage ist, wieweit man Allgemeinbegriffen überhaupt traut. *Das* Leiden existiert nicht. Es gibt konkretes Leid bestimmter Menschen, das benennbare Ursachen hat. Dabei gibt es Formen des Leids, die man im Blick auf ihre Ursachen sinnvoll und sinnspendend verarbeiten kann (ohne dass dadurch das Leid selbst sinnvoll würde¹³) – freilich müssen das die Leidenden letztlich selbst tun, was nicht ausschließt, dass man über Wege der Leidensbewältigung und -deutung aus geschichtlicher Erfahrung reflektiert. Aber es gibt eben auch Formen des Leidens, die nur lebenszerstörend, darum sinnlos und – selbst wenn man ihre Ursachen benennen kann – unbegreifbar und in keiner Weise zu ‚bewältigen‘ sind, da die, die sie erlitten haben, vernichtet wurden. Diese Formen des Leids provozieren die eigentlich theodizeerelevanten Fragen. Die Wahrnehmung solchen Leids verlangt eine denkerische Anstrengung, die den Horizont logischen Schließens überschreitet. Wer sich auf sie einlässt, wird sich mit keiner „doktrinären“ Antwort zufrieden geben können. Er wird darum die theoretische Unlösbarkeit dieses Problems konstatieren, genauer: seine Unentscheidbarkeit auf der Ebene logischen Schließens im Horizont geschichtsloser Rationalität.¹⁴ Die Bejahung der Wirklichkeit Gottes trotz Offenhalten der Theodizee-Frage impliziert mehr und anderes als einen willkürlichen Verweis auf seine „unergründliche Weisheit“¹⁵: Sie erwartet und erhofft von Gott eine Antwort, die sich nicht auf eine Lektion über die Notwendigkeit der Zulassung von Übeln beschränkt, sondern die Realisierung seiner eschatologischen Gerechtigkeit bringt, die an die vergangenen Leiden zu rühren vermag.¹⁶

(2) Von Vertretern einer Theodizee als Kohärenzproblem wird gerne auf das „epikureische Argument“¹⁷ verwiesen, in dem das Problem logisch klar formuliert vorliegt.¹⁸ Doch auffallen muss der Befund, dass dieses Argument in der Spätantike kein Anlass für Theodizee-Entwürfe war, auch wenn – angesichts



der Frage „unde malum?“ – Rechtfertigungsargumente (etwa bei Augustinus und Boethius) formuliert wurden¹⁹, die man aber allenfalls als „theodizeeanalog“ kennzeichnen kann²⁰; bei Epikur selbst ist das Argument Bestandteil einer Philosophie, die insgesamt „die Funktion [hat], Gründe zu finden, die zur Beruhigung beitragen und Furchtlosigkeit vor Künftigem verbürgen“²¹: als Aporie ist das Problem für Epikur eben kein Problem. Für die Eruierung des Problems, das sich in der Theodizee artikuliert, erweist sich m. E. der begriffsgeschichtliche Ansatz als fruchtbar: Die spezifische Bedeutung eines Begriffs wird erkennbar, wenn man die Problematik dort aufnimmt, wo sich ein eigener Name für sie findet – und das ist erst in der Neuzeit der Fall: bei Leibniz, der den Begriff bekanntlich prägte. Ebenso wichtig für ein spezifisches Verständnis sind natürlich dann auch die weiteren Begriffsverschiebungen, die aufgrund neuer Problemkonstellationen sich ergeben.²² Wer also Leibniz von der epikureisch-logischen Problemformulierung her versteht, hat ihn schon missverstanden (trotz Bayles Artikel „Epikur“ in seinem „Dictionnaire historique et critique“, in dem er das epikureische Dilemma wieder aufleben lässt; Bayle war für Leibniz nur der Anlass für seine Theodizee, er gab hingegen nicht die für Leibniz entscheidende Problemkonstellation vor). Annehmbar erscheint mir die Unterscheidung zwischen „allgemeine[r] Theodizeefrage“, die sich auch in der Antike stellte, und den spezifisch neuzeitlichen „Theodizeemodelle[n]“²³.

Zu beachten ist daher der neuzeitliche Kontext, in dem sich das Problem artikuliert: Der Mensch als Subjekt der Welt, das sich anschickt, diese in Erkenntnis und Handeln seiner Freiheit gemäß zu gestalten, Welt also als geschichtliches Projekt menschlichen Freiheitsstrebens. Und dieser Kontext macht, dass die Frage nach menschlicher Praxis auch im Zusammenhang des Theodizeeproblems eben keine marginale, sondern eine zentrale Frage ist²⁴: Es geht der Theodizee – als philosophisches Zentralproblem mindestens des 18. Jahrhunderts²⁵ – um den wahren Begriff der Wirklichkeit im ganzen, also um den wahren Begriff Gottes, der Welt, des Menschen und seiner Praxis; insofern geht es ihr immer auch um die Leistungsfähigkeit einer Vernunft, die als Freiheit praktisch werden will: um humane Wirklichkeitsbewältigung – und dies in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen menschlichen Welt-, Selbst- und Freiheitsverständnisses.²⁶

Für Leibniz²⁷ fällt die Frage ‚Was soll ich tun?‘ noch mit der Frage ‚Wie ist die Welt beschaffen?‘ zusammen (man muss „die Moral mit der Metaphysik verbinden“²⁸). Priorität hat dabei jedoch nicht – stoisch – die Beschaffenheit, das So-Sein einer als Natur fertig vorgegebenen Welt, dem sich menschliches Handeln nur anzugleichen hätte, sondern – neuzeitlich – die zeitlich-geschichtliche Perfektibilität einer Welt, die im ganzen wie in allen ihren Teilen ständiges Streben nach der Vollkommenheit Gottes ist. Erst in Verbindung mit der Frage nach dem seinsollenden Sein der Welt, also nach dem rechten Handeln, wird die Frage nach dem faktischen Sein der Welt für Leibniz beantwortbar. Theodizee ist deshalb für ihn keine Rechtfertigung des So-Seins der faktisch gegebenen Welt, sondern zugleich und in einem moralischer Entwurf einer Welt, wie sie sein soll, wobei dieses Sollen ihr perfektibles Sein bestimmt.²⁹

Weil für Kant diese Einheit von Sein und Sollen, von physischer und sittlicher Welt aus mehreren Gründen nicht mehr

vollziehbar ist, wird für ihn eine solche Theodizee unmöglich: Sie wird zur „vernünftelnden Theodizee“, die die beiden Perspektiven auf die Welt unreflektiert vermischt und darum in beiden nur heillose Verwirrung stiftet. Die „doktrinale Theodizee“ beansprucht ein Wissen vom Sein der Welt, ihrem Zweck und den zu seiner Erreichung notwendigen Mitteln, das sie als Wissen gar nicht haben kann, und so redet sie einer Moralität das Wort, die sich mit der Normativität des Faktischen zufrieden gibt und sich dem unterwirft, was ist, weil es so ist, wie es ist. Damit aber desavouiert sich diese Moral selbst und das, was sie denkt: Gottes Heiligkeit und menschliche Freiheit. Auf der Problemebene eines an naturwissenschaftlichen Kausalitätsverhältnissen orientierten Denkens ist Freiheit gar nicht zureichend zu bestimmen, da diese auf die Diskussion um Determinismus oder Indeterminismus beschränkt bleibt. Erst mit der Frage praktischer Vernunft, wie ich denn handeln soll, wird die Bestimmung der Freiheit inhaltlich diskutierbar. Kants „Kopernikanische Wende“ und der damit verbundene Primat praktischer Vernunft verorten das Theodizeeproblem deshalb nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Philosophie: „Eine Theodizee wäre als eine ‚authentische‘ dann legitim, wenn ‚Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch Schöpfung verkündigten Willens‘ würde. Der Mensch selbst müßte unter dem Primat der praktischen Vernunft durch sein individuelles und kollektives Handeln die Theodizee nun nicht ‚herausvernünfteln‘, sondern im sozialen und geschichtlichen Prozeß leisten und erweisen. Damit ist der Übergang von der Religionsphilosophie zur Geschichtsphilosophie geleistet oder umgekehrt die Geschichtsphilosophie in den systematischen Zusammenhang der Religionsphilosophie und des Theodizeedenkens gestellt. Eines Theodizeedenkens allerdings, das in einem Läuterungsprozeß alle Tücken und Ausweglosigkeiten des Gegenstandes ausgelotet hat, um die einzig mögliche Lösung zu gewinnen.“³⁰ – „... die moralische Handlung ist die einzig wahre Theodizee.“ – „Moralisch sein heißt für Gott: die ‚Welt an sich‘ ins Dasein bringen und sie darin erhalten; moralisch sein heißt für einen Menschen – nicht nur, aber auch –: Zustimmung zur Existenz der Welt.“ – „Daß solche Zustimmung zu dem, was ist, nicht die eines Zuschauers, sondern die eines Handelnden ist und daß diese Welt- und Selbstbejahung nicht vor dem Handeln und nach dem Handeln geschieht, sondern nur mit ihm und in ihm: das bewahrt das moralische Subjekt vor jeglichem Quietismus und Fatalismus. Im Gegenteil: nur wer moralisch gut handelt – und das schließt ein: nur wer ‚die Pflicht, mit anderen wegen ihrer Unterdrückung gemeinschaftliche Sache zu machen‘, erfüllt –, nur dem gelingt, indem er dies tut, jene Zustimmung.“³¹

Entsprechend geht es bei der Freiheitsthematik im Kontext des neuzeitlich erreichten Stands des Theodizee-Problems nicht allein und erstlich um eine Entlastung Gottes durch Erklärung des faktischen Soseins der Welt, sondern immer zugleich um die Frage an die Freiheit, wie sie sich angesichts konkreten Leidens zu diesem Sosein verhält. Unter der Perspektive praktischer Vernunft bin ich als in geschichtlichen Handlungszusammenhängen Involvierter mit den Fragen der Theodizee anders konfrontiert denn als nur theoretischer Betrachter des Weltzustands: Die Freiheitsthematik impliziert hier die Fragen nach gegenseitiger Anerkennung, Befreiung, Gerechtigkeit in den Dimensionen der Geschichte und

der Gesellschaft.³² Von hier aus lässt sich dann auch auf die atheistische Kritik eingehen. Etwa auf Gerhard Stremingers Orientierung an einer abstrakten Vernunft als richtende, die Gott wie dem Leiden scheinbar neutral gegenübersteht und so die kritische Rückfrage an sich selbst von vornherein ausschließt, nämlich die Frage, wie denn der Leidende in seinem Leid wahrgenommen wird, wenn in logischer Analyse Gott bewiesen oder verworfen (*beides!*) wird. Mit dieser Frage erst wird eine Ebene erreicht, auf der sich Glaube wie Vernunft gemeinsam der Erfahrung des Leids stellen und dazu etwas sagen können. Andernfalls lautet die Frage bloß: Ist das Leiden in einen Plan einzuordnen oder nicht? Diese Frage leistet nur eins: sich den Leidenden und sein Leid vom Halse zu halten. Das zeigt auch Stremingers als Alternative zum „Theismus“ empfohlene praktische Philosophie: Die von ihm proklamierte „tragische Weltsicht“ der klassischen griechischen Tragödie lässt von vornherein die Leidenden außen vor: „Weil der Betrachter [der Tragödie] mit großem Leid konfrontiert wurde, quälen kleinere Unannehmlichkeiten ihn nicht mehr. Denn großes Leid macht kleines unfühler, und solange man noch ins Theater gehen kann, gibt es gute Gründe, mit dem eigenen Los zufriedener und gegenüber dem Leben gerechter zu sein.“³³

(3) Offensichtlich verleitet der Begriff „praktische Theodizee“ zu Missverständnissen. Dann nämlich, wenn man „theoretisch“ und „praktisch“ unreflektiert einander entgegengesetzt: theoretisch für den Kopf, praktisch für die Hände. In diesem Verständnis hieße „praktische Theodizee“: Wir bringen die Welt jetzt in Ordnung. Das wäre eine Flucht vor der Leidenserfahrung in Aktionismus. Und es bliebe die Frage, warum denn die Welt immer noch nicht in Ordnung ist, d. h. die Fragen, die bisher an Gott gestellt wurden, werden nun an den Menschen gestellt, es käme zur „Anthropodizee“. In diesem Verständnis wäre der Begriff „praktische Theodizee“ tatsächlich eine Verkürzung. Nun ist aber der Begriff der Theodizee von Anfang an und auch zentral praktisch konnotiert: Leibniz' Theodizee ‚funktioniert‘ philosophisch nur aufgrund der durchgängigen Einheit von deskriptiver und normativer Weltbetrachtung, von theoretischer und praktischer Vernunft; für Kant jedoch zerbrach diese Einheit, weshalb er die Theodizee gerade nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Vernunft verortete.

Begriffe sind nicht geschichtslos und beliebig. Die Begrifflichkeit einer Theodizee „aus praktischer Vernunft“, die diese in der Ethik verortet, ist durch Kant besetzt und erschien mir auch zu formal, zu wenig inhaltlich und konkret, also ohne geschichtlich-gesellschaftliche Dimension. Diese brachte dann Hegel auf seine Weise ein: in absoluter Reflexion des bei sich seienden Geistes, dem alles Andere, Fremde, Widerständige zum Eigenen geworden ist, was bald schon mehr Erschrecken als Begeisterung auslöste. Der Begriff „Lebenspraxis“ hingegen klang mir zu privat und beliebig. Mit „Praxis“ in „praktischer Theodizee“ meine ich demgegenüber die gesamte Weise des menschlichen Umgangs mit Wirklichkeit im ganzen, das was man „epochale Gesamtpraxis“ genannt hat³⁴ und eben auch den „theoretischen“ Zugriff auf Welt umfasst. In ihm sagt sich selbstreflexiv aus, wie Menschen sich selbst und ihre Welt „fassen“. Ob eine gegebene Gesamtpraxis und der jeweilige Begriff von ihr „vernünftig“ ist – diesen Begriff ziehe ich dem Wort „rational“ vor –, das steht heute wie eh und je zur

Debatte. Ein zentrales Kriterium dabei ist m. E. die Wahrnehmung des Leidens und der Leidenden. Denn sofern Vernunft mit Allgemeinheit zu tun hat, kann sie diese nur beanspruchen, wenn sie jene nicht außen vor lässt. Darum bin ich in meiner Lebenspraxis im Kontext gesellschaftlicher Gesamtpraxis auf sie bezogen und ihnen gegenüber in die Verantwortung genommen. Diese geschichtlich-gesellschaftlich situierte Verantwortung ist der Ort, von dem aus die Theodizeefrage neuzeitlich zu behandeln ist, wie ihre Geschichte zeigt: Die Antwortversuche waren immer auch Gegenentwürfe zu einer gegebenen gesellschaftlichen Praxis und ihrer Rationalität.

Der Begriff „praktische Theodizee“ will ernst machen mit der Erkenntnis, dass eine theoretisch-objektive Deutung des Weltgeschehens nicht (mehr) möglich ist, in der das Leiden einen einsehbaren sinnvollen Ort findet. Insgesamt ist ja der Anspruch auf subjektunabhängige Welterkenntnis gebrochen. Insofern ist – jedenfalls theologisch, vielleicht auch philosophisch – zu fragen, wie gläubige, religiöse Menschen der Leidenserfahrung im Angesicht Gottes standhalten: denkend und handelnd.³⁵ Praxis im beschriebenen Sinn ist ja nicht gedankenloses Tun, sie enthält Reflexion, Erinnerung, Erfahrung; und Praxis angesichts des Leidens ist immer auch pathisch bestimmte Praxis, keine reine Aktion, zu ihr gehören Klage und Anklage und das Wissen um das eigene Nicht-Wissen und um die Grenzen menschlichen Handelns. In solchem Handeln aber wird die Wirklichkeit Gottes als rettende behauptet.³⁶ Zugleich damit will der Begriff die ethische Bestimmtheit der Theodizeefrage deutlich machen, sie ist keine neutrale, rein wissenschaftliche Frage. Wir sind hier „Fragende und Gefragte zugleich“³⁷. Das gilt insbesondere im Blick auf die anderen, das Leiden anderer; hier gilt es, Verantwortung wahrzunehmen und anzunehmen.³⁸ Und dann bin ich mit Leidenserfahrungen konfrontiert, die nicht nur das Maß des Bewältigbaren, sondern des Erträglichen, auch nur annähernd Begreifbaren übersteigen: Auschwitz.³⁹ Gerade auch hier sind wir ethisch gefordert: Will ich mich durch irgendeine Deutung selbst retten oder halte ich fest am Recht der Gemordeten auf Rettung, auch dann, wenn ich mir nicht ausmalen kann, wie denn solche Rettung überhaupt aussehen könnte. Das Aushalten der damit gegebenen Spannung gehört zur praktischen Theodizee.⁴⁰

Begriffe – ich wiederhole es noch einmal – sind nicht geschichtslos und beliebig. Das gilt auch für Begriffe wie Theorie und Praxis. Wer im Begriff der praktischen Theodizee nur Reflexionen über „Strategien der Leidbewältigung und -verminderung“⁴¹ sieht, also eine Weise bloßen Machens und Herstellens, wendet auf sie einen naiv-unreflektierter Alltagsbegriff von „praktisch“ und „theoretisch“ an, der der Komplexität des Theorie-Praxis-Problems in keiner Weise gerecht wird.⁴² Schon Aristoteles unterschied Praxis i. e. S. von Poesis, Kant differenzierte zwischen technisch-praktisch und ethisch-praktisch, was Habermas aufgreift in seiner Unterscheidung von Arbeit und Kommunikation, von instrumentalem, strategischem und kommunikativem Handeln. Dass im Begriff der praktischen Theodizee die Ebene des ethisch-praktischen, des kommunikativen Handelns die maßgebliche ist, dies dürfte nach den bisherigen Erläuterungen wohl deutlich sein. Und das hat Konsequenzen auch für das, was Theorie heißt und was sie leisten kann. Die im Konzept einer praktischen Theodizee angezielte Priorität der Praxis setzt nämlich einen

starken Theoriebegriff voraus. Theorie ist eben nicht bloß jene Kopfarbeit am Schreibtisch, die auf (technisch-)praktische Anwendung zielt, so wie der Architekt das Haus auf dem Papier plant und der Maurer es gemäß dem Plan erbaut. Theorie hat seit ihren griechischen Ursprüngen theologischen Charakter, sie war ihrem Selbstverständnis nach Kontemplation: Anschauung des Gottes und der göttlich durchwalteten, daher wohlgeordneten Welt, „Schau“ der Vernunftgegründetheit und daher Vollkommenheit des Kosmos. Theorie als Anschauen des ewig gegenwärtigen Seinsgrundes ist „die Erfahrung der Selbstgenügsamkeit des Gottes und der göttlich durchwalteten Welt. Es ist die Erfahrung, daß mit dem Gott auch die Welt, als wohlgeordneter Kosmos, schon so ist, wie sie sein soll. Daß das Philosophieren aus dieser Erfahrung den Schluß zieht, vollendet nur als reine, von allem praktischen Tun absehbende Theorie sein zu können, ist plausibel; gibt es doch in einer fertigen Welt wesentlich nichts mehr zu tun.“⁴³ Dieses Theorieverständnis scheint mir für den Großteil der theologischen Tradition prägend gewesen zu sein und wirkt untergründig bis heute fort. Aber wie geht das zusammen mit der schon „von Eriugena aufgestellten Forderung, das christliche Denken habe den höchsten Gipfel der Theorie“ – eben das Denken Gottes – „mit dem tiefsten Abgrund der Geschichte“ – dem Kreuzestod des Gottessohnes – „zu verbinden“⁴⁴? Dominierte nicht in der maßgeblichen theologischen Tradition das Interesse am metaphysisch auf den Begriff zu bringenden „Gipfel der Theorie“ immer wieder die theologischen Aussagen, in denen das abgründige Leiden mehr oder weniger zum Verschwinden gebracht wurde? Wurde nicht das geschichtliche Faktum des Lebens und Todes Jesu seiner Singularität enthoben und als allgemeiner Begriff eingebaut in eine metaphysische Theorie vom Wesen Gottes, wodurch sich das Denken immunisierte gegenüber geschichtlich abgründigen Erfahrungen, indem es diese in die göttliche Geschichte je schon einzuordnen wusste und ihnen allein den Nachvollzug dieses ewigen, im Vorhinein wissbaren Geschehens zumutete?⁴⁵

Einem solchen Theoriebegriff widerspricht die praktische Theodizee, indem sie Theologie insgesamt als praktische Wissenschaft versteht: Theologie ist im Ganzen und in allen ihren Teilen Theorie der Praxis⁴⁶. Solche Praxistheorie ist kein Plädoyer für reflexionsloses Handeln, sie ist ja selbst theoretische Reflexion. Aber als Theorie der Praxis ist sie auf diese als das ihr Vorausgehende angewiesen: ohne die Wirklichkeit solcher Praxis, also ohne die Erfahrung, dass es Menschen gegeben hat und gibt, die tatsächlich in unbedingter Solidarität gehandelt haben und handeln, könnte es solche Theorie gar nicht geben. In solcher Theorie wird diese Praxis sich ihres in ihr selbst enthaltenen theoretischen Gehalts inne: in ihr formuliert sie ihre Voraussetzungen, Implikationen, Aporien, Paradoxien. Sie ist in sich selbst reflektierte Praxis (so sehr diese Reflexion zunächst auch unausgesprochen bleiben mag), die sich in der Theorie zur Aussage bringt, ohne von ihr je ein- und überholt, also aufgehoben werden zu können, weil diese Praxis eben einen kognitiven Überschuss gegenüber der Theorie besitzt, den diese nicht einzuholen vermag. Daher wird nur in solcher Praxis das theoretisch Allgemeine: dass Gott „wesensmäßig“ der Befreier, Retter, Erlöser ist, einsichtig. Der „Gipfel der Theorie“ findet deshalb seine Verbindung mit dem „Abgrund der Geschichte“ erst in solcher universal-solidarischen Praxis,

und das christlich zu Denkende und Auszusagende sind die „Zeichen“ dieser von Gott in Israel und durch Jesus Christus initiierten Praxis, durch die diese sich auf ihrem Weg in der „Spur“ Gottes zu halten sucht. Die im „Gipfel der Theorie“ eingeforderte Allgemeinheit der Rettung aus abgründigem Leiden löst diese Praxis nicht durch eine gedachte Universalität ein, sondern durch die Parteilichkeit für die, die unter der allgemein realisierten gesellschaftlichen Praxis zu leiden haben: für die Bedürftigen. Die Wahrheitsfrage ist so immer zugleich die Frage nach der Gerechtigkeit. Darum ist das Theodizee-Problem bleibend ein praktisches Problem, das es als solches zu bedenken gilt.

Anmerkungen

- 1 So der Vorwurf von ARMIN KREINER: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg u. a. 1997: Die „Betonung von Leidbewältigung und Leidreduktion [...] stellt] keine befriedigende Antwort auf das Theodizee-Problem dar, denn die Frage, warum Gott uns leiden läßt, kann nicht dadurch beantwortet werden, daß man sich nur noch auf die Suche nach Strategien der Leidbewältigung und -verminderung konzentriert.“ (S. 43) Solche Versuche weichen Kreiner zufolge dem eigentlichen Widerspruchsproblem, das die Theodizee sei, „durch willkürliche Redefinitionsvorschläge“ aus. „Der konsequente Verzicht auf theoretisch-spekulative Antworten zugunsten praktisch relevanter Lösungen für den Umgang mit Leid“ erweise sich deshalb als „Verabschiedung [des Theodizee-Problems] bei gleichzeitiger Beibehaltung der Nomenklatur.“ (S. 40; vgl. S. 191-206) Vgl. auch DERS.: *Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 12 (2001), S. 147-157; dort auch Stellungnahmen zu seinen Thesen, u. a. vom Vf: *Am Problem vorbei gedacht oder Zur denkerischen Anstrengung, die die Theodizee-Frage at'fgibt*, S. 185-188.
- 2 So auch PAUL RICŒUR, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006: „Beim Problem des Bösen kommt ein bestimmtes Denken in Schwierigkeiten, nämlich jenes, das sich den Forderungen logischer Kohärenz unterwirft [...]“ (S. 13) „[...] nicht bedacht wird, dass die Aufgabe des Denkens – gleichzeitig Gott und das Böse angesichts Gottes zu denken – sich nicht erschöpfend lösen läßt mit einer auf logische Widerspruchsfreiheit und systematische Totalität angelegten Vernunft.“ (S. 14) Es komme nun darauf an, „wie man die Herausforderung und auch das Risiko des Scheiterns annimmt: Als Einladung, *weniger* zu denken, oder als Anstoß, *mehr* zu denken – oder gar anders zu denken?“ (S. 13) Das bedeutet: Die „Aporie“, in die die Denkarbeit am Theodizeeproblem führt, „ist eine Abschlusschwierigkeit, die durch die Denkarbeit selbst erzeugt wird. Diese Arbeit ist aber in der Aporie nicht zunichte gemacht, sondern in ihr aufgehoben. / Es ist nun Aufgabe des Handelns und der Spiritualität, für diese Aporie zwar nicht eine Lösung, aber eine *Antwort* zu finden, welche die Aporie produktiv machen soll. Das heißt: Dass sich die Denkarbeit auf der Ebene des Handelns [im moralischen und politischen Sinn (S. 52)] und Fühlens fortsetzt.“ (S. 53)
- 3 JOHANN B. METZ / JOHANN REIKERSTORFER, *Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: *ThRv* 95 (1999), S. 179-188, hier: S. 180.
- 4 MICHAEL-THOMAS LISKE, *Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionphilosophie am Beispiel des Theodizeeproblems*, in: G. Wieland (Hrsg.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn 1997, S. 153-173, hier: S. 159.
- 5 GEORG BÜCHNER, *Dantons Tod*. 3. Akt, 1. Szene.

- 6 FJODOR M. DOSTOJEWSKI, *Die Brüder Karamasow*, München 1952, S. 381.
- 7 Vgl. a. a. O., S. 382.
- 8 A. a. O., S. 399.
- 9 ALFRED RÜHLING: *Negativität bei Albert Camus. Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems*, Bonn 1974; JOSEF R. GREIPEL: *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht*, Freiburg u. a. 2006.
- 10 Vgl. die Arbeiten von GERD NEUHAUS, der auf die Aporie dieses unbedingten sittlichen Bewußtseins reflektiert: *Theodizee – Abbruch oder Anstöß des Glaubens?*, Freiburg u. a. 1993; *Menschliche Identität angesichts des Leidens. Wonach fragt die Theodizeefrage?*, in: G. Fuchs (Hrsg.), *Angesichts des Leidens an Gott glauben?*, Frankfurt a. M. 1996, S. 17–52; *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg u. a. 2003 (QD 202).
- 11 HANS KESSLER, *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, Würzburg 2000, S. 85.
- 12 In seiner Ijob-Deutung bestreitet SÖREN KIERKEGAARD die Möglichkeit einer subjektunabhängigen, objektiven Lösung, indem er geltend macht, dass Ijobs Leiden objektiv als „Prüfung“ nur da ist, sofern er sie subjektiv vollzieht, also er selbst sein Leiden als Prüfung annimmt. Eine nur von außen kommende Deutung – ob als Strafe oder als Heimsuchung, wie Ijobs Freunde nahelegen – wird seinem Leiden nicht gerecht. Der Leidende, der die Deutung seines Leidens sucht, ist vielmehr immer mitzudenken; jede scheinbar „objektive“, d. h. allgemeine, subjektlose Antwort bleibt in ihrer Abstraktheit unzureichend und wird ja auch von Ijob zurückgewiesen. (*Die Wiederholung*, in: *Gesammelte Werke*, übers. u. hrsg. v. E. Hirsch, H. Gerdes u. H. M. Junghans, Gütersloh 1979ff., 5./6. Abt., S. 1–97, hier: S. 68–82)
- 13 Vgl. EMMANUEL LÉVINAS: *Das sinnlose Leiden*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995, S. 117–131.
- 14 Vgl. MARTIN SPLETT, *Daß man das Theodizeeproblem ungelöst lassen? Zur rationalen Rechtfertigung einer Aporie*, in: J. Schmidt u. a. (Hgg.), *Mitdenken über Gott und den Menschen* (FS J. Splett), Münster 2001, S. 83–102; FRIEDRICH HERMANNI, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002, sieht das logische Theodizeeproblem als gelöst, doch nicht das empirische: Gibt es nicht derart schlimme Übel in der Welt, dass ein existenter Gott sie verhindert hätte? Diese Frage freilich „[überschreitet] die Grenzen unserer empirischen Erkenntnismöglichkeiten“ (S. 265) und eine den Streit zwischen theistischen und atheistischen Positionen entscheidende Antwort muss offen bleiben. Insofern „kann der Theist nur jene leidenschaftliche Rückfrage an Gott stellen“, die eine Antwort Gottes auf das Warum erwartet (S. 334).
- 15 ARMIN KREINER: *Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung*, a. a. O., S. 148.
- 16 Dazu insgesamt JOHANN B. METZ: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg u. a. 2006; vgl. auch die Horkheimer-Benjamin-Kontroverse um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen – dazu HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1978, S. 305ff.
- 17 „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?“ (EPIKUR, *Von der Überwindung der Furcht*. Hrsg. u. übers. von O. Gigon, Zürich/Stuttgart 1968, S. 136)
- 18 So bei GERHARD STREMMINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, 12; ARMIN KREINER: *Gott im Leid*, a. a. O., S. 17; FRIEDRICH HERMANNI: *Das Böse und die Theodizee*, a. a. O., S. 239.
- 19 Die (wie ich formulieren würde) „Vorgeschichte“ des neuzeitlichen Theodizeeproblems stellt THOMAS SCHUMACHER, *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, Frankfurt a. M. u. a. 1994 heraus.
- 20 WILLI OELMÜLLER, *Ist das Böse ein philosophisches Problem?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 251–266, hier: S. 263; vgl. DERS.: *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969, S. 194, 314.
- 21 ARMIN MÜLLER, *Theorie, Kritik oder Bildung? Abriss der Geschichte der antiken Philosophie*, Darmstadt 1975, S. 84.
- 22 STEFAN LORENZ: *Art. Theodizee*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1066–1073; DERS.: *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791)*, Stuttgart 1997 (*Studia Leibnitiana – Supplementa* Bd. 31), S. 25f; CARL-FRIEDRICH GEYER: *Die Theodizee – Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992.
- 23 WILLI OELMÜLLER: *Über das Leiden nicht schweigen*, in: J. B. Metz (Hrsg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, S. 56–80, hier: S. 60, 63.
- 24 In seinem Vergleich der Weltbegriffe von Leibniz und Kant kommt HEINZ-JÜRGEN HESS (*Le Meilleur des Mondes und das Reich der Zwecke Kants*, in: Leibniz: le meilleur des mondes. Table ronde, Domaine de Seillac, 7 au 9 juin 1990, publié par A. Heinekamp et A. Robinet, Stuttgart 1992, *Studia Leibnitiana: Sonderheft* 21, S. 261–270) zu dem Schluss: „[...] beide Weltbegriffe [sind] Ausdruck des Primats der praktischen im Verhältnis zur theoretischen Philosophie, d. i. der Überordnung der Ethik moralischer Handlungen fähiger vernünftiger Wesen über die Erkenntnistheorie des Menschen. Leibniz' Charakterisierung der Welt als die durch die Güte Gottes geschaffene auch moralisch ‚meilleur des mondes possibles‘ ist ebenso wie Kants Gebilde eines durch die alleinige Gesetzgebung vernünftiger Wesen konstituierten ‚Reichs der Zwecke‘ als Teilaspekt einer für die theoretische Philosophie nur partiell erkennbaren Welt – Ausdruck einer durchgängig ethischen Bestimmtheit der vom Menschen erlebten und gelebten Welt, sei es nun in der Form einer logisch-ontologischen Geschlossenheit Leibnizischer Prägung oder sei es in der transzendental gespaltenen Dualität Kantischer Denkungsart.“ (S. 270) – Verwiesen sei auch auf ODO MARQUARDS „*Theodizee durch Autonomie*“-These: *Idealismus und Theodizee*, in: Ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 52–65; dazu: GEORG CAVALLAR: *Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verpätete Kritik an Odo Marquard*, in: *Kant-Studien* 84 (1993), S. 90–102; STEFAN LORENZ: *De Mundo Optimo*, a. a. O., S. 16–23.
- 25 Vgl. CARL FRIEDRICH GEYER, *Das „Jahrhundert der Theodizee“*, in: *Kant-Studien* 73 (1982), S. 393–405.
- 26 Das habe ich in meiner Diss. herauszuarbeiten versucht: *Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie*, Frankfurt a. M./Bern 1982.
- 27 Hier kann ich nur in äußerster Kürze die Problemstellung bei Leibniz und Kant skizzieren, zur ausführlichen Begründung wie auch zur weiteren Geschichte muss ich verweisen auf mein Buch: *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1993; vgl. auch KURT APPEL,

- Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M. 2003.
- 28 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Metaphysische Abhandlung*, Hamburg 1958, S. 89.
- 29 Vgl. J. MITTELSTRASS: „Nun gibt es noch eine ganz andere Möglichkeit, Leibniz‘ so grotesk erscheinende These von der besten aller möglichen Welten zu verstehen. Dazu muß man sich verdeutlichen, daß diese These eben nicht nur etwas mit *theoretischer* Vernunft, etwa im Sinne physikalischer Aussagen über die Welt, sondern auch etwas mit *praktischer* Vernunft, der Art, wie wir uns in der Welt handelnd an ethischen Maßstäben orientieren, zu tun hat. In diesem Falle stünde nicht die *Beschreibung* einer vernünftigen Welt, die zugleich unsere Welt wäre, auf der philosophischen Tagesordnung, sondern die *Herstellung* einer solchen Welt, die unsere Welt werden könnte.“ (*Philosophie in der Leibniz-Welt*, in: Leibniz‘ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen, hrsg. von I. Marchlewitz und A. Heinekamp Stuttgart 1990, *Studia Leibnitiana*: Suppl. 27, S. 1-17: 13)
- 30 STEFAN LORENZ, *De Mundo Coptimo*, a. a. O., S. 225f.
- 31 MANFRED SOMMER, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt a. M. 1988, S. 181, hier: S. 180f.; Zitat: Kant, Handschriftlicher Nachlaß XIX 222.
- 32 Vgl. VF., *Gott – Freiheit – Leid*, a. a. O., S. 173f; WALTER SPARN, *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*, in: NZSTh 32 (1990), S. 207-222, hier: S. 219.
- 33 GERHARD STREMMER, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, a. a. O., S. 404f.
- 34 ALFRED SCHMIDT, Art. „Praxis“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1973, S. 1107-1138, hier: S. 1128.
- 35 Vgl. VF., *Leidensefahrung und theologische Reflexion. Zur Relevanz seelsoogischer Begleitung vom Leid Betroffener für theologische Theoriebildung*, in: Ders., *Dem Leiden widerstehen*. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee, Münster 1996, S. 27-52.
- 36 Zur Formulierung „im Handeln behaupten“ siehe: HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, a. a. O., S. 326ff, bes. Anm. 18.
- 37 THOMAS PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: T. R. Peters u. a., *Erinnern und Erkennen*, Düsseldorf 1993, S. 61-72.
- 38 Hier sei nur allgemein auf EMMANUEL LÉVINAS verwiesen.
- 39 Vgl. REGINA AMMICHT-QUINN: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i. Ue. und Freiburg i. Br. 1992; SUSAN NEIMANN: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M. 2004, S. 367-411.
- 40 Vgl. VF., *Identität aus Glauben? Zur eschatologischen Gepanntheit gläubiger Existenz angesichts des leidenden Anderen*, in: Ders., *Dem Leiden widerstehen*, a. a. O., S. 92-107.
- 41 Siehe oben Anm. 1.
- 42 Vgl. VF., *Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie*, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Festschrift J. B. Metz zum 60. Geburtstag), Mainz 1988, S. 196-202.
- 43 MICHAEL THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 343f.
- 44 KURT FLASCH, Art. „Gott VI“, in: *Hist. Wb. Phil.*, Bd. 3 (1974), Sp. 741-748, hier: Sp. 747; vgl. VF., *Den Gekreuzigten bekennen. Das Kreuz Jesu und die Praktik des christlichen Gottesglaubens*, in: Ders., *Dem Leiden widerstehen*. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee, Münster 1996, S. 79-91.
- 45 Vgl. TIEMO RAINER PETERS, *Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. Manemann / J. B. Metz (Hgg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998, S. 2-5 (bes. Thesen 5 und 6); THOMAS FREYER, *Die Theodizeefrage – eine Herausforderung für eine heutige Christologie?*, in: *Catholica* 52 (1998), S. 200-228.
- 46 Den Praxischarakter des Glaubens hat SÖREN KIERKEGAARD eindeutig herausgestellt: Glaube ist ein „Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharrt, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt; denn sonst wird es nicht besessen.“ (*Drei erbauliche Reden 1843*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von E. Hirsch u. H. Gerdes, 5./6. Abteilung, Gütersloh 1980, S. 133)