

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Oelmüller, Willi (ed.), *Leiden*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hans-Gerd Janßen

Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis

in: Oelmüller, Willi (ed.), *Leiden*, pp. 40 – 50

Paderborn: Ferdinand Schöningh 1986 (Kolloquium Religion und Philosophie 3)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Oelmüller, Willi (Hg.), *Leiden* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hans-Gerd Janßen

Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis

in: Oelmüller, Willi (Hg.), *Leiden*, S. 40 – 50

Paderborn: Ferdinand Schöningh 1986 (Kolloquium Religion und Philosophie 3)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis*

Das Problem des Leidens und die Frage nach Gerechtigkeit ist ohne Zweifel eine die ganze Menschheitsgeschichte beschäftigende Frage. Insofern aber solche Fragen und ebenso die Perspektiven möglicher Antworten geschichtlich sich verschieben und wandeln, erscheint es geboten, jenen Problemkonstellationen nachzuspüren, in denen das Problem sich in einer ausgezeichneten Weise stellt. So gilt es, das Problem der Theodizee, seine nicht mehr rücknehmbare Radikalität und Verschärfung von Leidenserfahrungen, als ein spezifisch neuzeitliches herauszuarbeiten.

Problemvoraussetzungen neuzeitlicher Theodizee

Die Neuzeit entsteht im Gefolge der christlichen Destruktion des griechischen Wirklichkeitsbegriffs eines sich in ewiger Selbstanschauung genügenden notwendigen Seins. In ihr tritt der Mensch hervor als freies Subjekt mit einem Freiheitsbewußtsein, das alles Faktische, alles Endliche und Bedingte übersteigt und die Konstitution von Erkenntnis und Welt im Subjekt selbst fundiert. Freiheit wird damit zum Dreh- und Angelpunkt der neuzeitlichen Geschichte, in der die gegebene Welt nicht mehr als notwendiges Sein erfahren wird, das es in betrachtender Theorie anzuschauen gelte, sondern als das faktisch Gegebene, das den Bedingungen menschlicher Freiheit gemäß umzugestalten sei.

Freilich: der Ordnungsschwund der Welt läßt die äußere Natur nicht mehr als einen die menschliche Freiheit umschließenden Organismus erfahren, sondern als eine gegenüber dem Menschen gleichgültige und rücksichtslose Wirklichkeit; der Verlust einer allgemein-verbindlichen Endzweckbestimmung des Menschen läßt seine innere Natur nicht mehr als ein in die sittliche und politische Ordnung eingegliedertes Streben verstehen, sondern als ein Bündel verschiedenster, auf kein gemeinsames Ziel ausrichtbarer Interessen und Bedürfnisse. Die nicht mehr religiös eingebettete, ‚entzauberte‘ Welt verstärkt den Leidensdruck.¹

Descartes' philosophischer Ansatz formuliert das Selbstverständnis der neuen Zeit. So wie er das Handeln Gottes – den Voluntarismus der Spätscholastik radikalierend – in die völlige Unbegreiflichkeit seines Wollens, in die Willkürlichkeit seiner Setzungen zurücknimmt, so daß allein das Faktum der Schöpfung, nicht aber ihr Was und Worumwillen erkannt werden können, so verlegt er den Grund der Erkenntnis in die Freiheit des Subjekts, dessen nicht mehr bezweifelbare Selbstgewißheit wahre Erkenntnis begründet. Die durch Finalursachen nicht mehr erklärbare Welt wird damit dem erkennend-handelnden Zugriff des freien Subjekts unterworfen: Dieses bildet die Wirklichkeit nicht mehr als das so und nicht anderes Gegebene ab, sondern konstruiert durch Hypothesenbildung und experimentelle Kontrolle die Welt als mathematisch exakt beschreibbares mechanisches System, um die Naturabläufe als genau kalkulierbare Regelmäßigkeiten zu beherrschen und „uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen“² zu können.

Daß dieser Ansatz nicht nur für die äußere Natur Gültigkeit habe, sondern auch für die Gesellschaft, daß also – wie schon von Descartes entworfen – die exakte Wissenschaft als praktische Philosophie sich konstituiert, vollzieht Thomas Hobbes. Sein Entwurf des ‚Naturzustands‘ als des „Kriegs eines jeden gegen jeden“³, der ungehemmt sich durchsetzenden Interessen und Bedürfnisse, die durch kein gemeinsames Ziel begrenzt sind und daher im Kampf um Macht gegen

¹ H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt 1974, 158f, 213; O. Marquard, Kant und die Wende zur Ästhetik, in: Zschr. f. phil. Forschung 16 (1962) 231-243 u. 363-374, hier: 235.

² Von der Methode, Hamburg 1960, 50.

³ Leviathan, Frankfurt-Berlin-Wien 1976, 105 (14. Kap.).

andere behauptet werden müssen, kann verstanden werden als eine Beschreibung der durch den Ordnungsschwund aufbrechenden neuzeitlichen Problematik. Indem er aber derart die neuzeitlich gewonnene Freiheit als reine Willkür begreift, kann er sie einbinden in ein umgreifendes System mechanischer Notwendigkeit. Denn Welt ist nach Hobbes ein mit den Mitteln der Mechanik aussagbares System bewegter Materie, dem auch der Mensch eingegliedert ist, dessen Aktionen nichts anderes sind als Bewegungen, die der Mechanik natürlicher Leidenschaften und ihrer Tendenz zur Selbsterhaltung folgen. Die Gesetze der Mechanik definieren Freiheit als „Fehlen von Widerstand“⁴, als Möglichkeit, die eigenen Interessen durchzusetzen; geschichtlich-gesellschaftliche Praxis ist daher ein allgemeiner Kampf um Erhaltung und Erweiterung der eigenen Bewegungsmöglichkeiten, d.h. ein Kampf um Macht und Herrschaft über andere, in dem der Wert eines Menschen bemessen wird an seiner Brauchbarkeit für andere. Indem Hobbes so die in letzter Konsequenz tödlichen Interessenkollisionen nach Art der Mechanik als notwendig ablaufende Prozesse beschreibt, kann er ihre Bändigung im Vertrag, im Herstellen der Gesellschaft exakt-wissenschaftlich konstruieren. Gott ist innerhalb dieses in sich geschlossenen mechanischen Systems – wie schon bei Descartes – nicht aussagbar; er erscheint allein als erste Ursache, die es in Gang gesetzt hat und somit als unbegreifliche, unbefragbare ewige Allmacht, die keinem Recht unterworfen ist und deren Gerechtigkeit in der unhinterfragbaren Gewaltausübung besteht. Gerade diese Willkürmacht Gottes, dessen Wollen absolut unbegreiflich ist, eröffnet statt der finalen die kausal-mechanische Erklärung der Welt im Interesse der Beherrschung der Prozesse in Natur und Gesellschaft.

Eine Nachfolgeform dieser *more geometrico* entworfenen praktischen Philosophie findet sich in Adam Smiths politischer Ökonomie. Diesem „System der natürlichen Freiheit“⁵ zufolge soll jeder den eigenen Interessen nachgehen und seinen Nutzen verfolgen; die Freiheit der Wahl seiner Ziele und Mittel soll einzig durch die das Zusammenleben sichernden Gesetze eingeschränkt werden. Überläßt man die Dinge so ihrem natürlichen Lauf, in dem jeder, getrieben durch seinen Selbsterhaltungswillen, allein den eigenen Vorteil sucht, so ergibt sich von alleine im allgemeinen Wettbewerb der Interessen durch die „unsichtbare Hand“⁶ des Marktes eine Mehrung des Wohlstands. Noch die Gesetze rationalen Handelns eines ‚homo oeconomicus‘ nach dem Vorbild exakter, nämlich mathematisch operierender Wissenschaften in der neueren Ökonomie stehen in der Tradition dieses Modells, das Ökonomen sich als „Hobbesschen Realismus“⁷ zugute halten.

Das freie Subjekt also definiert sich in der frühen Neuzeit abstrakt-allgemein, überindividuell als Herrschaftssubjekt. Die Wirklichkeit im ganzen – Natur wie Gesellschaft und Geschichte – gerät unter das Diktat einer an mechanischer Kausalität und technischer Konstruierbarkeit interessierten Rationalität mit dem Ziel der „Perfektion der Herrschaft über die Natur, über die äußere und über die des Menschen“⁸. Die als Willkür gedeutete Freiheit schlägt im Herrschaftsanspruch konstruierend-technischer Rationalität über die Welt um in eine auch den Menschen umgreifende Naturnotwendigkeit: Die vom Menschen als beherrschbar entworfene Wirklichkeit fällt auf diesen zurück und droht ihm die in seinem Selbstverständnis als Subjekt beanspruchte Freiheit zu nehmen, sofern diese als Willkür verstandene Freiheit des einzelnen sich realisiert als Herrschaft über andere und anderes; der scheinbar der christlichen Tradition entsprechende Allmachtsgott unhinterfragbarer Willkür entläßt ein System unentrinnbarer Notwendigkeit. Das aber bedeutet: die Wirklichkeit im ganzen wird verwechselbar mit einem System, das einem

⁴ A.a.O., 163 (21. Kap.).

⁵ Der Wohlstand der Nationen, München 1978, 582.

⁶ A.a.O. 85.

⁷ J.McGill Buchanan, Das Verhältnis der Wirtschaftswissenschaft zu ihren Nachbardisziplinen, in: R.Jochimsen/H.Knobel (Hrsg.), Gegenstand und Methoden der Nationalökonomie, Köln 1971, 88-105, hier: 96.

⁸ E.Braun, Die naturrechtlichen Fundamente der klassischen politischen Ökonomie, in: Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Frankfurt 1975, 381-419, hier: 401.

Mechanismus von Naturabläufen ohne Freiheit und Verantwortung und somit ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit gleicht. Damit verschärft sich wiederum die Erfahrung von Leid und Sinnlosigkeit und daher auch die Frage nach der Wirklichkeit Gottes und einer guten Schöpfung. Das Theodizeeproblem wird folglich neuzeitlich dringlich als theoretische und praktische Frage zugleich: als Frage nach einer Wirklichkeit, die weder durch zufällige oder willkürlich initiierte Prozesse noch durch Gesetze mechanischer Kausalität zureichend beschrieben werden kann, und als Frage nach einer Freiheit, die sich nicht in willkürlichen Entscheidungen, sondern in einer an allgemeiner Freiheit und Gerechtigkeit orientierten Praxis verwirklicht.

Der Ansatz der neuzeitlichen Theodizee

Gegen die als Willkür verstandene „natürliche Freiheit“ setzen die Theodizee-Entwürfe von Leibniz, Kant und Hegel den Begriff der „vernünftigen Freiheit“⁹.

Leibniz weist nach, daß der auf Freiheit als Willkür setzende Wirklichkeitsbegriff identisch ist mit dem System absoluten Zufalls wie mit dem System absoluter Notwendigkeit: Denn so verschieden, ja gegensätzlich diese Systeme scheinen, sie laufen hinaus auf eine naturhafte Maschinerie, die um menschliche Belange sich nicht schert und Gerechtigkeit zu einem sinnlosen Begriff werden läßt. Der Theodizee kommt es daher darauf an, gegen die subjektlose Notwendigkeit in Natur, Geschichte und Gesellschaft eine Welt zu begreifen, die als freie Schöpfung des guten Gottes verstanden werden kann und so dem Menschen die Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit eröffnet. So wird für Leibniz die Rede von Gott, der weder aus Willkür oder Zufall noch aus Notwendigkeit, sondern aus vernünftiger Freiheit, d.h. in Weisheit und Güte die Welt geschaffen hat – und das heißt im Leibnizschen System: aus den möglichen Welten die beste erwählt hat – zur Bedingung der Möglichkeit, den Menschen als frei-verantwortliches Wesen auszusagen, das sich nicht in der Durchsetzung von Sonderinteressen, sondern in einer an Freiheit und Gerechtigkeit orientierten Praxis verwirklicht.

Kant setzt diesen Entwurf fort, indem er den Gedanken an Gott als der Macht, die Einheit stiftet zwischen Naturprozeß und Freiheitsgeschichte, herauslöst aus dem Zusammenhang theoretisch-spekulativen Wissens und ihn überführt in den Bereich praktischer Vernunft. Der freie Schöpfergott wird demgemäß vorausgesetzt und so gewußt in einem Handeln, das sich am unbedingten Willen zu Freiheit und Gerechtigkeit orientiert: Gegen den Naturmechanismus wird Gott als freier Urheber der Natur erkannt als Bedingung der Möglichkeit eines Handelns, das die Mißachtung menschlicher Würde, den kriegerischen Naturzustand zwischen Menschen und Völkern zu überwinden sucht und die Realisierung des Endzwecks betreibt, des ewigen Friedens, der auf Freiheit und Gerechtigkeit basiert.

Hegel schließlich sieht im geschichtlichen Prozeß der Überwindung der Naturmacht, d.h. des blinden Zufalls und subjektloser Notwendigkeit, hin zur Realisierung allgemeiner Freiheit die Wirklichkeit des freien Gottes sich durchsetzen: Nur weil Gott freier Geist ist, wie die christliche Lehre vom auferweckten Gekreuzigten bekennt, die die Macht des bloß Naturhaften, der zufälligen Naturgewalt bricht, sind Welt und Geschichte ein Prozeß, der sich in der realisierten Freiheit vollendet. Dabei erscheint bei Hegel nun ausdrücklich als eine dem freien göttlichen Geist widersprechende Gestalt jene sich mit zufälliger Gewalt durchsetzende Naturmacht, die im gesellschaftlichen Zusammenhang als Zustand der Gewalt, der Willkür, des Unrechts sich geltend macht: die bürgerliche Gesellschaft als Ort des Interessenkampfes aller gegen alle, sofern sie sich

⁹ G.W.Leibniz, Die Theodizee, Hamburg ²1968, 360: „die durch Vernunft bestimmte Freiheit“; I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 830: von der Vernunft gegebene „objektive Gesetze der Freiheit“; G.W.F.Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg ⁵1955, 144: „die vernünftige Freiheit“.

selbst überlassen bleibt und nicht durch Freiheit und Recht aller garantierende staatliche Gesetze in ihrer Dynamik gezügelt und beherrscht wird.

Die Grenze der Theodizee-Entwürfe von Leibniz, Kant und Hegel kann hier nur angedeutet werden. Sie tritt vor allem dort hervor, wo der Anspruch erhoben wird, im theoretischen Begreifen die (geschichtlich-gesellschaftlich realisierte und zu realisierende) versöhnende Praxis und mit ihr die Wirklichkeit Gottes und seiner Gerechtigkeit rational vollkommen durchsichtig zu machen, so daß Theorie sich mißverstehen kann als von der konkret-geschichtlichen Praxis losgelöstes bloßes Anschauen zeitlos-ewiger Gegenwart göttlicher Vernunft.

Dringend ist dann aber die Frage nach der Möglichkeit einer versöhnenden Praxis, die weder reduzierbar ist auf technische Beherrschung von Natur und daher nicht in Kategorien des Herstellens und Verfügens ausgesagt werden kann, noch aufhebbar ist in einem Wissen, das einen gegenwärtigen Gesamtsinn von Geschichte meint anschauen und besitzen zu können. Eine solche Praxis ist nicht beschreibbar ohne Rückgriff auf Handeln und Geschick Jesu, weil in ihm die gesuchte Alternative geschichtlich real, erfahrbar und aussagbar wurde.

Theodizee als Theorie der christlichen Nachfolgepraxis

Vergegenwärtigt man sich die Situation Palästinas zur Zeitenwende, so zeigt sich, daß Jesus die Wirklichkeit von Freiheit und Gerechtigkeit unter Bedingungen ihrer radikalen Negation behauptet hat. So wenig diese vom Menschen erst herzustellen sind – was, so ja gerade die Erfahrung Israels, nicht möglich ist –, so wenig können sie theoretisch-kontemplativ als bloße Vorhandenheit angeschaut werden – dazu sind die Verhältnisse viel zu heillos. Ihre Wirklichkeit hat nach Jesus vielmehr den Charakter eines Geschenks des Schöpfers, das hier und jetzt allen angeboten ist. Daraus resultiert die besondere Struktur dieses Behauptens: Es ist kein theoretisches Wissen um Freiheit und Gerechtigkeit entweder als anzuschauende gegenwärtige oder als erst herzustellende zukünftige Größen, sondern die feiernde Annahme ihres Geschenkseins, d.h. das Behaupten selbst hat eine praktische Struktur¹⁰, denn als feiernde Annahme der geschenkten Wirklichkeit von Freiheit und Gerechtigkeit realisiert es sich in der liebenden Zuwendung zum anderen als Gleichberechtigten, weil in gleicher Weise Beschenkten.

Diese praktische Struktur der Botschaft Jesu tritt hervor in seinem Verhalten, durch das die Nähe des Reiches Gottes – das Zentralthema seiner Verkündigung – anschaulich und real wird: in seiner Zuwendung zu den Armen, Elenden, den Sündern und Ausgestoßenen, mit denen er in Mahlgemeinschaft den endgültigen Herrschaftsantritt des liebenden Gottes feiert. In dieser Zuwendung erweist sich ausdrücklich Gottes Gerechtigkeit als gnädige Liebe: Gott will das Heil des Ungerechten nicht weniger als das des Gerechten; daher bedarf es um des Heiles willen nicht der Abgrenzung von allem Verlorenen, Unreinen, Fremden, sondern umgekehrt ihrer vergebenden Annahme, die beide verändert. Wer sich als Gerechter vor Gott von den Geringen, Verachteten und Sündern distanziert, der sperrt sich gegen die Gerechtigkeit Gottes, verweigert das Heil seiner liebenden Nähe – lebt also in Ungerechtigkeit. Doch auch diesen, die die Annahme der Liebe Gottes und die ihr entsprechende solidarische Mitmenschlichkeit verweigern, ist nicht mit gleicher Münze zurückzuzahlen; statt sich einfach nur von ihnen abzusondern, geht die Jesusbewegung auch ihnen nach, fordert von ihnen immer wieder die Umkehr und Hinwendung zur Liebe Gottes und realisiert so ihnen gegenüber seine liebende Nähe – als Feindesliebe, die darum bemüht ist, niemanden vom Heil auszuschließen.

Das fundamentale Problem der gesamten jüdischen Tradition, wie denn von Gott als dem Schöpfer, der seine Gerechtigkeit in der Welt durchsetzt, gesprochen werden könne, wird so von

¹⁰ Dazu H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Frankfurt 1978, 326ff.

Jesus in unerwarteter Weise gelöst: Gottes Gerechtigkeit besteht darin, daß er auch den Sündern noch nachgeht, auch den Ungerechten gnädig liebt, daß er „seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und es regnen läßt auf Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). Gerade dieser Erfahrungssatz, der Zweifel an Gottes Macht und Gerechtigkeit ausdrückt angesichts der alltäglichen Erfahrung, daß es Guten schlecht und Bösen gut geht, wird von Jesus aufgenommen und positiv gewendet als Hinweis auf Gottes Gerechtigkeit der gnädigen Liebe. „Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit wird so umgekehrt, daß der Hörer sie nicht mehr distanziert stellen und Gott auf seine Pflicht hinweisen kann, doch sein Recht auch durchzusetzen“¹¹; vielmehr bezieht Jesus den Fragenden selbst mit ein: wie er sich zu verhalten habe, wenn Gottes Gerechtigkeit gnädige Liebe ist, die ihm wie allen anderen schon vor allen Forderungen zuteil wird. Eben diese Gewißheit der nahen göttlichen Liebe befreit aus selbstgerechter Absonderung und selbstbezogenem Durchsetzungswillen zu jener Mitmenschlichkeit, die Jesus so radikal vorlebte und die den Verlorenen wieder ermöglichte, in solidarischer Existenz ihr Leben – auch wenn spektakuläre Änderungen nicht möglich waren – selbst in die Hand zu nehmen. In dieser unbedingten solidarischen Mitmenschlichkeit ist Gottes Gerechtigkeit der gnädigen Liebe und die Welt als seine Schöpfung, die von ihr getragen wird, erfahrbar und aussagbar.

Auch angesichts der vielfach erfahrenen Ablehnung seiner Verkündigung als Ablehnung des Heils der liebenden Nähe Gottes reagiert Jesus nicht mit Verwerfung und Haß, sondern sucht der so verschärften Unheilssituation auch jetzt noch im Namen des liebenden Gottes zu widerstehen – auch um den Preis des eigenen Lebens. Wenn auch durch seine Hinrichtung seine Botschaft gescheitert schien, so bekennt das Christentum doch mit der Verkündigung der Auferweckung Jesu durch Gott, daß eben diese Botschaft Jesu richtig ist, d.h. daß sie auch und gerade für Jesus, den unschuldig Verworfenen, in seinem Tod gilt: Die Macht der gnädigen Liebe Gottes wird auch durch den Tod nicht begrenzt. Daher läßt christliche Existenz sich beschreiben als universale Solidarität, die auch die Toten einbezieht.¹²

Das christliche Bekenntnis besagt: Die Gerechtigkeit Gottes des Schöpfers ist gegenwärtig und steht zugleich in ihrer Offenbarkeit noch aus; sie hat sich erwiesen durch die Vorwegnahme seines endzeitlichen Handelns in der Auferweckung des Gekreuzigten als Erfahrung der gnädigen Liebe Gottes; diese Erfahrung realisiert sich unter den Bedingungen der gegenwärtigen leidvoll-zerrissenen Welt: Die zukünftige Vollendung des Reiches Gottes, die in der Gegenwart aufscheint, bleibt an diese gebunden, d.h. an der liebenden Zuwendung zu den Geringsten als durch Jesus eröffnete Erfahrung und gegenwärtig zu realisierende Tat. Das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer, der seine Gerechtigkeit der gnädigen Liebe in der Welt durchsetzt, und das Bekenntnis zum auferweckten Gekreuzigten als dem Repräsentanten Gottes sind eins; und dieser Glaube an den Schöpfergott und seinen Repräsentanten realisiert sich als Nachfolge Jesu, die im Vertrauen auf Gottes liebende Nähe und in der erinnernden Vergegenwärtigung des Lebens, des Todes und der Auferweckung Jesu die solidarische Mitmenschlichkeit unbedingt und universal zu leben sucht.

So wenig also die geschenkte Freiheit und Gerechtigkeit, der Sinn allen, auch des beschädigten Lebens im begreifenden Anschauen theoretisch gewußt werden können, so wenig können sie vom Menschen ‚gemacht‘, durch einen beherrschenden Zugriff auf die Wirklichkeit hergestellt werden – und sind doch nicht real ohne das Tun des Menschen, weil die rettende Gegenwart Gottes offenbar, d.h. real und anschaulich wird in jener universalen solidarischen Praxis, die insbesondere den benachteiligten anderen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet. Praxis ist dann ein

¹¹ D.Lührmann, Der Verweis auf die Erfahrung und die Frage nach der Gerechtigkeit, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschr. H.Conzelmann), Tübingen 1975, 185-196, hier: 195.

¹² Dazu H.Peukert, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: J.Blank/G.Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 76-102, hier: 92ff.

auf Gegenseitigkeit basierendes Handeln, ein Miteinander-Sein, in dem die handelnden Subjekte in freier wechselseitiger Anerkennung trotz erfahrener Widersprüche und durch sie hindurch auf eine gemeinsame Lebensform zugehen. Theorie ist dann nicht ein dieser Praxis vorgelagertes Wissen, das das Ziel der gemeinschaftlichen Lebensform, der gegenseitigen Anerkennung ausmalen könnte, das dann ‚in Praxis umgesetzt‘, durch eine bestimmte Technik des Umgehens mit anderen hergestellt würde; Theorie ist vielmehr das aus dieser Praxis hervorgehende, allein in ihr vollziehbare Verstehen der ihr zugrundeliegenden Normen und der je nach erfahrenen Widersprüchen zu vollziehenden Notwendigkeiten.¹³ Diese Theorie setzt daher jene Praxis voraus, in der sie sich überhaupt erst konstituiert: die Praxis Jesu, sein Eintreten für die Geringsten, das im Vollzug die rettende Gegenwart Gottes, seine liebende Zuwendung behauptet. Daraus ergibt sich, daß die Theorie über Gott, Welt und Mensch, über Freiheit und Gerechtigkeit nur zu entfalten ist als praktische: sie weiß ihre ‚Gegenstände‘ nicht außerhalb der Freiheit und Gerechtigkeit realisierenden Praxis, der Nachfolge Jesu. Was daher die einander widerstreitenden Erfahrungen von Sinn und gelingendem Leben einerseits und Leiden, Vernichtung und Tod andererseits gleichwohl zur Einheit der erfahrenen Welt als Schöpfung des guten Gottes zusammenschließt, ist nicht theoretisches Begreifen, sondern jene geschichtlich-gesellschaftlich situierte, der Erinnerung Jesu Christi sich verdankende Praxis, die im Kampf gegen die Sinnlosigkeit des Leidens dem „Meer des sprachlosen Todes Land abzugewinnen“ sucht¹⁴.

Auch die Lehre von der menschlichen Schuld kann nicht in dem Sinne objektiv ausgesagt werden, daß ein vernünftiger Weltbegriff den Zusammenhang von Gerechtigkeit Gottes und Leiden erläutern könnte. Die Botschaft Jesu von der gnädigen Liebe Gottes, der „seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute“, vermag die schuldhafte Verstrickung aller Menschen zu durchstoßen und ermöglicht so die solidarische Mitmenschlichkeit, die sich dieser Liebe verdankt und sie zugleich erfahrbar und mitteilbar werden läßt. Gerade die Schuldaussage des Menschen ist auf diesem Hintergrund eine praktische Aussage: Nur in dem Maß, wie ihre eingreifende, verändernde Wirkung aufleuchtet, erhält sie Bedeutung; die Feststellung von Schuld soll nicht das Leiden erklären, sondern zu seiner Überwindung anstacheln. Als praktische Aussage stellt das Schuldbekenntnis nicht einen objektiv gegebenen Sachverhalt dar, sondern mutet uns Verantwortung auch dort noch zu, wo wir ursächlich gar nicht beteiligt waren: „Nur die Liebe kann sich selber so schuldig sprechen und alles Leiden, das wir nicht verhindert oder abgewandt haben, auf sich nehmen. [...] Daß einer des anderen Last trage, ist der simple und deutliche Ruf, der aus allem Leiden kommt. Es ist möglich, die Last tragen zu helfen, allem Reden über die letzte Einsamkeit des Menschen zum Trotz. Es ist eine Gesellschaft denkbar, in der niemand so allein gelassen wird, daß nicht jemand an ihn dächte und bei ihm bleiben könnte.“¹⁵

Schließlich ist auch die angesichts von Leiderfahrungen gestellte Frage, warum Gott das Böse und die Übel zulasse, eine praktische: sie sucht nach Wegen der Leidensbewältigung, indem sie dieses Leiden in Dimensionen stellt, in denen die Würde des Menschen gewahrt wird. Als echte Frage, die nach Möglichkeiten der Leidensbewältigung sucht, stellt sie dieses Leiden nicht in fertig-vorgegebene Muster, mutet ihm nicht eine Funktion im Weltganzen sozusagen a priori zu, sondern stellt dieses Weltverständnis im ganzen infrage, sucht die Wirklichkeit Gottes, die Rettung verheißt. Daß diese Suche, dieser Kampf um die Wirklichkeit Gottes zugleich und unauflöslich Sehnsucht nach und Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit für alle ist, besagt dann auch, daß das praktische Wissen um Gott aus der Erinnerung Jesu Christi keine beruhigende Antwort angesichts des Leidens ist, sondern ein bedrängendes Fragen im Dienst tätiger Liebe, die eben nicht

¹³ Vgl. H.Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, hrsg. von Christen für den Sozialismus Gruppe Münster, Münster 1981, 280-294, hier: 288f.

¹⁴ D.Sölle, Leiden, Stuttgart/Berlin 1973, 14.

¹⁵ A.a.O. 216; vgl. J.B.Metz, Vergebung der Sünden, in: Stimmen der Zeit 195 (1977) 119-128.

immer schon im Vorhinein weiß, wie ein Geschehen endet und ‚einzuordnen‘ ist – so als könnte man ein Leiden in der Theorie vorweg durchleben und verwandeln –, sondern den Weg mit den Leidenden mitgeht, ihr Leiden und ihre Klage zum eigenen Leiden und zur eigenen Klage werden läßt und damit die Klage verstärkt und hörbarer, möglichst unüberhörbar macht. So aber sind Klage und Anklage, Angst und selbst Resignation und Verzweiflung angesichts des Leidens – zur Sprache gebracht vor Gott, also im Gebet, das auch noch in der Nacht des Kreuzes an dem liebend-nahen Gott Jesu festzuhalten sucht, ihn anruft und einklagt und so dem Leiden die Sprache der Hoffnung selbst noch in der Hoffnungslosigkeit verleiht – nicht defiziente Formen christlichen Glaubens, sondern Weisen dieses Glaubens selbst, Weisen der Nachfolge Jesu, der Kreuzesnachfolge.¹⁶ Gegenüber einem theoretischen Entwurf, der meint, die Frage der Zulassung des Leidens durch Gott immer schon beantwortet zu haben, behält die Frage als solche ihr unbedingtes Recht. Im Zusammenhang eines rein theoretischen Entwurfs wird die Frage dagegen selbst fraglich. Dann nämlich impliziert sie einen Gottesbegriff, demzufolge Gott aus irgendwelchen menschlichem Begreifen nicht immer zugänglichen Vernunftgründen die Leiden zuläßt. Müßte demgegenüber Gott nicht gerade als der ausgesagt werden, der Leiden eben nicht ‚zuläßt‘, vielmehr unbedingt ihre Überwindung will?

Wie aber steht es dann mit der Macht Gottes? Von seiner Allmacht, „die alles so herrlich regiert“, können wir nicht mehr ungebrochen sprechen, doch es kann auch nicht im Gegenzug dazu einfach von der Ohnmacht Gottes die Rede sein. Die Frage ist, ob das, was dem Prinzip der Herrschaftssteigerung als Ohnmacht erscheint, nicht gerade als Macht ausgesagt werden kann: als Macht wider die Sinnlosigkeit und den Tod, als Macht für das Leben, unscheinbar vielleicht, aber nichtsdestoweniger unentbehrlich – und real in den vielfältigen Formen des Widerstands gegen jene Herrschaft über innere und äußere Natur, der gegen die Macht der Mechanismen subjektloser Notwendigkeit die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes und seiner Gerechtigkeit bekennt und verteidigt.¹⁷

erstveröffentlicht in: W. Oelmüller (Hrsg.), Leiden, Paderborn – München – Wien – Zürich 1986 (= Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 3), 40-50

erweiterte Fassung in: Hans-Gerd Janßen, Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee, Münster 1996 (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd.7), 10-26

¹⁶ Dazu J.B.Metz, Ermutigung zum Gebet, in: ders./ K.Rahner, Ermutigung zum Gebet, Freiburg u.a. 1977, 11-39.

¹⁷ Vgl. J.B.Metz, Jenseits bürgerlicher Religion, München/Mainz 1980; *D.Sölle*, Wählt das Leben, Stuttgart/Berlin 1980.