

**Benedikt Rediker | Freiburg i.Br.**

geb. 1989, Dr. theol., Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie, Universität Freiburg i.Br.

benedikt.rediker@theol.uni-freiburg.de

## Zwischen Auflehnung und trauriger Skepsis

### Glaube angesichts von Protest-Atheismus und melancholischem Agnostizismus

Der menschliche Umgang mit erfahrenem Leid ist individuell äußerst unterschiedlich. Nirgendwo sonst sind wir so sehr auf uns selbst zurückgeworfen wie in der Erfahrung von Leid. Und wohl nirgendwo sonst sind wir stärker an die unmittelbare Erfahrung der jeweils Betroffenen zurückverwiesen, um das Geschehene in Worte fassen zu können. Trotz dieser Intimität und Individualität, die jeder Erfahrung des Leids zukommt, lassen sich dennoch Muster des menschlichen Umgangs mit dem Leid identifizieren, durch die grundsätzliche Aspekte einer *conditio humana* zum Vorschein kommen. So können etwa Momente der Wut und des Protests, in der das erfahrene Leid nicht akzeptiert werden kann und darf, von Phasen der Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit oder Traurigkeit unterschieden werden, in der das Aufbegehren schwindet, zugleich aber noch keine Kraft für eine Aussöhnung mit dem Leid vorhanden ist. Und selbst dann, wenn das Leid verarbeitet oder zumindest akzeptiert werden kann und vielleicht ein Neuanfang möglich wird, bleiben Spuren der vergangenen Erfahrungen zurück. Immer wieder neu können wir deshalb in den Modus einer plötzlich aufkeimenden Wut zurückversetzt werden. Oder wir stellen fest, dass unser Leben zumindest hintergründig von einer traurig-melancholischen Nachdenklichkeit durchzogen bleibt, die das Vergangene nicht vergessen will und kann.

### Auf dem Weg zur Theodizeefrage

Leid ist dabei zunächst an konkrete Erfahrungen geknüpft. Es sind Erfahrungen von Tod, Verlust und Krankheit, aber auch von Gewalt, Armut oder Einsamkeit, die hier ausschlaggebend sind. Zugleich sind es jedoch gerade individuelle Er-

fahrungen dieser Art, die uns in bestimmten Momenten Abstand nehmen lassen, und uns dazu bringen, die Ebene konkreter Erfahrung zu transzendieren. Wir sind dann mit der Frage konfrontiert, welchen Sinn das Leben als Ganzes noch haben mag oder darf, angesichts des zuvor erfahrenen Leids. Dabei muss diese Frage nicht auf das eigene Leid beschränkt bleiben. Ganz im Gegenteil ist es häufig das Leid anderer, das in uns die Frage nach dem Sinn des Ganzen wachruft. Wird die Ebene konkreter Erfahrung auf die hier beschriebene Ganzheits-Dimension überschritten, ist auf einem anthropologisch ansetzenden Weg der Problemhorizont eingeholt, der theologisch in der Theodizeefrage behandelt wird. In dieser geht es abstrakt formuliert um die Frage der Bejahbarkeit des Lebens als Ganzem angesichts der Existenz des Nicht-Bejahbaren in ihm, also um die Frage der „Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen“<sup>1</sup>.

Nähert man sich dem Problem der Theodizee auf diese Weise, dann artikuliert sich in ihm somit kein theologisches Spezialproblem, das ohne den Glauben an die Existenz Gottes bedeutungslos würde, sondern vielmehr ein existentielles Grundproblem, das sich in analoger Weise auch für Nicht-Gläubige stellen kann. So betont der Philosoph Christian F. R. Illies, dass sich die Theodizeefrage „auch ohne einen theistischen Rahmen des eigenen Weltverstehens in strukturanaloger Weise“ auftritt, nämlich als Frage „nach der grundsätzlichen Versöhnbarkeit des Bösen [oder des Leids] mit einem Ganzen der Wirklichkeit“.<sup>2</sup> Theologisch konkretisiert sich dies in der Frage, ob es Gottes allmächtiger Liebe gelingen wird, eine Aussöhnung mit dem Leben als Ganzem herbeizuführen, durch die es allen Menschen möglich wird, trotz des erfahrenen Leids ein letztes „Ja“ zum Leben zu sprechen. In einer derart existentiell verschärften Form der Theodizeefrage geht es demnach nicht mehr primär um die Frage nach der Existenz Gottes oder um die theoretische Konsistenz des Gottesbegriffs. Zur Disposition steht vielmehr die ethisch-moralische Überzeugungskraft religiöser Weltdeutung, die in der Hoffnung auf eine letzte eschatologische Versöhnung mit dem Leben als Ganzem kulminiert. Aus diesem Grund gilt es, die Infragestellung religiöser Hoffnung durch eine derart radikalisierte Theodizeefrage behutsam in die eigene Gottesrede zu integrieren. Ein besonderes Augenmerk verdienen dabei Formen des Atheismus bzw. Agnostizismus, die sich aus dieser existentiellen Form der Theodizeefrage begründen. Denn sie konfrontieren den Glauben mit der sehr ernstzunehmenden Möglichkeit, dass die für ihn konstitutive Hoffnung auf eine letzte Versöhnung mit dem Leid eine aus moralischen bzw. humanen Gründen nicht zu akzeptierende oder zumindest nicht praktikierbare Form der Antwort auf das Leid darstellen könnte.

1 H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*. Paderborn 2010, 167.

2 C. F. R. Illies, *Theodizee der Theodizeelosigkeit. Erwiderung auf einen vermeintlichen Einwand gegen jede Verteidigung des Welturhebers angesichts des Bösen in der Welt*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 410–428, hier: 411.

## Zwei Spielarten des Nicht-Glaubens

Im Folgenden gehe ich von der Annahme aus, dass es im Wesentlichen zwei Spielarten des Nicht-Glaubens sind, die im Kontext einer existentiell radikalisierten Theodizeefrage von Bedeutung sind: Zum einen ein stark moralisch motivierter Protest-Atheismus, in dem der Gegenstand religiöser Hoffnung, also die Vorstellung einer eschatologischen Versöhnung von Geschichte, in ihrer Gesamtheit abgelehnt wird. Und zum anderen eine Form des Nicht-Glaubens, die anders als der Protest-Atheismus zwar das Ideal einer derartigen Versöhnung als berechtigte Sehnsucht des Menschen bejaht, aber angesichts des Leids in der Welt nicht (mehr) an seine Erfüllung glauben kann. Diese Form des Nicht-Glaubens soll im Anschluss an eine Begriffsprägung von Magnus Striet als melancholischer Agnostizismus bezeichnet werden.<sup>3</sup> Während der moralische Protest-Atheismus sowohl literarisch als auch theologisch äußerst breit reflektiert wurde, ist der melancholische Agnostizismus bisher eher selten zum Gegenstand theologischer Debatten geworden. Dabei scheinen mir beide Phänomene gerade in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander von zentraler Bedeutung. Denn in ihnen spiegeln sich die verschiedenen, zu Beginn des Artikels beschriebenen Umgangsformen mit dem Leid auf prägnante Weise wider und werden dabei zugleich auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen ausgeweitet. Indem man beide Formen des Nicht-Glaubens theologisch reflektiert und in die Gottesrede zu integrieren versucht, verschafft man diesen Erfahrungen somit einen Ort im Rahmen des Glaubens.

### Nicht (mehr) glauben wollen: Der Protest-Atheismus

Der moralische Protest-Atheismus hat seine wohl eindrucklichste Artikulation in der Figur des Iwan in Fjodor Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* erhalten. Angesichts eines auf brutalste Weise zu Tode gekommenen Kindes verweigert Iwan Gott seine Gefolgschaft, indem er diesem seine Eintrittskarte in den Himmel zurückgeben möchte. Für Iwan steht nicht Gottes Existenz, sondern dessen moralische Integrität auf dem Spiel. Stein des Anstoßes seines Protests ist die im Glauben an Gott vorausgesetzte Vorstellung einer eschatologischen Harmonie, in der Opfer und Täter(innen) zu einer letzten Versöhnung kommen sollen. Für Iwan ist nun bereits die Idee eines derartigen Versöhnungsgeschehens angesichts der Existenz von schier unverzeihlichem Leid ein moralisch nicht zu akzeptierender Gedanke. Damit zwingt er den Glauben dazu, die Nichtselbstverständlichkeit

3 Vgl. hierzu grundsätzlich M. Striet, *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*. 2., durchges. u. erw. Aufl. Freiburg i.Br. 2015. Zum Begriff des melancholischen Agnostizismus vgl. ebd., 90.

der eigenen Versöhnungshoffnung kritisch zu reflektieren. Angesichts der Erfahrung von schier unerträglichem Leid steht sie nämlich dauerhaft in der Gefahr, durch einen vorschnellen Verweis auf eine zu erhoffende Versöhnung das Leid in seiner radikalen Negativität zu verharmlosen bzw. zu beschwichtigen. Iwan konfrontiert den Glauben somit mit der sehr ernstzunehmenden Option, dass der für ihn wesentliche Versöhnungsgedanke eine unangemessene, vielleicht sogar moralisch abzulehnende Antwortperspektive auf die Erfahrung von Leid darstellen könnte. Statt Trost zu spenden, käme eine derartige Versöhnungshoffnung nur als billige, bisweilen gar zynische Vertröstung daher, die das Leid damit sogar noch vergrößern würde. Die hier aus theologischer Perspektive reflektierte Gefahr einer vorschnellen Verharmlosung des Leids verweist dabei unmittelbar auf alltägliche Umgangsformen mit dem Leid zurück: Nichts scheint dabei unangemessener zu sein, als der Versuch, das erfahrene Leid vorschnell zu harmonisieren. Nur Weniges kann uns deshalb so sehr in Rage bringen wie ein vorschnelles und unüberlegtes „Es wird schon wieder gut“. In solchen Momenten fühlen wir uns in der Radikalität unserer Erfahrung und unserer diesbezüglichen Wut nicht ernstgenommen und verstanden, ja im schlimmsten Fall sogar bloßgestellt. Eine leidensensible Gottesrede und Ausdeutung religiöser Hoffnung darf dem berechtigten Protest Iwans deshalb nicht ausweichen.

### **Johann B. Metz: Leidenschaftliche Rückfrage an Gott**

Es ist das große Verdienst von Johann Baptist Metz, die Relevanz des Protests gegen das Leid und des Aufbegehrens gegen Gott für eine theologische Gottesrede herausgestellt zu haben. Gegenüber dem Versuch einer vorschnellen theoretischen Auflösung und Harmonisierung des Theodizeeproblems etabliert Metz im Rahmen einer radikalen Eschatologisierung christlicher Gottesrede ein Verständnis der Theodizeefrage als einer „leidenschaftliche[n] Rückfrage aus dem Leid, eine[r] Rückfrage an Gott, voll gespannter Erwartung“<sup>4</sup>. Eine solche Interpretation der Theodizeefrage hütet sich bewusst davor, die Leidensgeschichte der Welt durch einen theoretischen Lösungsversuch zu beschwichtigen und das Leid dadurch zu verharmlosen. Vielmehr wird die Theodizeefrage hier verstanden „als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte“<sup>5</sup>. Auch wenn Metz nicht direkt auf Iwan Bezug nimmt, wird dessen Protest hier in die Gottesrede selbst integriert. „Gott wird“, so formuliert es Klaus von Stosch in Anknüpfung an Metz, „zur Instanz, deren Anrufen das absolute Nicht-Sein-Sollen des Leidens unterstreicht“.

4 J. B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, 103–118, hier: 114.

5 Ebd., 104.

Ohne ihn „fehlt ein geeigneter Adressat für eine Haltung, die sich schlechterdings nicht abfinden will mit dem Leiden in der Welt“.<sup>6</sup>

### **Gottes liebende Selbsterklärung**

Zugleich ist es theologisch jedoch entscheidend, nicht allein bei diesem Protest stehen zu bleiben, sondern in möglichst behutsamer Weise auch weiterhin an der Möglichkeit einer letzten Aussöhnung mit dem Leid festzuhalten. Damit stellt sich erneut die Frage, unter welchen Bedingungen der Gedanke einer letzten Versöhnung, also ein dennoch mögliches finales „Ja-Sagen-Können“ zum Leben als Ganzem, artikuliert werden kann, ohne dabei der Gefahr einer zynisch wirkenden Verharmlosung des Leids zu erliegen. Ein erster Schritt für eine mögliche theologische Antwortperspektive ist bereits durch die im Anschluss an Metz skizzierte Neuperspektivierung der Gottesrede vorgezeichnet: Gottes allmächtige Liebe wird hier interpretierbar als eine Liebe, die Verständnis für den Protest des Menschen hat. Eine Liebe, die die Wut des Menschen ernstnimmt und erträgt und die im Modus einer liebenden Selbsterklärung versucht, ihrerseits um Verständnis dafür zu werben, warum sie die Möglichkeit des Leids zugelassen hat.<sup>7</sup>

### **Es gut sein lassen können**

Darüber hinaus ist es entscheidend, dass die Vorstellung einer eschatologischen Versöhnung nicht im Sinne einer ewigen Harmonie fehlgedeutet wird, also im Sinne eines Zustands, in dem alles Leid vergessen wäre und Täter(innen) und Opfer in Freundschaft zusammenleben. Eine derartige Idee scheint angesichts der Abgründe menschlichen Leids in der Tat kaum erträglich und wenig realistisch. Vielmehr ist die Hoffnung wach zu halten, dass sich Menschen aus der quälenden Vereinnahmung durch das vergangene Leid zu lösen vermögen und dass es ihnen vielleicht irgendwann einmal möglich sein wird, das Vergangene „gut sein lassen zu können“. Damit wäre das vergangene Leid zwar nicht vergessen und entschuldigt, würde aber vielleicht keine dauerhafte Belastung oder gar Qual mehr darstellen. Versteht man das Ideal eschatologischer Versöhnung in diesem Sinne, erscheint es dann nicht durchaus denkbar, dass auch ein Iwan den humanen und tröstenden Kern einer derartigen Hoffnungskonzeption anerkennen kann? Und dass die Vorstellung einer letzten, eschatologischen Versöhnung auch für ihn ein durchaus berechtigtes Ideal menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses darstellen könnte?

6 K. von Stosch, *Einführung in die systematische Theologie*. Leiden 2019, 132.

7 Zum Begriff der liebenden Selbsterklärung Gottes, den ich dem üblicherweise verwendeten Begriff einer eschatologischen Selbstrechtfertigung Gottes entgegenstelle, vgl. B. Rediker, *Von der verteidigten Selbstrechtfertigung zur liebenden Selbsterklärung. Ein Vorschlag zur Erweiterung eschatologischer Theodizee*, in: ThQ 202 (2022), 120–138.

## Glauben wollen, aber nicht können: Der melancholische Agnostizismus

Doch auch wenn auf diesem Weg eine vorsichtige Antwortperspektive auf den Protest-Atheismus gegeben werden kann, stoßen wir an dieser Stelle zugleich auf eine weitere Herausforderung. Denn selbst wenn Menschen dazu bereit sind, die Vorstellung einer eschatologischen Versöhnung für sich als ein Ideal anzunehmen, garantiert diese Bereitschaft ja noch nicht das Gelingen einer derartigen Versöhnung. Die Sehnsucht, die leidvollen Erfahrungen irgendwann einmal gut sein lassen zu können, stellt ja noch nicht sicher, dass Menschen auch die Kraft besitzen, eine derartige Aussöhnung vollziehen zu können. Auch hier lassen sich direkte Anknüpfungspunkte zu menschlichen Umgangsformen mit dem Leid aufzeigen: Wie oft würden wir das erfahrene Leid gerne hinter uns lassen, einen Abschluss mit ihm finden können – einen Abschluss, der dieses zwar nicht verdrängt oder entschuldigt, aber uns von seiner dauerhaften Gegenwart im Leben befreit. Und wie unvorstellbar, manchmal sogar unmöglich erscheint es uns oft, dass diese Sehnsucht jemals Wirklichkeit werden kann; vielleicht weil die Kraft nicht reicht, einen derartigen Schritt zu vollziehen oder weil sich die Erfahrung des Leids nicht einfach so abschütteln lässt, sie sich immer wieder neu als unkontrollierbare Macht aufdrängt. Überträgt man dies auf die theologische Vorstellung eines eschatologischen Versöhnungsgeschehens, so ist das Phänomen des „melancholischen Agnostizismus“ eingeholt. In diesem artikuliert sich das mangelnde, vielleicht auch verlorengegangene Vertrauen, dass das ersehnte Ideal einer eschatologischen Versöhnung angesichts des Leids in der Welt jemals Wirklichkeit werden kann. Dieses fehlende Vertrauen bezieht sich zum einen auf unsere eigene Fähigkeit, eine produktive Annahme und Aussöhnung mit dem erfahrenen Leid vollziehen zu können, zum anderen aber auch auf Gottes allmächtige Liebe und die ihm im Glauben unterstellte liebende Versöhnungsmacht. Anders als im Protest-Atheismus wird Gott hier somit nicht aus moralischen Gründen abgelehnt. Vielmehr wird ihm nicht (mehr) zutraut, Menschen zu einem versöhnten Abschluss mit dem Leid ermutigen zu können und ihnen somit ein letztes versöhntes „Ja“ zum Leben zu ermöglichen. Im Vergleich zur protestierenden Ablehnung Gottes im Protest-Atheismus handelt es sich hier somit um eine zurückhaltendere, eher agnostische Form des Nicht-Glaubens, die Gott nicht per se die moralische Anerkennung verweigert, sondern traurig konstatieren muss, dass sie das individuelle Vertrauen in die Allmacht seiner Liebe nicht (mehr) aufzubringen vermag.

### Max Horkheimer: Grenzenlose Verlassenheit

Ein existentiell sehr eindrückliches Beispiel eines derartigen melancholischen Agnostizismus findet sich bei dem Philosophen Max Horkheimer. In einem Text aus dem Jahr 1936 bekennt dieser, dass er mit dem religiösen Denken zwar die „Wünsche nach Ewigkeit und (...) dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit“ teile, er jedoch anders als dieses nicht von der Erfüllbarkeit dieses Wunsches ausgehe. Vielmehr sei er „von dem Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einzig wahre Antwort auf die unmögliche [religiöse] Hoffnung“ darstelle.<sup>8</sup> Der Grund für diese skeptisch-melancholische Haltung stellt auch für Horkheimer das Problem der Theodizee dar. Angesichts der faktischen Unversöhntheit der Welt scheint ihm der Gedanke an eine letzte Versöhnung derselben zwar eine äußerst humane, aber keine realistische Perspektive mehr zu sein. Anders als Iwan und der moralische Protest-Atheismus teilt Horkheimer somit die in der religiösen Hoffnung artikulierte Sehnsucht einer eschatologischen Gerechtigkeit und Versöhnung, vermag aber angesichts des Leids in der Welt nicht mehr darauf zu vertrauen, dass sich eine derartige Hoffnung jemals erfüllen kann. So betont er, dass der „Gedanke, daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not (...), daß die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen (...) ungeheuerlich“ sei, stellt jedoch zugleich fest, dass Ungeheuerlichkeit und Verzweiflung niemals „ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts darstellen“ könnten.<sup>9</sup> Die Sehnsucht nach einer letzten Versöhnung von Geschichte und die Vorstellung, dass ohne ihr Wahrwerden nur Verzweiflung herrschen wird, stellen für Horkheimer somit keinen hinreichenden Grund dafür dar, an ihre faktische Erfüllung glauben zu können.

### Eine unrealistische Hoffnung

Damit lässt sich der melancholische Agnostizismus in seiner Bezogenheit und Abgrenzung zum Protest-Atheismus nochmals genauer bestimmen. Anders als der Protest-Atheismus, der den Glauben an Gott und dessen Versöhnungshoffnung willentlich ablehnt, teilt der melancholische Agnostizismus die Sehnsucht religiöser Versöhnungshoffnung, kann jedoch das Vertrauen in dessen Wirklichwerden nicht mehr aufbringen. Angesichts der faktischen Unversöhntheit der Welt erscheint ihm eine derartige Hoffnung, so gern er auch an ihr Realwerden glauben würde, als zutiefst unrealistisch. Während der Protest-Atheismus den Gegenstand religiöser Hoffnung somit willentlich ablehnt, ist der melancholi-

8 M. Horkheimer, *Zu Theodor Haeckers „Der Christ und die Geschichte“* (1936), in: ders., *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*. Bd. 4. Hrsg. v. A. Schmidt u. G. Schmid Noerr. Frankfurt a.M. 1998, 89–101, hier: 100.

9 Ebd., 99f.

sche Agnostizismus von dem Dilemma geprägt, zwar an die Möglichkeit einer universalen Versöhnung glauben zu wollen, dies jedoch angesichts der Unversöhnlichkeit der gegebenen Wirklichkeit nicht (mehr) zu können.<sup>10</sup>

### **Der Glaube: Eine Überforderung des Menschen?**

Ähnlich wie zuvor schon beim Protest-Atheismus ist es auch beim melancholischen Agnostizismus nicht leicht, eine mögliche theologische Antwortperspektive zu skizzieren. Entscheidend ist auch hier, dass der in ihm reflektierten Erfahrung ein Ort in der religiösen Gottesrede und Versöhnungshoffnung zugestanden wird. Während im Hinblick auf den Protest-Atheismus das Moment des Aufbegehrens gegen Gott in die Gottesrede integriert werden kann, gilt es in Bezug auf den melancholischen Agnostizismus, den dort artikulierten Zweifel, das innere Ringen sowie den Vertrauensverlust in Gottes Versöhnungsmacht theologisch zu berücksichtigen. Dabei muss anerkannt werden, dass die Hoffnung auf eine eschatologische Versöhnung, selbst dann, wenn man ihr eine hohe humane Dignität zuschreibt, unter Umständen auch eine Überforderung darstellen kann und ihr Gelingen ungewiss und unverfügbar bleibt. Ein Vertrauen in Gottes Versöhnungsmacht lässt sich deshalb wohl nur dann gewinnen, wenn Gott selbst – anthropomorph gesprochen – um die mögliche Überforderung weiß, die der Gedanke einer Aussöhnung mit dem Leid impliziert; wenn er die Zweifel, die Menschen am Gelingen von Versöhnung haben, nachvollziehen kann und sie nicht verurteilt. Vielleicht wäre es ihm gerade auf Grundlage eines derartigen Mit- und Einfühlens in die Grenzen menschlicher Versöhnungsfähigkeit möglich, Menschen dann doch noch zur Versöhnung zu ermutigen. Die theologische Anerkennung sowohl der Fragilität göttlicher Versöhnungsmacht als auch der Grenzen menschlicher Versöhnungskraft wäre dann paradoxerweise gerade eine Bedingung dafür, dass die göttliche Verheißung einer letzten Versöhnung trotz allem doch noch wahr werden kann.

### **Ein dem Leben verpflichteter Glaube**

Der Protest-Atheismus und der melancholische Agnostizismus stellen die meines Erachtens relevantesten Formen einer leidbedingten Infragestellung religiöser Hoffnung dar, in der sich entscheidende menschliche Umgangsformen mit dem Leid verarbeitet finden. Wird im Protest-Atheismus die Wut und Revolte gegen das Leid herausgestellt und die religiöse Hoffnung auf Versöhnung aus

10 Vgl. hierzu auch in Bezug auf Charles Darwin M. Striet, *In der Gottesschleife*, 90 [s. Anm. 3]: „Er [Darwin] wurde zum melancholischen Agnostiker, zu einem, der wohl glauben wollte, aber es nicht mehr konnte.“

moralischen Gründen abgelehnt, ist es im melancholischen Agnostizismus die traurige Erfahrung des Sich-nicht-Aussöhnen-Könnens, die den Gedanken einer letzten Versöhnung von Geschichte unerreichbar werden lässt. Damit verweisen beide Formen des Nicht-Glaubens in unterschiedlicher Weise auf die Nichtselbstverständlichkeit religiöser Versöhnungshoffnung. Trotz ihres zutiefst humanen Anliegens kann diese angesichts des Leids in der Welt als Zumutung (wie im Protest-Atheismus) oder als Überforderung (wie im melancholischen Agnostizismus) wahrgenommen werden. Damit zeichnet sich die religiöse Hoffnung in doppelter Hinsicht durch eine bleibende Fragilität aus.<sup>11</sup> Es ist deshalb auch nicht sinnvoll, diese Fragilität theologisch letztgültig ausräumen zu wollen. Aber ist man sich ihrer bewusst, ist es möglich, sie theologisch zu bearbeiten und in die Gottesrede und Versöhnungshoffnung zu integrieren. Denkbar scheint dann eine Theologie, die leidensibel auf die verschiedenen Umgangsformen mit dem Leid zu reagieren vermag und die Nichtselbstverständlichkeit ihrer eigenen Hoffnung sehr ernst nimmt. Das kann zugleich für all diejenigen von Bedeutung sein, die sich auch innerhalb ihres Glaubens immer wieder mit der Fragilität und Brüchigkeit ihrer eigenen religiösen Hoffnung konfrontiert sehen. Denn die Erfahrung von Wut und Traurigkeit angesichts des Leids in der Welt und ein daraus resultierendes Ringen und Hadern mit Gott sind nicht allein dem Nicht-Glauben vorbehalten. Sie stellen vielmehr ein Grundmerkmal eines dem Leben verpflichteten Glaubens dar.

11 Dieser Fragilität religiöser Hoffnung gehe ich ausführlich nach in B. Rediker, *Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Immanuel Kant* (ratio fidei 77). Regensburg 2021.