

## **Theodizee im Christentum** (W. Dietz, Ev. Akademie Frankfurt, 4.6.16)

"HIOB 2.0 - Religiöser Gottesprotest im 21. Jahrhundert" vom 3. bis 4. Juni 2016 im Martin-Niemöller-Haus, Arnoldshain. - Der vollständige Text des Referats ist erhältlich bei EVANGELISCHE AKADEMIE FRANKFURT, HAUS AM WEISSEN STEIN, ESCHERSHEIMER LANDSTRASSE 567, D-60431 FRANKFURT AM MAIN;; [HTTP://WWW.EVANGELISCHE-AKADEMIE.DE/WEINTZ@EVANGELISCHE-AKADEMIE.DE](http://www.evangelische-akademie.de/weintz@evangelische-akademie.de); T +49(0)69.17 415 26-11.

### **1.) Grundlegende Vorbemerkungen zur Theodizee-Problematik**

### **2.) Thesen**

#### **34 Thesen zur Theodizee im Christentum**

- (1) Pointen-Differenz: Während die Theodizee-Problematik weder auf den Menschen noch auf das Leiden des Gerechten zugespitzt ist, geht es im Falle Hiobs konkret um die Frage nach dem Leiden des Gerechten. Der kosmische (universale) Kontext, die Frage, ob die Welt "im Ganzen" gut ist (Leibniz 1710; Kant 1756), stellt sich Hiob nicht oder nur ganz indirekt.
- (2) Die Theodizee-Problematik stammt in ihrer neuzeitlichen Form von Leibniz (um 1700) und behandelt die Frage nach dem Zusammenhang göttlicher Vollkommenheit, menschlicher Freiheit und der Wirklichkeit des Übels. Zu den von Leibniz vorausgesetzten göttlichen Vollkommenheiten gehören seine Güte, Allmacht und Weisheit.
- (3) Ziel der Theodizee ist es weder, Gott auf die Anklagebank zu setzen, noch die menschliche Autonomie gegen Gott zu begründen; Ziel ist vielmehr der Aufweis einer vernünftigen Kompatibilität von Unvollkommenheitserfahrung (Kontingenz und Endlichkeit - "malum metaphysicum") einerseits mit der Idee eines vollkommenen, d.h. allmächtigen, gütigen und weisen Gottes andererseits.
- (4) Während bei Hiob die Erfahrung des Leids in philosophisch unaufhebbarer Weise religiös verortet ist (im Modus des Gegenübers zu Gott und zu Freunden, die "pro Deo" sprechen), geht es Leibniz um die Einheit des Gottesbegriffs im Horizont der reinen Vernunft. Theodizee ist ein eminent rationales Unterfangen, keine Glaubenssache.
- (5) Dieser Vernunftshorizont ist bei Leibniz schöpfungstheologisch verortet, ohne Gott in seiner geschichtlich sich offenbarenden (oder gar eschatologisch die Welt vollendenden) Rolle in den Blick zu nehmen. Daher haften am Theodizee-Problem auch alle Anfragen, die sich an die Eigenart und das Profil der Natürlichen Theologie richten.
- (6) Die Natürliche Theologie setzt den "Gott der Philosophen" voraus, nicht den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Verteidigung Gottes erfolgt im Horizont der Vernunft, sofern Gott aufgrund seiner schöpferischen Macht in diesem Horizont auch wirklich erkennbar ist (vgl. Röm 1,19f).
- (7) Vorausgesetzt wird somit bei Leibniz ein streng monotheistischer Gottesgedanke, nicht ein trinitarischer (= der dreieinige Gott, der sein Wesen nur im Gegenüber von drei Personen hat: Vater, Sohn und Geist). Gegenpol zu diesem Monotheismus ist ein Dualismus, der die Einheit des Gottesbegriffs ebenso in Frage stellt wie die Güte der Schöpfung (vgl. Gen 1,31a) und ihres Urhebers.

(8) Theodizee ist in diesem Sinn ein rationales Projekt, das im Horizont einer philosophischen Debatte (zwischen Pierre Bayle und G.W. Leibniz) aufgekommen ist. Sie wird - in universalgeschichtlicher Perspektive - vollendet durch die Theodizee-Konzeption Hegels.

(9) Immanuel Kant (1791) kritisiert nicht den Sinn und die Frage der Theodizee, bestreitet jedoch die Durchführbarkeit (positive Beantwortbarkeit) einer rationalen („doktrinalen“) Theodizee. Indem er sämtliche Theodizee-Versuche (nicht nur Leibniz, sondern implizit auch Schelling und Hegel sowie Plantinga und Swinburne) für rational unmöglich (d.h. innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft undurchführbar) erklärt, indiziert er das Ende jeglicher spekulativen Theodizee. (Worin manche den Impetus zu einer Freilegung und Ermächtigung einer Theologie der Offenbarung bzw. Theologie des Wortes Gottes gesehen haben: Destruktion Natürlicher Theologie als Konstitution einer Theologie der Offenbarung in seinem Wort - authentisch darin sich selbst auslegend).

(10) Die Unmöglichkeit einer spekulativen (1791 von ihm so genannten "doktrinalen") Theodizee begreift Kant somit als Freisetzung einer "authentischen Theodizee", in der Gott selbst den Sinn von Schöpfung offenbart und sich im Akt der Offenbarung rechtfertigt. Paradigma für eine authentische Theodizee ist Hiob.

(11) Sofern Gott im Himmel und der Mensch auf Erden sitzt, ist die Chance für ein Gerichtsverfahren "auf Augenhöhe" gleich null. Der Mensch partizipiert vollumfänglich am *malum metaphysicum* (Kontingenz und Endlichkeit der Welt, Unvollkommenheit, perspektivische Befangenheit) und ist daher (im Gegensatz zur "Urmonade" Gott) nicht seiner selbst durchsichtig (Leibniz).

(12) Das Thema der christlichen Theologie ist die Offenbarung des dreieinigen Gottes im Horizont der Geschichte. In Christus rechtfertigt Gott den Menschen als Sünder, identifiziert sich zugleich mit dessen tiefstem Leid. Im Überwinden des Leids und im "Tod des Todes" (Luther) findet die Rechtfertigung Gottes so statt, dass der gerechtfertigte Mensch im Blick auf Christus sein Leid nicht *gegen* den dreieinigen Gott, sondern *mit ihm* und *in ihm* festmacht.

(13) Christliche Theologie kann und soll nicht den *deus nudus* und *absolutus* fixieren, sondern soll sich dem "deus revelatus" und "praedicatus" zuwenden (Luther 1525).

Von Christus her ist Gottes Gottsein vollends unhintergebar geworden. Die Klage - sie behält im NT ihr Recht, wandelt aber ihr Gesicht - formiert sich im Gegenüber zu dem Gott, der in Christus gerade im Leiden sein wahres Menschsein gezeigt hat.

(Das "Ecce homo" in Joh 19,5c darf nicht trivialisiert werden als Hinweis von Pilatus auf „den Menschen“; es zeigt auf den leidenden Christus, ironisch gekrönt und verspottet vor Volk und Volkselite.)

(14) Das Thema der Theologie (im christlichen Sinn) ist von Hause aus nicht die Rechtfertigung Gottes im Horizont der reinen Vernunft, sondern die Rechtfertigung des Menschen im Horizont des Glaubens, d.h. des Sichverlassens auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit (vgl. auch Karl Barth, KD IV).

(15) Die Frage nach dem Leiden des Menschen ist somit nicht unabhängig vom Leiden Gottes (als des trinitarischen Gottes) zu betrachten. Wenn der Sohn leidet, so leidet der Vater als Vater mit. Auch wenn Gott selbst nicht Sterben und Tod unterliegt (Gott kann nicht sterben), muss das Axiom der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes trinologisch

überwunden werden (d.h. im Blick auf das innere Verhältnis der Personen der Trinität; vgl. J. Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, 1972; *Trinität und Reich Gottes*, 1980).

(16) Eine Antwort auf die Theodizeefrage kann nicht unabhängig von der Frage nach der Vollendung von Welt und Geschichte gegeben werden. Ohne Einbeziehung der *Eschatologie* (= Lehre von der Vollendung von Mensch und Welt) ist eine christliche Antwort auf die Theodizee-Problematik inadäquat (W. Trillhaas, *Dogmatik*, 1962), zumindest unvollständig.

(17) Mit Leibniz ist von der ursprünglichen Unvollkommenheit von Welt und Mensch auszugehen. Das Urteil Gottes im Blick auf die Schöpfung als "gut" bewahrheitet sich nicht von Vergangenheit und Gegenwart, sondern nur von der Zukunft Gottes für diese Welt her, insofern die Schöpfung durch Gott nicht als anfangsetzendes Handeln, sondern als sich ins Eschaton erstreckende Wirken im Ganzen verstanden wird (W. Pannenberg, *Syst. Theol. II*, 1991), modern gesprochen: als offener Prozess.

(18) Den Grund des Übels sieht Leibniz in der Endlichkeit und Kontingenz, Pannenberg in der Verselbständigung des Endlichen. Beiden gemeinsam ist, dass nicht erst durch die Sünde des Menschen das Übel in die Welt gekommen ist (d.h. jede Theodizee auf Basis einer Free-Will-Defense – A. Plantinga, J. Hick, R. Swinburne u.a. – muss scheitern).

(19) Schopenhauers Pessimismus verwirft das harmonische Weltbild von Leibniz, stimmt aber mit ihm darin überein, dass das Leid der Kreatur (z.B. der Tiere) nicht erst oder nur infolge des Sündenfalls des Menschen zu erklären ist. Das *malum metaphysicum* ist für ihn nicht die Kontingenz und Endlichkeit (Leibniz), sondern der blinde Wille, der in eine Leidverstrickung führt, die keiner rationalen Bändigung, Besänftigung oder gar Erklärung fähig ist. Die Unmöglichkeit einer Theodizee ebenso wie einer Kosmodizee oder Pathodizee ist in der Unmöglichkeit begründet, die ursprüngliche Selbstbejahung des Wollens einer sekundären Rationalisierung oder Sinngebung zu unterziehen.

(20) Die Rechtfertigung des Übels ist demnach rational unmöglich. Nur die Resignation des Wollens selber wäre damit ein Ausweg (die Verneinung des Willens zum Leben – freilich eher als Flucht denn als positive Lösung). Schopenhauer hat von daher (trotz seiner Bejahung der christlichen Erbsündenlehre) eine größere Affinität zur buddhistischen Beantwortung der Leidensfrage als zur christlichen.

(21) Die christliche Beantwortungsoption kann heute nicht ohne weiteres auf Leibniz zurückgreifen und sich ihm anschließen (ein anspruchsvoller Versuch in dieser Richtung: F. Hermanni: *Das Böse und die Theodizee*, 2002). Denn bei Leibniz finden sich Momente einer "ontologischen Depotenzierung" (Oelmüller/Geyer 1990, S.12) des Leidens, die verharmlosend und zynisch wirken könnten, zudem einer pädagogischen Instrumentalisierung (mit einer Formulierung Kants: Leiden als „Wetzstein der Tugend“). Und grundsätzlich stellt sich die Frage (Kant 1781/91), ob von unserer beschränkten Selbst- und Welterfahrung her überhaupt ein Rückschluss auf Gottes Wesen (seine Eigenschaften) möglich ist.

(22) Voltaire (*Candide*, 1759) macht in sarkastischer Weise die Unmöglichkeit und Fatalität einer rationalen Theodizee deutlich. Das Erdbeben von Lissabon (1755) wird für ihn und viele andere als eine Katastrophe begriffen, die das Festhalten des Glaubens an einen rundum gütigen und allmächtigen Gott unmöglich gemacht hat.

(23) Das Geschehen von Lissabon erscheint auch heute noch schrecklich, zugleich aber relativiert (d.h. in den Schatten gestellt) durch die Erfahrung desjenigen Leids, das der in

seiner Bosheit und Grausamkeit "banal" gewordene Mensch (H. Arendt, *Banality of Evil* 1961/64) seinesgleichen angetan hat. So spricht Regina Ammicht-Quinn (1992) von einem "Paradigmawechsel" von Lissabon zu Auschwitz: In der Shoa wird der Mensch als Vollstrecker dessen, der "das Böse" (hier personifiziert im Juden) auslöschen und vom Erdboden vertilgen will ("Endlösung"), selber radikal böse.

(24) Der Völkermord an den Juden (1941-45) hat kein Alleinstellungsmerkmal (Auschwitz; vgl. Thiede S.59; NB: Sind nicht auch „unprogrammatisch“ vollzogene Völkermorde wirkliche Völkermorde – vgl. das Geschick der Armenier im Osmanischen Reich 1915?). Die Fixierung einer Besonderheit (Einzigkeit) der Shoa stellt eine brisante Verharmlosung des Gewaltpotentials dar, das im Menschen selber steckt. Das maschinelle („banale“) Töten in Konzentrationslagern vollzog sich weitgehend abgeschirmt vom Bewusstsein der Öffentlichkeit und dem Kampfgeschehen an der Front. Die NS-Propaganda hat das massenhafte Töten bewusst nicht inszeniert oder medial aufbereitet. Davon qualitativ radikal unterschieden ist das Sichbrüsten mit dem Töten des "ungläubigen" Mitmenschen in zur Schau gestellten Werbevideos des IS: Hier tötet man gern, leidenschaftlich (H. Arendt betont angesichts A. Eichmann hingegen die Banalität und Veräußerlichung: das Leidenschaftslose, Maschinelle, Unbeteiligte, Bürokratische der Endlösungsagitatoren und ihrer Handlanger und Vollstrecker), öffentlich, und als frommer Muslim, der "seinen" Koran genau studiert hat, tut man dies besonders enthusiastisch und gewissenhaft, wenn und weil man es *im Namen Gottes* tut – wie schon Blaise Pascal wußte).

(25) Insofern ist von einer geschichtlichen Leidakkumulation auszugehen, vom Dreißigjährigen Krieg (den z.B. Descartes noch erlebt hat) über den Ersten Weltkrieg (samt seinen ungeheuren Materialschlachten, z.B. vor 100 Jahren Verdun 1916) und den Zweiten Weltkrieg bis heute, einem Welt-Szenario, das von weitaus größerem Kriegsrisiko und auch weitaus größerer Kriegslust geprägt ist (Russland, China, Nord-Korea, Arab. Staaten) als noch um 1914 vor rund hundert Jahren.

(26) Zugleich haben sich Naturkatastrophen verschärft. Der Tsunami vom 26. Dezember 2004 mit etwa 300 000 Toten stellte das Erdbeben von Lissabon (Allerheiligen 1755, ca. 40 000 Tote) in den Schatten. Werner Thiede verweist in seinem Theodizee-Buch aus dem Jahre 2007 (mit dem merkwürdigen, etwas schrägen Titel "Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee") darauf, dass durch die Akkumulation von teils natürlichen, teils menschengemachten Katastrophen (z.B. Hiroshima und Nagasaki August 1945; das Twin-Tower-Attentat 11.9.01, wo unter Allahu-akhbar-Jubelrufen etwa 3000 Unschuldige getötet wurden) sich für viele *die Gottesfrage erledigt* hat – Atheismus oder Nihilismus („gekreuzigter Sinn“) als Antwort (Thiede S.15; im Anschluss an G. Büchner und F.M. Dostojewski).

(27) Der Gott des Christentums provoziert mehr als jeder andere die Theodizee-Frage, weil er mit der Liebe selbst identifiziert wird (Thiede S.15; vgl. 1 Joh 4,8.16). Die im AT noch randständige oder gänzlich abwegige Rede vom "lieben Gott" hat dabei ihr fundamentales Recht (ist gewissermaßen der Kern der christlichen Gottesvorstellung), wengleich der Vater im Himmel es regnen lässt auch über Gerechte (Mt 5,45): "Jesus zufolge ist Gott [als Vater] wirklich der 'liebe Gott'" (Thiede 2007, S.16).

(28) Luther spricht jedoch nicht bruchlos glatt vom "lieben Gott". In *De servo arbitrio* (1525) verweist er auf die dunkle, unergründliche Seite Gottes, der alles in allem wirkt (Luther: das gilt schon hier und jetzt / Thiede: gilt nur künftig/eschatologisch) und in seiner nicht suspendierbaren Wirkmacht auch im Bösen und durch das Böse wirkt. So erscheint er, der an

sich gut ist, als einer, der Liebe und Hass, Licht und Finsternis, Heil und Unheil zugleich wirkt (vgl. Jes 45,7; Am 3,6 u.a.). Der in seiner Majestät allmächtig verborgene Gott ist zugleich der in seiner Verborgenheit verborgene Gott, dessen Wirkgrund sich allem menschlichen Kalkül entzieht: *quae supra nos, nihil ad nos*.

(29) Luthers Rede vom verborgenen Gott beansprucht nicht, eine Lösung für die später von Leibniz so genannte Theodizee-Frage zu liefern. Aber Luther hält fest, dass die Frage nach dem Ursprung von Übel und Elend der Welt (*unde malum?*) nicht ohne Rekurs auf den verborgenen Gott (*deus in majestate sua absconditus*) geklärt werden kann. Der *deus absconditus* dient Luther jedoch zugleich als Sprengsatz für die im Horizont der Vernunft nach schlüssigen Antworten suchende Vernunft. Der *deus absconditus* ist eine Grenzanzeige für die Vernunft, und zwar sowohl für die theologische wie auch die philosophische. Von ihm her kann man wissen, dass die Theodizee-Problematik vernunftimmanent nicht gelöst werden kann, und auch mit Verweis auf den "lieben Gott" nicht vorschnell gelöst werden darf.

(30) Luthers Gottesvorstellung - verbunden mit einem "starken" Allmachts- und Allgegenwartsbegriff - ist eine Zumutung. Wer Gott denkt, muss ihn als den allmächtigen schöpferischen Ursprung der Welt im Ganzen denken (vgl. GrKat 1529, Auslegung des I. Glaubensartikels BSLK 1930ff, S.647,40ff vgl. BSELK hg. Dingel 2014, S.1050,14ff). Man kann ihn nicht, um unserer- oder seinerwillen, aus der Erfahrung von Übel und Elend der Welt heraushalten. Die Frage "Wo ist Gott?" ist beantwortbar (er ist auch hier!), aber – leider! – nicht im Sinne einer gleichzeitigen (positiven) Beantwortung der Theodizeefrage.

(31) Für Luther steht die Wirklichkeit des Übels so wenig in Frage wie die Wirklichkeit des Bösen. Neuplatonischen Abschwächungstendenzen (Augustin / Leibniz: "*paene nihil*") folgt er nicht. Auch folgt er nicht dem Gott als Liebe rein erhaltenden Weg, die Wirklichkeit des Übels vom Wirken Gottes zu distrahieren, so als ob der liebe Gott mit ihm nichts zu tun hätte. Dass Luther dem Weg der ontologischen Depotenzierung des Übels nicht folgt, bedeutet auch, dass er *die Einheit des Gottesbegriffs* weniger klar fassen kann als Leibniz. Leibniz gelingt es, die Eigenschaften der Weisheit, Allmacht und Allgüte auf die Einheit des Gottesbegriffs zu beziehen, die bei Luther in Gefahr scheint, auseinander zu brechen (durch dessen Unterscheidung von *deus absconditus* und *deus revelatus*).

(32) W. Thiede lehnt den Verweis auf den "verborgenen Gott" als unbefriedigende Ruhigstellung einer berechtigten kritischen Nachfrage ab (2007, S.18). Mit M. Theunissen (ZThK 102,2005, S.400) beharrt er auf dem Recht kritischer Nachfrage, auch wenn wir dabei tatsächlich mit Gott rechten und über ihn urteilen (18f). Die Theodizeefrage dürfe nicht stillgelegt oder als unbeantwortbar ausgegeben werden. Mit Verweis auf 1 Kor 2,10 und Kol 2,2 beharrt Thiede auf der Option, dass dem gläubigen Christen durch den Hl. Geist Einblick in die "Tiefen der Gottheit" und "das Geheimnis Gottes" geschenkt ist. Fazit: Schweigen oder Kneifen ist christlich hier ein "no go"!

(33) Wissen wir Bescheid, wenn wir glauben? Oder sehen wir jetzt noch bruchstückhaft wie in einem verzerrenden Spiegel (1 Kor 13,12)? Können wir im Bewusstsein, dass es für Gott *zwei Welten* gleichzeitig gibt (diese unsere vergehende und die zukünftig vollendete; Thiede S.253), das Leid unserer gegenwärtigen Welt besser ertragen? Ist die zukünftig vollendete Welt *Trost oder Vertröstung* für den im Hier und Jetzt lebenden Menschen?

(34) Das Buch Hiob zielt nicht auf eine Theodizee (vgl. Leibniz), sondern auf eine Selbstvergewisserung des trotz seiner Gerechtigkeit leidenden Menschen vor Gott. Durch die Gottesreden an Hiob wird der Mensch in den ihn übergreifenden kosmologischen

Kontext der Schöpfung einbezogen und 'zurückversetzt'. Durch diesen Horizont verschwinden oder relativieren sich Hiobs Fragen nicht, werden aber doch hineingenommen in einen Schöpfungskontext, der nicht alleine auf den Menschen ausgerichtet ist, sondern ihn übersteigt. – Die Erlösungsdimension, die Paulus Röm 8,19-22 avisiert, ist dementsprechend eine, die nicht bloß die menschliche Erlösungsbedürftigkeit im Blick hat.

### 3.) Anmerkungen und Erläuterungen zu den Thesen

Zu (1): Der individuelle Zuschnitt des Hiob-Buches macht gerade aus, dass es ansprechender und glaubwürdiger wirkt (abgesehen vielleicht vom sekundären Schluss Hiob 42,8-17) als die philosophische Abhandlung von Leibniz. Die Klage Hiobs richtet sich auf sein individuelles Schicksal; hingegen fasst die Theodizee die Elendsproblematik umfassender auf (z.B. auch im Blick auf das Leid der Tiere).

Zu (3): Leibniz geht es noch nicht um den Aufweis des Eigen-Sinns menschlicher Autonomie und Freiheit; wenngleich man ihm diese Intention nicht unterstellen darf, liegt sie dennoch (projektwidrig bzw. zumindest -transzendierend) in seiner Wirkungsgeschichte.

Zu (4): Der philosophische Hintergrund ist durch das Gegenüber zu P. Bayle geprägt. Die individuelle Leidenserfahrung steht anders als bei Hiob im Hintergrund, nicht im Vordergrund. Hiobs Erfahrung von Leid schließt zwar die Erklärung nicht aus, zunächst aber vor allem die Klage ein. Das Gegenüber zu Gott ist kein theoretisch oder spekulativ zu Erschließendes. Interessant scheint mir die Frage, ob Leibniz (analog zu Anselm im Proslogion) seine Gedanken auch in ein Gebet rahmen könnte. Oder tritt die Erklärung an die Stelle von Gebet, insbesondere Klage gegen Gott? Jedenfalls ist das Interesse bei Leibniz weniger auf das Geschick des Einzelnen (in seiner individuellen Selbsterfahrung) gerichtet. Dies kann man als Erweiterung der Frage Hiobs deuten, oder eben als spekulative Verflüchtigung. Das *malum metaphysicum* ist die Infragestellung des Lebenssinnes (insbes. durch Verfluchung der eigenen Geburt). Hiob - als Buch - ist komplex und spannungsreich. Das Buch kann sowohl für den dulddenden (Hiob 1,21) und sich vergewissernden, als auch für den protestierenden und offen anklagenden Menschen (den leidenden Rebellen, vgl. E. Bloch; den auf seinem immanenten Freiheitssinn insistierenden Rebellen, vgl. Kierkegaard) in Anspruch genommen werden. Insofern das Buch Hiob spannungsreich ist (und die Zurücknahme dieser Spannungen am Schluss des Buches gekünstelt, fast aufgesetzt wirkt), ist sein Spektrum weiter als die Theodizee von Leibniz, die auf theoretischer Ebene verbleibt. Ob die theoretisch-spekulative, von Kant sogenannte "doktrinale" Ebene der Problembehandlung den religiösen Vollzug (Gebet in Dank, Klage und Bitte) tatsächlich ausschließt, sollte nicht vorschnell behauptet werden. Nur eine allzu billige Theodizee, die das Leid schönert oder zumindest abschwächt, würde das Gebet als Klage überflüssig machen.

Ad (5): Mit Natürlicher Theologie ist eine vernunftorientierte Rede von Gott gemeint, die noch nicht die Besonderheit seiner geschichtlichen Erfahrung voraussetzt.

Ad (8): Universalgeschichtlich bezieht sich auf die Manifestation des göttlichen Wirkens nicht in einzelnen Gestalten, sondern in der Gesamtheit der Geschichte bis zu ihrem Ende.

Ad (9+10): Insbesondere Karl Barth und die Theologie des Wortes Gottes konnten (1921ff) in dieser Weise positiv auf den Resultaten einer Destruktion der Natürlichen Theologie (ausgehend von Kant) anschließen. Destruktion wird hier kehrtwendig als Freisetzung

verstanden, sofern die Anknüpfung an einen philosophisch eruierten Gottesgedanken für Wort-Gottes-Theologen ohnehin eher als Ballast denn als Chance begriffen wurde.

Ad (11): Diesen "unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch" (Kierkegaard/Climacus) setzen beide, Leibniz und K. Barth, voraus. Inhaltlich wird diese Differenz durch den Begriff der Sünde konkret.

Ad (12): Diese These formuliert nicht das Programm von Leibniz, sondern die theologische Aufgabenstellung allgemein.

Ad (13): Diese These bezieht sich auf Luthers Ausführungen in seiner Schrift gegen Erasmus von Rotterdam *De servo arbitrio* (1525), in der er Gott von Gott unterscheidet: einerseits den *deus revelatus* (der in Christus offenbar geworden ist), andererseits den *deus absconditus*, der sich sowohl vernünftiger wie Offenbarungstheologischer Erforschung vollständig entzieht.

Ad (15): Moltmann spricht in diesem Zusammenhang von der Überwindungsbedürftigkeit des "Apathie-Axioms" (Behauptung der Leidensunfähigkeit Gottes); andererseits sieht er sich bemüht, nicht einen vollständigen Patirpassionismus zu vertreten (Vorstellung, dass der Vater selbst gelitten hat), den die Alte Kirche explizit verworfen hat.

Ad (18): Die Free-Will-Defense (z.B. R. Swinburne) verteidigt und rechtfertigt die Existenz von Übeln als Implikat einer von Gott gewollten, wirklichen Freiheit, die sich als solche auch dem Bösen zuwenden kann. Der inhärente Wert der Freiheit der Kreatur hat demnach einen Preis, ohne den eine vollkommene Welt nicht zu haben ist. Gott wollte keine Marionetten, sondern zur wirklichen Freiheit befähigte Kreaturen.

Ad (21): In seinem informativen Einführungsreferat zu dem Band "Theodizee. Gott vor Gericht?", 1990 hg. von W. Oelmüller S.12f, beschreibt C.-Fr. Geyer diverse Verharmlosungsformen, in denen die Wirklichkeit des Übels letztlich nicht ernst genommen wird:

a) Instrumentalisierung; b) ontologische Depotenzierung (*malum als privatio boni*); c) Pädagogisierung (Reifung durch Leiden); d) Moralisierung (alles Böse resultiert aus einem schuldhaften Mißbrauch des freien Willens); e) Ästhetisierung (Negativität / Dunkelheit als notwendiger Kontrast im "Gesamtkunstwerk Welt").

Einen Sonderfall von e) stellt die "Poetische Theodizee" (vgl. G. Theobald u.a.) dar, die im Anschluss an Nietzsche und Heidegger das Übel transmoralisch verortet, wobei die Übernahme der Tragik des "Bösen" als Existenzaufgabe verstanden wird.

Ad (22): Das Erdbeben von Lissabon im Nov. 1755 mit annähernd 40 000 Toten wurde europaweit als ungeheure und unerklärliche Katastrophe angesehen. War es die Strafe Gottes für das katholische Lissabon, protestantische Flüchtlinge aufgenommen zu haben? Oder Strafe dafür, nicht noch mehr Flüchtlinge als geschehen aufgenommen zu haben? Oder vielleicht gar keine Strafe? Ausdruck der Gleichgültigkeit Gottes, oder - noch schwieriger - einer verqueren Liebe Gottes? Wenn so viele unschuldig, grundlos und sinnlos sterben, kommt die Theodizee als Lehre von der bestmöglichen Welt jedenfalls ins Wanken. U.a. Voltaire, Goethe und Kant haben sich mit der Katastrophe von Lissabon befasst. Kant versuchte immerhin noch 1756 die These, die Welt sei "im Ganzen gut", philosophisch zu 'retten' (was ihm später vollends unmöglich schien). Der Glaube an die prinzipielle Erklärbarkeit und Geordnetheit des Kosmos (Spinoza, Newton, Leibniz) war mit jener Katastrophe noch nicht obsolet geworden, aber die Güte eines wunderbaren, geschichtsmächtigen, providentiellen Gottes schien nun doch nur noch um den Preis eines

*salto mortale* der Vernunft aufrecht erhaltbar. Das kollektiv erfahrene menschliche Leid war auf dem Weg, zum "Fels des Atheismus" (G. Büchner) zu werden. Spekulative Abfederungsbemühungen fruchteten nur bedingt und die theodizeekritische Linie (Voltaire, Kant, Schopenhauer) bahnte sich ihren Siegeszug - bis heute.

Ad (23): Der "Paradigmawechsel" (Lissabon - Auschwitz) liegt also zunächst in der Art des Übels (*malum physicum - malum morale*), dann aber auch im besonderen Impetus seiner Deutung (wobei R. Ammicht-Quinn hier auch auf die Täter-, nicht nur die Opferperspektive reflektiert: die NS-Täter, die sich als Organ einer realisierten Theodizee verstehen, indem sie "das Übel" beseitigen).

Zu (24): Auch wer die Singularität der Shoa festhält, darf den Blick nicht dafür verlieren, dass die Theodizee-Thematik umfassender ist, d.h. übergreifend sich um eine sinnvolle und verantwortliche Rede von Gott bemüht "angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, 'seiner' Welt" (J.B. Metz, in: W. Oelmüller: Theodizee. Gott vor Gericht?, 1990, S.104). Grundsätzlich gilt (nicht nur in den Augen Gottes, sondern z.B. auch der Opfer): Jedem Verbrechen, jeder Tat kommt Singularität zu. In einer besonderen Weise die Singularität der Shoa geltend machen zu wollen, würde zu einer Unterbelichtung der komplexen Gewaltgeschichte der Menschheit führen (nicht nur im Blick auf die Abschwächung gegenwärtiger Verbrechen).

Im Blick auf die Bestreitung der Singularität der Shoa (in ihrer Verbrechensdimension) ist W. Thiede zuzustimmen. Die Behauptung der Singularität von Auschwitz darf nicht dazu führen, andere Leidimensionen und Völkermorde abzuwerten, so "als ob nicht längst vor den Untaten des Hitler-Regimes die neuere und ältere Menschheitsgeschichte zahllose, annähernd analoge Beispiele brutaler Menschenverachtung aufzuweisen hätte!" (S.59) Thiede verweist hier auch darauf, dass Denk- und Deuteversuche, die von der Singularität der Shoa ausgehen, den Umgang mit der menschlichen Leidensgeschichte insgesamt nicht leichter, sondern schwerer machen. Auch darin ist ihm unbedingt zuzustimmen.

Ad (27): Indem Gott bei Thiede bruchlos als der "liebe Gott", als Inbegriff von Liebe verstanden wird, geht er bewusst über Luther (*De servo arbitrio*, 1525) hinaus. Auf der Seite Gottes gibt es nach Thiede nur Licht, die Finsternis liegt allein im Menschen (im Geschöpf). Das Zitat aus Mt 5,45 wird also ganz auf den Menschen hin interpretiert, nicht auf das Wirken Gottes. Mt 5,38ff beinhaltet Jesu Antithese zur Vergeltungsregel im Gebot der Feindesliebe. Wer seinen Feind liebt, handelt in Entsprechung zu dem Gott, der die Sonne scheinen lässt auch über Böse und Ungerechte. Die Stelle (Mt 5,45b; vgl. Thiede S.16) lautet vollständig: Der Vater im Himmel "lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte". Die Warum-Frage bleibt hier bei Thiede allerdings offen. Indem er das Problem nur auf die Seite des Menschen legt, überfordert er ihn.

Ad (28+29): Die sokratische Formel "*quae supra nos, nihil ad nos*" (was jenseits unserer Verstehensmöglichkeiten liegt, geht uns nichts an) ist Ausweis einer philosophischen oder theologischen Demut und Abstinenz. Aus der theologischen Abstinenz folgt für Luther jedoch keine Abstinenz im religiösen Vollzug. Denn Gott anzubeten oder anzuklagen ist sinnvoll - ihn zu erforschen ist sinnlos. Nach Luther kann der *deus absconditus* durchaus zum Gegenstand evangelischer Predigt werden, jedoch wohl nie derart, dass in ihm oder hinter ihm der *deus revelatus* verschwindet. Dieser ist für uns zweifellos der wichtigere, da nur von ihm her Heil und Gewissheit kommen kann. Der *deus absconditus* ist als gesichts- und begriffslose Größe niemals fassbar. Während der offenbare Gott auch Züge der Verborgenheit an sich trägt, bleibt er doch auslegbar auch dort, wo er *in seiner Offenbarung* verborgen (*sub cruce*) erscheint. Der *deus absconditus* ist hingegen schlechthin, d.h. in seiner Verborgenheit

verborgen. Er ist nicht entschlüsselbar, auch nicht jetzt schon auf den *deus revelatus* reduzierbar. Insofern ist und bleibt der *deus absconditus* ein - für Luther ganz unaufgebarer - Grenzbegriff der theologischen Vernunft, der nicht systematisch oder spekulativ auswertbar ist.

Ad (30): Insofern Gott nicht nur der schöpferische Ursprung der Welt im Ganzen ist, sondern in ihr auch unablässig wirkt, muss er auch als im Bösen und durch das Böse wirksam gedacht werden (*De servo arbitrio*, 1525). Gott ist zwar im Sinne Luthers schlechthin frei, aber diese Freiheit ist nur positiv und bezieht sich nicht auf die Möglichkeit, sich vom Weltgeschehen zurückzuziehen, sein Gottsein aufzuheben und seine Schöpferwirksamkeit zu suspendieren, um die Unvollkommenheit der gefallenen Schöpfung nicht durch sein Wirken zu bestätigen und aufrechtzuerhalten. Dass er seine Macht nicht suspendiert, ist Ausdruck seiner Toleranz (*tolerantia Dei*). Das von ihm zugelassene und tolerierte Böse ist somit stets von seiner Wirkmacht umfassen. Der sich bei Dtjes anbahnende exklusive Monotheismus (vgl. insbes. Jes 45) ist bei Luther konsequent fortgeführt. Deshalb ist ihm eine Engführung auf den einfach nur "lieben Gott" nicht möglich.

Eine schlechthinnige Abwesenheit Gottes gibt es somit nicht; sehr wohl aber die subjektive Erfahrung, von Gott verlassen zu sein (so vor allem in den Psalmen und bei Hiob).

Ad (31): Der Dualismus im Gottesbegriff ist oft auch kritisch gegen Luther gewandt worden, bis zur letzten Konsequenz, ihm darin bewusst nicht zu folgen (A. Ritschl, K. Barth u.a.). Aufgrund theologischer Vorentscheidungen kann es tatsächlich naheliegend erscheinen, den Gottesgedanken Luthers abzulehnen und gegen ein handlicheres Modell einzutauschen.

Ad (32): Vom NT her ist dem Christen nach Thiede ein vollständiger Einblick in Gottes Ratschluss gewährt. Der sich offenbarende Gott erschließt sich durch seinen Geist, der uns gerade in seiner entäußerten Gestalt voll zugänglich ist. Der Geist weht dabei nicht einfach, wo er will, sondern erschließt sich (entäußert) dem menschlichen Geist. Thiede geht von der "Allgegenwart des Heiligen Geistes in der Welt" aus, auch im menschlichen Selbst (243). Dass der *spiritus sanctus non sceptorius* ist (so Luther 1525 gegen Erasmus), heißt für Thiede im Klartext, dass er uns auch eine konzise Antwort auf die Theodizee-Frage gibt. "Der geistliche Mensch aber ergründet alles ..." (1 Kor 2,14f; zit. S.237).

Ad (33): Diese These benennt eine Grenzanzeige gegen den Erschließungs-Optimismus von Thiede. Ist nicht auch der mit dem Geist Gottes versehene Mensch noch gebunden an die Schranken seiner vorläufigen Erkenntnis- und Verstehensmöglichkeiten (vgl. 1 Kor 13,12)? Die Inanspruchnahme zweier für Gott gleichzeitig existierender Welten ist dabei für die Seite der Kreatur (die nur eine Welt kennen kann) mit gedanklichen Schwierigkeiten verbunden.

Ad (34): Diese These führt zurück zur Eingangsthese. Hier wird noch einmal die funktionale und intentionale Differenz von Hiob-Buch und Theodizee-Projekt benannt. Im Buch Hiob dominiert die individuelle Frage- und Klagerichtung; im Theodizee-Konzept transzendiert Leibniz den individuellen Fragehorizont des leidenden Gerechten. Aber in beiden wird der Blick schon geöffnet für eine Dimension des *malum*, die den menschlichen Tun-Ergehens-Focus transzendiert. Dementsprechend setzt Paulus einen Erlösungshorizont voraus, der sich nicht nur auf den Menschen bezieht, sondern auf die "seufzende Kreatur" (Röm 8,22) insgesamt.

#### 4.) Literatur in Auswahl

**Ammicht-Quinn, Regina:** Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage, Freiburg 1992 (Studien zur theol. Ethik Bd. 43), bes. S.195-217

**Barth, Karl:** Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932ff, insbes.: Die Lehre von der Schöpfung, in: KD III/3 (1950), § 50

**Dietz, Walter:** Gottes Allmacht und das Leiden der Kreatur. Zur neueren Diskussion über die Theodizeefrage, in: Zeitschr. f. mediz. Ethik (ZME) 41, 1995, S.93-103

**Geyer, Carl-Friedrich:** Das Theodizeeproblem - ein historischer und systematischer Überblick, S.9-32 in: Oelmüller, W. (Hg.): Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990 [gelungener Überblick, als Ersteinführung geeignet; wesentlich besser und fundierter als jüngere Darstellungen wie z.B. Kl. v. Stosch: Theodizee, 2013/ UTB, mit Vorsicht zu „genießen“]

**Gollwitzer, Helmut:** Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1979g (1970), insbes. S.159ff,229ff,340f,374-380

**Hermanni, Friedrich:** Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002

**Janßen, H.-G.:** Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt (WB) 1989 [Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Marx/Engels]

**Jüngel, Eberhard:** Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den "Gottesbegriff nach Auschwitz", in: Deuser u.a. (Hg.), Gottes Zukunft - Zukunft der Welt (FS Moltmann 60.), München 1986, S.265-275

**Kant, Immanuel:** Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791), in: Akad.-ausg. (repr. 1923/1968) Bd.8, S.255-271; sowie in: Studienausg. hg. Weischedel Bd.6 (1964), S.103-124

**Leibniz, Gottfried Wilhelm:** Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal / Die Theodizee ... (frz. 1710), hg. u. übers. v. Herbert Herring, Darmstadt: WB 1985 (textidentisch: Frankfurt/M.: Insel 1986; weitere Ausgaben: Meiner Verlag 1996, Suhrkamp Verlag 1996)

**Luther, Martin:** *De servo arbitrio*, in: Martin Luther. Lat.-dt. Studienausgabe hg. v. W. Härle u.a., Leipzig: EVA 2009 (= LStA Bd.1), S.219-661), vgl. auch (nur lat.Text:) BoA hg. O. Clemen Bd.3, S.288.16 - 292.4 (Luthers "Theodizee" am Ende von DSA, 1525)

**Moltmann, Jürgen:** Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, bes. S.138-146

**Moltmann, Jürgen:** Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, bes. S.36-68.91-99.123-127 (vor allem S.55ff)

**Müller, Hans-Peter:** Das Hiobproblem, Darmstadt 1978

**Pannenberg, Wolfhart:** Systematische Theologie Bd.2, Göttingen 1991, S.188-201 [im Kontext der *Schöpfungslehre*; zu Augustin, Leibniz u. J. Hick]; Bd.3, Göttingen 1993, S.679-694 [im Kontext der *Eschatologie*; zu Hegel, K. Barth u. J. Hick]

**Reinhuber, Thomas:** „Deus absconditus“. Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems, in: Luther 77 (2006), S.52-69

**Swinburne, Richard:** Die Existenz Gottes (engl. 1979), Stuttgart 1987, Kap. 11, insbes. S.146ff.273-308 („Free-Will-Defense“)

**Theobald, Gerd:** Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993, bes. S.279-357

**Thiede, Werner:** Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh 2007

[Teil 1 fehlt in diesem download; Teil 2 - Thesen - vollständig; Teil 3 ist hier leicht gekürzt; vollständiger Referattext erhältlich bei: Ev. Akademie Frankfurt, weintz@evangelische-akademie.de]