

KRYSTIAN KALUŻA

Theologische Fakultät der Universität Opole

Übel, Leid und Erlösung

Die existentielle Botschaft von Naturalismus und Theismus

1. Die existentielle Botschaft des Naturalismus – 2. Die Erlösungsbotschaft des Theismus – 3. Gottes Güte und das Leid der Welt – 4. Gott als Schöpfer freier Menschen – 5. Die erlösende Macht der Gottesliebe – 6. Theodizee und Eschatologie

Unter vielen Themen, die man heutzutage gerne öffentlich diskutiert, befindet sich das heikle Problem des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft. Oft werden diese zwei Diskurse als streng voneinander getrennte Welten wahrgenommen. Theologen, die sich angesichts des Siegeszuges der modernen Naturwissenschaften nicht selten in die Defensive gedrängt fühlen, beanspruchen meistens einen eigenen Gegenstandsbereich und eine eigene Methode, infolge dessen es prinzipiell weder Gemeinsamkeiten noch Differenzen zwischen der Theologie und der Naturwissenschaft geben könne¹. Somit scheint der Konflikt gelöst zu sein, doch der Preis ist hoch: eine beziehungslose Koexistenz. Darüber hinaus zeigt sich oft, dass ein Leben in zwei verschiedenen Welten auf Dauer nicht möglich ist. Der Dualismus zwischen Theologie und Naturwissenschaft wird vor allem dann zum Problem, wenn sich beide Bereiche nicht mehr eindeutig voneinander trennen lassen, wie es beispielsweise bei der Frage nach der Transzendenz und Immanenz Gottes der Fall ist: Wie ist ein besonderes Handeln des transzendenten Gottes innerweltlich näher zu denken? Ist es überhaupt möglich, dass Gott in den natürlichen Lauf der Dinge eingreift? Die Ratlosigkeit der Theologie angesichts dieser Fragen

¹ Diese Argumentationslinie repräsentiert beispielsweise K. RAHNER, *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube. Theologische Perspektiven zum Dialog mit den Naturwissenschaften*, in: DERS., „Schriften zur Theologie“, Bd. XV, Einsiedeln 1983, S. 26: „Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich *von vornherein* in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden“.

bedrängt viele Christen von heute. Die Rede vom besonderen Handeln Gottes wird aber mehr durch die existenzielle Erfahrung des ungerechten Leidens erschwert als durch ihre fehlende Vermittlung mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften. Wie soll und kann eine persönliche Fügung Gottes geglaubt werden, wenn selbst dem inständig Bittenden und aufrichtig Lebenden unvorstellbares Leid zuteilwerden kann? Die Erfahrung von Übel und Leid und das Gefühl des scheinbaren Schweigens Gottes lassen es nur schwer glaubhaft erscheinen, dass Gott „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ (Dtn 5,15) direkt in die Weltgeschichte oder gar in eine individuelle Lebensgeschichte eingreift². Und wenn dieser Gott doch hier und da ein Wunder wirken kann, warum dann so selten? Wenn er es grundsätzlich kann – und das ist eine der Grundüberzeugungen des theistischen Glaubens – warum hilft er nicht den gequälten Kindern und warum heilt er nicht alle Blinden, Behinderten und Krebskranken? So erscheint die Existenz von Übel und Leid als ein zentrales Problem des Gottesglaubens, als stärkster Einwand gegen den Glauben an Gott oder – nach dem viel zitiertem Wort Georg Büchners – als ein „Fels des Atheismus“³. Nicht wenige halten sogar den Naturalismus und den aus ihm resultierenden Atheismus für die einzig mögliche und rational verantwortete Option angesichts der furchtbaren Leidensgeschichte der Welt. „Der freundliche Gott“ – bemerkt der Philosoph und Atheist Daniel Dennett (* 1942) –,

der jeden einzelnen von uns (alle Geschöpfe, große und kleine) voller Zuneigung geformt hat und der den Himmel zu unserer Freude mit leuchtenden Sternen übersät – dieser Gott ist wie der Weihnachtsmann ein Kindheitsmythos, an den ein geistig gesunder, illusionsloser Erwachsener in dieser Form nicht glauben kann⁴.

Angesichts dieser nüchternen Feststellung eines weltbekannten Wissenschaftlers stellt sich gewissermaßen wie von selbst die theologisch und existentiell relevante Frage: Kann die Hoffnung auf Gott rational gerechtfertigt werden?

Im Folgenden soll eine Argumentation vorgelegt werden, wonach es keineswegs unvernünftig ist, auf Gott zu hoffen. Dabei ist der Bezug auf den Naturalismus entscheidend, denn der Naturalismus stellt heutzutage den gewichtigsten Widersacher des Gottesglaubens dar⁵. Das ist auch der Grund dafür, warum die vorgeschlagene

² CH. BÖTTIGHEIMER, *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchenerfahrungen*, Freiburg im Br. 2011, S. 35.

³ G. BÜCHNER, *Dantons Tod. Ein Drama*, hg. v. J. DIEKHANS, erarb. u. mit Anm. u. Materialien versehen v. N. SCHLÄBITZ, Paderborn 2007, S. 55.

⁴ D. DENNETT, *Darwins gefährliches Erbe*, Hamburg 1997, S. 118.

⁵ H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015⁵, S. 7.

Argumentation zugunsten des Theismus dialektisch angelegt ist: Schwierigkeiten des Naturalismus sollen in Stärken des Theismus umgemünzt werden⁶. Es steht natürlich zur Debatte, ob eine solche Strategie wirklich überzeugen kann. Das Hauptproblem des ganzen Argumentationsverfahrens signalisiert folgende Frage: Wie lautet die existentielle Botschaft von Naturalismus und Theismus angesichts von Übel und Leid und welche Konsequenzen hat die jeweilige Botschaft für das Leben eines von Übel und Leid betroffenen Menschen?

1. Die existentielle Botschaft des Naturalismus

Als naturalistisch lassen sich jene Denkansätze bezeichnen, die davon ausgehen, dass alles, was existiert (Dinge, Ereignisse, mentale Zustände), in der raum-zeitlichen Welt existiert und einzig mit den Mitteln der Naturwissenschaft verlässlich erforscht und zureichend erklärt werden kann⁷. Ihr gebührt demnach der Rang einer *philosophia prima*. Dabei wird unterstellt, dass die uns zugängliche Erfahrungswelt ein energetisch-materielles und prozessuales Kontinuum bildet, bei dem es mit rechten Dingen zugeht, so dass es logisch widerspruchsfrei anhand von Naturgesetzen beschreibbar ist. Ferner stellt alles, was geschieht, ein „Naturgeschehen“ dar, da es sich als kontingentes Ereignis oder Epiphänomen der Evolution begreifen lässt. Deutungsansätze, die über einen empirischen Zugang hinausgehen, werden als unwissenschaftlich, naiv oder mythologisch abgetan. Sie werden für die Beschreibung und Erklärung der Welt für entbehrlich gehalten⁸.

Nun wirft die naturalistische Weltansicht eine Reihe von Problemen auf, die nicht nur für Menschen mit abgehobenen theoretischen Interessen wichtig sind, sondern für alle, die sich ernsthafte Gedanken über die Stellung des Menschen im Universum machen. Denn sollte der ontologische Kern des Naturalismus wirklich wahr sein, dann ist der Mensch sowohl als Individuum als auch als Gattung nur eine zufällige, randständige und zeitliche Episode in einem sinnleeren, unermesslichen und fast überall extrem lebensfeindlichen Universum. Das Glück und

⁶ Vgl. *ebd.* Diese Argumentationsweise ist angestoßen durch Überlegungen bei Holm Tetens. Siehe bes. *ebd.*, S. 55–79.

⁷ TH. GRUNDMANN, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin – New York 2008, S. 8: „Während der *methodologische* Naturalismus die erkenntnistheoretische These vertritt, dass nur die empirischen Methoden der Wissenschaft Erkenntnisse hervorbringen, behauptet der *ontologische* Naturalismus, dass alles, was existiert, in der raum-zeitlichen Welt existiert“.

⁸ Vgl. G. VOLLMER, *Geht es überall in der Welt mit rechten Dingen zu? Thesen und Bekenntnisse zum Naturalismus*, in: R. ISAK (Hg.), *Kosmische Bescheidenheit. Was Naturalismus und Theologen voneinander lernen könnten*, Freiburg 2003, S. 11–39.

die Moralität sind diesem Universum völlig gleichgültig⁹. Die Sehnsucht danach, niemals als Mittel gebraucht, sondern immer als Zweck in sich selbst anerkannt zu werden, entpuppt sich lediglich als ein biologischer Mechanismus, der sich im Zuge der Evolution entwickelt hat, um unserer Gattung einen Überlebensvorteil zu verleihen. Einen transzendenten, weltübergreifenden Sinn der menschlichen Existenz gibt es aber nicht. Der amerikanische Physiker Steven Weinberg (* 1933) bilanziert existenziell die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft mit folgenden Worten:

Je begreiflicher uns das Universum wird, umso sinnloser erscheint es auch. Doch wenn die Früchte unserer Forschung uns keinen Trost spenden, finden wir zumindest eine gewisse Ermutigung in der Forschung selbst. (...) Das Bestreben, das Universum zu verstehen, hebt das menschliche Leben ein wenig über eine Farce hinaus und verleiht ihm einen Hauch von tragischer Würde¹⁰.

Etwas anderes erschreckt uns aber noch wesentlich stärker. Hier nur eines von unzähligen Beispielen:

Was der ehemalige Kommandant des Straflagers mit der Nummer 22, der jetzt in Südkorea für die dortige Regierung arbeitet, zu sagen hat, sagt er ohne mit der Wimper zu zucken. Er hat selbst viele Menschen umgebracht, regulär exekutiert. Dabei empfand er kein Mitleid. Jahrelang hat er viele Menschen gefoltert. Das hat ihm Spaß gemacht. (...) Im amerikanischen Exil berichtet eine ehemalige Nordkoreanerin, die das Straflager überlebte und der es irgendwann zu fliehen gelang, von Frauen, die schwanger ins Lager eingeliefert wurden. Gleich nachdem sie entbunden hatten, wurden ihre Babys von den Gefängnisaufsehern zertreten. Die Neugeborenen schrien, während ihr Genick unter den Stiefeln brach, die Mütter, vor deren Augen das geschah, verfielen dem Wahnsinn¹¹.

Die Reaktion auf solche Berichte mündet üblicherweise in die religionskritische Frage: Wo war Gott? Wäre er anwesend, er würde die Folterer in Nordkorea – und alle Folterer sonst wo – daran hindern, ihr Werk zu tun: „Ihr werdet kein Kind zertreten!“ Da aber Kinder in Nordkorea und sonst wo zertreten werden, ist es un-

⁹ Vgl. H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, S. 55.

¹⁰ S. WEINBERG, *Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums*, München – Zürich 1977, S. 212f.

¹¹ Zitiert nach P. STRASSER, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, S. 11f.

denkbar, dass Gott hierorts und sonst wo existiert. Genau hier hat der sogenannte Protest-Atheismus seine Wurzeln. „Nein, Pater“ – sagt in Albert Camus’ Roman *Die Pest* der Arzt Bernard Rieux zum Priester Paneloux – „ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe, und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden“¹². Was aber bleibt, wenn es keine Hoffnung auf Sinn gibt und der Naturalismus doch Recht hat?

Sollte der Naturalismus wirklich wahr sein, sollte also die Erfahrungswelt, wie sie von den Wissenschaften beschrieben wird, schon die ganze Wirklichkeit sein, dann lassen sich keine Abstriche an der trostlosen Diagnose über die existenzielle Lage des Menschen im Universum machen. Dann ist das zu Tode zertrampelte Neugeborene im Straflager 22 einfach tot und es bekommt niemals mehr die Chance, etwas vom Schönen, Guten und Wahren zu erkennen und zu erleben; und die Mutter dieses Kindes bleibt für immer wahnsinnig und in ihrem Denken und Fühlen fixiert auf das radikal Böse, das ihr im Leben widerfahren ist; und die Täter, die das Leben des Kindes ausgelöscht und der Mutter das Herz gebrochen haben, sie werden wahrscheinlich niemals zur Rechenschaft gezogen und müssen sich vor niemandem verantworten. Alle, das Baby, die Mutter und die Täter sind für immer verloren, und alles an diesem schrecklichen Verbrechen ist eines Tages spurlos vergessen, so als ob es niemals geschehen wäre, so als ob es letzten Endes gleichgültig wäre. Es gibt kein Heil und keine Erlösung. Das ist die existenzielle Botschaft des Naturalismus. Sie ist düster und trostlos. Jeder Mensch, auch wenn er religiös un-musikalisch ist, vermag zu erkennen, wie sehr die Welt erlösungsbedürftig ist und wie sehr jeder von uns immer wieder der Vergebung und des Trostes bedarf. Dass sich aber der Mensch selbst erlösen kann, dass er mit dem Übel und dem Leid – und letztlich mit dem Tod – aus eigener Kraft fertig wird, das liegt ganz und gar außerhalb seiner Möglichkeiten¹³. Unterm Strich ist der Naturalismus eine schlechte Botschaft für die Menschheit¹⁴.

2. Die Erlösungsbotschaft des Theismus

Auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und des Menschen lässt sich aber auch anders antworten. Alle Hochreligionen dieser Erde sind um eine Botschaft zentriert: Die Übel und Leiden in der Welt haben nicht das letzte Wort; zu einer be-

¹² A. CAMUS, *Die Pest*, Hamburg 1950, S. 124.

¹³ Vgl. H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, S. 57–59.

¹⁴ Vgl. J. HICK, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005, S. 59.

stimmten Zeit werden sie endgültig überwunden werden. Darin besteht der „kosmische Optimismus der nachaxialen Religionen“¹⁵. Sie geben einerseits die Einsicht in die menschliche moralische Schwäche und Hinfälligkeit oder die allgemeine Ungewissheit und Leidhaftigkeit allen Lebens, und bringen andererseits die Verheißung einer unendlich besseren Möglichkeit in einer anderen Wirklichkeit, die unser gegenwärtiges Selbst und unsere jetzige Erfahrungswelt transzendiert. Ihr zentrales Thema ist also die Erlösung oder Befreiung, und sie alle bekräftigen eine transzendente Wirklichkeit, kraft deren das „endgültige Heilsein“ (Martin Prozesky) für uns möglich ist. Damit bilden alle Hochreligionen in ihrer je eigenen Weise ein „Evangelium“, eine frohe Botschaft, die dem irrenden und leidenden Menschen eine Hoffnung auf Sinn und Erlösung gibt¹⁶. So verheißt etwa der Gott des christlichen Glaubens – und auf ihn werden wir uns im Folgenden konzentrieren – allen Menschen und der ganzen Welt das Ende von Übel und Leiden, und es ist diese Heilszusage, auf die der Christ in seinem Leben hofft und vertraut.

Erst jetzt, erst innerhalb dieses Glaubens kann sinnvollerweise gefragt werden, wie vernünftig es ist, in seinem Leben auf eine Erlösung von Übeln und Leiden durch Gott zu hoffen. Sie zieht eine weitere Frage nach sich: Ist Gott, so wie ihn der theistische Glaube versteht, als ein Erlösergott denkbar? Diese Frage klingt harmlos. Sie ist es aber nicht. Sie stürzt uns direkt in das Theodizee-Problem. Muss nicht alles, was Gott direkt schafft oder zulässt vernünftig und gut sein? Will Gott nicht, dass seine Schöpfung gut und schön ist? Und er kann doch ins Werk setzen, was er will. Er ist doch allmächtig und allwissend. Warum aber dann dieses Ausmaß an Übeln und Leiden? Führen sie nicht das Dasein Gottes, so wie ihn der christliche Glaube versteht, offenkundig *ad absurdum*?¹⁷

3. Gottes Güte und das Leid der Welt

In der Philosophie- und Theologiegeschichte gibt es mehrere Antwortversuche auf die Theodizeefrage. Ich fasse im Folgenden die wichtigsten Argumentationen zusammen¹⁸.

¹⁵ J. HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, S. 70.

¹⁶ Vgl. *ebd.*

¹⁷ Vgl. H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, S. 60.

¹⁸ Siehe dazu: A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Erweiterte Neuauflage, Freiburg im Br. 2005; K. VON STOSCH, *Theodizee*, Paderborn 2013.

Ein erster Versuch besteht in *reductio in mysterium* und im Verzicht auf eine Antwort: Statt sich darum zu bemühen, den Widerspruch aufzulösen, den das Theodizeeproblem markiert, solle man anerkennen, dass es nicht zu lösen sei. Wie Hiob solle man durchaus klagen, mit Gott streiten, aber dennoch anerkennen, dass er der je Größere sei, somit ein bleibendes Geheimnis. Bei Karl Rahner heißt es ausdrücklich: „Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes“¹⁹. Was bleibe, ist allein die Haltung des Vertrauens auf den Gott, der die Welt erschaffen hat und sie vollenden werde. Mit der christologischen Deutung der Leiderfahrung zeichnet sich darüber hinaus in dieser erkenntnistheoretischen Unlösbarkeit ein existenzieller Horizont ab:

In ihrer Solidarität mit den Leidenden und mit den im Leben vom Tod Bedrohten wissen sich die Christen in Gemeinschaft mit Gott, der in Jesus Christus alles Widersinnige annehmend erlöst, ins Gute gewendet hat²⁰.

Dieser Antwortversuch kann allerdings nicht überzeugen. Es bleibt nämlich die Frage, wieso man an einen Gott glauben und ihm überhaupt trauen sollte, wenn man nicht verstehen kann, warum er diese Welt und keine andere erschaffen hat. Kann es denn rational oder vernünftig sein, an einer Überzeugung festzuhalten, für deren theoretische Annahme man keinen guten Grund erkennen kann? Auch die Perspektive auf Erlösung, die mit dem Christusereignis bereits real angebrochen ist und von daher auf die Aussichtslosigkeit allen Leids ein neues Licht wirft, kann nicht von der Frage dispensieren, wie sich das Bild eines dergestalt liebenden Gottes mit der Bedingung der Möglichkeit von Leid in seiner Schöpfung überhaupt verträgt.

Ein zweiter Antwortversuch ist der *Dualismus*. Am extremsten ist er von orientalischer Religiosität formuliert worden: im Parsismus Zarathustras, demgemäß Gut und Böse als göttliche Mächte miteinander im Kampf liegen. Diese Konzeption hat das abendländische Denken bleibend beeinflusst, von der Antike über Gnostizismus, Manichäismus bis zu den Spekulationen des späten Schelling. Auch die Prozesstheologie mit ihrer Konzeption der bipolaren Natur Gottes und der

¹⁹ K. RAHNER, *Warum lässt uns Gott leiden?*, in: DERS., „Schriften zur Theologie“, Bd. XIV, Zürich 1980, S. 463. Joseph Ratzinger sieht die Sache nicht anders. Nach ihm mache das Theodizee-Problem sichtbar, „wie wenig wir Gott definieren, gar durchschauen können“. Deshalb verurteilt der ehemalige Papst „unseren Wahn, über alles urteilen und abschließend sprechen zu können“, und ermahnt, stattdessen dem „Geheimnis Gottes in seiner Unbegreiflichkeit zu trauen“. In: J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Neuausgabe, München 2000, S. 23.

²⁰ D. SATTLER, TH. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. I, Düsseldorf 2000, S. 219.

ontologischen Dualität zwischen Gott und Welt kann als eine Art des Dualismus betrachtet werden²¹.

Durch die Annahme zweier transzendenter Prinzipien kann der Dualismus das Theodizee-Problem dadurch lösen, dass er die Ursprünge von Gut und Böse jeweils einem dieser beiden Prinzipien zuweist und das Leid als Folge einer meist in kosmischen Dimensionen vorgestellten Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Mächten deutet. Aus der jüdisch-christlichen Perspektive überzeugt eine derartige Lösung des Theodizee-Problems freilich nicht, denn sie basiert letzten Endes auf der Preisgabe der Allmacht Gottes. Genaugenommen wird das Theodizee-Problem durch die Preisgabe des monotheistischen Bekenntnisses zu dem einen, allmächtigen, gütigen und gerechten Gott nicht gelöst, sondern eliminiert²². Von daher scheidet der dualistische Antwortversuch für den christlichen Glauben als Erklärungsmöglichkeit prinzipiell aus. Das ist auch der Grund dafür, warum er in der Geschichte des Christentums durchweg als häretisch abgelehnt wurde²³.

Ein dritter Antwortversuch ist die sogenannte *Privationsthese*, die sich bereits bei Augustinus findet: „Alles, was ist, ist gut. Das Böse also, dessen Grund ich suche, ist keine Substanz“²⁴. Dementsprechend existiert das Böse an sich nicht. Es ist nicht-seiend, ein bloßer Mangel an Sein. Das Böse ist Deformation, hat nicht selbst eine Form. Es ist die Abwesenheit von etwas, das da sein sollte. Wenn ein Mensch blind ist, fehlt ihm die Sehkraft. Das Böse ist also ein Mangel an Gutem, *privatio boni*²⁵.

Diese Theorie ist keine Ausrede, die Theologen erfunden hatten, sondern ein Ergebnis der spätantiken Philosophie, die unter „Sein“ das richtig geformte, das erkennbar Strukturierte verstand. Wird „Sein“ als „Harmonie der Elemente“ definiert, kann Krankheit als „Mangel an Sein“, nicht aber als „Sein“ bezeichnet werden. Sind alle Dinge Abbilder von Ideen, also von Normen und Vollkommenheiten, darf gefolgert werden, dass es das Böse zwar gibt, d. h. dass es faktisch bei uns vorkommt, dass es aber nicht „wirklich“ ist, weil es seiner Idee nicht entspricht. Die Idee des Bösen gibt es einfach nicht. Christlich-theologisch wird dann gefolgert: Da das Böse nicht wirklich ist, stammt es auch nicht von Gott. So kann Gott nicht

²¹ Vgl. A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, S. 101. David R. Griffin bezeichnet seine prozess theologische Theodizee als „kosmologischen Semi-Dualismus“. D.R. GRIFFIN, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany 1991, S. 24.

²² Vgl. A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, S. 93.

²³ Siehe z.B. DH 199, 325, 1336, 3624.

²⁴ *Confessiones* VII, 18; vgl. *De civitate Dei* XI, 22: *Malum est nihil nisi privatio boni*.

²⁵ Vgl. M.A. KRAPIEC, *Zło*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Bd. IX, Lublin 2008, S. 943.

für das Übel verantwortlich sein, denn er hat es nicht erschaffen. Diese Theorie bestreitet nicht, dass es Schlechtes gibt im Alltagssinn von Vorhandensein; sie leugnet nur, dass es ihrem (selektiv) definierten Konzept von Sein entspricht. Ihr geschichtlicher Ort war die platonisierende Ablehnung des metaphysischen Dualismus, einer Zwei-Götter-Lehre wie im Manichäismus²⁶.

Auch die Privationslehre kann nicht wirklich überzeugen. Denn selbst wenn man zugibt, dass das Böse nichts weiter als ein Mangel an Gutem ist und einen parasitären Charakter hat, stellt sich immer noch die Frage, warum denn Gott in seiner Allmacht diesen Mangel in Kauf nehmen musste bzw. warum er ihn in seiner Allgüte zugelassen hat. Darüber hinaus könnte die Auffassung des Bösen als Privation die Forderung zur Folge haben, sich mit ihm einfach als unabänderliche Folge der Schöpfung abzufinden. In dem Fall stellt sich die Frage: Warum schafft Gott? Wäre es nicht besser, dass nichts entstünde? Schließlich ist die Argumentation auch im Blick auf unsere Erfahrung eher kontraintuitiv, da wir das Böse durchaus sehr real erfahren und seine Existenz nicht einfach als „Mangel an Gutem“ abtun können.

Einen vierten Antwortversuch lieferte die von Augustinus systematisierte Erbsündenlehre, die mit einigem Recht als traditionelle Standardantwort gelten kann. Ihre Pointe besteht darin, Gott von der Verantwortung für Übel und Leid freizusprechen und stattdessen dem Menschen die Schuld anzulasten²⁷.

Der Standardantwort liegt eine Moralisierung des Übels zugrunde. Das Übel gilt hier entweder als Folge der Sünde oder als Strafe für die Sünde. Dieses Theodizee-Modell kann offensichtlich nur im Rahmen eines bestimmten moralischen Empfindens überzeugen. Werden Kollektivhaftung und -strafe in moralischer Hinsicht dubios, ist die Bestrafung der gesamten Menschheit aufgrund des Ungehorsams des ersten Elternpaares nicht mehr nachvollziehbar. Sie erscheint geradezu als eine monströse Ungerechtigkeit. Im Endeffekt schlägt die Moralisierung des Übels als Sündenstrafe auf Gott zurück. Was Augustinus als „gerechte Verdammnis“ erschien, entpuppt sich unter veränderten Vorzeichen als moralischer Skandal²⁸.

Ein weiterer Einwand gegen die Standardantwort kommt von den modernen Naturwissenschaften. Die klassische Erbsündenlehre setzt nämlich einen heilvollen

²⁶ Siehe dazu: R. SCHÖNBERGER, *Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie*, in: F. HERMANNI, P. KOSLOWSKI (Hg.), *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*, München 1998, S. 15–47.

²⁷ Vgl. A. KREINER, *Kein Theologischer Luxus. Was steht beim Theodizee-Problem auf dem Spiel?*, in: „Herder Korrespondenz Spezial“ 2 (2011), S. 20.

²⁸ *Ebd.*, S. 21.

Zustand am Beginn der Menschheitsgeschichte voraus. Leid und Tod kamen erst mit der Ur-Sünde in die Welt. Dem widersprechen aber die heutigen Erkenntnisse über die Entstehung des Lebens. Inzwischen spricht alles dafür, dass Lebewesen zu leiden und zu sterben hatten, lange bevor die ersten menschenähnlichen Wesen die Bühne des Lebens betraten. Damit lassen sich Leid und Schmerz nicht mehr als Folge der menschlichen Sünde erklären, sondern als Begleiterscheinung der allmählich sich entwickelnden Empfindungs- bzw. Bewusstseinsfähigkeit²⁹. Schließlich bleibt es völlig unklar, warum sich in einer ursprünglich vollkommenen Schöpfung überhaupt ein freies Wesen – ob Engel oder Mensch – gegen Gott gestellt haben sollte. Wenn alles vollkommen war, was sollte dann der Auslöser für einen Akt der Rebellion gewesen sein?

Eine mildere Variante der Standardantwort versteht das Leid als *quasi* pädagogische Maßnahme Gottes, der uns durch das Leid hindurchgehend zur sittlichen Reifung und damit zur Selbstvervollkommnung führen will. Leiden gilt es dann nicht zu bekämpfen, sondern demütig und geduldig auszuhalten. Diese Sichtweise wird zum Beispiel von Richard Swinburne vertreten. In seiner Argumentation versucht er aufzuzeigen, dass die Ausbildung moralischer Tugenden, wie Mitleid, Tapferkeit und Solidarität, zuallererst möglich werde, wenn es so etwas wie Leiden, Gefahren und Schmerzen gebe³⁰. In dieser Perspektive erscheint das Leiden als akzeptables Mittel für einen guten Zweck. Damit wird es in einer bestimmten Weise funktionalisiert und bonisiert. Es wäre bestimmt falsch, diesem Argument jede Relevanz abzuspochen. Andererseits bleibt zu bedenken: Zu Tode gemartete Kinder können durch ihre Qualen keinen personalen Reifungsprozess durchmachen und der durch ihr Leiden entstandene Nutzen kann aus kategorischen Gründen niemals ihr Leiden rechtfertigen. Genau an dieser Stelle bricht der Protest-Atheismus von Ivan Karamasow aus: Die Harmonie des Universums ist den Preis auch nur eines einzigen unschuldigen Kindes nicht wert³¹.

²⁹ *Ebd.* Es ist darauf hinzuweisen, dass die biblischen Aussagen über den Zusammenhang von Sünde und Tod heute nicht auf das rein biologische Sterben des Menschen bezogen werden. Nicht der biologische Tod als Ende des irdischen Lebens an sich ist eine Folge der Sünde, wohl aber eine bestimmte Gestalt des Todes. Diese ergibt sich nach der biblischen Überlieferung als Folge der Unversöhnlichkeit des Menschen mit seiner Endlichkeit und Begrenztheit, die ihn zur Übertretung des guten Gebotes seines Schöpfers führt. Vgl. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, Freiburg im Br. 2005, S. 62.

³⁰ R. SWINBURNE, *Providence and the problem of evil*, Oxford 1998, S. 245: „In einer reinen Paradieswelt gäbe es weder eine Mutter Theresa noch einen Albert Schweizer, und auch nicht die menschlich-personalen Werte, die uns an ihnen faszinieren“.

³¹ Vgl. A. CAMUS, *Der Ungläubige und die Christen*, in: DERS., *Fragen der Zeit*, Reinbek 1960, S. 74: „Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden. (...) Ich werde nicht aufhören, gegen diese Welt zu kämpfen, in der Kinder leiden und sterben“.

Einen fünften Lösungsvorschlag hat der Philosoph Gottlieb Wilhelm Leibniz (1646–1716) vorgelegt. In seiner *Theodizee*³² hat er die logische Grundstrategie aller Lösungsversuche klar formuliert: Wenn Gott eine bessere Welt hätte erschaffen können und es nicht tat, so würde dies seiner sittlichen Vollkommenheit widersprechen. Gibt es also einen allmächtigen und gütigen Gott, dann muss diese Welt – so wie sie ist – „die beste aller möglichen Welten“ sein. Dahinter steht Leibniz’ These von der sogenannten „prästabilierten Harmonie“ der Welt: Gott hat die Welt mit einem größtmöglichen Maximum an Ordnung und Vielfalt ausgestattet und in ein höchstmögliches Maß an Harmonie und Vollkommenheit gesetzt. Daraus folgt: Eine andere Welt ist gar nicht möglich, und vor allem: Gott könnte das Leid gar nicht reduzieren, ohne diese Harmonie außer Kraft zu setzen und damit einen Widerspruch in die logische Notwendigkeit dieser Weltordnung hineinbringen bzw. seiner eigenen Schöpfung zu widersprechen – und damit sich selbst. Also gilt es diese Welt – so wie sie ist – anzunehmen und darauf zu hoffen, dass Gott sie in seiner Allmacht und Allgüte zu einem guten Ende führen möge³³.

Dieser Schluss ist seither häufig Anlass zu bitterem Spott geworden. Denn es ist nicht sonderlich schwer, sich eine „bessere“, d.h. leidfreiere Welt vorzustellen. Dennoch scheint Leibniz’ Vorschlag in die richtige Richtung zu weisen. Sie könnte nämlich durchaus korrekt sein, wenn man diese Welt – so wie sie ist – nicht als Endzweck von Gottes Schöpfungsabsichten ansieht. Es ist nicht auszuschließen, dass Gott in seiner Weisheit und Güte Ziele verfolgt, für die die Erschaffung der Welt nur ein Mittel zum Zweck darstellt: Ziele oder Werte, die (1) nicht anders zu realisieren sind als auf einem Weg, bei dem das Vorkommen der realen Leiden unvermeidlich oder zumindest nicht auszuschließen war, und (2) die diesen Preis wert sind³⁴. Dann könnte die faktische Welt die beste aller möglichen Welten im Hinblick auf die Verwirklichung dieser Ziele und Werte sein. Zur Lösung des Theodizee-Problems bleibt zu fragen, um welche Ziele und Werte es sich dabei handelt. Seit es Versuche gibt, dieses Problem zu lösen, nimmt in diesen Ansätzen der Wert

³² G.W. LEIBNIZ, *Die Theodizee von der Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Darmstadt 1985.

³³ S. WENDEL, *Wurzel des Protest-Atheismus. Zum Problem der Theodizee*, in: „Herder Korrespondenz Spezial“ 1 (2014), S. 11.

³⁴ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, S. 118; H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, S. 60: „Wann wäre das Theodizee-Problem zureichend gelöst? Gelöst wäre es durch den Nachweis, dass Gott die Übel und Leiden deshalb zulassen muss, weil eine Welt ohne sie schlechter wäre. Die Übel und Leiden werden also zu notwendigen Mitteln für das höhere Ziel, «die beste aller möglichen Welten» (Leibniz) Wirklichkeit werden zu lassen“.

der Willensfreiheit eine zentrale Position ein. Auch in Leibniz' Theodizee-Konzept spielt die Freiheit der Geschöpfe eine überragende Rolle: Gott will nicht, dass es das Übel gibt, er hat aber die Möglichkeit seiner Entstehung um eines höheren Wertes willen zugelassen, nämlich um den Geschöpfen Freiheit und Vernunft zuzubilligen zu können³⁵.

4. Gott als Schöpfer freier Menschen

Es war vor allem Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), der diesen Gedanken thematisiert hatte. In seiner *Freiheitsschrift* machte er deutlich, dass Gott keine andere Welt hätte erschaffen können, weil er sich sonst selbst bzw. seiner eigenen Freiheit widersprochen hätte. Eine unfreie Schöpfung, insbesondere ein unfreier Mensch, wäre nicht Gottes Bild. Gott hätte zwar dann schlichtweg nichts erschaffen können, doch das hieße, aus Furcht vor der potenziellen Freiheit des Anderen zu verfügen, dass dieser nicht sein soll, und damit dem Willen und der Liebe zum Anderen zu entsagen. Aber dann entsagte Gott seinem eigenen Willen, seiner eigenen Freiheit, und so seinem eigenen Wesen – letztlich sich selbst. Freiheit ist aber, so Schelling weiter, „ein Vermögen des Guten und des Bösen“³⁶. Mithin kann Gott in seiner Allmacht und seiner Allgüte keine andere Schöpfung erschaffen, keine Schöpfung ohne Übel, weil er den Menschen als das Bild seiner selbst und damit auch als freies Wesen erschaffen hat. Zu dieser Freiheit gehört auch die Möglichkeit, sich gegen Gott zu entscheiden, aber auch unmoralisch zu handeln. Gott kann nicht anders als die Freiheit des Geschöpfes in Liebe zu achten. Denn hätte Gott die Kreatur determiniert, schlug genau an diesem Punkt das Theodizee-Problem zu mit dem Blick darauf, dass Gott auch anders hätte schaffen können³⁷.

Das Argument der Willensfreiheit wird heute vor allem in der analytischen Religionsphilosophie entwickelt und üblicherweise als *free-will-defense* be-

³⁵ D. SATTLER, TH. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, S. 197: „Leibniz vertrat die Auffassung, dass Gott das Weltengeschehen nicht deterministisch ordnet, weil er seinen Geschöpfen eine größtmögliche Vollkommenheit verleihen wollte, ihnen damit aber Freiheit zubilligen musste. Angesichts der Vielzahl möglicher Geschehnisabfolgen, die Gott auch hinsichtlich der mit ihnen verbundenen Übel überschaut, wählte er eine Welt, die unter den möglichen die vollkommenste ist“.

³⁶ F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (= *Freiheitsschrift*), *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. SCHELLING, Stuttgart 1860, Bd. VII, S. 352.

³⁷ Vgl. S. WENDEL, „*Drum besser wär's, dass nichts entstünde*“? Streitfall „Theodizee“, in: K. THÖRNER, M. THURNER (Hg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg im Br. 2016, S. 71.

zeichnet. Die Vertreter dieses Lösungsvorschlags (Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Armin Kreiner, Holm Tetens u.a.) gehen davon aus, dass Gott uns Menschen als vernunftbegabte Ich-Subjekte (Personen) denkt und will. Insbesondere denkt er uns als selbstverantwortliche Wesen, deren Handlungsentscheidungen er nicht bewirken und vorwegnehmen kann. Deshalb muss uns Gott als Ich-Subjekte denken, die die Möglichkeit besitzen, sich gegen das Gute und für das Böse zu entscheiden. Wollte Gott unsere Entscheidung zum Bösen jedes Mal verhindern – indem er in seiner Allmacht die Welt so beschaffen hat, dass wir das Böse einfach nicht zustande bringen –, dann wäre unsere Freiheit erheblich eingeschränkt, ja als sittlich relevante Freiheit aufgehoben. Bestünde nämlich nur die Wahlfreiheit zwischen verschiedenen guten Handlungen, könnten diese kaum noch in einem moralischen Sinn als „gut“ bezeichnet werden: Es wäre nicht mehr „gut“, sondern lediglich zwangsläufig, auf diese Art zu handeln. Und da wir Menschen uns in unserem Handeln auf die Naturgesetze stützen müssen, dürfen die Naturgesetze physisches Leid nicht ausschließen. Denn, wer etwas moralisch Verwerfliches tut, der muss im Prinzip wissen und voraussehen können, dass sein Fehlverhalten naturgesetzlich zwingend physisches Leid auf der Seite der Opfer seiner Tat hervorruft³⁸.

Gott kann also nur eine Welt schaffen, in der Menschen die naturgesetzlich verankerte Möglichkeit haben, Böses zu tun und damit physisches Leid hervorzubringen. Wird aber hier nicht ein machtloser Gott geschildert, ein Gott, der Gefangener menschlicher Bösartigkeit und unerbittlicher Macht der Naturgesetze ist? Die Willensfreiheit mag einen überragend hohen Wert besitzen, aber dennoch ist fraglich, ob die Freiheit Einzelner das Unheil rechtfertigen kann, das sie anderen zufügen. Warum greift Gott nicht indirekt ein, um die Untaten Hitlers oder Stalins nicht zu unterbinden? Darauf wird geantwortet:

Göttliche Interventionen zur Vermeidung leiderzeugender Handlungen würden die Gewährung von Willensfreiheit *ad absurdum* führen. Wenn Gott eine Welt mit freien Wesen will, dann kann nicht sinnvollerweise verlangt werden, dass er immer dann eingreift, wenn diese Wesen ihre Freiheit missbrauchen, um anderen Leid zufügen³⁹.

³⁸ Vgl. H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, S. 62; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, S. 119f.

³⁹ A. KREINER, *Gottes Güte und das Leid in der Welt*, in: G. GASSER, L. JASKOLLA, TH. SCHÄRTL (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, S. 440.

5. Die erlösende Macht der Gottesliebe

Dennoch bleibt immer noch die Frage, ob die Anerkennung der Freiheit der Kreatur und der Autonomie der Welt nicht einen zu hohen Preis angesichts des konkreten Ausmaßes von Leid hat. Eine Antwort wäre, dass Gott die von ihm in Gang gesetzte Schöpfung nie loslässt. Ja, er übernimmt die Verantwortung für sein Schöpfungshandeln gerade dadurch, dass er sich selbst zum Teil der von ihm initiierten Schöpfung macht und so ihr Schicksal teilt bis hin zur Übernahme von Leid und Tod am Kreuz. Der aus Liebe zu uns leidende Christus wäre dann die Antwort Gottes auf das Leid der Kreatur, wäre *quasi* „Gottes große Theodizee“⁴⁰: „Die Liebe ist (...) die reichste Quelle für die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens. Diese Antwort ist von Gott dem Menschen im Kreuze Jesu Christi gegeben worden“⁴¹.

Doch auch hier kann man mit Karl Rahner weiter fragen: Was hat der leidende Mensch davon, dass Gott mit ihm leidet – womöglich bis in alle Ewigkeit?⁴² Bei der Rede vom Leiden Gottes ist natürlich größte Diskretion und Umsicht angebracht. Eines kann aber mit guten Gründen gesagt werden: Das Da-Sein und das Leiden Gottes im Leid Jesu, im Leid des unschuldig gemarterten Kindes, im unermesslichen Leid der ungezählten Menschen, muss – wenn es wirklich Leiden Gottes sein soll – mehr beinhalten als nur Gottes bloßes (Mit-) Leiden. Es muss die Rettung und Heilung der Gequälten und Vernichteten einschließen, wie es schon die alttestamentlichen Psalmen erhoffen und wie es vor allem der neutestamentliche Osterglaube vom gekreuzigten Jesus annimmt. Mit Hans Kessler gesprochen:

Der Schmerz oder das Leiden Gottes ist heilend und erlösend *nur dann*, wenn Gott das Leid *nicht* nur passiv-ohnmächtig aushält, wenn er es gerade *nicht* in sich verewigigt oder gar selbst im Leiden untergeht (solche Universalisierung des Leids müsste den Willen zum Widerstand gegen Unrecht brechen), *sondern* wenn in seiner frei mitleidenden Liebe eine größere Kraft (All-Macht) ist, wenn sie aus noch tieferen –

⁴⁰ S. WENDEL, *Wurzel des Protest-Atheismus. Zum Problem der Theodizee*, S. 13.

⁴¹ JOHANNES PAUL II, *Apostolisches Schreiben „Salvifici Doloris“*, Rom 1984, Nr. 12; vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, S. 244: „Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott“. Ähnlich J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, S. 55: „Der Gott, der die Unschuldigen leiden lässt, ist der Angeklagte im Forum der Theodizee. Der Gott, der alles in allem leidet, ist sein einzig möglicher Verteidiger“.

⁴² Vgl. K. RAHNER, in: P. IMHOFF, U.H. BIALLOWONS (Hg.), *Im Gespräch*, Bd. I (1964–1977), München 1982, S. 245.

und zutiefst betroffenen – Potentialen heraus das Leid auch aktiv-real und kreativ zu heilen, zu überwinden vermag⁴³.

Der in Jesus Christus geoffenbarte Gott ist nicht nur ein Gott, der (mit-)leidet und so sich für seine Schöpfung verantwortet, sondern ein Gott, der rettet. Der am Kreuz Gestorbene ist die Quelle, aus der Geist und Leben für alle entspringt (vgl. Joh 19,34f.). Seine tiefste Demütigung in den Tod hinein ist in Wahrheit die kenotische Menschen-Zuwendung Gottes in seinem Christus und dessen Verherrlichung durch den Vater (vgl. Phil 2,6-11). Wo der Messias und Menschensohn in tiefste Einsamkeit gerät und von Menschen keine Rettung mehr zu hoffen ist, genau da wird er verherrlicht und zum Retter für alle seine Menschengeschwister: „[W]enn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen“ (Joh 12,32).

Die eigentliche Antwort auf die Theodizeefrage ist somit die eschatologische Hoffnung auf das von Gott zugesagte Heil für alle. Diese Hoffnung hat sich in Jesus Christus proleptisch erfüllt. In seinem Tod hat Gott „die Fürsten und Gewalten (...) entwaffnet“ (Kol 2,15; Eph 1,21) und die „Sünde der Welt“ hinweggenommen (Joh 1,29), indem er aus freier Liebe „unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen hat“ (Mt 8,17). Im Kreuz und in der Auferstehung Jesu leuchtet der eschatologische Sieg Gottes über das Böse auf; von hier aus wird deutlich, dass das Heil alles Unheil umgreift und überwindet: „Durch Christus und in Christus (...) wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt“ (GS 22). Dieser Sieg Christi begründet die christliche Hoffnung auf universale Erlösung. Denn der leidende Christus ist die konkrete Vorherbestimmung aller Wirklichkeit (Eph 1,10). In ihm will Gott am Ende alles zusammenfassen (Eph 1,10), sodass er letztlich „alles in allem“ (Kol 3,11) sein kann.

6. Theodizee und Eschatologie

Der Naturalismus stellt heute die größte Herausforderung für den Gottesglauben und die Theologie dar. Der Streit zwischen dem Theismus und der naturalistischen Weltdeutung verschärft sich an der Theodizeefrage. Insofern ist das Theodizeeproblem das Tribunal der Theologie. Wer sich also nicht in eine *reductio in mysterium* flüchten will, muss nach einer argumentativen Begründung der christlichen Heils-

⁴³ H. KESSLER, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000, S. 109.

botschaft suchen. Die oben vorgeschlagene Argumentation gegen den Naturalismus hat eine dialektische Struktur: Schwächen des Naturalismus sollten in Stärken des Theismus umgemünzt werden. In der vorgelegten Form ist sie natürlich unvollständig und bedarf einer weiteren Entwicklung. Schon jetzt aber macht sie deutlich, dass sich der Naturalismus in seiner letzten Konsequenz als eine düstere und trostlose Botschaft für die Menschheit erweist. Das hat schon Immanuel Kant vertreten. Insofern ist das Theodizeeproblem nicht nur das Tribunal des Theismus, sondern auch des Naturalismus. Es ist natürlich klar, dass Schwächen des Naturalismus keineswegs automatisch Stärken des Theismus sind. In gewisser Weise könnte der Naturalismus sein eigenes Scheitern problemlos erklären, denn nach seiner Sicht hat sich das menschliche Gehirn nicht zu dem Zwecke entwickelt, die Mysterien des Universums zu lüften⁴⁴. Dann aber flüchtet er sich in die gleiche Strategie, die wir zuvor als Immunisierungsstrategie bzw. intellektuelle Kapitulation apostrophierten: die *reductio in mysterium*.

Wie gesagt, Schwächen des Naturalismus sind nicht automatisch Stärken des Theismus. Aber auch der Naturalist soll sich die Sache nicht einfach machen. Der amerikanische Philosoph William Lane Craig erzählt in einem seiner Bücher von der Reise nach St. Petersburg (ehemals Leningrad), die er nach dem „Umbruch“ am Ende der 1980er Jahre unternommen hat. Dort besuchte er den berühmten Kosmologen Andrej Grib, der ein russisch-orthodoxer Christ war. Während des Spazierganges durch die Ermitage sprach er ihn darauf an, dass sich so viele Menschen direkt nach dem Fall des Kommunismus Gott zuwandten. „Nun“, erwiderte der russische Gelehrte, „in der Mathematik haben wir den sogenannten Widerspruchsbeweis. Man kann beweisen, dass etwas wahr ist, indem man zeigt, dass das Gegenteil falsch ist. 70 Jahre lang haben wir es mit dem Marxistischen Atheismus in diesem Land probiert, und es hat nicht funktioniert. So kamen all diese Leute zu dem Schluss, dass das Gegenteil wahr sein muss“⁴⁵.

Auch wenn der Streit zwischen Theismus und Naturalismus auf der theoretischen Ebene letztlich unentschieden bleiben soll⁴⁶, eines ist sicher: Hoffnung auf

⁴⁴ Vgl. A. KREINER, *Kann ein Naturalist an Gott glauben?*, in: „Podium: Informationen, Themen und Meinungen“ 11 (2015), S. 7; Etwas vorsichtiger urteilt M. RUSE, *Darwinizm a problem zla*, in: „Filozoficzne Aspekty Genezy“ 8 (2011), S. 38: „Ich habe keinen Grund zu behaupten, dass ich mit Anpassungsmerkmalen ausgestattet bin, die nötig sind, um die Geheimnisse des Universums zu lüften. Trotzdem bin ich mir sicher, dass ich Anpassungsmerkmale besitze, die man unbedingt braucht, um die freche Überzeugung zu hegen, dass ich eben solche Anpassungsmerkmale besitze. Die natürliche Selektion ist der intellektuellen Demut keineswegs wohlgesinnt“.

⁴⁵ W.L. CRAIG, *theo:logisch. Warum der christliche Glaube vernünftig ist*, München 2017, S. 15.

⁴⁶ Siehe beispielsweise L. KOLAŃSKI, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, S. 67: „Die Art und Weise, wie die Ungläubigen das Böse wahrnehmen, ist immer schon durch ihren Unglauben bestimmt, sodass sich die Perzeption des Bösen und der Unglaube gegenseitig unter-

Sinn, der über den Tod hinaus gilt, wird ohne den transzendenten Bezugspunkt absurd. Max Horkheimers Diagnose gibt hier viel zu denken:

Theologie ist – ich drücke mich bewusst vorsichtig aus – die Hoffnung, dass es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.

[Aber:]

Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir „Sinn“ nennen, aus der Welt. Zwar wird große Geschäftigkeit herrschen, aber eigentlich sinnlose, also langweilige⁴⁷.

Ob das Theologische und die mit ihm untrennbar verbundene Hoffnung auf „Sinn“ in Zukunft tatsächlich abgeschafft werden, muss hier offen bleiben. Für den Naturalismus steht jedenfalls fest, dass der Tod das endgültige Ende einer individuellen Person ist. Diese Sicht des Todes macht jede Hoffnung auf eine Erlösung durch Gott zunichte⁴⁸. Darum heißt es bei Wolfgang Trillhaas mit Recht, es gebe „keine Theodizee ohne Eschatologie“⁴⁹. So ist die Hoffnung auf eschatologische Überwindung der mit der Endlichkeit des Menschen verbundenen Realität des Übels und des Bösen die christliche Antwort auf die Theodizeefrage. Es ist die Hoffnung auf ein umfassendes Leben in Fülle, zugesagt den Lebenden und den Toten, die Hoffnung auf Versöhnung aller, sodass Gott alles in allem sein kann. Diese Hoffnung ist bereits in der Passion und der Auferstehung Jesu Christi antizipiert und proleptisch erfüllt worden. Eine Hoffnung, zugesagt von einem Gott, dessen Macht und Vermögen nicht etwa darin besteht, in einem großen finalen Interventionsakt „alles neu“ zu machen, denn diese setzte doch noch die Freiheit des Menschen und die Autonomie der Schöpfung außer Kraft. Gottes (All-) Macht besteht vielmehr darin, „unendlich darauf zu warten, bis auch die letzte Kreatur sich zu

stützen. Das Gleiche betrifft die gläubigen Menschen: sie nehmen das Böse im Licht des Glaubens wahr, sodass ihr Glaube aufgrund dessen, was sie sehen, in jedem Moment nicht so sehr geschwächt als vielmehr gestärkt wird. Es ist also ungläubwürdig zu meinen, dass in unserer Zeit das Böse den Glauben an Gott in Zweifel zieht. Es besteht hier kein strenger logischer oder psychologischer Zusammenhang“.

⁴⁷ M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Helmut Gammor*, Hamburg 1970, S. 61, 88f. Zitiert nach: G.M. HOFF, *Religionskritik heute*, Regensburg 2010², S. 78.

⁴⁸ Genau aus diesem Grund schreibt Paulus an die Gemeinde in Korinth: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch unser Glaube vergeblich“ (1 Kor 15,14).

⁴⁹ W. TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1972³, S. 166.

dieser umfassenden Vollendung der ganzen Schöpfung hat verlocken lassen, bis sich alles mit allem und mit Gott versöhnt hat⁵⁰.

*

Ohne große Theodizee Gottes in der Fülle der Zeit haben wir nichts zu hoffen und Gott hat auch von uns nichts zu erwarten, weder Verehrung noch Liebe. Ob die Hoffnung auf Gottes eschatologische Erlösungstat jedoch wirklich einen Sinn darstellen kann, entscheidet sich letztlich nicht durch die intellektuelle Zustimmung zu diesem oder jenem Theodizee-Projekt⁵¹, sondern im Kampf gegen konkretes Leid und Unrecht – selbst dann, wenn dieser Kampf aussichtslos oder zum Scheitern verurteilt erscheint. Eine „praktische Theodizee“ ist bestimmt nicht alles, ohne sie hat aber eine Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage letztlich keine Bedeutung. Darauf zielt auch die christliche Erlösungsbotschaft im Streit mit dem Naturalismus:

Das Kreuz ist und bleibt in jedweder Form das von Gott eigentlich nicht Gewollte. Aber genauso wahr ist, dass die Liebe, die in Christus bis in die Verlorenheit des Sheol herabgestiegen ist, das Antlitz des Kreuzes trägt. Wer diese Liebe glaubt, erfährt den Tod nicht mehr als Trennung von Gott, sondern als Zugang zum Vater; erfährt aber auch, dass dem Christen aufgrund seiner Inklusion in die Stellvertretung des Erlösers „ein härteres Kreuz“ auferlegt wird als dem sogenannten „natürlichen Menschen“. Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des Anderen⁵².

⁵⁰ S. WENDEL, „*Drum besser wär's, dass nichts entstünde*“? Streitfall „Theodizee“, S. 75.

⁵¹ Der Charakter des Theodizee-Problems ist umstritten. In der analytischen Religionsphilosophie wird es als ein Kompatibilitäts- bzw. Kohärenzproblem behandelt. Es lässt sich knapp und exakt folgendermaßen formulieren: (1) Wenn es einen allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott gibt, dann gibt es kein Übel; (2) Es gibt Übel; (3) Ergo: Es gibt keinen Gott. Folglich muss jedes Theodizee-Argument die Form eines Kompatibilitätsargumentes haben. Dazu kritisch: I.U. DALFERTH, *Die Kontingenz des Bösen*, in: I.U. DALFERTH, K. LEHMANN, N. KERMANI (Hg.), *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg im Br. 2011, S. 36f.: „Kurz, das Kompatibilitätsargument beantwortet nicht die Warum-Fragen der Opfer, die angesichts ihres Betroffenseins vom Übel nach Orientierung suchen. Die Kompatibilitätsdebatte im analytischen Theismus bietet trotz ihrer argumentativen Präzision keine Antwort auf die existenzielle Frage, wie man der Herausforderung begegnen soll, die die Wirklichkeit von Übeln für die Betroffenen darstellt. Aber eine Religionsphilosophie, die diesen Namen verdient, darf diese Frage nicht ignorieren. Und deshalb sollte man nicht mit einem logischen Problem beginnen, sondern mit den wirklichen Problemen, die sich Menschen stellen, die im Leben von Bösem und Übeln betroffen werden“.

⁵² K.-H. MENKE, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015, S. 107.

*

Literatur

- BÖTTIGHEIMER CH., *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchenerfahrungen*, Freiburg im Br. 2011.
- BÜCHNER G., *Dantons Tod. Ein Drama*, hg. v. J. DIEKHANS, erarb. u. mit Anm. u. Materialien versehen v. N. SCHLÄBITZ, Paderborn 2007.
- CAMUS A., *Der Ungläubige und die Christen*, in: DERS., *Fragen der Zeit*, Reinbek 1960.
- CAMUS A., *Die Pest*, Hamburg 1950.
- CRAIG, W.L., *theo:logisch. Warum der christliche Glaube vernünftig ist*, München 2017.
- DALFERTH I.U., *Die Kontingenz des Bösen*, in: I.U. DALFERTH, K. LEHMANN, N. KERMANI (Hg.), *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg im Br. 2011, S. 9–52.
- DENNETT D., *Darwins gefährliches Erbe*, Hamburg 1997.
- GRIFFIN D.R., *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany 1991.
- GRUNDMANN TH., *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin – New York 2008.
- HICK J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005.
- HICK J., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.
- HOFF G.M., *Religionskritik heute*, Regensburg 2010².
- JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben „Salvifici Doloris“*, Rom 1984.
- KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- KEHL M., *Schöpfung. Warum es uns gibt*, Freiburg im Br. 2005.
- KESSLER H., *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000.
- KOLAKOWSKI L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.
- KRAPIEC M.A., *Zło*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Bd. IX, Lublin 2008, S. 941–944.
- KREINER A., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Erweiterte Neuauflage, Freiburg im Br. 2005.
- KREINER A., *Gottes Güte und das Leid in der Welt*, in: G. GASSER, L. JASKOLLA, TH. SCHÄRTL (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, S. 429–452.
- KREINER A., *Kann ein Naturalist an Gott glauben?*, in: „Podium: Informationen, Themen und Meinungen“ 11 (2015), S. 5–8.

- KREINER A., *Kein Theologischer Luxus. Was steht beim Theodizee-Problem auf dem Spiel?*, in: „Herder Korrespondenz Spezial“ 2 (2011), S. 19–22.
- LEIBNIZ G.W., *Die Theodizee von der Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Darmstadt 1985.
- MENKE K.-H., *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015.
- MOLTMANN J., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980.
- RAHNER K., in: P. IMHOFF, U.H. BIALLOWONS (Hg.), *Im Gespräch*, Bd. I (1964–1977), München 1982.
- RAHNER K., *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube. Theologische Perspektiven zum Dialog mit den Naturwissenschaften*, in: DERS., „Schriften zur Theologie“, Bd. XV, Einsiedeln 1983, S. 24–62.
- RAHNER K., *Warum lässt uns Gott leiden?*, in: DERS., „Schriften zur Theologie“, Bd. XIV, Zürich 1980, S. 450–469.
- RATZINGER J., *Einführung in das Christentum*, Neuausgabe, München 2000.
- RUSE M., *Darwinizm a problem zła*, in: „Filozoficzne Aspekty Genezy” 8 (2011), S. 23–38.
- SÄTTLER D., SCHNEIDER TH., *Schöpfungslehre*, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. I, Düsseldorf 2000, S. 120–238.
- SCHELLING F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (= Freiheitsschrift), Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. SCHELLING, Stuttgart 1860, Bd. VII, S. 331–416.
- SCHMIDT-LEUKEL P., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.
- SCHÖNBERGER R., *Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie*, in: F. HERMANNI, P. KOSLOWSKI (Hg.), *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*, München 1998, S. 15–47.
- STOSCH K. VON, *Theodizee*, Paderborn 2013.
- STRASSER P., *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006.
- SWINBURNE R., *Providence and the problem of evil*, Oxford 1998.
- TETENS H., *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015⁵.
- TRILLHAAS W., *Dogmatik*, Berlin 1972³.
- VOLLMER G., *Geht es überall in der Welt mit rechten Dingen zu? Thesen und Bekenntnisse zum Naturalismus*, in: R. ISAK (Hg.), *Kosmische Bescheidenheit*.

Was Naturalismus und Theologen voneinander lernen könnten, Freiburg 2003, S. 11–39.

WEINBERG S., *Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums*, München – Zürich 1977.

WENDEL S., „*Drum besser wär's, dass nichts entstünde*“? Streitfall „*Theodizee*“, in: K. THÖRNER, M. THURNER (Hgg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg im Br. 2016, S. 61–76.

WENDEL S., *Wurzel des Protest-Atheismus. Zum Problem der Theodizee*, in: „Herder Korrespondenz Spezial“ 1 (2014), S. 10–13.

*

Abstract: Evil, suffering, and salvation. The existential message of naturalism and theism. Naturalism is currently the greatest challenge for theism. As a metaphysical thesis it proclaims that everything that happens in the world can be explained by natural causes (the laws of nature) and ghosts, God, gods, or other supernatural powers or forces do not exist. Consequently, naturalism identifies with materialism and atheism. In the article a question about existential consequences of naturalist and theist worldviews was raised. From the methodological point of view it was decided to use the weaknesses of naturalism in favour of theism. The issue of evil and suffering was made a moot point. The analysis of both attitudes led to the conclusion that naturalism is bad news for humanity. If God does not exist, there is no final justice, reconciliation, redemption, or salvation. Death is the end of everything. Defeated by life, victims of evil and violence will remain defeated forever. There is no hope nor rescue for them. From such a perspective theism appears to be good news for humanity. It proclaims that though evil and suffering exist they are not anything final. All the great religious systems maintain “cosmic optimism” (J. Hick). Christianity perceives the sign of the final victory of God over death and suffering in Jesus Christ, His death, and resurrection. The argumentation in favour of theism, presented in the article in the context of evil and suffering, is definitely not the evidence of its truthfulness the same way as naturalism does not prove the non-existence of God. How non-believers see evil is already determined by their disbelief. And inversely, believers see evil in the light of faith. For Christians, the last word of God in the face of evil and suffering is Jesus Christ.

Keywords: naturalism, theism, God, evil, suffering, salvation, theodicy, Jesus Christ.

Streszczenie: Zło, cierpienie i zbawienie. Egzystencjalne przesłanie naturalizmu i teizmu. Naturalizm jest obecnie największym wyzwaniem dla teizmu. Jako teza metafizyczna głosi on, iż wszystko, co wydarza się w świecie, da się wyjaśnić za pomocą przyczyn naturalnych (praw przyrody); nie istnieją duchy, Bóg, bogowie lub inne nadprzyrodzone

moce bądź siły. W konsekwencji naturalizm utożsamia się z materializmem i ateizmem. W artykule postawiono pytanie o egzystencjalne konsekwencje światopoglądu naturalistycznego i teistycznego. Od strony metodologicznej postanowiono wykorzystać słabości naturalizmu na korzyść teizmu. Punktem sporu uczyniono problem zła i cierpienia. Analiza obydwu stanowisk prowadzi do wniosku, iż naturalizm jest złą nowiną dla ludzkości. Jeśli Boga nie ma, nie ma ostatecznej sprawiedliwości, pojednania, odkupienia ani zbawienia. Śmierć jest kresem wszystkiego. Pokonani przez życie, ofiary zła i przemocy, na zawsze pozostaną pokonanymi. Nie ma dla nich żadnej nadziei ani ratunku. W takiej perspektywie teizm jawi się jako dobra nowina dla ludzkości. Głosi on, że chociaż istnieje zło i cierpienie, to jednak nie są one czymś ostatecznym. Wszystkie wielkie systemy religijne utrzymują „kosmiczny optymizm” (J. Hick). Chrześcijaństwo dostrzega w Jezusie Chrystusie, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, znak ostatecznego zwycięstwa Boga nad śmiercią i cierpieniem. Przedstawiona w artykule argumentacja na rzecz teizmu w kontekście zła i cierpienia z pewnością nie stanowi dowodu jego prawdziwości, podobnie zresztą jak naturalizm nie dowodzi nieistnienia Boga. To, w jaki sposób niewierzący postrzegają zło, jest już określone przez ich niewiarę. I odwrotnie: wierzący postrzegają zło w świetle wiary. Dla chrześcijan ostatnim słowem Boga w obliczu zła i cierpienia jest Jezus Chrystus.

Słowa kluczowe: naturalizm, teizm, Bóg, zło, cierpienie, zbawienie, teodycea, Jezus Chrystus.