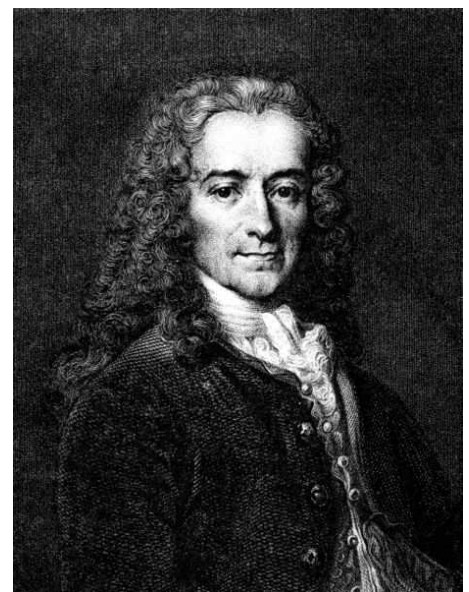
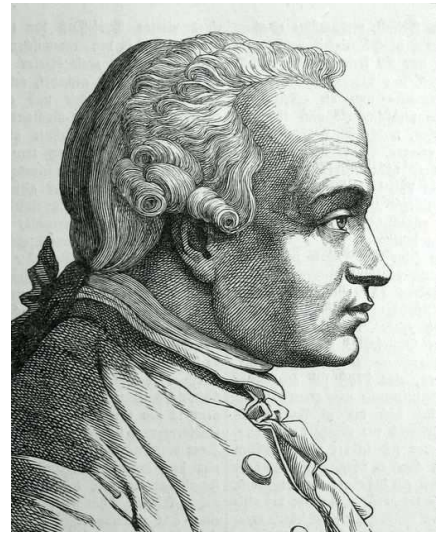


Die bekanntesten Theodizee-Versuche und deren (notwendiges) Scheitern



Eine Maturitätsarbeit von Ronny Noser, Klasse 4aA, Kantonsschule Im Lee, 25. Januar 2008, betreut von Dr. M. von Ostheim.

Die bekanntesten Theodizee-Versuche und deren (notwendiges) Scheitern

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung

- 1.1 Beweggründe für Themenwahl
- 1.2 Eingrenzung des Themas und der Fragestellung
- 1.3 Erläuterung des Unterschieds zwischen Theodizee und Theodizeefrage
- 1.4 Vorgehen während der Arbeit

2. Hauptteil

- 2.1 Geschichtliche Fakten zur Theodizee und deren Wiederaufkommen in der Neuzeit
- 2.2 Die verschiedenen theoretischen Theodizee-Versuche der Antike
 - Die drei klassischen Erklärungsversuche: Der ordnungstheoretische Ansatz, der privationstheoretische Ansatz, Der (erb-)sündentheoretische Ansatz
 - Kritik an den klassischen theoretischen Theodizee-Versuchen
- 2.3 Der Erklärungsversuch von Leibniz
 - Die beste aller möglichen Welten
 - Kritik

3. Bearbeiten einer möglichen Lösung

- 3.1 Atheismus
- 3.2 Neudefinierung der Eigenschaften Gottes
 - Infragestellung der Allmacht Gottes
 - Abschied vom allgütigen Gott
 - Die Allwissenheit Gottes
 - Gott als für den Menschen unbegreifbares Subjekt
- 3.3 Kant und die Theodizee

4. Schlusswort

- 4.1 Schlusskonklusion
- 4.2 Persönliche Meinung

5. Literaturverzeichnis

1. Einführung

1.1 Beweggründe für Themenwahl

Im Freifach Philosophie, das ich in der 3. Klasse besuchte, lernte ich das Theodizee-Problem kennen. Schon damals interessierte mich dieses philosophisch anspruchsvolle Thema sehr, da ich mich mit dem schwerwiegendsten Argument konfrontiert sah, das man gegen die Existenz eines Gottes vorbringen konnte. Da ich selber an einen Schöpfergott im christlichen Sinn glaube, hat mich dieses Problem auch weiter im privaten Leben beschäftigt.

1.2 Eingrenzung des Themas und der Fragestellung

Das Thema Theodizee erfordert eine starke Eingrenzung, da es eine riesige Menge an Informationen und Gedanken umfasst. Zum Beispiel stellte eine Abhandlung verschiedener Lösungsvorschläge für das Theodizee-Problem eine Möglichkeit dar, während eine Untersuchung, wie jüdische Autoren mit dem Holocaust umgegangen sind, in eine völlig andere, viel weniger theoretische Richtung vorstossen würde. Ich habe mich für eine weitgehend theoretische Arbeit entschieden, welche einige Lösungsversuche verkürzt erläutern soll und sich dann mit einem dieser genauer auseinandersetzt. Ich wähle die Eingrenzung aus dem Grund so, weil eine kurze Erläuterung des Theodizee-Problems auch bei einer mehr praxisbezogenen Arbeit sinnvoll und nötig gewesen wäre, um den Hintergrund dieser Arbeit zu erläutern und zu gestalten, und ich eine derartige theoretische Arbeit für eher machbar halte in dem vorgegebenen Umfang.

1.3 „Theodizee oder Theodizee-Frage?“

Der Begriff „Theodizee“ wurde 1697 von Leibniz gebildet und bedeutet wörtlich übersetzt „Rechtfertigung Gottes“. Gemeint ist der Versuch, Gott in einer Art Gerichtsprozess anzuklagen, angesichts der Übel und Leiden in der Welt. Anklägerin, Verteidigerin und Richter in einem ist dabei die Vernunft. Es handelt sich also um einen Versuch der – damals aufgrund der in den wichtigsten europäischen Ländern auftretenden Aufklärung einen riesigen Aufschwung erlebenden - Vernunft, ihre eigene Macht und Reichweite zu erweisen, indem sie eines der grössten Welträtsel vernünftig zu lösen versucht. Die theoretische Theodizee erfolgt also aus der Distanz, sie entspringt zwar aus der Erfahrung von Leid, lässt dieses jedoch rasch hinter sich und versucht, das Problem in einen logischen oder spekulativ zu lösenden Gedankenkonflikt zu verwandeln. Im Gegenzug dazu steht die existentielle „Theodizee-Frage“, die ältere und ursprüngliche Frage Leidender nach und an Gott, die sich oft im emotionsgeladenen Schrei ausdrückt: „Warum?“ In vielen Religionen findet diese Art von Theodizee in Gebeten ihren bewegenden Ausdruck, so zum Beispiel in den Psalmen: „Herr,

warum bleibst du so fern, verbirgst dich in Zeiten der Not?“ (Ps 10,1) „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2) und in vielen weiteren. Die existentielle Theodizee-Frage versucht also nicht, rational nach der Möglichkeit einer Existenz Gottes trotz aller Leiden auf der Welt zu suchen, sondern vielmehr handelt es sich dabei um Protestrufe von Betroffenen, die Gott selber anklagen und ihm die ganze ungelöste Not zuschieben.

1.4 Vorgehen

Ich habe mich zuerst in das Thema eingelesen. Danach begann ich den Aufbau meiner Arbeit zu planen und legte fest, worüber ich genau schreiben möchte. Als das Gerüst meiner Arbeit stand, fing ich mit schreiben an. Ich las darauf weitere Texte zu den von mir gewählten Lösungsversuchen und gestaltete meine Arbeit fortwährend neu.

2. Hauptteil

2.1 Wiederaufkommen der Theodizee-Frage

Interessanterweise wurde das Theodizee-Problem, mit dem sich schon in der Antike Philosophen und Theologen vergeblich befasst hatten, erst Diskussionsthema breiter Kreise, als der menschliche Verstand, durch die im 17. Jahrhundert begonnene Aufklärung, immer mehr an Gewicht gewann und das Mass aller Dinge wurde. So führten zum Beispiel die Tausenden von Pesttoten jedes Jahr im Mittelalter zu keinem Anklagen Gottes, da der Glaube verbreitet war, die Welt in der wir lebten, sei bloss eine kurze Station, in der unser Geist geprüft werden sollte. Damit konnte man sich die Boshaftigkeit, die in dieser Welt offensichtlich vorhanden war, als eine Art von „Prüfung“ vorstellen. Erst das Erdbeben von Lissabon vom 1. November 1755 – in einem Jahrhundert, in dem die Aufklärung eine starke Strömung war und grossen Einfluss auf die Menschen hatte – das zehntausende von Menschenleben forderte, führte – dank der Revolution der Vernunft - zu einem erneuten Aufkommen der Theodizee, welche durch die Kirche erfolgreich Jahrhunderte lang unterdrückt worden war. Das Erdbeben mit der geschätzten Stärke von 8.5 bis 9 auf der Richterskala und die auf das Beben folgenden Brände zerstörten fast ganz Lissabon. Fast alle religiösen Bauten von Lissabon gingen verloren. Die Menschen waren schockiert darüber, wie so etwas am Allerheiligentag geschehen konnte und stellten seit langem wieder kritische Fragen über Gott: Wie kann ein allmächtiger und gütiger Gott ein so gewaltiges Unglück wie das Erdbeben von Lissabon zulassen? Warum hatte das Beben die Hauptstadt eines streng katholischen Landes getroffen, das sich auch für die Verbreitung des Christentums in der ganzen Welt eingesetzt hatte? Warum dazu auch noch am Festtag Allerheiligen, an dem sich unzählige Menschen in den Kirchen befanden? Und warum waren zahlreiche eben dieser gefüllten Kirchen dem Beben zum Opfer gefallen, aber ausgerechnet das Rotlichtviertel Lissabons verschont geblieben?

Viele der bekanntesten und einflussreichsten Philosophen und Denker dieser Zeit widmeten sich daher diesem Problem und versuchten es in theoretischen Schriften zu lösen und unter die Vernunft zu bringen, die seit der Aufklärung stark an Einfluss gewonnen hatte. Dieses Thema war jedoch schon viel früher von Philosophen behandelt worden; es gibt deshalb verschiedenste Lösungsversuche, die bis in die Antike zurückreichen und die sich in ihrer Art und Aussage massgeblich voneinander unterscheiden. Doch eines haben all diese Lösungsvorschläge und -versuche gemeinsam: Sie basieren auf dem Beobachten von Leid durch einen Gelehrten und anschliessendem Philosophieren. Die so entstandenen Theorien würden keinem wirklich Leidenden zur Linderung seines Leids gereichen, da sie lediglich Abhandlungen zu einem intellektuell interessanten Thema sind, geschrieben und gedacht in Distanz von dem eigentlichen Leid. Man stelle sich zum Beispiel vor, man versuche einem Folterungsopfer zu erklären, was für einen Sinn sein Leiden hatte oder wieso Gott nicht eingegriffen habe. Ein solcher Versuch wäre blanker Zynismus und würde das Leid des

betroffenen bloss steigern.¹ Als Epikur in Athen um das 3. Jahrhundert vor Christus das Problem folgendermassen formulierte:

Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht:
dann ist Gott schwach, was auf ihn nicht zutrifft,
oder er kann es und will es nicht:
dann ist Gott missgünstig, was ihm fremd ist,
oder er will es nicht und kann es nicht:
dann ist er schwach und missgünstig zugleich, also nicht Gott,
oder er will es und kann es, was allein für Gott ziemt:
Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht hinweg?²,

liess in Judäa ein unbekannter Mann stellvertretend für sich Hiob dialogisch-existentiell mit Gott ringen. Diesen Hiob liess er selber ungeheure Qualen erleiden und ihn anschliessend Gott anklagen als spontane Reaktion auf sein Leiden. Durch dieses Klagen verarbeitet Hiob seinen Schmerz und gelangt zu persönlicher Einsicht, es handelt sich hierbei also um eine Art von praktischer Theodizee. Hiob soll den Menschen ausserdem als Vorbild dienen, indem er ihnen zeigt, dass Leid und Schuld (zum Beispiel durch einen sündigen Lebenswandel) nicht direkt zusammen hängen. Vor Hiob war die Überzeugung eines Tun-Ergehen-Zusammenhanges, das heisst, man glaubte allgemein, dass Leid und erlittenes Übel Strafen seien für Sünden, also direkt miteinander verknüpft seien. Entsprechend mied man Leidende und versuchte kaum ihnen zu helfen, da ihr Leiden ja selbstverschuldet war. Erst das Buch Hiob zeigte, dass es auch ein Leiden Unschuldiger gab und schlug als Lösung die Nächstenliebe vor.

Ganz anders geht der christliche Schriftsteller Laktanz (ca. 250-317 n. Chr.) auf die Fragestellung Epikurs – und damit auf das Theodizee-Problem – ein. Er tut sich aber mit der Lösung des Problems schwer. Wie schon Kritias von Athen (ca. 430 v. Chr.) operiert er mit der Furcht der Menschen vor dem allmächtigen Gott und schreibt, dass Gott nicht bloss Güte, sondern auch strafende Gerechtigkeit sei und dass Furcht vor Strafe notwendig sei, weil die Menschen ohne ihr wie Bestien leben würden.³ Auch sonst greifen Philosophen und Theologen der Antike gerne auf die alten Erklärungsmuster für Übel und Leid zurück, die auch Hiobs Freunde vorgebracht hatten: „Übel bzw. Leid ist Folge von Schuld bzw. von Gott gerecht

¹ Vgl hierzu: Wolfgang Borchert, Draussen vor der Tür, Hamburg 1947

² Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übersetzt von O. Gigon, Zürich 1949, 80 (die in den Klammern eingefügten Bemerkungen stammen aus Hans Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung - Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000).

³ Laktanz, De ira Dei 13, 19-22. Vgl. hierzu: Die von Laktanz beschriebene Lehre kommt bereits früher vor, nämlich um 430 v.Chr. bei: Kritias von Athen, Fragment über den Ursprung der Religion, aus: H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2. Hrsg. v. W. Kranz, Zürich 1972, 88 B 25.

verhängte Strafe für Schuld, oder es ist von Gott geschickte Prüfung und Bewährung, es ist Mittel der Erziehung und Reifung.“⁴ Solche Behauptungen und Erklärungen helfen den vom Leid Betroffenen jedoch meist nicht viel, im Gegenteil, sie können das Leid noch verstärken, wie das bei Hiob der Fall war: „Wie lange wollt ihr meine Seele plagen und mich mit Worten zerschlagen? Wie tröstet ihr mich nun mit Dunst? Und von euren Einwänden bleibt ‚nur‘ Trug übrig.“ (Hiob 19,2; 21,34) Die Begründung dafür ist wohl in der Tiefe der Erfahrung von Leid zu suchen: Leid kann von einer nicht betroffenen Person nicht nachempfunden werden. Selbst wenn man versucht, sich in die leidende Person hinein zu versetzen, kann man die Stärke der Gefühle und der Erfahrung nicht erfassen. In einer solchen Situation unbedingt gültige Ratschläge geben zu wollen oder zu meinen, man erkenne den Ursprung des Leids besser als der Betroffene selbst, ist anmassend und kann zu einer Reaktion – wie sie bei Hiob beschrieben ist – führen.

Der 354 n. Chr. in Thagaste in Numidien (heute Algerien) geborene Augustinus, der als einer der bedeutendsten christlichen Kirchenlehrer und wichtiger Philosoph zwischen Spätantike und Mittelalter galt, bündelte die drei klassischen Versuche, Gott von dem Vorwurf zu entlasten, er sei für die Übel in seiner Schöpfung verantwortlich, und entwickelt diese weiter: den ordnungstheoretischen, den privationstheoretischen und den (erb-)sündentheoretischen Ansatz.

2.2 Die drei klassischen Erklärungsversuche nach Augustinus

Der ordnungstheoretische Ansatz: Einordnung des Übels als funktionales Element in einer umgreifenden Ordnung

In der spätantiken Philosophie (Stoa⁵, Neuplatonismus⁶) geht man davon aus, dass die ganze Welt durch eine innere Ordnung zusammengehalten und geführt wird. Alle Dinge sind in ihrem Gang miteinander verkoppelt, Zufall gibt es nicht.⁷ Der Neuplatoniker Plotin (205-270) bezeichnet sogar alle negativ wirkenden Erscheinungen in der Natur (Armut, Krankheit, etc.) mit

⁴ H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

⁵ Anm.: „.... Die Stoiker [gliedern] die Philosophie in Physik, Ethik und Logik. ... Die drei Teile [bilden] eine organische Einheit, welche die Stoiker durch den Vergleich mit einem Lebewesen verdeutlichen: Die Logik entspreche den Knochen und Sehnen, die Ethik den mehr fleischigen Teilen und die Physik der Seele (Diogenes Laertios, Vitaphil. VII 39). Prinzip der Einheit ist der Begriff des Logos, der in jeder der drei philosophischen Disziplinen zentral ist.“ Aus: Friedo Ricken, Philosophie der Antike, Kohlhammer 2000.

⁶ Anm.: „.... Seit Mitte des 12. Jhs. Stehen die christliche Philosophie und Theologie unter dem beherrschenden Einfluss des Mittel- und Neuplatonismus. Mit der Stoa ist der Neuplatonismus durch das religiöse Interesse verbunden; der stoische Logosbegriff wird in das platonische System integriert.“ Aus: Friedo Ricken, Philosophie der Antike, Kohlhammer 2000.

⁷ Vgl. hier beispielsweise Cicero, De natura deorum

den Worten: Da „waltet Gesetz“ und „Mass“.⁸ Die stoische Philosophie mit ihrem Ideal der Unempfindlichkeit und Teilnahmslosigkeit entschärft das Leiden ebenfalls.

Der junge Augustinus studierte den Platonismus und begann in die Ordnung und Schönheit des Ganzen zu vertrauen, in der auch das Übel seinen Platz habe. Er drückt dies in den folgenden Worten aus: „Die Herrlichkeit der Weltordnung strahlt noch glänzender hervor, wenn auch das Böse in ihr sich vorfindet und dem Guten dienen muss“.⁹ Für Augustinus geschieht das Übel nicht aufgrund der Ordnung Gottes, sondern es ist erst später, nachdem es entstanden war, in diese eingeflossen. Ebenfalls hält er fest, dass Gott das Übel nicht liebt, da es jedoch *ist*, müsse es in der Ordnung vorhanden sein. In etwas unverständlichen Worten schreibt er darauf, dass Gott alle Naturen gemacht hat, „auch diejenigen, die sündigen werden: Nicht damit sie sündigen, sondern damit sie das Universum schmücken, gleich ob sie sündigen oder nicht sündigen.“¹⁰ Wahrscheinlich möchte Augustinus damit ausdrücken, dass sich durch einen Menschen, der sündigen könnte, dies jedoch nicht tut, die Herrlichkeit der Weltordnung noch viel mehr zeigt.

Dieser Ansatz stellt eine erste Möglichkeit dar, die Übel der Welt als eine Notwendigkeit zu betrachten und sie zu akzeptieren – wenn auch bloss theoretisch. Darin liegt auch gerade das Problem: Der Hinweis auf die Funktionszusammenhänge zwischen Leben und Leiden bietet den Leidenden selber keine Hilfe in ihrer Not, sondern wirkt wie blanker Zynismus. Auch Augustinus selbst befriedigte diese Sicht nicht, worauf er die anderen zwei klassischen Ansätze ausarbeitete.

Der privationstheoretische Ansatz: Das Übel und das Böse als blosser Mangel an Gutem

Platon (427-347) erklärte: Vom Schlechten muss man irgendwelche andere Ursachen aufsuchen, nicht aber die Gottheit“.¹¹ Er löste das Problem, indem er behauptete, die Welt sei aus einer schon vorausgesetzten Materie, die mangelhaft war und daher nur eine unvollkommene Welt zuließ, geschaffen worden.¹² Augustinus widersprach der Meinung, dass die Materie der Inbegriff des Schlechten und Bösen sei. Plotin selbst bezeichnete das Böse zugleich jedoch als blossen Mangel, was eine Spannung zu seiner vorherigen Aussage schuf. Augustinus jedoch konnte an diesem neuen Ansatz anknüpfen und depotenzierte das Übel und das Böse ontologisch: ¹³ Alles was ist, ist grundsätzlich gut (lat.: omne ens est bonum). Sowohl das physisch Schlechte als auch das moralisch Böse ist nichts Substantielles oder substantiell

⁸ Plotin, Enneade I 8,26.

⁹ Augustinus, De ordine I 7,18.

¹⁰ Inhaltlich aus H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 24-30. Und Augustinus, De libero arbitrio III 11,32.

Zitat aus: Augustinus, De libero arbitrio III 11,32.

¹¹ Platon, Politeia 379C; vgl. 617D.

¹² Vgl. Platon, Politeia 379C

¹³ D.h. er entmächtigt das Böse indem er ihm das „Sein“ nahm (Ontologie = Die Lehre vom Sein).

Seiendes, da es ja sonst gut wäre.¹⁴ Augustinus erklärt sich das Böse als ein Mangel an Gutem (lat.: *privatio boni*). Das Böse strebt demnach immer mehr nach der Auflösung im Nichts oder in anderen Worten: Das Böse hat keine eigene Substanz, es wird bloss durch das Gute im Dasein gehalten, das heisst, dass das reine Böse nicht existieren kann, da es Nichts sein müsste. Damit behauptet Augustinus, dass das Böse nicht nur nicht sein *soll*, sondern dass es gar nicht *ist*.

Diese Sicht hilft dadurch, dass sie dem Bösen die Faszination nimmt und uns davon abhält, uns bloss auf das Böse zu fixieren. Sie bringt uns dazu, unseren Blick auf das Gute zu richten und die Hoffnung nicht zu verlieren. Man lässt sich durch diese Lebenseinstellung viel weniger von der Macht des Übels einschüchtern, sondern man richtet all seine Kraft auf das Positive und Lebensdienliche. Aber die ontologische Depotenzierung des Bösen und des Übels führt auch zu einer Entschärfung und Verharmlosung dessen. Dadurch drohen seine Härte und Abgründigkeit ignoriert zu werden. Dennoch hat Augustinus mit dieser Sicht das eigentliche Ziel erreicht: sie entlastete den Schöpfer und ermöglichte den Einklang mit der biblischen Aussage: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (1.Mose 1,31).

Einen weiteren Kritikpunkt am privationstheoretischen Ansatz liefert der Atheist Gerhard Streminger: „Warum gibt es in dieser, angeblich von einem gütigen Gott geschaffenen Welt, einen solchen Mangel an Gutem? ... Und dass es einen solchen [Mangel an Gutem] gibt, wird ja auch von Vertretern der Privationslehre *nicht* bestritten, sondern gerade als vermeintliche ‚Lösung‘ der ganzen Theodizeeproblematik angesehen. ... Da alles von Gott stammt, ist er auch die Ursache des Mangels an Gutem, woraus wiederum folgt, dass ER mit Bestimmtheit nicht gut ist.“¹⁵

Der (erb-)sündentheoretische Ansatz: Die Übel als Straffolge von Adams Sündenfall

Dieser Ansatz ist weniger eine philosophische als viel mehr eine bibeltheologische Erklärung der Übel und Leiden. Die damals vorherrschende – durch naiv historisierendes Auslegen der Paradieserzählung (Gen 2-3) entstandene – kirchliche Lehre, dass durch den Missbrauch des freien Willens durch Adam die Sünde in die leidlose Schöpfung gekommen und das Leid und die Übel mit sich gebracht habe, griff auch Augustinus auf. Er selbst fand, dass das Leid der Kinder nur durch die – von ihm erfundene – Erbsündentheorie erklärt werden könne, da es

¹⁴ In anderen Worten: Alles was existiert, was Substanz hat, ist gut. Folglich muss das Böse nichts Substantielles sein, nichts das existiert, da es sonst auch gut wäre.

¹⁵ Gerhard Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 186.

keinen gerechten und allmächtigen Gott geben könnte, wenn die Kinder ohne gesündigt zu haben leiden müssten.¹⁶

Augustinus' Idee der Erbsünde geht jedoch weiter; er bezieht auch die aussermenschliche Schöpfung – die Tierwelt – mit ein. Das wurde dadurch möglich, dass man die Schöpfungstexte historisierend las mit Adam als Individuum. So konnte man sich – mit gewissen Schwierigkeiten – auch das Leiden der Tiere als Folge von Adams Fall erklären.

Augustinus macht somit den Menschen verantwortlich für alle Übel in dieser Welt, nicht nur für das Leiden der Menschen, sondern auch für das aussermenschliche Leid. Er bedenkt dabei aber folgendes nicht: „Da die Freiheit des Menschen als geschöpfliche Freiheit von Gott ermöglicht ... und aus ihm empfangen ist, kann sie für die Leidensgeschichte der Welt nicht letztverantwortlich sein.“ Dadurch begeht er den Fehler, dass damit die Frage nach der Letztverantwortung wiederum auf Gott zurückfällt: „Warum also die Freiheit mit ihrer Sünde? ... Warum – o Gott – überhaupt die Schuld?“¹⁷

Kritik an den klassischen theoretischen Theodizee-Versuchen

Voltaire (1694-1778) schrieb als Reaktion auf das Erdbeben von Lissabon (1755) ein *Gedicht über das Unglück von Lissabon oder Prüfung des Axioms: Alles ist gut*. Voltaire lässt jedoch die in seinem Gedicht beschriebene Hoffnung, dass eines Tages alles gut sein wird, bald wieder fallen und schreibt in seinem vier Jahre später erschienenen Roman *Candide oder der Optimismus* (1759): „Gehen wir an die Arbeit, ohne uns weiter den Kopf zu zerbrechen. Das ist das einzige Mittel, das Leben erträglich zu machen.“¹⁸ Seinen früheren Optimismus tritt er mit Füßen und widerspricht offen – dem später noch in meiner Arbeit folgenden – Leibniz und seiner Theorie der besten aller Welten: „Der verwirrte, bestürzte, entsetzte, über und über blutende und zitternde Candide dachte bei sich: ‚Wenn dies die beste aller möglichen Welten ist, wie mögen dann die anderen sein?‘“¹⁹

Dazu kommt, dass die klassischen Theodizee-Versuche das Böse zu einem Werkzeug des Guten umfunktioniert haben, wodurch das eigentlich erlebte Leid in dieser Welt verharmlost wird. Das könnte dazu führen, dass diese Theorien von Menschen, die direkt von Leid betroffen sind, als reiner Spott angesehen würden aus den bereits oben erwähnten Gründen. Durch die klassischen Theodizee-Versuche entstand höchstens ein komisches Gottesbild, wodurch dieser (Gott) im schlechtesten Fall zum sadistischen Monster degeneriert wurde.

¹⁶ Vgl. H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 32.

¹⁷ J.B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesreden, in: ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 90.

¹⁸ Voltaire, Candide oder der Optimismus, Paul Steegemann Verlag, Hannover 1922, 187.

¹⁹ Voltaire, Candide oder der Optimismus, Paul Steegemann Verlag, Hannover 1922, 31.

2.3 Der Erklärungsversuch von Leibniz

Die beste aller möglichen Welten

Leibniz vereinigt in seinem Theodizee-Versuch verschiedene Erklärungsmuster aus der Antike. Er behauptet, Gott hätte mit unserer Welt die bestmögliche aller Welten geschaffen, da das Übel hier den kleinstmöglichen Platz hat. Das Übel hat nach Leibniz drei verschiedene Arten, so unterscheidet er vom „malum morale“, was die durch Abwendung von Gott geschaffene Sünde bezeichnen soll; vom „malum physicum“, welches dazu dienen soll, dass wir vom Schädlichen weggehen und so zum Nützlichen gelangen beziehungsweise uns dem Nützlichen zuwenden; und zuletzt noch das „malum metaphysicum“, das metaphysische Übel, womit er ausdrücken will, dass alles Geschaffene notwendig nicht vollkommen sein kann, weil es sonst mit Gott identisch wäre. Leibniz betont in seiner Erklärung, dass das Übel geschaffen wurde, damit der Mensch überhaupt von Gut und Böse zu unterscheiden wisse. Denn wie hätten die Menschen wissen können, was Gut und was Böse sei, wenn gar nie etwas Böses von aussen an sie heran getragen worden wäre? So liess Gott den Menschen den Baum mit der verbotenen Frucht: „Da sagte die Schlange zur Frau: Keineswegs werdet ihr sterben! Sondern Gott weiss, dass an dem Tag, da ihr davon esst, eure Augen aufgetan werden und ihr sein werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses.“ (1.Mose 3,4-5). Leibniz fügt an, dass man das Gute erst in seiner vollen Pracht erkennt, wenn man das Übel kennt.²⁰

Eigene Kritik

Leibniz stellt mit seiner Theorie, Gott habe die bestmögliche aller Welten geschaffen, eine interessante These auf. Der Gedanke, dass alles Geschaffene unvollständig sein muss, da es sonst mit Gott identisch wäre – da ja nur er vollständig, das heisst perfekt, ist – ist ebenfalls ein interessanter Gedankengang. Leibniz scheint jedoch nicht zu bedenken, dass ein in seinen Gedanken so stark eingeschränktes Geschöpf wie der Mensch, niemals über die Allmacht Gottes irgendeine Aussage machen könnte. So scheint es anderen Menschen durchaus grotesk, dass Gott nicht in der Lage gewesen sein soll, die Welt frei von Leid und Übel zu schaffen. Denn dadurch, dass Gott einen Kompromiss eingehen musste, nämlich indem er das Böse entweder in der Welt duldet oder es selbst implizierte, zeigt Leibniz, dass Gottes Macht begrenzt ist.

Betrachtet man Leibniz' Erklärung aus heutiger Sicht, das heisst nach dem 1. und 2. Weltkrieg und dem Schlagwort „Auschwitz“, kann man nicht glauben, dass diese Gedanken der Natur des Übels und des Leids auch nur annähernd gerecht werden. Man erkläre auch nur einem

²⁰ Inhaltlich aus: H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 26-27 und Ergänzungen aus Gerhard Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 50ff.

hungernden Kind in einem Drittweltland, es leide, damit es den Weg zum Nützlichen finde, beziehungsweise es leide, weil es eine Strafe sei für Taten, die es niemals getan hat.

3. Bearbeiten einer möglichen Lösung

3.1 Atheismus

Die bekannteste Lösung des Theodizee-Problems ist der Atheismus.²¹ Der augenscheinliche Widerspruch, dass es Leid auf dieser Welt gibt und dass es dennoch einen allmächtigen und allgütigen Gott geben soll, wird dadurch gelöst, dass die Existenz eines Gottes angezweifelt oder sogar negiert wird. Viele Atheisten begehen jedoch beim Argumentieren gegen die Existenz eines Gottes den Fehler, dass sie davon ausgehen, dass es keinen Gott gibt. Sie gehen also von einer unausgesprochenen Prämisse aus, die sich – bekanntlich – weder beweisen noch widerlegen lässt. Berühmte Vertreter dieser Ansicht sind zum Beispiel die Philosophen Jean Paul Sartre und Albert Camus, die beide als Vertreter des Existentialismus²² galten.

Da im folgenden Teil der Arbeit einige Argumente von Atheisten gegen die Existenz eines Gottes vorkommen, werden sie an dieser Stelle nicht explizit erwähnt.

3.2 Neudefinierung der Eigenschaften Gottes als Lösung?

Infragestellung der Allmacht Gottes

Die Frage, ob Gott den logischen Beschränkungen unterliege oder nicht, ist grundlegend für die Infragestellung seiner Allmacht. Die Fähigkeit Gottes, die Welt absolut frei und nach eigenem Gutdünken schaffen zu können, lässt sich mit der einfachen, bereits im Mittelalter gestellten Frage, ob Gott einen quadratischen Kreis schaffen könnte, beantworten: Niemand, der an die Allmacht Gottes glaubt, würde auf diese Frage mit „nein“ antworten (er würde jedoch der Vollständigkeit halber anfügen, dass Gott zwar einen solchen Kreis schaffen könnte, dies jedoch kaum machte, da er absolut überflüssig wäre). Trotzdem lässt folgerichtig fragen, warum, wenn Gott keinerlei Beschränkungen (also nicht einmal logischen) unterlag, er die Welt nicht wesentlich besser geschaffen habe (was ja im Gegensatz zum quadratischen Kreis

²¹ Anm.: Es gibt zwei Formen von Atheismus, den schwachen („Ich bin nicht überzeugt, dass es Götter gibt.“) und den starken („Ich bin überzeugt, dass es keine Götter gibt.“), letzterer ist jedoch selten vertreten. Der schwache Atheismus wird häufig dem Agnostizismus gleich gestellt, in dem behauptet wird, dass wir nicht wissen könnten, ob es Götter gebe oder nicht.

²² Die Kernaussage des Existentialismus ist nach J.P. Sartre folgende: „Die Existenz geht der Essenz (dem Wesen) voraus“ aus der Schrift *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Der Existentialismus rückt den Menschen in den Mittelpunkt. Sartre geht sogar noch einen Schritt weiter: „Der atheistische Existentialismus, für den ich stehe, ist zusammenhängender. Er erklärt, dass, wenn Gott nicht existiert, es mindestens ein Wesen gibt, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und dass dieses Wesen der Mensch oder, wie Heidegger sagt, die menschliche Wirklichkeit ist. Was bedeutet hier, dass die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, dass der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert.“ (Jean Paul Sartre, 'Der Existenzialismus ist ein Humanismus') Quelle: J.-P. Sartre: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zitiert nach W. Trutwin: *Gespräch mit dem Atheismus*, Göttingen 1970, S. 62 ff.

offensichtlich notwendig gewesen wäre)? Leibniz Idee von der bestmöglichen Welt fällt aufgrund der Ungebundenheit Gottes an logische Gesetze, beziehungsweise aufgrund dessen, dass Gott die logischen Gesetze selber geschaffen haben muss, in sich zusammen wie ein Kartenhaus. Wenn Gott wie angenommen nicht an die logischen Gesetze gebunden war, dann hätte er Gutes ohne diese Fülle an Leid erschaffen können (und aufgrund seiner Güte „müssen“). Da wir jedoch soviel Leid in dieser Welt antreffen, müssen wir daraus schliessen, dass Gott entweder nicht allgütig oder nicht allmächtig ist. Die meisten Theisten sind daher der Meinung, dass auch Gott den Gesetzen der Logik folgen muss. Folglich muss man jedoch den Begriff der Allmacht hinterfragen, denn wenn Gott allmächtig wäre, dann könnte er auch die logischen Gesetze frei einhalten oder nicht. Wenn er tatsächlich durch jene eingeschränkt sein sollte, woher kommen sie dann? Gibt es vielleicht einen zweiten, viel mächtigeren Gott? „Aber kein traditioneller Theist könnte [dies] ... akzeptieren, weshalb er nach einem Ausweg suchen wird. Und der zweckmässigste dürfte folgender sein: ‚Es gibt nur einen Gott. Dieser ist allgütig, aber nicht *all*mächtig, sondern nur *sehr* mächtig.‘ Mit dieser Behauptung begibt sich der Theist allerdings nicht nur in Widerspruch zur praktisch gesamten Tradition, sondern es stellt sich überdies die Frage, ob der Theist dann noch das höchste Wesen verehrt. Denn ein mächtigerer Gott als der „sehr mächtige“ lässt sich jedenfalls denken. Vielleicht thront über dem christlichen Gott bzw. dem Schöpfer Himmels und der Erde noch ein anderer Gott? Aber selbst wenn man einen solchen Ditheismus attraktiv fände, taucht sogleich eine neue Frage auf: Warum sollte dieser an Macht überlegene Gott es zulassen, dass ein ziemlicher Stümper [beziehungsweise Demiurg im Sinne Platons] die Welt erschafft (falls der an Macht überlegene Gott auch gut ist)?“²³

Die Allmacht Gottes wirft also in Verbindung mit anderen Eigenschaften fundamentale Probleme auf, nicht zuletzt jenes: Wenn Gott alles tun kann und er zugleich ewig ist, kann er sich dann selber töten? „Vielleicht“, so bemerkt G. Streminger, „hat sich der Allmächtige bereits umgebracht und treibt das Universum wie ein Fliegender Holländer führerlos dahin.“ – nicht ganz ernst betrachtet könnte man dazu sagen, dass zumindest Nietzsche sich wohl über diesen Gedanken gefreut hätte.²³

Lösungsversuch: Gott zieht sich zurück, um Anderem Raum zu geben

Der in Deutschland geborene jüdische Philosoph Hans Jonas, dessen Mutter in Auschwitz starb, fragt, welcher „Gottesbegriff nach Auschwitz“ überhaupt noch denkbar sei: „Für den Juden, der im Diesseits den Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung sieht, ist Gott eminent der Herr der Geschichte, und da stellt ‚Auschwitz‘ selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage ... Wer aber vom Gottesbegriff nicht einfach lassen

²³ G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 330f.

will – und dazu hat selbst der Philosoph ein Recht -, der muss, um ihn nicht aufgeben zu müssen, ihn neu überdenken und auf die alte Hiobsfrage eine neue Antwort suchen. Den ‚Herrn der Geschichte‘ wird er dabei wohl fahren lassen müssen. Also: Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?“²⁴ Jonas leitet seine Antwort aus der kabbalistischen Zimzum-Lehre²⁵ von Rabbi Nachmann her, die besagt, dass Gott „sich in sich selbst zusammenziehen“ und sich zurücknehmen „muss,, weil es sonst „kein anderes ausserhalb Gottes geben“ könnte.²⁶ Jonas radikalisiert jedoch die Idee Nachmanns zusätzlich, indem er behauptet, Gott habe sich selbst in die Schöpfung gegeben und zwar in einem solchen Ausmass, dass er (Gott) unfähig sei, in die Geschehnisse der Welt einzugreifen.

Jonas’ Erklärung, Gott habe sich absichtlich ohnmächtig gemacht, damit die Welt sich selbständig entwickeln könnte, ist ohne Zweifel ein beeindruckendes Konzept. Doch es stellt sich die Frage, ob der Mensch durch die ihm dadurch erteilte Verantwortung nicht überfordert sei, was wiederum die Frage nach einer Theodizee des den Menschen überfordernden Gottes aufwürfe. In den Ausführungen von Jonas bleibt ausserdem ein Widerspruch, da er einerseits behauptet, Gott sei völlig in den Weltprozess eingegangen, indem er nichts von sich zurückbehält, es würde also keine motivierende Kraft übrig bleiben; andererseits sagt Jonas, Gott verzichte nur für gewisse Zeit auf jede Einmischung in den Weltlauf, so dass er die gerechten Menschen motivieren könnte. Doch welche der zwei Möglichkeiten soll jetzt die richtige sein? Beides ist nicht dasselbe.²⁷

Das grösste Problem bei der Infragestellung der Allmacht Gottes ist ein Denkfehler der Leute, die so argumentieren: „Aber dabei denken sie (z.B. Jonas) All-Macht nicht wirklich transzendental, sondern räumlich-gegenständlich: nämlich (1) als Allein-Macht, die ohne Gegenmacht, also gegenstandslos und daher als Begriff unsinnig sei, und (2) kategorial als Über-Macht auf derselben Ebene wie kreatürliche Macht, die zu dieser in Konkurrenz tritt und daher sich selbst begrenzen müsste, um auch anderer, schwächerer Macht Raum zu geben; denn andernfalls – so könnte man erläutern – würde sie ja alle andere, endliche Macht verdrängen, ähnlich wie ein Gegenstand den andern verdrängt, wenn er dessen Ort einnehmen soll.“²⁸

²⁴ H. Jonas, Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a. M. 1987

²⁵ Eine von Rabbi Nachmann geschaffene Doktrin: Die Iurianische Doktrin des *Zimzum* („Rückzug“, siehe Kabbala) schafft ein Paradox. Einerseits postuliert sie den Rückzug und das Verschwinden der Göttlichkeit unter Schaffung eines Vakuums, andererseits wird damit göttliche Immanenz (Anwesenheit Gottes in der Welt) angenommen.

²⁶ H. Jonas, Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a. M. 1987

²⁷ Inhaltlich aus: H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 60-64.

²⁸ H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

Abschied vom allgütigen Gott

Gottes Güte und seine uneingeschränkte Freiheit sind nicht miteinander verträglich: Wenn er tatsächlich frei ist, sich für das Böse oder für das Gute zu entscheiden, was ja eine Bedingung für absolute Freiheit wäre, dann gäbe es folglich in Gott eine Vielzahl böser Antriebe. Einen Gott, in dem aber auch das Böse vorhanden wäre und der sich ständig überwinden müsste, Gutes und nicht Böses zu tun (aufgrund seiner Güte), würde man kaum in dieser Art als gut und als Gott bezeichnen, wie es gängige Gottesvorstellung und biblische Offenbarung ist. „Aufgrund dieser unliebsamen Konsequenz wird man wahrscheinlich als Theist die These vertreten, dass Gott gerade deshalb ausschliesslich gute Handlungen setzt, da grenzenlose Güte sein Wesen ist: ‚Weil Gott aufgrund seines Wesens keine bösen Handlungen vollziehen *kann*, gibt es in ihm keine bösen Antriebe. ER ist also nicht zufälliger-, sondern notwendigerweise gut.“²⁹ Diese Aussage erschafft jedoch ein weiteres Problem: Wenn Gott aufgrund seiner Güte gar nichts Böses tun kann, dann verliert er damit seine uneingeschränkte Freiheit und die Allmacht. Es muss also unterschieden werden, ob Gott das Gute wirken *muss* – was als nicht so edel angesehen wird, da man keiner Versuchung unterliegt, das Gegenteil zu wirken – oder ist Gott *zufälligerweise* gut – was edler wäre – ? Da er als das vollkommenste Wesen gilt, folgt daraus automatisch, dass Gott zufälligerweise gut ist, womit ein weiteres Problem auftaucht: Wenn Gott sich zufällig für das Gute entscheidet, dann gibt es in ihm auch eine Unmenge Motive, Böses zu tun, was wiederum bedeutet, dass er sich auch einmal für das Böse entscheiden könnte. Daraus resultiert, dass Gott nicht mehr vertrauenswürdig ist und wir uns fragen müssen, ob wir an dem Glauben an einen Gott, der sowohl Böses als auch Gutes tut – und zwar nach dem Zufallsprinzip – festhalten sollen. Die drei Eigenschaften Gottes: Allmacht, uneingeschränkte Freiheit und Allgüte führen also automatisch zu einem Paradoxon: Wenn Gott notwendigerweise Gutes tut, dann ist er eigentlich gar nicht so gut, weil er gar nicht erst in Versuchung kommt, sich für die böse Variante zu entscheiden, tut er jedoch zufälligerweise Gutes, dann ist er auch nicht vollkommen gut, weil sich dann in ihm böse Antriebe finden liessen.³⁰

Lösungs- und Erklärungsversuch

Die Annahme, Gott habe alles was es überhaupt gebe, geschaffen, kann zum Schluss führen, dass Gott auch das Böse geschaffen hat, beziehungsweise, dass das Böse in Gott selbst enthalten sei. Der jüdische Theologe David R. Blumenthal schreibt, dass Gott „zu unvorhersagbaren Zeitpunkten Böses bzw. Übles tut“ und dass in ihm die „Neigung zum Bösen inhärent ist“, dass also „Gott das Böse durchaus in sich umfasst“; „das Böse gehöre als

²⁹ G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 331.

³⁰ Inhaltlich aus: G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 331 f.

„Bestandteil“ zu Gottes eigenem Wesen“.³¹ Blumenthals Vorstellung von einem Gott, der sowohl böse als auch gut ist, stiess in den USA auf erbitterten Widerstand. Dies ist möglicherweise darauf zurück zu führen, dass sich die Menschen einen Gott wünschen, dem alles böse fremd ist und dass sie jegliche Verbindung von Gott und dem Bösen aufs heftigste ablehnen. Blumenthal selbst verdeutlicht diese Ansicht, indem er sagt, er glaube, dass die Menschen die umfassende, vollkommene Güte, die sie brauchen, auf Gott übertragen und in Gott hineinprojizieren.³² Blumenthal rechtfertigt seine Aussage, in dem er sie auf zwischenmenschliche Erfahrungen projiziert: Ein Vater, der seinem Sohn die Autoschlüssel gibt, worauf der Sohn einen Unfall verursacht, habe Mitverantwortung; ja er habe „eine umfassende moralische Mitverantwortung für alles, was sich in seinem Leben ereignet“³³.

Die Vorstellungen Blumenthals mögen zwar widersprüchlich scheinen, doch verbirgt sich hinter ihnen ein ernst zu nehmendes Problem: Wenn Gott tatsächlich der Ursprung von allem auf der Welt ist, dann muss in Gott zumindest so etwas wie die Möglichkeit des Bösen gedacht werden. Derart konsequent haben bereits andere vor Blumenthal gedacht, so zum Beispiel Jakob Böhme (1575-1624), F. C. Oetinger (1702-1782) oder der berühmte katholische Theologe Hans Urs von Balthasar (1904-1988). Bei der üblichen christlichen Theologie stützt man sich bei Meinungsbildung stark auf die Aussagen der Bibel und schliesst daraus, dass Gott das Übel zwar nicht wolle, es jedoch in Kauf nehme (müsse), damit die Welt ihre Eigendynamik behalten könne. Die oben genannten (und weitere) Denker hingegen behaupten aufgrund konsequenten Weiterdenkens, dass in Gott eine Art Ur-Unterschiedenheit vorhanden sei, von der das Andersseinkönnen ausgehe – was gerade bei der christlichen Vorstellung von einer Dreiteilung Gottes Sinn machen würde – und die Möglichkeit, sich so auch zu verselbstständigen und gegen andere zu agieren. In etwas anderen Worten: Die Möglichkeit des Andersseins - und die damit mögliche Selbständigkeit (welche wiederum gegen andere benutzt werden kann und somit zur Sünde führt) - kommt aus einer Ur-Unterschiedenheit in Gott selber.³⁴ Trotzdem, dass diese Gedanken sehr konsequent erscheinen, bleibt die Frage, ob sie sich nicht in metaphysischen Spekulationen vergreifen, welche an der generellen Unlösbarkeit metaphysischer Fragen scheitern würden.³⁵ Teilt man die Meinung vieler Wissenschaftler, nach

³¹ D. R. Blumenthal, *Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest*, in: *Concilium* 34 (1998) 83-95 – Vgl. auch vom selben Autor: *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Louisville/Ken. 1993.

³² D. R. Blumenthal: *Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest*, in: *Concilium* 34 (1998), 90f. Vgl. auch: L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, hrsg. von A. Esser, 3. Auflage, Heidelberg 1979, S. 95-98.

³³ Inhaltlich aus: H. Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000, 69-70. Zitat aus: D. R. Blumenthal: *Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest*, in: *Concilium* 34 (1998) 85.

³⁴ Vgl. etwa H. U. von Balthasar, *Theodramatik III, Einsiedeln* 1980, 300ff.

³⁵ Vgl. : Immanuel Kant hält in seinem Werk „*Kritik der reinen Vernunft*“ fest, dass Fragen, die über die Welt hinausgehen (z.B. die Frage nach dem Sinn des Lebens), zum Bereich der Metaphysik gehören

der sich die Welt in einer Evolution befindet, welche nicht ohne die Evolutionsdynamik funktionieren könnte, dann schliesst das Fehlentwicklungen, Schmerzen, das „malum physicum“ und die menschliche Freiheit mit der Möglichkeit ihres Missbrauchs mit ein. Logisch betrachtet wären solche Übel vermeidbar gewesen, hätte Gott auf eine evolutive Welt – und somit auf menschliche Freiheit – verzichtet. Da er dies offenbar nicht gemacht hat, ist er selber verantwortlich zu machen für die Möglichkeit des Naturübels. Man muss jedoch bedenken, dass Gott lediglich die Eigendynamik und damit die Möglichkeit zur Wirklichkeit des Naturübels geschaffen hat. Trotzdem kann der Mensch mit Recht die Klage erheben und Gott zur Rede stellen, wieso er denn überhaupt die Möglichkeit – die ja immer wieder zur Wirklichkeit wird – geschaffen habe. „Was hast du im Sinn ... mit uns allen samt all den Geschöpfen, den macht- und wehrlosen, fressend gefressenen, grässlich verreckenden, allen zusammen – zum Weinen! Was willst du?“³⁶

Wolfhart Pannenberg (* 2.10.1928 in Stettin) fordert ein völliges Umdenken was das Verständnis von Gott anbelangt. Er meint, dass Theologen sich häufig gedrängt fühlten durch den Gedanken der Ewigkeit Gottes, zu behaupten, er sei unveränderlich derselbe, er müsse also am Anfang der Schöpfung schon derselbe sein wie an ihrem Ende. Nach Pannenberg ist „die Herrschaft Gottes noch im Kommen“.³⁷ Dadurch werde auch das stärkste Argument der Atheisten aufgehoben, nämlich die Unverträglichkeit des freien Willens der Menschen mit der Existenz eines ewigen Gottes. Der „Gott [der] selbst noch im Kommen ist“ „befreit ihn [den Menschen] von der Gebundenheit an das System der bestehenden Welt“. Dadurch werde „Gott Ursprung und Schutzmacht der Freiheit ...“.³⁷ Auch das moralische Argument gegen die Existenz Gottes kann er mit seiner Theorie widerlegen: „Es ist die Erfahrung einer Welt, in der das Reich Gottes, die Herrschaft Gottes noch nicht endgültig in Erscheinung getreten ist. In dieser Welt des Kampfes gegen das Leid, gegen die Sinnlosigkeit und gegen das Böse ist Gott die äusserste, die stärkste Macht, mit der der Mensch sich verbinden kann, selbst da noch, wo er allem Anschein nach hoffnungslos unterliegt.“³⁷ Dadurch gelingt es Pannenberg sogar, das Argument der Übel in der Welt, das gegen die Existenz Gottes gebraucht wird, zu einem Argument *für* die Existenz eines solchen Gottes zu verwandeln.³⁷

(meta = über/vor der Physik). Diese Fragen lassen sich jedoch nicht beantworten, da sie weder empirisch wahrgenommen, noch mit dem Verstand erfasst werden können.

³⁶ F. Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg 1981.

³⁷ W. Pannenberg, Deutscher Evangelischer Kirchentag 1969. Dokumente. Stuttgart 1970, 146-150.

„Ich bin der HERR und sonst keiner. Ausser mir gibt es keinen Gott. Ich gürtete dich, ohne dass du mich erkannt hast, damit man erkennt vom Aufgang der Sonne und von <ihrem> Untergang her, dass es ausser mir gar keinen gibt. Ich bin der HERR – und sonst keiner -, der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der Frieden wirkt und das Unheil schafft. Ich, der HERR, bin es, der das alles wirkt“ (Jes 45,5-7).

Diese Bibelstelle haben zeitgenössische christliche Theologen (u. a. W. Gross und K.-J. Kuschel³⁸) zu ihrem Programmtext erhoben, in dem sie gegen den Versuch protestieren, dass man die menschliche Freiheit für alles Übel der Welt verantwortlich macht und nicht Gott – indem man Gott als ohnmächtig und schwach darstellt. Diese Bibelstelle jedoch zu einer generellen Behauptung zu verallgemeinern und aus ihr ebenfalls allgemeingültige Schlüsse zu ziehen, ist problematisch, da man die Worte des Propheten Jesaja an dieser Stelle eher als Motivation für das Volk Israels, dass auf keinen Fall die Hoffnung sinken lassen dürfe und auf eine baldige Situationsbesserung hoffen soll, deuten muss. Das hebräische Wort „ra’ä“ (welches sowohl das Unheil und das Schädliche, also auch das Böse umfasst) wie in Jesaja 45,7, findet man nämlich auch bei Hiob: „Das Gute nehmen wir von Gott an, da sollten wir das Böse nicht auch annehmen?“ (2,10; vgl. 42,11). Wie Hiob können auch andere jüdische Beter Gott direkt herausfordern, ihn anklagen und verantwortlich machen für ihr Leid. Dennoch: Sie vertrauen trotz ihres momentanen Leidens darauf, dass Gott letztendlich ihr Heil will und nicht ihren Untergang: „Gerade deshalb halten sie [die jüdischen Beter] – sozusagen gegen Gott (genauer: gegen das, was sie aktuell an Gottverlassenheit erfahren und auf Gott selber zurückführen) – an Gott fest (genauer: an dem „Ich bin da“ von Ex 3,14 bzw. dem „Du bist bei mir“ von Psalm 23), klagen seine (Bundes-)Nähe ein und fragen, wann er [endlich] seine Verheissung und damit die Wahrheit seines Namens „Ich-bin-da“ endlich einlösen werde.“³⁹ Der Protest von Gläubigen wird als gelebte Form von Gott-Beziehung verstanden, wenn folgende Punkte eingehalten werden: „Unsere [jüdische] Tradition rechtfertigt nur einen einzigen Schrei, den Schrei, den wir für die Menschen, nicht gegen sie ausstossen. Nur die Empörung, die dem Opfer hilft, ist gestattet. Jene, die den Henker ermuntert, ist vergeblich, weil sie unmenschlich ist.“⁴⁰ Daran kann man erkennen, dass Menschen, die eine solche Art von Beziehung leben, an dem Glauben festhalten, dass Gott sich schlussendlich als vollkommen gut und gütig erweisen wird, trotz den momentanen Zweifel und Unschlüssigkeiten.

Thomas von Aquin (1225-1274) bemerkte sehr treffend, dass wir uns Zeit unseres Lebens mit einer unvollkommenen Gotteserkenntnis abfinden müssen, weil wir nicht wüssten, was Gott *sei*, sondern eher, was er eben gerade *nicht* sei: Gott sei nicht schlecht und nicht böse. Die positive Aussage, Gott sei gut, könne man jedoch nicht machen, da wir Menschen bloss ein begrenztes

³⁸ W. Gross – K.-J. Kuschel, >Ich schaffe Finsternis und Unheil!< Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992.

³⁹ H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 73/74.

⁴⁰ E. Wiesel, Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits, Freiburg 1992, 193.

Bild von dem Begriff „gut“ hätten.⁴¹ Die Gutheit, wie sie bei Gott vorkommt, sei für uns Menschen unvorstellbar, da wir selbst bloss ein begrenztes und mangelhaftes Bild davon hätten. Da wir uns in Gott die reine Substanz des Begriffes „gut“ denken, so müsse verneint werden, dass Gott schlecht sei.⁴² Der Kirchengeschichtler und Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949) bemerkte dazu treffend: Wie manches Schlimmes richteten wir mit unserer Güte an! All unsere Eigenschaftswörter, auch noch die höchsten, die wir auf Gott anwenden, „geben uns nicht sein Licht, sondern werfen auf ihn unsere Dunkelheit“⁴³.

Die Allwissenheit Gottes

Theisten gehen davon aus, dass Gott alles weiss, was geschehen ist, geschieht und geschehen wird. Wenn dies jedoch der Fall ist, dann muss Gott böse sein, denn er hätte wissen müssen, was für Leiden seinen Geschöpfen widerfahren würden. Indem er – wohl wissend um die Konsequenzen und das darauf resultierende Leid – den Menschen Willensfreiheit geschenkt hat, „... hat er sie in die Falle gelockt, damit sie zuerst der Teufel hole und er sie anschliessend bestrafen kann.“⁴⁴ Dies wiederum würde gegen die Existenz eines allgütigen Gottes sprechen. Ebenso wenn man den Gedanken verfolgt, Gott habe sehr wohl um die Folgen seiner Tat gewusst, diese jedoch hinnehmen müssen, weil es nicht in seiner Macht stand, sie zu verhindern, kommt man auf den Schluss, dass Gott eine seiner Eigenschaften abgesprochen werden müsse: seine Allmacht.⁴⁵

Aus den zusammen getragenen Problemen lässt sich nur ein logischer Schluss ziehen:

Gott als für den Menschen unbegreifbares Subjekt

Bereits ein Anselm von Canterbury (1033-1109) stellte in seiner Schrift „Proslogion“ fest, dass Gott das Wesen sei „über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann“, sogar „etwas Grösseres, als gedacht werden kann“⁴⁶. Augustinus drückt dasselbe in etwas anderen Worten aus: „Wenn du's begreifst, dann ist es nicht Gott; wenn du begreifen konntest, so hast du etwas

⁴¹ Vgl. I. Kant: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, *Begriffe ohne Anschauungen sind leer.*“

⁴² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. Zur Interpretation vgl. E. Schillebeeckx, *Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin*, in: ders., *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965.

⁴³ J. Wittig, *Das neue Antlitz*, Kempen 1947, 157f.

⁴⁴ G. Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, 335.

⁴⁵ Inhaltlich aus: G. Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, 335.

⁴⁶ Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2 bzw. 15.: Anselm stellt in dieser Schrift folgende bekannte Formulierung auf: *Credo, ut intelligam* (lat., „ich glaube, damit ich erkennen kann“). Sie ist in Anlehnung und Kontrast zum theologischen Ansatz *credo quia absurdum* („ich glaube, weil es widersinnig ist“) formuliert.

anderes für Gott gehalten ..., dich durch dein Denken täuschen lassen.“⁴⁷ Ist Gott also wirklich etwas, das der Mensch mit seinem Verstand nicht erfassen kann?

Karl Rahner⁴⁸ (1904-1984) versucht, die Unbegreiflichkeit des Leids der Kreatur als „ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes“ selbst zu sehen. Gott sei sowohl unbegreiflich „in seinem Wesen“⁴⁹, da wir trotz aller Fürchterlichkeit vieler Leiden „die reine Güte Gottes zu bekennen haben, die aber eben nicht vor unserem Tribunal freigesprochen werden muss“⁴⁹, als auch unbegreiflich „in seiner Freiheit, weil gerade sie, wenn sie das Leid der Kreatur will, ... unbegreiflich ist“⁴⁹. Die liebende „Annahme Gottes als des unverfügbaren Geheimnisses“ und die „schweigende Annahme der Unerklärlichkeit und Unbeantwortbarkeit des Leides“ seien „derselbe Vorgang“⁴⁹. Ebenso wie Anselm, Augustinus und Rahner sind viele Theologen der Meinung, dass wir im gegenwärtigen Dasein keine befriedigende Erklärung finden können, warum es soviel Leid auf dieser Welt gebe. Einige Theisten⁵⁰ gehen sogar so weit, zu behaupten, dass alle Lösungsversuche – ja nur schon Verstehversuche – der Theodizee zum Scheitern verurteilt seien und plädieren für eine Rückführung in das unverstehbare Geheimnis – was dem Geist moderner, aufgeklärter Menschen widerstreben müsste.

Ebenso mag es Atheisten widerstreben, dass Menschen trotz der angeblichen Unverstehbarkeit Gottes nach wie vor an ihm festhalten. Für sie muss der Gläubige als unbelehrbar und stur erscheinen. Heutige atheistische Religionskritiker wie Gerhard Stremlinger (* 1952 in Graz) oder Bernward Gesang (* 1968) bemängeln, dass die Begründung, Gott sei mit unserem Verstand nicht erfassbar, eine „Immunsierungsstrategie des Glaubens“ sei. Der Glaube ziehe sich hinter die Grenzen der Vernunft ins Unbegreifliche zurück,⁵¹ während er oft gleichzeitig rationale Argumente beanspruche, um die Existenz Gottes zu belegen.⁵²

Armin Kreiner, ein zeitgenössischer Theologe, hat den Versuch unternommen, Gott und das Leid rein theoretisch zu vereinbaren. Ebenso wie Stremlinger und Gesang kritisiert auch Kreiner den theologischen Rückzug in die Geheimnishaftigkeit Gottes als Kapitulation vor der Theodizee-Frage: „Die Beantwortung von weder falsch noch anmassend gestellten Fragen lässt sich auf Dauer nicht glaubwürdig durch die Berufung auf die Geheimnishaftigkeit Gottes verweigern.“⁵³ Kreiner sucht deshalb eine strikt rationale Theodizee als Lösung, da für ihn ein Denken in Widersprüchen generell unzulässig ist. Trotzdem drängt sich die Frage auf, ob dies

⁴⁷ Augustinus, Sermo 52,6,16.

⁴⁸ Anm.: Karl Rahner nahm den philosophischen Ansatz des belgischen Jesuiten Joseph Maréchal auf, der die kantsche Fragestellung aufzunehmen und im Rahmen einer thomistisch (= die Lehre von Thomas v. Aquin betreffend) geprägten Philosophie zu lösen suchte.

⁴⁹ K. Rahner, Warum lässt Gott uns leiden? in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 14, Zürich 1980, 250-266, hier 263f.

⁵⁰ So zum Beispiel der 1928 in Sursee geborene Theologe Hans Küng.

⁵¹ Vgl. I. Kant: Kant stellt in seinem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ fest, dass dem Verstand und der Vernunft Grenzen gesetzt sind, man sich jedoch gewisse Dinge (sog. Antinomien) trotzdem denken kann, man jedoch nur an deren Existenz *glauben* kann (da sie die Grenze der Vernunft übersteigen).

⁵² B. Gesang, Angeklagt Gott, Tübingen 1980.

⁵³ A. Kreiner, Gott im Leid, Freiburg 1997.

überhaupt möglich sei. „Gewiss muss, weil es ohne Verstehen keinen intellektuell redlichen Glauben gibt, zu verstehen versucht werden, aber die Aporie liegt darin, dass das Verstehen sich hier an etwas annähert, was sich letztlich nicht verstehen lässt.“⁵⁴ So gesehen ist die „reductio in mysterium“ – der Rückgang auf das Geheimnis – keineswegs irrational, sondern eine Notwendigkeit, begründet durch die Begrenztheit und die Perspektivität unserer Erkenntnisbemühungen und unseres Verstandes.⁵⁵ H. M. Baumgartner bemerkte dazu, dass unserer endlichen Vernunft „empirische Erkenntnis ... ungeschlossen und offen [ist], aber sie denkt notwendig die Idee des Unbedingten. Ihre Grundstruktur ist die einer limitativen Opposition, d. h. was immer von ihr realisiert und als geistiges Gebilde hervorgebracht wird, ist bestimmt durch den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit. Wir sind des Unbedingten nicht erkenntnismässig mächtig; zugleich ist das Unbedingte ein notwendiger Gedanke“⁵⁶.

Weiterhin daran zu glauben, Gott sei der Urgrund der Welt, ist also nicht irrational, sondern durchaus konsistent und rational. Denn wäre Gott nicht der Urgrund dieser Welt, woher kämen wir dann? Bloss aus der Evolution des Kosmos? Woher aber kommt dann unsere Fähigkeit, die Natur und den ganzen Kosmos zu hinterfragen und über sie hinaus zu denken? Der Glaube an Gott ist also durchaus gerechtfertigt nach der Meinung von Baumgartner, man darf jedoch nie vergessen, dass es sich um *glauben* handelt und nicht um *wissen*. Gleichfalls wissen wir und müssen wir bedenken, dass all unsere Erkenntnisbemühen begrenzt, perspektivisch und unabschliessbar sind. Der tatsächliche Urgrund dieser Welt und die Welt an sich bleiben für uns also schlussendlich unausdenkbar.⁵⁷ Der gläubige Mensch hält also – trotz der prinzipiell theoretischen Unlösbarkeit – an der Annahme eines Gottes als Schöpfer dieser (leidvollen-)Welt fest. Da jedoch die Kontradiktion zwischen Gott und dem Übel nicht beseitigt werden kann, muss vielmehr dieser Widerspruch scharf gedacht und aufrechterhalten werden.⁵⁸

3.3 Kant und die Theodizee

Da bereits vorhin auf die – nach Kant – generelle Unlösbarkeit metaphysischer Fragen eingegangen wurde, kommt dies in diesem Teil nicht vor.

⁵⁴ H. Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000

⁵⁵ Vgl. G. M. Hoff, *Ist die >reductio in mysterium< irrational? Zu A. Kreiners Quaestio Disputata*, in: *ZkTh (Zeitschrift für katholische Theologie)* 121 (1999)

⁵⁶ H. M. Baumgartner, *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn – Berlin 1991, 208.

⁵⁷ Vgl. hierzu I. Kant, KrV B629: Nach Kant muss man, um Erkenntnis über einen Begriff zu erhalten, aus diesem herausgehen und ihn von aussen betrachten. Da dies – kurz gesagt – weder bei der Welt noch bei Gott möglich ist, können wir keine Erkenntnis von diesen Dingen haben, sie übersteigen unseren Verstand.

⁵⁸ Inhaltlich aus: H. Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000, 80-87.

Immanuel Kant formulierte die Kritik an den klassischen Theodizeen und deren notwendiges Scheitern sehr treffend in seiner Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“⁵⁹ mit den Worten: „Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene [Weisheit des Welturhebers] erhebt.“ Und genau das ist „die Sache unserer anmassenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft“ (A 194f.). „Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: dass alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht“, und auch in Zukunft prinzipiell keine tüchtigere Theodizee zu erwarten sei, weil nämlich gezeigt werden kann, „dass unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei“ (A 209f.). Deswegen gelte es diesen von einer hybriden Vernunft betriebenen, aber gescheiterten Prozess einer „vernünftelnden“ oder „doktrinalen Theodizee“ „für immer zu endigen“ (A 211f.).⁶⁰ Kant selbst lässt nur gelten, was er eine „authentische Theodizee“ nennt: den Spruch der praktischen Vernunft, „wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen“ (A 212). Dies findet er im Buche Hiob „allegorisch ausgedrückt“: Hiobs „Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen“, sein Eingeständnis, unweise über Dinge gesprochen zu haben, „die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht“ (vgl. Hiob 42,3), und sein trotzdem „guter Lebenswandel“ (seine Moralität) stehen für eine *negative Weisheit* bezüglich des Wissens von Gott und für die Aussagen unserer „praktischen Vernunft“, die „als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt“ (A 213-217).⁶¹

⁵⁹ I. Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Königsberg 1791.

⁶⁰ Ergänzungen aus H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

⁶¹ Text zwischen den Zitaten aus: H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 39.

4. Schlusswort

4.1 Schlusskonklusion

Das Theodizee-Problem wurde schon seit der Antike von unterschiedlichen Philosophen und Theologen durch verschiedenste Versuche zu lösen gesucht. Alle Lösungsversuche sind jedoch schlussendlich nicht ausreichend und genügen nicht, um dieses grosse und gewichtige Problem zu lösen. So können Augustinus' Ansätze relativ leicht widerlegt und als unbefriedigend angesehen werden. Sie bieten jedoch eine erste Möglichkeit, das Leid als eine Notwendigkeit anzusehen, beziehungsweise als eine Strafe für Sünden. Letzteres führte leider häufig zu Verstossung der Kranken und Leidenden, da deren Leiden als direkte Folge oder Strafe für ihre Taten angesehen wurden. An diesem Denken wurde jedoch stark gerüttelt, als, infolge des Erdbebens in Lissabon, die Kirchen zusammenstürzten und die Gläubigen unter sich begruben und das Rotlichtviertel mehr oder weniger verschont blieb. Die sehnlichst erhoffte Antwort auf die Theodizee-Frage blieb jedoch nach wie vor aus. Auch mittelalterliche Philosophen hatten sich an diesem Problem die Zähne ausgebissen und ihre Antworten blieben ungenügend und konnten leicht hinterfragt werden (so zum Beispiel auch der Versuch von Leibniz, die Übel als deshalb notwendig zu bezeichnen, weil Gott die bestmögliche aller Welten geschaffen habe). Als Immanuel Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ feststellte, dass man über Dinge wie Gott (Metaphysik) nicht sprechen könne, weil wir kein Wissen über sie hätten⁶², schien das Problem erledigt. Viele Prediger und Theologen flüchten daher heute von dieser grundlegenden Frage – der Theodizee-Frage -, in dem sie mit der Unverstehbarkeit Gottes argumentieren. Diese Flucht ist jedoch sehr fragwürdig, da ein Gegenargumentieren auf reiner Glaubensebene absolut unmöglich ist. Aber auch der Versuch, Gottes Eigenschaften neu zu definieren, beziehungsweise sie unter ein neues Licht zu stellen, schlug fehl, da die Eigenschaften Gottes bereits unter sich zwangsläufig zu Widersprüchen führen. Ausserdem führte es lediglich zur Konklusion, dass Gott vom menschlichen Verstand nicht erfasst werden könne, was wiederum den (einfachen) Schluss zuliesse, dass man einfach an Gott glauben müsse (und an die von der Kirche und deren Vertretern verkündeten Worte und Gesetze). Moderne Theologen wie Hans Kessler finden jedoch, man müsse trotzdem, obwohl Gott rational nicht erfassbar sei, weiterhin *versuchen*, ihn zu ergründen, beziehungsweise ihn und sein (Nicht-)Handeln zu verstehen. Eine frühzeitige Kapitulation vor der Theodizee und der Herausforderung für den Verstand sei keine Lösung.

⁶² Immanuel Kant schreibt in der „Kritik der reinen Vernunft“, dass Menschen auf Fragen stossen, die sie nicht beantworten können. Solche Fragen (wie zum Beispiel die nach der Existenz Gottes) lassen sich deshalb nicht beantworten, weil wir keine Erkenntnis über diese Dinge haben können (da wir keine Anschauungen von diesen Begriffen haben - und Begriffe ohne Anschauung sind leer).

4.2 Persönliche Meinung

Bevor ich mich mit der Theodizee auseinander gesetzt habe, kannte ich bloss eine Erklärung für das Leid: der (erb-)sündentheoretische Ansatz, der mir in der Kirche gelehrt wurde. Diese stört mich jedoch schon seit einiger Zeit, da ich nicht einsehen kann, warum ein Gott Menschen schaffen sollte, um sie später richten zu können. Die Erklärung, warum alle Menschen von Geburt an verdammt seien und sie gerettet werden müssten (sei es durch den im Katechismus festgelegten Glauben für Katholiken oder den Glauben der Protestanten) schien mir komisch und inkonsequent gedacht. Wenn Gott Menschen schafft, er grundsätzlich gut ist und alles weiss, wieso bestraft er dann die Sünde? Oder anders gefragt: Was ist überhaupt Sünde? Welche Handlung ist überhaupt noch böse, wenn Gott um sie wusste, lange bevor sie ausgeführt wurde, er jedoch keine Anstalt machte, sie zu verhindern? Der Erklärungsversuch, Leid sei eine Strafe Gottes für Sünden, war für mich also von Anfang an nicht gut genug erklärt und gefestigt. So kamen mir dann die ersten Versuche, die in eine andere Richtung gingen, gleich viel besser vor und auch wahrscheinlicher. Trotzdem, wie sich bei der weiteren Lektüre bald herausstellte, konnte man auch diese gut hinterfragen. Den Lösungsversuch von Leibniz, Gott habe die beste aller möglichen Welten erschaffen, fand ich dann extrem kurzsichtig gedacht. Diese Aussage behauptet, Gott hätte einen Kompromiss eingehen müssen als er die Welt schuf. Doch wie kann das sein, wenn Gott allmächtig ist? Leibniz' Gedanken halte ich daher für sehr inkonsequent. Da gefiel mir der Lösungsvorschlag von Augustinus viel besser, Leid und Übel seien bloss ein Mangel an Gutem (*privatio boni*). Doch so schön dieser Ansatz in der Theorie aussieht – er könnte dazu führen, dass man sich auf das Gute konzentriert und nicht auf das Schlechte – er führt zur Verharmlosung des Bösen und damit dazu, dass die grausame Realität des Bösen ignoriert wird, beziehungsweise relativiert wird. Ein weiterer Gedanke, der mir durch den Kopf ging als ich las, dass das, was uns als böse erscheint, bloss ein Mangel an Gutem sein soll und das absolut Böse das Nichts wäre, war, dass Buddhisten, wäre der vorherige Gedankengang richtig, nach dem Bösen (dem Nichts) streben würden – ein Gedanke den ich aber sehr schnell wieder verwarf, da ich mir gleich vorstellte, wie ein fundamentalistischer Christ dieses Argument in einer Rede gegen andere Religionen (miss-)gebrauchen könnte.

Den Versuch, die Eigenschaften Gottes neu zu definieren, beziehungsweise genauer zu bestimmen, hielt ich für die letzte Hoffnung auf eine Lösung für das Theodizee-Problem. Trotzdem erwies sich auch das als ein unmögliches Unterfangen, führen doch schon die verschiedenen Eigenschaften unter sich zu Widersprüchen. Trotzdem fand ich es interessant zu sehen, wie man schlussendlich auf die Unverstehbarkeit Gottes kommen *muss*, man jedoch nicht einfach damit argumentieren soll, sondern versuchen sollte, sich dem intellektuellen Problem der Theodizee zu stellen.

Abschliessend betrachtet habe ich von meiner Arbeit einen grossen persönlichen Gewinn. Ich weiss zwar noch immer nicht, wie das Leid und das Böse auf dieser Welt mit einem gütigen, allmächtigen und allwissenden Gott vereinbart werden könnte, doch ich habe in dieser Hinsicht einiges dazu gelernt – auch was die Art zu denken anbelangt. Ich finde ausserdem, solche Studien und das Nachdenken über dieses Problem geben einem viel mehr Sicherheit beim Beurteilen und Hinterfragen von Reden anderer Menschen, zum Beispiel bei einer Predigt in der Kirche.

Insofern sage ich mit Kant, dass das Theodizee-Problem grundsätzlich nicht lösbar ist, stimme jedoch auch den modernen Theisten zu, die finden, man müsse trotzdem weiterhin versuchen, Gott zu ergründen und sein Handeln zu verstehen. Möglicherweise werden wir irgendwann die Wahrheit erkennen können.

5. Literaturverzeichnis

Zitate aus der Bibel werden meistens nach der „Die Bibel – Elberfelder Übersetzung“, R. Brockhaus Verlag, zitiert.

- Anselm von Canterbury, Proslogion 2 bzw. 15. Übersetzung von Robert Theis, Stuttgart 2005.
- Augustinus, De ordine I, übersetzt von P. Keseling, Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus "Zwei Bücher von der Ordnung" (= De ordine). Münster 1940.
- Balthasar, H.U. von, Theodramatik III, Einsiedeln 1980.
- Baumgartner, H. M., Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn-Berlin 1991.
- Blumenthal, D. R., Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest, in: Concilium 34 (1998).
- Borchert, W., Draussen vor der Tür, Hamburg 1947.
- Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übersetzt von O. Gigon, Zürich 1949.
- Gesang, B., Angeklagt Gott, Tübingen 1980.
- Gross, W., – Kuschel, K.-J., Ich schaffe Finsternis und Unheil! Ist Gott verantwortlich für das Übel? , Mainz 1992.
- Hoff, G. M., Ist die >reductio in mysterium< irrational? (Zu A. Kreiners Quaestio Disputata), in: ZkTh 121 (1999).
- Jonas, H., Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a. M. 1987.
- Kant, I., Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Königsberg 1791. Kritik der Reinen Vernunft, Königsberg 1787.
- Kessler, H., Gott und das Leid seiner Schöpfung – Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.
- Kreiner, A., Gott im Leid, Freiburg 1997.
- Laktanz, De ira Dei, Hg. Und übers. v. A. Hartl, BKV 36¹, München 1919.
- Metz, J. B., Theodizee-empfindliche Gottesreden, in: ders. (Hg.), >Landschaft aus Schreien<. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.
- Pannenberg, W., Deutscher Evangelischer Kirchentag 1969. Dokumente. Stuttgart 1970.
- Platon, Politeia, übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, Stuttgart 2000.
- Plotin, Enneade I, Plotins Schriften in zwölf Bänden. Die Schriften 1–54 der chronologischen Reihenfolge (Text- und Anmerkungsbande) sowie Anhang und Indices. Meiner (PhB 211-215 und 276), Hamburg 2004.
- Rahner, K., Warum lässt Gott uns leiden? in: ders., Schriften zur Theologie 14, Zürich 1980.
- Ricken, F., Philosophie der Antike, Kohlhammer 2000.
- Stier, F., Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg 1981.
- Streminger, G., Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992.
- Thomas von Aquin, Summa theologiae. Zur Interpretation vgl. Schillebeeckx, E., Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin, in: ders., Offenbarung und Theologie, Mainz 1965.
- Wiesel, E., Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits, Freiburg 1992.
- Wittig, J., Das neue Anlitz, Kempen 1947.