

LITERATURBERICHT

Nachdenkliches zur Theodizeefrage*

Die Theodizeefrage bleibt weiterhin hochaktuell. Mit wachsendem Nachdruck stellen sich inzwischen auch viele Gottgläubige ernsthaft die Frage: „Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?“ (so der Titel eines Buches von K.-H. Menke). Die Menschen, sofern es ihnen überhaupt noch um Gott geht und der „Hoffnungsschmerz“ (Arnold Stadler) in ihnen brennt, insbesondere gläubige Menschen, wollen immer dringlicher wissen, wer dieser Gott denn nun eigentlich ist, der ein solches Ausmaß an Leid nicht nur in der von ihm getragenen Geschichte zulässt, sondern ihm auch in *seiner* Schöpfung Platz eingeräumt hat; und sie wollen vor allem wissen, was sie von einem solchen Gott, der nach Auskunft der Kirche Liebe *ist*, über seine ohnmächtig-leidende Liebe hinaus noch zu erwarten haben, ob er denn nicht nur willens, sondern auch fähig und mächtig ist, zugunsten der leidenden Kreatur zu handeln – im Hier und Heute, „wenn ich ihn bitte“ inmitten meiner Not.

Diese existentiell bedrängenden Fragen nach Gott und nach seinem Handeln in der Geschichte – schon hier und jetzt, und eben nicht erst am Ende der Tage, wenn alles vorbei ist, was uns bedrängt hat – werden in dem neuen Buch von Hans Kessler sehr ernst genommen, und er bietet auch tatsächlich einen einfühlsamen *und* vor der Vernunft verantworteten Versuch des Verstehens Gottes und des Leids seiner Schöpfung – freilich, und dies betont er ausdrücklich, eines bruchstückhaften Verstehens, das letztlich „in unbeantwortete Fragen mündet“ (88) und *insofern* „aporetisch bleibt“ (86), bei dem aber nichtsdestotrotz viel „Nachdenkliches zur Theodizeefrage“ zur Sprache kommt.

Die Theodizee-Frage ist festzuhalten, auszuhalten und offen zu halten

Bevor Kessler im fünften Kapitel seines Buches „Bruchstücke von Verstehen“ zusammenbringt und die von allen wirklich glaubend-ringenden Gottsuchern leider Gottes „auszuhaltenden, offenen Fragen“ zusammenfassend artikuliert, versucht er, – nach einer Erörterung der mit dem Stichwort „Theodizee“ verbundenen Sachproblematik, ihrer Dimensionen und Voraussetzungen (Kap. I) – im Durchgang durch die Geschichte des Umgangs mit dem Theodizeeproblem (Kap. II–IV) diese „Brückstücke von Verstehen“ einzusammeln, selbstverständlich nur die ihm

* H. Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*. Echter-Verlag, Würzburg 2000. Zwischenzeitlich hat Kessler selbst eine Kurzfassung von ausgewählten Teilen seines Buches vorgelegt: *Die Frage nach Gott angesichts der Übel und Leiden in seiner Schöpfung. Eine theologische Perspektive*, in: H. Kessler (Hg.), *Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften*. Würzburg 2000, 222–248. Eine Rezension des Sammelbandes findet sich in diesem Heft.

(durchaus im Konsens heutiger Theologie) wertvoll, weil weiterhin bedenkenswert, erscheinenden. Das, was bedenkenswert erscheint, wird aufbewahrt, alles andere zurückgedrängt bzw. ausgesondert. Eines der wichtigsten Kriterien hierbei ergibt sich aus der Frage, ob eine bestimmte Deutung dem Phänomen des Übels, des Bösen und des Leids in der Welt letztlich gerecht wird oder nicht (vgl. etwa 40), d. h. ob Leid und Böses in ihrer Negativität wirklich ernst genommen werden. Ein weiteres wichtiges Kriterium für die Bewertung von Theodizeever suchen resultiert aus der Frage, ob solche Versuche noch genügend Motivation zu einem solidarischen Handeln aus der Hoffnung freisetzen und den „lebendigen Gott“ der Bibel wirklich ernst nehmen (88).

Die verschiedenen Unterscheidungen und Klärungen, die Kessler vornimmt, sind erhellend und wichtig für einen angemessenen Umgang mit dem Theodizeeproblem und der Theodizeefrage. Hilfreich ist neben der Unterscheidung verschiedener Übel (9f) und der eingehenden Klärung des Begriffs der Allmacht Gottes im originär christlich-theologischen Kontext (65–69; wie schon G. Greshake in den siebziger Jahren im Anschluss an Kierkegaard) dann auch, was Kessler klärend – gerade unter Berücksichtigung von Jes 45,7 – anmerkt: Gott ist „nicht voll tiefer Zweideutigkeit, sondern eindeutig Güte oder Agape (1 Joh 4,8.16; 1,5)“; „in ihm [ist] nichts wirklich Böses“ (75). Ebenfalls hilfreich ist die vorgenommene Differenzierung zwischen dem Theodizee-*Problem*, klassisch formuliert bei Epikur, theodizee-*analogen* Versuchen in der Antike, den (neuzeitlichen) *theoretischen* und den (gerade in jüngster Zeit eingeklagten) *praktischen* Theodizee(versuch)en und schließlich der Theodizee-*Frage*, d. h. der (vor Gott in Gebeten, Klagen oder Anklagen artikulierten und an Gott gerichteten) *existentiell* brennenden Frage Leidender nach Gott, die in der Warum-Frage gipfelt und sich bisweilen in einen verzweifelten Aufschrei zusammenkrampft. „Sie schiebt“ – wie am redlichen Hiob abzulesen ist – „die ganze ungelöste Not ihm hin. Sie rechtfertigt Gott nicht, sondern rechtfertigt mit ihm, so, daß die Beziehung zu Gott selbst auf dem Spiel steht und verhandelt wird. Sie spricht Gott nicht frei, sondern behaftet ihn beim Leid seiner Schöpfung. Nicht wir können Gott vernünftig rechtfertigen; wenn schon, dann muss er sich selbst rechtfertigen“ (16f). Und J. B. Metz zitierend stellt Kessler klar, um was es auch ihm zentral geht, nämlich „um die *Frage*, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, „seiner“ Welt“ (17). Vor diesem Hintergrund lässt sich leicht erahnen, wie absichtsvoll sowohl Titel als auch Untertitel des Buches gewählt sind und warum letzterer nicht etwa lautet: „Nachdenkliches zum Theodizeeproblem“; denn Kessler geht es gerade um das *Festhalten, Aushalten und Offenhalten* der Theodizee-*Frage* (88) und damit um ein Aushalten der existentiell bedrückenden Aporieerfahrungen, die mit den Übeln in Natur und Geschichte gegeben sind.

Die humane Alternative: Sinn-Option

„Mit der Aporie leben“ (H. R. Schlette) – dafür votiert auch Kessler; damit geht es ihm aber zugleich ebenso entschieden um ein Festhalten an der „Hoffnung auf eine – auch den Toten – Gerechtigkeit und Erlösung schaffende göttliche Macht“ (64), die Schlimmstes zu heilen und über den Tod hinaus zu retten vermag; denn ohne eine solche Hoffnung, und sei sie auch noch so vage und klein, können Menschen, die sich gegen das Weltübel empören, ihre Identität nicht erhalten und verlieren auch die Motivation und Kraft im Kampf gegen das Leid und das Böse. Und genau darin ist das Grundanliegen Kesslers zu erblicken. Ihm geht es um eine theologische Position, die engagiert für Gott optiert, zugleich das Leid dezidiert „als von Gott nicht Gewolltes“ (86) versteht und deshalb Hand in Hand geht mit einer (Lebens-) Option, der an der „Bekämpfung oder gar Überwindung des Schlimmen hin zu einem Besseren und am Ende eindeutig Guten“ (71) gelegen ist – schließlich auch an der Gutmachung vergangener Leiden und der Rettung der Toten.

Dem Protest-Atheismus Büchners und einem „konsequenteren Nein zur gesamten Schöpfung“ (45) im Sinne Camus' setzt Kessler angesichts der redlicherweise einzugestehenden „theoretischen Unentscheidbarkeit“ in der Sinnfrage eine mögliche und vor der Vernunft verantwortbare, *begründete „Lebens-Option (oder Lebens-, Wette‘ mit Einsatz des eigenen Lebens)“* (45) entgegen, für die er selbst mit seinem Buch votiert: „Kann nicht das Festhalten an Gott im Aushalten der Spannungen, in Frage, Klage, Protest und solidarischer Praxis eine zutiefst redliche und starke Antwort [auf die existentiell gestellte Warum-Frage] sein?“ (42). Denn: „Was wäre denn, wenn kein Gott ist, wenn kein Gott schließlich mehr versöhnt, wenn keinem Gott mehr zuzutrauen wäre, daß er eine Verwandlung – der Opfer *und* der Täter – herbeiführt, die es auch den Opfern möglich macht, ihren (gewandelten) Tätern zu vergeben?“ Wenn in dieser Richtung nichts möglich ist, weil es keinen Gott gibt, wäre dann nicht die Konsequenz unausweichlich: Alles ist „bis in alle Ewigkeit verpfuscht“ (Harry Mulisch)? (47). Und unter Bezugnahme auf Th. Pröpper stellt Kessler die im Gespräch mit atheistischen Positionen entscheidende Frage: „Können wir Menschen, wenn wir das Schlimme nicht verdrängen und die Konsequenz des angedeuteten Gedankens nicht abbiegen, überhaupt redlich leben – und solidarisch leben –, ohne die bange Frage offenzuhalten, *ob ein Gott ist, dem solche Versöhnung noch zuzutrauen ist?*“ (47). Also gerade angesichts einer im Argen liegenden Welt, in der die Opfer der Geschichte vom Vergessen bedroht sind, stellt sich im Blick auf die Elenden und unter dem Blick der Leidenden „die Frage nach einer absoluten, unbedingt rettenden Wirklichkeit“ (48) in einer nicht mehr zu überbietenden Dringlichkeit, und es muss allen Ernstes gefragt werden: „Könnte es nicht sein, daß, wenn solche Hoffnung und Sinn-Option vollends schwindet, auch das Bewußtsein der Moralität und der Freiheit überhaupt verlorengeht ...?“ (50). Fragend stellt Kessler (unter Verweis auf G. Neuhaus) die These auf, dass der leidende und auch der solidarisch-mitleidende Mensch dem drohenden Identitätszerfall nur dann nicht hilflos-resignierend ausgeliefert ist, wenn sein Einsatz für das Leben und das Humanum getragen ist von dem (bewussten oder unbewussten) „Vertrauen auf das Gute (auf ei-

ne gute Macht“; die „moralische Auflehnung“, das Stehen gegen das Leid, braucht, um eben das Engagement durchstehen zu können, „wenigstens das bange *hoffende Fragen* nach einer Wirklichkeit (Gott), die *gegen* Unrecht und Töten steht und bestehen kann“ (49). Identität gelingt dann allerdings auch „nur im Modus der Hoffnung“ (124).

Das Ringen um eine rationale Glaubensverantwortung

Kesslers „Annäherungen an ein Verstehen“ (88) im fünften Kapitel zeigen, wie sehr es ihm gerade auch bei einem so abgründigen Problem wie dem Theodizeeproblem um eine streng rationale Verantwortung des Glaubens geht. Nahe liegenden Missverständnissen vorbeugend, verdeutlicht Kessler bereits gegen Ende des vierten Kapitels – in Anknüpfung und Widerspruch zu A. Kreiner, der „eine strikt rationale Theodizee“ (83) für unverzichtbar hält, aber in ausdrücklicher Zustimmung zu G. M. Hoff –, dass die von ihm eingeforderte „reductio in mysterium“ (im Sinne K. Rahners) nichts, aber auch gar nichts, mit einem immunisierenden Rückzug auf ein nebulöses Geheimnis zu tun hat. Auch ihm – das betont er nicht nur, sondern das liegt bei einer unvoreingenommenen Lektüre offen zutage – geht es ganz entscheidend um ein wirkliches Verstehen und um eine strikt rationale Glaubensverantwortung (83–87, bes. 84).

Was Kesslers immer wieder durchschimmernden eigenen Denkansatz in Sachen Theodizee(versuch) betrifft (wenn er überhaupt einen solchen vorlegen will), so entfernt er sich in der Sache kaum von G. Greshakes Position. Auch bei ihm bildet – trotz verbleibender erheblicher Zweifel! – letztlich doch das Argument der Willensfreiheit („free-will-defence“) den Kern jeder möglichen Theodizee: Gott will die Freiheit des Menschen, denn er ist Liebe, die „andere als Mitliebende will“ (Johannes Duns Scotus; zit. 112). Dieses Argument wird auch bei ihm auf das natürliche Übel ausgeweitet, wobei ein wertvoller, weil klärender, Hinweis auf die bereits in der vormenschlichen Natur möglichen eigenwilligen Abwege erfolgt: „Längst nicht alles, was ‚die Natur tut‘, muß von Gott intendiert sein und ist ‚der Wille Gottes‘.“ (93).

Aber Kessler sieht sich bei allen noch so vernünftigen Überlegungen in diese Richtung gezwungen, zugleich auch hinzuzufügen: „Jedenfalls befriedigt der Hinweis auf die Eigendynamik der Natur und auf die verantwortliche Freiheit des Menschen, so richtig er ist, in der Frage nach dem Warum (und Sinn) des Leids nicht wirklich. Die letzte Verantwortung für diese Schöpfung fällt auf den Schöpfer selbst zurück, und wer sich an ihn wendet, kann ihn aus dieser Verantwortung kaum entlassen.“ (98). Diesen Gott versteht Kessler nun aber als den absolut Liebenden, der willens ist, sich vom Leiden seiner Kreatur, noch dazu wenn sie unschuldig ist, berühren zu lassen und bereit ist, sein Bestes zu geben, und zwar bis dahin, dass er „sich selbst nicht von den riskierten Folgen ausnimmt, vielmehr selber das Leiden auf sich nimmt, so daß die Kreaturen nicht allein den Preis bezahlen“ (93f). „Für den christlichen Glauben ist – von der Erfahrung der Jünger mit dem irdischen Je-

sus und von ihrer Ostererfahrung her¹ – an der Passion Jesu offenbar geworden, daß Gott grenzenlose Liebe ist, daß er sich von den Leiden seiner geliebten Geschöpfe betreffen läßt, daß er in den Leidenden selber ist und mit-leidet. Ein Gott, der liebt, macht sich auch verletzlich und leidensfähig.“ (102). Aber nur mit größter Diskretion, so Kessler, darf von diesem leidenden Gott, der seine Geschöpfe geduldig *trägt* und *erträgt* (112), gesprochen werden, und es ist bei solcher Rede besonders wichtig zu sehen, dass Gottes Leiden eben nicht nur ein passives Erleiden ist. Nur wenn sein Leiden – *im* leidenden und leidverursachenden Menschen – als ein „aktiv heilendes, Leid überwindendes“ verstanden wird, so dass klar bleibt, dass Gott „gegen das Leid [steht]“ (120), kann auch im Leid auf diesen Gott gehofft werden, nur dann bleibt Gott wirklich Gott, ein Gott, dem die Rettung der Elenden zuzutrauen ist, und zwar „*nicht erst ‘post mortem’, sondern zumindest anfanghaft schon hier und jetzt*“ (K. H. Menke; zit. 109⁴⁹).

Trotz all dieser Überlegungen, die theologisch noch so richtig sein mögen, merkt man auf jeder Seite des Buches – und eben das macht die Redlichkeit der Reflexionen über „Gott und das Leid seiner Schöpfung“ aus –, dass für Kessler damit noch keine befriedigende Antwort auf die Theodizeefrage erreicht, geschweige denn eine Lösung des Theodizeeproblems in Sicht ist. Es bleibt Grund genug zur Empörung, es bleibt – bei aller noch so angestrengten Spekulation über den „Sinn des Daseins“ (96f) – zuletzt die Frage: „Warum hat der Schöpfer das unvermeidliche Leid von Geschöpfen, das so grauenvolle Ausmaße annehmen kann, in Kauf genommen?“ (97; vgl. 72 das Zitat von F. Stier). Diese Frage verschärft sich ungemein vor dem Hintergrund, dass Gott – pointiert formuliert! – das Leid und das Böse (= das Nicht-sein-Sollende) „absolut nicht“ will (92).

Wie man sieht: Kessler bricht keiner der unbequemen Fragen die Spitze ab und drängt auch den Protest und die Empörung gegen all die Übel in der Welt nicht zurück, sondern bringt vielmehr „ehrlich“ (im Sinne Iwan Karamasows) vor, was gegen den Gottesglauben und gegen die Vorstellung von einem Kompensationshimmel vorzubringen ist. Vielleicht vermag er dies nur deshalb zu tun, weil er davon überzeugt ist, es sei gerade nicht so, dass nur noch dann von dem Gott gesprochen werden kann, der die Liebe ist (eine Aussage mit „Verheißungsvermerk“! [J. B. Metz]; 121f), wenn vom Leiden in der Schöpfung abgesehen wird; vielmehr ermögliche gerade das Festhalten an diesem Gott bzw. das Ausschauhalten nach ihm die Achtung vor der leidenden Kreatur und ein solidarisch-helfendes Mit-Sein in ihrem Leid. Letztlich geht es Kessler um so manche Perspektivenänderung (88), vor allem aber – ganz praktisch – um Verhinderung und Minderung des Leids und des Bösen. Sein Buch will eine Orientierungshilfe (8.88) sein „für ein heutiges Leben und Handeln angesichts fremden Leids und im eigenen Leid“ (8).

¹ Da die Frage, wodurch sich Jesus als der Sinn von Welt und Geschichte erwiesen hat, für die hier behandelte Thematik relevant ist, sei auf die neuerlichen Klärungen Kesslers zu der seit Mitte der achtziger Jahre andauernden Kontroverse mit H. Verweyen um die Auferstehung Jesu Christi, in die sich seit 1995 auch K.-H. Menke eingeschaltet hat, wenigstens hingewiesen: 102.107.109.113f.119f.

Das Leiden im Reich der Tiere – ein theologisches Problem?

Was mir an Kesslers theologischer Schrift sehr beachtlich erscheint, sind die neuen Akzentsetzungen. Auf eine sei speziell hingewiesen. Bei seinen Ausführungen bleibt stets auch das *Leid* in der vor- und außermenschlichen Schöpfung im Blick; eindrücklich zeigt sich das in Abschnitt III,3 (51–58), aber auch überall dort, wo die Sachproblematik lediglich über den Begriff „Kreatur“ angespielt bzw. erinnert, die nicht-menschliche Kreatur aber nicht explizit genannt wird. Was allerdings nicht ganz klar zutage tritt, ist, ob nach Kesslers eigener Ansicht das Leiden im Reich der Tiere wirklich ein theologisches Problem darstellt oder ob es ihm – ähnlich wie E. Drewermann – „lediglich“ (was freilich schon viel ist für einen Theologen) um eine Sensibilisierung gegenüber dem Tierleid und einen humaneren Umgang mit Tieren geht. Immerhin, so viel wenigstens ist klar: Kessler spricht im Ernst – ohne irgendwelche Differenzierungen vorzunehmen, was m. E. aber notwendig ist – von einem *Leiden* der Tiere (vgl. etwa 11: „Viele Tiere können leiden und leiden wirklich ...“), was in Philosophie und Theologie nicht selbstverständlich ist, stellt die unbequemen Fragen nach der Verantwortung Gottes für das nicht von Menschen zu verantwortende Leiden im Reich der Tiere und macht darauf aufmerksam, dass auch dieses *Leiden* nicht einfach hingenommen werden darf (120.128).

Theodizee-empfindliche Theologie

Nicht zuletzt gerade wegen der eben angesprochenen Perspektive, vor allem aber aufgrund der sensiblen und redlichen Art und Weise des Umgangs mit der Theodizeefrage, bei dem auch das Hinhören auf „Lebenszeugnisse ..., die zu denken geben“ (8) eine Rolle spielt, schließlich auch aufgrund dessen, dass Kessler alle derzeit zum Thema wichtigen Publikationen verarbeitet hat, kurz und prägnant, und in den Fußnoten sehr gut ausgewählte Literaturhinweise gibt, ist das in einer bewundernswert verständlichen Sprache gehaltene Buch ein gelungenes – und diskussionswürdiges – theologisches Werk, das auf dem neuesten wissenschaftlichen Diskussionsstand umfassend informiert, sensibilisiert und zum weiteren Nachdenken anregt. Da heute am Leid- und am Theodizeeproblem vorbei ein Sprechen von Gott schlechterdings unmöglich geworden ist (7), verdient ein solches – noch dazu engagiert geschriebenes – Buch zur „Sache“ eine hohe Aufmerksamkeit, auch über den Binnenraum der Theologie hinaus.

Wohltuend, und auch dieser letzte Hinweis sei erlaubt, ist die große Zurückhaltung, die Kessler bei der Erfüllung des in 1 Petr 3,15f angesprochenen Auftrages an den Tag legt. Sicherlich, er nennt Gründe für die Hoffnung, aber ihm geht es – wie er einleitend vermerkt – mehr um die anstehenden Fragen (die von ihm noch dazu tastend formuliert sind) als um fertige Antworten. So haben es die LeserInnen bisweilen nicht leicht, Kesslers eigene Voten zu entdecken, wenngleich zunehmend deutlich wird, zu welcher fundamentalen Option sein Buch einladen will, nämlich dazu, sich „die Option Jesu für einen Gott der Güte als letzten tragenden Grund und

letztgültigen Sinn-Grund der Welt“ mit allen praktischen Konsequenzen, die das für die Lebens- und Weltgestaltung hat, zu eignen zu machen (129). Auf zwei versteckte Voten sei zum Schluss noch hingewiesen: In Anmerkung 5 auf Seite 90 gibt das abschließende Ausrufezeichen zu verstehen, in welche Richtung Kesslers Deutung des Evolutionsgeschehens geht. Ebenso bedeutsam erscheint mir, was Kessler Seite 98 im Anschluss an die berühmte Frage des sterbenden Guardini („Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“) schreibt. Es verdient, ungenannt zitiert zu werden: „Die Frage bleibt, als Rückfrage an Gott, skeptisch-zweifelnd oder womöglich mit dem hoffenden Zutrauen, daß Gott die – einfach überzeugende – Antwort zu geben vermag, so daß eingelöst werden wird das Versprechen: ‚An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen‘ (Joh 16,23). Wer jetzt schon davon überzeugt ist, daß der Gott Jesu Christi wirklich ist, der wird auch davon ausgehen, daß Gott ‚entweder die von uns vermuteten Gründe (hat), Übel zuzulassen, oder – was wahrscheinlicher ist – *bessere Gründe, als wir uns vorstellen können*‘ (O. Wiertz).“ Mit dem von Kessler gewünschten Kurzivdruck im Zitat von O. Wiertz legt er die eigene Position, die der von Metz recht nahe steht, dezent und unaufdringlich offen.

Bleibt nun lediglich noch die Frage, ob die Theologie, was die genannten Gründe Gottes angeht, vielleicht nicht doch zu einem weiteren wirklichen Fortschritt in der Erkenntnis fähig ist. „Aber wie? Aber wie?“ (K. Rahner).

Bernd J. Claret, Bonn