

ist, ob die von KOLTERMANN in der philosophischen Reflexion erreichten Aussagen, etwa »Die Lebewesen sind dauernd in Evolution, weil Gott ihr Ermöglichungsgrund [...] ist.« (76) und andere, nicht die Grenze zur Theologie bereits überschritten haben. Die theologisch betitelt Reflexion beschränkt sich auf eine Darstellung der biblischen Aussagen zur Schöpfung, sowie die des Lehramtes und Schoonenbergs und Rahners.

Den zweiten Teil »Mensch« (101–282) beginnt KOLTERMANN, indem er den Menschen als Evolutionsprodukt darstellt, H. SCHÖNDORF und B. WEISSMAHR bestreiten die philosophische Reflexion, wobei SCHÖNDORF eine »wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend« (117ff.) vorlegt, die neben vielen berechtigten Anfragen an die besprochenen (und nur knapp dargestellten) Theorien auch weniger nachvollziehbare Kritikpunkte benennt. Theologisch wird die Erschaffung des Menschen von W. GROß und N. BAUMERT diskutiert. Im Anschluss stellt H. GOLLER die psychologische Sicht dar und F. RICKEN bestimmt den Menschen als ein Freiheitswesen. Schuld und Sühne werden von M. SIEVERNICH, die Erlösung von N. BAUMERT thematisiert. N. BRIESKORN stellt zunächst das Menschenbild der Soziologie dar und im Anschluss den Menschen als *zoon politikon*. M. KEHL schließlich befasst sich mit der Gemeinschaft der Glaubenden.

Der dritte Teil »Gott« (285–398) besteht nach einer Bestimmung des Menschen als religiösem Wesen (J. SCHMIDT) und der Diskussion von Atheismus – Agnostizismus (P. EHLEN) aus zwei großen Abschnitten. Der erste befasst sich mit den nichtchristlichen Weltreligionen, namentlich Buddhismus (H. WALDENFELS), Hinduismus (F.X. D'SA), Islam (H. VÖCKING) und Judentum (D. KROCHMALNIK), wobei der Titel »Der eifersüchtige Gott Israels« Missverständnisse nahelegt, auch wenn KROCHMALNIK die Eifersucht als »eigentliches Proprium Gottes und Charakteristikum seiner Herrschaft« ausweist. Im zweiten Abschnitt geht es um das christliche Gottesbild als Gott der Offenbarung (E. KUNZ) und Gott Jesu Christi (T. RUTTE). KUNZ entwickelt im Anschluss an Vat. II ein geschichtliches Offenbarungsverständnis, doch diskutiert er weder, was es bedeutet, dass sich die Offenbarung Gottes am deutlichsten im Ereigniszusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi, an einem bestimmten Ort in der menschlichen Geschichte ereignet, noch – was nach anthropologischen Theorien der vorgegangenen Teilen besonders lohnend gewesen wäre – deren Relevanz für einen Offenbarungsbegriff.

Insgesamt bietet der Band einen Überblick naturwissenschaftlicher Theorien zur Welt- und Menschwerdung, über Gottesbilder anderer Religionen und diskutiert die theologische Relevanz all dessen – ein wertvolles, notwendiges Unterfangen, allerdings auch ein kaum zu leistendes, und so kann es nicht verwundern, dass im einzelnen manches »zu schnell« entschieden scheint. Auffallend ist, dass im Vergleich zum Vorgängerband die philosophische Vergewisserung von Gott und Welt fast ganz weggefallen ist, was angesichts des (neuen) Untertitels »Der Mensch vor den Fragen der Zeit« nachdenklich stimmt.

Münster

Georg Poell

Kreiner, Armin: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (Quaestiones Disputatae 168) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1997

Kaum eine Frage erregt das theologische Interesse derzeit so stark wie die der Theodizee. Bei einem Überblick über die Vielzahl der Publikationen gewinnt man allerdings den Eindruck, als ob der Versuch einer Reflexion der Frage, wie sich das Leid in der Welt mit dem Glauben an einen gütigen und gerechten Gott vertrage, längst zu den Akten gelegt ist, ja geradezu als zynisch

gebrandmarkt ist. Statt diese Frage weiter zu bearbeiten, scheint man sich zur Zeit eher darauf zu verlegen, die Frage der Theodizee in das Problem einer praktischen Bewältigung des Leidens zu überführen und die Beantwortung der Theodizeefrage, wenn überhaupt, nur noch für das Eschaton zu erwarten. Der von KREINER vorgelegte Entwurf einer Theodizee verfolgt da ganz andere Intentionen, und zwar um der Möglichkeit des Glaubens willen: Ihm, KREINER, sei es »völlig unbegreiflich«, wie man das Problem der Theodizee »für definitiv unlösbar erklären und desungeachtet weiterhin die Botschaft von einem gütigen und allmächtigen Gott verkündigen« könne (10; vgl. auch 35–40, bes. 40: »Das Theodizee-Problem ist [...] nicht mit dem Leid-Problem identisch!«; ferner das gesamte Kap. 8). Diese Aussage macht klar, worauf sich das primäre Interesse KREINERS richtet: auf eine systematische Prüfung der Argumente, nämlich die einer Lösung des Problems in einem positiven Sinn zuträglich sind. Dabei setzt er mit gutem Grund zweierlei voraus. Erstens, dass Gott nicht der ganz Andere und alle menschlichen Vorstellungen Transzendierende ist, so dass zwangsläufig alles Reden von ihm unter den Anthropomorphismusverdacht fiele. Zweitens, dass es der menschlichen Vernunft erlaubt ist, Fragen wie die der Theodizee zu stellen und nach Antworten zu suchen. (vgl. 11f). Die Möglichkeit des Irrtums ist damit nicht ausgeschlossen, wohl aber die gerade innerhalb der Theodizeediskussion verbreitete Tendenz zurückgewiesen, bereits einen solchen Versuch mit dem Hinweis auf die Würde der Toten bzw. der Leidenden oder gar aus vermeintlich legitimen theologischen Gründen abzuwehren. KREINERS Entfaltung und Reflexion der Theodizeefrage erfolgt in zwölf Kapiteln. Diese sind von vornherein systematisch angelegt. Das heißt, problemgeschichtliche Bezüge werden nicht um ihrer selbst willen hergestellt, sondern sind dem grundlegenden systematischen Interesse untergeordnet. Auffällig ist die Verpflichtung Kreiners gegenüber angelsächsischen Autoren und der sprachanalytischen Philosophie, bei denen er, dies der Grund für diese Präferenz, aufgrund der hier erreichten Standards die »optimalen Voraussetzungen für die Erreichung dessen (findet, M.S.), worum es theologisch-religionsphilosophischer Reflexion vorrangig gehen sollte, nämlich um die dialogisch-kritische Klärung und Überprüfung von Wahrheitsansprüchen« (13).

Kap. 1 (»Der Charakter des Theodizeeproblems«, 15–48) bietet die Problemexposition: Die Aufgabe des theistischen Apologeten sei es, zu zeigen, dass der vermutete Widerspruch zwischen den klassischen Gottesattributen und der Empirie (Unde malum?) nur ein anscheinender bzw. vordergründiger sei. Es müsse der Aufweis gelingen, »dass Gott aus bestimmten Gründen Übel/Leid nicht verhindern kann, bzw. es müssten Motive »als wahre plausibel gemacht werden können«, »die die Zulassung oder Verursachung von Übel/Leid rechtfertigen«. (21) Dabei gehe es beim »Theodizee-Problem nicht um die Rechtfertigung Gottes seitens des Menschen«, sondern »um die Rechtfertigung des Glaubens an Gott angesichts des Einwands seiner offenkundigen Widersprüchlichkeit bzw. Irrationalität« (24; vgl. auch 62).

Die Kap. 1–8 (49–206) wenden sich dem Spektrum der Lösungs- bzw. Behandlungsversuche des Theodizee-Problems zu, wie es sich aus der Tradition und in der Gegenwartsdiskussion darbietet. Die gesamte Diskussion dieses Spektrums hier im einzelnen zu rekonstruieren, ist wegen der vielfältigen Hinweise, die KREINER gibt, unmöglich. Einige Hinweise zu markanten Thesen KREINERS müssen genügen: seine Ablehnung einer von verschiedenster Seite verfolgten Strategie einer Stilllegung des Theodizee-Problems durch eine *reductio in mysterium* durch die letztlich unreflektiert bleibende These von der radikalen Geheimnishaftigkeit Gottes (wobei KREINER nur zuzustimmen ist, wenn er das Verfahren für obsolet hält, »immer nur dann auf die »negative« Theologie zu rekurrieren, wenn die Argumente auszugehen drohen, ansonsten aber unbeeindruckt handfeste Aussagen über Gott und seine Absichten oder Heilspläne zu vertreten« [65; vgl. auch 78]); seine Auseinandersetzung mit dualistischen Erklärungs(Verstehens)konzepten (Marcion; Manichäismus; Fall des Satans; aber auch mit der Prozesstheologie, die KREINER allerdings als Herausforderung für den klassischen Theismus erkennt: »Eine überzeugende Alternative, die sich

weiterhin in den traditionellen Bahnen bewegt, müsste zeigen, wie sich die ›metaphysischen‹ Notwendigkeiten der Prozesstheologie zurückübersetzen lassen in die ›logischen‹ Notwendigkeiten des klassischen Theismus und seines Schöpfungs-, Allmachts- und Freiheitsverständnisses.« [123]), die sich aus Gründen der Geltungslogik zu Recht nicht auf den Hinweis mangelnder biblischer Fundierung beschränkt, sondern die philosophische Problematik und vor allem mangelnde Theodizee-Kompetenz dieses Konzeptes in den Blick nimmt (bes. 97f; 100); den auf der These von der *privatio boni* (das Übel besitzt kein eigenständiges, wesenhaftes Sein neben dem Guten, sondern besteht in einer Beraubung des an sich Guten) aufbauenden Theodizee-Argumentationen (sofern Gott alles Seiende geschaffen hat, dem Übel aber Sein im eigentlichen Sinn nicht zukommt, kann Gott nicht die Ursache des Übels sein) hält KREINER entgegen, dass die Privationsthese in der Theodizeediskussion keinen Schritt weiterführe, da sich weiterhin die Frage stelle, warum Gott eine Welt geschaffen hat, in der der Mangel an Sein als Leid erfahren wird (vgl. 136f); die individuellen wie kollektiven Vergeltungslogiken, denen zufolge, mit entsprechender theodizeeentlastender Funktion, das Leid als Folge der Sünde (in christlich-augustinischer Tradition als Folge der Erbsünde) zu begreifen ist, kritisiert KREINER mit dem Hinweis auf ein höchst problematisches, weder dem modernen Menschen vermittelbarem noch der voraugustinischen Tradition entsprechendem Gerechtigkeitsverständnis (vgl. 158), darüber hinaus mit dem zwar nicht neuen, in der Tat aber schlagenden Argument, dass man ja immer noch sagen müsse, dass Gott die Sünde zumindest zugelassen habe (vgl. 161); der Rede von einem Mitleiden Gottes (hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die, hier leider nicht weiter zu referierende, aber ausgesprochen aufschlussreiche und instruktive Diskussion der Rede von der Unveränderlichkeit Gottes) hält K. entgegen, dass auch hierauf aufbauende Argumentationen keinen Schritt weiter helfen würden, weil die einschlägigen Fragen der Theodizee-Diskussion allesamt wieder auftauchten, so die Frage, warum Gott, wenn er denn allmächtig ist, dem Leiden nicht schon hier und jetzt ein Ende setzt (vgl. bes. 184–189).

Mit Kap. 9 beginnt KREINER, seinen eigenen konstruktiven Beitrag zur Diskussion des Theodizee-Problems zu entfalten, und zwar mit einer Exposition des Begriffs der Willensfreiheit. KREINER rechnet mit einer (ohne sich der späten augustinischen Aporetik einer totalen Schwächung des menschlichen Willens durch die Erbsünde einzulassen) von der Erbsünde zwar betroffenen Willensfreiheit. Unter Erbsünde versteht KREINER eine »natürliche(n) Inklinatio(n) bzw. Versuchung des Menschen zum Bösen« (229), ohne zu der Behauptung einer vollständigen Determiniertheit der Willensfreiheit durch die Sünde überzugehen. Damit stellen sich aber Anschlussfragen: Warum die Schaffung des Menschen durch Gott mit Inklinatio(n)en, »die den freien Willen zu Entscheidungen geneigt machen, aus denen unermeßliches Leid für andere resultiert?« Warum wirkt sich die gleiche Disposition bei verschiedenen Menschen so unterschiedlich aus? (232) KREINERS Antworten: Erstens sei der Begriff ›sittlich gut‹ im Hinblick auf menschliches Handeln nur unter Voraussetzung von Versuchungen bzw. Inklinatio(n)en sinnvoll (vgl. 234), zweitens seien die bei Menschen unterschiedlichen dispositionalen Voraussetzungen nicht eigentlich theodizeerelevant im Kontext der Diskussion des Argumentes der Willensfreiheit, sondern müssten, sofern Menschen für solche Dispositionen nicht verantwortlich seien, im Kontext der Frage der natürlichen Übel diskutiert werden (vgl. 235f). KREINERS zentrales Argument im Hinblick auf das Theodizeeproblem lautet denn auch abschließend: »Die Existenz der Willensfreiheit ermöglicht die Genese der Sittlichkeit« (238), ist insofern ein positiver Wert, weil nur so im Laufe eines Prozesses eine sittlich qualifizierte Person werden könne, »die sich im Verlauf ihrer Geschichte in Freiheit zu dem macht, was sie schließlich sein wird« (239). Kap. 10 widmet sich einer kritischen Diskussion des Argumentes der Willensfreiheit, zunächst im Hinblick auf die Frage ihrer Wirklichkeit, dann hinsichtlich ihres ethischen Wertes. Ihr zentraler Wert gründe »in der Ermöglichung einer im Kontext der Evolution von Lebensformen qualitativ neuen Daseinsstufe – in der Ermöglichung personalen Seins« (251),

wobei eine solche Willensfreiheit dann auch »notwendigerweise die Möglichkeit des moralischen Übels« (257) voraussetze. Gott habe folglich auch die menschliche Freiheit nicht so beschaffen können, dass er zugleich hätte bewirken können, dass der Mensch immer das Gute tue (vgl. 258), da dies einem logischen Widerspruch gleichkäme. Damit kann aber KREINER zum Kern der Problematik durchstoßen: Denn wenn endliche Freiheit nicht ohne die Möglichkeit der Entscheidung zum moralisch Bösen denkbar ist, dann lautet der Kern des Theodizeeproblems, ob Gott die Erschaffung endlicher Freiheit nicht besser ganz gelassen hätte. KREINER spitzt die Theodizeefrage deshalb wie folgt zu: »Wer Gott die Existenz moralischer Übel anlastet, wirft ihm indirekt die Erschaffung der Menschheit vor, denn die Möglichkeit dieser Übel gehört zur Natur des Menschseins.« (263). Die Alternative aber, an einen unsittlichen Gott zu glauben, liefe für KREINER auf eine Leugnung der Existenz Gottes hinaus, da es für ihn undenkbar ist, dass gemäß des anselmischen Gottesbegriffs Gott nicht sittlich vollkommen sein könnte. (vgl. 262–264) In Kap. 11 diskutiert KREINER die klassische theologische Problematik, wie die Annahme von Willensfreiheit vereinbar sei mit Gottes Freiheit, Allmacht und Allwissenheit (275–319). KREINER zeigt, dass die Allmacht Gottes und die Freiheit des Menschen logisch miteinander vereinbar sind (vgl. 279); dies ist deshalb notwendig, weil Gott dann, wenn dessen Allmacht als Alleinwirksamkeit gedacht würde, das moralische Übel nicht nur zulassen, sondern auch bewirken würde. Deshalb bleibt als entscheidende Frage, ob der Wert der Willensfreiheit die Inkaufnahme des Leids zu rechtfertigen vermag (vgl. 280) – eine Frage, die KREINER bereits positiv beantwortet hatte. Problematischer noch ist für KREINER, mit guten Gründen, die Rede von einem Vorherwissen Gottes, da ein solches die Möglichkeit eines endlichen Subjekts, zwischen Handlungsalternativen real wählen zu können, unterlaufen würde. (vgl. 288f) Negiert wird somit die Rede von einem göttlichen Vorherwissen, weil sich ein solches nicht vertragen würde mit dem von Gott geschaffenen Universum, in dem freie Menschen sind. (vgl. 298f. 313) Folglich kann auch der Begriff des Heilsuniversalismus Gottes nicht so bestimmt werden, als ob der eschatologische Ausgang bereits feststünde, ohne dass damit die Hoffnung darauf, dass sich am Ende kein Mensch gegen seine göttliche Bestimmung entscheiden wird, gleichfalls erledigt, weil logisch unmöglich wäre. (vgl. 317)

Das letzte Kap. 12 widmet sich dem im Rahmen einer Erörterung des Theodizeeproblems noch schwierigeren Problem der natürlichen Übel, die sich ja keineswegs durch den Hinweis auf den Wert der Willensfreiheit rechtfertigen lassen. Insofern stellt dieses Kap. eine Erweiterung der Argumentation von Kap. 10 dar. Gegen Leibniz vertritt KREINER die Auffassung, dass rein logisch betrachtet durchaus eine bessere als die faktisch existierende Welt möglich gewesen wäre. Wie steht es dann aber mit den leidverursachenden Naturgesetzen? Die Möglichkeit eines moralischen Weltverhältnisses sei zwar an die Regelmäßigkeit des Naturverlaufs gebunden (vgl. 336), dennoch trage dieses Argument für die Theodizeefrage nichts weiter, da hieraus »keinesfalls die Notwendigkeit der in dieser Welt faktisch geltenden Naturgesetze« (339) resultiere. Hätte Gott die Welt von vornherein besser ausgestattet, würde sich auch das Problem eines Eingreifens Gottes nicht stellen. Im Hinblick auf das Problem der natürlichen Übel läuft das zentrale Argument von KREINER darauf hinaus, dass es eine »Unverzichtbarkeit der leidverursachenden Faktoren für die Entstehung personaler Werte« (362) gebe, ohne dass dieses Argument auf eine Legitimation des Leids selbst hinausliefe: »Menschen sollen nicht im Leiden wachsen, sondern im Kampf gegen das Leiden – sei es ihr eigenes oder das anderer Lebewesen. Für diesen Zweck wäre ein leidfreies Paradies kein geeigneter Ort.« (362)

KREINERS Buch, dies sei vorweg eingeräumt, besticht aufgrund seiner Akribie und analytischen Brillanz, mit der er in der Theodizee-Diskussion gängige Topoi auf ihre Stichhaltigkeit hin untersucht. Und KREINER ist unbedingt zustimmen, wenn er sich gegenüber theologischen Tendenzen absetzt, die diese gerade für den *glauben*wollenden Menschen so bedrückende Frage (vgl. 329) vorschnell immunisieren. Denn sofern die theologische Reflexion ein unverzichtbares

Moment des Überlieferungsprozesses des Glaubens darstellt, ist sie Teil dieser praktischen Weitergabe des Glaubens und hat dafür zu sorgen, dass die Möglichkeit des Glaubens denkerisch zumindest *offengehalten* wird: Gott will die freie Zustimmung des Menschen und bedarf deshalb auch unser Verstehen. Von dieser, von mir ohne Vorbehalt geteilten Grundüberzeugung aus seien aber auch zwei Rückfragen erlaubt. Erstens eine Rückfrage, die die bereits referierte Überzeugung KREINERS betrifft, in der Theodizeefrage gehe es nicht um eine Rechtfertigung Gottes angesichts der Erfahrung von Leid und Übel in seiner Schöpfung, sondern um die Rechtfertigung des Glaubens angesichts von dessen vermeintlicher Irrationalität gemessen an den harten Fakten der Empirie, die dem Glauben an einen gütigen und gerechten Gott entgegenzustehen scheinen. Ist das Theodizeeproblem nicht doch von grundsätzlicherer Natur, als diese Unterscheidung insinuiert? Dass der Glaube es nur dann verdient, Glaube im Sinne eines Zu- und Einstimmens des Menschen in die freie Gratuität der Liebe Gottes genannt zu werden, bestimmt als Prämisse auch die Reflexionen KREINERS, insofern es ihm darum geht, den Glauben angesichts der bedrängenden Leiderfahrung nicht dem Verdacht der Irrationalität auszusetzen. Ist aber die Theodizeefrage nicht doch ein theologisch legitimerter ›Rechthandel‹ mit Gott, weil Gott selbst sich dazu bestimmt hat, die Freiheit des Menschen zu achten, sein freies Ja zu suchen? Dies schließt aber ein, dass er sich auch nicht über das hinwegsetzen wird, was dem Menschen in eigener Autonomie als nichtzustimmungsfähig erscheint. Deshalb wird der Glaube darauf setzen müssen, dass Gott selbst noch Antworten haben wird. Zweitens die Rückfrage, ob KREINERS Unterscheidung, der Mensch solle nicht am Leiden, sondern im Kampf gegen das Leiden sittlich wachsen, wirklich weiterträgt. Natürlich gibt es die Erfahrung, dass der (gemeinsame) Kampf gegen das Leiden Erfahrungen freisetzt, die einen sittlichen Reifungsprozess ermöglichen. Aber es gibt eben auch die andere Erfahrung: dass der Kampf gegen das Leiden in der Resignation endet. Doch neben dem Problem einer empirischen Verifizierbarkeit dieser These stellt sich ja auch die Frage, ob denn grundsätzlich das analytisch gewonnene Argument Zustimmung verdient. Denn es bleibt ja die Frage, ob nicht ein leidfreier Zustand grundsätzlich die ethisch wünschenswertere Situation wäre, so dass kein Zweck es rechtfertigen könnte, einen anderen Zustand zu wollen. Stimmt dieses Argument, dann trägt KREINERS Argument im Hinblick auf das physische Leid nicht viel weiter. Instruktiver scheint mir da zu sein, ob man im Hinblick auf das physische Leid die Diskussion nicht auf den von KREINER herausgestellten Kern der Theodizeefrage konzentrieren sollte; auf die Frage nämlich, ob Gott das Schaffen des Menschen aus moralischen Gründen nicht besser gelassen hätte, oder aus der Perspektive des Menschen formuliert: ob die Wünschbarkeit des eigenen Nicht-Seins der Freiheit nicht die eigentliche zur Entscheidung stehende Alternative darstellt. Diese Frage aber kann nur in der Instanz des Subjekts selbst entschieden werden, ist folglich eine Frage praktischer Vernunft und wird sich im Rahmen analytischer Philosophie nicht entscheiden lassen. Erstere, die genuin theologische und das Theodizeeproblem im Kern treffende Frage müsste vielleicht doch strikter offenbarungstheologisch, auf der Basis des Grunddatums christlicher Theologie der Selbstoffenbarung Gottes in Leben, Geschick und Auferstehung Jesu angegangen werden, auch wenn sich dann vielleicht herausstellen sollte, dass sich das Theodizeeproblem als resistent gegenüber bestimmten Fragen erweist, so dass seine definitive Lösung nur erhofft werden kann. Was aber nicht bedeuten muss, dass die Möglichkeit des Glaubens nicht offengehalten werden kann.