

## CHR. BÖTTIGHEIMER **Warum läßt Gott das zu?**

Nach dem Blick auf den biblischen Befund (vgl. den Artikel von G. Baudler) ist der zweite Beitrag dieses Heftes den systematischen Überlegungen zur Theodizeeproblematik gewidmet. Chr. Böttigheimer gibt einen Überblick über die historische Entwicklung der Problemstellung und über Gedanken zur Theodizee in der zeitgenössischen systematischen Theologie. Die Theodizeeproblematik erweist sich im Rahmen des christlichen Glaubens als eine Rückfrage, die virulent bleibt und nicht zur Ruhe kommt. Eine genauere Analyse dieses Befundes stellt Michael Hochschild in seinen Thesen „Über die theologische Funktion des Theodizeeproblems“ zur Diskussion (vgl. „Theologische Diskussion“). – Dr. Christoph Böttigheimer studierte Katholische Theologie in Tübingen und Innsbruck und wurde 1993 in München mit der Dissertation *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre* (St. Ottilien 1994) zum Dr. theol. promoviert. Habilitation 1996 im Fach Dogmatik und Dogmengeschichte mit der Arbeit *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt* (Münster 1996). Veröffentlichung verschiedener Beiträge im Bereich der Ökumenischen Theologie, Ekklesiologie und Eschatologie, u. a.: *Der Diakonat der Frau*, MThZ 47 (1996) 253–266; *Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen*, StZ 214 (1996) 547–554; *Jenseitige Läuterung: ein neues Leben?*, StZ 215 (1997) 487–498; *Lehramt, Theologie und Glaubenssinn*, StZ 215 (1997) 603–614; *Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive*, Catholica 51 (1997) 300–314; *Von der ökumenischen Relevanz des Papsttums*, IKaZ 1998 (im Druck).

Das Böse übt auf den Menschen unserer Tage eine seltsame Faszination aus (Okkultismus, Spiritismus etc.), zugleich stellt es für ihn eine ständige Bedrohung und Herausforderung dar, so daß er sich mit ihm auseinanderzusetzen und dazu Stellung zu beziehen hat. Dabei trifft den einzelnen kein Übel so direkt und nachhaltig wie das persönlich erlittene. Die Erfahrung, mit dem Übel und Bösen allein und isoliert zu sein, und das Gefühl des scheinbaren Schweigens Gottes bilden zu allen Zeiten eine Spannungseinheit, die Fragen freisetzt: Warum gerade ich? Warum läßt Gott das Böse zu? Warum verhindert er es nicht? Will er am Ende gar das Leid des Menschen? Fragen, die nach einer Antwort verlangen.

### Die Theodizee als Prolegomena der Gottesfrage

Schon Epikur (341–270) merkte an, daß das Phänomen des Bösen die Existenz Gottes in Frage stellt: Gott will entweder das Übel verhindern, aber er kann es nicht (dann ist er nicht Gott, nicht allmächtig), oder er kann es, will es aber nicht (dann ist er mißgünstig, im Grunde der Teufel), oder er kann es nicht und will es nicht (dann ist er nicht Gott), oder er kann und will es: Woher aber dann das Übel?! Solche Fragen, die um die Herkunft des Bösen und die Gerechtigkeit und Güte Gottes kreisen, tragen seit Leibniz (1646–1716) die Bezeichnung „Theodizee“ (Röm 3,4f; Ps 51,6); im engeren Sinne ist damit „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen

<sup>1</sup> Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingel. u. übertr. v. O. Gigon, Zürich 1949, 80 (aus: Fragmente über Götter u. Götterverehrung).

der Welt gegen jene erhebt“, gemeint.<sup>2</sup> Übersteigt ein solcher Versuch nicht die Kräfte des Menschen? Entspringt er nicht seiner Hybris und ist er angesichts menschlicher Kontingenz nicht vorneweg zum Scheitern verurteilt? „Wer bist du denn, daß du als Mensch mit Gott rechten willst?“ (Röm 9,20).

Einige Theologen sehen es als vermessen an, Gott wegen des Weltübels rechtfertigen zu wollen: „Der Mensch kann Gott nicht rechtfertigen, weil er Mensch, das heißt ein endliches Wesen ist ... Als der schlechthin Unbegreifliche macht Gott alle menschliche Theodizee zuschanden“; zudem verbiete die Ehrfurcht vor Gott dem religiösen Menschen, „Gott gewissermaßen vor sein Forum zu laden und mit ihm zu rechten“<sup>3</sup>. So werden Theodizee und Religion einander gegenübergestellt: „Wir können nicht beides zugleich haben“<sup>4</sup>, und die vernunftgeleitete Frage nach der moralischen Wohlgeordnetheit dieser Welt als „häretisch“, als „eine religiös überflüssige Frage“ abgetan.<sup>5</sup> Ist es der Theologie also untersagt, Gott gegenüber dem Vorwurf, ein Despot zu sein, in Schutz zu nehmen? Sollte der Mensch nicht einfach die Güte Gottes für wahr halten, obgleich sich diese angesichts unschuldigen Leids dem Zugang seiner Vernunft versperrt? Wenn Sittlichkeit und Würde des Menschen auf Gewissen und Vernunft aufbauen und darum kein bloßes Für-wahrhalten, sondern allein ein der Vernunft zugänglicher und gegenüber dem Gewissen verantwortbarer Glaube, auch ein menschenwürdiger bzw. sittlicher Glaube ist, dann verbietet es sich, die Theodizee-Frage mit dem Hinweis auf ein intellektuelles Opfer (sacrificium intellectus) entschärfen zu wollen. Ebenso wenig darf die Gerechtigkeit Gottes als eine den menschlichen Rechtsbegriffen sich entziehende Glaubenswahrheit schlechterdings behauptet werden, soll aus Gott kein vergrößerter Unmensch werden: „Ein Gott, der etwas tut, was wir nach unsern Begriffen für Unrecht halten müssen, unterscheidet sich vom Teufel nur dem Namen nach.“<sup>6</sup> Ein vor dem Forum der Vernunft verantworteter Glaube, der die existentiellen Gesamtvollzüge menschlichen Lebens aufgreift, sie auslegt und im Blick auf die erlösende Gottesbeziehung deutet, kann von der Leidfrage nicht absehen. Wie das Heilsangebot Gottes auf die leib-seelische Einheit des Menschen zielt, so darf umgekehrt die Theologie keine der Fragen des Menschen als religiös irrelevant ausklammern und damit verbunden ganze Lebensbereiche menschlichen Lebens aus dem Bereich des Religiösen verweisen. „Ein Gott ..., der ein Frageverbot erläßt, ist kein Gott freier Menschen.“<sup>7</sup> Wenn die Theologie der Neuzeit den anthropologischen Weg einzuschlagen, das Selbstbewußtsein des Menschen aufzugreifen hat, dann müssen dessen weltliche Erfahrungen ernst genommen werden. So ist die

<sup>2</sup> I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee: Werke XI, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1964, 105–124, hier 105.

<sup>3</sup> J. Hessen, Religionsphilosophie, 1948, Bd. II, 259.

<sup>4</sup> S. Holm, Religionsphilosophie, Stuttgart 1960, 319.

<sup>5</sup> Vgl. H. Lübke, Theologie u. Lebenssinn: Teodicea Oggi? (Archivio di Filosofia LVI, 1988), Padova 1988, 407–426, hier 424; Theodizee als Häresie: Leiden, hg. v. W. Oelmüller, Paderborn 1986, 168–176; 241.

<sup>6</sup> W. Bröcker, Die christliche Hoffnung: ders./H. Buhr, Zur Theologie des Geistes, Pfullingen 1960, 61–84, hier 75.

<sup>7</sup> L. Oeing-Hanhoff, Diskussionsbeitrag: Leiden (Anm. 5), 233.

Gottesfrage angesichts der Leidfrage zu stellen, letztere als eine zutiefst theologische Frage ernst zu nehmen, wobei eine zeitgenössische Antwort von traditionellen Überlegungen nicht abzusehen vermag.

### Traditionelle Antwortversuche und ihre Grenzen

Eine teleologische Weltansicht und die absolute Gutheit Gottes (*summum bonum*) sind Bedingungen der Möglichkeit, daß aus der Frage nach dem Leid eine Anfrage an Gott werden konnte. Unter diesen philosophischen Prämissen bemühte sich u. a. die Spätantike um die Rechtfertigung Gottes angesichts der Faktizität des Negativen: „Von dem Schlechten aber muß man irgendwelche andere Ursachen aufsuchen, nicht aber die Gottheit.“<sup>8</sup> Platon (427-347) bringt darum das Übel mit der Materie, dem unselbständigen Prinzip der Substanz in Verbindung, die dem wahren Sein ermangelt (*privatio boni*). Dem Übel wird eine ontologische Realität abgesprochen; es wird entwirklicht, veruneiglicht und zugleich erklärt, warum die endlichen Dinge der idealen Welt nicht zu entsprechen vermögen. Diese Materie sei Gott vorgegeben gewesen (Platon) bzw. durch Emanation aus dem göttlichen Weltgrund, dem Ersten (*proton*) hervorgegangen (Plotin). Plotin (205-270) identifiziert das Böse mit der Materie: „Die Materie... ist Substanz des Bösen. ... sie ist ... das erste Böse und das an sich Böse“<sup>9</sup>; die Theodizee wird zur Kosmodizee.

Dem Neuplatonismus mit seiner Bestimmung der Materie als Inbegriff des Schlechten mußte die jüdisch-christliche Tradition entschieden widersprechen: Weil der allmächtige und -gütige Gott die Welt gut erschaffen hat, kann das Übel weder dualistisch, durch ein von Gott unabhängiges böses Urprinzip, noch monistisch, durch Gott selbst, und auch nicht kosmologisch begründet werden, sondern allein geschichtlich, im Horizont menschlicher Freiheitsgeschichte. Die Patristik bemühte sich um erste theologische Antwortversuche unter Zuhilfenahme der griechischen Philosophie, insbesondere des *privatio*-Gedankens.

Stärker noch als in der griechischen Philosophie betrieb Augustinus (354-430) eine ontologische Depotenzenierung des Übels, indem er ihm jegliches Sein absprach: „Was ist [auch die Materie], ist auch gut, und das Böse, nach dessen Ursprung ich frage, ist nichts Wesenhaftes (*substantia*), denn wäre es ein Wesen, wäre es gut.“<sup>10</sup> Das Schlechte ist widernatürlich, es ist Verderbnis, Mangel an Gutem.<sup>11</sup> Insofern dem Übel kein Sein zukommt, kann es nur am Guten selbst wirklich werden, ohne aber dieses in das Nichts aufzulösen und so selbst nichtig zu werden. Dieser Mangel an Gutem ist allein durch den „von unveränderlichen zu veränderlichen Gutem abfallende[n] Wille[n] erst des Engels, dann des Menschen“<sup>12</sup> verursacht. Neben dem moralischen, vom Menschen selbst hervorgerufenen Bösen, läßt Gott das physische Übel entweder als Strafe für die Schuld des Menschen, als Läuterung und

<sup>8</sup> Platon, *Politeia*, 379C; vgl. ebd. 617D.

<sup>9</sup> Plotin, *Woher kommt das Böse?: Plotins Schriften*, übers. v. R. Harder, hg. v. R. Beutler/W. Theiler, Bd. 5: *Die Schriften*, 46-54, Hamburg 1960, 200-235, hier 207.

<sup>10</sup> Augustinus, *Conf.* VII 18.

<sup>11</sup> Vgl. ders., *De civ. Dei* XI 17; *De lib. arb.* III 36. *Contra advers. legis* I 5; *De ordine* III, 7; 12.

<sup>12</sup> Ders., *Enchiridion*, 23.

Bewährung des Gerechten oder aber als Mittel zum Zweck der göttlichen Vorsehung und der Ordnung des Kosmos zu.<sup>13</sup> Augustinus, bei dem sich auch Spuren einer ästhetischen Theodizee finden, nimmt die Ordnungsidee der griechischen Philosophie auf und schlußfolgert apriorisch: Weil Gott das physische Übel zuläßt, muß er es auch zum Guten wenden können und wollen.<sup>14</sup>

Der augustiniische Versuch, das Böse durch Ontologisierung und Moralisierung zu erklären, prägte fortan die gesamte christliche Tradition. So wurde sichergestellt, daß nicht Gott, sondern der Mensch selbst, genauer sein freier Wille (*liberum arbitrium*) Ursprung des Bösen ist, und daß das Böse als die negative Bestimmung des Seienden etwas Sekundäres, zur an sich gut geschaffenen Substanz Hinzukommendes und als solches nur als Gegensatz zum Guten, im Widerspruch zu Gott Mögliches ist. Doch verdient die Privationsthese Augustins nicht ungeteilte Zustimmung: Zwar wendet er mit seiner Wesensbestimmung des Bösen als des Nichtigen die Gefahr des manichäischen Dualismus (Das Böse ist mit dem Ursprung der Welt gegeben) ab, doch vermag es nicht zu überzeugen, wenn das Wesen des Bösen lediglich als eine akzidentielle (nicht-seiende) Bestimmung gedacht wird (*privatio boni*). Denn kann das sittliche oder physische Übel nicht auch die Gestalt eines eigenständig Seienden annehmen, einer realen, naturhaften Wirklichkeit? Sind etwa Krebszellen oder Aids-Viren nur ein Mangel an Gesundheit oder nicht handfeste, lebensbedrohende Wirklichkeiten? Sind Konflikte in Ehe und Familie lediglich Ausdruck von Unordnung, Mangel an Gutem, oder können sie bisweilen nicht auch unumstößliche, psychische Schmerzen nach sich ziehen? Richten bewußt begangene Kriegsverbrechen im ehemaligen Jugoslawien oder in Ruanda nicht himmelschreiendes, unumstößliches Unheil an? Die Privationsthese vermag heute nicht mehr zu überzeugen: Alle Negativität ist zwar nur im Gegensatz zum Guten existent und insofern tatsächlich etwas Sekundäres, dennoch ist es mehr als ein ontologischer Mangel, es kann zu einer realen, in sich existierenden Wirklichkeit werden.

In der Neuzeit stellte sich die Theodizee-Frage in einem neuen, eigentlichen Sinn: Infolge neuzeitlicher Autonomisierungsprozesse, der Fähigkeit des aufklärerischen Menschen zur Distanzierung von sich selbst, der Natur und von Gott und des aufklärerischen Optimismus wurde Gott mehr und mehr weltlos. Er wurde für die Erlösung von den Weltübeln funktionslos, nicht aber als Verantwortlicher für jene Übel, die nicht beseitigt werden konnten und die darum um so bedrückender wurden. Diese riefen eine philosophische Theodizee auf den Plan, die angesichts dieses Leids vor dem Forum der menschlichen Vernunft den Nachweis für die Güte Gottes, für die kosmologische Gerechtigkeit zu erbringen versuchte. So war die neuzeitliche Theodizee-Frage an den Vernunftbegriff der Aufklärung gebunden. Eine solche rationale Theodizee war vor allem das Anliegen Leibniz'. Dabei setzte er auf die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft, genauer auf die durch den Glauben aufgeklärte, wahre Vernunft. „Das göttliche Geschenk der Vernunft an den Menschen wird zum Akt der – nur scheinbar, nicht in Wirklichkeit nötigen – Selbst-

<sup>13</sup> Vgl. ders., *De ordine* I,7; II,7; *Enchiridion*, 11.

<sup>14</sup> Vgl. ders., *Enchiridion*, 27 100; *De civ. Dei* XXII 1.

rechtfertigung Gottes.“<sup>15</sup> Am Ende aber war es gerade diese Vernunft, die vor der Theodizee zu kapitulieren und dem Glauben an die Güte Gottes und die Vollkommenheit der Welt Platz zu machen hatte.

Leibniz' Theodizee basiert auf einer Funktionalisierung, Verzweckung des Bösen zugunsten des Guten: Das metaphysische Übel ist mit den inneren Strukturen der bestmöglichen Welt, in welcher größtmögliche Vielfalt und größtmögliche Ordnung einander bedingen, notwendig gegeben als Bedingung des höherwertigen Ganzen („prästabilierte Harmonie“), und weil physische und moralische Welt miteinander korrelieren, gehören zu den Möglichkeitsbedingungen dieser Welt auch das moralische Leid sowie das daraus resultierende physische Übel. Gott mußte bei der Erschaffung dieser Welt die Sachzwänge der Kompossibilitäten respektieren; es gebe „keinen besseren [Plan], sonst hätte Gott ihn vorgezogen“.<sup>16</sup> Mit der Mediatisierung des Bösen korrespondiert die Beharrung, daß die Dinge, so wie sie sind, die Vollkommenheit der Welt erweisen und es allein auf den Blick für das Ganze und auf die richtige Perspektive, die Sichtweise Gottes ankomme.<sup>17</sup>

Auch gegenüber der Konzeption Leibniz' ist Kritik zu üben: Insofern er das Übel als Mittel zum Zweck der bestmöglichen aller Welten interpretiert, unterstreicht er indirekt die Tragik der Endlichkeit der geschaffenen Welt; hinter seinem Optimismus verbirgt sich im Grunde eine tragische Weltsicht. Zudem wird Gott selbst gegenüber dem Übel hilflos, da er es gemäß den „ewigen Vernunftwahrheiten“ als „glückliche Notwendigkeit“ hinnehmen und erleiden muß.<sup>18</sup> Schwerer noch wiegt der Einwand, daß eine Theologie, die das Leid teleologisch funktionalisiert, es dem Guten dienstbar macht und dadurch relativiert und minimalisiert, sich nicht nur am leidenden Menschen vergeht, weil sie die existentielle Tiefe menschlichen Leids sowie die Radikalität menschlicher Freiheit verkennt, sondern auch die Gutheit Gottes nicht zu wahren vermag. Insofern dem Leid eine gewisse Notwendigkeit zugeschrieben wird, trifft hier zu, was Dorothee Sölle im Blick auf die neuzeitlichen Theodizee-Versuche allgemein anmerkt: „Jeder Versuch, das Leiden als unmittelbar oder mittelbar von Gott verursacht anzusehen, steht in der Gefahr, sadistisch über Gott zu denken.“<sup>19</sup>

Kant (1724-1804) kritisierte die bisherigen Theodizee-Versuche als doktrinal, indem er ihnen, ausgehend von seiner Unterscheidung zwischen spekulativer und praktischer Vernunft, eine illegitime Grenzüberschreitung zwischen Rationalismus und Offenbarungstheologie vorwarf: In einem solch philosophischen Theismus werde die Offenbarung in das teleologische System einer endlichen Vernunft gezwängt, die das Negative als vernunftgemäß erweisen möchte, die aber, weil sie es mit einer Glaubenssache zu tun hat, letztlich „das nicht leiste, was sie verspricht“<sup>20</sup>. Im Gegensatz zu solch einer „vernünftelnden (spekulativen)“, zum Mißlingen ver-

<sup>15</sup> R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage* (= Studien zur theologischen Ethik Bd. 43), Freiburg/Schweiz 1992, 56.

<sup>16</sup> G.W. Leibniz, *Die Theodizee*, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg <sup>21</sup>1968, 227.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 209f.

<sup>18</sup> Ebd., 249f.

<sup>19</sup> Vgl. D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973, 37.

<sup>20</sup> I. Kant (Anm. 2), 114.

urteilten Theodizee sprach sich Kant für eine auf der praktischen Vernunft basierende, „authentische Theodizee“ aus, die „als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt“<sup>21</sup>. Doch kann eine solche Theodizee gelingen? Müssen neben der „Stimme Gottes“ nicht auch die (Glaubens-)Erfahrungen der Menschen zur Sprache kommen? Auf sie hat die Theologie heute verstärkt zu achten.

### Das sittlich Böse als Mißbrauch kreatürlicher Freiheit

Der philosophische Theodizee-Diskurs beschränkt sich auf die formale, apriorische Auskunft, daß das Weltübel mit einem allgütigen und -mächtigen Gott vereinbar ist, ohne diese Antwort letztlich material ausfüllen zu können. „Unsere Vernunft [ist] zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unermöglicht.“<sup>22</sup> Als das schlechthin Unbegreifliche ist das Böse der reinen Vernunft unzugänglich, jede philosophische Theodizee zum Scheitern verurteilt. Nur im Zuge der Selbstoffenbarung Gottes kann die Theodizee-Frage darum eine inhaltliche Antwort finden. Eine formal philosophische Antwort, eine rationale Theodizee, die vom Ende her einen Grund, einen Zweck oder eine Notwendigkeit des Leids zu konstruieren oder zu erweisen versucht, bedarf der Ergänzung, einer Antwort vom Anfang her: Die Rechtfertigung Gottes kann allein durch Gott selbst erfolgen und zwar in der Freiheitsgeschichte zwischen Gott und den Menschen, wie sie vor allem in der biblischen Schöpfungs- bzw. Sündenfallerzählung festgehalten ist.

Der Mensch wurde von Gott als ein vernünftiges Geschöpf erschaffen, zum letzten Ziel, zur Gottähnlichkeit berufen und bestimmt. So besitzt er die Teilnahme am innergöttlichen Leben noch nicht, sondern muß diese erst im Vollzug seines freien Willens und mit Hilfe der göttlichen Gnade, der personalen Zuwendung Gottes erlangen. Insofern wahre Liebe Freiheit voraussetzt, wird der Mensch erst durch das ungeschuldete und freie Liebesangebot Gottes als freie Person konstituiert. Als solcher ist er sich selbst gegeben und aufgegeben und kann sich gegenüber dem göttlichen Gnadenangebot frei verhalten. Weil das Gnadenangebot Gottes nur durch eine freie Liebesentscheidung des Menschen adäquat beantwortet werden kann, darum ging Gott das Wagnis endlicher Freiheit ein; sie ist die Bedingung einer personalen Beziehung zwischen Gott und den Menschen, zugleich aber auch die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Versagens, des freiwilligen Ausschlagens göttlicher Gnade und des Sich-Lösens von Gott. Aus der Überfülle seiner Liebe und aufgrund seiner Allmacht gewährt Gott dem von ihm erschaffenen Menschen eine endliche Freiheit und trägt die Konsequenzen der Freiheitsentscheidungen mit – auch den Widerspruch, die personale Verweigerung ihm selbst gegenüber. So läßt Gott, da er die Freiheit des Menschen absolut respektiert, das Böse, die Sünde des Menschen zu; es ist der Preis für die Erschaffung des Menschen als freier Person und für den absoluten Respekt Gottes gegenüber der Würde und Freiheit des Menschen.

<sup>21</sup> Ebd., 115f.

<sup>22</sup> Ebd., 114; vgl. K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. III: *Metaphysik*, Berlin 1932, 76-79.

Mit der gesamten christlichen Tradition bleibt festzuhalten: Der Willensfreiheit des Menschen, der als Gottes Abbild, als personaler Dialogpartner geschaffen wurde, entspringt das sittlich Böse, das als wissentlicher Freiheitsmißbrauch und als Pervertierung der geschöpflichen Wirklichkeit reale Tatsachen und Wirklichkeiten zeitigen kann. Insofern ist der Sünde auch eine soziale Dimension zu eigen: Sie ist mehr als eine individuelle Angelegenheit; sie schafft objektive Gegebenheiten von sozialer und geschichtlicher Relevanz: Jeder (sündhafte) Freiheitsakt prägt den Freiheitsraum der anderen, und umgekehrt wird jeder Mensch durch die ihm vorgegebene, äußere geschichtliche Situation in seiner Freiheit innerlich bestimmt.<sup>23</sup> Daraus resultiert eine universale Schuldverhaftung, die das NT im Sinne einer überpersönlichen Sündenmacht beschreibt (Röm 5,12; 7,19f) und die Augustinus in seiner Lehre von der Erbsünde (*peccatum originale*) nachhaltig entfaltet hat.

Die unumstößliche Grundaussage der kirchlichen Erbsündenlehre lautet: Jeder Mensch wird aufgrund seiner mitmenschlichen Verflechtung in eine allgemeine und universale Unheilssituation (Gnadenlosigkeit) hineingeboren, die von den Menschen selbst in Freiheit, und zwar im Ursprung der Geschichte hervorgerufen wurde. Diese Erbsünde bestimmt vor jeder personalen Freiheitsentscheidung zuinnerst, auch ontologisch das Dasein des Menschen, und er übernimmt sie in der eigenen Freiheit persönlich als die seine. Obgleich die Erbsünde aus der Freiheit hervorgeht, sie darum sowohl als eine geschichtliche Wirklichkeit gedacht als auch bei ihr von einem Schuld- und Sündencharakter ausgegangen werden muß, ist sie dennoch von der Aktsünde (*peccatum actuale*) verschieden, da der Mensch durch die Erbsünde nicht im *persönlichen* Sinne zum Sünder wird. Die Erbsünde ist ein Zustand, keine Tat, sie ist nur im analogen Sinne Sünde, doch auch als solche ist sie sowohl in ihrem Ursprung als auch in ihrer Universalität als eine Freiheitsbestimmung zu denken. Wie aber kann die Erbsünde einerseits mit der Freiheit des Menschen in Zusammenhang stehen und andererseits zugleich universal sein? „Es ist nicht zu verwundern: Wo man – wie es da und dort geschehen ist – mit dem Begriff ‚Erbe‘ ernst zu machen versucht hat, da mußte der Begriff ‚Sünde‘ aufgelöst werden. Und umgekehrt: Wo man, wie es tatsächlich die Regel war, den Begriff ‚Sünde‘ ernst nahm, da mußte der Begriff ‚Erbe‘ bis zur Unkenntlichkeit umgedeutet, offen oder unter der Hand aufgelöst ... werden.“ „Erbsünde‘ ist, wenn beide Bestandteile des Begriffs ernst genommen werden – eine *contradictio in adjecto*, der gegenüber sich noch niemand anders als dadurch hat helfen können, daß er den einen oder den anderen dieser Begriffsteile faktisch eskamotiert hat.“<sup>24</sup>

In den letzten Jahren verlagerte sich auf dem Hintergrund des neuzeitlichen philosophischen Freiheitsverständnisses der Akzent in der Erbsündendiskussion auf die systematisch-theologische Frage, wie die Erbsünde als universale Schuldverstrickung

<sup>23</sup> Vgl. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, 121ff; K. Rahner, *Ursprünge der Freiheit: Gnade als Freiheit*. Kl. theolog. Beiträge, Basel-Freiburg-Wien 1968, 54-74, hier 60f.

<sup>24</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* Bd. IV.1, 558.

als Freiheitsbestimmung gedacht werden kann.<sup>25</sup> Im Rahmen einer transzendentalphilosophischen Grundlegung des Freiheitsbegriffs werden Sündenfall und Erbsünde als ein transzendentales Freiheitsgeschehen im transzendentalen Ursprung der Geschichte zu beschreiben versucht (H. Krings; P. Hünermann, H. Hoping). Der Ursprung der Sünde wird demnach mit der menschlichen Freiheit in Verbindung gebracht, die sich in ihrem ursprünglichen Entschluß zu sich selbst verfehlt. Allerdings kann im Rahmen einer transzendental-geschichtlichen Ätiologie der Sünde die Selbstverfehlung der transzendentalen Freiheit innerhalb ihres Konstituierungsprozesses lediglich postuliert werden, da sowohl der Ursprung der Freiheit als auch der der Sünde im dunkeln liegen. So macht gerade der transzendental-geschichtliche Ansatz deutlich, daß dort, wo der Grund der Sünde zu erhellen versucht wird, die Theologie eine Antinomie, ein logisch nicht synthetisierbares Paradoxon einräumen muß – der Ursprung freier Verweigerung ist für den Menschen letztlich unzugänglich; die Sünde ist nicht ableitbar, sondern nur durch „einen Sprung der Freiheit zu erreichen“<sup>26</sup>. Der Ursprung des Bösen bleibt ein Mysterium. Der Mensch kann die Sünde nie erklären, sondern immer nur als unbegreifbar und darum als unentschuldig vor Gott bekennen.

Die Erbsündenlehre hält fest, daß nicht Gott Ursprung des Bösen, sondern das Übel geschichtlicher Herkunft ist, die universale Schuldverhaftung also der Endlichkeit menschlicher Freiheit entspringt und insofern in den Verantwortungsbereich des Menschen fällt. Diese ätiologische Aussage über das Böse erhebt nicht den Anspruch, erklären zu wollen, *wie* es dazu kam, daß das sittliche Böse der Kausalität endlicher Freiheit entspringen konnte. Ihr Ziel ist vielmehr eine Theodizee, eine Verteidigung Gottes, indem sie verdeutlicht, *daß* die Sünde mit der Freiheit des Menschen in Zusammenhang steht und zwar so, daß jeder Mensch ein Sünder und darum erlösungsbedürftig ist. Die Faktizität des Bösen selbst ist nicht ableitbar. Dies bedeutet, daß selbst unter dem theologischen Paradigma, daß das sittlich Böse dem Abgrund endlicher Freiheit entspringt, die Theodizee-Frage nicht aufhört, eine theologisch offene Frage zu sein: Das Wie der Sünde weist auf Gott selbst zurück.

### Die kosmische Dimension des Bösen

Die Lehre von der Ur- und Erbsünde ist das wichtigste Element der christlichen Antwort auf die Frage nach dem Bösen, aber nicht das einzige. Denn außer der Sünde spricht das NT in einer mythologisch geprägten Bildersprache auch vom Teufel, Satan, von Dämonen, bösen Mächten und Gewalten (Röm 8,38; 1 Kor 15,24; Eph 1,21; 3,10 6,12; Kol 1,16; 2,10.15), ohne allerdings eine systematische Dämonologie oder Satanologie zu lehren. Auch in der kirchlichen Tradition finden

<sup>25</sup> Vgl. S. Wiedenhofer, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*: ThRv 83 (1987), 356; 367; Ch. Böttigheimer, *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre*, St. Ottilien 1993, 100-105.

<sup>26</sup> W. Kasper, *Das Böse als theologisches Problem*: ChGG, Bd. 9, Freiburg-Basel-Wien 1981, 176-201, hier 183; vgl. W. Joest, *Zur Frage des Paradoxen in der Theologie: Dogma und Denkstrukturen*, hrsg. v. ders./W. Pannenberg, Göttingen 1963, 116-151.

sich Lehraussagen über den Satan bzw. Dämonen.<sup>27</sup> Mit ihnen wird versucht, den Ursprung des moralisch Bösen von zwei verschiedenen Seiten her anzugehen, die sich in ihrem Grundduktus entsprechen und gegenseitig ergänzen. Gemeinsam wird festgehalten, daß im Freiheitsmißbrauch der Ursprung des sittlich Bösen liegt, scheiden doch im christlichen Glauben Monismus und Dualismus als Deutungsmöglichkeiten aus. Die Wirklichkeit des Bösen hat demnach einen zweifachen Ursprung: den Fall des Menschen wie auch den der Engel (Jud, 1,6; 2 Petr. 2,4).

Die Schöpfung kommt in der Vernunft und Freiheit der Geschöpfe zu sich selbst, da sie sich erst hier in ihrem Eigenstand selbst erfährt, weshalb erst die freien Geschöpfe in der Lage sind, mit Hilfe ihrer eigenen Freiheit den Sinn der Schöpfung zu realisieren: die Verherrlichung Gottes. So kommt der Antwort der Geschöpfe auf das Liebesangebot Gottes auch eine kosmische Dimension zu, Heil und Unheil beziehen sich nicht nur auf den Menschen bzw. die Menschheit, vielmehr sind sie von universal-kosmischer Tragweite. Glaubensverweigerung korrumpiert demnach nicht nur die Situation des Menschen vor Gott, sondern die gesamte Schöpfung. Doch ist der Mensch, der in seiner Kontingenz an die Abgründigkeit, Zwiespältigkeit und Widersinnigkeit der Wirklichkeit der Welt ohnmächtig ausgeliefert ist, von sich aus zu solcher Grausamkeit fähig, wie sie dem einzelnen und der Gesellschaft bisweilen widerfährt: religiös oder ethnisch motivierter, abgründiger Haß, menschenverachtende, physische und psychische Gewalt, sexueller Mißbrauch aus Geldgier und Vergewaltigungen zu Kriegszwecken? Erfährt der Mensch das Destruktive, Böse nicht auch als eine fremde, ihn überwältigende Macht? Ist er mit seiner begrenzten und endlichen Freiheit überhaupt fähig, von sich allein aus den Sinn der Schöpfung vollständig zu pervertieren? So liegt es nahe, auf dem Hintergrund von Schrift- und Traditionszeugnissen und einer sittlich-personalen Deutung des Übels das sittliche Übel nicht allein auf die Sünde des Menschen, sondern auch auf das Wirken böser Geister zurückzuführen, denen zwar aufgrund von Verstand und Willen personale Strukturen zukommen, die aber jeder Individualität, jeder Eigenwirklichkeit entbehren, da sie den Sinn ohne Gott, im Nichts suchen. In diesem Sinne sind sie wie das Böse selbst nichtig (Ps 96,5; Jes 44,9ff), sie sind Person in der Form der Un-Person, der Zersetzung des Personseins.<sup>28</sup> Der Teufel verkörpert als Fürst dieser Welt (Joh 12,31; 14,30; 16,11; 1 Kor 2,6; Eph 6,12; 2 Kor 4,4) jene kosmische Dimension des Bösen, die dem Menschen vorgegeben ist. Die bösen Mächte „bringen die universal-kosmische Dimension der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösung zum Ausdruck“<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. die Aussagen des IV. Laterankonzils (DH 800); Christlicher Glaube u. Dämonologie (= Nachkonziliare Dokumentation Bd. 55), Trier 1977.

<sup>28</sup> Vgl. J. Ratzinger, Abschied vom Teufel?: ders., Dogma und Verkündigung, München 1973, 225-234, hier 233f; W. Kasper, Die Lehre der Kirche vom Bösen: R. Schnackenburg (Hg.), Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche, Düsseldorf 1979, 68-84; ders., Das theologische Problem des Bösen: ders./K. Lehmann (Hg.), Teufel-Dämonen-Besessenheit, Mainz 1978, 41-69; K. Lehmann, Der Teufel – ein personales Wesen?: ebd., 71-98.

<sup>29</sup> W. Kasper, Das theologische Problem des Bösen: ders./K. Lehmann (Hg.), Teufel-Dämonen-Besessenheit, Mainz 1978, 41-69, hier 59.

Die Aussagen vom Teufel und von Dämonen sind komplementär zu jenen von Sünde und Erbsünde: Sie nehmen den Abgrund der Freiheit als Ursprung des Bösen ernst und erhellen zugleich, wie es kommt, daß das Böse nicht nur in seiner sichtbaren Dimension, sondern auch in seiner unsichtbaren Tiefendimension als machtvoll erfahren wird, ohne den Menschen wie etwa in dem neueren Entwurf der free will defense<sup>30</sup> über Gebühr schuldig zu sprechen. Denn dieser erfährt sich ja selbst als Täter und Opfer zugleich, indem er das Übel nicht nur als eine subjektive bzw. intersubjektive Wirklichkeit wahrnimmt, sondern auch als eine kosmische Realität, die ihm vorausliegt und zur Sünde verführt. Unter dem Aspekt der vorfindlichen kosmischen Dimension des Bösen gewinnt jenes Erbsündenverständnis an Plausibilität, welches die Erbsünde mit der zu den Naturbedingungen menschlichen Daseins gehörenden Konkupiszenz (Begierde) in Verbindung bringt. Denn wird die Universalität der Sünde auf eine der vorfindlichen Daseinsstruktur des Menschen vorausliegende naturale Sündhaftigkeit zurückgeführt (Schleiermacher; W. Pannenberg)<sup>31</sup>, die dem Menschen bei seiner Suche nach der eigenen Identität das Böse als das eigentlich Gute suggeriert, ihm verspricht, wie Gott zu sein (Gen 3,5), dann kann deutlich werden, was den Menschen zum Mißbrauch seiner Freiheit veranlaßt.

### Das unverschuldete Leid im Horizont christlichen Glaubens

Die christlich-religiöse Tradition verhandelt die Leidfrage unter einem geschichtlichen Aspekt: Das sittlich Böse entspringt der Kausalität endlicher Freiheit. Dabei wird insbesondere der Mensch durch die Lehre von der universalen Schuldverfallenheit für das moralisch Böse, für die Sünde in der Welt und deren Schuldfolgen verantwortlich gemacht. Ist damit auch das physische Übel (Krankheiten, Naturkatastrophen, Epidemien etc.), das unverschuldete, ungerechte Leiden der Kreatur, vor allem das hilfloser Kinder schon hinreichend erklärt? Eine Frage von höchster Brisanz, stellt doch das unverschuldete Leid eine der größten Anfragen an die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes dar: „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“<sup>32</sup> Die Theologie muß sich der Frage nach dem ungerechten Leiden in aller Radikalität stellen, ohne es, wie in der christlichen Tradition geschehen, mit dem Nichtseienden zu identifizieren und damit zu relativieren. Dabei braucht die Erfahrung unverschuldeten Leids kein „Fels des Atheismus“ (G. Büchner, Dantons Tod) zu sein, vielmehr kann sie umgekehrt, wie schon Thomas von Aquin kühn ausführte, als Argument für die Existenz Gottes dienen: Wenn es das Böse gibt, gibt es Gott („Si malum est, deus est“).<sup>33</sup> Denn das Wissen um die Existenz und Gutheit Gottes ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung eigener Heils-

<sup>30</sup> Vgl. R. Swinburne, The Free Will Defense: Teodicea Oggi? (Anm. 5), 585-596; Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987.

<sup>31</sup> Vgl. Ch. Böttigheimer (Anm. 25), 380-388.

<sup>32</sup> A. Camus, La Peste (dt. Die Pest), Hamburg 1950, 129, vgl. Thomas, S.Th I, q.2 a.3.

<sup>33</sup> Thomas, Summa c. gent. III,71.

differenz; seine Sehnsucht nach Heil- und Ganz-sein-Können ist der Ermöglichungsgrund für die Leidfähigkeit des Menschen. Die Existenz eines solchen Gottes ist zugleich auch der Grund, der den Menschen angesichts des Unheils nicht verzweifeln läßt, sondern Hoffnung auf Erlösung, auf endgültige, vollendete Gerechtigkeit weckt.

Die christliche Hoffnung angesichts der Leidproblematik ist zweifach begründet, sie ergibt sich zum einen aus dem Glauben an den Schöpfergott, der in seiner Allwirksamkeit und aus vollkommener Freiheit die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein gerufen (creatio ex nihilo; DH 800), alles sehr gut erschaffen (Gen 1,31) und in eine relative Eigenständigkeit entlassen hat (Gen 1,28-30). Trotz der mit der kreatürlichen Freiheit gegebenen Möglichkeit des Mißbrauchs bleibt er jedoch protologischer Herr aller Wirklichkeit (Jes 42,5; 44,24; 48,13). Das Böse kann seinen universalen Heilswillen nicht brechen, seine Schöpfung bleibt auf Vollendung hin angelegt (Gen 2,1-3). So weist die Schöpfungsordnung über sich hinaus hin zur Heilsordnung, sie begründet die eschatologische Hoffnung auf Erlösung vom Bösen, auf endgültige Gerechtigkeit.

Diese Hoffnung hat sich in Jesus Christus proleptisch erfüllt. In seinem Tod hat Gott „die Fürsten und Gewalten ... entwaffnet“ (Kol 2,15; Eph 1,21) und die „Sünde der Welt“ hinweggenommen (Joh 1,29), indem er aus freier Liebe „unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen“ (Mt 8,17), „seinen eigenen Sohn ... für uns alle hingegeben“ (Röm 8,32) hat. Im Kreuz und in der Auferstehung Jesu leuchtet der eschatologische Sieg Gottes über das Übel bzw. Böse auf, von hier aus wird deutlich, daß das Heil alles Unheil umgreift und überwindet: „Durch Christus und in Christus ... wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt“ (GS 22). Dieser Sieg Christi begründet die christliche Hoffnung auf universale Erlösung. Denn der leidende Christus ist ja die konkrete Vorherbestimmung aller Wirklichkeit (Eph 1,4), in ihm will Gott am Ende alles zusammenfassen (Eph 1,10), so daß er „alles in allen“ ist (Kol 3,11). Damit ist die Kreuzestheologie neben der Schöpfungstheologie die zweite, originär christliche und alles überbietende Antwort auf die Theodizee-Frage: Gott schenkt aus der Überfülle seiner freien Liebe nicht nur die endliche Freiheit, damit sich die Schöpfung zum Lobe Gottes selbst erfasse, sondern er leidet in seiner unendlichen Liebe zugleich unter dem Freiheitsmißbrauch; er leidet in und mit der Kreatur, er läßt sich vom Leid der Menschen betreffen, mehr noch, in Jesus Christus identifiziert er sich mit dem Leiden und Sterben des Menschen und überwindet es durch jene Liebe, die sein Wesen ist (1 Joh 4,8).

In der gegenwärtigen Theologie findet angesichts des ungerechten Leids ein Paradigmawechsel statt: Das traditionelle Gottesbild, bei dem Gott Eigenschaften zugeschrieben werden, die der griechischen Philosophie entnommen wurden: Allmacht, Ewigkeit, Unveränderlichkeit bzw. Leidensunfähigkeit etc., vermag die Leidfrage heute nicht mehr befriedigend zu beantworten. Auf dem Hintergrund himmelschreienden Unrechts, nicht nur im gesellschaftlich-politischen Bereich (wirtschaftliche Ausbeutung, politischer Terror, ethnische Säuberungsaktionen etc.), sondern auch im persönlichen (unheilbare Krankheiten, der allzu frühe Tod eines nahen Menschen etc.) kann heute nur noch dialektisch von Gott gesprochen werden, seine Leidensunfähigkeit wie auch seine Leidensfähigkeit und damit ver-

bunden seine Allmacht wie auch seine Ohnmacht zugleich aussagend.<sup>34</sup> Gott steht dem unverschuldetem Leid nicht teilnahmslos gegenüber, vielmehr läßt er sich in seiner Allmacht freiwillig von ihm betreffen und leidet in der Überfülle seiner Liebe mit. Diese christliche Antwort vermag den einzelnen in seinem Leid zu trösten, wenngleich auch sie die Frage nach dem Warum und Wozu des Übels letztlich nicht zu beantworten vermag: Als das absolut Sinnwidrige entbehrt das Böse eben jeder Sinnhaftigkeit, es erscheint stets als etwas Isoliertes und Erratisches. Auf die Sinnwidrigkeit des Bösen hat der christliche Glaube streng zu achten und sich vor einer allzu raschen Funktionalisierung des Leids zu hüten.

Das liebende Mit-Leid Gottes unterscheidet sich von jenem Bild, das sich der deutsche Idealismus vom leidenden Gott machte: Gott erleidet nicht im Zuge seiner Persönlichwerdung das Leid, vielmehr nimmt er es aus freier Liebe in sich auf und überwindet das Übel auf das je größere Gute, auf Heil hin. So führt die Theodizee in der Theologie nicht ins Leere, sondern erfährt in der Soteriologie (Erlösungslehre) eine Antwort, in der das Böse und Übel bleibt, was es ist: ein „Geheimnis der Gesetzeslosigkeit (mysterium iniquitatis)“ (2 Thess 2,7), unbegreiflich, nicht ableitbar, aber nicht ohne Hoffnung: Was bleibt, ist das Vertrauen in die Güte Gottes, darin, daß der mit-leidende Gott in Jesus Christus alles Leid der Welt überwunden hat und das unverschuldete Leid nur deshalb zuläßt, weil er es zum Guten zu wenden weiß (Gen 50,20): „Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt“ (Röm 8,28). Der Glaube vermag das Leid, zumal das des Gerechten, nicht zu erklären, wohl aber Hoffnung zu begründen.

Auch in der Theologie hört die Theodizee-Frage nicht auf, eine stete, eschatologische Rückfrage an Gott zu sein, bleibt doch selbst für den Christen der Ursprung des Bösen im dunkeln und die Frage nach dem Warum bzw. der Zulassung ungerechten Leids durch Gott ein Mysterium. Doch darf er aufgrund des Heilswerkes Christi zusammen mit der ganzen Schöpfung auf Erlösung warten (Röm 8,22). Der christliche Glaube ist also keiner, der die Theodizee-Frage erübrigt, auflöst, sondern der die Leiden der anderen aufhebt, hineinnimmt in eine eschatologische, in der Auferstehung Jesu begründete Hoffnung: Die Hoffnung auf absolute Liebe, die sich mit den vergangenen Leiden identifiziert und sie verwandelt, so daß „der Tod ... nicht mehr sein [wird], keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb 21,4). „An die[se] Hoffnung ist unsere Rettung gebunden“ (Röm 8,23ff). Eine solch leidüberwindende Hoffnung läßt nicht nur offene Fragen aushalten, sondern sie schenkt auch Kraft, sich in der Nachfolge Christi vom Leid der andern treffen zu lassen und aus solidarischer Liebe dagegen anzukämpfen.

<sup>34</sup> Vgl. G. Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995.