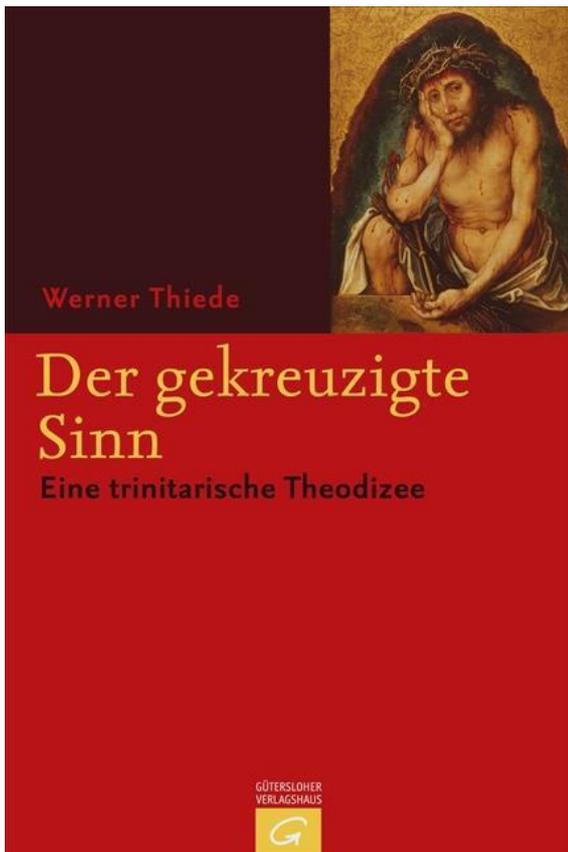


Leseprobe

Professor Dr. Werner Thiede

Der gekreuzigte Sinn

Eine trinitarische Theodizee



Bestellen Sie mit einem Klick für 29,95 €



Seiten: 272

Erscheinungstermin: 16. März 2007

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Die Realität von Schmerz und Vergänglichkeit ernst nehmen

- Entwurf einer lebensnahen Theologie gegen die Sprachlosigkeit angesichts des Leidens

Wie kann Gott das zulassen? Wie kann man angesichts der Wirklichkeit einer Welt, die von Katastrophen, Leid und Versagen geprägt ist, an den guten Gott glauben? Moderne Philosophie und Theologie gefallen sich meist in der Auskunft, es sei unangebracht, ja zynisch gegenüber den Opfern, auf diese Frage antworten zu wollen.

Werner Thiede macht in diesem Buch die Gegenthese auf. In einem neuartigen, engagierten Gesamtentwurf erschließt er, wie das so genannte Theodizeeproblem aus dem Zentrum des christlichen Glaubens heraus beantwortet werden kann und muss, wenn man die Realität von Schmerz und Vergänglichkeit ernst nimmt. Wer seelsorgerlich nahe am Unglück der Menschen ist, findet hier eine lebensnahe Theologie gegen die Sprachlosigkeit angesichts des Leidens.

Autor

Professor Dr. Werner Thiede

Werner Thiede, Prof. Dr. theol. habil., ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern und arbeitet als Theologischer Referent des Regionalbischofs des Kirchenkreises Regensburg. Seit 2000 ist er Privatdozent für Systematische Theologie an der Theologischen Universität Erlangen-Nürnberg. Zahlreiche wissenschaftliche und

Werner Thiede

Der gekreuzigte Sinn

Eine trinitarische Theodizee

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage

Copyright © 2007 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld, unter Verwendung des Bildes
»Christus als Schmerzensmann« von Albrecht Dürer, © der Bildvorlage: Artothek
Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-08012-3

www.gtvh.de

*Herrn Professor Dr. Walter Sparr
in Dankbarkeit*

Inhalt

Vorwort	11
A. Theodizee-Skepsis	13
I. Ratlos vor dem Theodizeeproblem?	13
1. Leiden – verantwortet vom Gott der Liebe?	15
2. Die beste aller möglichen Welten?	20
3. Kants Nein zu philosophischer Theodizee	23
4. Wider die theologische Ratlosigkeit	27
II. Gottes Gerechtigkeit – hinterfragt vom modernen Sinnlosigkeitsgefühl	34
1. Welt ohne Sinn?	36
2. Naturwissenschaft als Anwalt der Sinnlosigkeit?	40
3. Urverzweiflung contra Urhoffnung	45
4. Theologische Ratlosigkeit vor der Sinnfrage	50
5. Wider zynische Theodizeen	53
III. Gottes Güte – hinterfragt durch Nietzsches Theodizee	63
1. Hegels Rede vom »Tod Gottes«	63
2. Nietzsche – von Kindesbeinen an mit der Theodizeefrage beschäftigt	66
3. Philosophie des unvollkommenen Gottes	71
4. Nietzsche als »atheistischer Theologe«	78
5. Nietzsches Ende im »göttlichen Labyrinth«	84
B. Die Selbstentäußerung Gottes des Vaters	93
IV. Die unvollkommene Welt als Schöpfung glauben	93
1. Schöpfungsglaube ohne Verstandesopfer	94
2. Weltentstehung aus dem Nichts	98
3. Von der unvollendeten Schöpfung aufs Wesen des Schöpfers schließen?	103

V. Gottes Vatersein – das Geheimnis seiner Selbsttranszendenz	111
1. Gott will über sich selbst hinaus Anderes	111
2. Gott der Vater in Verantwortung	115
3. Gott als Vater der Welt?	119
VI. Gottes Allmacht – glaubwürdig trotz seiner Selbstentäußerung	125
1. Satan, der »Gott dieser Welt« – eine Antwort auf die Theodizeefrage?	127
2. Gottes Macht zur Ohnmacht	130
3. Göttliche Selbstentäußerung aus Liebe	135
C. Die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes	143
VII. Die Menschwerdung des Logos – neutestamentliche Perspektiven	143
1. Der »historische« Jesus – wissenschaftliche Forschung um den Erniedrigten	144
2. Jesu Titel als Botschaften	147
3. Jesus Christus – Gottes Weg ins Außen seiner selbst	152
VIII. Die »Entäußerung des Sohnes« – neu gedacht im 19. Jahrhundert	157
1. Dauerhafter Verzicht auf Allmacht?	159
2. Christi göttliche Natur als natürlicher Gehalt seiner menschlichen Natur?	162
3. Würde der Logos für immer Mensch?	164
IX. Kreuz und Auferstehung: Gottes gelebte Solidarität mit dem Leid der Welt	170
1. Gottes Leiden am Kreuz	170
2. Jesu Tod – ein Sühnopfer?	179
3. Stellvertretung	190
4. Erlösung vom Übel des Todes	193

D. Die Selbstentäußerung Gottes des Geistes	197
X. Der entäußerte Geist als philosophische und theosophische Idee	197
1. Das entäußerte Pneuma im Gnostizismus	198
2. Der entäußerte Geist in den idealistischen Modellen Plotins und Hegels	203
3. »Entäußerter Geist« im Denken der modernen Theosophie .	208
XI. Die Wiederkehr des Weltseele-Gedankens bei modernen Natur- und Humanwissenschaftlern	215
1. Teilhard de Chardin: Kosmisches Bewusstsein als »dritte Natur« Christi?	216
2. Psychologen zur »Weltseele«	222
3. »Weltseele« als interdisziplinärer Modellbegriff	225
XII. Die Selbstentäußerung des Heiligen Geistes im Blick neuerer Theologie	232
1. Die Kenose des Geistes bei Jürgen Moltmann	232
2. Der Geist in Knechtsgestalt	235
3. Gottes »Maskenspiel«	240
4. Zum Problem der Willensfreiheit im Theodizee-Diskurs . .	244
5. Die Allgegenwart des Geistes	251
 Literatur	 255
 Personenregister	 267

Vorwort

Wer die sogenannte Theodizeefrage aufwirft, fragt nie nur mit dem Kopf, sondern immer auch mit dem Herzen. Es ist doch geradezu so: Je mehr Herz ein Mensch hat, desto unausweichlicher dürfte sich ihm die Theodizeefrage stellen – jene Grundfrage nämlich nach dem Verhältnis von Gott als dem Inbegriff der Güte einerseits und der Unvollkommenheit des Weltganzen andererseits. Denn es handelt sich hierbei um eine Unvollkommenheit, die sich unmöglich schönreden lässt angesichts unsagbarer Katastrophen und unterschiedlichster Leiderfahrungen!

Dass es um solches Schönreden nicht gehen kann, sagt schon der Titel dieses Buches: »Der gekreuzigte Sinn« – damit wird Leiden, tiefstes Leiden konfrontiert. Die Frage ist ernster als jede andere. Sich ihr zu stellen, ist allemal eine existentielle Herausforderung. Darum will dieses Buch über den Kopf auch das Herz ansprechen. Es versucht dies auf dem Weg theologischer Argumentation. Diese zielt keineswegs nur auf intellektuelle Befriedigung, auf die Beseitigung kognitiver Dissonanzen, sondern auf Verwandlung des Herzens – sei es des verzweifelten Nicht-Glauben-Könnens, sei es des angefochtenen Glaubens.

Insofern kann es unter Umständen passieren, dass Argumenten nicht mehr gefolgt wird, weil vielleicht nicht bloß der Kopf, sondern weil das Herz sich versagt. Es kann aber auch geschehen, dass ein Verstehen ermöglicht wird, durch das sich das Innere eines Menschen wider Erwarten erhellt bzw. erneuert – im Zeichen der vom Geist Christi überführten Vernunft (2. Kor 10,5). Wer ernsthaft nach der Wahrheit der Botschaft von der Liebe Gottes fragt angesichts all der Dinge, die dieser Liebe Hohn sprechen, muss damit rechnen, dass im Reflexionsprozess der Strahl dieser Liebe ihn trifft, berührt und bewegt. Darum geht es in diesem Buch zuerst und zuletzt.

So will dieses Werk durchaus ein wissenschaftliches sein – und doch zugleich anderes und mehr als das. Wo auf tiefes Verstehen gezielt wird, darf die Verständlichkeit nicht vernachlässigt werden. Das möchte ich übrigens auch all denen gegenüber unterstreichen, die in dieser Frage womöglich allein die Intuition, das religiöse Gefühl sprechen lassen wollen. Ganzheitliches Verstehen darf den Intellekt nicht übergehen. Darum gilt es, das Theodizeeproblem intellektuell bei den Hörnern zu packen.

Dabei handelt es sich hier um kein »Lehrbuch« zur Theodizeefrage, das alle wichtigen Stationen der Thematik in der Dogmengeschichte der Reihe

nach abhandelt und wichtige Fachliteratur womöglich einigermaßen erschöpfend berücksichtigt. Wohl aber geht es um stringente Argumentation auf der Höhe der modernen Diskussion mit dem Ziel, diese weiterzuführen. Ich versuche, das so zentrale Thema auf bisher wenig gewohnte Weise zu erschließen. Im Hintergrund steht über ein Vierteljahrhundert theologischer Reflexionsarbeit, die es mir möglich gemacht hat, das Projekt einer möglichst überzeugenden Theodizee nicht nur – weithin gegen den Zeitgeist – zu wagen, sondern im Ansatz als trinitarischen Entwurf durchzuführen. In dessen Zentrum steht das Motiv göttlicher Selbstentäußerung aus dem Geist der Liebe.

Als einmal im Fernsehen ein Beitrag über Hexenverbrennungen im Mittelalter lief, hatte mein damals siebenjähriger Sohn Johannes am Rande mitgehört. Mit Blick auf das Märchen »Hänsel und Gretel« fragte er seine Mutter erstaunt: »Was, es gab vor ein paar Jahrhunderten ganz echte Hexen?« Meine Frau antwortete: »Nein, man meinte nur, es seien ›Hexen‹ gewesen. Es waren aber normale Menschen.« »Und die hat man verbrannt? Der arme liebe Gott! Da hat er die Menschen so schön gemacht, und dann wurden sie verbrannt ...«

Das können schon Grundschüler verstehen: Gott hat Grund, an seiner Schöpfung zu leiden. Dass er es bereitwillig tut, dafür steht das christliche Symbol des Kreuzes. Warum er es tut, davon handelt dieses Buch.

Herzlich zu danken habe ich Herrn Dr. Wolfram Mirbach für seine Hilfe beim Korrekturlesen, Herrn Diedrich Steen für die engagierte Betreuung im Lektorat und meiner Familie für alles Mittragen bei diesem Projekt.

Ein besonderer Dank geht an Herrn Professor Dr. Walter Sparn: Er hat meinen Weg zur Habilitation in Erlangen engagiert begleitet und ist vor kurzem 65 Jahre alt geworden. Zumal er selbst vor über einem Vierteljahrhundert ein Theodizee-Buch und seither auch mancherlei Aufsätze und Artikel zum Thema publiziert hat, habe ich allen Anlass, meinem verehrten Lehrer dieses Buch zu widmen.

Regensburg, im Advent 2006

Werner Thiede

A. Theodizee-Skepsis

»Gott hat die Welt aus nichts gemacht.«
So steht es im Brevier,
nun kommt mir manchmal der Verdacht,
er macht sich nichts aus ihr ...

Heinz Erhardt¹

I. Ratlos vor dem Theodizeeproblem?

Warum lässt Gott in seiner Schöpfung Leiden zu? Wie kann Gott eine offenkundig unvollkommene Welt voller Schmerz und Ungerechtigkeit überhaupt gewollt haben? Ist nicht die leidvolle Realität als solche Grund genug, den Gedanken an die Existenz eines Schöpfergottes radikal zu bezweifeln? Muss sich eine vernünftig sein wollende Theologie nicht vom Begriff des »allmächtigen« Gottes verabschieden?

Fragen wie diese haben Gewicht. Sie pflegen nicht nur aus dem Kopf, sondern auch aus dem Bauch zu kommen, nämlich von existenzieller Erfahrung gesättigt zu sein. Hier geht es um den Kern der Sache, um das Zentrum des Glaubens, um die Mitte der Theologie. Der Gottesgedanke als solcher steht auf dem Spiel².

Seit der Philosoph und Mathematiker Gottfried Wilhelm Leibniz 1697

1. Heinz Erhardt: Nichts, in: Ders.: Das große Heinz-Erhardt-Buch, Hannover 1970⁴, 268.
2. Walter Sparr vermerkt: »Die Theodizeefrage, sofern sie inhaltlich als Frage nach Rechtfertigung Gottes angesichts des erlittenen Unglücks oder Unrechts verstanden wird, ist nicht allgemeinmenschlich« (»Trug für Gott«? Zur Frage, ob es im Theodizeeproblem um Gott oder um den Menschen geht, in: Luther 77 [2006], 32-51, hier 36). Und zweifellos hat die Theodizeefrage in theistischem und speziell christlichem Kontext und hier wiederum im Zusammenhang mit der abendländischen Philosophie eine besonders ausgeprägte Gestalt gefunden. Sie drängt sich aber doch in der einen oder anderen, vielleicht oft nur latenten Form überall dort auf, wo ein Gottesgedanke überhaupt bewusst oder unbewusst gedacht, ja wo Leid religiös hinterfragt wird (selbst der Buddhismus verdankt seine einschlägige Negativ-Antwort dem Bewusst-

den Begriff der »Theodizee«, der Rechtfertigung Gottes angesichts einer leidvollen Welt geprägt hat, spricht man vom »Theodizeeproblem«: Woher das Übel, wenn Gott ist? Können Gott und Leid auf einen Nenner gebracht werden – und wenn ja, wie?³ Dem Mediziner Georg Büchner zufolge ist das Theodizeeproblem oder einfacher: die menschliche Erfahrung des Bösen und des Leidens »der Fels des Atheismus«⁴. So ist es in der Tat. Ich denke, während ich dies schreibe, an einen meiner Bekannten, der seit dem plötzlichen Tod seiner Frau verbittert und auf die Frage nach Gott nicht mehr ansprechbar ist. Ich denke an all die fernen Nächsten, die durch Naturkatastrophen nicht nur ihre Heimat und ihre Arbeit, sondern auch zahlreiche Angehörige verloren haben⁵. Fast 1000 Tote hat ein Tsunami im Sommer 2006 in Indonesien gekostet. Zahlenmäßig war das noch fast gar nichts im Vergleich mit den rund 300.000 Todesopfern Ende 2004, die jene über viele südasiatische Strände hereingebrochene Flutwelle gefordert hat, durch die der Begriff »Tsunami« überhaupt erst international geläufig wurde; es war die größte von insgesamt über 700 Naturkatastrophen allein in dem betreffenden Kalenderjahr gewesen⁶. Mehrere tausend Tote haben etwas später die erstaunlich kurz aufeinander folgenden Hurrikans »Katrina«, »Rita« und »Stan« in Süd- und Mittelamerika mit sich gebracht. Über 40.000 Tote waren bald darauf nach einem schweren Erdbeben in Pakistan zu beklagen. Und noch weitaus mehr äußerlich und innerlich Verletzte haben all diese Katastrophen der letzten Jahre hinterlassen. »Gott ist groß«, riefen isla-

sein der Theodizee-Problematik). Insofern kann man ihr »allgemeinschliche Züge« kaum gänzlich absprechen.

3. Bereits Epikurs Formulierung des Problems, überliefert von Laktanz (De ira Dei 13,20f.), hat Geschichte gemacht: »Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?« (zit. nach der lat.-dt. Ausgabe von H. Kraft/A. Wlosok, 1983, 46). Man kann im Blick auf die Korrespondenz der drei Faktoren Allmacht, Güte Gottes und der Existenz von Leid auch vom »Theodizee-Trilemma« sprechen (vgl. Martin Hailer: Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie, Göttingen 2006, 95).
4. Georg Büchner: Dantons Tod. Ein Drama (1853), in: G. Büchner: Gesammelte Werke, München o. J., 50.
5. Vgl. z.B. Gerald Deckart u. a.: Katastrophen, die die Welt erschütterten. Dramatische Ereignisse, faszinierende Bilder, packende Berichte, Stuttgart 1981.
6. Dazu D. Neufeld (Hg.): Todesflut im Paradies. Wo war Gott am 26. Dezember 2004? Witten 2005.

mische Gläubige, als in Pakistan ein schwer verletztes Kind nach drei Tagen noch lebend aus den Trümmern geborgen wurde. Aber wie viele mögen laut oder leise gefragt haben: Wo ist Gott gewesen, dass all das überhaupt geschehen konnte?⁷

Zu denken wäre insbesondere auch an die herausragendsten Katastrophen moralischer Art: Mit den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts, mit den beiden Atombomben-Abwürfen in Japan und mit den Terroranschlägen des 21. Jahrhunderts⁸ werfen sie unüberhörbar die Frage nach Gott auf, der all dies und noch viel mehr an menschlichen Untaten zugelassen haben soll. Ja stellt sich die Gottesfrage angesichts so vieler Übel und Leiden überhaupt noch? Hat sie sich nicht – im Sinne Büchners – gleichsam von selbst erledigt?⁹

1. Leiden – verantwortet vom Gott der Liebe?

Wer jenen Schluss zieht, darf freilich nicht den Umstand verkennen, dass er die Frage insgeheim doch gestellt und eben negativ beantwortet hat. Es muss ja nicht unbedingt die Frage nach dem Gott gewesen sein, den das Christentum verehrt. Obwohl der Gott des christlichen Glaubens zweifellos mehr als jeder andere die Theodizeefrage provoziert! Denn hier wird er ausdrücklich als Gott der Liebe aufgefasst: »Gott ist Liebe«, heißt es sogar wörtlich zweimal nacheinander im 1. Johannesbrief (4,8 und 16). Dies ist im Bereich der Religionen eine ganz ungewöhnliche Bestimmung – möglich geworden erst im Kontext der Botschaft vom Kommen, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Die im christlichen Kulturkreis gängige Rede vom »lieben Gott« ist zwar längst eine abgestumpfte, die an Leuchtkraft verloren hat. Aber selbstverständlich ist sie nach wie vor nicht. Gerade in

7. Lesenswert Heinzpeter Hempelmann: Endzeit in Sicht? Erdbeben – und was die Bibel (nicht) dazu sagt, in: D. Neufeld (Hg.): Todesflut, 213-236.
8. Hierzu mein Aufsatz »Terror & Religion. Anmerkungen zur Islamismus-Debatte«, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 46 (2002), 194-204.
9. Dass die Theodizeefrage als Vernunftfrage moralischer Art sei und insofern sich schwerlich erledigen könne, unterstreicht dagegen Gerd Neuhaus: Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage, Freiburg i. Br. 2003, 25. Und Hailer vermerkt grundsätzlich, dass ihre Wurzel religiös sei; ja sie stelle sicher »ein Zentrum religiöser Erfahrung und theologischer Interpretation dar« (Glauben, 93).

ihrem Umfeld gewinnt die Theodizeefrage ein besonderes Recht, ja schneidende Schärfe. Beschreibt doch diesen *lieben* Gott das christliche Credo in Gestalt des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als den »allmächtigen Vater«!

Im Alten Testament stellt sich darum das Theodizeeproblem noch nicht so scharf. Dort ist ja Gott noch nicht der liebende Vater der Menschen, den das Christentum verkündet. Vielmehr kann beispielsweise der Prophet Amos fragen: »Ist etwa ein Unglück in der Stadt, das Jahwe nicht tut?« (3,6). In den Klageliedern wird angesichts großen Leides formuliert: »Wer darf denn sagen, dass solches geschieht ohne des Herrn Befehl und dass nicht Böses und Gutes kommt aus dem Munde des Allerhöchsten?« (3,37-38). Allerdings sind das eher vorsichtige Behauptungen – in Fragegestalt! Zugleich kann der fromme Beter formulieren: »Die Erde ist voll der Güte des Herrn« (Psalm 33,5). Gott ist allerdings noch keineswegs grundsätzlich als »Liebe« definiert. Und doch ist das Alte Testament gewissermaßen schon auf dem Weg zum Neuen. Man spürt das etwa, wenn in den eben zitierten Klageliedern von Gott gesagt wird: »Denn nicht von Herzen plagt und betrübt er die Menschen« (3,33).

Jesus sagt in der Bergpredigt relativ ähnlich: Der Vater im Himmel »lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45). Aber Gut und Böse ist hier auf der Seite der Menschen beisammen, nicht auf der Seite Gottes. Demgemäß fragt Jesus kritisch zurück, als ihm in Galiläa nach dem Einsturz eines Turmes mit der Folge etlicher Toter sozusagen die Theodizeefrage gestellt wird: »Meint ihr, dass diese Galiläer mehr gesündigt haben als alle anderen Galiläer, weil sie das erlitten haben?« (Luk 13,2)

Ist Gott womöglich distanziert gegenüber Glück und Unglück? Sollte er selber jenseits von Gut und Böse stehen? Das gerade kann Jesus, der Gottes Liebe wie kein anderer bezeugt hat, nicht gemeint haben. Man denke etwa an seine Aussage, es falle kein Spatz auf die Erde »ohne euren Vater« (Mt 10,29). So heißt es da wörtlich – und nicht etwa: »ohne dass Gott es weiß«, oder gar: »ohne dass Gott es will«, wie manche Übersetzungen ergänzend formulieren zu müssen meinen. Nein, Jesus zufolge ist Gott – und zwar der »Vater«, wirklich der »liebe Gott« – selber dabei, also selber nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv, ja seinsmäßig betroffen, wenn auch nur einem seiner kleinsten Geschöpfe ein Leid geschieht. Genau diesen Fall habe ich konkret erlebt: Ich sah an einer Bushaltestelle einen überfahrenen Spatzen auf der Straße liegen; seine zerquetschten Federn wehten im Wind, den die vorbeifahrenden Autos erzeugten. Wie erschrak ich, als ich bemerkte, dass

es offenbar nicht nur der Wind war, der seine Flügel bewegte – das arme Tier lebte noch und zuckte hilflos! In diesem Moment kam der Bus ange- rollt, den ich nehmen wollte, und bereitete diesem Leiden ein Ende. Jenes Wort Jesu ging mir damals durch den Kopf: So konkret das Leiden seiner Kreatur – millionen-, milliardenfach täglich in dieser Welt, ob klein oder groß – und all das nicht »ohne Gott«!

Jesus steht mit seinem Gang an den Kreuzesgalgen ganzheitlich für dieses Mitleiden Gottes. Das Kreuz ist durch ihn zum Symbol des mitleidenden Gottes geworden¹⁰. Aber wie verhält es sich zur Rede von Gott, dem Allmächtigen, dem Herrscher über die von ihm geschaffene Welt? Der Neutestamentler Günter Klein hat in einem Aufsatz »Über das Weltregiment Gottes« exegetisch aufgezeigt, dass »die Urchristenheit das Weltregiment ihres Gottes« lediglich als partikular und vorläufig erfahrbares, freilich die Zukunft der vollendeten Schöpfung vorwegnehmendes Geschehen verstanden hat¹¹. In diesem Sinn hat sie auch die »Herrschaft Christi«, des auferstandenen Gottessohnes als ein »reines Wortgeschehen« inmitten einer gegenüber Gott nach wie vor rebellischen Welt aufgefasst. Die neutestamentliche Sichtweise besagt also: »Weltgeschichte hatte sich immer schon verselbständigt zu terroristischer Übermacht ... Nirgendwo wird die ... Geschichte transparent für ein herrscherliches Weltwalten Gottes.« Gott greift zwar durchaus »machtvoll in die Geschichte ein, indem er zum Gotteslob gefügte Gemeinde stiftet als den Bereich seines Friedens auf dieser Erde. Außerhalb dieses Machtbereichs ... wirkt eine friedlose Menschheit fortwährend an der Katastrophenträchtigkeit der Weltgeschichte.«¹² Kurz: Das von Jesus angesagte »Reich Gottes« ist in universaler Ausdehnung Gegenstand gläubiger Zukunftshoffnung, wie das nicht zuletzt aus der Vaterunser-Bitte »Dein Reich komme« hervorgeht. Gottes Herrschaft über die Schöpfung ist im Neuen Testament keineswegs als gegebenes Faktum vorausgesetzt; er gilt mitnichten einfach als »der Herr der Natur, der Kultur, der Geschichte«¹³ –

10. Vgl. z. B. Hailer: Glauben, 109.

11. Vgl. Günther Klein: »Über das Weltregiment Gottes«. Zum exegetischen Anhalt eines dogmatischen Lehrstücks, in: ZThK 90 (1993), 251-283, bes. 260 ff.

12. Klein: Weltregiment, 263, 266 und 271.

13. So aber Welker in: John Polkinghorne/Michael Welker: An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch, Gütersloh 2005, 49. Für Welker ist Gott als Schöpfer die Macht, die »den lebendigen Zusammenhang allen geschöpflichen Daseins konstituiert, ordnet, regelt und gestaltet« (ebd.). Gottes heiliger Geist ist dementsprechend die »Macht, mit der Gott vom Himmel her auf der Erde die Geschehnisse lenkt und regiert« und »in der Gottes Güte und Gottes Treue unter uns und in der Schöpfung erkennbar werden« (55; vgl. jedoch 122).

im Gegenteil, an mehreren Stellen wird der Teufel als »Herrscher dieser Welt« bezeichnet (z. B. Joh 12,31; 14,30; 16,11; ferner Eph 2,2; 6,12; 1. Kor 2,6). Gewiss ist Gott »der Herr des Himmels und der Erde« (Apg 17,24), aber »gar heimlich führt er sein' Gewalt«, wie es Martin Luther in dem Lied »Nun freut euch lieben Christen gmein« formuliert hat. Bekanntlich hat Luther dezidiert vom »verborgenen Gott« gesprochen – und ihn in teilweise problematischer Weise neben den in Jesus Christus offenbarten Gott gestellt¹⁴.

Kann und soll denn solche Rede vom »verborgenen Gott« und seinem Wirken im Geheimen kritische Nachfrage ruhigstellen? Die Frage drängt sich doch auf, wie man näherhin den Grund dafür denken soll, dass Gott sich gegenwärtig weithin als ohnmächtig erweist, um erst in der Zukunft der Schöpfungsvollendung seine Allmacht zu zeigen. In der Bibel wird darüber nirgends »spekulativ« oder »dogmatisch« Auskunft erteilt. Wohl gibt es Andeutungen, wohl mancherlei paradox klingenden Auskünfte, aber weder philosophische noch theologische Abhandlungen dazu. Das entspräche auch kaum dem literarischen Genus der Heiligen Schrift¹⁵.

Sollte von daher gleichermaßen in unseren Zeiten das Theodizeeproblem mit frommem oder unfrommem Gestus ins Abseits verwiesen werden? Ist vernünftige Nachfrage schlechthin unratsam, Gott gegenüber unangebracht, unbescheiden? Bleibt uns theologisch bis heute nichts anderes, als mit Hiob¹⁶ am Ende – nach allerlei Klagen und Anklagen gegenüber Gott – demütig zu bekennen: »Ich erkenne, dass du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer ... Darum hab ich unweise geredet, was mir zu hoch ist und ich nicht verstehe« (42,2-3)? Nein! Der Philosoph Michael Theunissen erklärt trefflich: »Man macht es sich zu leicht, wenn man diese Frage mit dem Bescheid zurückweist, dass Menschen

14. Vgl. Bernhard Lohse: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 232 ff.; Thomas Reinhuber: »Deus absconditus«. *Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems*, in: *Luther 77* (2006), 52-69. Inwiefern Verborgenheit und Offenbarwerden Gottes tatsächlich zwei Seiten seiner Wirklichkeit darstellen, wird Kap. XII pneumatologisch zeigen.
15. Insofern ist es verfehlt, wenn Dietz Lange behauptet: »Die Religion des Alten wie des Neuen Testaments setzt an die Stelle einer Antwort auf die Theodizeefrage ... die kategorische Verweigerung: das Schweigen Gottes« (*Glaubenslehre*, Bd. 1, Tübingen 2001, 412).
16. Werner Brändle kann die »Theologie des Hiobbuches« nicht überzeugen (*Das Ende der Theodizeefrage?*, in: M. Nüchtern [Hg.]: *Warum lässt Gott das zu?*, Frankfurt a.M. 1995, 64-83, bes. 71). Eher unkritisch zeigt sich dagegen Timm Lohse: *Hiob. Die glaubwürdige Geschichte eines aufrechten Menschen*, Neukirchen-Vluyn 2005.

nicht befugt seien, sich zu Richtern über einen Gott aufzuwerfen, der *ihr* Richter ist. Denn das Problem bleibt auch dann bestehen, wenn man die Hülle, in die es seine judikatorische Formulierung steckt, von ihm abstreift. Wir müssen es uneingeschränkt ernst nehmen.«¹⁷

Fromme Bescheidenheit angesichts des Theodizeeproblems bleibt im Grunde im Horizont alttestamentlichen Gottesglaubens stecken¹⁸. Die Herausforderung, aber auch die Chance auf echte, tiefe Antwort ist neutestamentlich ungleich größer. Gerade im Zusammenhang mit Ausführungen über Jesu Kreuzestod spricht der Apostel Paulus von »Weisheit bei den Vollkommenen« (1. Kor 2,6). Zwar sei die göttliche Weisheit der nichtgläubigen Welt »im Geheimnis verborgen« (2,7); den Gläubigen jedoch habe Gott Offenbarung geschenkt »durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit« (2,10)¹⁹. Und ist nicht im Kolosserbrief die Rede vom »Reichtum des vollen Verständnisses, zu erkennen das Geheimnis Gottes« (2,2)? Von daher bekennt Theunissen: »Speziell christliche Theologie scheint mir ein Potenzial zu bergen, das für das Verständnis des Weltzustands abgerufen werden kann und ihn besser verstehen lässt als jede mit ihr konkurrierender Weltanschauung.«²⁰

17. Michael Theunissen: Philosophischer Monismus und christliche Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005), 397-408, hier 400.
18. Das gilt auch dann, wenn mit Martin Luther versucht wird, zwischen dem Licht der Natur, der Gnade (bzw. des Glaubens) und der ewigen Herrlichkeit zu unterscheiden, um für unsere christliche Gegenwart nur das erste und zweite zuzulassen und damit »Universalantworterwartungsansprüche aufzugeben«: »Glaube ist kein Bescheidwissen über alle Geheimnisse Gottes« (Jan Bauke: Gottes Gerechtigkeit? Hinweise zur Theodizeeproblematik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 [2005], 333-351, 345 und 347). Über *alle* Geheimnisse Gottes freilich nicht – aber warum nicht doch über zentrale Geheimnisse, die implizit oder explizit Gegenstand seiner Offenbarung in Jesus Christus geworden sind? Glaube und Herrlichkeit rücken nicht ohne Grund schon für Paulus eng zusammen (2. Kor 3,18)!
19. Wie der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen in einer fulminanten Exegese dieses Briefabschnittes zeigt, führt Paulus in seiner »ekstatischen Offenbarung«, deren Sitz im Leben ein innerer Zirkel der Gemeinde als Ort inspirierter Weisheitsrede gewesen sein dürfte, die Kreuzespredigt von 1. Kor 1 in ganz bestimmter Hinsicht weiter: »In der ›Anfangspredigt‹ wird der Christ vom Symbol des Kreuzes ergriffen. Durch die ›Vollkommenheitslehre‹ aber begreift er erst, was ihn ergreift. Der Unmündige wie der Vollkommene werden von derselben Offenbarung getroffen, aber nur der Vollkommene durchschaut, was sich an ihm und in ihm vollzieht« (Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983, 349).
20. Theunissen: Monismus, 402; ähnlich Hailer: Glauben, 93 f.

2. Die beste aller möglichen Welten?

Christlicher Glaube kommt her von der Erkenntnis: In Jesus Christus hat Gott sein Herz offen gelegt, sich selber in seinem Wesen offenbart. Sein Geist erleuchtet die Herzen der Glaubenden, macht sie seiner Liebe gewiss und zündet bleibende Hoffnung in ihnen an. Wer in diesem Kontext noch sagt, wie Gott und Leid zusammen zu denken seien, entziehe sich aller theologischen Erklärung, der erweist sich gerade nicht als Theologe des Kreuzes. Denn das Kreuz steht keineswegs für ein demütiges Ja zum Nichtwissen in dieser schwerwiegenden Frage, vielmehr im Licht der Auferstehung Jesu dafür, dass nun gewusst und bewusst werden darf: Gott und Leid sind auf einen Nenner zu bringen! Hier ist nicht Schulternzucken, sondern Antwort, nicht Schweigen²¹, sondern ansprechendes Wort. Hier herrscht kein Denk- und Frageverbot – im Gegenteil! Hier weht der Geist, der darauf aus ist, alles zu durchdringen, also auch Herz und Verstand. Dass das im Neuen Testament noch nicht in strengen, schulmäßigen Reflexionen geschieht, bedeutet keineswegs deren Verbot. Vielmehr ist solches Reflektieren gerade dort geboten, wo es zu jenem Lebensumfeld gehört, in das die Kunde von Jesus Christus ihrerseits zu gegebener Zeit vordringen möchte. Dieser Prozess hat sich kirchen- und dogmengeschichtlich konkret und unvermeidlich abgespielt, als das Evangelium tiefer in die Welt der griechisch und römisch beherrschten Kultur hineingetragen worden ist. Darum hat sich auch die Gestalt der trinitarischen Gotteslehre, die im Neuen Testament nur angedeutet, aber der Sache nach im Keim voll vorhanden ist, erst ab dem 2. Jahrhundert substanziell entfaltet. Es lag allerdings ebenso am Geist der griechischen Philosophie, dass das christliche Gottesbild hinsichtlich der Theodizeefrage in einer bedenklichen Richtung eingefärbt wurde. Abgekürzt gesagt: Gott wurde statischer, in seiner »Absolutheit« unbeweglicher gedacht, als es die biblischen Schriften durchweg nahe legen. Das metaphysische Axiom der angeblichen »Unveränderlichkeit Gottes«²² hat insofern

21. Gegen Lange: Glaubenslehre, 412. Ulrich H. J. Körtner unterstreicht trefflich, »daß Gottes Schweigen, dessen Erfahrung überhaupt nicht zu leugnen ist, sein Reden nicht dementieren kann« (Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000, 96).
22. Dazu liegen mittlerweile mehrere eingehende Studien vor, z. B. Heribert Mühlen: Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969; Frank Meessen: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologisch-geschichtlich-systematische Untersuchung, Freiburg/Basel/Wien 1989; Roland Faber:

auf viele Jahrhunderte hin theologische Wege versperrt, die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leiden in einer angemessenen Weise einer Antwort näherzuführen.

Man wird sogar davon ausgehen müssen, dass der entsprechend zwielfältig gebliebene Gottesglaube als solcher mit schuld daran war, dass spätestens dann, als im Gefolge der Konfessionskriege die kirchlichen Lehren an allgemeiner Überzeugungskraft und damit an Einfluss verloren hatten, dem Aufklärungszeitalter Tür und Tor geöffnet wurden. Ein bloss gewordener, nicht wirklich mit seiner Herrschaft »nahe gekommener«, sondern immer noch fern gebliebener Gott konnte nun philosophisch mit leichter Hand zur Seite geschoben werden. Als der christliche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) seinen berühmten Essay »Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels« (1710) verfasst hatte, war das bereits im Namen der Freiheit geschehen – und zwar viel eher im Interesse der menschlichen Autonomie als in dem göttlicher Theonomie²³. Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes verhielt sich für Leibniz nämlich nur noch funktional zur Theorie vom vernünftigen Menschen. »Denn was wird aus dem Freiheitspathos der Aufklärung, wenn der Mensch selbst als die Ursache des Bösen und Sinnlosen zu gelten hätte? Und was würde aus der autonomen Vernunft, wenn in ihrem Zentrum ein ungelöster Widerspruch steht?«²⁴ Leibniz hatte die vorfindliche Welt mit ihren natürlichen und moralischen Übeln als die beste aller möglichen Welten zu erklären versucht – als die beste, die Gott überhaupt habe schaffen können. Die Welt wird von ihm also erklärt als notwendig so gewordene, die gerade so auf ihren Schöpfer zurückverweise²⁵. Sie wird gerechtfertigt

Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes, Würzburg 1995.

23. Zu den Begriffen »Autonomie« und »Theonomie« siehe Werner Thiede: Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001, 71 ff. Zum Freiheitsproblem s. u. Kap. XII.4.
24. Wolfgang Schoberth: Gottes Allmacht und das Leiden, in: W. H. Ritter/R. Feldmeier/W. Schoberth/G. Altner: Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen 1997, 43-67, hier 54. Die theologische Gestalt des Theodizeeproblems »ist letztlich äußerlich, und die Frage nach der Güte und Gerechtigkeit Gottes fragt letztlich nicht nach der rechten Erkenntnis Gottes, sondern nach dem rechten Gebrauch der Vernunft« (55). Vgl. auch Walter Sparr: Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980, 24f.
25. Damit ergibt sich ein Rückschluss von der Welt auf Gott, der im Sinne der Theologie Martin Luthers als »theologia gloriae« kritisiert werden muss – zu Gunsten einer erforderlichen »theologia crucis«, die Gottes Wesen vom Kreuz Jesu her verstehen lehrt.

als faktischer Ausschluss aller anderen Möglichkeiten von Welt. Das aber kann angesichts des unsäglichen Leidens in der Welt eigentlich keine überzeugende und ernsthaft tröstende Rechtfertigung Gottes sein. Leibniz hat einen typischen Fehler der »Neu-Zeit« gemacht: Er hat seine Epoche selbst unausgesprochen als die (im eschatologischen, also endzeitlich-endgültigen Sinn) »neue Zeit« unendlichen Fortschritts angesehen²⁶, statt im Sinne des Neuen Testaments mit der Vollendung der Schöpfung durch Gott selbst zu rechnen – und deshalb auf die *beste* aller möglichen Welten noch zu *warten*²⁷! Der Gott, der die jetzige, so ambivalente Welt als »beste« gesetzt haben soll, kann im Grunde nur als ein ihr relativ distanziert gegenüber stehender Schöpfer gedacht und empfunden werden. Leibnizens Theodizee lässt den Leser insofern am Ende ratlos oder gar zum Spott verleitet²⁸ zurück.

Als knapp vier Jahrzehnte nach seinem Tod das See- und Erdbeben von Lissabon die abendländische Zivilisation erschütterte, reichte diese Katastrophe hin, den Vernunftglauben an Gott den Schöpfer nachhaltig zu erschüttern, den man sich im Gefolge aufgeklärter Kritik zunächst noch hatte erhalten wollen. Gegenüber aller »natürlichen Theologie«, die Gott und Welt in einer grundsätzlichen Harmonie zusammendachte²⁹, wirkte die Naturkatastrophe von 1755 wie ein Weckruf zu atheistischer Nüchternheit.

26. Vgl. Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1966⁵.
27. Vgl. Hailer: Glauben, 108 und 236. Immerhin bedenkt Leibniz einmal, dass »Gott vorhergehend das Gute und nachfolgend das Beste will«, so dass er das physische Übel »oft auch als Mittel zum Zweck« will (Theodicee, 366) – ohne freilich diese Einsicht eschatologisch zu wenden. Auch seine Lehre von der »prästabilierten Harmonie« und die damit einhergehende Überzeugung, dass »Gott die ganze Folge unseres Universums« überblicke (391), wendet der Philosoph auf das Verhältnis von Zukunft und Vergangenheit an, ohne daraus eschatologische Schlüsse zu ziehen.
28. So hat Voltaire in einer Satire auf Leibnizens Theodizee, dem Roman »Candide ou sur l'Optimisme«, exakt darauf abgezielt, dass Leibniz reflektierend über etwas schrieb, das Menschen zutiefst betroffen macht und gefangen nimmt: Er lässt den Philosophen Panglosse immer wieder in schlimme Unglückssituationen geraten, in denen dieser gleichwohl fortfährt, seine Philosophie von der »besten aller möglichen Welten« zu dozieren.
29. Ein neues Beispiel hierfür liefert Claus Petersen: Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes. Aufruf zum Neubeginn, Stuttgart 2005, indem er »Reich Gottes« ganz im Sinne einer angeblichen »Ur-Religion« der Menschheit (11) interpretiert, weil seiner liberal-theologischen Meinung nach heutzutage futurisch-eschatologisches Denken obsolet geworden ist (73 f.). Ihm bleibt in der trüben Konsequenz nichts anderes übrig, als die Weltwirklichkeit schönzureden (11, 75) und ebenso enthusiastisch wie unbiblich vom »göttlichen Wesen der Welt« zu reden (11 f., 74, 93 u. ö.).

3. Kants Nein zu philosophischer Theodizee

Die Vernunftkritik Immanuel Kants (1724-1804) schob denn auch – auf dem Höhepunkt der Aufklärung angekommen – die Frage nach Gott weiter ins Abseits. Das konnte gelingen, weil auch hier, nachgerade in Sachen »Theodizee«, alles zu verhandeln war »vor dem Gerichtshofe der Vernunft«³⁰. Dabei sah Kant diese Richterin zumindest in theoretischer Hinsicht als nicht zuständig an, was er in aller Strenge durchhielt. Die Gottesfrage nämlich übersteige die Zuständigkeit der Vernunft. Man habe es hier letztlich »mit einer Glaubenssache zu tun«³¹. Gleichwohl bleibt die Vernunft und nicht etwa der Glaube in Kants Perspektive das, was den Menschen letztlich ausmacht. Und sie ist seiner Überzeugung nach in der Lage, »diesen Prozess *für immer* zu endigen«³².

Tatsächlich sucht der Königsberger Philosoph alle kirchliche Gotteslehre als »spekulativ«, nämlich die Grenzen der Vernunft überschreitend und damit unkontrolliert vorgehend abzufertigen. Die Theodizeefrage sieht er deshalb als theoretisch unlösbar an. Beispielsweise verwirft er die Theodizee der stoischen Philosophie³³, die schon zur Zeit des Urchristentums verbreitet war und derzufolge das All eigentlich vollkommen, alles Übel aber für die Harmonie des Ganzen notwendig ist. Damit negiert Kant auch den Lösungsvorschlag, den vor ihm noch Leibniz gewagt hatte. Er hält dem in seiner kleinen Schrift »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee« (1791) entgegen, »dass alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen ...«³⁴

Konkret zeigt Kant das Misslingen der philosophischen Theodizee vor allem an drei Punkten auf: Es sei nicht einzusehen, warum die *Heiligkeit* des göttlichen Gesetzgebers es zulasse, dass das moralisch Böse die Welt ver-

30. Immanuel Kant: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), in: Akad.-Ausgabe (Repr. 1923/1968) Bd. 8, 255-271; hier zitiert nach: I. Kant: Sämtliche Werke, 2000 o.O., Bd. 6, 242-254, 242. Unter »Theodizee« versteht Kant »die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt« (ebd.).

31. Kant: Theodizee, 251.

32. Kant: Theodizee, 248 (kursiv im Original).

33. Vgl. W. Thiede: Kant und die Stoa. Zum weltanschaulichen Hintergrund seiner Philosophie, in: Materialdienst der EZW 67 (2004), 97-100.

34. Kant: Theodizee, 247.

unstatte, warum die *Gütigkeit* des Welterhalters und Schöpfungsregenten Leid und Schmerz der vernünftigen Kreatur zumute, und schließlich, warum die *Gerechtigkeit* des Weltenrichters Laster und Verbrechen in der Welt nicht angemessen strafe. Zum ersten Punkt führt Kant näher aus: Wenn Gott das Böse – aus welchen Grund auch immer – zulasse, könne es bedenkllicher Weise den Menschen auch nicht als Schuld zugerechnet werden³⁵. Hierauf wird später eigens einzugehen sein (I.2); einstweilen sei nur darauf hingewiesen, dass aus neutestamentlicher Perspektive die Pointe der Heilsbotschaft in der Tat gerade darin besteht, dass Gott sich in Jesus Christus als derjenige gezeigt hat, der Schuld nicht zurechnet, sondern vergibt (z. B. Röm 4,5-8). Auf alle drei Punkte zusammen aber wäre aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu erwidern: Sie unterstellen im Gegensatz zum Neuen Testament, dass Gott bereits voll und ganz Regent dieser Welt sei; sie gehen also von keiner *eschatologischen*, die »letzten Dinge« angemessen berücksichtigenden Sichtweise aus. Damit nehmen sie Voraussetzungen an, wie sie in einer Märchenwelt herrschen, in der ungefähr alles schon innerhalb der jeweiligen Geschichte – und nicht erst eschatologisch – zu einem guten Ende zu kommen pflegt. Weltgericht und Vollendung der Schöpfung sind aber, wie bereits dargelegt, nicht innerhalb dieser Weltzeit zu erwarten, sondern setzen deren gottgewollten Abschluss, ihr Ganzgeworden-Sein voraus.

Kant ist freilich an anderer Stelle seiner Abhandlung doch auf den Umstand eingegangen, dass die Vernunft die eschatologische Frage nach der »Endabsicht Gottes« mit allen Dingen und nach einer »künftigen Glückseligkeit« stellt, auf die die religiöse Traditionen antwortet. Aber er meint, die Annahme einer göttlich verheißenen Zukunft bedeute moralisch, dass die jetzige Weltzeit als »Prüfungszeit« gesetzt worden sein müsse. Und eine solche Sichtweise, so argumentiert er weiter, sei zwar als reine Behauptung möglich, könne jedoch »schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen; welches doch die Theodizee verrichten zu können sich anheischig macht.«³⁶ Ob die These von der

35. Kant: Theodizee, 244.

36. Kant: Theodizee, 245. Seine skeptische »Vermutung, dass die Übereinstimmung der Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei« (247), klingt jedenfalls nicht sonderlich vernünftig; denn der Begriff des Himmels als eines göttlich regierten Jenseits dieser Welt, wie ihn Jesus z. B. im ersten Teil des Vaterunsers voraussetzt, lebt er gerade von solcher Differenz zwischen Hier und Dort.

»Prüfungszeit« der neutestamentlichen Gesamtperspektive überhaupt angemessen sei, lässt sich kritisch fragen³⁷. Sicher hat Kant allerdings Recht mit der These, dass die eschatologische Sichtweise von einer empirisch-kritisch prüfenden Vernunft nicht nachvollzogen werden kann, weshalb in dieser Hinsicht alles Glaubenssache bleiben muss.

Dazu ist freilich zunächst zu sagen, dass auch eine *innerhalb* dieser Weltzeit ausgleichende Gerechtigkeit – wie sie etwa die westlichen Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus mit dem Karmaprinzip behaupten³⁸ – nur »glaubend« und nicht objektiv-vernünftig angenommen werden kann. Vor allem aber muss geengefragt werden, was Kant dann näherhin unter »Glaubenssache« versteht. Die Pointe seiner »Kritik der reinen Vernunft« von 1781 besteht ja darin, dass die Vernunft hier ihr eigenes Vermögen kritisiert, sich also selbst einschränkt. Demnach haben die aus der reinen Vernunft stammenden Erkenntniselemente nur so weit Geltung, wie die sinnliche Erfahrung reicht. Sie gelten nicht darüber hinaus, nicht für Jenseitiges, Transzendentes. Sogar im Diesseits ist laut Kant das »Ding« nicht »an sich« zu haben, nicht absolut zu erkennen, sondern immer nur aus dem einen oder anderen Blickwinkel. Indes – gerade in den Erkenntnissen, die »über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft«, weiß Kant³⁹. Der Mensch trägt demgemäß von Natur aus den Impuls in sich, über sich selbst und den Horizont der sichtbaren Welt hinauszuforschen. Kant unterstreicht, derlei Fragen seien als solche legitim: »Die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft ... beantwortet werden können.« Das gilt zweifellos auch für die Theodizeefrage, die als solche also keineswegs als vernunftwidrig dasteht.

In der Vorrede zur 2. Auflage seiner »Kritik der reinen Vernunft« formuliert Kant den berühmten Satz: »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen ...«⁴⁰ Doch aus dem Zusammenhang gerissen, ist dieser Satz missverständlich. Kant möchte keineswegs aller Re-

37. Dazu s. u. Kap. XII.4, wo es um die menschliche Freiheit und ihre Bewährung geht.

38. Vgl. Reinhart Hummel: Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum, Freiburg i. Br. 2000³; Werner Thiede: Die mit dem Tod spielen. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung, Gütersloh 1994.

39. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft (1787²), in: Werke in zwölf Bänden, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, Bd. 4, 49.

40. Kant: Kritik, 32.

