

Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie

Von Johann Baptist Metz

Vorbemerkung

Im Programm unserer Tagung steht mein Einleitungsreferat noch unter dem Titelwort ‚Leiden an Gott‘. Inzwischen habe ich den Titel geändert. ‚Leiden an Gott‘, so befürchte ich, klingt leicht zu prätentiös, vielleicht auch zu melodramatisch, wenn man die Antithese vergißt, der es entstammt. Diese Antithese lautet in meiner Formulierung ‚Leiden an Gott versus Leiden in Gott‘, und sie kennzeichnet in etwa die gegenwärtige theologische Diskussionslage zu der theodizeenahen Frage nach dem Verhältnis von Gott und Leid. Ich habe mich hier zu einer prosaischeren Formulierung des Titels meiner Überlegungen entschlossen. Er lautet nun: ‚Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie‘. Damit mißachte ich freilich gleich den von Sparn eingebrachten Vorschlag, den Begriff ‚Theodizee‘ wenigstens eine Zeitlang zu tabuieren. Ich weiß einfach keine angemessene sprachliche Alternative. Hier handelt es sich, gemessen an der klassischen Theodizee, um einen theodizeeanalogen Sprachgebrauch. Geyer hat uns ja darüber belehrt, Welch große Sprachverschiebungen es problem- und begriffsgeschichtlich in dieser Frage bis dato gibt und Welch kontroversieller Gebrauch inzwischen von Theodizee gemacht wird. Das verpflichtet zu gewissen Vorabklärungen, wenn man nicht in allzu große semantische Turbulenzen geraten will. Deshalb möchte ich vorweg betonen: Bei meinem Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie geht es nicht um den Versuch einer verspäteten ‚Rechtfertigung Gottes‘ durch die Theologie angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt; es geht vielmehr – und zwar ausschließlich – um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der Leidengeschichte der Welt ‚seiner‘ Welt, kurzum und pointiert: es geht um die Frage nach der Möglichkeit von Theologie überhaupt.

I. Einige Beobachtungen zur spezifisch theologischen Annäherung an den Theodizeebereich

1. Theologie hat gegenüber ihren Inhalten ein spezifisches Distanzverringerungsinteresse, gewissermaßen eine konstitutionelle Objektivierungshemmung. Wo der Theologie vollständige Objektivierung gelingt, erweckt sie – wenigstens für mich – den Verdacht, sie habe womöglich ihre spezifischen Inhalte vergessen oder aus den Augen verloren. Was immer in diesem Fall zur Philosophie zu sagen ist, für die Theologie muß es als Vorwurf gelten, daß man ihr die Leidengeschichte der Menschen so wenig anhört bzw. ansieht. Jedenfalls darf die Objektivität ihrer Gottesrede nicht hinter dem Rücken der menschlichen Leidenserfahrungen erworben sein.

Als Organon der Distanzverringerung und Objektivierungshemmung in der Theologie gilt – mir – die anamnetische, narrative und auch die praktische Grundverfassung des ‚Logos‘ der Theologie, in der m. E. die Kantische Distinktion zwischen ‚doktrinaler‘ und ‚authentischer Theodizee‘ wenigstens tendenziell unterlaufen ist.

Freilich, nicht nur die Theologie ist ein Distanzverringerungsunternehmen. Auch die Künste, speziell auch die Literatur. Deshalb kann z. B. Sparn davon sprechen, daß die Literatur (bei

Voltaire, Stendhal, Büchner, Dostojewski, Camus, Arno Schmidt, Elie Wiesel) die Theodizee als reine Doktrin dekomponiert habe, gerade um das Theodizeeproblem offenhalten zu können. Es gibt für mich auch in der Sprache Odo Marquards Exempel dafür, wie eine literaturnahe Sprache des Philosophen die Theodizee und die Theorie in einer ebenso prekären wie unersetzbaren Weise miteinander verbindet.

2. Philosophie mag es (auch) um Religion gehen, Theologie muß es um Gott gehen. Dieser Satz ist m. E. folgenreich für unsere Fragestellung. Er ist hier nicht etwa im Sinn einer fideistischen Grundkonzeption des Christentums gemeint, nicht im Sinn der steilen Unterscheidung von Glaube und Religion in der Barthschen Tradition, sondern – eher gegenteilig – im Sinn der katholischen *praeambula-fidei*-Lehre, will sagen: im Sinn einer bewußt auf ihre weltlichen Prämissen achtenden Theologie. Gerade sie muß heute diese Unterscheidung in Rechnung stellen. Ich will dies kurz erläutern. Vor einigen Jahren lief innerhalb der Kirche, innerhalb des Christentums und partiell innerhalb unserer mitteleuropäischen Gesellschaften, aber auch in den USA und anderswo, ein Schlagwort um, in dem sich die Stimmung vieler, vor allem vieler junger Christen niederschlug. Es lautete: Jesus, ja – Kirche, nein. Wenn ich eine Diagnose für die situative Ausgangslage der Theologie heute wagen sollte, dann würde ich sie so bilanzieren: Religion, ja – Gott, nein. Ich habe den Verdacht, daß wir in einer Art religionsfreundlicher Gottlosigkeit leben, gewissermaßen in einem Zeitalter der Religion ohne Gott. Das ist es, was mich beunruhigt, weil ich glaube, daß uns ‚Religion‘ nicht weiterhilft. Das richtet sich auch in etwa gegen De Schrijvers Thesen. Es ist aber vor allem eine Anfrage an Hermann Lübbe. Es hat mich immer irritiert, daß er ein Buch über Religion geschrieben hat, das meine Bischöfe lieber lesen als meine eigenen Bücher. Trotzig frage ich mich: Warum?

Lübbe entfaltet bekanntlich die bleibende positive Funktion von Religion in Aufklärungsgesellschaften bzw. nach den Prozessen der Aufklärung. In der Rolle einer „kulturellen Schutzmacht der Aufklärung“ funktioniert Religion tatsächlich nur, wenn sie begriffen wird als Kultur der Kontigenzakzeptanz, der Kontingenzbewältigung, also als strikte Theodizeeverweigerung. Dabei klingt Lübbes Theodizeekritik im Blick auf Religion so lange eindrucks- voll und plausibel, solange und soweit es um Religion ohne Gott geht bzw. soweit das Gottes- thema in ihr selbst nicht vorkommt. Mit Gott indes kehrt das Risiko und die Gefahr in die Religion ein bzw. zurück. Die uns zugänglichen und vertrauten Traditionen der Gottesrede kennen jedenfalls auch Einstellungen der Nichtakzeptanz der Lebenslagen – im Prophetismus, im Exoduskontext (Jürgen Ebach hat uns einen eindrucksvollen Text vorgelegt, der in diese Richtung geht), in der Weisheitsliteratur: Hier geht es weder um Theodizeeverweigerung noch um gelingende oder gelungene Theodizee, sondern um die Theodizeefrage als *die eschatologische Frage*. Als solche verhindert sie in meinen Augen die Transparenz der Schöpfung und der Schöpfungsmacht Gottes, d. h. sie verhindert, daß die Schöpfung identitätsphilosophisch, universalgeschichtlich, evolutionslogisch oder wie immer auf ihr gelingendes Ende hin durchsichtig gemacht werden kann; sie sorgt in diesem Sinne, biblisch gesprochen, für ‚Armut im Geiste‘, sie begreift Eschatologie als negative Theologie der Schöpfung.

3. Die Antworten der Theologie im strengen Sinn haben nicht eigentlich Problemlösungsgestalt (so wie eben Gott nicht einfach als Antwort auf unsere Fragen, als die Erfüllung unserer Wünsche – und wären es die feurigsten – bestimmt werden kann). Die Antworten, die die Theologie gibt, bringen die Fragen, auf die sie antwortet, nicht einfach zum Verstummen oder zum Verschwinden. Wer z. B. die theologische Rede von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört nicht Theologie, der hört Mythologie, der hört nicht das Evangelium, der hört einen Siegermythos. Hier schlummert für mich die Distanz zwischen Theologie und Mythologie. Im Mythos, so meine ich, vergißt sich die Frage schnell; er ist deshalb auch therapiegeeigneter, angstberuhigender,

vielleicht auch ‚kontingenzbewältigender‘ als der christliche Glaube.

II. Theodizeelandschaften

Offensichtlich ist Religion ein Urphänomen der Menschheit; immer war die Menschheitsgeschichte auch Religionsgeschichte. Im Sch’ma Israel – im „Höre Israel, dein Gott ist Einer“ von Dtn 6,4 – wird erstmals und einzigartig in der Religionsgeschichte der Menschheit der Name ‚Gott‘ auf die Menschen gelegt. Menschen haben nie zuerst *über* Gott geredet, sondern *zu* ihm. Und Theologie ist nicht so denkbar, als könne sie als Rede über Gott beginnen. Im Sch’ma Israel bricht das Gottesbekenntnis in der Geschichte der Menschheit durch, jene Rede von Gott, der sich auch Paulus ausdrücklich anschließt (hierfür kann man viele Beispiele nennen, das ‚klassische‘ ist 1 Kor 8,4). Solange es um ‚Religion‘ geht (was immer das in unserer religionsfreundlich gestimmten Welt von heute heißen mag), mag man ja auf diese Zusammenhänge verzichten können. Wo es indes um ‚Gott‘ geht – und vielleicht auch um ‚Gebet‘ (da bin ich mir nicht ganz so sicher), ist der Blick auf diese Tradition unverzichtbar, nicht nur für Juden, auch für Christen, schließlich auch für den Islam (obwohl ich das Problem eines einheitlichen Monotheismus nicht anschneiden möchte).

Und siehe da: Das biblische Israel zeigt sich als eine ausgesprochene Theodizeelandschaft, sozusagen als Volk mit besonderer Theodizee- Empfindlichkeit. Die ‚doktrinale Theodizee‘ ist – etwa in den Freunden Hiobs – ebenso schon vertreten wie jene ‚authentische Theodizee‘, die, wie schon gesagt, nicht nur bei Hiob selbst in der biblischen Tradition zu entdecken ist. Denn angesichts widerfahrenden Leids blieb dieses Israel in seinem innersten Wesen mythisch und idealistisch stumm. Es war für mich eine große Kränkung (wenn ich das hier einmal sagen darf), meine persönliche Liebe zum Philosophieren in der Theologie sozusagen fundamental irritiert zu bekommen durch ein so unidealstisches, im Sinne unserer großen klassischen Philosophie so unphilosophisches Volk wie das biblische Israel. Es kannte nicht jenen ‚Reichtum im Geiste‘, der die Philosophie speist. Es kannte ihn nicht, um sich – durch Mythisierung oder Idealisierung der Lebenszusammenhänge, durch das, was wir heute Kompensationsdenken nennen würden – über die eigenen Ängste, über die Fremde des Exils und über die immer wieder aufbrechenden Leidensgeschichten erheben und mit sich selbst trösten zu können. Es war und blieb im biblischen Sinne ‚arm im Geiste‘, und Jesus pries diese Armut selig. Auch dort, wo Israel in kultureller und politischer Überfremdung Mythenangebote und Idealisierungskonzepte zuhauf importierte, hat es sich doch nie mit ihnen getröstet. Israels Gottbegabung, seine Gottfähigkeit (wenn dieses Wort hier erlaubt ist) zeigte sich in einer ganz besonderen Art von Unfähigkeit, nämlich seiner Unfähigkeit, sich von geschichtsfemen Mythen oder Ideen trösten zu lassen.

Gegenüber den glanzvoll blühenden Hochkulturen seiner Zeit – in Ägypten, in Persien, in Griechenland, denen gegenüber der christliche Theologe sich immer fragen muß: Warum hat denn der Gott des Bundes nicht eine dieser geistigen Landschaften, eines dieser Völker ausgewählt? Warum diese Umständlichkeit mit Israel? –, gegenüber diesen Hochkulturen blieb Israel schließlich lieber – mit einem Wort Nelly Sachs‘ – eine eschatologische ‚Landschaft von Schreien‘, eine Erinnerungs- und Erwartungslandschaft, wie – was mich auch nicht losläßt – übrigens auch die frühe Christenheit, deren Biographie bekanntlich auch mit einem Schrei endet, mit einem nun christologisch angeschärften Schrei, der inzwischen freilich zumeist mythisch oder idealistisch-hermeneutisch zum Verstummen gebracht ist. Auch die Christologie der Christen ist nicht ohne eschatologische Unruhe. Nicht vage schweifende Fragen zwar, wohl aber leidenschaftliche Rückfragen gehören zu jener Gottespassion, die – nach Paulus – die Christen mit den jüdischen Traditionen verbindet.

Die heilsdramatische Gestalt der Theodizeefrage als *der* eschatologischen Frage schlechthin:

Metz - Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie

müßte sie nicht auch die zentrale Frage der christlichen Theologie heute noch sein und bleiben? Das frage ich mich, weil ich den Eindruck habe, daß sie heute längst entwickelet oder beruhigt ist, gewissermaßen überbeantwortet. Ich nenne einige solcher Stillegungsmaßnahmen: z. B. gibt es heute imponierende universalgeschichtlich orientierte Sinngebungsversuche des Weltlaufs; es gibt heiloptimistische Evolutionseschatologien; es gibt die Reduktion der Theodizeefrage auf einen fast gnostisch anmutenden Identitäts- und Eigentlichkeitsmythos der menschlichen Existenz; es gibt die Stillstellung der Theodizeefrage durch zuviel trinitätstheologisch eingekreistes und aufgehobenes ‚Leiden in Gott‘ und zuwenig zeitlich gespanntes ‚Leiden an Gott‘; es gibt zuviel kluge Antworten auf die Fragen: Wer ist Gott? Wo ist Gott? und zuwenig Artikulation einer offensichtlich biblischen Urfrage in der Gestalt von Schrei und Ruf: Wo bleibt Gott?

Ist es also die christliche Botschaft selbst, oder ist es die Art, wie sie zur Theologie wurde, die diese eschatologisch gespannte Rückfrage an Gott, die diesen Schrei im Christentum verstummen ließ? Ich weiß, eine solch große und grundsätzliche Frage ist kaum hilfreich, aber ist sie wirklich vermeidbar? Ich weiß auch, wenn man sie ausführlicher behandeln wollte, geriete dies in die Nähe einer Diskussion, die hier schon einmal bei den Kolloquien zu Religion und Philosophie geführt worden ist, nämlich die Debatte um die sogenannte Hellenisierung des Christentums. Ich will dazu hier nur diese Frage anmerken: Haben die christlichen Theologen denn vergessen – hier weiß ich mich Oelmüller ganz nahe daß das Christentum dem griechischen Geist nicht nur viel, sehr viel verdankt, sondern daß es an ihm auch immer wieder gescheitert ist? Von diesem Scheitern wissen wir bekanntlich schon aus der ersten Kirchengeschichte des Christentums, aus der Apostelgeschichte. Sie erzählt von Paulus auf dem Areopag in Athen. Dort konnte sich Paulus mit den Griechen zwar über einen „unbekannten Gott“ verständigen. Als er indes zu ihnen von dem sprach, was die Christen unverbrüchlich mit den jüdischen Traditionen verbindet, als er von Eschatologie und Apokalyptik sprach, von dem Gott, der die Toten auferweckt, da, so heißt es wörtlich, „spotteten die einen, andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören. Und so ging Paulus aus ihrer Mitte weg.“ (Apg 17,32 f.)

Wenn man nicht der Meinung ist (wie z. B. J. Ratzinger), daß der Glaube des Christentums zwar aus Israel stamme, der Geist aber – ausschließlich – aus Athen, wenn man also den biblisch-israelitischen Traditionen auch ein Geistangebot an das Christentum (und durch es hindurch an Europa) zutraut, dann wäre dies zu betonen: Die den biblischen Traditionen selbst einwohnende Weise der Weltwahrnehmung, also der Vernunft, hat nicht die Gestalt transzendentaler, sondern anamnetischer Vernunft. (Und die ist die Kehrseite dessen, was heute morgen Oelmüller zitiert hat: „Weltwahrnehmung im Horizont befristeter Zeit“.) Es ist eine Weltwahrnehmung, die auf den unlöslichen Zusammenhang zwischen ratio und memoria rekuriert (spätmodern ausgedrückt: auf die Fundierung kommunikativer Vernunft in anamnetischer). Diese anamnetische Vernunft widersteht dem Vergessen, auch dem Vergessen des Vergessens, das in jeder puren Historisierung nistet. Der Historismus ist für sie eine besondere Art des Vergessens. Sie versteht ihre Hörsamkeit gegenüber Gott als ein Hören auf das Schweigen der Verschwundenen, so möchte ich das abgekürzt formulieren. Sie stuft alles Entschwundene nicht zum existentiell Bedeutungslosen herab. Sie ist in diesem Sinne strikt antievolutionistisch. Wissen bleibt für sie im Grunde eine Form des Vermissons, ohne das nicht nur der Glaube, sondern auch der Mensch selbst verschwinden würde. Ich nehme an, daß ich da Marquard und auch Spaemann auf meiner Seite habe, wenn ich sage: Wo in unserem Wissen nichts mehr vermißt wird, wird am Ende auch nicht mehr der Mensch gewußt, sondern nur noch die Natur bzw. der Mensch als erinnerungslose und subjektlose Natur.

Solch anamnetische Vernunft, die dem Vergessen des Vergessens auf der Spur bleibt, die, analog zum biblischen Bilderverbot, auf eine Kultur des Vermissons zielt, wäre nun eigentlich Metz - Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie

das Organ einer Theologie, die – als Theodizee – unser fortgeschrittenstes und entwickeltstes Bewußtsein mit der in ihm systematisch vergessenen Klage und Trauer zu konfrontieren sucht. Freilich, das setzt voraus, daß das Christentum ernst macht damit, daß es selbst nicht nur ein Gedächtnis „hat“, sondern ein Gedächtnis „ist“: *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Zwar hat das Christentum diese anamnetische Verfassung seiner Identität kultisch bewahrt („Tut dies zu meinem Gedächtnis“). Hat es sie aber auch hinreichend kulturell entfaltet und verteidigt: als anamnetische Kultur, als Kultur des Vermissens?

III. Theologische Stillegungen der Theodizeefrage – in zwei Versionen: klassisch und aktuell

1. Die Stillegung der Theodizeefrage im Rahmen der theologischen Anthropologie: die klassische Position des Augustinus

Hier differiere ich mit Spaemann. Nicht nur in den Traditionen der katholischen Theologie, auch und vor allem im Protestantismus – über Luther, der, so meine ich, hier ganz wie Augustinus denkt – wird Augustins Position zum klassischen Modell des theologischen Umgangs mit der Theodizeefrage. Wenn man diese Position Augustins würdigen will, muß man m. E. auf folgendes achten: Das Christentum ist seit seiner Gründungsgeschichte mit zwei konstitutionellen Verlegenheiten ausgestattet, die seine Theologie immer wieder zu dualistischen Lösungskonzepten verführen – von Markion bis zur spekulativen Gnosis unserer Tage. Es handelt sich einmal um die aus der Treue zum alttestamentlichen Schöpfergott erwachsende Theodizeefrage und dann um das durch die sogenannte Parusieverzögerung prekär gewordene Verhältnis von Heilsusage und Zeit. Von Anbeginn und quasi konstitutionell lauert der gnostische Dualismus als theologische Argumentationsstrategie, als Angebot, diesen Verlegenheiten auf den Leib zu rücken. Markion bietet ihn schon in der Dämmerung des Urchristentums an: Gegen die durch die Parusieverzögerung entstandene Verlegenheit setzt er das gnostische Axiom von der Zeitlosigkeit des Heils und der Heilosigkeit der Zeit. Und die offene Flanke der Theodizee, die in der Gestalt der Klage, des Schreis und der unbesänftigten Erwartung die biblischen Traditionen der Gottesrede durchweg begleitet hat, sucht er durch den gnostischen Dualismus von Schöpfer- und Erlösergott zu schließen, dadurch also, daß er die alttestamentliche Tradition, die Gottespassion Israels, von der neutestamentlichen Erlösungsrede absprengt.

Augustinus lebte und lehrte in einer Kirche, die „gegen Markion gebaut“ war (wie das bekanntlich v. Harnack einmal – nicht ohne Polemik – formuliert hat). Was nun Augustins Vorschlag zur Theodizee angeht, so ist er vor allem seinem sogenannten Freiheitstraktat, dem Traktat „De libero arbitrio“ zu entnehmen, einem Traktat, an dem er, wie man weiß, über Jahre immer wieder neu und in vielen Anläufen gearbeitet hat. In ihm legt Augustinus die Last für die Verursachung und die Verantwortung der Übel und der Leiden in der Welt ausschließlich auf die Menschheit und deren im widergöttlichen Nein verwurzelte Schuldgeschichte. Gott selbst also, speziell der Schöpfergott, ist bei der Theodizeefrage aus dem Spiel! Angesichts der Leidensgeschichte der Menschen gibt es keine eschatologische Rückfrage an Gott; es darf keine geben, da sie schnurstracks zu Markion führen müßte, zu dessen Dualismus zwischen Schöpfung und Erlösung. Die augustinische Konzeption ist nur verständlich als Gegenkonzeption zu Manichäismus und einer bestimmten Gnosis. Nicht Gott, sondern die sündig gewordene Menschheit allein trägt die Last der Verantwortung für eine vom Leid zerrissene, vom Leid durchkreuzte Schöpfung. Augustins emphatische Freiheitslehre entspringt eigentlich einer apologetischen Absicht: der Apologie des Schöpfergottes. Erstaunt stellt man als Theologe dabei fest, daß diese Apologie ihn dazu verführt haben muß, eine gottunabhängige, eine geradezu gottlose Autonomie menschlicher Freiheit zu unterstellen, wie sie uns

eigentlich nur aus der säkularisierten Moderne bekannt ist. (Bei Geyer habe ich über Schelling gelesen: Eine Freiheit, die Gott von der Urheberschaft des Bösen entlasten würde, bedürfte „einer von Gott unabhängigen Wurzel“. Meine Frage ist, ob Augustin dies in seiner Freiheitslehre nicht eigentlich unterstellt.)

Natürlich ist auch Augustinus von der Frage beunruhigt, wie tragfähig denn die menschliche Freiheit im Blick auf diese universale Leidensgeschichte der Menschheit sei. Unter Berufung auf den Römerbrief entfaltet er bekanntlich die Doktrin von der Erbsünde, die aus der Menschheit eine *massa damnationis* gemacht hat, und die Lehre von der Prädestination, der göttlichen Erwählung und Vorherbestimmung. Hier bleibt Augustinus, der große Augustinus, der nicht nur groß war in dem, was er uns geschenkt hat, sondern vielleicht auch in seinen Irrtümern, dunkel, ja, ich meine, widersprüchlich. Übersehen ist bei ihm – was ich schon gestern anzudeuten versuchte –, daß die Erbsünde nur in einem analogen Sinne als Sünde und dementsprechend als personal zurechenbare Ursache gelten kann. Augustinus hat hier zu sehr zugeschlagen. Unbeachtet bleibt bei ihm jene Relativierung der Erbsündenmacht, jene *Unschuld*¹ der Schöpfung, wie sie etwa im Axiom der scholastischen Gnadenlehre *gratia supponit naturam* (nicht: *sibi supponit naturam!*) zum Ausdruck kommt und wie sie in Positionen des Vatikanum I durchschlägt, demzufolge z. B. die Erbsünde die natürliche Vernunft so wenig trübt, daß sie Gott gleichwohl verbindlich und sicher erkennen kann. Überhaupt schlägt der Sündenabsolutismus des Augustinus im Katholizismus offiziell weniger durch als in den reformatorischen Traditionen.

Es gibt Aporien, die aus diesem Ansatz Augustins kommen, von denen ich deswegen ein paar nennen möchte, weil diese Theodizee-Verweigerung kritisch besprochen werden muß.

a) Es gelingt mir nicht, Hans Blumenberg zu widersprechen, wenn er vermutet, daß der theologische Dualismus des Markion und der Gnosis, der Dualismus zwischen dem Schöpfergott und dem Erlösergott, bei Augustinus als anthropologischer Dualismus wiederkehrt: als Dualismus zwischen den (wenigen) in der Gotteserwählung Geretteten und dieser *massa damnationis*, die schließlich verantwortlich bleibt für die Übel in der Welt, für die Verderbnis von Gottes guter Schöpfung. Vor allem einen Theologen, der – wie ich – einen Lehrer wie Karl Rahner hatte, der seinerseits leidenschaftlich vom universalen Heilswillen Gottes überzeugt war, irritiert das sehr.

b) Augustinus teilt eine Prämissen mit Markion; sie lautet: Gott selbst darf auf keinen Fall in diese Frage hineingezogen werden. Anders ausgedrückt: Theodizee darf nicht sein. Doch diese Prämissen widerstreiten gerade den Grundsätzen der theologischen Freiheitslehre. Da die Freiheit des Menschen eben nicht autonom, sondern theonom, d. h. von Gott ermöglicht, von ihm gesetzt und empfangen ist, kann sie für die Leidensgeschichte der Welt nicht letztverantwortlich sein, fällt diese Frage gewissermaßen auf Gott und seine vorherbestimmende Souveränität erneut zurück. Die in der scholastischen Theologie eingebügte Unterscheidung zwischen Zulassung und Bewirkung schuldiger Freiheit durch Gott klingt hier eher wie eine hilflose apologetische Distinktion. Dazu Hermann Lübbe: „Wer die Kompetenz hat freizulassen, unterliegt keineswegs einem Zwang, uneingeschränkt zuzulassen, was da in Nutzung der konstituierten Freiheit angerichtet wird.“¹ Genauso ist es. Wieso also mußte Gott die Sünde Adams „zulassen“? War denn Adam vor dem Sündenfall – ich habe das gestern Spaemann gefragt – nicht frei genug, ja – gerade nach der kirchlichen Lehre vom *donum integratatis* – nicht weitaus freier als nachher? Warum also die Sünde? Warum die Schuld? Guardinis Frage – Oelmüller hat sie heute morgen angesprochen – muß innerhalb der Theologie unbedingt wiederholt werden. Die Rückfrage bleibt. Die Soteriologie ist kein geschlossener Zauberkreis.

¹ H. Lübbe. Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986, 201.

Metz - Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie

Damit hängt zusammen:

c) Bei Augustinus ist im Grunde der soter der biblischen Traditionen als ‚Erlöser⁴, aber nicht mehr als ‚Retter⁴ gedacht. Die Komponente der universalen Gerechtigkeit, der Rettung aus ungerechtem Leid, auch der Rettung ungesühnten vergangenen Leids fällt aus zugunsten der Erlösung von der Sünde. Die biblische Vision der Rettung, das im biblischen Gottesnamen (soter) enthaltene Rettungsversprechen bezieht sich aber nicht nur auf die Erlösung von Sünde und Schuld, sondern auch auf die Errettung aus den abgründigen Leidenssituationen der Menschen. Bei Augustinus wird die vom Hunger und Durst nach Gerechtigkeit geleitete Gottesfrage, also die eschatologische Frage nach der Gerechtigkeit Gottes ersetzt durch die anthropozentrische Frage nach der Sünde der Menschen. So wird die Theodizeefrage stillgestellt.

Es gibt in meinen Augen vor allem zwei fatale Konsequenzen aus dieser augustinischen Stillstellung der Theodizeefrage. Ich möchte sie so zusammenfassen:

a) Weil die Theologie angesichts der Leidensgeschichte der Welt keine Rückfrage an Gott zuließ; weil sie sich gewissermaßen unter dem anti-markionistischen Zwang vor den allmächtigen und gütigen Gott stellte und den schuldig gewordenen Menschen allein verantwortlich machte Für diese Leidensgeschichte; und weil sie damit schließlich den Eindruck erweckte, sie suche sich gewissermaßen hinter dem Rücken der namenlosen Leiden Unschuldiger mit dem allmächtigen Gott zu versöhnen und zu verabreden: eben darum empörte sich der Mensch gegen diesen Gott der Theologen, eben darum konnte die Theodizeefrage zur Wurzel des modernen Atheismus werden.

b) Als indirekte Folge dieses augustinischen Paradigmas darf die extreme Übersteigerung des Schuldgedankens, gewissermaßen die harmatologische Überforderung des Menschen angesehen werden, das, was man in Anklang an eine Formulierung Blumenbergs den Sündenabsolutismus des Christentums nennen könnte. Der erweckte nun eine für das Christentum und die Theologie folgenreiche Gegenreaktion: Freiheit entzog sich immer mehr dem Schuldverdacht; im Autonomiebegriff der Moderne wurde Schuld geradezu zum Antipoden von Freiheit, und Schuldfähigkeit galt immer weniger als Auszeichnung, als Würde der Freiheit selbst, wie es doch biblischer Anthropologie zutiefst entspräche. Dazu gibt es inzwischen auch innerchristliche, innerkirchliche Korrespondenzen. Warum hat denn die neue Mythenfreudigkeit so viele Wurzeln gefaßt gerade innerhalb des Christentums? Die heute grassierende Remythisierung und Psychologisierung der Botschaft Jesu empfiehlt sich mit ihren Unschuldsträumen und Unschuldsvermutungen über den Menschen, mit ihrer ethischen Suspension des Glaubens. Sie wäre zu begreifen als Reaktion auf eine kirchliche Verkündigung, die extrem moralisiert erscheint, die angesichts der himmelschreienden Zustände der Schöpfung jeweils nur paränetische Fragen an das Verhalten der Menschen, aber keine eschatologischen Rückfragen an Gott kennt, kerygmatisch nicht, liturgisch nicht.

2. Die Stillelung der Theodizeefrage im Rahmen der Trinitätstheologie: aktuelle Positionen

Die Theodizee scheint das lästigste aller theologischen Themen zu sein. Wie wird man es los? Wenn man es nicht mit Augustinus los wird, bietet man eben das innerste Geheimnis des Christentums auf, die Trinitätstheologie. Bei der gegenwärtigen theologischen Behandlung der Gottesfrage spielen trinitätstheologische Konzepte ohnehin eine große Rolle. Monotheistische Ansätze, auch im Sinn eines biblischen Monotheismus, gelten heute nicht nur außerhalb der Theologie vielfach als obsolet. Gründe und Gegengründe zu diesem Befund gibt es eine Reihe; sie können hier nicht im einzelnen erörtert werden. Für mich zählt hier die zeitgenössische Theologie mit ihrer trinitätstheologischen Euphorie einen Tribut an die polytheistisch bzw. – mit Marquard – polymythisch getönte Atmosphäre unserer heutigen Welt, wenn sie

allzu eilfertig auf Distanz zum biblischen Monotheismus geht, wenn sie also z. B. diesen monotheistischen Ansatz in tiefenpsychologischer Manier auf eine polymythische Urgeschichte der Menschheit zu hintergehen oder, mit explizit trinitätstheologischen Motiven, auf eine innergöttliche Geschichte hin zu durchschauen und zu beschreiben sucht. Was z. B. wußte demgegenüber Thomas über das Innenleben Gottes? Heute wissen eine Reihe meiner katholischen und evangelischen Kollegen mehr darüber als über das Innenleben ihrer nächsten Angehörigen. Ich verstehe das nicht, und deshalb regt mich das auf.

Freilich, gehört es nicht doch zum ‚spezifisch christlichen‘ Umgang mit der Theodizeefrage, sie eben aus trinitätstheologischen Motiven zu beantworten und zu beruhigen, also das menschliche Leid in Gott selbst, in der innertrinitarischen Gottesgeschichte ‚aufgehoben‘ zu sehen? Schon in früheren Überlegungen zu diesem Thema habe ich Namen genannt, die in diese Richtung weisen und mit denen ich großen Respekt verbinde. Von Karl Barth bis Eberhard Jüngel, von Dietrich Bonhoeffer bis Jürgen Moltmann, auf katholischer Seite vor allem bei Urs von Balthasar, inzwischen auch religionsphilosophisch z. B. bei Peter Koslowski, spricht man vom leidenden Gott, vom Leiden zwischen Gott und Gott, vom Leiden in Gott. Ich kann mich nicht anschließen. Ich nenne einige Gründe:

- Ist hier nicht zuviel spekulative, gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte am Werk?
- Gibt es nicht auch und gerade Für Theologen jenes negative Mysterium menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr reimen lassen will? Nehmen wir negative Theologie wirklich ernst?
- Wieso ist die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublime Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht? Und auch anders herum: Wieso ist die Rede vom solidarischen Gott, der mit uns leidet, nicht nur eine projektive Verdoppelung unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlich herrschenden Solidaritätsideals? So wie früher, in feudalistischen Gesellschaften, Gott als unnahbarer König und Herr vorgestellt wurde, so haben wir jetzt unter dem Zwang des Solidaritätsideals den ‚mit uns‘ leidenden Gott. Wird hier nicht in jedem Falle die klassische Analogielehre (von der maior dissimilitudo zwischen Gott und Welt) ignoriert oder verletzt?
- Wieso führt die Rede vom Leiden in Gott bzw. vom Leiden zwischen Gott und Gott nicht doch zu einer Verewigung des Leidens? Geraten hier Gott und Mensch nicht unter eine quasi mythische Universalisierung des Leidens, die schließlich auch den Aufschwung, der dem Unrecht widerstehen will, bricht?
- Oder ist vielleicht bei dieser Rede vom leidenden Gott zuviel Hegel im Spiel, zuviel ‚Aufhebung‘ der Negativität des Leidens in der durchschauten Selbstbewegung des absoluten Geistes, also doch zuviel Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff?
- Kommt bei der Rede vom leidenden Gott nicht so etwas wie eine heimliche Ästhetisierung allen Leidens zur Geltung? Leiden, das uns schreien oder schließlich kläglich verstummen lässt, kennt keine Hoheit; es ist nichts Großes, nichts Erhabenes; es ist in seinen Wurzeln alles andere als ein starkes solidarisches Mitleiden; es ist nicht einfach Zeichen der Liebe, sondern weit mehr erschreckendes Anzeichen dafür, nicht mehr lieben zu können. Es ist jenes Leid, das ins Nichts führt, wenn es nicht ein Leiden an Gott ist.

Was aber ist mit der Christologie? Ich glaube nicht, daß die Christologie die Theologie dazu nötigt oder auch nur dafür legitimiert, vom leidenden Gott bzw. vom Leiden *in* Gott zu sprechen. Mit Karl Rahner wehre ich mich nachdrücklich dagegen, das Sohnesbewußtsein des ar-

men Menschen Jesus von Nazareth gegenüber seinem göttlichen Vater gleichsinnig zu verstehen mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn.

Wie aber kann ohne Rede vom leidenden Gott die Theologie vom Schöpfergott angesichts der himmelschreienden Zustände seiner Schöpfung den Apathieverdacht fernhalten? Steht nicht bei Johannes lapidar: „Gott ist Liebe“? Wie wäre diesem biblischen Satz anders Rechnung zu tragen als mit der Rede von einem leidenden, von einem *mit* seiner vom Leid durchkreuzten Schöpfung leidenden Gott?

Gewiß, wo die Gottesprädikate in zeitloser Ruhestellung betrachtet und dann wie nachträglich mit den himmelschreienden Ungerechtigkeiten in der Welt konfrontiert werden – der allmächtige Gott, wie er sich von oben die Leiden seiner Schöpfung beguckt -, gerät alles in heillose Widersprüche, führt alles leicht zum Zynismus oder zur Apathie. Unbeachtet bleibt dabei, daß alle Gottesprädikate in den biblischen Traditionen – von der Selbstdefinition Gottes in der Exodusgeschichte bis zum johanneischen Wort „Gott ist Liebe“ – einen Verheißungsvermerk tragen, einen Verheißungsvermerk, der die Theologie legitimiert und nötigt, von der Schöpfung und der Schöpfungsmacht Gottes in der Gestalt negativer Theologie zu sprechen. („Ich werde der für euch sein, der ich sein werde“ – „Ich werde mich euch als Liebe erweisen“ – „Ihr werdet sehen, wie er euch hält und trägt“).

Damit flüchtet eine theodizeeempfindliche Theologie nicht etwa in eine leere, in unbefristeter Zeit verrinnende Eschatologie. Sie huldigt nicht einer abstrakten Opposition zwischen Eschatologie und Ontologie. Sie geht nur davon aus, daß alle biblischen Seinsaussagen einen Zeitvermerk haben. Nicht bei den Vorsokratikem, sondern in den eschatologisch-apokalyptischen Theodizeelandschaften der Bibel wäre der epochalen Frage nach ‚Sein und Zeit‘ und nach der Temporalisierung der Metaphysik nachzugehen. Dann ließe sich auch verlässlichere Auskunft geben über die Nähe und die Ferne Gottes, über seine Transzendenz und über seine ‚Einwohnung‘, über das ‚Schon‘ und das ‚Noch nicht‘ seines Heils – beides jeweils nicht etwa zusammengestückt, sondern das eine im anderen und als das andere. Doch obwohl, wie gesagt, alle theologischen Seinsaussagen mit einem Zeitindex versehen sind, ist in der Theologie selbst kaum etwas so wenig ausgebildet wie ein authentisches, ein ungeborgtes Verständnis von Zeit. Was ich selbst bislang dazu zu sagen weiß, habe ich z. B. in meinem Vortrag beim Gießener Philosophenkongreß angedeutet.² Es reicht bei weitem nicht, um meinem Plädoyer für eine theodizeeempfindliche Theologie schon den nötigen Rückhalt zu geben. Vielleicht zwingt da Nietzsche, der inzwischen wieder aus dem Schatten von Marx getreten ist und der mit dem Tod Gottes eigentlich die Herrschaft und die Macht endloser Zeit verkündete, zu neuen Einsichten. Videbimus.

Quelle: Willi Oelmüller (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizee*, München: Wilhelm Fink, 1994, S. 125-137.

² J. B. Metz, Theologie versus Polymythe oder Apologie der Einfalt, in: O. Marquard (Hrsg.), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie Gießen, 21.-26. September 1987, Hamburg 1990, 170-186.