

So viel Leid

Von der Schwierigkeit einen guten und allmächtigen Gott
zu rechtfertigen

von Klaus Kühlwein

Veröffentlichungen im Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg
Frb. i.Br. 09/2015*

Prozess gegen Gott?

Als der arme biblische Hiob in schwerste Leiden gestürzt wurde und seine herbei gekommenen drei Freunde ihm eine gerechte Strafe Gottes einreden wollten, rief Hiob immer wieder nach einem fairen Rechtsstreit gegen Gott. Gott selbst solle sich erklären! Er solle vor einem gerechten Forum darlegen, warum er einen gewiss tadellos lebenden Menschen derart schlage. Was habe ich getan, du Menschenverächter? – rief Hiob einmal empört gegen den Himmel. Wo ist mein Richter, der mich freisprechen und dich anklagen wird?

Wie ein Gerichtsverfahren gegen Gott aussehen und ausgehen könnte, hat der Holocaust-Überlebende und Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel vorgestellt. In seinem Stück *Der Prozess von Schamgorod* knüpft er provokativ an die Hiobgeschichte an, verschärft sie mit dem „jüdischen Schicksal“ und fragt nach einer Rechtfertigung Gottes.

Das Stück führt den Leser zurück in die grauenvolle Pogromzeit Mitte des 17. Jahrhunderts in Polen. Überall rast die aufgehetzte Meute und bringt wahllos Todesverderben über die jüdischen Gemeinden. Auch im Ort Schamgorod hörte man unlängst das Geschrei von Kindern und Frauen, von Frommen und Frömmsten unter dem blutgierigen Metzeln der Kosaken und des Pöbels. Jetzt zeugt nur noch stumm das vergossene Blut in den ärmlichen Häusern, im verwüsteten Lehrhaus und auf den Gassen vom Sturm der Vernichtung. Eine jüdische Stimme jedoch blieb am Leben – der Wirt vom Schamgorod. Abseits hält der gebrochene Mann mit seiner kranken Tochter und einer christlichen Gehilfin den Betrieb aufrecht.

Es ist Purim. An diesem Fest wird sonst gesungen, getanzt, gespielt und vor allem darf alles gesagt werden. Auswärtige Purimspieler, die die Bewohner Schamgorods erheitern wollten, bleiben im Gasthaus hängen. Sie bieten dem Wirt Berrisch ein Spiel an, da sie keine Kopeke in der Tasche haben. Der überredet sie zu

einem unerhörten Stück, nämlich zu einem ernsthaft durchgeführten Prozess »gegen den höchsten König, den obersten Richter, den Herrn des Universums«. Er selbst, Berisch von Schamgorod, letzter jüdischer Vater im Ort, wolle die Anklage übernehmen. Und die werde es in sich haben. Für Gott wird ein Verteidiger gesucht, denn alles soll mit rechten Dingen zugehen. Doch niemand unter den restlichen Leuten im Wirtshaus findet sich bereit, diese undankbare Rolle zu übernehmen. Deprimiert und nach langem Zögern will die Truppe eben ohne Fürsprecher über Gott richten.

Da meldet sich überraschend ein unbekannter Mann, der kurz zuvor still hereingekommen war. Auf die Frage, wer er sei, von wo er komme, was er wolle, antwortet er nur: »Ich bin der, den ihr sucht« (S.81). Er will Gott verteidigen. Der Prozess beginnt. Aufgebracht und siegesgewiss tritt der Wirt vor und klagt »den Herrn des Universums der Feindseligkeit, der Grausamkeit und der Gleichgültigkeit an«. Die toten Juden in Schamgorod und im ganzen Land, ihre sinnlosen Todesqualen, die letzten verzweifelten Seufzer jener, deren Lippen ein Leben lang nur Lobpreis gesungen hatten, die erwürgten Kinder und die zertrampelten Greise und ... und ... Das seien Beweise genug.

Der fremde Verteidiger gibt glänzend Kontra. Im Netz seiner geschliffenen Worte verfangen sich sämtliche Vorwürfe und Beweise. Listig lässt er den Wirt ins Leere laufen. Am Ende sind die Purimspieler ganz hingerissen vom frommen Eifer und der Genialität des Unbekannten.

Die Urteilsberatung muss jäh verschoben werden. Vor dem Gasthaus hat sich eine geifernde Meute zusammengerottet. In Todesangst umringen die Spieler den Gottesfreund und flehen ihn an, zu retten, alle zu retten. Er habe gewiss die Macht dazu, er sei ein Gerechter, ein heiliger Rabbi, er könne ein Wunder vollbringen, Gott würde ihm gehorchen. Da gibt sich der gewiefte Gottesverteidiger zu erkennen: Es ist der Satan! Ein Schrei des Entsetzens durchflutet den Raum. Mit höhnischen Worten verschwindet der Teufel und überlässt die Menschen ihrem Schicksal.

Elie Wiesels Erzählpunkte bestürzt. Gleich mehrere Assoziationen drängen sich auf. Ist allein Satan in der Lage, Gott gegenüber dem abgründigen Leid in der Welt zu rechtfertigen? Lässt sich all das Böse in der Geschichte nur vom Bösen her erklären, gar verstehen? Ist das Leid in der Welt so unsäglich monströs, dass nur ein teuflisches Hirn dafür entschuldigende Worte findet? Oder erweist sich eine Gottesverteidigung am Ende als ausgemachter Bluff? – wäre sie ein teuflisches Lügengespinnt, vom Vater der Lüge selbst?

Wie Gott rechtfertigen?

Die Schwierigkeiten einer Rechtfertigung Gottes sind immens. Der Berg der Gott-Leid-Problematik erscheint zu zerklüftet und viel zu steil für einen Aufstieg. An Versuchen fehlt es dennoch nicht, auch wenn die Motive ganz verschieden sind. Einflussreich wurde ein Lösungsweg und eine Fragestellung, die der Philosoph Epikur (4./3. Jahrh. v.Chr.) einschlug. Etwa zur gleichen Zeit als der Hiobdichter vielleicht in Jerusalem an seinem epochalen Werk schrieb, brütete auch der griechische Philosoph in Athen über die schwerwiegende Frage nach dem Leid und der Rolle Gottes. Um 306 gründete er eine philosophische Schule in Athen. Dort hatte er ein Haus mit außergewöhnlich schönem Garten erworben. In dieser Idylle versuchte Epikur mit seinen Schülern und dem Gesinde ein dauerhaft-glückliches Leben zu führen.

Den größten Feind sah Epikur in allen Leiden, insbesondere den Schmerzen, die uns das Leben so verdrießen. Es gilt daher, diesen Übeln aus dem Weg zu gehen, wo immer nur möglich beziehungsweise alles daran zu setzen, sie durch weitsichtige Vernunft zu vermeiden. Hand in Hand sollte nach Epikur eine lustbetonte Lebensweise gehen. Das war der Knackpunkt seiner Lehre der Leidminimierung. Zwanglos sollte man seine Bedürfnisse befriedigen und die Lusterfahrungen ungeübt genießen. Nicht von ungefähr avancierte Epikur zum Vater einer Philosophie, die optimales und dauerhaftes Glück (Lust = hedoné) für jeden Einzelnen anstrebte; und zwar in seinem privaten Bereich mit dem „Garten“ als Symbol.

Welche Rolle spielt Gott oder spielen die Götter bei dieser Glücks-und-Leidvermeidungs-Philosophie? Epikurs Ansatz lässt wenig Spielraum. Seine Lehre ist ganz lebenspraktisch auf die eigenen Kräfte ausgerichtet. Göttlicher Beistand ist überflüssig. Epikur ging noch einen Schritt weiter, indem er grundsätzlich fragte: Hat Gott mit dem Leiden auf Erden etwas zu tun? Für seine Schüler und die Nachwelt erstellte er eine „Beweisführung“, die bis heute aktuell geblieben ist:

*Gott will entweder die Übel nicht beseitigen
oder kann es nicht;*

oder er kann es, will aber nicht;

oder er will es weder noch kann er es;

oder er will es und kann es.

*Wenn er es kann und nicht will, so ist er missgünstig,
was Gott billigerweise fremd sein sollte.*

*Wenn er es weder will noch kann, so ist er missgünstig und schwach und daher
auch kein Gott.*

*Wenn er es aber will und kann, was allein Gott zukommt,
woher stammen also die Übel und warum beseitig er sie nicht?*

Das sind gleich mehrere Dilemmas auf einmal. Epikur hat sie so pointiert aufgestellt, dass sie aus seiner Sicht keine vernünftige Lösung zulassen. Seine Schlussfolgerung war: Gott ist zwar gütig und allmächtig, aber er und die anderen Götter kümmern sich nicht um die Welt und das Leben der Menschen. Auch hätten sie nichts mit der Erschaffung des Kosmos zu tun; die Materie sei ewig – unerschaffen und unvergänglich. Überall im Kosmos gäbe es nur Atome und leerer Raum. Wir Menschen seien den Gesetzen der Materie unterworfen und die Götter würden in den leeren Räumen abgeschieden für sich existieren. Daher gab der Philosoph seinen Anhängern den Rat, die Götter links liegen zu lassen und sich nicht um sie zu scheren. Vor allem sollte man keine Furcht vor ihnen hegen. Sie hätten nichts mit der Welt zu tun und die Welt nichts mit ihnen.

Epikur propagierte eine Form des praktischen Atheismus, der im 20. Jahrhundert modern wurde. Die Gründe liegen allerdings in einem vornehmen Agnostizismus, der zugesteht, dass man über Gott und die Transzendenz nichts wissen könne. Vor allem könne niemand sagen, ob es „da oben“ überhaupt „etwas“ gibt außer kosmischer Leere, die wirklich *leer* ist. Epikur hielt noch fraglos an der Existenz einer Gottheit fest. Dennoch hatte der furchtlose Glücksphilosoph in der götterübersäten Antike und im christlich dominierten Mittelalter kaum Chancen von Autoritäten ernst genommen zu werden. Die Epikuräer galten als gottverleugnende Lüstlinge, die Schweinestallgeruch um sich verbreiteten.

Doch der „Dilemmabeweis“ Epikurs zu Gott und dem Leid blieb ein Stachel. Er ragte tief ins Fleisch direkt an den zentralen Nerv des Welt-, Dasein- und Schöpfungsverständnisses.

Zu einem anderen Paukenschlag die Gott-Leid-Frage und seiner Dilemmas betreffend holte der deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) aus. Schon zu Lebzeiten galt Leibniz als Universalgelehrter ersten Ranges, der ein gefragter Gesprächspartner und Ratgeber war. Seine Interessenvielfalt schien keine Grenzen zu kennen. Vieles, was Leibniz schrieb und dachte, ist noch unveröffentlicht. Seine sprichwörtliche Zettelwirtschaft harret der endgültigen Aufbereitung.

In seinem letzten Lebensabschnitt beschäftigte Leibniz intensiver die Frage nach dem Leid und dem guten, allmächtigen Gott. Viele Briefe und Gespräche tauschte er darüber mit der Königin Sophie Charlotte von Preußen aus. Sie war hochgebildet und philosophisch überaus interessiert; mit Leibniz war sie freundschaftlich verbunden. Auf ihrem neuerbauten Berliner Schloss Lützenburg – das heutige Charlottenburg – diskutierte Leibniz mit ihr und anderen Gelehrten viele Monate

über alle Fragen zu Gott und der Welt. Auf diese Weise formte und propagierte Leibniz *seine* Lösung des Problems.

Sophie drängte den Philosophen zu einer ausführlichen schriftlichen Antwort auf Angriffe des französischen Kollegen Pierre Bayle. Er hatte in einem Buch unter anderem die verstreuten Vorüberlegungen von Leibniz zur Harmonie und dem Guten in der Welt heftig kritisiert. Obwohl sich der umtriebige und hektische Leibniz kaum Muße gönnte für längere Veröffentlichungen, raffte er sich bei der Gott-Leid-Problematik zu einem großen Werk auf. Im Jahre 1710 brachte er als Essay ein dickes Buch heraus und nannte es überraschend *Theodizee*. Dieser Begriff ist künstlich gebildet aus den griechischen Wörtern für „Gott“ und „Gerechtigkeit“. Leibniz meinte die Rechtfertigung Gottes angesichts der zahlreichen Übel in der Schöpfung. Es war das einzige Werk des Philosophen, das zu Lebzeiten populäre Verbreitung genoss.

Leibniz unterscheidet in seinem Buch drei Arten von Übel: die *moralischen*, die *physischen* und die *metaphysischen*. Moralische Übel stammen aus all dem Bösen, wozu Menschen fähig sind. Kleinste Gemeinheiten gehören ebenso dazu wie alltägliche Schurkereien und Verbrechen weltweiten Ausmaßes. Ursache dafür ist die alt bekannte Willensfreiheit des Menschen. Zu den physischen Übeln zählt Leibniz alle Leiden, Schmerzen, Krankheiten, alles Elend und Unglück auf der Welt. Sie seien vielfach „natürlichen“ Ursprungs oder das Ergebnis falschen Verhaltens. Das metaphysische Übel schließlich meint die Unvollkommenheit alles Geschaffenen. Leibniz versteht darunter den lapidaren, aber bedeutungsreichen Befund, dass nichts und niemand in der unbelebten wie belebten Natur „vollkommen“ gestaltet ist.

Am moralisch verursachten Leid führe kein Weg vorbei, so Leibniz. Unserer Freiheit, Böses zu wollen und zu tun, sei unabdingbar für das sittliche Selbstverständnis. Ohne *Schuld* und *Strafe* wäre unser Leben hier auf Erden unverständlich, ja sinnlos. Der göttliche Plan eines ewigen Lohns im Himmel und einer ewigen Strafe in der Hölle verlange nach absolut freier Selbstentscheidung. Leibniz nimmt diesen Umstand als gegeben hin und hinterfragt ihn nicht weiter. Allein zur Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit einerseits und der göttlichen Vorsehung beziehungsweise Allmacht andererseits vertiefte er sich in breite Argumentation. Für ihn ist klar, dass alle freien Entscheidungen bruchlos im göttlichen Gesamtkonzept des Weltenlaufes aufgehen.

Auch die beiden anderen Quellen von Leiden sieht Leibniz als Teil eines Schöpfungsplans, der genau so und nicht ein Jota anders ausfallen konnte. Insgesamt kombinierte der Universalphilosoph ein grandioses System gegenseitiger Abhängigkeiten, die den Kosmos zu einem harmonischen Netz verwebt. In der Natur und

beim Menschen sei alles optimal eingerichtet und auf umfassende Harmonie getrimmt.

Entsprechend lautete die Hauptthese des Gottfried W. Leibniz, dass unsere Welt die *beste aller möglichen Welten* ist, die Gott erschaffen konnte. Das ist letztlich Gottes Rechtfertigung; das ist die *Theodizee*.

Leibniz' Buch war ein Volltreffer. Es wurde begierig aufgenommen in einer Zeit, wo sich auf den Bröseln eines zerfallenen Gottes- und Weltbildes eine neue Unsicherheit breit machte und unruhige Aufbruchstimmung herrschte in allen Bereichen. Rasch fand der Begriff „Theodizee“ Eingang in die philosophisch-theologische Diskussion und wurde zum allseits verwendeten Schlagwort. Seither sprechen Theologen, Philosophen und andere von dem *Theodizeeproblem* oder der *Theodizeefrage*, wenn sie über *Gott und das Leid* nachdenken.

Die große biblische Theodizee ist im Buch Hiob bearbeitet. Und eine schlagwortartige Anti-Theodizee begegnete uns beim Zeitgenossen Epikur jenseits des Meeres in Athen.

So bestechend und verführerisch die Theodizee von Leibniz im einzelnen auch gewesen sein mag, sie löste dennoch bei vielen Kollegen Unverständnis, ja Spott aus. In der besten aller Welten sollen wir leben? Hatte der große Herr Leibniz keine Augen im Kopf? Lebte er auf einer anderen, idealen Welt, die er sich zurecht gezimmert hat, fernab im Universum? Wie kann er behaupten, in der Natur und beim Menschen stehe alles zum Besten? Wie kann er sagen, jedes Ereignis, jede Ursache, jeder Entscheid würde zur Gesamtharmonie beitragen?

Beispielhaft für beißende Kritik ist der französische Aufklärer Voltaire. Auslöser für seinen Spott über die These war das verheerende Erdbeben, das Lissabon am Allerheiligentag 1755 heimsuchte. Knapp geschätzt fanden 30000 Menschen einen erbärmlichen Tod unter Schutt und Asche – meist in den gut gefüllten Kirchen. Viele von denen, die den Trümmern heil oder verletzt entronnen waren, sind kurz darauf einer hereinbrechenden Bebenflutwelle zum Opfer gefallen. Die Katastrophennachricht verbreitete sich erstaunlich rasch in ganz Europa. Es war ein Schock, der erst lähmte und dann zum Aufschrei wurde. Welcher Sinn um Himmels willen sollte dieses Desaster haben? Wollte Gott Zehntausende auf einmal schrecklichst bestrafen? Auch die Kinder und Babys, die Frommen und Frömmsten? Das war ausgeschlossen. Und der Herr Leibniz, hatte er nicht von der besten aller möglichen Welten gesprochen, in der alles universal harmonisch verläuft? J. W. Goethe schrieb biografisch-rückblickend, dass der Untergang Lissabons ihn als sechsjährigen Knaben aus seine Gemütsruhe gerissen hat und zutiefst erschütterte: »Gott, der Schöpfer und Erhalter des Himmels und der Erde, ... hatte sich,

indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preis gab, keineswegs väterlich bewiesen« (Dichtung und Wahrheit I/1).

Auch Voltaire war erschüttert – gleich doppelt. Einmal wegen der unfassbaren Tragödie, zum anderen wegen seiner langjährigen Sympathie für die Beste-Welt-Auffassung. Es wird erzählt, dass Voltaire gerade interessiert im Theodizee-Buch von Leibniz studierte, als ihm die entsetzliche Nachricht von der Erdbebenkatastrophe zu Ohren kam. Daraufhin soll Voltaire das Buch für immer aus seinen Händen gelegt haben. Man weiß nicht, ob diese kleine Anekdote historisch belegt oder nur gut erfunden ist. Jedenfalls drehte sich Voltaire angesichts des vernichteten Lissabons um hundertachtzig Grad. Er setzte sich hin und schrieb auch ein Buch: den Roman *Candide oder der Optimismus*. Darin rechnet er schonungslos mit der Alles-ist-gut-Formel ab. Voltaire lief zur Hochform auf. Seite für Seite sprüht er vor Ironie und Spott. Es taucht den Leser in ein rasantes Wechselbad von Kopfschütteln, Seufzen und auch Schmunzeln.

Der Held Candide ist ein junger Bursche, der auf einem Schloss in Westfalen vom größten aller Philosophen unterrichtet wird – dem »größten Metaphysiker Deutschlands«, so Voltaire. Candide führt ein angenehmes Leben. Der Philosoph Pangloss wies bewunderungswürdig nach, dass Candide in der besten aller Welten lebte, in der alles notwendigerweise zum besten Zweck diene. Dies ist aber schon alles an guter Nachricht und gutem Leben. Ab der dritten Seite des Romans hagelt es Missgeschicke und Niedertracht, Bosheiten, Infamien und Unglücke aller Art. Den jungen Burschen verschlägt es mit seinem Lehrer nach Lissabon, wo sie in das Erdbeben geraten und ein Autodafé der Inquisition über sich ergehen lassen müssen. Um sie herum ist nur Tod, Grauen und stumpfsinnige Verblendung. Im weiteren Verlauf geben sich Barbarei und Tortur wechselseitig die Hand. Der Leser kommt gar nicht zu Atem.

Nach unsäglichen Wirren lässt Voltaire seinen Helden fragen: »Nun wohl, mein lieber Pangloss, sagte Candide, `als ihr gehängt, seziert, mit Schlägen überschüttet wurdet und Ihr auf der Galeere rudern musstet, dachtet Ihr immer noch, dass alles in der Welt zum besten bestellt sei?´ – `Ich bin immer noch meiner ursprünglichen Ansicht´, antwortete Pangloss, `denn schließlich bin ich Philosoph: ein Widerruf kommt mir nicht zu, da Leibniz nicht Unrecht gehabt haben kann, ...´«. Der Seitenhieb auf den sturen deutschen Philosophen konnte kaum sarkastischer ausfallen. Verstockt bleibt Pangloss bei seiner Besten-Welt-Überzeugung, doch Candide ist geläutert und will nur noch „seinen Garten bebauen“. Der griechische Philosoph Epikur lässt grüßen.

Bald palaverte und lachte halb Europa über die satirische Erzählung Voltaires. Die haarstäubenden Abenteuer des Candide und der unverbesserliche Philosoph

Pangloss waren Gesprächsthema auf allen Gesellschaften. Doch erledigt war die Theodizee damit nicht. Voltaire hat mehr karikiert denn argumentiert.

Dem „Optimismus“ gründlicher zu Leibe rücken wollte der einflussreiche Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860). Scharfzüngig geißelte er ihn als »schreiende Absurdität« und »wahrhaft ruchlose Denkungsart« die das namenlose Leiden der Menschheit verhöhne. Ernstlich schlug Schopenhauer sogar vor, unsere Welt nicht als die beste, sondern als schlechteste unter den möglichen anzusehen.

Drastisch empfahl er: »Wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenspitäler, Lazarette und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dass alle die finsternen Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluss ihn in den Hungerturm des Ugolino blicken lassen wollte, so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possible [beste aller möglichen Welten] ist.« Woher hatte Dante sonst den Stoff zu seiner Hölle genommen, wenn nicht aus unserer wirklichen Welt, fragt Schopenhauer mokant. Dagegen wäre es für Dante unüberwindlich schwierig gewesen, die himmlischen Freuden angemessen zu schildern, denn hier gebe es dafür keinerlei Anhaltspunkte. Die Welt sei eben eine Hölle, ein »Tummelplatz gequälter und verängstigter Wesen«.⁵ Später schrieb Schopenhauer handschriftlich auf einen Zettel: »Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott sein; ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen.«

Schopenhauer scheute sich nie, grobe Worte zu benutzen und seine Gegner rüde anzufahren. Auf die optimistische Theodizee von Leibniz schoss er allerdings mit so schwerem Geschütz, dass selbst Wohlgesonnene die Stirn runzelten. War dieser Pessimismus nicht weit überzogen? Doch Schopenhauer blieb bei seiner extremen Position. Er sah sie fest verankert in seiner Lebens-Philosophie, die den „Willen zum Leben“, näher: das Streben nach egoistischer Herrschaft als *das* Grundübel ansah. Dieser Wille müsse überwunden beziehungsweise transformiert werden, vor allem in die Haltung des *Mitleids* gegenüber allen Kreaturen.

Schopenhauer machte sich keine Illusionen. Moralische Fortschritte auf breiter Front würde es nicht geben. Die Mehrheit der Menschen werde stumpf dahinleben und in eitel-nichtiger Weise um „Leben“ kämpfen. Das steht übrigens dem Buddhismus sehr nahe, dem sich Schopenhauer auch stark verbunden fühlte – bis zu einer liebevoll verehrten Buddhastatue auf seinem Schreibtisch. Wer sie abschätzig kommentierte, riskierte eine Szene, über deren Drehbuch man lieber schweige.

Für viele Zeitgenossen war Schopenhauer nichts weiter als eine verschrobene Unke. Die Zukunft würde ihn glänzend widerlegen und rasch vergessen machen. Es war genau diese Zukunft des 20. Jahrhunderts, die den Pessimismus des Philosophen aus Frankfurt noch überrunden sollte.

Ohnmacht Gottes?

»Es gibt nur eine Frage, die wirkliches Gewicht hat: Warum widerfährt guten Menschen Böses?« So beginnt Rabbi Harald Kushner aus Boston sein weltweit populär gewordenes Buch *Wenn guten Menschen Böses widerfährt*. Wir haben es am Ende des ersten Kapitels schon kurz kennen gelernt. Angestoßen zu diesem Buch wurde Kushner durch die furchtbare Erfahrung des Leidens und frühen Todes seines Kindes Aaron. Aaron war gerade drei geworden, als ein spezialisierter Kinderarzt ihm und seiner Frau die niederschmetternde Diagnose mitteilte: Aaron leide an Progerie. Das heißt, er wird noch als Kind vor den Augen seiner jungen Eltern und gleichaltrigen Kameraden verfallen wie ein alter Mann, um schließlich mit zehn oder zwölf als „Greis“ zu sterben.

Auf diesen Keulenschlag schreibt Kushner: »Wie ist jemandem zumute, wenn eine solche Nachricht über ihn hereinbricht? Ich war ein junger, unerfahrener Rabbi, mit Kummer und Leid in dieser Welt noch längst nicht so vertraut wie später. Was ich an jenem Tag am heftigsten spürte war mein tiefes, schmerzhaftes Gefühl der Ungerechtigkeit. Es war alles so sinnlos; ich war doch kein schlechter Mensch gewesen! Ich hatte zu tun versucht, was Gott wohlgefällig war. ... Wie konnte gerade meiner Familie dies widerfahren? Wenn es Gott wirklich gab und Er nur im geringsten Gerechtigkeit übte – von Liebe und Vergebung ganz zu schweigen – wie konnte er mir das antun? Und selbst wenn ich mich zu der Überzeugung hätte durchringen können, dass ich Strafe verdiente für irgendeine Sünde oder Nachlässigkeit, deren ich mir nicht bewusst war – aus welchen Gründen sollte Aaron so leiden müssen? Er war ein unschuldiges Kind, unbeschwert und gerade drei Jahre alt. Warum war es ihm bestimmt, physisch und psychisch solche Qualen zu erdulden, jeden Tag, den Gott werden ließ? Warum würde er erleiden müssen, dass man, wo immer er sich befand, ihn anstarrte und dem Finger auf ihn wies? Warum musste er später dazu verurteilt sein, niemals wie Jungen und Mädchen in seinem Alter Verabredungen zu treffen und eine Familie gründen zu können? Es schien mir einfach sinnlos?«

Was der junge Rabbi hier schreibt geht unter die Haut. Schnelle Antworten weigern sich, ausgesprochen zu werden. Kushner bekennt, dass er während seiner späteren Gemeindefarbeit bei zahlreichen Menschen auf ähnlich sinnlose Ver-

zweiflung und aufbegehrende Fragen stieß und er mit seinem traditionellen Lehrbuchwissen nicht weiter kam. Er suchte eigene Antworten. Seine Lösung fand er bei einem veränderten Gottesbild. Kushner stellte sich die Frage nach der Macht Gottes. Was könne Gott tatsächlich, und was könne er nicht? Sei er in der Lage, Schlimmes zu verhindern, was naturgesetzlich ablaufe? Gegen Ende seines Buches schreibt der Rabbi:

»Ich glaube an Gott. Aber ich glaube nicht in der Weise an ihn, wie vor Jahren, als ich heranwuchs oder Theologiestudent war. Ich bin mir der Grenzen Gottes bewusst geworden. Seine Grenzen liegen in den Naturgesetzen, in der Entwicklung der menschlichen Natur und der menschlichen Freiheit. Ich mache Gott nicht mehr verantwortlich für Krankheiten, Unfälle und Naturkatastrophen, ... Es fällt mir leichter einen Gott zu verehren, dem Leiden verhasst sind, der sie aber nicht verhindern kann, als einen Gott, der Kinder leiden und sterben lässt, aus welchen Gründen auch immer. ... Gott verursacht nicht unser Unglück. Manches Unglück ist einfach Missgeschick, anderes wird von schlechten Menschen verursacht oder ist nur die unvermeidliche Folge unseres menschlichen, sterblichen Daseins in einer Welt unabänderlicher Naturgesetze. Die schmerzlichen Dinge, die uns widerfahren, sind nicht etwa Strafen für schlechtes Betragen und schon gar nicht in irgendeiner Weise Teil eines Gottesplans. Weil das Unglück nicht von Gott kommt, brauchen wir uns nicht von Gott verlassen oder verletzt fühlen, wenn uns ein Schicksalsschlag trifft.«⁶

Klare Worte! Der leidgeprüfte Rabbi ringt mit der Theodizee-Frage und sieht nur einen Lösungsweg. Zusammengefasst lautet er: Gott ist zwar mächtig, aber nicht allmächtig. Er hat zwar die Welt und das Universum geschaffen, aber er kann nicht alles und jedes zum Besten lenken – obwohl er es gerne tun würde. Gottes Macht ist begrenzt!

Das klingt kurios. Obwohl Kushner es weniger holzschnittartig versteht, als er es zuweilen formulierte, ist seine Position deutlich. Allein steht er damit nicht. Aus unterschiedlichen Gründen haben einige Philosophen und Theologen besonders im letzten Jahrhundert den „allmächtigen“ Gott ernsthaft in Frage gestellt. Ein großer Anlass war die unfassbaren Gräueltaten des Holocaust mit Auschwitz als Symbol. Warum hatte Gott geschwiegen? Warum griff er nicht in das Räderwerk einer gespenstischen Vernichtungsmaschine, die 6 Millionen Menschenleben zermalmte?

Der jüdische Philosoph Hans Jonas fragte direkt und ungeschützt, wie nach der Shoah und Auschwitz noch von Gott geredet werden könne. Diese Frage würde nirgendwo schärfer gestellt als im Judentum, das Gerechtigkeit, Erlösung und Gottesnähe im Diesseits festmache. Nach Jonas müsse die endlose Frage: *Wo war Gott?* nach der Hölle von Auschwitz – seine Mutter hatte er dort verloren – ganz

neu beantwortet werden. Der althergebrachte Gottesbegriff sei verbraucht und stehe zur Disposition.

Wie Rabbi Kushner sieht Jonas nur in der *Ohnmacht* Gottes die einzige Chance, Gott selbst zu retten. Freimütig bekennt er, dass wir »den Herrn der Geschichte wohl fahren lassen müssen.« Es gäbe keine starke Hand und keinen starken Arm Gottes. Gott sei ohne Macht in dieser Welt. Jonas begründet diese ausgefallene Sicht mit einem besonderen Schöpfungsverständnis. Gott habe sich am Anfang der Schöpfung einem Wagnis ausgesetzt. Radikal habe die Gottheit der Welt alles von sich gegeben, alles übergeben; menschlich gesprochen: mit „Haut und Haaren“ überlassen. Gott wäre ein Abenteuer eingegangen, ohne den Rückhalt eines Restes an verfügbarer Macht über die zukünftigen Ereignisse. Die Immanenz Gottes in der Welt sei bedingungslos und vollkommen. Jonas denkt sie so radikal, dass Gott durch die Entfaltung des Lebens und der menschlichen Geschichte selbst bereichert werde. »Jede in ihrem Lauf sich neu auftuende Dimension der Weltbeantwortung bedeutet eine neue Modalität für Gott, sein verborgenes Wesen zu erproben und durch Überraschungen des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken.«

Jonas proklamiert einen Gott des Werdens, der sich mit der Welt und den Menschen bewegt. Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Das ist kein Pantheismus. Gott ist nicht die Welt und die Welt ist nicht Gott. Vielmehr denkt Jonas an eine Art Eintauchen Gottes in die Welt als uneingeschränkte Selbstübergabe. Er formuliert: »... damit die Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie.« So bestimmt die „Welt“ den Lauf der Geschehnisse, und die Menschen tragen vollste Verantwortung. Die Konsequenz daraus ist eine völlige Ohnmacht Gottes. Von Auschwitz und der Shoa ist Gott entlastet. Ausdrücklich erklärt Jonas: »Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.«

Die neue evolutionäre Weltsicht im 20. Jahrhundert war ein weiterer wichtiger Anlass, Gottes Allmacht in Frage zu stellen. Daraus entstand die sogenannte *Prozesstheologie*, die in der USA starke Wurzeln hat. Im Kern deckt sich ihre These mit der Ansicht von Rabbi Kushner und Hans Jonas: Gott ist nicht allmächtig; er kann keine Wunder vollbringen und kein Unglück verhindern. Prozesstheologen begründen dies aber mit der Auffassung, dass die *Materie* gleich ewig sei wie der *Gottesgeist* und eine chaotische Struktur aufweise. Zum Projekt „Schöpfung“ hätte Gott in das Chaos der Ur-Materie eingegriffen und einen Entwicklungsprozess angestoßen. Seither forme Gott diesen Prozess unablässig weiter. Allerdings könne Gott dabei nicht schalten und walten wie er wolle, sondern seine Macht würde

durch die Eigengesetzlichkeit der Materie begrenzt. Die grundlegenden Bedingungen der materiellen Abläufe müsse Gott respektieren. Sie einfach ausschalten, sei nicht möglich. Dann wäre die Materie nicht mehr das, was sie ausmache, nämlich potentiell Freiheit und auch Leid zu ermöglichen. Die Alternative zu einem leidvollen Leben in einer materiellen Welt wäre überhaupt keine Welt und damit auch kein Dasein in *Freiheit*. Doch ein kosmischer Lebensprozess, der Freiheit gewähre und entfalte, sei allemal besser als „nichts“. Die unvermeidlichen Leiden müssten in Kauf genommen werden – von Gott und von uns.

Was sich die Prozesstheologen hier ausgedacht haben ist recht ungewöhnlich, jedenfalls für die herkömmliche Theologie. Aus der Sicht moderner Naturwissenschaften sieht die Sache schon anders aus. Die These von der zeitlosen Materie und ihrer selbstorganisierenden Kraft ist hochaktuell und birgt brisante Konsequenzen. Betroffen ist vor allem das Schöpfungsverständnis.

In der biblische Tradition und der christliche Verkündigung werden Zweifel an der Allmacht Gottes deutlich zurückgewiesen. Gott sei stets der Herr im Weltenlauf durch die Zeit. Für viele Menschen ist das eine letzte Hoffnung in Leiderfahrungen, wenn nichts mehr geht, wenn alle menschliche Kraft und Kunst versagt. Umgekehrt ist die versprochene Allmacht aber auch ein Anlass, den Glauben an Gott aufzugeben oder erst gar nicht zu erwägen.

Anklage und Abkehr

Einen zornigen Gottesprotest hat Albert Camus in seinem Roman *Die Pest*⁹ eindrücklich verarbeitet. Camus erzählt, wie in einer nordafrikanischen Stadt die Todesgeißel ausbricht und wahllos unter den Einwohnern wütet. Aufopferungsvoll stemmt sich der Arzt Rieux dem Grauen entgegen. Über diese Arztfigur bemerkt Camus: »Wenn er an einen allmächtigen Gott glaubte, würde er aufhören, die Menschen zu heilen und die Sorgen ihm überlassen.«

Ausgelaugt und übermüdet steht Rieux eines Tages vor dem Bett eines pestkranken Kindes, dessen Todeskampf grässliche Züge angenommen hatte. Bei ihm ist Pater Paneloux, der das Sterben miterleben musste. Rieux und der Pater spüren das Übermaß der Qual in der eigenen Seele. Kurz darauf sagt Paneloux im Garten zögerlich: »... vielleicht sollen wir lieben, was wir nicht begreifen können«. Da bäumt sich Rieux auf und kontert leidenschaftlich zurück: »Nein, Pater, ... ich werde mich bis in den Tod hinein weigern eine Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.«

Von Georg Büchner stammt das vielzitierte Wort, dass das Leid »der Felsen des Atheismus« sei. Im seinem Drama *Dantons Tod* spricht der Revolutionär Payne davon und fährt fort: »Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten« Ein gigantischer Riss Schöpfung!? Das ist ein schwerwiegendes und folgenreiches Wort. Gott selbst sitzt auf der Anklagebank. Hat er beim Erschaffen des Universums Fehler gemacht? Oder legt er vor den Risiken und Unfallgefahren seiner Schöpfung gleichgültig die Hände in den Schoß? Da drängt sich Atheismus auf. Statt Gott irgendwelche Baumängel nachzusagen, ziehen es viele Menschen vor, ihn nicht existieren zu lassen. Es sei redlicher, über einen solchen Gott ewig zu schweigen, als ihm Puscherei vorzuhalten, was die ganze Sache nur lächerlich mache.

An anderer Stelle seiner Werke schreibt Büchner einen denkwürdigen Satz, den wohl sehr viele Menschen spontan mitsprechen. Er stammt aus dem Mund des jungen Lenz in der gleichnamigen unvollendeten Novelle. Lenz war wegen des irrsinnigen Leiden auf der Welt selbst dem Irrsinn verfallen und stammelt zu Pfarrer Oberlin, der an seinem Bett tröstend von Gott sprach: »Aber ich, wäre ich allmächtig, sehen Sie, wenn ich so wäre, ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten; ...«

Einige Tage zuvor hatte Lenz am Strohlager eines gestorbenen Mädchens gestanden. Nach langer Starre raffte er sich auf und sagte laut: »Stehe auf und wandle!« Büchner weiter: »Aber die Wände hallten ihm nüchtern den Ton nach, dass es zu spotten schien, und die Leiche blieb kalt. Da stürzte er halb wahnsinnig nieder; dann jagte es ihn auf, hinaus ins Gebirge. ... Er rannte auf und ab. In seiner Brust war ein Triumphgesang der Hölle. Der Wind klang wie ein Titanenlied. Es war ihm, als könnte er eine ungeheure Faust hinauf in den Himmel ballen und Gott herbei reißen und zwischen seinen Wolken schleifen; als könnte er die Welt mit den Zähnen zermalmen und sie dem Schöpfer ins Gesicht speien; er schwur, er lästerte. ... Lenz musste laut lachen, und mit dem Lachen griff der Atheismus in ihn und fasste ihn ganz sicher und ruhig und fest.«

Der Atheismus, von dem Georg Büchner spricht ist ein Theodizee-Atheismus. Es ist vielleicht der authentischste von allen Atheismen. Er hat wenig von der sterilen Berechnung anderer Gottesleugnungen und gar nichts vom desinteressierten Achselzucken gegenüber dem Himmel. Sein Ort liegt tief in einem mitfühlenden Herzen, und sein Motiv ist Empörung über das unerträgliche Maß an sinnlosem Leiden auf dieser Erde.

Das empörende Nein kann so weit gehen, dass selbst ein Platz im Himmel „dankend“ abgelehnt wird, wie es Iwan Karamasow tut gegenüber seinem frommen

und entsetzten Bruder Aljoscha. Fjodor Dostojewskij hat in seinem genialen Monumentalwerk *Die Brüder Karamasow* diese Szene¹² eindringlich ausgestaltet und dem Gottesleugner Iwan wuchtige Argumente beigegeben. Iwan erzählt seinem Bruder Aljoscha von Kinderqualen, so erbarmungswürdig wie abgründig. Ein Beispiel handelt von einem ausgefallenen grausamen Gutsbesitzer, der einen kleinen Jungen von Jagdhunden zu Tode hetzen ließ – als Strafschauspiel, vor den Augen der Mutter und dem anderen Leibgesinde. Iwan sieht das Weltall erschüttert von den Tränen eines gemarterten Kindes. Niemand dürfe solche Leiden vergeben, nicht die Mutter und auch nicht Gott. Keine zukünftige Harmonie könne das wiedergutmachen. Trotzig hält Iwan seinem Bruder vor: »Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht.« (S. 331) Der Himmel könne die Leiden nicht aufwiegen; sie sind geschehen und keine Ewigkeit vermag sie rückgängig zu machen – auch nicht die Hölle. Daher legt Iwan seinem fassungslosen Bruder Aljoscha die Karte für den Himmel auf den Tisch und bemerkt ironisch: »Nicht Gott lehne ich ab, Aljoscha, sondern ich gebe Ihm nur ehrerbietigst die Eintrittskarte zurück.« (ebd.)

Was Dostojewskij den aufmüpfigen Iwan Karamasow im 19. Jahrhundert aussprechen ließ, wurde im darauf folgenden Jahrhundert ungezählte Male wiederholt. Angesichts der millionenfachen Vernichtungsgräuere bleibt vielen die Formel, dass am Ende die Gerechtigkeit siegen werde, im Halse stecken. Für Theodizee-Atheisten gibt es nur eine redliche Konsequenz: Die Gottesfrage muss endlich und endgültig vom Tisch! Einen guten und allmächtigen Gott könne es nicht geben, dürfe es nicht geben. Das unsägliches LEID in der Weltgeschichte sei ein Anti-Gottesbeweis ersten Ranges. »Die einzige Entschuldigung für Gott besteht darin, dass er nicht existiert.« Diese berühmte Wort des französischen Literaten Stendhal (1783–1842), könnte provokativer Leitspruch des Theodizee-Atheismus sein.

Kurz bevor Stendhal seinen Satz niederschrieb, hatte der Königsberger Philosoph Immanuel Kant die Gott-Leid-Frage für grundsätzlich unlösbar erklärt. In seiner knappen Abhandlung *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) streicht Kant selbst die Segel und mahnt alle Philosophen, Theologen und Mächtigen-Gottkenner, ihm gleich zu tun. Unsere menschliche Vernunft reiche prinzipiell nicht bis zur Transzendenz Gottes, seine Weisheit der Schöpfung bleibe uns immer verschlossen. Allein die praktische Theodizee lässt Kant gelten; er nennt sie »authentisch«. Das Buch Hiob sei ein Paradebeispiel für solche authentische Theodizee. Dort und anderswo in der Bibel könne man erfahren, wie Gott zum Leid stehe und wie wir damit umgehen sollen. Reine Vernunftüberlegungen zur Gott-Leid-Problematik seien zwecklos und vertane Zeit. Ist das ein salomonisches Urteil?

Ist Gott zu retten, indem man Leidkritik von ihm fern hält, weil es nichts als Stochern in einem unendlichen Nebelmeer gleiche?

Nein! – rufen die Theodizee-Atheisten Kant entgegen. Seine Position sei halbherzig und inkonsequent. Recht habe er mit seiner *Erkenntnisschranke* gegenüber Gott. Da hätte Kant wichtige philosophische Grundlagen erarbeitet. Doch seine Akzeptanz der Bibeloffenbarung verdiene gehörig Kritik. Der schreiende Widerspruch zwischen der biblischen Botschaft eines guten und allmächtigen Gottes auf der einen Seite und der katastrophalen Welt auf der anderen, könne auch ein „Kant“ nicht ausräumen. Unredlich sei es, einfach darüber hinweg zu gehen.

Drastisch dazu hat sich vor ein paar Jahren der Rechtsphilosoph Norbert Hoerster in einem einflussreichen Artikel über die Unlösbarkeit des Theodizeeproblems geäußert. Man könne es drehen und wenden wie man wolle: Die Theologie müsste entweder eines der Eigenschaften Gottes aufgeben beziehungsweise modifizieren oder die Unlogik ihrer Position akzeptieren. Das heißt, sie am besten gleich ganz über den Haufen werfen. Am Ende seiner Ausführungen wendet sich Hoerster auch scharf gegen den Versuch, vernünftiges Denken aus der Gott-Leid-Frage zu verbannen und stattdessen aufzufordern, einfach nur zu glauben. Gerade weltanschauliche Überzeugungen müssten für rationale Begründungen offen sein und sich um gegenseitige Verständigung mühen. Die Figur des Hiob wäre dafür das klassische Minusbeispiel. Ein Machtwort Gottes reiche aus und schon beuge Hiob vor dem Herrn und seiner vermeintlichen Güte die Knie, so Hoerster knorrig. Das sei weder intellektuell redlich noch konsequent. Vielmehr müsse man einem solchen Gott, der überwältigt, statt überzeugt, besondere Skepsis und moralische Reserve entgegen bringen.

Für Norbert Hoerster ist der Abschied von Gott redlicher und plausibler als alle Gottesverteidigungen zusammen. Er spricht damit für viele religionskritischen Philosophen, die ausdrücklich einen Theodizee-Atheismus propagieren. Im deutschen Sprachraum sei nur Hans Albert, Gerhard Streminger und auch der Psychologe Franz Buggle genannt. Sie und ungezählte Menschen rund um den Erdball sind zutiefst überzeugt: Gott ist schon lange tot, gestorben an einer Überdosis LEID. Theologie ist demnach eine Art Totenbeschwörung, die die Augen vor der brutalen Realität verschließt. Allenfalls würde Gott als Wiedergänger durch die kirchliche Verkündigung geistern oder als virtuelle Mumie, deren „Leben“ von einer Steckdose abhängt.

Der Theodizee-Atheismus gibt sich unerbittlich und kennt kein Pardon. Ich sehe in ihm eine der stärksten Herausforderungen für die Theologie. Wenn es nicht gelingt, die Gottesleugnung aus Leid zu entkräften, bleibt wirklich nichts anderes übrig, als den Stecker zu ziehen und Gott zu verabschieden.

Was ist möglich? Welche Antworten sind noch erlaubt, welche nicht? Wo liegt die Grenze zum Geheimnis? Wann ist Vertrauen angesagt? Kein blindes oder willkürliches Vertrauen, sondern verantwortet und auch für Skeptiker plausibel!

* Bearb. und gek. Auszug aus dem Buch des Autors : Schöpfung ohne Sinn? Gott und das Leid, Düsseldorf 2003.

Die Anmerkungen zu diesem Textabschnitt sind im o.a. Buch abgedruckt.