

Nicht nur ein Problem des Glaubens – moralische Implikationen der offenen Theodizeefrage

Gerd Neuhaus

1. Eine Ausdrucksgestalt falscher Sensibilisierung?

Büchners berühmtes Wort vom Leiden als dem Fels des Atheismus besitzt eine große Suggestionskraft, jedoch sehr zu Unrecht. Als ich jüngst die Theodizeefrage im Religionsunterricht der Jahrgangsstufe 12 behandelte, fragte ich eine Schülerin, die kurz vorher Mutter geworden war, ob sie bei der Geburt ihres Kindes gelitten habe. Davon wollte sie jedoch nichts wissen. Gewiss habe sie bei der Geburt heftige Schmerzen gehabt, aber Leid sei der falsche Ausdruck. Denn immerhin habe sie im Schmerz zugleich dessen Wozu erfahren.

In der Tat bedeutet Schmerz nicht automatisch Leid. Dies gilt wie im genannten Beispiel zunächst überall dort, wo der Schmerz nicht nur sich selbst fühlen lässt, sondern zugleich auf die Wahrnehmung seines Zwecks ausrichtet. Schon bei Heinrich Heine lesen wir: Niemand würde den Zahnarzt aufsuchen, wenn der Zahnschmerz auch nur annähernd erträglich wäre. Wie wenig Schmerz notwendig Leid bedeutet, zeigt auf ganz andere Weise der Masochist, der ihn als Erfüllung sucht. In diesem Sinne kommt Leid nicht allein durch objektive Widerfahrnisse zustande, sondern auch durch eine entsprechende Disposition des subjektiven Bewusstseins. Insofern kann die Artikulation von Leid auch ganz schlicht eine Übersensibilisierung auf das momentane Wohlergehen anzeigen. Odo Marquard liest in diesem Zusammenhang die neuzeitliche Verschärfung der Theodizeefrage als Anzeige dafür, dass der Mensch es fertig bringe, unter immer weniger immer mehr zu leiden, und bezeichnet dieses Phänomen als „Prinzessin-auf-der-Erbse-Syndrom“. Schon 100 Jahre zuvor assistierte ihm Nietzsche mit dem Rat, Leiderfahrung durch Leidvermehrung zu bewältigen. Denn das zum Normalzustand gewordene Leid verliert seinen Stachel. Entsprechend lehrt uns der Buddhismus, unsere Erwartungen an das Leben auf ein enttäuschungsresistentes Maß zu reduzieren.

2. Eine moralische Frage und eine voreilige Entschuldigung

Ist die Theodizeefrage also nur eine Folge von Übererwartungen an das Leben, die durch ein Realitätsprinzip gebändigt werden sollten? Sie kann nur dann mit einem nicht relativierbaren Geltungsanspruch auftreten, wenn wir sie als eine moralische Frage begreifen. Als solche meldet sie sich überall dort an, wo menschliches Leben nicht mehr als Zweck geachtet, sondern als gleichgültiges Mittel für einen Zweck verschlissen wird, an dem es keinen Anteil mehr gewinnt. Dies kann durch Menschen, aber auch durch Naturgewalten geschehen. Im erstgenannten Fall sprechen wir vom Bösen, dem *malum morale*, im letztgenannten vom Übel, dem *malum physicum*. Wenn die fragende Anklage Gottes also auf einem moralischen Fundament erwächst, stellt sie in der Tat einen Glauben in Frage, der sich monotheistisch auf einen Gott bezieht, welcher die Welt erschaffen hat und sie vollenden wird. Denn wie schon Epikur feststellte: Ein allmächtiger Gott *könnte* das Leid abschaffen, und ein gütiger Gott *wollte* es abschaffen. Da es aber unbezweifelbar das Leid gibt, kann Gott entweder nicht allmächtig oder aber nicht gütig sein. Angesichts dieser Alternativen scheint Stendhal noch gnädig mit Gott umzugehen, wenn er dessen offenkundige Teilnahmslosigkeit gegenüber dem menschlichen Leid damit entschuldigt, dass er auch gar nicht existiere.

3. Theodizeeversuche und ihr gemeinsames Problem

Das Christentum hat demgegenüber eine Reihe von Theodizeeansätzen hervorgebracht, die alle darin übereinkommen, dass sie das, was uns als Ohnmacht oder Lieblosigkeit Gottes erscheint, in einem erweiterten Kontext als Ausdrucksgestalt einer Macht und einer Liebe

begreiflich machen, die weiter reicht als alles, was wir bisher mit diesen Begriffen verbunden haben. Das kennt jeder erwachsene Mensch im Rückblick auf die Phase der eigenen Pubertät: Wo wir uns von den eigenen Eltern missverstanden und alleine gelassen fühlten, galt dieses Gefühl nicht selten einer Liebe, mit deren Wahrnehmung wir momentan überfordert waren. Auf ähnliche Weise laufen alle Theodizeeansätze darauf hinaus, dass *in Wirklichkeit* das Böse gar nicht so böse und das Übel gar nicht so übel ist. Dabei ist mit Hegel der Begriff der Wirklichkeit in einem ganz wörtlichen Sinne zu verstehen. Denn was etwas in Wirklichkeit ist, wird erst in seinen Wirkungen offenbar. Meine eingangs erwähnte Schülerin hatte es bei der Geburt ihres Kindes in dieser Hinsicht leicht, denn die genannte Wirklichkeit war für sie im Geburtsschmerz schon zu fühlen. Schwieriger wird es, wenn der Schmerz und seine Wirklichkeit weiter auseinanderliegen. Hegel zeigte dies am Terror der Französischen Revolution auf, der seiner *Erscheinung* nach ein Blutbad, seiner *Wirklichkeit* nach die Geburtsstätte des freiheitlichen Rechtsstaates war. Noch schwieriger wurde es für Ruprecht in Kleists Komödie „Der zerbrochne Krug“: Aus der Schlüssellochperspektive musste er mit ansehen, dass seine Braut Eve nachts den Dorfrichter Adam in ihr Zimmer gelassen hatte. Was er mit seinen eigenen Augen leibhaftig als ihn erschütternde Treulosigkeit beobachtete, konnte doch kein Trugbild sein! Zur Rede gestellt, mutete Eve ihm jedoch zu, gegebenenfalls bis zum Jüngsten Tag zu warten, falls es ihm in diesem Leben nicht gelänge, seine beschränkte Schlüssellochperspektive zu überwinden. Hatte sie doch durch diese scheinbare Treulosigkeit den zudringlichen Richter öffentlich blamiert und zugleich ihren Geliebten vor dem Kriegsdienst bewahrt, den der Richter ihm angedroht hatte. Spätestens im Jenseits würde er erkennen, dass ihre augenscheinliche Treulosigkeit in Wirklichkeit eine Gestalt der Treue war, die nur mit einer eingeschränkten Gestalt seines jetzt beschränkten Bewusstseins erkennbar ist.

Hier vollzieht sich eine *Depotenzierung* des Bösen bzw. des Übels. Deren Wahrnehmung wird zum Ausdruck einer beschränkten Perspektive, so dass erst in einem höheren Zusammenhang das Gute sich als Wirklichkeit des vermeintlich Bösen enthüllt. Das Gleiche gilt für weitere Theodizeeansätze. Wenn etwa die Wirklichkeit des Negativen darin besteht, die Positivität des Positiven kontrastierend hervortreten zu lassen, dann ist das Negative dem Positiven funktional eingeordnet. Und wenn das Böse der Preis der Freiheit ist, wie intellektuell und spirituell durchaus beeindruckende Theodizeeversuche zeigen wollen, dann ist es wiederum in ein höheres Gut integriert.

Allerdings zahlen alle diese Theodizeeversuche einen hohen Preis. Sofern nämlich Menschen für ein Gut leiden und sterben, das ihnen vorenthalten bleibt, muss die Theodizee selbst als ein unmoralisches Unternehmen gelten. Denn Moral besteht in der Weigerung, Menschen als Mittel zu verbrauchen. Letzteres geschieht aber zwangsläufig in der Theodizee. Sie rechnet einen großen Teil der Menschen „unter die Kategorie der Mittel“, wie Hegel unumwunden eingesteht. Dann aber erklärt die Theodizee nicht das *malum*, sondern wird selbst zu einem *malum*.

Man mag einwenden, die Würde des Menschen bestehe doch gerade darin, sich aus eigener Entscheidung für andere hingeben zu können. Darum sei es gerade im moralischen Sinne die äußerste Realisation menschlicher Selbstbestimmung, sich hinzugeben für etwas, wovon man in einem ganz realen Sinne nichts mehr hat. Aber erstens bleibt diese Möglichkeit einer Einwilligung in ihr Schicksal vielen Opfern vorenthalten. Und zweitens ist da noch das Leiden und Sterben der kleinen Kinder. Sie sind, wie Dostojewskijs Iwan Karamasow zu Recht feststellt, der eigentliche Fels, an dem jede Theodizee zerschellt, denn ihnen ist die Möglichkeit einer freien Sinngebung ihres Sterbens entzogen.

4. Die Wiederkehr des gleichen Problems im moralischen Bewusstsein

So erscheint eine befriedigende Theodizee menschlich unmöglich. Aber einem moralischen Bewusstsein, das sich vom Glauben an Gott verabschiedet hat, geht es auch nicht

besser. Denn wenn es ehrlich ist, erlebt es sich als eingesenkt in jene tödlichen Mechanismen einer Welt, die es doch überwinden will. Das gilt in einer doppelten Hinsicht: Erstens kann es eine moralische Weltordnung nur herbeiführen, indem es sich derjenigen Mittel bedient, welche die gegebene Weltordnung ihr bereitstellt. Damit bleibt aber jeder Schritt in eine moralische Weltordnung von der Macht des Bösen infiziert. Kant hat diesen Sachverhalt als *Antinomie der menschlichen Freiheit* bestimmt. Zweitens ist das moralische Bewusstsein keine eigene Sektion im Ich, sondern es bleibt bestimmt durch das, was Kant das „Pathologische“ nennt: durch Affekte, Stimmungen, soziale, biologische und historische Determinationen. Vereinfacht könnte man von einer moralischen *Vernunft an sich* und einer *Vernunft in uns* sprechen. Beide lassen sich unterscheiden, aber doch nicht voneinander trennen, denn die Erstere ist in Letzterer immer nur gebrochen durch pathologische Momente realisiert. Was das heißt, hat *Albert Camus* eindrucksvoll in seiner Erzählung „Die Pest“ gezeigt: Nicht selten erwacht das moralische Bewusstsein, in dem der Andere zur unbedingten Verpflichtung wird, zu spät oder erst angesichts des Bösen, das Dritten unheilbar widerfährt. So lesen wir zusammenfassend: „Die einzige Art, die Leute zusammenzubringen, besteht immer noch darin, ihnen die Pest zu schicken.“ *Walter Benjamin* geht in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ sogar noch weiter und zeigt in der neunten These, wie sehr derjenige geschichtliche Prozess, in dem sich das moralische Bewusstsein der menschlichen Würde bildet, eine einzige moralische Katastrophe ist.

Ein moralisches Bewusstsein, das die Bedingungen seines eigenen Zustandekommens unverdrängt wahrnimmt, kann darum nur Letztere verurteilen. Oder um es noch einmal mit Kant zu sagen: Es kann nur „auf ein Verdammungsurteil antragen“. Nun haben wir aber festgestellt: *Vernunft an sich* und *Vernunft in uns* lassen sich begrifflich unterscheiden, aber realiter nicht trennen. Erstere ist in Letzterer realisiert, so dass im genannten Verdammungsurteil die Vernunft sich selbst verurteilt. Soll die Vernunft an besagtem Widerspruch nicht zerbrechen, dann hat sie zwei Möglichkeiten:

1. Sie kann ihn verdrängen. Einer dieser Verdrängungsmechanismen ist dort gegeben, wo sie ihre eigenen Geltungsprobleme stellvertretend bei ihrem Gegenüber, dem Glauben, behandelt. Denn der immer wieder – übrigens zu Recht – erbrachte Nachweis, dass jeglicher Theodizeeversuch zu Lasten von Opfern geschieht, die an dem Gott jeweils rechtfertigenden Gut keinen Anteil mehr gewinnen, benennt strukturell ein Problem, in dem das moralische Bewusstsein selbst steckt.
2. Sie kann einen Gott postulieren, der sich derjenigen Opfer annimmt, zu deren Lasten wir – und sei es noch so ungewollt und ohnmächtig – leben. Diesen Weg sind auf unterschiedliche Weise sowohl Kant als auch Benjamin gegangen. Nur ist dieser Gott wiederum der unbeantworteten Theodizeefrage ausgesetzt.

5. Die Theodizeefrage als Ausdruck moralischer Hoffnung

So haben wir uns einstweilen im Kreis gedreht: Die unbeantwortete Theodizeefrage lenkte uns auf offene Geltungsprobleme des moralischen Bewusstseins, und diese führten uns wieder zur Idee eines Gottes, an den jedoch die Theodizeefrage gerichtet werden muss. Und doch sind wir nicht wieder am Ausgangspunkt unserer Überlegungen angekommen, sondern haben uns spiralförmig auf eine höhere Reflexionsstufe begeben. Denn die Geltungsprobleme des moralischen Bewusstseins und die der Theodizee konvergieren an einem gemeinsamen Punkt. Dieser Punkt ist durch den Begriff des Opfers markiert, zu dessen Lasten nicht nur die skizzierte Rechtfertigung Gottes erfolgt, sondern sich auch das moralische Bewusstsein bildet, welches Gott dann anklagt.

Die eigene Lädierung erkannt zu haben, bedeutet eine reflektierte Selbstbeschränkung des moralischen Bewusstseins. Darin hält es sich für eine Überbietung und Entschränkung offen. Darüber hinaus erlaubt diese reflektierte Selbstbeschränkung eine kritische Bewertung der genannten Theodizeeversuche, die allesamt eine Leistung eben dieses Bewusstseins sind.

Denn wenn alle Theodizeeansätze an dem Problem des Opfers scheitern, von dem das moralische Bewusstsein selbst entstellt ist, dann muss die Theodizee gerade in ihren Aporien als Projektionsgestalt derjenigen Defizite gelten, in denen das moralische Bewusstsein selber steckt. In dieser reflektierten Gestalt kommt nun der postulierte Gott gerade als eine Instanz in den Blick, von der diejenige Entschränkung unseres Bewusstseins erhofft werden kann, in der die Theodizeefrage beantwortbar wird. Dies gilt umso mehr dann, wenn der Glaube Gott als die Wirklichkeit einer unbedingten Liebe zur Sprache bringt, die in der Gestalt des Kreuzes dort mächtig wird, wo die Vernunft schwach ist: an der Realität des Opfers.

Damit ist die Theodizeefrage nicht beantwortet, aber sie hat ihre Gestalt verändert. Sie ist nicht mehr die in Fragegestalt verkleidete Verurteilung Gottes, sondern wird zur echten Frage, die von Gott eine Antwort erhofft, die sie sich selbst nicht mehr geben kann. Sie ist Ausdruck einer reflektierten Selbstbeschränkung moralischer Vernunft, die ihre eigenen Defizite nicht verdrängt und sich im Blick auf den Gekreuzigten für eine Antwort offen hält, die allein Gott von Gott kommen kann.

in: Rundbrief Nr. 31/32 (2008/2009) des Lehrstuhls für vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden, 15-17.