



Gott sah, dass es (sehr) gut war

Vortrag beim Symposium „Schöpfungsmymen“ im Rahmen des „Kirch’Klang“-Festivals Salzkammergut

3. Juli 2022, Mondsee

So heißt es in der biblischen Schöpfungserzählung in Gen 1,10.12.17.21.25.31. Die Schöpfungserzählung in Gen 1 ist natürlich kein historischer Bericht und auch keine Erklärung für das Böse in der Welt. Es geht vielmehr um eine Ermächtigung zum Leben, um eine Einführung in den Bund zwischen Gott und Mensch im Glauben. Die Ehre Gottes ist der lebendige, schöpferische und freie Mensch (Irenäus von Lyon). Und Gott will als Mitliebende (Duns Scotus), er will Mitarbeiter:innen an seinem Schöpfungswerk. Zudem leuchtet in diesem Fundament der Bibel das ignatianische Fundament des Lebens und Glaubens auf: der Mensch ist Gottes fähig, er ist geschaffen zur Gemeinschaft mit Gott, zum Lobe Gottes. Und Gottes will in allem gesucht, entdeckt und geliebt werden. In Gen 1– 11 wird auch deutlich, dass es auf Seiten des Menschen um eine Entscheidung und Unterscheidung zwischen Licht und Finsternis, zwischen Liebe und Hass, zwischen Frieden und Gewalt, zwischen Gut und Böse geht.

Die Kritik an der Schöpfung bzw. am Schöpfergott kommt aus ganz unterschiedlichen Motiven. Manche wollen Gott als Schöpfer ein schlechtes Zeugnis ausstellen: nicht „sehr gut“, sondern „nicht genügend“, mangelhaft, korrekturbedürftig. Dies vielleicht auch deshalb, weil sie selbst oft genug schlecht beurteilt wurden und miese Noten bekamen. – Das Leiden des Unschuldigen ist ein anderes Motiv für die Ablehnung des Schöpfers. Ist Gott gerecht, der den Schmerz unschuldiger Kinder zulässt? Die Widerrede gegen die gute gelungene Schöpfung gibt es seit Jahrtausenden. Sie drückt sich aus in Empörung, Ablehnung, Auflehnung, Klage, Gleichgültigkeit, Nihilismus ... gegenüber der Schöpfung, dem Menschen, dem Leben insgesamt.

Schöpfung als Unfall

In der Valentianischen Gnosis¹, benannt nach Valentinus (geboren um 100, gestorben um 160 n.Chr.), wird die Frage nach der Herkunft des Elends in der Welt gestellt. Idealtypisch liegt dem gnostischen Mythos als dieser Antwort folgender Aufbau zugrunde: Gott ist unerkennbar. Sein transzendentes Residieren bedeutet zugleich sein antikosmisches Dasein. Häufig unter Mitwirkung einer weiteren Hypostase (Ennoia, Sige) emanieren aus ihm Wesen, die mit ihm das Pleroma bilden. Eine Figur (meist Sophia) am Rand des Pleroma fällt einer Krise anheim, da sie daran scheitert, Gott erkennen zu wollen oder seine Schaffenskraft nachzuahmen. Als Folge entstehen der Weltschöpfer (Demiurg) und seine Helfer (Archonten), Materie, Kosmos und der erste Mensch, in den, vielfältig variierend dargestellt (z. B. durch die Paradies-schlange), ein pleromatischer Funke gelangt.

Der entscheidende Grundzug gnostischen Denkens besteht in dem radikalen Dualismus, der das Verhältnis von Gott und Welt und entsprechend auch jenes von Mensch und Welt

¹ Vgl. Kurt Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975; Antonio Orbe, Cristología gnóstica: Introducción a la soteriología de los siglos II y III (2 Bände), Madrid 1976; Peter Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich und München 1988; Hans Jonas, Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes, Frankfurt a. M. 1999; Art. Gnosis, Gnostizismus, in: LThK³ 4, 802-810; G. Behse, Art. Gnosis, in: HWPh 3, 715-720.

beherrscht. Die Gottheit ist absolut außerweltlich, ihr Wesen ist dem des Universums fremd, das sie weder geschaffen hat noch regiert und zu dem sie die vollkommene Antithese bildet: dem in sich geschlossenen und fernen göttlichen Reich des Lichts steht der Kosmos als Reich der Finsternis gegenüber. Die Welt ist das Werk niederer Mächte, die, obgleich sie mittelbar von ihm abstammen mögen, den wahren Gott nicht kennen und in dem Kosmos, über den sie herrschen, seine Erkenntnis niederhalten. Der jenseitige Gott selbst ist allen Geschöpfen verborgen und mittels natürlicher Vorstellungen nicht zu erkennen. Wissen von ihm erfordert übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung und lässt sich auch dann kaum anders als in negativen Bestimmungen zur Sprache bringen.²

Es wäre besser gewesen ... (Esra)

Esra fasst in einer Schrift, die um das Jahr 100 nach Christus entstanden ist, seine tragische Anthropologie fasst in dem Kernsatz zusammen: „Es wäre besser für uns, nicht dazusein, als (zur Welt) zu kommen und in Sünden zu leben, zu leiden und nicht zu verstehen, warum.“ (4Esra 4,12) Sie begegnet noch in einer verschärften Version, die den Vorwurf an Gott, er habe den Menschen mit dem Bösen überfordert, nur mühsam hinter der für die Erschaffung des Menschen wesenhaften Erdgebundenheit verbirgt: „Dies ist mein erstes und letztes Wort: Es wäre besser gewesen, die Erde hätte Adam nicht hervorgebracht oder, nachdem sie ihn schon hervorgebracht hatte, sie hätte ihn zur Ordnung gewiesen, so dass er nicht sündigte.“ (4Esra 7,116)³

Wessen Bild und Gleichnis?

Zwei Liedtexte des bekannten österreichischen Liedermachers Ludwig Hirsch bringen sehr deutlich zum Ausdruck, was viele Menschen heute denken. In seinen Liedern greift Ludwig Hirsch immer wieder auf biblische Texte zurück und verfremdet sie in einer recht eigenwilligen Weise. Dabei geht er zuweilen bis an die Grenze des Geschmacklosen, nur um schonungslos aufzudecken, was eigentlich vom Menschen zu halten sei. Wie kaum ein anderer Liedermacher zeichnet er den Menschen in den dunkelsten Farben, und es wundert nicht, dass er seine Botschaft vom missratenen Menschen u. a. auch dadurch zur Sprache bringt, dass er mit der Teufelsfigur operiert. In seinen Liedern „Die Bosheit der Menschen“ und „Im Anfang“ – aber nicht nur da – stellt er den Menschen als ein durch und durch böses Wesen dar, das bei näherem Hinsehen nicht Gottes Ebenbild, sondern das des Teufels ist. Das erstgenannte Lied endet mit folgendem Text: „Hör sie dir an! rief der Herr zum Teufel, 'diese bösen Ketzereien! Diese Bestien da unten sollen nach meinem Ebenbild sein?! Jetzt hör' auf zu lachen, verdammt noch einmal, sag schon, was soll ich tun?!' 'Na, was schon, gütiger Herr, is' doch ganz einfach – bring' sie um!“ Gott wird hier als hilflos beschrieben, der Mensch als böse und der Teufel als Berater, an den sich Gott wendet. Nimmt man zu diesem Liedtext noch das Lied „Im Anfang“ hinzu, dann ergeben sich für die Interpretation weitere Gesichtspunkte. Der Teufel erscheint in diesem „Schöpfungsbericht“ als derjenige, der Gott die Idee einer Schöpfung eingibt und ihn, gleich einer Marionette, beim Schöpfungswerk führt. Zwar ist es Gott, der mit seiner Kraft schafft, doch der die Fäden in der Hand hält, ist eigentlich der Teufel. Er hat entscheidenden Anteil – zunächst nur – am „Dass“ der Schöpfung, deren heimlicher Drahtzieher er ist. Als

² Hans Jonas, Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes, Frankfurt a. M. 1999, 69.

³ Josef Schreiner, Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4) 318). Vgl. Jürgen Bründl, Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels (BDSt 34), Würzburg 2002, 226.305.

dann der Mensch geschaffen werden soll, bringt der Teufel Gott sogar so weit, dass dieser abdankt und dem Teufel freies Spiel gewährt. Der Teufel nützt die Nähe zu Gott aus und schafft den Menschen „nach seinem Bild“. Hier der Schluss des Liedtextes: ‚Geliebter Herr‘, schleimte der Teufel, ‚fünf Wunder hast du vollbracht, aber fehlt nicht noch ein Wesen, nach deinem Ebenbild gemacht?‘ ‚Das mach‘ dir selbst!‘ sprach der liebe Gott, ‚ich bin müde, ich will schlafen!‘, und so hat am sechsten Tag der Teufel den Menschen erschaffen.“ (CD „Bis zum Himmel hoch“).

Die beste aller möglichen Welten?! (Gottfried Wilhelm Leibniz)⁴

Die Absicht von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) in der Theodizee ist es, den Menschen von falschen Vorstellungen zu befreien, die ihnen Gott als einen absoluten Herrscher darstellen, despotische Macht ausübend, wenig geeignet und nicht wert geliebt zu werden. Unter der Prämisse, dass Gott als der allmächtige zugleich der allwissende, allgütige und weise ist, hat Gott von unendlich vielen möglichen Welten die beste gewählt, da er nichts tut, ohne der höchsten Vernunft gemäß zu handeln. Man könnte sich durchaus mögliche Welten ohne Sünde und ohne Elend vorstellen, aber diese Welten würden im Übrigen der unseren bedeutend nachstehen. Gott konnte dem Menschen nicht alles verleihen, ohne ihn zu einem Gott zu machen; es musste also verschiedene Stufen in der Vollkommenheit der Dinge und ebenso Beschränkungen jeder Art geben.

Die Zeit von Gottfried Wilhelm Leibniz steht für Vernunftoptimismus und Fortschrittsglaube, die für Zuversicht, die Menschheit werde auf der Basis einer rationalen Religion und vorangetrieben durch die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik in eine lichte Zukunft schreiten. Leibniz ist durchaus fasziniert von der Automatenwelt eines Descartes, versteht aber, anders als die Cartesianer, die Natur und das Leben nicht nur als kompliziertes Maschinenwerk. Descartes‘ Dualismus: Geist – Materie. Leibniz hingegen meint, die ganze Welt sei durch und durch beseelt.

Leibniz betrachtet das Problem von Unglück und Leid nicht von der Abgründigkeit des Bösen her. Das, was ist, können wir rückwirkend nicht mehr ändern, wohl aber können wir versuchen, das Bestehende zu verbessern. Leibniz sieht die Welt von ihren Möglichkeiten her. Würde alles in der Welt mit Notwendigkeit geschehen, könnte der Mensch für sein Handeln nicht verantwortlich gemacht werden, es gäbe keine Moral und auch keine Freiheit. Frei ist nicht nur Gott gewesen, zwischen verschiedenen möglichen Welten auszuwählen, auch und vor allem dem Menschen steht es frei, die Welt zu verändern, sie mitzugestalten.

Gott habe sich beispielweise entschieden, Löwen zu erschaffen, obwohl sie gefährlich für dem Menschen seien, denn ohne Löwen wäre die Welt weniger perfekt gewesen. Es geht Leibniz – und da ist er durchaus höchst aktuell – um eine positive Sicht von Vielfalt und Diversität! „Gott ging ökonomisch vor, als er die Welt nach dem Prinzip größtmöglicher Vielfalt durch

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und den Ursachen des Übels. Erster Teil. in: Philosophische Schriften. Herausgegeben und übersetzt von Herbert Herring. Darmstadt 1985. Bd. 2/1, 206–365; Voltaire, Candide oder die beste der Welten (1759), deutsche Übertragung und Nachwort von Ernst Sander, Stuttgart 2006, 6. Kap. S. 18; Immanuel Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), in: ders., Werke in zehn Bänden (ed. W. Weischedel) Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, erster Teil, Darmstadt 1983, 105–124; Vgl. dazu: Michael Kempe, Die beste aller möglichen Welten. Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner Zeit, Frankfurt a.M. 2022; Armin Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg i. B. Herder: 1997, 89-163. Hans-Gerd Janssen, Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt: WBG 1989 (Grundzüge 74), 50–71.



Einfachheit der Mittel erschuf.“ Teil der Schöpfung ist zugleich der Auftrag an den Menschen, sich an der Ausgestaltung des Bestmöglichen zu beteiligen.

Gott hat die Welt – im Einklang mit der Bibel (Weish 11,20) – nach Maß, Zahl und Gewicht erschaffen. Den Schöpfer bezeichnet er als den ersten und höchsten Mathematiker. Leibniz leugnet das Schlechte im Menschen nicht, er will es nur positiv umwerten als Bedingung der Möglichkeit einer besser werdenden Welt. (31) Ohne eigene Anstrengung jedenfalls geht es nicht. Leibniz' Welt ist nur deshalb die bestmögliche, weil in ihr zugleich die Möglichkeit des Menschen, das Beste anzustreben, mitgedacht ist. Bei Leibniz wird die Verwirklichung des Bestmöglichen zur Aufgabe, die den Menschen auffordert, seine Umwelt mitzugestalten und an der eigenen (vor allem moralischen) Selbstoptimierung zu arbeiten. Leibniz' Optimismus, dass dies gelingen mag, speist sich aus der Maxime allgemeiner Optimierung. Das ist nicht nur moralisch gemeint (aus den Übeln das Gute hervorziehen), sondern ebenso physikalisch (alle Kräfte bestmöglich nutzen) und ökonomisch (alle Energien am effizientesten einsetzen).

Alle möglichen Welten drängen zur Existenz, aber nur diejenige, in der alles optimal aufeinander ausgerichtet ist, alles zueinanderpasst, wird verwirklicht. Das schließt auch Übel wie Naturkatastrophen oder moralische Schwächen ein. Sie sind zum Hervorbringen des Guten im Großen und Ganzen notwendig – Adams Sündenfall und der Verrat des Judas inbegriffen. Ohne Sünde kein Streben nach Fortschritt. Erst die Schwächen und Leidenschaften des Menschen bringen die Gesellschaft voran. Leibniz greift die Formel von der „glücklichen Schuld“ (felix culpa) auf. Diese wird in der Geschichtsphilosophie der Aufklärung zur zentralen Denkfikur, um damit den Anfang der Kulturgeschichte der Menschheit zu kennzeichnen.

Leibniz betreibt eine Positivierung des Schlechten: Wenn nämlich sämtliche Dinge und Prozesse einen Zweck besitzen und ein Ziel (Telos) in sich tragen, dann muss auch das Zweckwidrige positiv sein und das Unglück dem Glück dienen. In der Musik sind Dissonanzen nötig, um die Harmonie hervorzubringen. Leibniz schätzt die Kontraste: Mangel beflügelt die Kreativität, Not macht erfinderisch. Wer nur Sonnenschein kennt, findet ihn zuweilen langweilig, erst Regen und grauer Himmel machen ihn zu einem besonders freudigen Ereignis. Auch unangenehme Erfahrungen eine positive Seite abzugewinnen (wer weiß, wozu das gut ist) hilft einem über vieles besser hinweg.

Optimismus, das heißt: niemals aufgeben, immer weitermachen, im Negativen auch das Positive sehen! Was Leibniz' Optimismus attraktiv macht, ist sein konsequentes Denken in Möglichkeiten, in Optionen. Der Pessimist kennt nur eine Laufrichtung der Welt, der Optimist hingegen sieht Alternativen, Chancen, erkennt Potenziale. Leibniz braucht den Begriff des Möglichen, nicht nur zur Auswahl des Besten, sondern ebenso für seinen Appell zur Mitgestaltung des Weltgeschehens durch den Menschen.

Die schlechteste aller möglichen Welten?

Simone Weil (1909 – 1943) wendet sich nun gegen den Begriff der „besten aller möglichen Welten“: „Gott hat eine Welt geschaffen, die nicht die beste aller möglichen Welten ist, sondern mit allen Stufen von Gut und Böse. Wir befinden uns an einem Punkt, wo sie die schlechteste aller möglichen Welten ist. Denn jenseits davon liegt die Stufe, wo das Böse zu Unschuld wird. Ring, Kreis, Umkehrung der Gegensätze.“⁵ Indirekt greift sie damit durchaus das Argument

⁵ Simone Weil, Cahiers. Aufzeichnungen 3, hg. und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München – Wien 1996, 339; Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe Aufzeichnungen. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von F. Kemp, München 1990, 232; Schwerkraft und Gnade. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von F. Kemp, München 1989, 115.

von Leibnitz auf. Zwar ist diese Welt die schlechteste aller möglichen Welten, aber – und das ist paradox – sie ist besser als eine Welt, in der Freiheit aufgehoben und das Böse neutralisiert wird, bzw. in der es das Böse und die Schuld gar nicht mehr gibt. Simone Weil sieht in der „Möglichkeit des Bösen ... ein Gut. *Möglichkeit*, undurchdringlicher Begriff.“⁶ Positiv gewendet geht es ihr, dass Liebe möglich und auch denkbar ist. Leiden und Böses werden unter dem Vorzeichen und als Raum der Liebe Gottes sowie als Preis der menschlichen Freiheit gedeutet. „Die unbeugsame Notwendigkeit, das Elend, die Verzweiflung, die erdrückende Last der Not und der Arbeit, die erschöpft, die Grausamkeit, die Foltern, der gewaltsame Tod, der Zwang, der Schrecken, die Krankheiten - all das ist die göttliche Liebe. Gott ist es, der sich aus Liebe von uns zurückzieht, damit wir ihn lieben können. Denn wären wir der direkten Ausstrahlung seiner Liebe ausgesetzt, ohne den Schutz des Raumes, der Zeit, der Materie, würden wir verdampfen wie das Wasser in der Sonne, es gäbe nicht genug *ich* in uns, um zu lieben“⁷

Es geht Simone Weil nicht so sehr um die bestmögliche aller möglichen Welten, sondern darum, dass „die Liebe die größtmögliche sei. Weil Liebe Abdankung und Freigabe ist und den größtmöglichen Abstand zu sich selbst schafft, kann in dieser Welt das Böse bis an die äußerste Grenze gehen. Jenseits dieser Grenze würde die Möglichkeit der Liebe, des Guten und der Freiheit verschwinden. Für Simone Weil ist also die schlechteste Welt paradox die Möglichkeit des Guten, der Liebe und der Freiheit. Letztlich würde – so Weil – dabei die Größe der Liebe Gottes mehr gewahrt als bei der besten aller möglichen Welten geschaffen.“⁸

Unaufgebar bleibt für Leibniz und für Simone Weil der Gedanke, dass Gott selbst sich dazu bestimmt hat, in seinem Handeln die menschliche Freiheit zu achten und sich sogar von ihr bestimmen zu lassen. Anders wäre ein Bund zwischen Gott und Mensch, ein Verhältnis der Liebe nicht denkbar. Anders wäre auch die Rede von menschlicher Schuld nicht möglich. Faktisch müssen sich alle Einwände gegen das Freilassungsargument, gegen den Gedanken, dass Leiden und Schuld Preis der Freiheit und der Liebe sind, fragen lassen, ob sie nicht menschliche Freiheit widerrufen und so einen bereits erreichten Standard von Sinn und Sittlichkeit zurücknehmen.

Ein absolutistischer Gott, der uns als größtes Gebot auch den Hass ihm gegenüber hätte befehlen können, der auch den Befehl zu Gewalt und Mord geben kann, der also grundsätzlich in seiner Freiheit auch vom Sittengesetz dispensieren kann, ist unmoralisch und ein Dämon. Die Theorie von einem Gott, der in seiner absoluten Allmacht den Menschen auch täuschen könnte, ruiniert die auf der Zuverlässigkeit des Logos aufbauende abendländische Tradition.⁹ Der Irrtum dieser Position liegt darin, dass sie aus dem Willen Gottes, vorgängig zu und abstrahiert von Erkenntnis und Vernunft, die letzte Norm und Regel der Unterscheidung zwischen Gut und Böse machen. Das bringt eine massiv willkürliche Dimension in Gott hinein. Ein solcher Gott wäre, so Leibniz gegen Descartes, unehrenhaft¹⁰. Ein theologischer Voluntarismus bringt Dualismen hervor, die jeden Erkenntnisanspruch desavouieren und die Verbindlichkeit des Sittengesetzes aufheben.

⁶ Cahiers. Aufzeichnungen 1, hg. und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München – Wien o.J., 311.

⁷ Cahiers 2, München – Wien 1993, 59.

⁸ Zeugnis für das Gute 217

⁹ Vgl. dazu Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 220.

¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, Theodicee (Philosophische Schriften, hg. und übersetzt von Herbert Herring) Frankfurt a.M. 1996, Bd. 2.1§ 184-185.

Solidarische Hoffnung mit den Opfern

Nicht wenige meinen, aus der Erfahrung des Bösen heraus, aus der Solidarität mit den Leidenden und Opfern, aus dem Insistieren auf der Würde abgrundtiefer Erfahrungen, Gott absagen zu müssen. Ein Gott, der die Barbareien oder auch das Leiden Unschuldiger zulässt, kann nur ein großer Zyniker sein. Die äußersten Zuspitzungen der Theodizeefrage beruhen darauf, dass sie auf der bereits erlittenen Qual als entscheidender Instanz insistieren. „Alle künftige Harmonie oder Versöhnung sind die Tränen eines einzigen zu Tode gequälten Kindes nicht wert. ... Was kann die Hölle wiedergutmachen. ... Und was ist das für eine Harmonie, wenn es noch eine Hölle gibt?“¹¹ Jeder Messias und jede universale Versöhnung und Gerechtigkeit in der Zukunft müssten falsch sein? „Der bedeutendste Inhalt der messianischen Idee liegt darin, dass das Kommen des Messias auf ewig ein zukünftiges Kommen sein wird. Jeder Messias, der kommt, ist ein falscher Messias.“¹² Von da her wird Gottes Liebe die Möglichkeit abgesprochen, sich selbst zu rechtfertigen. Diese Möglichkeit halten viele mit Berufung auf die Unaufwiegarkeit des Leidens und die Unversöhnbarkeit der Schuld für bereits definitiv und zwar negativ entschieden.

Simone Weil wirft der Auflehnung gegen die Schöpfung in den Brüdern Karamasow von Dostojewski nicht vor, dass es ihr an Gerechtigkeitsempfinden fehle, sondern vielmehr, dass sie das Leiden des anderen, anstatt es nach Möglichkeit zu lindern und zum Leidenden zu stehen, als Argument für eine Strategie der Rechthaberei benutzt. Die Leere, die durch den Anblick des Leidenden entsteht, wird nicht ausgehalten, sondern imaginär gefüllt. Statt in der Gegenwart zu bleiben, wird eine irrealer Vorvergangenheit konstruiert und besserwischer gegenüber dem Schöpfer des Lebens gesagt: „Hätte ich die Welt geschaffen, ich hätte es besser gemacht“. Simone Weil möchte die Eintrittskarte in diese Welt nicht zurückschicken, sondern im eigenen Unglück und im Unglück der anderen Liebe und Annahme durchhalten: „Das Unglück des Anderen annehmen und darunter leiden. Annehmen bedeutet nichts anderes, als anzuerkennen, dass etwas ist. ... In einem gewissen Sinn braucht die Wirklichkeit unsere Zustimmung. In dieser Hinsicht sind wir Schöpfer der Welt. Iwan Karamasow: Flucht ins Unwirkliche. Aber das ist kein Vorgehen, das von der Liebe bestimmt ist. Das weinende Kind will nicht, dass man sich in Gedanken vorstellt, es existiere gar nicht.“¹³ Auflehnung im Sinne Iwan Karamasows würde bedeuten, den Blick abzuwenden und nicht aufmerksam zu sein. Annahme heißt nicht Sanktionierung des Leidens. Vielmehr ist es ein Zeichen für die Anerkennung seiner Existenz, dass man dem Hungrigen zu essen gibt¹⁴.

Die Theodizeefrage hat sich lebenspraktisch daran messen zu lassen, ob sie in einen Prozess der Begegnung hineinnimmt, oder in ihrer theoretischen Unlösbarkeit zum Mittel zum Zweck der Lebensdistanzierung wird. Die Theodizee erfordert eine Wachsamkeit, die sich selbst im Gewissen und in der Verantwortung situiert. Sie ist nicht neutral und objektiv distanziert, sie steht im Kontext von Sympathie, Apathie oder Antipathie, von Gleichgültigkeit, von Nihilismus, Hoffnung, Hass und Verachtung, von Verzweiflung oder auch Verzeihen, von Freude am Leben oder Bitterkeit, von Funktionalisierung, Selbstrechtfertigung oder Anklage. Sie stellt die

¹¹ F.M. Dostoevskij, Die Brüder Karamasow, München 1978, 330f.

¹² Jeshajahu Leibowitz, Gespräche über Gott und die Welt. Mit Michael Shashar, Frankfurt a.M. 1990, 148.

¹³ Simone Weil, Cahiers 2, 234.

¹⁴ Simone Weil, Cahier 2, 233.



Frage nach Gerechtigkeit, ist aber nicht von vornherein frei vom Willen zur Macht.

In welchem Kontext wird die Theodizeefrage situiert: therapeutisch in dem Sinne, dass einer in seinem Leid Gehör finden will, dass er ernst genommen werden will, dass er gerecht behandelt werden will? Als ästhetische Dramaturgie im Sinne eines Schauprozesses, der nach den Gesetzen der Medien abläuft? Als Tribunal, bei dem der Schuldige von vornherein feststeht, die Rollenverteilungen aber nicht hinterfragt werden dürfen: Opfer, Richter, Täter, Angeklagter, Verstrickter, Schuldiger, Zuschauer, Beschämter, Anwalt, Flüchtling, Therapeut, ...? Theodizee ist verbunden mit Trauer, Scham, Bekenntnis, Reue, Distanzierung, Klage, liebender Verbundenheit. Die eigenen Maßstäbe, Interessen und Motive sind zu benennen.

Die Frage nach dem Leiden und seiner Überwindung, wie auch die Theodizeefrage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens Unschuldiger in der Welt, muss sich selbst noch einmal befragen und auf den auf den Prüfstand von Leiblichkeit und Zeit stellen zu lassen. Verwandlung und Transformation des Leidens kann nur in der Zeit und durch Annahme der zeitlichen Existenz hindurch geschehen. Solidarität und eine auch im Unglück durchgehaltene Liebe entlarven den Gestus der reinen Empörung als Besserwisserei gegenüber dem Schöpfer sowie als Exodus aus der Wirklichkeit.

Letzte Norm für die Theodizeefrage ist nicht die Autorität der Leidenden an sich, auch nicht die emotionale Betroffenheit, sondern die Liebe zur Wirklichkeit und die auch im Unglück durchgehaltene Solidarität. Eine Ideologie des Leidens und der Opfer ist einer kritischen Prüfung zu unterziehen, z. B. wenn der Opferstatus als Lizenz für Aggression und Gewaltanwendung erhalten muss (wie es auf dem Balkan seit Jahrhunderten überaus leidvoll der Fall war).

Ist es weniger zynisch, unter dem Vorzeichen der Solidarität die Erschlagenen in alle Ewigkeit erschlagen, die Vergessenen vergessen, die Opfer für immer besiegt, die Toten tot sein zu lassen? Wird da nicht unter dem Schein der Humanität die Herrschaft des Bösen, das Unrecht der in der Geschichte Siegreichen inthronisiert, der Tod als absoluter Herr, der Teufel als Gott eingesetzt? Wirkliche Solidarität mit den Opfern des Bösen lässt sich nur in der Hoffnung auf Gott durchhalten. „Es ist den Juden verboten, Hitler nachträglich siegen zu lassen. Es ist ihnen geboten, als Juden zu überleben, damit das jüdische Volk nicht untergehe. Es ist ihnen geboten, der Opfer von Auschwitz zu gedenken, damit das Andenken an sie nicht verloren gehe. Es ist ihnen verboten, am Menschen und seiner Welt zu verzweifeln und Zuflucht entweder im Zynismus oder der Jenseitigkeit zu suchen, damit sie nicht dazu beitragen, die Welt den Mächten von Auschwitz auszuliefern. Schließlich ist es ihnen verboten, am Gott Israels zu verzweifeln, damit das Judentum nicht untergehe.“¹⁵

Johann Baptist Metz¹⁶ plädiert für die Rückbesinnung auf die Frage nach der Rettung der Opfer und der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden. Angesichts von Auschwitz dürfe sich die Theologie nicht primär um die Frage nach der Schuld und um die Vergebung für die Täter kümmern. Für ihn stellt sich die Gottesfrage in der Gestalt der Theodizeefrage, nicht in

¹⁵ Emil L. Fackenheim, Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Hrsg. von Michael Brocke und Herbert Jochum, Gütersloh 1993, 73-110, hier 95.

¹⁶ Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992; Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, bes. 149-155; Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz 1980, bes. 29-50; Eugen Kogon/Johann Baptist Metz u.a., Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk. Freiburg i.B. ⁴1989, bes. 121-144; Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102; Günter B. Ginzler (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980; Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes, Mainz 1998, bes.125-136.

existentialistischer, sondern in politischer Fassung: „Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte. ... Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden. Die dieser Gottesrede immanente Frage ist zunächst und in erster Linie die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden.“¹⁷

Subjektsein gibt es nur in Solidarität mit anderen und durch Anerkennung der anderen. Eine Identität des Subjekts ist bei Ausblendung von Leid, Unterdrückung und Tod des anderen nicht zu denken. Metz verknüpft die Autorität der Leidenden mit dem Gedanken der anamnetischen universalen Solidarität. Dabei greift er die Auseinandersetzung um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin auf: für Horkheimer sind die Erschlagenen wirklich erschlagen, vergangenes Unrecht ist wirklich abgeschlossen, untergegangene Menschen haben keine Zukunft mehr. Der dialektische Materialismus und auch die kritische Theorie gehen wohl von der konkreten Not aus, ohne jedoch das beschädigte Individuum als solches in den Blick zu fassen und dessen tragisches Ende in Betracht zu ziehen. Walter Benjamin hingegen sucht in seinen „Geschichtsphilosophischen Thesen“¹⁸ eine Weise des Umgangs mit der Geschichte, in der die Solidarität mit den Leidenden, Unterdrückten und Erschlagenen nicht aufgekündigt wird. Wenn durch das Eingedenken des Leids der Vergangenheit dieses zu einem unabgeschlossenen werden soll und die Leidenden, Opfer und Besiegten nicht bloß funktional auf den Fortschritt oder auf einen glücklichen Endzustand gedacht werden sollen, wenn es unmenschlich ist und einen Verrat an der universalen Solidarität bedeuten würde, dann muss letztlich ein Gott sein, der mit den Toten, Geschlagenen und Opfern durch die Macht der Auferweckung etwas anfangen kann. „Im Gedächtnis dieses Leids erscheint Gott in seiner eschatologischen Freiheit als Subjekt und der Sinn der Geschichte im Ganzen.“¹⁹ Aus dem Zu-Ende-Denken der Solidarität mit den Leidenden, den Opfern und den Toten kommt Metz mit Walter Benjamin zur Wirklichkeit Gottes. Von der solidarischen Hoffnung für und mit den Opfern der Geschichte sind ein Narzissmus in der Theodizeefrage (im Sinne einer Verliebtheit in die eigene Traurigkeit), eine Selbstzelebration der nihilistischen Subjektivität sowie das Insistieren auf der Endgültigkeit von Tod und Bösem abzuwehren.

P. S. Gott sah: Überwachung und Ansehen

Gott sah, dass es (sehr) gut war. Man kann das „Sehen“ im Sinne des äußeren Beobachtens, des Beurteilens oder der Einschätzung verstehen. Biblisch hat das Sehen Gottes, wie übrigens das menschliche Sehen auch, eine schöpferische oder auch Angst machende Kraft: Durch die Digitalisierung ist die totale Überwachung nicht nur ein Horrorgespens, sondern Realität mit vielen Vorteilen (z. B. in der Medizin), aber auch massiven Nachteilen. Der französische Philosoph Michel Foucault bezeichnete das Panoptikum als Ordnungsprinzip als Modell moderner Überwachungsgesellschaften und als wesentlich für westlich-liberale Gesellschaften, die er

¹⁷ Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102, hier 82.

¹⁸ Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, 78-94. – Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 278-280.

¹⁹ Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft 102.

auch Disziplinargesellschaften nennt²⁰. Allen Bauten des Panopticon-Prinzips nach Jeremy Benthams architektonischem Entwurf zeichnen sich dadurch aus, dass von einem zentralen Ort aus alle Fabrikarbeiter oder Gefängnisinsassen beaufsichtigt werden können. Von diesem Konstruktionsprinzip erhoffte sich Bentham, dass sich alle Insassen zu jeder Zeit unter Überwachungsdruck regelkonform verhalten (also abweichendes Verhalten vermeiden), da sie jederzeit davon ausgehen müssten, beobachtet zu werden.

„Ein Mensch, der recht sich überlegt, dass Gott ihn anschaut unentwegt, fühlt mit der Zeit in Herz und Magen, ein ausgesprochenes Unbehagen. Und bittet schließlich ihn voll Graun, nur fünf Minuten weg zu schau. Er wolle zwischendurch allein, recht brav und artig sein. Doch Gott davon nicht überzeugt, ihn ewig unbeirrt beäugt.“ (Eugen Roth) - „Und weil das Auge dort ist, wo die Liebe weilt, erfahre ich, dass Du mich liebst. ... Dein Sehen, Herr, ist Lieben, und wie Dein Blick mich aufmerksam betrachtet, dass er sich nie abwendet, so auch Deine Liebe. ... Soweit Du mit mir bist, soweit bin ich. Und da Dein Sehen Dein Sein ist, bin ich also, weil Du mich anblickst. ... Indem Du mich ansiehst, lässt Du, der verborgene Gott, Dich von mir erblicken. ... Und nichts anderes ist Dein Sehen als Lebendigmachen. ... Dein Sehen bedeutet Wirken.“²¹ (Nikolaus Cusanus)

„Dein Ort ist / wo Augen dich ansehen. Wo sich die Augen treffen entstehst du. / Von einem Ruf gehalten, immer die gleiche Stimme, es scheint nur eine zu geben mit der alle rufen. / Du fielest, / aber du fällst nicht. / Augen fangen dich auf. / Es gibt dich / weil Augen dich wollen, dich ansehen und sagen dass es dich gibt.“ (Hilde Domin)²²

+ Manfred Scheuer
Bischof von Linz

²⁰ Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 2010.

²¹ Nikolaus von Kues, De visione Dei/Die Gottesschau, in: Philosophisch-Theologische Schriften, hg. und eingef. von Leo Gabriel. Übersetzt von Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien 1967, Bd. III, 105-111.

²² Hilde Domin, Wer es könnte. Gedichte, Hünfelden 2000, 17.