Forum Religionsphilosophie

Band 3

LIT

Yong Sung Kim

Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie

Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott

LIT

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kim, Yong Sung:
Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie : Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott / Yong Sung Kim. – Münster : LIT, 2002
(Forum Religionsphilosophie ; 3)
Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2002
ISBN 3-8258-6341-7

© LIT VERLAG Münster – Hamburg – London
Grevener Str. 179 48159 Münster Tel. 0251–23 50 91 Fax 0251–23 19 72
e-Mail: lit@lit-verlag.de http://www.lit-verlag.de

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2002 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. In dieser Arbeit bemühe ich mich zu erklären, welche Bedeutung die Allmacht und die Güte Gottes angesichts der Existenz des Bösen und des Leidens haben.

Ohne die Mitwirkung vieler Menschen wäre diese Arbeit niemals vollendet worden. Hier kann ich nicht alle erwähnen, aber namentlich nennen möchte ich diese:

Besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Christian Link, der meine Arbeit in hilfreicher und freundlicher Weise gefördert und begleitet hat. Herrn Prof. Dr. Erich Geldbach danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens. Danken möchte ich Herrn Volker Sündermann-Gorland, der mir mit unermüdlicher Hilfe und Ermutigung zur Seite stand. Mein Dank gilt Frau Marianne Glunz und Frau Il-Soon Lee, die in Liebe für meine Familie gebetet und sie unterstützt haben.

Zu danken habe ich auch dem Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für das großzügige Stipendium, das mir den nötigen Freiraum für meine Arbeit gegeben hat.

Vor allem möchte ich meiner Familie, die meine Arbeit geduldig mitgetragen und mit ihrer aufopfernden Liebe erst ermöglicht hat, herzlich danken. Ich widme deshalb dieses Buch meiner Frau, Mi Jung Han und meinen Kindern, Han Jung und Eun Jung.

Bochum, im Juli 2002 Yong Sung Kim

Inhalt

1	**Einleitung**	1
1.1	Problemlage	1
1.2	Fragestellung	1
1.3	Vorgehensweise	4
2	**Das Problem der neuzeitlichen Theodizee**	7
2.1	Rationalistische Theodizee (**G. W. Leibniz**)	7
2.1.1	Die Monadologie als Paradigma der Schöpfung	8
2.1.2	Die Welt als »die beste aller möglichen Welten«	11
2.1.3	Was ist das Böse und woher kommt es?	14
2.1.4	Bewertung	16
2.2	Auf Moralität beruhende Theodizee (**I. Kant**)	18
2.2.1	Die Postulatenlehre	20
2.2.2	Das Scheitern aller »doktrinalen« Versuche in der Theodizee	23
2.2.3	»Authentische Theodizee«	26
2.2.4	Ursprung und Bewältigung des Bösen	28
2.2.4.1	Die Freiheit und »das radikale Böse in der menschlichen Natur«	28
2.2.4.2	Auf dem Weg des Fortschreitens vom Schlechten zum Besseren	30
2.2.5	Bewertung	32
2.3	Aufgabe der Theodizee (**H. Jonas**)	34
2.3.1	Möglichkeit einer Theodizee nach Auschwitz?	34
2.3.2	Jonas' neues Gottesverständnis in Gestalt eines hypothetischen Mythos	36
2.3.3	Die »neuen« Prädikate Gottes	39
2.3.3.1	Der leidende Gott	39
2.3.3.2	Der werdende Gott	39
2.3.3.3	Der sich sorgende Gott	40
2.3.4	Abschied vom allmächtigen Gott	40
2.3.5	Bewertung	42
3	**Theologische Versuche der Lösung des Theodizeeproblems**	46
3.1	»*theologia crucis*« und »*De servo arbitrio*« (**M. Luther**)	46
3.1.1	»*theologia crucis*« als theologisches Erkenntnisprinzip	46
3.1.2	Unfreier Wille und Gottes Alleinwirksamkeit	50
3.1.3	Das Kreuz als Ort der Interpretation und Überwindung des Leidens	55

3.1.3.1	*Vita passiva* als Weg des Verständnisses des Leidens	55
3.1.3.2	*Theologia crucis* und das Leiden	56
3.1.3.3	Der Teufel unter der Alleinwirksamkeit Gottes	59
3.1.4	Bewertung	62
3.2	Der gekreuzigte Gott (**J. Moltmann**)	63
3.2.1	Von der Vorstellung des apathischen Gottes zum Gedanken des leidenden Gottes	63
3.2.2	»Gott im Leiden« und »das Leiden in Gott«	68
3.2.2.1	Das Kreuz und die Trinität	68
3.2.2.2	Das »Pathos Gottes« und das »Leiden in Gott«	71
3.2.3	Kritische Fragen an die Kreuzestheologie Moltmanns	74
3.2.3.1	Zwischen Kreuz und Auferstehung	74
3.2.3.2	Zwischen Vater und Sohn	76
3.2.3.3	Das Problem »des Leiden in Gott«	77
3.2.4	Bewertung	79
3.3	Theodizeefrage als Eröffnung der Zukunft (**J. B. Metz**)	80
3.3.1	Metz' Einwände gegen die Stillegungen der Theodizeefrage	80
3.3.1.1	Die Stillegung der Theodizeefrage durch Augustin	81
3.3.1.2	Die Stillegung der Theodizeefrage in der gegenwärtigen Theologie	85
3.3.2	Theodizee-empfindliche Theologie	87
3.3.2.1	Anamnetisches Zeitverständnis als Zeitempfindlichkeit	87
3.3.2.2	Zukunft aus der Erinnerung des Leidens	89
3.3.2.3	Die Theodizeefrage als eschatologische Rückfrage	92
3.3.3	Bewertung	94
3.4	Eine kritische Auseinandersetzung mit der kontextuellen Theologisierung anhand des Begriffs »*Han*« im Blick auf die Überwindung des Leidens	96
3.4.1	Was bedeutet »*Han*«?	97
3.4.2	Die Lösung des *Han* als Überwindung des Leidensproblems	100
3.4.3	Inkulturation als theologische Aufgabe und die Gefahr des Synkretismus	103
3.4.4	Leiden und Mitleiden als theologischer Ort der Begegnung	106
3.4.5	Bewertung	110
4	**Gott und das Nichtige: Theologisches Nachdenken über den allmächtigen und guten Gott angesichts des Leidens und des Bösen (K. Barth)**	112
4.1	Erkenntnis Gottes als Voraussetzung der Erkenntnis des Bösen	112
4.1.1	*Analogia fidei* als theologischer Ansatz	112

4.1.2	Erkenntnis Gottes als Erkenntnis des Glaubens	114
4.1.3	*Analogia* im Lichte des Bundes	117
4.2	Gott und das Nichtige	119
4.2.1	Gottes Erwählung als Erkenntnisort des Nichtigen	119
4.2.2	Das Nichtige im Blick auf die Schöpfungslehre	124
4.2.2.1	Das Verständnis des Chaos in Gen 1,2	124
4.2.2.2	Die Lehre von der Licht- und Schattenseite der Schöpfung	128
4.2.3	Das Problem des Nichtigen	132
4.2.3.1	»*unde malum*«	134
4.2.3.2	Begriffliche Unklarheiten bei Barth: Sein und Nichtsein des Nichtigen	138
4.3	Theodizee mit christologischen Ansätzen	140
4.3.1	Diskussion anderer Verständnisse des Leidens Gottes: Der leidende Gott als „Berührungspunkt zwischen Gott und dem Bösen“	140
4.3.2	Die Vollkommenheit der Liebe Gottes und die Bedeutung der Stellvertretung	149
4.3.3	Rechtfertigung Gottes im Lichte des Kreuzes, der Auferstehung und des Kommens Jesu Christi	161
4.4	Die Grenze und der Sinn der Theodizeefrage	166
4.4.1	Rückfragen an die philosophische Theodizee	166
4.4.2	Die Allmacht Gottes als die freie Liebe des für sein Geschöpf leidenden Gottes	168
4.4.3	Bewertung: Der theologische Verdienst der »Theodizee« Barths	172
5	**Fazit: Rückblick und Ausblick**	178
5.1	Rückblick	178
5.2	Ausblick	184
Literatur		186

1 Einleitung

1.1 Problemlage

Der Versuch, die Welterfahrung mit dem Glauben an die göttliche Weltregierung in Einklang zu bringen, scheint an den enttäuschenden Erfahrungen scheitern zu müssen, die man in der von Gott geschaffenen und beherrschten Welt macht. Angesichts der Leidenserfahrungen – die ihren Grund in Naturkatastrophen oder in körperlichen und seelischen Schmerzen, die als Krankheit, Verletzung oder frühes Sterben den Alltag des Einzelnen bedrohen und in der politischen und sozialen Unterdrückung haben – fragt man sich mit Recht, ob es angesichts von so viel Leid einen guten, gerechten und allmächtigen Gott geben kann. Oder wenn es Gott gibt, warum lässt er das Böse und das Leiden in seiner Welt zu. Als exemplarisch sind hier die Klage und Anklage Hiobs zu nennen; und für die Unmöglichkeit und Sinnlosigkeit der Verknüpfung von Welt- und Gotteserfahrung steht die Wirklichkeit von »Auschwitz«.

1.2 Fragestellung

Die Theodizeefrage wurde in der Geschichte der Religionen, der christlichen Theologie und der Philosophie in ganz unterschiedlicher Form gestellt und beantwortet. Die schärfste – und zugleich eine der ältesten - Anklage, die angesichts der Übel in der Welt gegen die Vereinbarkeit der göttlichen Attribute erhoben worden ist, geht auf Epikur zurück. Er stellt die Attribute Gottes sehr prägnant in Frage:

> „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und er will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“[1]

Christlich-abendländisches Denken ist in besonderem Maße durch die Bemühung geprägt gewesen, den Gottesgedanken mit der Erfahrung des Leidens und Bösen in der Welt zu vereinbaren. Augustin hat die göttliche Allmacht und Güte

[1] Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übersetzt von O. Gigon, Zurüch 1949, S. 80 (aus Fragmente über die Götter). Diese Anklage Epikurs hat Laktanz überliefert, und ist von P. Bayle und D. Hume aufgenommen worden. Vgl. TRE. Artikel Atheismus II, Bd. IV, S. 396.

5 Fazit: Rückblick und Ausblick

5.1 Rückblick

In der vorliegenden Arbeit habe ich zu fragen und darzustellen versucht, warum es das Leiden und das Böse in der vom allmächtigen und guten Gott geschaffenen und beherrschten Welt gibt.

Meine Arbeit hat sich zunächst mit der neuzeitlichen philosophischen Theodizee, die von Leibniz ausgeht, beschäftigt. Leibniz' Intention ist es, die Problematik zu überwinden, die dadurch entstanden ist, dass die Welt nur noch mechanisch, nicht aber teleologisch verstanden wird.[1] Er will die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft und das Anliegen der aristotelischen Metaphysik vereinigen, während Descartes die aristotelische Tradition verwirft. Mittels seiner Monadologie will er das Gesetz der Zweckursachen und das der wirkenden Ursachen verbinden. Damit ist Gott nicht nur der oberste kausale Schöpfer, sondern auch der oberste finale Zwecksetzer der gesamten Schöpfung.[2] Somit wird jede Differenz zwischen der Kausalität und der Finalität in eine beide umgreifende Harmonie eingebettet. Er findet den Ursprung des Bösen in der notwendigen Unvollkommenheit des Geschöpfes, die auf dem Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf beruht.[3] Dieses Verständnis des Bösen steht in der Tradition Augustins, die es als »*privatio boni*« versteht. Es hat kein positives eigenständiges Sein, sondern ist nur eine Privation am Guten.[4] Die Sünde ist zwar in der von Gott geschaffenen Welt vorhanden, aber sie ist ein Element des Weltplans.[5] Bei Leibniz wirkt das Böse nicht als eigenständige und vernichtende Kraft. Deshalb ist die Sünde keine gottfeindliche Macht, sondern auf das Beste für das Universum gerichtet, da Gott den Sündenfall zugelassen hat, um das Gute daraus zu gewinnen.[6] Sie spielt eine Rolle als »*felix culpa*«.

Bei Kant hingegen stößt die menschliche Vernunft auf Grenzen, die sie keinesfalls überschreiten kann. Sie ist nicht in der Lage, das weltlich Zweckwidrige (das Böse) in seiner Übereinkunft mit einer obersten Weltweisheit zu erweisen. Auf der Grundlage seiner Kritik der Vernunft deklariert er, dass die bisherigen

[1] K. Hildebrandt, Leibniz und das Reich der Gnade, Haag 1953, S. 19; W. Janke, Leibniz. Die Emendation der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1963, S. 195-204.
[2] Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band II, übersetzt v. A. Buchenau, Hamburg 1906, S. 453f.
[3] Leibniz, Theodizee, a. a. O., S. 117.
[4] A. a. O., S. 295, 355f., 365.
[5] Huber, a. a. O., S. 380.
[6] Leibniz, Theodizee, S. 413.

rationalen Versuche der Theodizee gescheitert sind.[7] Stattdessen entfaltet er seine Theodizee ausschließlich im Bereich des moralischen Gesetzes. Auf die Frage, ob seine auf Moralität beruhende Theodizee in der Tat gelungen ist, muss man – was ihre Plausibilität betrifft - eine negative Antwort geben. Für die Theologie gilt darüber hinaus, dass sein Gottesbegriff, der als oberste Idee der praktischen Vernunft postuliert wird, mit dem biblischen Gottesbegriff keineswegs identisch ist.[8] Auch wenn er vom radikalen Bösen redet, stellt er heraus, dass der Hang zum Bösen durch den Hang zum Guten überwältigt werden kann. Der Mensch befindet sich auf dem Weg vom Schlechten zum Besseren. Kant glaubt, dass die Möglichkeit zur Überwindung des Bösen in der Freiheit des moralischen Menschen liegt. In diesem Sinne ist sein Verständnis vom Bösen – hier gibt es trotz aller Kritik an Leibniz eine Gemeinsamkeit mit ihm - sehr optimistisch.

Aber diese neuzeitlich-philosophischen Versuche der Theodizee - sei es die rationale oder die moralische – haben *nach Auschwitz und Hiroshima*[9] ihre Überzeugungskraft und Plausibilität verloren. H. Jonas versucht auf die Erfahrung des grauenvollen Geschehens von Auschwitz mit einem neuen Gottesbegriff zu antworten. Es geht darum, auf die alte Hiobsfrage eine neue Antwort zu suchen. Sie besteht in einem »selbst erdachten Mythos«. Nach ihm wird Gott als werdender Gott „von dem, was in der Welt geschieht“ [10] affiziert und alteriert. Dieser Gott kann nicht länger durch das Prädikat der Allmacht bestimmt werden. Mit dem Gottesbegriff »des werdenden und ohnmächtigen Gottes« ist die überlieferte christliche Lehre der *providentia dei* unvereinbar. Jonas' Gott ist nicht mehr gegenwärtiger Geber aller guten Gaben, sondern liefert seine Sache den

[7] Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, a. a. O., S. 103-124.
[8] K. Löwith, a. a. O., S. 23.
[9] G. Anders, Ketzereien, München 1991, S. 33; L. Lütkehaus, Philosophieren nach Hiroshima. Über Günther Anders, Frankfurt a. M. 1992. Vor allem über die Gottesrede nach Auschwitz: G. Baum, Christian Theology after Auschwitz, London 1976; E. Bethge, Der Holocaust als Wendepunkt, in: Bertold Klappert/ H. Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 89-100; G. B. Ginzel, Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980; Ottmar John, Die Allmachtprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1988, S. 202-218; M. Kuntsen, Der Holocaust in Theologie und Philosophie: Die Wahrheitsfrage, in: Con (D) 20 (1984), S. 417-425; E. Kogon/ J. B. Metz (Hg.), Gott nach Auschwitz, Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg u. a. 1979; F.-W. Marquardt, Christsein nach Auschwitz, in: P. von der Osten-Sacken/M. Stöhr (Hg.), Glaube und Hoffnung nach Auschwitz, Berlin 1980, S. 62-76; R. Pfisterer, Gottesglaube nach Auschwitz, in: Theologie der Gegenwart 23 (1980), S. 9-19; R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe, München 1980; D. Sölle, God's Pain and Our Pain: How theology has to change after Auschwitz, in: Remembering for the Future 3, Oxford u. a. 1989, S. 2728-2744.
[10] Jonas, Gottesbegriff nach Auschwitz, S. 28.

Bedingungen des kosmischen Seins aus und subsistiert sie in der entfremdeten Gestalt des geschöpflichen Seins und Werdens. Durch das Aufgeben des Prädikats der göttlichen Allmacht will er die Theodizeefrage - „Warum tritt er dem Unrecht und Leiden seiner Geschöpfe nicht machtvoll entgegen?“[11] - stillstellen. Aber zugleich muss man für die theologischen Implikationen seines Mythos einen hohen Preis zahlen. Denn sein Gott ist nicht länger »Verhältniswesen«[12], das sich zu seinem Geschöpf verhält, sondern existiert lediglich »im Modus der Entäußerung als Substanz«[13]. Damit ist es für Jonas unmöglich geworden, dass Gott aus Liebe für sein Geschöpf leidet, denn Liebe ist allein unter der Bedingung von Freiheit möglich ist.[14] Dennoch kann H. Jonas einen sinnvollen Anstoß für das Verständnis der Gottesprädikate nach Auschwitz geben. Seine Kritik am (griechisch) metaphysischen Apathie-Axiom der klassischen Theologie kann die christliche Theologie aufnehmen, zumal die Bestimmung der Apathie keine biblische ist. Man muss Gott und den gekreuzigten Christus zusammendenken, um eine sachgemäße Bedeutung des Prädikates der Allmacht zu gewinnen.

Das Kreuz Christi ist das Zentrum der Theologie M. Luthers. Der am Kreuz sichtbare ist der darin verborgene Gott. Im Leiden Christi offenbart sich das Handeln Gottes, der immer wieder durchs *opus alienum* zum *opus proprium* gelangt.[15] Für ihn wäre das *opus proprium* ohne das *opus alienum*, also die Erlösung ohne die Sünde, undenkbar.[16] Auch wenn Luther einerseits *opus alienum* und *opus proprium* unterscheidet, entsteht in der theologischen Logik Luthers - wegen seiner Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes - eine Aporie: Man muss Gott für das Böse in der Welt verantwortlich machen. Auf die Theodizeefrage, warum Gott das zulässt, erwidert Luther mit Entschiedenheit und Kühnheit: „Quae supra nos nihil ad nos – Was dir zu hoch ist, das lasse ungeforschet!“[17]

Moltmanns Kreuzestheologie ist eigentlich eine Entfaltung von Luthers Satz „Crux sola est nostra theologia“[18]. Er entwickelt aus Luthers *theologia crucis* einen neuen Aspekt, indem er versucht, das Leiden in die Gotteslehre selbst hineinzubringen.[19] „Gott starb den gottlosen Tod am Kreuz.“[20] Sein Verständnis des Kreuzes hat einen theopaschitischen Charakter, denn die notwendigen Diffe-

[11] W. Dietrich / Chr. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 2, S. 114.
[12] E. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterung III, München 1990, S. 159.
[13] Ebd.
[14] Vgl. W. Dietrich / Chr. Link, a. a. O., S. 117.
[15] WA 18, 709, 33; H.- M. Barth, a. a. O., S. 198; P. Bühler, Kreuz und Eschatologie, S. 82.
[16] E. Seeberg, Luthers Theologie: Motive und Ideen. Bd. 1: Die Gottesanschauung, Göttingen 1929, S. 119f.
[17] WA 18, 685, 6f; Cl 3, 177, 17; Dietrich / Link, a.a.O., S. 95.
[18] WA 5, 176, 32.
[19] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
[20] A. a. O., S. 231.

renzierungen zwischen Vater und Sohn sind bei Moltmann nicht in letzter Deutlichkeit vollzogen. Er identifiziert das Leiden des Vaters mit dem des Sohnes, wie es schon der Titel »der gekreuzigte Gott« zu erkennen gibt. Angesichts von Moltmanns direkter Identifikation zwischen Jesus und Gott[21] muss man sich die Frage stellen, an wen sich Jesu Schrei am Kreuz »Mein Gott ...« richtet. Trinitarisch gesehen, wird die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bei Moltmann zugunsten des im Sinne der ökonomischen Trinität verstandenen trinitarischen Prozesses Gottes ausgeglichen.[22] In diesem System ereignet sich die Umkehrung der Aussage von Gott im Leiden zur Aussage vom Leiden in Gott. So eröffnet sich ein Raum für die Begegnung von seiner Theologie mit dem Mythos von Jonas. Denn Moltmanns schwacher, leidender, gekreuzigter und gestorbener Gott kann die Herausforderung durch die kabbalistische Spekulation vom Zimzum ohne Zweifel aufnehmen. Aber es ist nicht möglich, dass man auf Trost und entgültige Rettung durch den leidenden und ohnmächtigen Gott hoffen kann, vielmehr kommt es dazu, dass Gott selbst erlöst werden muss. Man darf die Vorstellung des allmächtigen Gottes nicht aufgeben, da Rettung und Erlösung nur von ihm verwirklicht werden können.

In eschatologischer Sicht kritisiert Metz die moltmannsche Unterwerfung Gottes unter das Leiden scharf. Nach Metz ist die Vorstellung des leidenden Gottes lediglich eine „Verdopplung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht“[23], und „eine heimliche Ästhetisierung des Leidens“[24]. „Es [das Leiden] ist nichts Großes, nichts Erhabenes.“[25] Somit will er nicht vom *Leiden in Gott*, das die Theodizeefrage stillstellt, reden, sondern vom *Leiden an Gott*. Dadurch stellt er sich in die Tradition von Hiobs Anklagen *an Gott*. Er will gegen alle Lösungen, die die Theodizeefrage stillstellen, protestieren. Seine Theologie bietet keine Antwort auf die Theodizeefrage, sondern ist die Theodizeefrage als solche, die sich im Schrei der ungerecht Leidenden artikuliert, nämlich in den Fragen „Wo bleibt Gott?“[26] und „Wie lange noch?“[27]. Metz versucht die Antwort auf die Theodizeefrage in der eschatologischen Selbstdurchsetzung des kommenden Gottes zu finden. Anders gesagt: Er stellt das Problem der ungerecht Leidenden in den Horizont der eschatologischen Hoffnung. Allerdings

[21] H. Küng, Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes, in: EvTh 33, 1973, S. 403.
[22] B. Klappert, Die Gottesverlassenheit Jesu und der gekreuzigte Gott. Beobachtungen zum Problem einer theologia crucis in der Christologie der Gegenwart, in: VF 20-2 (1975), S. 49; vgl. Chr. Link, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1982, S. 175.
[23] Metz, Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, S. 117.
[24] Ebd.
[25] Ebd.
[26] Metz, Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, S. 118.
[27] Ebd.

wird bei ihm die Dimension von Leid und Tod nicht mehr auf den soteriologischen Sinn des Kreuzes Christi bezogen, was zur Folge hat, dass die Bedeutung des gegenwärtigen Heils durch das Erlösungswerk Jesu Christi nicht sichtbar wird.

Das Böse ereignet sich nach Barth „unter Gottes Verfügung"[28]. Er verwendet, um es zu illustrieren, Luthers Metapher von »Gottes rechter Hand und linker Hand«. Nach Luther ist das *opus alienum* eine Maske, hinter der sich das *opus proprium* verbirgt. Gott gebraucht sein *opus alienum*, um sein *opus proprium* zu erreichen. Nach Luthers Verständnis kann man den Eindruck nicht vermeiden, dass Gott das Böse als Instrument in seinen Dienst stellt, um sein eigentliches Werk durchzusetzen. Aber Barth will keinesfalls sagen, dass das Böse von Gott stammt. Das Nichtige steht „dem Willen des Schöpfers und darum auch der guten Natur seines Geschöpfes feindlich"[29] entgegen. Darum ist jeder Gedanke daran, dass Gott im Bündnis mit dem Bösen wirken kann, mit der Wurzel ausgerottet.

Die Unterscheidung des Nichtigen von der Schattenseite ermöglicht es Barth, die Schöpfung Gottes als gut anzusehen. Die vom Schöpfer geschaffene Schattenseite der Schöpfung gehört zu ihrer Vollkommenheit. Während Leibniz den Ursprung des Bösen in der Beschränktheit des Geschöpfes findet (doktrinale Theodizee), sieht Barth in der Beschränktheit des Geschöpfes nicht die Quelle des Bösen. Auch sie gehört zur guten Schöpfung.[30] Barths Intention zielt darauf, weshalb es unabdingbar ist die Schattenseite vom Nichtigen zu unterscheiden, die tatsächliche Existenz des Bösen und seine vernichtende Kraft nicht zu bagatellisieren und zugleich die Behauptung der Güte und Vollkommenheit der von Gott geschaffenen Welt nicht aufzugeben.

Es gibt nur einen einzigen Zusammenhang zwischen Gott und dem Bösen. Das ist das Kreuz Jesu Christi, durch das jeder Versuch, Gott und das Böse miteinander zu verrechnen, abgewiesen werden muss, da Gott das Böse besiegt, indem er es selber erleidet. Die Philosophen und Theologen wie z. B. F. W. Schelling, G. W. F. Hegel, J. Moltmann, K. Kitamori, P. Koslowski bieten eine Lösung der Theodizeefrage, indem sie Gott und das Böse einander dialektisch zuordnen. Auf theologischer Seite ist dann die Rede vom leidenden Gott am Kreuz, den die Kreuzestheologie ins Zentrum der Reflexion der Theodizeefrage rückt. Aber die Vorstellung eines schwachen, leidenden, ja sogar ohnmächtigen Gottes hat den Preis, das göttliche Prädikat der Allmacht aufgeben zu müssen.

Die berechtigte Kritik an der Apathie Gottes führt zu Einwänden gegen das Prädikat der göttlichen Allmacht, die aber nicht zur Aufgabe des Prädikats führen dürfen, denn die Allmacht ist es ein unaufgebbares Prädikat. Es geht um Korrekturen bzw. eine Reformulierung des Prädikats, nicht aber um seine Ver-

[28] KD III/3, S. 327.
[29] KD III/3, S. 327.
[30] KD III/3, S. 336.

werfung. In diesem Punkt unterscheidet sich Barths Verständnis des Können Gottes vom menschlichen Begriff des Möglichen.[31] Gott ist allmächtig nicht darin, dass er *Alles* kann, sondern darin, dass er in Jesus Christus mit unendlich freier Liebe um des Geschöpfs willen leidet. „[D]ie Möglichkeit des Unmöglichen [ist] ihm fremd, von seinem Wesen und Wirken ausgeschlossen"[32]. Denn die Liebe vermag alles zu erleiden, alles zu ertragen (1Kor 13,7). Der den Tod erleidende Gottessohn konnte den Tod überwinden (2Kor 13,4). Gott ist die Liebe (1Joh 4,16).[33] Es ist deswegen unvermeidbar, den christlichen Glauben als Glauben an den dreieinigen Gott zu formulieren, um Gottes Allmacht als die Macht der Liebe und die Schöpfung als das Werk der allmächtigen Liebe Gottes zu begreifen.[34] Hier zeigt sich der Verdienst der Trinitätslehre Barths, da sich sein christologischer Gottesbegriff nicht in der Vorstellung des leidenden Geschöpfes auflöst. Nach Barth geht Gott in die tiefste Dunkelheit des Leidens ein. Aber Gott ist frei, in die Geschichte und Schöpfung einzugehen, aber auch um als Gott für sich zu sein.[35] Am Kreuz Jesu Christi zeigt es sich, dass Gott so mächtig ist, um für sein Geschöpf zu leiden. Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten als die Offenbarung Gottes bestätigt, dass „am Kreuze der den ewigen Tod erlitten hat, der ihn, indem er ihn erlitt, überwinden mußte"[36] und dass „Gott, indem er seinen eigenen Sohn, indem er sich selbst unter das Gericht stellte, der Gerichtes Ziel und Ende sein mußte"[37]. Im Licht der Auferstehung kann man verstehen, dass Jesus Christus den ewigen Tod, den wir verdient haben, ganz allein stellvertretend für uns erlitten hat. So ist Gott für das Recht seines Geschöpfes eingetreten. Hier zeigt sich nun auch der Sinn des Leidens für die gläubigen Menschen und die Gemeinde. Man muss im Glauben an die Liebe Gottes, die sich am Kreuz Jesu Christi offenbart, sehen, dass unser Kreuz neben dem Jesu Christi steht. Wir leben nur im Schatten des Gerichtes Gottes. Von und mit diesem Schatten können wir die Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten gewinnen. Unser Leiden als der Schatten des Gerichtes Gottes weist somit auf die Hoffnung der Auferstehung hin.

[31] Vgl. KD II/1, S. 599; Chr. Link, Wie kommt man zu verbindlichen Aussagen über Gott?, in: Die Spur des Namens, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 76ff. Nach Link ist der griechische Ausdruck des allmächtigen Gottes in der Septuaginta die Übersetzung von El Schaddaj. Diese ist nicht identisch mit dem Sinn von El Schaddaj als solchem, denn dies ist ein Name, der durch seine Geschichte bestimmt wird, nicht aber ein Begriff. Vgl. H. Küng, Das Gottesverständnis nach Auschwitz, in: Ders., Das Judentum, München/Zürich 1991, S.. 725f.
[32] KD II/1, S. 599.
[33] Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen, S. 160.
[34] Ebd., S. 159.
[35] KD II/1, S. 354.
[36] KD II/1, S. 455.
[37] Ebd.

5.2 Ausblick

Auch heutige Leidenssituationen verursachen neue Versuche von Fragen und Antworten zum Thema »Theodizee«. Die vorliegende Arbeit hat europäische und asiatische Theologen zu vergleichen versucht. Auch wenn der unmittelbare Vergleich zwischen beiden Seiten wegen des kulturellen Abstands schwierig ist, ist er dennoch sinnvoll, da die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte in der Welt Begegnungs- und Dialogsmöglichkeiten eröffnet und über die theoretische Diskussion über die Beziehung von Gott und dem Bösen hinaus zum Mitleiden für die Leidenden führt.

Das Leiden verdichtet nicht nur die Relation zwischen Mensch und Mensch, sondern auch die zwischen Gott und Mensch. Das Leiden zerstört nicht die Verbindung der Christen mit Christus, sondern verstärkt sie vielmehr. In diesem Sinne können die Anklage und Anfrage Hiobs als Gebet zu Gott betrachtet werden, da Gott für ihn nicht in der Ferne, sondern so in der Nähe ist, dass er in seinen Anklagen und Anfragen mit Gott umgehen kann. In der Leidensgeschichte begegnet Gott Hiob als der Allernächste.[38] J. B. Metz sagt: „Die Sprache der Gebete ist auch keineswegs einfach die Sprache der Kontingenzbewältigung; sie ist sehr oft die Sprache der Nichtakzeptanz der Lebenslagen, der Klage, des Protests und des Schreis."[39] Hier ist die Sprache der rationalen Theodizee in die Sprache des Gebets transformiert worden, was aber zugleich bedeutet, auf eine Beantwortung der Theodizeefrage zu verzichten.

Dass Gott sich selbst durch den leidenden und gekreuzigten Menschen Jesus unter das Gericht stellt, bedeutet keine Rechtfertigung der menschlichen Leidensgeschichte, sondern ist „die endgültige Absage an alle lebenszerstörenden Mächte".[40] Weil Gott durch den leidenden Menschen Jesus das Leiden teilt, um den Menschen Recht gegen das Böse und das Leiden zu geben, ist die Geschichte Jesu Christi „Protest gegen das Leid verursachende Unrecht der Welt".[41] Aus diesem Grunde müssen die Christen als Zeugen des Kreuzes Jesu Christi in der Leidensgeschichte die Gebetssprache – dies aber in einem positiveren Sinn als bei Metz - lernen, so dass sie tatsächlich Nachfolger Christi sein können. So können sie über den Horizont der eigenen Leidensgeschichte hinausdenken und das Leid der Anderen wahrnehmen und es teilen. Nach Barth sind die Christen durch die zweite Bitte des Vaterunsers »es komme dein Reich« zum Kampf gegen »die herrenlosen Gewalten«, die im Widerspruch zur Gerechtigkeit und Güte Gottes stehen, aufgerufen.[42] Im Bekenntnis »Jesus ist Sieger« sollen die Christen dem Gericht und dem Sieg Gottes über das Nichtige entsprechen.

[38] Chr. Link, Die Spur des Namens, S. 77.
[39] Metz, Theodizee-Empfindliche Gottesrede, in: ders.(Hg.), „Landschft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, S. 98.
[40] Chr. Link, Theodizee – eine biblische Perspektive, S. 209.
[41] Ebd.
[42] Vgl. Die Kirchliche Dogmatik IV,4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961, H.-A. Drewes und E. Jüngel (Hg.), Zürich 1979, S. 361-399.

Aus diesem Grunde ist Barths Antwort auf die Theodizeefrage m. E. anderen Entwürfen vorzuziehen. Denn Barth hat die Theodizeefrage nicht als Einzelthema behandelt, sondern sie in den Gesamtzusammenhang seiner Dogmatik integriert und sich zugleich auch mit der philosophischen Theodizee auseinandergesetzt, indem er den Gedanken der christologischen Rechtfertigung mit der theologischen Lehre von der Schöpfung verknüpft hat.[43] »*Valde bonum*«, das Urteil Gottes, ist der Grund, die Welt als gute Schöpfung anzusehen. Seine Konzeption kann einen Sinn des Leidens für den gläubigen Menschen und die Gemeinde als Gottes Volk gewinnen, ohne die göttliche Allmacht und Güte zu beschränken oder gar aufzugeben.

Früher hat P. Tillich in seiner Systematischen Theologie geschrieben, dass Philosophie fragt und Theologie antwortet.[44] Aber dieses Denkschema gilt nicht für diese Arbeit. Denn die Theologie kann nicht alle Fragen, die ihr von der Philosophie gestellt werden, beantworten. Die Philosophie sucht mittels der Vernunft eine Antwort auf das »Warum des Leidens und Bösen«. Hingegen muss die Theologie den Sinn des Leidens im »Glauben« an den allmächtigen und guten Gott – nicht im griechich-philosophischen, sondern im biblischen Gottesverständnis – finden. Die Theologie darf Gott und das Böse in keinen ontologischen Zusammenhang bringen, sondern Gott darf nur als der kompromisslose Feind des Bösen zur Sprache gebracht werden. Darum muss man die philosophische Theodizeefrage als »ein dunkles Rätsel« stehen lassen.

Die Theodizeefrage scheint zwar eine gemeinsame Frage von Philosophie und Theologie zu sein, aber ihre Antworten sind jeweils so verschieden, dass sie sich nicht wechselseitig anerkennen können.

[43] KD III/1, S. 418ff.
[44] P. Tillich, Systematic Theology I, Chicago 1951, S. 3-68 (introduction), vor allem S. 18-27.