

SKUL

2

Severin J. Lederhilger (Hg.)

Warum Leid?

Der Mensch zwischen
Resignation und Aufbegehren



SCHRIFTEN
DER KATHOLISCHEN PRIVATUNIVERSITÄT
LINZ

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

SKUL

Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz

Band 2

Severin J. Lederhilger (Hg.)

Warum Leid?

Der Mensch zwischen
Resignation und Aufbegehren

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Mit freundlicher Unterstützung des
Bischöflichen Fonds zur Förderung der
Katholischen Privat-Universität Linz
und des Prämonstratenser-Chorherrenstiftes Schlägl

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7123-6 (pdf)
© 2016 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlag: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2797-4

Weitere Titel aus unserem Verlagsprogramm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de.

Inhaltsverzeichnis

<i>Severin J. Lederhilger</i>	
Vorwort	7
 <i>Norbert Hoerster</i>	
Gibt es einen guten Gott?	15
 <i>Magnus Striet</i>	
Hat Gott kein Erbarmen oder existiert er nicht?	
Gott vor dem Gerichtshof der Vernunft	31
 <i>Klaus Davidowicz</i>	
Zwischen Selbstmord und Widerstand	
Historischer Umgang mit Leid-Erfahrungen im Judentum	45
 <i>Ilse Müllner</i>	
Zwischen Hinnehmen und Aufbegehren	
Alttestamentliche Ansätze im Umgang mit dem Leid	61
 <i>Ulrich Heckel</i>	
Gottes Macht und Gottes Liebe	
Zum Problem der Theodizee bei Paulus	83
 <i>Ulrike Wagner-Rau</i>	
„... was es ist“.	
Das ganze Leben vor Gott	97
 <i>Cecily Corti</i>	
„Satt ist nicht genug“	111
 <i>Willy Weisz</i>	
Leid und Hoffnung	
Jüdische Erfahrungen in der Gegenwart	119

<i>Clemens Sedmak</i>	
War Ijob arm?	
Eine sozialetische Perspektive	127
<i>Hannelore Reiner</i>	
Sind die Kirchen nur leidige Tröster?	
Anmerkungen aus evangelisch-lutherischer Sicht	145
<i>Andrej Čilerdžić</i>	
Die zentrale Rolle der Schöpfung	
Unterschiedliche Deutungsansätze von Schöpfung, Evolution und Kreation in der serbisch-orthodoxen Theologie	151
<i>Manfred Scheuer</i>	
Solidarität und Hoffnung angesichts der Leidenden	
Gedanken in römisch-katholischer Tradition	159
<i>Severin J. Lederhilger</i>	
Macht und Ohnmacht der Liebe Gottes	
Predigt anlässlich der Ökumenischen Abschlussfeier zu Psalm 42	187
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	195

Severin J. Lederhilger

Vorwort

Die Frage *Warum Leid?* lässt sich mit einem rein rational-intellektuellen Diskurs allein nicht ausreichend beantworten, denn sie betrifft jeden einzelnen Menschen auf die eine oder andere Weise auf einer höchst existenziellen Ebene. Sie führt daher nicht bloß zur theoretischen Gottesfrage im Kontext der klassischen Theodizee-Problematik, sondern reicht hinein in den biographisch jeweils eigenständig zu leistenden „Versuch einer Pathodizee“, also bis zur Suche nach dem individuellen „Sinn im Leiden“, zu der vor allem Viktor Frankl – aufgrund eigener Erfahrungen – Betroffene je nach der „Einzigartigkeit jeder Person“ als auch der „Einmaligkeit jeder Situation“ anleiten wollte.¹ Im Anschluss daran erläutert etwa Jörg Riemeyer: „Niemand kann es [dem Menschen] abnehmen, niemand kann an seiner Stelle dieses Leid durchleben. Darin aber, wie er selbst, der von diesem Schicksal Betroffene, dieses Leid trägt, darin liegt auch die einmalige Möglichkeit zu einer einzigartigen Leistung, einem unbedingten Sinn“².

Eingespannt zwischen Resignation und Aufbegehren als tief menschlichen Reaktionen gilt es, aus religiöser Perspektive je neu auch den Horizont der Hoffnung aufzuzeigen, selbst wenn damit das bleibend geheimnisvolle Dunkel des ‚Warum‘ des Leidens nicht zur Gänze ausgeleuchtet wird – und zwar weder im Blick auf die Beziehung Gottes zu uns als auch im Respekt gegenüber den konkreten Leiderfahrungen individueller Personen. In der unmittelbaren Konfrontation mit schuldlos Schmerz und Leid empfindenden Menschen stellt sich gerade für jene, die sich über diese Situation empören und sie keinesfalls klaglos hinnehmen möchten, gleicher-

¹ Vgl. CHRISTINE GÖRGEN, Sinn des Leidens – Sinn im Leiden. Viktor E. Frankl im Anschluss an Hiob, in: Renate Brandscheidt, Christine Görgen, Mirijam Schaeidt, Werner Schußler, Hiob. Gott – Mensch – Leid, Würzburg 2015, S. 91–123, hier: S. 110 ff.; DIES., Pathodizee statt Theodizee? Mensch, Gott und Leid im Denken Viktor E. Frankls, Münster 2013.

² JÖRG RIEMEYER, Die Logotherapie Viktor Frankls. Eine Einführung in die sinnorientierte Psychotherapie, Gütersloh ²2002, S. 64.

maßen die Sinnfrage menschlicher Existenz wie die Frage nach der Existenz Gottes, nach seiner Gerechtigkeit, Güte und Allmacht³. Über die direkte Betroffenheit hinaus, die in der persönlichen Begegnung oft nur ein authentisch-aushaltendes Schweigen ermöglicht und verlangt, will die zunächst distanziert-theoretisch erscheinende Reflexion der Theodizee-Frage hinführen zu einem „humanen Umgang mit dem Leiden“, bei dem auch „die Würde der Opfer“ im Blick bleibt, um zu einer „verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids“ zu gelangen und vor bloß „scheinbaren Lösungen“ oder weitreichenden Fehldeutungen zu bewahren.⁴

Dabei ist einerseits stets auf die Notwendigkeit von konkreter Solidarität und Hilfe hinzuweisen, die gerade ohnmächtig Leidenden eine Stimme verleiht, sie nicht dem Vergessen ausliefert oder im Bestehen ihres Leids alleine lässt. Andererseits muss auf eine möglichst eindeutige Unterscheidung geachtet werden von vermeidbarem und unvermeidbarem Leid sowie von Opfern und Tätern⁵, die nicht immer sofort und ausreichend klar identifizierbar sind. Zudem ist eine kausale Zuschreibung von Schuld und Strafe zu hinterfragen, wie dies etwa Papst Johannes Paul II. 1984 in einem Lehrschreiben über den christlichen Sinn menschlichen Leidens angesichts unschuldig Leidender betonte: „Wenn es auch wahr ist, dass Leiden einen Sinn als Strafe hat, wann immer es an Schuld gebunden ist, *so ist es doch nicht wahr, dass jedes Leiden Folge von Schuld sei und den Charakter von Strafe habe*. Die Gestalt des gerechten Ijob ist dafür ein besonderer Beweis [...]“⁶.

³ Vgl. u.a. CHRISTINE KRESS, Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Alt-haus, Paul Tillich und Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1999.

⁴ Vgl. MICHAEL BÖHNKE, Von scheinbaren Lösungen zu existenziellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: Ders. / Gerd Neuhaus et.al., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg/Basel/Wien 2007, S. 69–105; MAGNUS STRIET, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: Harald Wagner (Hrsg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem (QD 169), Freiburg/Basel/Wien 1998, S. 48–89; ARMIN KREINER, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg/Basel/Wien 2005; HERBERT ROMMEL, Mensch – Leid – Gott. Eine Einführung in die Theodizee-Frage und ihre Didaktik (UTB 3479), Paderborn 2011; KLAUS VON STOSCH, Theodizee (UTB 3867), Paderborn 2013.

⁵ Vgl. STEFAN KIECHLE, Warum leiden?, Würzburg 2011.

⁶ JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Salvifici doloris“ vom 11. Februar 1984 über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 53), Bonn 1984, Nr. 11, S. 11 (Kursiv im Original).

Wie kann man also – nicht zuletzt als gläubiger Christ – „mit dem Leid leben“, fragten sich daher die Autorinnen und Autoren der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift“⁷ bereits vor mehr als zehn Jahren. Bei einer derartigen Antwortsuche muss man sich ebenso mit einer möglichen spirituellen Mystifizierung von Leid innerhalb der christlichen Kultur und Frömmigkeitsgeschichte kritisch auseinandersetzen.⁸ Die Dramatik der aktuellen Ereignisse mit religiösen Kontexten, die politischen und sozialpsychologischen Entwicklungen zeitgenössischer Gesellschaften durch terroristische Attentate und kriegerische Zerstörungen erfordern nun aber neuerlich einen intensiven geisteswissenschaftlichen Dialog, um anstehende persönliche Haltungen besser verstehen und nötige politische Entscheidungen wohl überlegt treffen zu können.

Wie der Dogmatiker und Rektor der Katholischen Privat-Universität Linz, Univ.-Prof. Dr. *Franz Gruber*, in seinem Grußwort zur Tagung ausführte, zählt die Frage ‚Warum Leid?‘ tatsächlich „zu den schwersten, bedrängendsten und unstillbarsten Fragen der menschlichen Existenz. Diese Frage begleitet die menschliche Zivilisationsgeschichte – in literarischer Form wohl seit dem Gilgamesch-Epos, einem der ältesten Texte der Menschheit. Diese Frage beschäftigt die Religionen, die Philosophie, die Kunst, die Wissenschaften von Anfang an. Diese Frage bricht letztlich auch in jedem Menschen auf, der mit großem Sinn-zerstörendem Leid zu tun hat. Wir kommen damit an dieser Frage nicht vorbei und als Sinn verstehende Lebewesen suchen wir begreiflicher Weise nach Antworten darauf.“ Selbstkritisch stellt er dann jedoch zugleich fest, „dass die Theologie auf die Leidensfrage nicht nur Sinn-volle Antworten und lebensfördernde Orientierungen gegeben hat. Es steht außer Streit, dass für die christliche Tradition das Leiden Jesu und die Auferstehung des Herrn der

⁷ Vgl. ThPQ 150 (2002), S. 225–283: u. a. mit Beiträgen von JOHANNES BRANTSCHEN, Leiden – Ernstfall der Hoffnung (226–237); CHRISTOPH JACOBS, Mit der ganzen Person. Das Leid der anderen als Herausforderung an SeelsorgerInnen (239–251); MONIKA LEISCH-KIESL, O Haupt voll Blut und Wunden. Gewalt und Schmerz in der bildenden Kunst (265–273); SILVIA HABRINGER-HAGLEITNER, Mit Leid leben lernen? Ohnmachtserfahrungen und Bildungskonzepte (274–283).

⁸ Vgl. WALTER SCHAUPP, Krankheit, Kreuz und Mystik. Perspektiven einer Spiritualität des Leidens, in: Elisabeth Pernkopf / Walter Schaupp (Hrsg.), Sehnsucht Mystik (Theologie im kulturellen Dialog 22), Innsbruck/Wien 2011, S. 239–262; ULRICH H. J. KÖRTNER / SIGRID MÜLLER / MARIA KLETECKA-PULKER / JULIA INTHORN (Hrsg.), Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett (Ethik und Recht in der Medizin 3), Wien 2009.

Dreh- und Angelpunkt der Sinngebung des Leidens ist. Aber diese Tradition hat nicht selten auch versucht – so wie die Freunde Hiobs –, die Frage nach dem Leid zu rationalisieren, zu pädagogisieren, zum Verstummen zu bringen, durch eine problematische Sühne-Theologie zu rechtfertigen. Und obwohl sie diese Frage zu Recht mit der Gottesfrage verknüpft, erlag sie zu oft der Versuchung, aus der Leidensfrage eine ‚Theodizee‘, eine Rechtfertigung Gottes zu konstruieren. So aber verfehlte sie beides: die existentielle Not der Leidenden als auch die Wirklichkeit Gottes.

Es waren deshalb besonders die Schriftsteller des 19./20. Jahrhunderts (wie Büchner, Dostojewski, Camus, Borchert, ...), und die Philosophen seit Immanuel Kant, die das Scheitern der rationalen Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens betonten. Aber das rationale Scheitern bedeutet nicht, dass nicht die Frage des Leidens selbst präsent bleiben muss und mit ihr die Frage nach und die Hoffnung auf Heil; es bedeutet nicht, dass auch der Umgang mit den Leidenden zum Scheitern verurteilt ist! Im Gegenteil: Es gibt angesichts der kosmologischen und anthropologischen Ursachen des Leidens keine authentischeren Umgangsweisen mit den Leidenden, mit dem Leid, als Empathie und Solidarität. Die Frage Warum Leid? darf deshalb nie losgelöst werden von der Frage, welches Leid gemildert, verhindert, überwunden werden kann – und welches Leid Daseins-Los und Daseins-Chance ist? Als Daseins-Los müssen wir es einerseits akzeptieren, andererseits gibt es aber auch Leid, das wir – wie Albert Camus in seinem Roman ‚Die Pest‘ schreibt –, ‚in alle Ewigkeit nie akzeptieren dürfen‘. Gerade Camus hat aber noch einen anderen Aspekt der Leidensfrage aufgezeigt, [...] dass diese nämlich immer auch eine theologische Frage, eine Frage nach Gott bleibt – unbeschadet der je persönlichen Haltung zur Wirklichkeit Gottes.“

An diese Überlegungen konnte der katholische Linzer Diözesanbischof und Stellvertretende Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Dr. *Manfred Scheuer*, bei seinen einleitenden Worten mit einem Wort von Karl Rahner, wonach „Leid [...] nie ein bloß neutrales, personfremdes Vorkommnis“ ist⁹, gut anschließen: „Es lässt sich also nicht einfach statistisch erheben oder adäquat durch Zahlen erfassen. Leiden

⁹ Vgl. KARL RAHNER, Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: Schriften zur Theologie II, S. 279–297, hier: S. 293; dazu: MANFRED SCHEUER, Solidarität und Hoffnung angesichts der Leidenden, s. unten in diesem Band.

wird in Freiheit angenommen, ausgehalten oder verweigert, verdrängt, abgelehnt, zur Seite geschoben. Bei den einen werden Erfahrungen des Leidens dann zum Nährboden von Rachegeleüsten und Revanche-Denken, auch von Hass. [...] Werden die einen aggressiv, resignieren die anderen. Leiden wird für manche dann zum Haltegriff der Verweigerung, zum Amboss des Atheismus, zum letzten Argument gegen die Existenz Gottes – vielleicht einfach nur zum Grund, sich herauszuhalten. Es gibt ja auch eine Flucht in die Sucht, in die Oberflächlichkeit, in die Abstumpfung und Gefühllosigkeit. Dies zeigt sich zum Beispiel bei der Begegnung mit Leidenden, die Flüchtlinge, Asylwerber sind. Da finden sich Wohlwollen, Empathie, Solidarität, Gastfreundschaft, Engagement, Wegbegleitung, aber auch Reaktionen der Angst, insofern jene als Bedrohung erfahren und manchmal sogar ins Lager der Feinde verwiesen werden. Die Begegnung mit Leidenden, mit Not-Leidenden, führt dann dazu, dass wir eine Festung bauen und Sicherheitsdenken zur letzten Instanz machen.

Es gibt schließlich auch gar nicht so wenig an ‚Wehleidigkeit‘ oder ein Verliebt-sein in die eigene Traurigkeit, wie man es bei Sören Kierkegaard beobachtet: das lähmende Ressentiment und das Zelebrieren des eigenen Opferstatus. Erfahrungen von Krisen, von inneren und äußeren Nächten, werden jedoch für andere – ohne dass man dies kalkulieren oder erzwingen kann – mitunter zum Sprungbrett in eine je größere Liebe hinein, wie etwa beim Mystiker Johannes vom Kreuz. Die Erfahrung des Leidens und die Begegnung mit Leidenden stehen also im Kontext von Sympathie, Apathie und Antipathie, oder aber der Gleichgültigkeit. Bei Albert Camus – in ‚Der Fremde‘ – findet sich das nicht gerade anziehende Wort von der ‚zärtlichen Gleichgültigkeit‘. Im Kontext von Nihilismus oder Hoffnungslosigkeit, von Hass, Verachtung und Verzweiflung stellt sich aber auch die Frage von Verzeihung und Versöhnung, von Freude am Leben, und in diese Erfahrungen und Begegnungen mischt sich überdies die Frage nach der Gerechtigkeit – zuweilen allerdings auch bloß ein ‚Wille zur Macht‘.“

Superintendent Dr. *Gerold Lehner* von der evangelisch-lutherischen Kirche in Oberösterreich legte in seinem Begrüßungs-Statement einige assoziative Überlegung zur Problemstellung vor und meinte als Mitglied des Redaktionskomitees: „Wenn wir über Leid sprechen, scheint der Ausgangspunkt festzustehen: Leid ist nicht gut. Leid ist schmerzhaft. Leid ist böse. Leid ist nicht gut und ist deshalb im eigentlichen Schöpfungsplan nicht vorgesehen. Leid ist etwas, das überwunden werden soll und am Ende auch überwunden wird. So oder ähnlich wird wohl landläufig und selbst im christlichen Bereich über das Leid gedacht. Und dennoch gibt es in die-

ser argumentativen Mauer auch Risse: Warum sprechen wir etwa anerkennend von einem ‚leidenschaftlichen‘ Menschen? Warum haben die Menschen für die Hingabe an eine Sache, für die Hingabe an einen Menschen ein solches Wort gebildet?¹⁰ Ein Wort das anzudeuten scheint, dass in einer solchen Hingabe auch das Potential für Leiden mit gesetzt ist?

Und umgekehrt, wiederum von einer sprachlichen Beobachtung ausgehend: Warum heißt die Teilnahmslosigkeit ‚Apathie‘¹¹ und hat somit per definitionem etwas zu tun mit der Abwesenheit von Leidenschaft, von Leidensbereitschaft? Wenn aber Apathie etwas damit zu tun hat, dass sich ein Mensch vom Leben zurückzieht, dann scheint die Sprache etwas davon zu wissen, dass Leiden zum Leben gehört.

Und noch eine letzte Beobachtung: Warum bezeichnen wir den ‚Soziopathen‘ als eine ganz schlimme Form menschlicher Deformation und meinen damit einen Menschen, der unfähig ist, Mitgefühl zu empfinden und sich in andere hineinzusetzen, dem es an der Fähigkeit zur Empathie mangelt. ‚Empathie‘ ist nämlich die Fähigkeit, auf die Gefühle des anderen Menschen mit Resonanz zu reagieren – und wiederum wurde für diese Begriffsbildung das griechische Wort *πάθος* gewählt, das zwar nicht nur, aber doch wesentlich das Leiden meint.

Die Fähigkeit, Leiden zu empfinden (was noch etwas anderes ist, als allein der physische Schmerz), scheint also mit dem Mensch-sein selbst zusammenzuhängen. Und es mag theologisch gewagt erscheinen, das Leiden mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Zusammenhang zu bringen, – aber nur auf den ersten Blick. Denn wenn der Mensch als Gottes Ebenbild die Fähigkeit zur Liebe und zur Freiheit spiegelt, dann ist mit diesen Qualitäten unausweichlich auch die Fähigkeit, Leid zu empfinden und zu

¹⁰ Offenbar leitet sich „leidenschaftlich“ vom französischen „passion“ ab (vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, hrsg. von WOLFGANG PFEIFER, München 1997, S. 787). Das eröffnet wiederum Zusammenhänge, weil die „Passion“ somit nicht nur die Leidensgeschichte, sondern auch die Leidenschaft (im Sinne der Hingabe) meint, und der Begriff somit eine unterschwellige christologische Aufgeladenheit besitzt.

¹¹ Dieser Begriff unterliegt einem bemerkenswerten Wandel. Im Griechischen ist er durch die stoische Philosophie eigentlich positiv besetzt: die Gelassenheit, Leidenschaftslosigkeit. Aber der Begriff gelangte dann in den medizinischen Wortschatz und bezeichnet dort die krankhafte Teilnahmslosigkeit (vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen [Anm. 10], S. 49 f.).

erleiden, mitgesetzt.¹² [...]. An dieser Stelle ist die christliche Gottesvorstellung anders als jene, die sich Gott auf simplifizierende Weise als unwandelbar und leidensunfähig vorstellt. Gott, wie er sich in den Traditionen und Erzählungen der Heiligen Schrift gespiegelt zeigt, ist ein leidensfähiger und leidender, weil ein liebesfähiger und liebender Gott. Damit aber baut das Christentum eine Brücke hin zur Welt und zu den Menschen: Nicht einfach das eigene Glück und das verheißene Paradies sind das Ziel der Glückseligkeit, nicht der distanzierende Rückzug in sich selbst, sondern die Liebe zur Welt und ihren Menschen; jene Hingabe, die bereit ist, aus Liebe auch das Leiden auf sich zu nehmen.

So verstanden führt die Frage ‚Warum Leid?‘ aber nicht nur in die bleibenden Aporien der Theodizee, sondern erschließt daneben einen Raum der spezifisch menschlichen Berufung: nämlich jenen, zu lieben und sich dem Leid der anderen zu öffnen, beizustehen und mitzuleiden.“

Die 17. Ökumenische Sommerakademie in Kremsmünster, die vom 15. bis 17. Juli 2015 stattfand und an der diesmal zahlreiche pastoral und medizinisch Berufstätige oder Ehrenamtliche von Krankenhäusern, Palliativ-Stationen, Hospiz- und Pflege-Einrichtungen teilnahmen, versuchte mit ihrer Konzeption die Thematik von unterschiedlichen Zugängen her durch Referentinnen und Referenten mit verschiedenem konfessionellem, religiösem, weltanschaulichem und akademischem Hintergrund aufzugreifen. Dieser Tagungsband dokumentiert die wissenschaftlichen und praxisbezogenen Vorträge, wobei die Manuskripte zwar bearbeitet wurden, mitunter aber bewusst noch ihre Dialogform beibehalten haben. Die durchaus kontroversen Beiträge, die sich dem Thema aus der Perspektive der Philosophie, der Judaistik, der Praktischen und Systematischen Theologie, der Religionspädagogik, Sozialethik und Biblischen Wissenschaften sowie der konkreten Sozialarbeit oder der kirchlichen Pastoral widmen, wollen einer weiteren sachkundigen Diskussion dienen.

Ein herzlicher Dank sei daher an dieser Stelle wieder allen Referentinnen und Referenten für ihre Mitarbeit bei dieser Publikation gesagt. Be-

¹² In diesem Sinne verstehe ich den Satz von OSWALD BAYER: „Gott will das Leid nicht – Gott leidet“ (Art. Leiden. 2. dogmatisch und ethisch, in: RGG⁴, Bd. 5, Sp. 243–246, hier: Sp. 244). Das heißt: Gott sucht und schafft das Leiden nicht, aber insofern es eine Möglichkeit der Liebe ist, Zurückweisung zu erfahren, am Leid des anderen Anteil zu nehmen (und so selbst zu leiden) – insofern ist die Liebe mit dem Leid verbunden. „Wird aber Gottes Vatername ernstgenommen, so lässt er sich nicht ohne Affekte und damit nicht ohne Leidensfähigkeit denken“ (ebd.).

danken möchte ich mich erneut beim Österreichischen Rundfunk (ORF) für die hervorragende technische und mediale Unterstützung der Veranstaltung, sowie bei den MitarbeiterInnen der Katholischen Privat-Universität Linz (KU), welche unter der bewährten organisatorischen Umsicht von Mag.^a Hermine Eder und der administrativen Betreuung von Verwaltungsdirektorin Mag.^a Monika Höller (beide KU Linz) die Gesamtverantwortung für die Durchführung dieser Tagung übernommen haben.

Großer Dank gebührt den Kolleginnen und Kollegen im Redaktionskomitee der Ökumenischen Sommerakademie: ORF-Landesdirektor i.R. Dr. Helmut Obermayr, den ORF-Redakteuren Mag.^a Brigitte Krautgartner, Dr. Bernhard Hain und Mag. Helmut Tatzreiter, Bischof Dr. Michael Bünker vom Ökumenischen Rat der Kirchen Österreichs, Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreuzer M.A. von der KU Linz, Prof.ⁱⁿ Mag.^a Renate Bauinger für das Evangelische Bildungswerk Oberösterreich (nun an der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz), Superintendent Dr. Gerold Lehner, Chefredakteur Mag. Matthäus Fellingner von der Linzer Kirchenzeitung sowie Dr. P. Bernhard Eckerstorfer OSB von der gastgebenden Benediktinerabtei Kremsmünster.

Die Organisationsverantwortlichen bedanken sich sehr herzlich bei der Landeskulturdirektion Oberösterreich sowie bei allen Sponsoren dieses bedeutsamen Dialogforums.

Für die Transkriptionstätigkeit und das Korrekturlesen des Manuskriptes bin ich meinem Mitarbeiter am Institut für Kirchenrecht der KU Linz Peter Habenschuß zu besonderem Dank verpflichtet.

An dieser Stelle sei mit höchster Wertschätzung an eine der großen Persönlichkeiten des ökumenischen und interreligiösen Dialogs in Österreich erinnert, die viele Jahre dem Redaktionskomitee der Ökumenischen Sommerakademie Kremsmünster angehört hat und am 29. November 2015 in Wien verstorben ist: Oberin Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ h.c. Christine Gleixner, FvB. – *Ihr sei dieses Buch in Dankbarkeit gewidmet!*

Severin J. Lederhilger O.Praem.
Linz, im Februar 2016

Norbert Hoerster

Gibt es einen guten Gott?

Gibt es überzeugende Argumente für den Glauben an die Existenz eines guten, eines allgütigen Gottes? Oder sprechen die offenkundigen Übel dieser Welt gegen diesen Glauben? Diese Frage, das sogenannte Theodizeeproblem – das Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt – ist unter Philosophen seit je umstritten. Ich kann im Folgenden nicht mehr als eine Denkanregung geben, wobei ich auf eine deutliche Stellungnahme aber nicht verzichten werde.

1. Gott – ein allgütiges Wesen?

Zunächst ganz kurz: Was verstehen wir überhaupt unter dem Begriff „Gott“? Nun, der monotheistisch verstandene Gott, wie er für das Judentum, das Christentum und den Islam prägend ist, ist im Wesentlichen durch die folgenden drei Eigenschaften definiert:

- a) Gott ist ein ewig existentes, rein geistiges Wesen.
- b) Gott ist absolut vollkommen, also insbesondere allwissend, allmächtig und allgütig.
- c) Gott hat in seiner Allwissenheit, Allmacht und Allgüte die Welt erschaffen und erhält sie.

Ich behandle im Folgenden ausschließlich die Eigenschaft der Allgüte, der *moralischen* Vollkommenheit Gottes. Ich setze dabei die Existenz eines Gottes mit den anderen soeben genannten Eigenschaften, also insbesondere mit den Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit, voraus. Mein Thema lautet also: Was spricht dafür, den allmächtigen und allwissenden Schöpfer dieser Welt, für dessen Existenz vermutlich einiges spricht, gleichzeitig als allgütig – als allgütig seinen Geschöpfen gegenüber – zu betrachten?

Ist diese unsere Welt nicht eine Welt voller Übel, insbesondere voller Schmerz und Leid für eine Vielzahl der von Gott geschaffenen Menschen und auch Tiere? Wie kann diese Welt das Werk eines in jeder, also auch in

moralischer Hinsicht vollkommenen Schöpfers sein? Wie kann ein vernünftiger Mensch, der mit offenen Augen durch die Welt geht und dabei ihre immer neuen Katastrophen vor Augen hat, eigentlich auf die Idee kommen, dass diese Welt das Werk eines Gottes ist, der sich durch seine Schöpfung als allgütig seinen Geschöpfen gegenüber erwiesen hat?

Bevor ich zu den wesentlichen Argumenten pro und kontra zur göttlichen Allgüte komme, möchte ich Sie auf den folgenden, meines Erachtens sehr wichtigen Punkt deutlich hinweisen. Das genannte Problem des Übels, das Theodizeeproblem, ist keineswegs nur ein rein theoretisches Problem – wie etwa die Frage, ob Gott aus einer oder aus drei Personen besteht, ob er eher männlich oder weiblich oder keines von beiden ist.

Ich kann dem bekannten Philosophen Hermann Lübbe nicht zustimmen, wenn er in seinem Buch „Religion nach der Aufklärung“ schreibt, das Theodizeeproblem sei „nicht ein Problem des religiösen Lebens“, sondern ein bloßes „Seminarproblem“, eine eigentlich religiös „überflüssige Frage“¹. Ich meine demgegenüber, dass die Frage nach der Güte Gottes gerade unter dem praktischen Aspekt eines religiösen Lebens von entscheidender Bedeutung ist.

Denn wie kann man einen Gott verehren und anbeten, ihm Vertrauen und Hoffnung entgegenbringen, ihn mit Gebeten und Fürbitten behelligen, wenn man nicht gleichzeitig von Gottes Güte und seinem nicht nachlassenden Interesse an unserem Wohlergehen überzeugt ist? Ich möchte insofern behaupten: Die göttliche Allgüte ist gerade für die religiöse Lebenspraxis die allerwichtigste der göttlichen Eigenschaften. Denn ohne die feste Überzeugung von der Allgüte Gottes verliert das religiöse Leben, so wie es von den Kirchen und ihren Gläubigen seit je praktiziert wird, jeden nachvollziehbaren Sinn.

Ich komme damit nun zum Theodizeeproblem, dem Problem des Übels als solchem. Zunächst kurz: Was ist ein Übel? Darüber kann man in mancher Hinsicht gewiss streiten. Trotzdem besteht hier eine weitestgehende Einigkeit in Folgendem: Kein vernünftiger Mensch wird bestreiten wollen, dass jedenfalls Schmerz und Leid von empfindungsfähigen Wesen – also von Menschen und auch von Tieren – ganz offenkundige Übel sind. Und genau diese Übel gibt es ja bekanntlich in hohem Ausmaß auf dieser Erde.

Zweckmäßigerweise unterscheidet man bei der Behandlung des Theo-

¹ HERMANN LÜBBE, Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986 (München 2004), S. 197 und 204.

dizeeproblems zwei Arten von Übel: Zum einen gibt es das *natürliche* Übel, das unmittelbar von der von Gott geschaffenen Natur und ihren Gesetzmäßigkeiten ausgeht, also insbesondere Naturkatastrophen und Krankheiten vielfältigster Art. Man denke etwa an die Krebskrankheit, an das Malariafieber, an Erdbeben, Hungerkatastrophen, Wirbelstürme, Überschwemmungen et cetera.

Und zum anderen gibt es das *moralische* Übel, das die Folge unmoralischen menschlichen Handelns ist. Man denke an die Untaten eines Hitler oder Stalin, aber auch an die alltäglichen Morde, Vergewaltigungen, Körperverletzungen, Diebstähle, wie sie selbst in einer wesentlich intakten Gesellschaft immer wieder vorkommen. Wie konnte ein dem Menschen angeblich in unendlicher Güte zugetaner Gott die Welt so erschaffen und gestalten, dass sie eine Vielzahl derart offenkundiger natürlicher und moralischer Übel enthält?

2. Die Frage nach dem Übel in einer von Gott geschaffenen Welt

Ich erörtere nun die meines Erachtens wichtigsten Versuche, das Problem des Übels zu lösen und so den Glauben an einen allgütigen Gott zu rechtfertigen. Ich beginne meine Überlegungen mit dem Problem des *natürlichen* Übels. Millionen Kinder sterben jährlich noch vor ihrem sechsten Lebensjahr an Krankheit und Hunger. Und es gibt immer wieder Erdbeben mit mehr als 100.000 Opfern. Hätte ein allgütiger Gott, der gleichzeitig auch allmächtig ist, die Welt nicht ohne solche immensen Grausamkeiten der Natur erschaffen können, ja erschaffen müssen?

Richtig ist zwar: Diese Grausamkeiten der Natur sind vor allem die Folge von Gesetzen, denen die gesamte Natur nun einmal unterworfen ist, die Folge von Naturgesetzen. Ist es aber nicht Gott, der nach monotheistischer Auffassung die Welt und sämtliche Naturgesetze, die die Welt beherrschen, aus dem Nichts erschaffen hat? Und hat Gott nicht außerdem in seiner Allwissenheit sämtliche Auswirkungen und Folgen der von ihm geschaffenen Naturgesetze vom Weltanfang bis zum Weltende bereits vorausgesehen? Hätte dieser Gott also, falls er tatsächlich ein allgütiger Gott ist, die Welt nicht mit anderen, dem menschlichen Glück und Wohlergehen zuträglicheren Naturgesetzen ausstatten müssen?

a. Ein häufiger Versuch von Theologen, mit diesem Problem fertig zu werden, sieht wie folgt aus: Gott hat, so heißt es, die genannten natürlichen Übel ganz bewusst geschaffen. Er wollte nämlich dem Menschen als einem mit einem freien Willen ausgestatteten Wesen die Chance geben, sich im Kampf gegen das natürliche Übel moralisch zu bewähren. Es ist der hohe Wert einer gelungenen *moralischen Bewährung*, der den Unwert der zu diesem Zweck erforderlichen Übel mehr als aufwiegt. Diese Antwort erweist sich schon bei geringem Nachdenken als völlig *unzureichend*.

Erstens: Ist das Leiden und der Tod von Millionen längst gestorbenen Kindern in der Dritten Welt wirklich damit zu rechtfertigen, dass sich eines Tages vielleicht genügend Ärzte und Helfer finden, die in Zukunft aus moralischer Gesinnung solche Kinder von ihren Krankheiten heilen und sich damit vor Gott moralisch auszeichnen werden?

Und *zweitens* und entscheidend: Gegen sehr viele natürliche Übel kann der Mensch – selbst bei äußerster moralischer Anstrengung – überhaupt nichts ausrichten. Kann er zum Beispiel Erdbeben samt ihren Folgen verhindern? Er kann diese Erdbeben ja nicht einmal voraussehen. Und kann er den natürlichen Tod, wie er jedem von uns bevorsteht, in irgendeiner Weise verhindern? So viel zu diesem unhaltbaren Lösungsversuch des Problems des natürlichen Übels.

b. Weitaus interessanter und ernster zu nehmen ist jedoch der folgende Lösungsversuch, zu dem ich nun komme. Seine zentrale These lautet: Eine Welt, die in ihrem Verlauf den gottgeschaffenen Naturgesetzen folgt, hat neben ihren zahlreichen guten Seiten nun einmal auch einige *negative Seiten* wie die genannten Übel. Und Gott hat diese negativen Seiten bei seiner Erschaffung der Welt völlig zu Recht in Kauf genommen, weil sie von den guten Seiten wertmäßig deutlich übertroffen werden. Die vielen guten, positiven Gegebenheiten dieser Welt – wie ihre Schönheit und ihre wunderbaren Lebewesen – wären ohne die genannten negativen Gegebenheiten leider nicht möglich gewesen.

In diesem Sinn schreibt etwa der Wiener Kardinal Schönborn in seinem Buch „Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens“: „Das, was Erdbeben verursacht, die immer wieder zu Todesopfern führen, ist zugleich eine der Voraussetzungen dafür, dass es uns und alle komplexen Lebewesen auf dieser Erde geben kann“². Mit anderen Worten:

² CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN, Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 2007, S. 107.

Ohne Erdbeben auch keine Menschen. Die Tausende von Hungertoten und Erdbebenopfern auf der Erde müssen wir nun mal in Kauf nehmen, wenn wir auf so komplexe Lebewesen wie eine Conchita Wurst nicht verzichten wollen. Gottes Entscheidung für die zahllosen Übel dieser Welt ist eben, wie die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel zur Rechtfertigung von Entscheidungen, die sie nicht begründen kann, zu sagen pflegt: *alternativlos*.

Nicht anders argumentieren übrigens Theologen gern auch dann, wenn es um das unermessliche Leid der Tiere – ihr Fressen und Gefressenwerden – im normalen Ablauf der Natur geht. Ohne die Evolution im Tierreich, so heißt es, hätte doch auch der Mensch am Ende der Evolution nicht entstehen können.

Nun, nach meiner Auffassung handelt es sich bei diesen „Alternativlosigkeitsargumenten“ um einen *Fehlschluss*. Aus der Beobachtung, wie ein bestimmtes Ereignis tatsächlich entstanden *ist*, zieht man fälschlicherweise den Schluss, dass dieses Ereignis nur so und nicht anders hätte entstehen *können*. Daraus, dass die Evolution de facto zur Entstehung des Menschen geführt hat, wird einfach der Schluss gezogen, dass die Evolution eine notwendige Bedingung für die Entstehung des Menschen war. Das ist so, als wenn man aus der Tatsache, dass jemand nach einer durchzechten Nacht mit seinem Auto betrunken nach Hause fährt und dabei ein anderes Auto beschädigt, den Schluss ziehen würde, ohne die Anrichtung dieses Schaden hätte er in der Nacht leider nicht mehr nach Hause kommen können. Die Wahrheit ist doch: Mit einem Taxi hätte er sein Ziel ebenso gut in moralisch einwandfreier Weise erreichen können.

Warum hätte also ein allmächtiger und allwissender Gott für die Erschaffung des Menschen nicht eine Alternative zur Evolution finden können, wenn das Fressen und Gefressenwerden der Tiere ihm nicht gleichgültig wäre?

Aber es gibt noch einen zweiten, ganz anderen Einwand gegen die genannte Position Kardinal Schönborns. Nehmen wir einmal an, sämtliche in unserer Welt herrschenden Naturgesetze wären tatsächlich insgesamt gesehen jedenfalls optimal und nicht verbesserungsfähig. Selbst dann gibt es für einen allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott doch immer noch einen gangbaren Weg, die jedenfalls *auch* vorhandenen negativen Seiten dieser Naturgesetze zumindest erheblich zu mildern. Gott hätte nämlich Übel wie etwa die stattgefundenen Erdbeben mit ihren tausenden unschuldigen Opfern doch ohne Weiteres rechtzeitig durch ein Wunder stoppen können – derselbe Gott, der (wie in der Bibel berichtet) sogar so großzügig

war, dass er auf einer Hochzeitsparty, auf der den Gästen der Wein ausgegangen war, durch ein Wunder mehrere hundert Liter Wasser in hochwertigen Wein verwandelt hat.³ Ich sehe kein Argument, das jedenfalls dann, wenn es um Leben oder Tod geht, *gegen* einen Eingriff eines wirklich allgütigen Gottes in den Naturverlauf sprechen würde.

3. Das Theodizeeproblem – eine Frage der Logik?

Ich komme nun zu einem ganz entscheidenden Punkt des Theodizeeproblems. Ich muss nämlich zugeben, dass meine bisherigen Ausführungen in einer wesentlichen Hinsicht unzureichend waren, da ich diesen Punkt bislang nicht berücksichtigt habe. Der Punkt ist dieser: Auch ein allmächtiger Gott, der nicht nur die Welt als solche, sondern ebenso die sie beherrschenden Gesetze aus dem Nichts erschaffen hat, konnte durchaus nicht *jedes beliebige* Gesetz erschaffen oder *jedes beliebige* Schöpfungsprojekt verwirklichen. Auch Gott kann nämlich solche Projekte oder solche Gesetze *nicht* verwirklichen, die in einem *logischen* Widerspruch zueinander stehen.

So hätte Gott zum Beispiel keine Erde erschaffen können, die gleichzeitig sowohl eine Scheibe als auch eine Kugel ist. Eine solche Erde ist nämlich aus logischen Gründen gar nicht denkbar und deshalb auch nicht realisierbar. Das heißt: Auch ein allmächtiger Gott kann nur solche Naturgesetze erschaffen, die logisch miteinander vereinbar sind. Und das bedeutet: Auch ein allmächtiger Gott kann durchaus gleichzeitig allgütig sein, wenn er nur solche Übel herbeiführt, die eine *logisch zwingende Voraussetzung* für die Herbeiführung höherer, die Übel an Wert übertreffender Güter sind.

Die alles entscheidende Frage lautet demnach: Trifft diese logisch zwingende Verknüpfung zwischen Übeln und höheren Gütern tatsächlich auf die uns bekannten Übel dieser Welt zu? Sind alle diese Übel als Folgen der von Gott geschaffenen Naturgesetze von Gott notwendigerweise geschaffen worden, weil selbst ein allmächtiger Gott ohne Inkaufnahme dieser Übel aus logischen Gründen gar nicht in der Lage gewesen wäre, diese Welt mit den in ihr vorgefundenen höherrangigen Gütern auszustatten? Hätte Gott also so wunderbare Lebewesen wie unsere führenden Politiker

³ Vgl. Joh 2,1–10.