

Von der „Ponerologie“ zur Theodizee: Das Übel in der säkularen Kultur

Andrés Torres Queiruga

Das Problem der Theodizee ist untrennbar mit dem des *Übels* verbunden und so alt wie die Menschheit. Deshalb hat es die Theodizeefrage auch immer gegeben, und ist sie auch heute notwendig. Dieser Artikel möchte die *grundlegende These* belegen, dass nur jene Theodizee „gescheitert“ (Immanuel Kant) ist, die vor-säkulare Antworten auf eine radikal säkulare Kritik gibt. Es bleibt damit notwendig, das Problem jeweils zu aktualisieren.

I. Theodizee vor der Moderne und die Legitimität des „verkürzten Weges“

Das Problem stellte sich schnell in seiner ganzen Schärfe: religiös im biblischen Buch Hiob im Gedicht des leidenden Gerechten in Mesopotamien; philosophisch bekam es im Dilemma des Epikur eine kaum noch zu überwindende Schärfe – „ob Gott will und nicht kann oder aber kann und nicht will ...“. Es wurden zahllose und sehr verschiedene Antworten formuliert. Im Christentum ufernten die Abhandlungen *Über das Böse* aus. Das Wort „Theodizee“ aber findet sich erstmals bei Leibniz, und diesen Punkt gilt es zu bedenken.

In vormoderner Zeit war das Übel innerhalb eines Glaubens verortet, der nicht hinterfragt wurde, sondern gesellschaftlich plausibel und kulturell legitimiert war. Gott war unwidersprochen evident. Trotzdem entwickelte Epikur sein Dilemma bis hin zum Atheismus: Die Götter leben im Himmel, ohne sich um die Menschen zu kümmern. Die Christen kannten das Dilemma (Laktanz hat sich damit befasst), aber die Vorstellung, dass das Übel die Existenz Gottes in Frage stellt, war einfach undenkbar.

Es war undenkbar, weil die Situation eine *integrale Denkweise* ermöglichte, gestützt auf ein tiefgehendes Vertrauen, das durch keinerlei abstrakte Vernunft gebrochen werden konnte. Die geschichtliche Erinnerung an den rettenden Gott, die Person Jesu und sein grenzenloses Vertrauen in den Vater (*Abba*), seine unendliche Liebe und unbedingte Vergebung sicherten den Glauben angesichts der Logik des Dilemmas.

Man könnte diese Situation so zusammenfassen: „Die Vernunft ist schwach,

solange der Glaube stark ist.“ Es zeigt sich eine der Zeit angepasste Theodizee: ein „verkürzter Weg der Theodizee“, der, wenn er gut kontextualisiert wird und man sich seiner Grenzen bewusst ist, einen bleibenden Wert behält.

II. Die Krise der Moderne und die Notwendigkeit der Theodizee

Die Moderne brachte eine radikale Wende, indem sie die *Autonomie* einer *Vernunft* verkündete, die sich jeglichem externen und autoritären Befehl verweigert. Auch die Religion müsse sich, so bemerkte Kant, trotz ihrer „Heiligkeit“ dem „Zeitalter der Kritik“ stellen. Und zwar in der Weise, dass das Dilemma des Epikur für den Glauben zur tödlichen Falle wird, wenn er ihm nicht mit einer explizit kritischen und streng logischen Antwort begegnen kann.

Indem die Moderne das Übel zum „Fels des Atheismus“ machte, zeigte sie, dass ein einfacher Verweis auf das „Mysterium“ nicht ausreicht. Das religiöse *Zusammenleben* wird tödlich getroffen, wenn es seine *logische Kohärenz* nicht kritisch absichert. Niemand hält jemanden für anständig, der, *wenn er es wollte*, den Hunger aus der Welt schaffen könnte, dies aber – aus welchen Motiven auch immer – nicht tut. Mit noch mehr Grund wird man einen „Gott“ ablehnen, der, *obwohl er es könnte*, nicht nur den Hunger, sondern auch alle anderen Gräueltaten, die die Menschheit kreuzigen, nicht überwinden will.

Wenn man etwas so Ernsthaftes nicht beachtet, kommt man zu fürchterlichen theologischen Begründungen. Kein geringerer als Karl Rahner hat behauptet, dass „wir die Güte Gottes zu bekennen haben, die aber eben nicht vor unserem Tribunal freigesprochen werden muss“¹; und er zitiert die bekannten Worte des von Todeskrankheit gezeichneten Romano Guardini, der sagte, dass er im letzten Gericht sich nicht nur befragen lassen, sondern auch selber fragen werde. Und die Frage des Papstes in Auschwitz wurde von vielen als Bestätigung des Atheismus aufgefasst: „Warum, Herr, hast du geschwiegen? Wie konntest du dies hinnehmen?“ Ohne es zu sagen, *erwecken die Fragen objektiv den Eindruck*, dass, wenn Gott sich entschieden hätte, „nicht zu schweigen“ und „nicht hinzunehmen“, Auschwitz nicht geschehen wäre. Wenn dies so wäre, hätte Epikur recht ... und auch jene, die der gleichen Logik folgen und behaupten, dass nach dem Holocaust der Gottesglaube seinen Sinn verloren hätte.

Das Übel stellt nicht einfach nur die *Art und Weise des Glaubens*, sondern die *Tatsache des Glaubens selbst* in Frage. Die Herausforderung lautet *Glaube* oder *Nicht-Glaube*: Gott oder Atheismus. Man muss sehr ernsthaft darüber nachdenken, was unter diesen Umständen eine Behauptung bedeutet, Theodizee sei unmöglich. Mindestens der Versuch ist unumgänglich. Die Herausforderung aber ist riesig: Man darf sich weder dem *Fideismus* ausliefern, noch in das „Mysterium“ oder die Unerkennbarkeit Gottes flüchten, ohne vorher die Vorurteile kritisiert und neue Möglichkeiten ausprobiert zu haben.

III. Die Theodizee in der Moderne: der „lange Weg“

Wenn die *neue* säkulare Situation die Matrix für eine neue Frage ist, die eine mögliche atheistische Negation einschließt, dann ergibt sich auch die Möglichkeit einer neuen Lösung, und zwar durch die Entdeckung eines entscheidenden Faktors: die *Autonomie der Welt* mit eigenen Gesetzen, ohne außerweltliche Einflussnahmen. Gegen alle apologetischen oder antireligiösen Topoi hat der erste Blick heute nicht gen Himmel oder Hölle, zu Gott oder den Dämonen zu gehen, sondern in Richtung der Welt und ihrer Gesetze. Glaubend oder nicht, wir wissen, dass jedes Übel seine Ursachen innerhalb der Welt hat: Die Schwarze Pest füllte Europa mit Prozessionen, HIV/Aids schafft eine Welt der Laboratorien.

Dies ermöglicht etwas radikal Neues, denn es lässt etwas erkennen, was zwar immer gegenwärtig, nun aber nicht mehr zu leugnen ist: den nicht un-mittelbar religiösen, sondern einfach und radikal *menschlichen* Charakter des Übels. Wir alle werden weinend geboren; am Ende erwartet uns der Tod; und dazwischen liegen Schuld, Leiden, angetanes oder erlittenes Leid, Naturkatastrophen oder menschliche Verbrechen. Dies ist ein menschliches Problem, und zwar noch vor jeder religiösen oder areligiösen Beschreibung. Eine solche Beschreibung kann ganz unterschiedlich ausfallen, aber immer bildet sie, strukturell gesehen, eine nachfolgende Antwort auf eine vorhergehende allgemeine Frage.

Deshalb muss eine wirklich aktuelle Theodizee einen „langen Weg“ einschlagen und das Problem von seinem Ursprung her wieder aufnehmen. Persönlich meine ich, dass es notwendig ist, drei grundlegende Schritte zu unterscheiden:

Die *Ponerologie* (vom Griechischen *ponerós*: Übel) behandelt das Übel *als solches*. Da es vor allem ein *menschliches* Problem ist, gilt es zunächst, die allgemeine Struktur herauszuarbeiten. Erst danach macht es Sinn, die religiösen oder nicht-religiösen Implikationen zu diskutieren, also die schon verschiedenen *Antworten* auf dieses Problem darzustellen.

Die *Pisteodizee* (vom Griechischen *pistis*: Glaube, hier im weiteren Sinn einer Kosmovision gemeint) versucht, die globale Antwort angesichts des Übels zu begründen, zu „rechtfertigen“. Solche „Pisteodizee“ ist die eines Sartre, der verkündet, dass das Übel die Welt ins Absurde führt, oder die eines Agnostikers, der unfähig ist zu entscheiden, oder die eines Glaubenden, der in Gott die Behauptung von Sinn begründet.

Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 unterrichtete er Fundamentaltheologie in Santiago de Compostela und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Salamanca. Er ist Mitbegründer der spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (Frankfurt 1996); *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion* (Darmstadt 2008); *Esperanza a pesar del mal* (Santander 2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Geheimnis von Jesus dem Christus“ in Heft 3/2008. Anschrift: O. Courraliña 23 G, 15705 Santiago de Compostela, La Coruña, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

Die *Theodizee* ist dann der besondere Fall einer „christlichen Pisteodizee“, das heißt, *eine* Antwort unter anderen möglichen Antworten. Für sie ist charakteristisch, dass sie mit anderen religiösen „Pisteodizeen“ verwandt ist und in kritischem Gegensatz zu nicht-religiösen und agnostischen „Pisteodizeen“ steht. Unsere Abhandlung wird hier sehr komplex, soll aber ihre Klarheit nicht verlieren.² Deshalb werde ich mich auf das Wesentliche konzentrieren und möchte vor allem die unvermeidliche Notwendigkeit und die Möglichkeit einer *neuen* Theodizee betonen.

IV. Die *Ponerologie*: Die Unmöglichkeit einer Welt ohne Übel

Die *Ponerologie* stellt eine unverzichtbare Vermittlung dar. Auf die klassische Frage „Woher kommt das Übel?“ lautet eine unmittelbare Antwort, die sich der Autonomie der Welt bewusst ist: *aus der Welt selbst*. Niemand schreibt heute die Ernte oder die Pest Engeln oder Dämonen zu. Alles Übel hat eine Ursache in der Welt, und die *Wissenschaft* weiß, dass dies aufgrund ihrer Gesetze *unvermeidbar* ist.

Die *Philosophie* muss aber zu den letzten Gründen vordringen. Bleibt also eine zweite Frage: Wenn das Übel in dieser Welt unvermeidlich ist, heißt dies auch: unvermeidbar in *jeder* Welt? Wäre nicht eine Welt möglich, deren Verfassung Konflikte, Brüche, Verbrechen und Leiden verhindert: eine *Welt ohne Übel*? Hier zeigt sich der harte Kern des Problems. Die *Vorstellungsfähigkeit* bejaht diese Frage: Sie stellt dem „Realitätsprinzip“ Mythen und kindliche Allmachtsphantasien entgegen. Aber die begriffliche Anstrengung zeigt, dass eine Welt ohne Übel unmöglich ist.

Nachdem die Philosophie alle konkreten Ursachen analysiert hat, entdeckt sie, dass die letzte Wurzel des Übels die *Endlichkeit* ist. Dies formuliert schon der allgemeine Menschenverstand: „Nicht alle finden es gut, wenn es regnet“ und „Man kann keine Tortillas machen, ohne Eier zu zerstören“. Und auch die Philosophie formuliert dies: „Jede Festlegung ist auch Negation“ (Spinoza). Und Leibniz proklamierte, wenn auch mit einem Hang zu Rationalismus und hinter theologischen Restbeständen versteckt, die grundsätzliche Unvollkommenheit der Schöpfung. Indem man den dynamischen Charakter jeden endlichen Werdens entdeckt, bestätigt man die kosmische und biologische, die soziale und geschichtliche Evolution. Deshalb ist es – *abseits konkreter Auseinandersetzung* – heute sehr schwer, wenn nicht unmöglich, die Möglichkeit einer perfekten Welt zu behaupten.

Die Endlichkeit schließt *notwendigerweise* eine umfassende Vollkommenheit aus, und zwar aus dem gleichen Grund wie ein Kreis kein Quadrat sein kann oder es kein hölzernes Eisen geben kann. In diesen Beispielen ist der Widerspruch noch recht offensichtlich, da sie sich auf eine anschauliche Dimension begrenzen.

Wenn die Dimensionen aber komplexer werden, wird es schwieriger: Nur wenige erfassen in der euklidischen Geometrie unmittelbar, dass ein rechtwinklig-gleichseitiges Dreieck unmöglich ist. Je mehr man sich mit der Welt befasst, umso komplizierter wird sie. Aber die Struktur ist identisch: Eine endlich-perfekte Welt wäre eine endlich-unendliche Welt: ein quadratischer Kreis, ein Widerspruch.

Die Konsequenz ist entscheidend. *Jede* Welt, die existieren kann, wird notwendigerweise endlich sein: Es ist unmöglich, eine Welt ohne Übel zu *denken*. Wie die Welten auch immer aussehen mögen, ihre Elemente und Ausdrucksweisen mögen sich unterscheiden; aber weil sie begrenzt sind, werden sie immer dem Streit und dem Leiden ausgesetzt sein. Wenn Leben auf anderen Planeten existierte, könnten wir nicht wissen, *welche* Probleme, Krankheiten oder Konflikte sie haben; aber es gäbe sie. Sie wären in Form und Qualität anders als die uns bekannten, aber es müsste sie geben. Es gäbe „Übel“.

Diesem Gesetz entkommt auch die *Freiheit* nicht. Eine *endliche* Freiheit - erkenntnismäßig begrenzt aufgrund interner Bedingungen und auferlegt durch nicht zur Verfügung stehende Optionen - ist unvermeidlich dem Irrtum und dem Scheitern ausgesetzt. Schon die Kirchenväter lehnten die Möglichkeit einer endlichen, sündenfreien Freiheit ab³ und unsere Erfahrung bestätigt dies jeden Tag. Eine wichtige Beobachtung: Dass das Übel in einer endlichen Wirklichkeit unvermeidlich ist, heißt nicht, dass diese schlecht ist. Es bedeutet nur, dass sie „auf endliche Weise gut“ ist, dass sie vom-Übel-betroffen-gut ist, dass also die Möglichkeit und oftmals auch die Realität des Scheiterns nicht ausgeschlossen ist. Der Hl. Thomas hat dies in dem Satz zusammengefasst, dass „was versagen kann, auch einmal versagt“⁴. (Deshalb lehne ich den Ausdruck „metaphysisches Übel“ ab: Die Endlichkeit ist kein „Übel“, sondern nur die Bedingung seiner Möglichkeit⁵; es gibt nur „physische“ und „moralische“ Übel.)

V. Die Pisteodizee als allgemeine Frage

Weil das Übel unvermeidbar ist, stellt es ein Problem für alle dar. Es gibt eine allgemein relevante Frage: Welchen Sinn hat die Existenz des Übels und wie begegnen wir ihm kohärent und im Sinne des Lebens? Ob wir es wollen oder nicht, alle sind wir darin verwickelt und alle haben wir eine gemeinsame Vision, bekennen wir einen existenziellen „Glauben“. Dieser muss, damit er intersubjektiv kommuniziert werden kann, seine Begründungen offenlegen und Schwierigkeiten aus dem Weg räumen: Er muss sich „rechtfertigen“, indem er seine *Pisteodizee* ausarbeitet.

Wenn es ein *Nichtglaubender* ist, trennt er den religiösen Faktor ab: „Glaube“ als pessimistischer wie bei Schopenhauer oder als übermenschlicher wie bei Nietzsche, hoffnungslos wie bei Sartre oder heroisch wie bei Camus ... Ein *Glaubender* beachtet den religiösen Faktor: magisch oder personalistisch, mystisch oder prophetisch, in Zurückweisung der Welt oder in deren Umgestaltung ... Ein *Agnostiker* schließlich lehnt das Religiöse weder ab noch erkennt er es an.

Letztlich sind dies aber alles *Pisteodizeen*, mit ihren Vorteilen und ihren Schwierigkeiten.

Prinzipiell fehlt es keiner an Legitimität, aber alle müssen ihren Wahrheitsanspruch rechtfertigen. Auch die christliche. Und dies ist genau die Aufgabe der *Theodizee*.

VI. Die Theodizee als christliche Pisteodizee

1. Offenlegung des epikureischen Dilemmas

Nun wird die entscheidende Bedeutung der ponerologischen Vermittlung deutlich. Nur sie ermöglicht eine *kritische* und *säkulare* Perspektive auf das Dilemma des Epikur. Indem man die gesamte Topographie des Problems ausbreitet, wird die verborgene Falle sichtbar, die das Dilemma scheinbar unbezwingbar macht. Es zeigt sich, dass *ohne kritische Prüfung* die Möglichkeit einer Welt ohne Übel vorausgesetzt wird. Indem die Ponerologie deren Unmöglichkeit aufzeigt, belegt sie die Absurdität der Frage: Mit der Frage, ob Gott „kann, aber nicht will“ oder „will, aber nicht kann“, versucht man, quadratische Kreise zu schaffen. Indem man dies aufdeckt, stellt man sich dem wirklichen Problem, ohne sich in Rhetorik zu verstricken oder die Drohung eines „falschen Glaubens“ zu verbreiten, der so viele Antwortversuche durchzieht.

Mit dieser Freilegung verschwindet nicht das Problem des Übels, es wird aber ein Pseudoproblem aus dem Weg geräumt, wodurch es möglich wird, an die *wahre Frage* zu gelangen. Und diese kann nur lauten (man entschuldige den Anthropomorphismus): Wenn Gott wusste, dass die Welt unvermeidlich dem Horror des Übels ausgesetzt ist, warum erschuf er sie trotzdem? Dies ist eine harte Formulierung, sicher, aber nun, da die logische Absurdität überwunden ist, kann man sie beantworten, ohne die göttliche Güte zu leugnen oder seine Allmacht in Frage zu stellen.

Die *Allmacht* kann behauptet werden ohne einen fremdartigen Rückgriff auf einen endlichen Gott, wie ihn Voltaire angedeutet und letztlich Hans Jonas populär gemacht hat. Ein verzweifelter Rückgriff im Rahmen des ehrenwerten Versuchs, die Infragestellung der göttlichen Güte abzuwehren. Aber, so fügt Xavier Tilliette hinzu: „Man sollte genau wissen, was man mit diesem Anthropomorphismus anrichtet, der zum Elend des Menschen noch die Ohnmächtigkeit Gottes hinzufügt.“⁶ Und Rahner erinnert mit einer nicht sehr vornehmen Formulierung daran, dass uns Gott nicht aus dem „Dreck und Schlamassel“ befreien kann, „wenn es Gott - um es einmal grob zu sagen - genauso dreckig geht“⁷. Ein falscher Rückgriff also, der auf ein definitiv absurdes und widersprüchliches Gottesbild aufbaut. Das Dilemma baut auf die Vorannahme, dass die Allmacht, weil sie „*vox relativa*“ und nicht nichtiger Bezugspunkt eines absurden *flatus vocis* sei, nur Sinn mache als Fähigkeit, absolut alles tun zu können, was „etwas“ ist. Gott aber ist wahrhaft allmächtig, auch wenn „er kein hölzernes Eisen machen kann“.

Das gleiche gilt für die *Güte Gottes*, weil sie das ist, was die biblische Tradition

immer betonte: Die unendliche Güte Gottes offenbarte sich von der ursprünglichen Offenbarung im Exodus an als mitleidend und befreiend, als Anti-Übel. Unzählige Male wiederholten Propheten dies mit ihrem unablässigen Aufruf, mit Ihm gegen Leid und Ausgrenzung anzugehen, Witwen und Waisen zu schützen. Jesus offenbarte es endgültig, indem er zum letzten Kriterium für die Annahme Gottes machte, „die Hungrigen zu speisen und die Nackten zu kleiden“.

2. Die Logik des „Trotzdem“ und die eschatologische Hoffnung

Es bleibt noch eine weitere wichtige Folgerung. Es ist Absicht, dass wir hier von „unvermeidlich“ (statt von „notwendig“) sprechen: Damit soll jegliche *teleologische Verunreinigung* vermieden, jegliche Form von *Zweckbestimmung* ausgeschlossen werden, die das Übel als notwendiges *Mittel* für etwas erklären würde. Es geht darum, die vielfältigen begrifflichen Fallen zu meiden. Wenn wir vom Ganzen sprechen, geschieht es leicht, dass wir „Bedingungen der Möglichkeit“ mit „Mitteln für“ durcheinanderbringen. Wenn ich zum Beispiel, wie es normalerweise die „irenäischen“ Theodizeen tun, sage, dass Gott eine endliche Welt inklusive Übel geschaffen hat, *damit* Freiheit oder höhere Werte möglich sind ..., dann scheint meine Rede das genaue Gegenteil zu implizieren: Gott hätte eine Welt und eine vollkommene Freiheit schaffen können, tat es aber nicht, *damit* ... Ohne es zu wollen, läuft man so Gefahr, die Vorstellung einer Zweckbestimmung einzufügen. (Tatsächlich wurzelt in genau diesem Punkt die entscheidende Kraft - und die Schwäche - der Argumentation von John L. Mackie gegen die - von ihm so verstandene - theistische Haltung ...).⁸

Entscheidend ist aber die Durchsetzung einer anderen Logik. Gegen ein „notwendig für“ ist vorrangig von einer „Logik des Trotzdem“ zu sprechen, die den Charakter des „Unvermeidlichen“, das heißt: des *Faktischen*, des *Unableitbaren* und des *Nicht-zu-Rechtfertigenden* des Übels unterstreicht. Gott liebt die Welt an sich und er liebt sie *trotz* ihrer Endlichkeit und all dessen, was sie zustande bringt, denn die Endlichkeit ist kein „Mittel für“, sondern *die konkrete Sache selbst*, ihre einzig mögliche *Seinsweise*. Das Übel ist absolut nicht gewollt, aber unvermeidlich; deshalb liebt Gott die Welt *trotz* des Übels und er liebt sie in *einzigartiger Weise*, weil es keine andere Möglichkeit ihrer Existenz gibt.

Und er liebt sie, weil sie es *wert ist*: Obwohl sie unvollkommen und vom Übel betroffen ist, ist die Welt *gut*. Sie ist auf dynamische Weise gut, behauptet sich gegen ihre Unvollkommenheiten und versucht kontinuierlich, diese zu *überwinden*. Die christliche Theodizee weiß, dass sie nie einen vollständigen Sieg erlangen kann, aber sie rechnet in der Geschichte mit dem „erst recht“⁹ unermüdlicher und großzügiger göttlicher Hilfe, mehr noch erwartet sie eschatologisch den endgültigen Sieg.

Diese Hoffnung auf die Hilfe in Gott ist das *Spezifische* religiöser Theodizeen. Die christliche sieht dies im Geschick Jesu symbolisiert und unüberbietbar bestätigt. Sein *Tod* zeigt die Unvermeidlichkeit des Übels; seine *Auferstehung* - die die Auferstehung aller ankündigt - aber zeigt, dass dieses Übel endgültig

überwunden werden kann. Schließlich *will und kann* Gott – entgegen dem Dilemma des Epikur – das Übel besiegen. Der Tod als das Letzte der Übel wird besiegt, „damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,28), derart, dass „die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8,18).

VII. Ein letzter Einwand

Man kann diese Antwort akzeptieren oder auch nicht, aber niemand kann ihr Inkohärenz vorwerfen. Gut ist aber sicher, wenn man noch beachtet, dass das letzte Element dieser Kohärenz eine Schwierigkeit betont. Indem die *religiöse* Kohärenz eschatologisch eine Endlichkeit ohne Übel erwartet, scheint sie dem *philosophischen* Ergebnis der Ponerologie zu widersprechen. Ein ungeheuerliches Problem. Man versteht, dass sogar Schillebeeckx angesichts dieses Einwands im Rahmen eines ganz ähnlichen Diskurses zurückgewichen ist: „Endlichkeit als solche schließt nicht per se Leiden und Tod ein. Wäre das der Fall, dann wäre der Glaube an ein nachirdisches, erhöhtes Leben – das jedoch ein Leben *endlicher* Wesen bleibt – ein innerer Widerspruch.“¹⁰

Vielleicht hat er es etwas zu schnell aufgegeben, an die Möglichkeit einer Antwort zu glauben. Ich meine, dass man mit einer entsprechend differenzierten Fragestellung dem Einwand begegnen kann. Der Einwand erhält seinen Sinn vor allem *innerhalb einer religiösen Pisteodizee*. Insofern muss man ihm auch innerhalb dieser spezifischen Argumentation begegnen, weshalb man – jetzt – sehr wohl auch auf das *Mysterium* zurückgreifen kann und muss: Man kann Kohärenz nicht verweigern, aber man kann auch nicht vollkommene Klarheit verlangen. Anselm sagte: „auf vernünftige Weise verstehen, was nicht verstehbar ist“¹¹.

Aus dieser notwendigerweise eher demütigen Haltung heraus scheint es nun möglich zu zeigen, dass der Einwand 1.) die Kohärenz des bis hierher Ausgeführten nicht durchbricht und zerstört und dass er 2.) mit Argumenten beantwortet werden kann, die das bisher Gesagte modifizieren, ohne es aufzuheben. Es handelt sich im Folgenden um drei Argumente aus dem Bereich der *menschlichen Erfahrung*, weshalb sie sich einer rationalen Kontrolle auch nicht entziehen.

Der Heilige Irenäus hat schon eine Antwort versucht. Angesichts des Einwands der Heiden, dass der Erlöser ausbleibe, antwortete er mit dem Argument der *notwendigen Vermittlung der Zeit*. Das, was am Ende der Zeit möglich ist, ist nicht immer auch schon am Anfang möglich: Die Mutter kann einem Säugling noch keine solche Nahrung geben, die sie ihm später geben kann.¹² Dies hilft, eine wichtige Frage zu beantworten: Warum hat Gott uns nicht in endgültiger Vollkommenheit geschaffen, frei von Übel? Die Antwort ist klar: Weil es unmöglich war. Die Person wird erst sie selbst in einem langsamen und freien Reifen in der eigenen Geschichte: Ein Mann oder eine Frau, schon als Erwachsene geschaffen, wären nicht sie selbst, sondern etwas Gespenstisches: ohne Halt und Bestand auch für sie selbst. Sie wären wie gerade Geborene oder wie reine Unvereinbarkeit.¹³

Es bleibt aber die schärfste Frage: Ist eine vollkommene Erlösung denkbar, ohne die Endlichkeit zu durchbrechen? Hier stoßen wir an letzte Grenzen, an denen die Vernunft, genährt durch religiöse Erfahrung, Intuitionen aufnimmt, die sie zwingen, sich bis vor das Mysterium hin auszudehnen. Aber die menschliche Erfahrung kennt einen Charakterzug, der – von der philosophischen Vernunft kontrollierbar – diese Möglichkeit eröffnet: die „unendliche“ Öffnung des Geistes, denn nichts Endliches kann das Streben des Willens und die Weite des Verstandes ausfüllen. Dies haben sowohl der Idealismus wie Blondel und der transzendente Thomismus eingehend bearbeitet. Die Person charakterisiert eine einzigartige und sehr eigentümliche Spannung, nach der die Endlichkeit in gewisser Weise bis in den Bereich des Unendlichen hineinreicht. Indem er sich beim Heiligen Thomas bedient, spricht Bernhard Welte in diesem Zusammenhang von der „endlichen Unendlichkeit“.¹⁴

Diese Besonderheit öffnet eine weitere grundlegende Möglichkeit: Diese Öffnung auf die Unendlichkeit hin kann ganz ausgefüllt werden, so dass die Endlichkeit von der Wirksamkeit des Übels erlöst wird, ohne dass das Übel ganz überwunden wird. Die Ponerologie zeigt, dass dies unter den Bedingungen der Zeit und der geschichtlichen Materie unmöglich ist. Andere, durchaus *bekannte* Erfahrungen – immerhin die höchsten und innersten menschlichen Erfahrungen – zeigen aber auch, dass es nicht notwendigerweise unmöglich ist, diese Bedingungen zu überwinden. Ich beziehe mich hier auf die Erfahrung *der Liebe als personale Vereinigung*. In ihr geschieht eine Form des Austauschs der Identitäten: „Alles, was mein ist, ist dein, und alles, was dein ist, ist mein.“

In der Kunst hat Richard Wagner eine alte, mittelalterliche Tradition aufgegriffen, um auf ausgezeichnete Weise die Ekstase der Liebe zu beschreiben: „Du Isolde, Tristan ich, nicht mehr Isolde!“¹⁵ Hegel, den das Thema von Jugend an bedrängte, öffnete *von der Philosophie* her die Tiefendimension dieser Erfahrung: „Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewusstsein, Gefühl dieser Identität, dieses außer mir und in dem Andern zu sein, ist die Liebe.“¹⁶ Und in der *mystischen Erfahrung* des Johannes vom Kreuz spricht dieser – überraschend und mutig – von der Erfahrung in *diesem* Leben, wenn er sich explizit auf Gott bezieht: „Denn da der Mensch hier mit Gott eins geworden ist, ist er in gewisser Weise Gott durch Teilhabe [...] Daher gibt auch er immer wieder Gott an Gott in Gott, so wie Gott sich ihm immer wieder mit freiem und gnadenvollem Willen gibt, da sein Wille um so freier und selbstloser ist, je mehr er mit Gott geeint ist; und das ist eine wahre und ungeteilte Gabe des Menschen an Gott.“¹⁷

Mehr bleibt mir nicht zu sagen. Die Überlegungen berühren hier die letzten Ausläufer des Seins, dort, wo sich, wie Plotin und Schelling betonen, in der „Verzückung der Vernunft“ nur noch Anzeichen einer möglichen Antwort finden lassen. In gewisser Weise aber erfassen wir intuitiv, dass die Liebe Gottes das scheinbar Unmögliche vermag: eine gewisse „Verunendlichung“ der endlichen Person, denn in der Seligkeit kann sie sagen: „Alles Gottes ist mein.“ In Umkehrung der falschen Hypothese, wonach eine vollkommene Schöpfung möglich

gewesen wäre, gibt es keine Entfremdung: Es gibt eine unerhörte Ausweitung der *eigenen Identität* und deshalb der *eigenen Freiheit*, weil die Person in dem vollendet wird, was sie *vorher gewählt* hat.

Schließlich scheint unser Ergebnis zu sein, dass das Dilemma eines schlechten Sprachgebrauchs - wonach ein Fortschritt der Geschichte nur durch deren Überwindung möglich ist - zu einem Widerspruch wurde, der entweder die Größe oder die Güte Gottes in Gefahr brachte. Die große Wahrheit lautet aber, dass Gott schließlich das Böse überwinden *kann und will*. Nur seine Liebe ist es, die - für und mit uns - die Last der Zeit trägt. Dies ist ein oftmals hartes und schreckliches Ergebnis, aber aus der Sicht des Glaubens zeichnet sich am Ende ein großer Sieg ab: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Offb 21,4), „damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,28).

¹ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Einsiedeln u.a. 1980, 464.

² An anderer Stelle werde ich diesen Prozess deutlicher erklären und hoffe, bald eine Monographie dazu vorlegen zu können. Vgl. auch meinen Beitrag *Replamtamiento actual de la teodicea: Secularización del mal*, „*Ponerología*“, „*Pisteodicea*“, in: M. Fraijó/J. Masia (Hg.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid 1995, 241-292.

³ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II/1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 192-203.

⁴ STh I, q. 48, a.2, ad 3.

⁵ Vgl. Vladimir Jankélévitch, *Le mal*, Paris ²1998.

⁶ Xavier Tilliette, *Aporétique du mal et de la espérance*, in: *Teodicea oggi?*, *Archivio di Filosofia* 56 (1988), 431.

⁷ Paul Imhoff/Hubert Biallowons, *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. I: 1964-1977, München 1982, 246.

⁸ John L. Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, passim, 246-248.251-280.

⁹ Dies ist die paulinische Logik des *pollō mallon* (Röm 5,9.15.17).

¹⁰ Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Freiburg u.a. 1977, 819; vgl. 710f.

¹¹ „Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse“ (*Monologium* 64).

¹² *Adv. Haer.* IV, 38,1.

¹³ Auch der Heilige Irenäus sah das schon sehr klar; vgl. A. Orbe, „*Homo puer factus*“ (*En torno de san Ireneo*, *Adv. Haer.* IV, 38,1), in: *Gregorianum* 46 (1965), 481-544.

¹⁴ Bernhard Welte, *Über das Böse*, Freiburg u.a. 1959, 15-17.

¹⁵ Richard Wagner, *Tristan und Isolde*, II,2.

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II. Band, Halbband 2, Hamburg 1966, 75.

¹⁷ Johannes vom Kreuz, *Die lebendige Liebesflamme*, Freiburg 2000, 174 (Lied III, Nr. 78). Zu diesem Thema bei Meister Eckhart vgl. G. Jarczyk/J.P. Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris 1995, 154-163.

Aus dem Spanischen übersetzt von Ludger Weckel