

AVERY KARDINAL DULLES

GÖTTLICHE VORSEHUNG UND DAS GEHEIMNIS MENSCHLICHEN LEIDENS

Die Realität des Bösen ist eine Erfahrungstatsache für jedermann, doch stellt sich das Problem am schärfsten in Verbindung mit größeren Desastern wie dem Holocaust, einem Tsunami oder einem Hurrikan wie «Kathrina». An solchen kritischen Punkten werden manche zornig auf Gott, und andere verlieren ihren Glauben, da der Glaube von uns anzunehmen verlangt, dass Gott allmächtig ist und daher jegliche solcher Katastrophen verhindern könnte.

Jeden Sonntag bekennen wir in unserer Liturgie unseren Glauben an den einen Gott, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde. Das Credo widerspiegelt einfach die beständige biblische Lehre. Zu Abraham sprechend sagte Gott: «Ich bin der Allmächtige» (Gen 17,1). Er sagte dasselbe zu Jakob (Gen 35,11). Dieses Thema zieht sich wie ein Refrain durch das Alte und Neue Testament bis hinein in das Buch der Offenbarung, in dem Gott mehrere Male bekräftigt: «Ich bin das Alpha und das Omega, ... der ist und der war und der kommt, der Allherrscher.» (Offb 1,8; vgl. 4,8; 15,3; 16,7, etc.).

Die biblischen Autoren waren nur allzu vertraut mit Dürren und Überschwemmungen, Hungersnöten und Seuchen, Unterdrückung und Armut, Kriegen, Deportationen und Gefangenschaft. Aber sie zeigten niemals die geringste Neigung, die Existenz, die Gutheit und Macht Gottes anzuzweifeln.

Der Psalmist bekennt, dass er es hart findet, das Wohlergehen der Bösen und die Leiden der Armen und Unschuldigen zu verstehen (z.B. Ps 10 und Ps 73). Jeremia beschwert sich bei Gott: «Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?» (Jer 12,1). Habakuk protestiert vor Gott: «Warum schweigst du, wenn der Ruchlose den Gerechten

AVERY DULLES S.J., geb. 1918 in Auburn/New York. Studium der Philosophie, Kunst, Theologie, Jura und Literatur. Am 26.11.1940 konvertierte er zur kath. Kirche. Vierjähriger Dienst bei der Marine. Ein Jahr pastorale und asketische Ausbildung in Münster/Westfalen. Anschließend Theologiestudium in Rom an der Päpstl. Universität Gregoriana bis zum Doktorat im Jahr 1960. Lehrtätigkeit an mehreren amerikanischen Universitäten. 2001 zum Kardinal ernannt. – Die Übersetzung besorgte Christoph Berchtold.

verschlingt?» (Hab 1,13). Und Ijob stellt im Dialog mit seinen Anklägern fest, dass die Bösen bis ans Ende unbestraft zu bleiben scheinen (Ijob 21,30–33).

Mit diesem immensen Problem ringend, suchten die Propheten irgendeinen Sinn im Bösen zu entdecken. Sie interpretierten die Bedrängnisse Israels als Strafen, auferlegt als Erwiderung auf die Sünden des Volkes, um es zu Busse und Besserung zu führen. Das Gebet des Asarjah im Buch Daniel widerspiegelt diese Interpretation der babylonischen Gefangenschaft: «Du hast gerechte Strafen verhängt, in allem, was du über uns gebracht hast, und über Jerusalem, die heilige Stadt unserer Väter. Ja, nach Wahrheit und Recht hast du all dies wegen unserer Sünden herbeigeführt.» (Dan 3,28)¹.

Als sich die Aufmerksamkeit zunehmend vom Schicksal der Nation auf das von Individuen verlagerte, trat die Idee der korporativen Schuld in den Hintergrund. Spätere Propheten wie Jeremia und Ezechiel versicherten ihrer Zuhörerschaft, dass niemand für die Sünden anderer bestraft würde. Aber dieser Individualismus machte es sogar noch schwieriger, die Leiden von Personen zu erklären die, nach menschlichen Maßstäben, unschuldig zu sein schienen. Das Buch Ijob stellt dieses Problem in allerstärkster Form dar. Es erzählt die Geschichte (fiktiv, kein Zweifel) eines Mannes, der Gottes Gebot vollkommen erfüllt, und dennoch den Verlust seiner Familie, seines Vermögens, seiner Gesundheit und seines guten Namens erleidet. Seine Freunde, geschult in der moralistischen Lehre der Propheten, bringen zwar ihr Mitleid zum Ausdruck, versuchen aber, ihn zu überreden: er habe keinen Grund, sich vor Gott zu beschweren, weil Gott äußerst gerecht ist. Daraus folge, dass Ijob irgendeine ernsthafte Sünde begangen haben muss, selbst wenn sie ihm selber unbekannt ist. Sie bemühen sich, ihm bei seiner Gewissenserforschung zu helfen. In diesem Fall allerdings liegen sie falsch. Ijobs Leiden ist keine Strafe, wie seine Freunde annehmen. Am Ende rechtfertigt Gott ihn.

Warum leidet Ijob dann? Dem Prolog zufolge (Ijob 1,6–12) geschieht dies, um seine Treue zu demonstrieren. Selbst inmitten von Zerreißproben, von denen er weiß, dass sie nicht verdient sind, kann Ijob nicht dazu verleitet werden, Gott zu fluchen. Er anerkennt, dass Leiden ein Geheimnis ist, das er als Geschöpf nicht erfassen kann. Vor dem unaussprechlichen Geheimnis der Pläne Gottes kann er nur sein Haupt neigen in anbetendem Schweigen.

Die Botschaft des Buches, wie ich es lese, lautet: wenn Gott Unglück zulässt, tut er dies aus guten Gründen, aber diese Gründe mögen dem, der leidet, nicht einleuchtend sein. Er muss sich daher im Glauben unterwerfen. Ijobs Leiden war zugelassen, um seinen Glauben auf die Probe zu stellen und seine Liebe zu reinigen, damit seine Frömmigkeit nicht eine Sache des quid pro quo sei («wie du mir ...»), sondern eine solche des Gott-Dienens um

Gottes eigener souveräner Gutheit willen. Gott vertraute auf Ijobs Bereitschaft, zu leiden, ohne sich der Bitterkeit zu überlassen; und nachdem Ijob sich bewährt hatte, belohnte er ihn reich.²

Was religiöse Weisheit angeht, so repräsentiert Ijob einen neuen Höhepunkt und übertrifft in mancher Weise die prophetische Interpretation des Leidens als Strafe. Schließlich erhalten wir gegen Ende der alttestamentlichen Zeit Andeutungen von zwei weiteren Entwicklungen, die das Neue Testament vorausnehmen.

Die erste dieser Entwicklungen ist die Erkenntnis, dass das Leben in dieser Welt nicht das Letzte ist. Es ist nur eine Probezeit für eine Fülle, die nach dem Tod kommen wird. In Büchern wie Daniel, Weisheit und dem Zweiten Makkabäerbuch werden wir belehrt, die Totalität des Sinnes nicht in der menschlichen Geschichte zu suchen, sondern erst nach deren Abschluss. Am jüngsten Tag wird Gott in offener Herrlichkeit erscheinen, um sein Königreich aufzurichten, und die Heiligen werden sich eines Anteils erfreuen in diesem herrlichen Reich. Daniel zufolge wird am Ende der Zeit der Erzengel Michael erscheinen und die Toten zusammenrufen, die einen zum ewigen Leben und andere zu ewig dauernder Schmach und Verachtung (Dan 12,2). Die Makkabäischen Märtyrer gehen in ihren Tod im Vertrauen darauf, dass sie wiederauferstehen werden zum ewigen Leben, weil sie Gottes Gesetze befolgt haben (2 Makk 7,9.11.14.23). Die Weisheit Salomons statuiert explizit, dass die Seelen der Gerechten in Gottes Hand sind (Weish 3,1), und dass der frühe Tod der Gerechten, mag er auch wie eine göttliche Strafe erscheinen, in der Tat ein Hinübergang ist zu einer seligen Unsterblichkeit (Weish 3,2-9). Diejenigen, die auf der Erde geduldig gelitten haben, werden reichen Ausgleich erhalten in den Freuden des Himmels.

Der zweite Durchbruch ist der Gedanke des stellvertretenden sühnenden Leidens. Im zweiten Teil des Jesajabuches finden wir die berühmten Gottesknechtlieder, in denen eine geheimnisvolle Gestalt, der leidende Gottesknecht, für die Sünden der Vielen gezüchtigt wird, und demütig zur Schlachtbank geht wie ein Schaf, um Lösegeld für ihre Verfehlungen zu bezahlen (Jes 53,1-12). Am Ende wird der Knecht erhöht und bringt Segen über die, für die er eintritt.

Diese letztgültigen Einsichten alttestamentlicher Theologie führen uns sehr nahe ans Neue Testament, das den außerordentlichen Anspruch erhebt, dass Gott selber in die menschliche Geschichte eintaucht, um damit in seiner eigenen Person das volle Gewicht der Menschenschuld zu tragen, und dadurch das Böse an dessen Wurzel zu heilen. Wie der leidende Gottesknecht, durch den er präfiguriert wird, nimmt Jesus in gewissem Sinn die Schwächen und Krankheiten des ganzen Menschengeschlechts auf sich und zahlt den Preis für jede Sünde (vgl. Mt 8,17). Jesus wird gewissermaßen der neue Ijob, bis an die äußerste Grenze leidend, besonders in seiner Passion. Alles

verschwört sich, der Vorsehung gemäß, um ihn der äußersten Erniedrigung, dem Schmerz und der Verlassenheit zu unterwerfen. Am Kreuz, so mag es scheinen, erfährt er sogar ein Gefühl, von seinem Vater verlassen zu sein, so dass seine Verzweiflung total wird. Aber er hört nicht auf, seinem Vater zu vertrauen und wird gerechtfertigt durch seine glorreiche Auferstehung.

Wie Newman in seiner berühmten Predigt über «Die Seelenqualen unseres Herrn in seiner Passion» erklärt, hat Jesus geistige Qualen erlitten, die sogar seine physischen Leiden übertrafen.³ Die Passion und der Tod Jesu sind der Höhepunkt der Geschichte des Bösen und gleichzeitig der Gipfel der Geschichte der Erlösung. Das größte Verbrechen, das jemals gegen Gott begangen wurde, ist, aus anderer Perspektive, die äußerste Demonstration göttlicher Liebe und Vergebung.

Die Verfasser des Neuen Testaments, weit davon entfernt, sich der Leiden Jesu zu schämen, rühmen sich derer aus verschiedenen Gründen. Zuallererst: Jesus sühnt alle Sünden der ganzen Welt (1 Joh 2,2; 1 Petr 1,18-19). Zum zweiten: Jesus hat uns ein Beispiel geduldigen Leidens hinterlassen, dem zu folgen die Christen eingeladen sind (1 Petr 2,21). Drittens: das österliche Geheimnis erfüllt uns mit Mut und der Zuversicht, dass – wie Paulus an die Römer schreibt – «die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll.» (Röm 8,18). Oder, wie er den Korinthern verkündet: «denn die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit» (2 Kor 4,17). Viertens: Christen sind imstande, ihre Leiden auf erlösende Ziele hin zu nutzen, wie Christus es tat. In einer nicht leicht zu interpretierenden Passage des Kolosserbriefs schreibt Paulus, dass er sich über seine Leiden freue, da sie ihn instand setzen, für den Leib Christi aufzufüllen, was noch mangelt an den Leiden des Hauptes (Kol 1,24). Von bestimmten Stellen her, wie der des Kolosserbriefs, den ich gerade erörterte, erhalten wir den Eindruck, dass Paulus sich sogar ergötzt an den Leiden, die auf ihn zukommen im Dienst am Evangelium. Sie geben ihm eine große Ähnlichkeit mit dem gekreuzigten Herrn, dem Gegenstand seiner Liebe. Er brennt danach, den Verlust aller Dinge zu erleiden, die Qualen Christi zu teilen, und ihm dadurch ähnlicher zu werden in seinem Tod, als angemessener Vorbereitung, um auch die Glorie von dessen auferstandenem Leben zu teilen (2 Kor 4,16-18; Phil 3,8 und 10-11). Paulus drängt die Christen, dieselbe Haltung anzunehmen. Wir «rühmen uns unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung.» (Röm 5,2-4; 2 Kor 1,4-7). Der erste Petrusbrief spricht in ähnlichen Begriffen: «Statt dessen freut euch, dass ihr Anteil an den Leiden Christi habt, denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln» (1 Petr 4,13).

Die Bibel gibt nicht vor, eine spekulative Lösung für das Problem des Bösen zu haben, aber sie zeigt Wege auf, mit dem Bösen zurechtzukommen, die die Richtung zu einer besseren Theorie aufzeigen könnten.

Das Problem des Bösen ist praktisch so alt wie die Menschheit. Es war der griechischen und römischen Antike nicht unbekannt. Mehrere Jahrhunderte vor Christus haben Historiker die Aufmerksamkeit auf die nützlichen Wirkungen von Schmerz und Not gelenkt. Chrysippus argumentierte, dass einzelne Makel eigentlich zum Gut des Ganzen beitragen, so dass «es wirklich kein Übel gibt, wenn man die Dinge sub specie aeternitatis» betrachtet.⁴ Der römische Kaiser Marcus Aurelius nahm in seinen *Meditationen* folgende Position ein: wir sollten uns mit dem Unglück, das unseren Weg kreuzt, abfinden, da es Teil eines größeren Plans ist, mit dem Gott für das allgemeine Wohl sorgt. Er hielt dafür, dass unsere Proteste daher stammen, dass wir die Dinge von einem engen selbstbezogenen Blickpunkt betrachten anstatt vom Standpunkt universaler Vernunft.⁵ Doch stieß die stoische Theorie des Bösen nicht auf allgemeine Zufriedenheit. Epikur nahm ganz im Gegenteil an, das Böse in der Welt beweise, dass die Götter kein Interesse an menschlichen Angelegenheiten haben.

In der Zeit der Alten Kirche war der Heilige Augustinus so gequält vom Problem des Bösen, dass er sich einige Jahre lang der manichäischen Sekte anschloss, die annahm, dass die materielle Welt von einer bösen Gottheit geschaffen wurde. Aber in seinen Gesprächen mit Bischof Faustus fand Augustinus heraus, dass die Führer der Manichäer nicht imstande waren, seine Fragen zu beantworten. Daraufhin, teilweise beeinflusst von den Neuplatonikern, erkannte er, dass nichts der Substanz nach böse sein kann. Das Böse als Privation kann nicht existieren außer in einem Subjekt, das gut ist. Gott, das höchste Gut, ist inkorruptierbar, alle irdischen Güter jedoch können vermindert oder vermehrt werden. Der Wille ist gut, aber wenn er gegen Gott rebelliert, sind seine Akte böse. Insofern sie böse sind, verletzen sie den Willen Gottes und sind allein dem Geschöpf zuzuschreiben. Durch böse Taten korrumpiert der Wille sich selbst und entzieht sich selber Güter, die er erlangen könnte. Einschränkung ist ein Übel, aber sogar ein beeinträchtigtes Sein ist gut in dem Maß, in dem es noch Dasein hat.⁶ In seinem Werk *Die wahre Religion* macht Augustinus geltend, dass alles Böse entweder Sünde oder Folge der Sünde ist.⁷

Thomas von Aquin folgt im wesentlichen Augustinus, er analysiert jedoch die verschiedenen Ursachen und Arten des Bösen systematischer, sowohl in der *Summa Theologiae*⁸ als auch in seinem langen Werk, das den Titel «De Malo» trägt.⁹ Er unterscheidet zwischen moralischem und physischem Bösen und legt dar, wie Gott sich beidem gegenüber verhält. Einige Übel verursacht Gott direkt zu Zwecken der Bestrafung; einige verursacht

er indirekt, indem er Geschöpfe auf instrumentale Weise dazu benutzt, seine Ziele zu erreichen; einige Übel lässt er schlicht zu, um eines größeren Gutes willen.¹⁰

Das Problem des Bösen wurde intensiv debattiert während des 18. Jahrhunderts. In seiner *Theodizee* (1710) unterscheidet Leibniz drei Arten des Bösen: das metaphysische, das physische und das moralische Böse. Er legte die optimistische These vor, dass in der besten aller möglichen Welten alles zum Besten geschieht; eine Position, die Alexander Pope in seinem Gedicht *An essay on man* (1734) popularisierte. Das verheerende Erdbeben von Lissabon am Allerheiligentag 1755 gab Voltaire einen Anlass, diese optimistische These ins Lächerliche zu ziehen, sowohl in einem langen Gedicht, wie in seinem Roman *Candide*. Während Voltaire die optimistische Theologie auf effektive Weise widerlegte, gelang es ihm nicht, zu erklären, wie er als Deist das Böse rechtfertigen kann.

In seinen «Dialogen über natürliche Religion» (Teil X) förderte David Hume eine noch skeptischere Sicht, indem er die Existenz eines allmächtigen Gottes als zweifelhaft hinstellte. Einem seiner Gesprächspartner legt er das Dilemma in den Mund: «Auf Epikur's alte Fragen gibt es noch immer keine Antwort. Ist er willens, aber nicht fähig, Übel zu verhindern? Dann ist er ohnmächtig. Ist er fähig, aber nicht willens? Dann ist er boshaft. Ist er sowohl fähig, als auch willens? Woher kommt dann das Übel?»¹¹

Ein neuer Aspekt des Problems wurde von Dostojewskij aufgeworfen in seinem Roman «Die Brüder Karamasow». Iwan Karamasow erhebt den Vorwurf, dass Gott selber die Schuld zuzuschreiben ist an der Schöpfung eines Universums, in dem fürchterliche Akte der Ungerechtigkeit vorkommen, wie die Folter und das Abschlachten unschuldiger Kinder durch mörderische Angreifer oder sadistische «Herren». Keinerlei Maß an Kompensation in einem zukünftigen Leben, so argumentiert Iwan, kann solche Übel wiedergutmachen. Iwan verkörpert sicher nicht die Ansicht Dostojewskij's selber, der Iwans Vorwurf gegenüber im Rest des Buches eine Art von Antwort gibt, insbesondere im Mystizismus des Starez Sossima, welcher die ganze Welt eingetaucht sieht in himmlische Glorie.¹²

Im 20. Jahrhundert, unter dem zunehmenden Einfluss der Prozessphilosophie, haben einige Theologen wie z.B. die Protestanten Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle und die Katholiken Jon Sobrino und Elisabeth Johnson versucht, das Problem des Leidens dadurch zu verringern, dass sie erklärten, dass Gott auch leide; er ist, nach der berühmten Formulierung von Whitehead «der großartigste Begleiter – der Leidensgenosse, der versteht».¹³ Rabbi Harold S. Kushner behauptet in seinem populären Buch «Wenn guten Menschen Böses widerfährt», dass Gott kein all-mächtiger Regent ist, eher selbst Opfer als Täter von Leiden.¹⁴ Wenn wir Gottes Begrenzungen anerkennen, sagt Kushner, können wir ihn lieben und ihm

verzeihen. Kushner's Buch ist in vieler Weise hilfreich, aber seine Sicht Gottes ist keine Option, wenigstens nicht für Katholiken, da die Kirche definitiv lehrt, dass Gott allmächtig, unwandelbar und in ihm selbst und durch sich höchst selig ist.¹⁵

In den Grenzen dieses Essays kann ich die komplexe Frage nicht aufgreifen, ob und in welchem Sinn gesagt werden kann, Gott leide. Gott leidet im fleischgewordenen Sohn, aber leidet er als Gott?¹⁶ Diese Frage offenlassend, beschränke ich mich auf das Problem des menschlichen Leidens, das mehr als ausreichend komplex ist für hier und heute.

Es mag an der Zeit sein, die Ergebnisse unseres biblischen und historischen Überblicks zu reflektieren. Was die optimistische These angeht, sollten wir festhalten, dass es kein solches Etwas gibt wie eine «bestmögliche Welt». Jede Welt, die Gott erschafft, wird endlich sein, und daher überbietbar. Wir können nicht verlangen, dass Gott die beste aller möglichen Welten erschafft; es reicht aus, dass er eine erschafft, die gut ist. Menschen hängen im Allgemeinen in dieser Welt am Leben im Verständnis, dass es gut ist trotz aller Sünde, allen Leidens und Todes. Vielleicht können wir eine Antwort finden auf die Fragen von Epikur und Hume.

Was Gottes Kausalität angeht ist es hilfreich, drei Arten von Übel zu unterscheiden. Zuallererst gibt es physisches Übel, das auferlegt ist zum Zweck der Bestrafung. Zweitens gibt es naturale Übel, die zustande kommen durch das reguläre Wirken der physikalischen und biologischen Gesetze. Und drittens gibt es moralische Übel, oder Sünden.

Strafe kann entweder heilend oder vergeltend sein. Falls Gott Strafe auferlegt, dann tut er dies offensichtlich aus einem Grund, entweder um den Sünder zu heilen oder um Wiedergutmachung zu fordern für ein Übel, das begangen wurde. Die Hölle ist der höchste Fall vergeltender Bestrafung. Das Fegefeuer wäre ein klares Exempel heilender Strafe, insoweit es die Seele reinigt von den Folgen jetzt vergebener Sünde.

In Bibel und christlicher Literatur werden verschiedene geschichtliche Niederlagen als Strafen angesehen für Nationen oder individuelle Personen. Falls wir eine Offenbarung darüber haben, dass dies in der Tat Strafen sind, mögen wir dem Glauben schenken, aber es ist gefährlich, partikuläre Unglücksfälle aufgrund unserer eigenen Autorität Gottes strafendem Willen zuzuschreiben. Jesus warnte gegen eine solche Unbesonnenheit im Falle des Blindgeborenen (Joh 9,3).

Als eine zweite Kategorie schlage ich natürliche Übel vor, die dem regulären Lauf der Natur entspringen, so wie diese nach physikalischen oder biologischen Gesetzen wirkt. Naturgesetze sind notwendig, falls es ein geordnetes Universum geben soll. Im Ganzen produzieren diese Gesetze nützliche Wirkungen, die es uns ermöglichen, vernunftgemäß und klug zu handeln. Fortschritte von Industrie und Wissenschaft beruhen auf der Regelmäßigkeit solcher Gesetze.

Wenn auch der Tod in mancher Hinsicht ein Übel ist, so verhindert er doch die Überbevölkerung des Universums. Oft sterben Menschen durch einen Zufall früh. Ein kleines Kind zum Beispiel kann in die Schusslinie einer Kugel laufen, die auf ein anderes Ziel gerichtet war. Doch Vorfälle dieser Art beweisen nichts wider die Gutheit Gottes. Indem er die Ordnung des Universums als das größere Gut will, mag Gott vernünftigerweise einige partikuläre Übel als Ausnahme zulassen.

Schmerz erfährt ziemlich viel Aufmerksamkeit in der Literatur über natürliche Übel. Physischer Schmerz ist in mancher Hinsicht von Nutzen, weil er uns davor warnt, unserem Körper zu schaden. Dies könnte, falls wir keinen Schmerz empfinden, geschehen, wenn wir beispielsweise eine Hand ins Feuer streckten. Schmerz macht uns auf Krankheiten aufmerksam, und veranlasst uns, angemessene Gegenmittel zu suchen. Aber weil allgemeine Gesetze in Einzelfällen nicht immer zum Besten wirken, kann Schmerz manchmal nutzlos oder exzessiv sein. Dann kann er Ärzte dazu anspornen, schmerzstillende Mittel zu erfinden und zu verordnen. Solche Prozesse mögen dann angesehen werden als Beispiele von Gottes vorsehender Fürsorge.

Natürliche Übel können manchmal Anlässe sein für Güter verschiedenster Ordnungen. Viele Autoren haben über die Wege geschrieben auf denen Menschen ihrer moralischen Statur nach gewachsen sind, indem sie sich mit Handicaps und Rückschlägen auseinandersetzen.¹⁷ Eine Welt ohne Widrigkeiten und Leiden würde weniger Gelegenheiten bieten für Mitleid, Mut, Entschiedenheit, Integrität und Heroismus. Vielleicht hätte Gott ein «mikro-gemanagtes» Universum schaffen können in dem die Tugendhaften niemals zu leiden hätten, aber dies wäre nicht evidenterweise besser als die Welt, wie wir sie haben, all die dazugehörenden Risiken eingerechnet.

Im Gegenzug zu den philosophischen Rechtfertigungen für Schmerz und Leiden scheint allerdings so etwas wie ein Konsens unter jetzigen Theologen zu bestehen, dass die Welt mehr an Widrigkeit enthält, als wir aus den Händen eines wohlthätigen Schöpfers erwarten sollten. Viele schreiben dieses Übermaß an Bösem der Erbsünde zu, die nicht nur den menschlichen Geist und den Willen schwächte, sondern auch Auswirkungen hatte auf die Welt der Natur. In seinem *De Malo* diskutiert Thomas in einiger Ausführlichkeit den Einfluss der Erbsünde und den des Teufels. Was auch immer der Beitrag dieser Ursachen sein mag, so lösen sie doch unser Problem nicht, sondern verkomplizieren es eher. Warum lässt Gott es zu, dass wir der Sünde unserer Voreltern wegen leiden müssen? Warum erlaubt er dem Teufel, bestimmte Personen zu versuchen und zu quälen? Letzten Endes werden wir vielleicht unsere Unfähigkeit zugestehen müssen, die schrecklichen Heimsuchungen zu rechtfertigen, die zuzeiten von Personen zu erleiden sind, die relativ gut und unschuldig scheinen. Vielleicht ist das Beste,

was wir tun können, auf das Kreuz Christi zu verweisen, das uns die Zusage bietet, dass es manchmal zugelassen ist, dass die Gerechten leiden, dass dieses Leiden jedoch nicht das letzte Wort ist; es kann zur Herrlichkeit führen.

Die dritte Kategorie des Bösen ist die Sünde, oder das moralisch Böse. Anders als Strafe und natürliches Übel ist die Sünde absolut dem Willen Gottes entgegengesetzt. Es kann nicht angenommen werden, dass Gott die Sünde entweder um ihrer selbst willen oder als Mittel zum guten Zweck will. Aber Gott könnte in seiner Allmacht die Sünde verhindern. Warum ist er dennoch nicht verantwortlich für ihr Vorkommen? Die beste theologische Antwort scheint zu sein, dass Gott es vorzieht, dem menschlichen Willen die Freiheit zu lassen, entweder seinem Geheiß zu folgen oder ihm zu widerstehen. Er möchte uns die Wahl lassen, ihm zu dienen oder ihn zurückzuweisen. Wählen wir das Böse, ist er dafür nicht verantwortlich, denn er verursacht nur das, was gut ist. Die Sünde ist eine negative Sache, ein Abfallen vom Guten, zu dem Gott uns einlädt. Dieses Versagen ist nicht Gott zuzuschreiben, sondern ausschließlich dem menschlichen Geschöpf.¹⁸

Durch die Gewährung außerordentlicher Gnaden könnte Gott Menschen vielleicht so in der Gnade festigen, dass sie niemals darin scheitern, ihn zu lieben; es ist jedoch den Menschen in diesem Leben nicht natürlich gegeben, zu solcher Vollkommenheit aufzusteigen. Hohe und außerordentliche Gaben können nicht gewährt werden außer durch Wunder der Gnade, die aber gerade ihrer Natur nach eine Ausnahme bleiben müssen.

Das Problem des Bösen ist in Fällen des physisch und moralisch Bösen im Wesentlichen dasselbe. Gott könnte eingreifen, um irgendein natürliches Verhängnis oder eine menschliche Verfehlung zu verhindern, aber gewöhnlich tut er dies nicht. Offensichtlich zieht er es vor, im gegenwärtigen Leben natürlichen Ursachen ihren Lauf zu lassen. Wenn er regelmäßig eingreifen würde zugunsten derer, die tugendhaft waren oder für die gebetet wurde, dann hätten wir eine Welt, in der die menschliche Verantwortlichkeit in großem Maße vermindert wäre. Es ist keinesfalls offensichtlich, dass die Welt ein besserer Ort wäre, würde sie auf magische Weise regiert, so dass die Naturgesetze mit großer Wahrscheinlichkeit jeden Augenblick ausgesetzt werden würden. Jedenfalls wäre es nicht die Welt, die Gott faktisch erschaffen hat. Man sagt, Gott schreibe auch auf krummen Zeilen gerade. Wenn wir das ganze Bild sehen, wie dies (so nehmen wir an) die Heiligen im Himmel tun, vermögen wir besser zu verstehen, wie all die Teile im Plan der Vorsehung Gottes zusammenpassen.

Zusammenfassend also können wir folgern, dass es wenigstens sieben Weisen der Antwort auf das Leiden gibt, wenn es uns auferlegt wird. Die erste ist Rebellion gegen Gott, was zu Blasphemie oder Atheismus führen kann. Die zweite ist philosophische Resignation, die uns dazu bringt, Leiden

in einer Art stoischen Gleichmuts anzunehmen, vorgebildet vom Kaiser Marcus Aurelius. Die dritte ist Moralismus, der das Leiden erklärt als eine Strafe für Sünden, dabei Gefühle von Schuld und Reue erweckt und möglicherweise zu Umkehr führt. Die vierte Reaktionsmöglichkeit hält dafür, dass Leiden, selbst wenn es unverdient ist, eine Schule der Geduld ausmacht, und heroische Tugend hervorbringen kann. Höher als diese alle, so denke ich, ist die fünfte Antwort anzusiedeln, die des Ijob, der sich dem unerklärbaren Leiden in schweigender Anbetung vor der Majestät Gottes unterwirft. Dann gibt es die zwei Antworten, die eher charakteristisch sind für das Neue Testament. Die eine davon – die sechste – ist das Vertrauen darauf, dass diejenigen, die in diesem Leben geduldig leiden, reich belohnt werden in einem künftigen Leben seliger Unsterblichkeit. Die siebte Antwort, die vollendetste von allen, ist diejenige der Heiligen, die mit Freuden leiden, weil das Leiden sie in eine tiefere Einheit führt mit ihrem gekreuzigten Herrn, und ihnen ermöglicht, teilzuhaben an den sühnenden Leiden, die er auf sich nahm für die Erlösung der Welt.

Das Leiden mag also gute oder schlechte Wirkungen haben. Den ganzen Unterschied macht die Weise aus, wie wir darauf antworten. Wir können mit Bitterkeit reagieren wie der Atheist, mit grimmigem Gleichmut wie der Stoiker, mit Reue wie Asarjah im Buch Daniel, mit ehrfürchtiger Anbetung wie Ijob, mit flammender Hoffnung wie die Makkabäer, oder mit liebender Dankbarkeit wie manche christliche Heilige.

Für die Christgläubigen geben die philosophischen Theorien, wiewohl sie bis zu einem Punkt hilfreich sind, keine zufriedenstellende Antwort. Diese liegt allein im konkreten Faktum Jesu Christi. Christus versorgt uns nicht mit einer spekulativen Antwort, die klar erläutert, warum Gott Leiden zuließ wie sein eigenes. Aber sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung verschaffen uns die Zuversicht, dass Leiden letzten Endes nicht sinnlos sein muss. In einem gewissen geheimnisvollen Sinn kann alles menschliche Leiden erlösenden Wert haben, wenn es mit dem Seinen vereint ist. Das wirklich Böse ist nicht das Leiden selbst, sondern vergeudetes Leiden.

Weder Philosophie noch Theologie können das volle Geheimnis des Leidens enträtseln. Dem menschlichen Geist mangelt es an der Fähigkeit, zu beurteilen, warum Gottes Vorsehung bestimmte Verbrechen und Schicksale zulässt, wiewohl wir in Überlegungen wie denen, die ich in diesem Vortrag präsentiert habe, einige Hinweise für eine Antwort finden. Solche Reflexionen mögen den Menschen hilfreich sein, die versucht sind, zu zweifeln oder vom Glauben abzukommen, aber sie werden weniger Wert haben für Menschen in tatsächlichen Leidenssituationen. Rabbi Kushner bemerkt sehr weise, dass religiöse Antworten dieses Typs oft Menschen mit einem schlechterem Gefühl zurücklassen als sie es hatten. «Was Menschen, die durch Leid durchmüssen, am meisten brauchen, ist Trost (consolation),

nicht Erklärung (explanation). Eine herzliche Umarmung und einige Zeit geduldigen Zuhörens heilen mehr Herzen als der gelehrteste theologische Vortrag».¹⁹

ANMERKUNGEN

Beim vorliegenden Text handelt es sich um das Grundsatzreferat, das Avery Cardinal Dulles bei einem Symposium des Providence College zum Thema «Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering» im März 2007 gehalten hat. Die Beiträge des Symposiums erscheinen unter gleichnamigem Titel bei Eerdmans Press (Hg.: J.F. Keating/T.J. White OP; in Vorbereitung).

¹ Das Gebet des Asarjah ist einer der Zusätze zum Buch Daniel, die im hebräischen Text nicht vorkommen und auch in den meisten protestantischen Bibelausgaben nicht zu finden sind.

² Für eine lange Meditation über Ijob siehe JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles; 53. Bonn, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1984, 44 S.

Nicht alle Gelehrten interpretieren Ijob auf diese Weise. R. C. ZAEHNER, z.B., nahm an, dass Ijobs Freunde im Recht waren und dass Ijob sich einer präsumtiven Selbsteinschätzung schuldig machte. Siehe ZAEHNER, *Concordant Discord*, Oxford: Oxford University Press, 1970, 349–354. Diese und C.G. Jungs Interpretationen des Ijob werden erörtert von Michael GALLIGAN, *God and Evil*, New York: Paulist, 1976, 57–60. William J. O'MALLEY, in *Redemptive Suffering*, New York: Crossroad, 1997, untersucht das Thema Ijob in den Schriften von Archibald MacLeish und Jack Miles (78–83).

³ John Henry NEWMAN, *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen*, (= *Predigten*, Gesamtausgabe XI), Stuttgart 1964, 365–385, bes. 374ff.

⁴ Frederick COPLESTON, *A history of philosophy 1/2*, Garden City: Doubleday Image, 1962, die Ansichten des Chrysippus zusammenfassend.

⁵ Marcus AURELIUS, *Selbstbetrachtungen*, besonders Viertes Buch.

⁶ AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 12.

⁷ AUGUSTINUS, *De vera religione*, 12, XXIII.

⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, besonders Teil I, Quästionen 48 und 49

⁹ THOMAS VON AQUIN, *De Malo* (vgl. z. B. lat.-engl. Ausgabe mit Anm., New York: Oxford University Press 2001).

¹⁰ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 48.

¹¹ David HUME, *Dialoge über natürliche Religion*, Stuttgart 2004, 99. Hume schrieb dieses Werk vor 1752, aber es wurde nicht vor 1779 veröffentlicht, nach dem Tod des Verfassers. Frederick Copleston nimmt an, dass Philo, der die hier zitierten Worte spricht, in etwa die Ansichten von Hume selber vertritt. Vgl. dessen *A history of philosophy*, Garden City, NY. Doubleday Image, 1964, Band 5, Teil 2, 112.

¹² Als zeitgenössische Betrachtung zu Dostojewskij vgl. David Bentley HART, *The doors of the sea*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005, 36–44 und passim.

¹³ Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1979, 351.

¹⁴ Harold S. KUSHNER, *Wenn guten Menschen Böses widerfährt*, Gütersloh 2004.

¹⁵ Vatikanum 1, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, DS 3001 Zur Frage der Unwandelbarkeit Gottes vgl. Thomas G. WEINANDY, *Does God change?*, Still River, Mass.: St. Bede's Press, 1985.

¹⁶ Zu diesem Thema Thomas G. WEINANDY, *Does God suffer?*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 2000.

¹⁷ William J. O'MALLEY, *Redemptive Suffering* (s.o. Anm 2).

¹⁸ Die Frage nach Gottes Verantwortlichkeit für das Scheitern von Menschen, seinem Gesetz zu folgen wurde extensiv debattiert unter den Anhängern des Thomas von Aquin. Meine eigene Position kommt der von Charles Journet, Jacques Maritain, Bernard Lonergan und anderen näher

als der des Domingo Báñez und seiner modernen Schüler, die anzunehmen scheinen, dass Gott auch eben diese Weigerung, seinem Willen zu gehorchen, herbeiführt. Zur neuerlichen Diskussion dieser Frage vgl. die Aufsätze von Gilles EMERY, Steven A. LONG und Thomas Joseph WHITE in der englischen Ausgabe von *Nova et Vetera*, Bd. 4 Nr. 3, Sommer 2006.

¹⁹ Harold S. KUSHNER, *When Bad Things Happen to Good People*, New York: Schocken Books, 2. Auflage 1989. Das Zitat entstammt dem Vorwort zur zweiten englischen Auflage, xi.