

Rezension: Walter Sparr, Art. Theodizee V. Dogmengeschichtlich, in: RGG⁴ (2005), Bd. 8, Sp. 228-231; sowie Ders., Art. Theodizee VI. Dogmatisch, in: RGG⁴ (2005), Bd. 8, Sp. 231-235.

In seinem ersten Artikel (*Theodizee V. Dogmengeschichtlich*) konstatiert W. Sparr: Auch wenn der Begriff „Theodizee“ erst in der neuzeitlichen Metaphysik auftauche, integriere das so bezeichnete Problem doch „wichtige Charakteristika abendländischer Philos[ophie] und christl[icher] Theol[ogie]“ (Sp. 228) und bilde sie um. Entsprechend beginnt Sparr mit einem Überblick über die hellenistischen Wurzeln des Theodizeeproblems (vgl. Sp. 228f.), bevor er sich der christlichen Rezeption dieser philosophischen Argumente zuwendet (vgl. Sp. 229). Im griechischen Denken sei es noch nicht Gott, sondern der Kosmos als die „Schönordnung der Welt“ (Sp. 229), der argumentativ verteidigt werden muss.

Die christliche Rezeption der griechischen Philosophie im Kontext des biblischen Schöpfungsglaubens „verschärfte das Theodizeeproblem erheblich“ (ebd.). Insbesondere das Problem „des Unglaubens, d.h. fortdauernder Sünde trotz der Verkündigung des Evangeliums“ (ebd.) wurde nun zum Anstoß für das Denken. Die grundsätzliche Frage nach der „Kompatibilität der Gottesprädikate Güte und Allmacht“ (ebd.) brach an verschiedenen Lehrstücken (Gotteslehre, Schöpfungslehre, Prädestinationslehre) auf.

Die christlich-theologische Bearbeitung des Theodizeeproblems weist dabei, so Sparr, bis zur Neuzeit zwei verschiedene Tendenzen auf: Einerseits begegnet etwa bei Irenäus die „Einzeichnung des Problems in die Pädagogik Gottes“, womit das Übel als „notwendig für den Lern- und Reifungsprozeß des Menschen“ (ebd.) behauptet wird. Diese Konzeption hat eine innere Nähe zur Vorstellung von der Allversöhnung. Andererseits wird etwa bei Augustin die „ontologische Relativierung des Übels (malum)“ (ebd.) aus dem Neuplatonismus übernommen, aber mit dem „christlichen Gegensatz des Glaubens gegen die Sünde (peccatum)“ (ebd.) sowie der Lehre von Gottes freier Gnadenwahl verbunden. In dieser Spur fokussiert sich das Theodizeeproblem tendenziell auf das Problem, wie sich göttliches Handeln und menschliche Freiheit zueinander verhalten (vgl. ebd.). Mittelalterliche und reformatorische Entwürfe lösen diese Polarität unterschiedlich auf und greifen auch wiederholt auf das pädagogische Modell zurück (vgl. Sp. 230).

In der Neuzeit formuliert Leibniz das Problem „zugunsten der Harmonisierung von Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheit“ (ebd.) neu. Sie kommt zu dem Ergebnis: Gott in seiner Weisheit kalkuliert bei seiner Konstruktion der Welt das metaphysische, physische und moralische Übel ein und wählt schließlich „die beste aller möglichen Welten“ (Sp. 230) aus. Die neuzeitliche Theodizee im Rahmen der philosophischen Entwürfen des 19. Jh. (Schelling, Hegel, Schopenhauer) konstruiert im Anschluss an Leibniz typischerweise einen „rechtsförmigen Prozeß“, in welchem die „Vernunft Ankläger, Verteidiger und Richter in einem ist“ (Sp. 231). Im Ergebnis werden Klagen über die erfahrene Welt zurückgewiesen und der Mensch darauf verpflichtet, durch eigene Arbeit „Übel zu minimieren, in der vernünftigen Erwartung, daß irdischer Fortschritt und göttliche Vorsehung konvergieren“ (ebd.). Die theologische Bearbeitung des Theodizeeproblems (z.B. bei Luthart oder Ritschl) kommt dabei nicht über Schleiermachers Erkenntnis hinaus, dass die grundlegende „Zweideutigkeit endlicher Freiheit[...] nicht durch menschliche Arbeit, aber auch nicht durch einen spekulativen Gottesbegriff einzuholen ist“ (ebd.).

Hier schließt Sparr in seinem zweiten Artikel (*Theodizee VI. Dogmatisch*) mit einem Überblick über die Verhandlung der Theodizee in der Dogmatik des 20. Jh. an (vgl. Sp. 231f.). So werde von dieser das Theodizeeproblem entweder strikt zurückgewiesen (K. Barth) oder als unabweisliche Aufgabe ins Zentrum gerückt (J.B. Metz, P. Ricœur). Grundsätzlich einig sind sich beide Seiten allerdings in ihrer Abwehr der neuzeitlichen Versuche einer metaphysischen Lösung des Theodizeeproblems. Bei diesen unzulänglichen Versuchen reiße die menschliche Vernunft eine

„Aufgabe, die nur Gott selbst lösen kann“ (Sp. 232) an sich. Außerdem wird es allgemein als „amoralisch“ angesehen, dem „offensichtlich sinnlosen Bösen durch theoretische Einordnung in ein größeres Ganzes einen Sinn geben zu wollen“ (ebd.).

Laut Sparn lässt sich nun aber vermuten, dass sich im theologischen Theodizeeproblem ein aus dem Christusglauben abgeleitetes „universales Thema“ (ebd.) ausspricht, auch wenn diesem „seine rel[igiösen] Kontexte, seine symbolischen Gestalten und seine rationale Reflexion fremd sein mögen“ (ebd.). So mache die Erfahrung geschöpflichen Leidens die „Differenz [...] zw[ischen] Gottes Verheißungen und ihrer Erfüllung“ bewusst, indem sie den „Glaube an Gott als den Schöpfer, Erhalter und Erlöser der Welt“ (ebd.) in Frage stellt und in die Anfechtung führt.

Anschließend stellt Sparn Kriterien für eine angemessene theologische Arbeit am Theodizeeproblem auf. So fordert Sparn grundsätzlich, dass diese die religiöse Praxis „nicht abblenden oder bloß voraussetzen darf“ (ebd.). Daraus ergeben sich weitere methodische Vorgaben: *Erstens* dürfe dabei nicht abstrahierend die „Differenz der Vergangenheit und der Zukunft zur Gegenwart“ (ebd.) aufgehoben werden. Ansonsten drohten eine Vertröstung durch Fortschrittsglauben oder eine zeitenthobene Theorie, welche keinen Raum mehr für neue Erfahrung lässt (vgl. Sp. 233). *Zweitens* müsse man immer „bei den individuellen Erfahrungen des Leidens und des Bösen“ ansetzen und dürfe keinesfalls „das je einzelne dem Allgemeinen und Ganzen ein- und unterordnen“ (ebd.). Daraus folge *drittens* auch, dass immer „zw[ischen] binnen- und außenperspektivischer Rede“ zu unterscheiden sei, damit die „Intimität der Leidensempfindung“ (ebd.) gewahrt bleibe und dieser nicht von außen ein theologischer Sinn übergestülpt werde. *Viertens* müssten die theologischen Aussagen und Argumente eingebettet bleiben in einen „kommunikativen Kontext“, welcher „die Partikularität zweiwertiger Logik sichtbar hält“ (ebd.) – also schon rein sprachlich jede wahr/falsch-Unterscheidung relativiert. So bieten sich besonders die poetische Sprachform und eine narrative Sprachpraxis an, wie es besonders auch an der „nur erzählbaren Lebens- und Sterbensgesch[ichte]“ (ebd.) Jesu Christi deutlich werde. Bei dieser handle es sich laut Sparn um „die wahre, von Gott selbst in die Welt gebrachte, einstweilen freilich nur glaubwürdige“ Theodizee (ebd.).

Im letzten Teil seines zweiten Artikels bietet Sparn einen Überblick über neuere Tendenzen in der Behandlung des Theodizeeproblems: So habe das „theoretische und moralische Scheitern“ (ebd.) der neuzeitlichen Theodizeeversuche zwar den Begriff ‚Theodizee‘ diskreditiert, doch bestehe die Aufgabe fort, Gottes Handeln in Jesus Christus mit dem „widersinnig erscheinenden Handeln Gottes in der Welt“ (Sp. 233f.) zu vermitteln. Dies erfordere unter den gegenwärtigen Bedingungen eine Rekonstruktion der traditionellen Lehrstücke von Gottes Weltregierung und Gottes Eigenschaften (vgl. Sp. 234). So zeige sich etwa besonders am Theodizeeproblem „die Grenze des anthropomorphen Begriffs der Handlung“ (ebd.), da so Mensch und Gott als zwei „Agenten auf demselben Feld“ (ebd.) in Konkurrenz geraten.

Sparn verweist abschließend auf prozesstheologische Theorien, die den traditionellen Allmachtsbegriff „durch die Annahme der kreativen Entwicklung der Welt aus göttlicher Potentialität“ (ebd.) ersetzen (Whitehead, Griffin) oder die Lehre vom göttlichen Handeln in die „Vorstellung einer wirksamen Präsenz Gottes in pneumatischen Kraftfeldern der Welt“ (ebd.) transformieren (Pannenberg).

Tobias Graßmann