

Wissenschaftliche Hausarbeit
im Rahmen der Ersten Staatsprüfung
für das Lehramt an Gymnasien
im Fach evangelische Religion

eingereicht der Hessischen Lehrkräfteakademie
Prüfstelle Kassel

Thema:

**Die Theodizeeproblematik als religionspädagogische
Herausforderung im Unterricht**

**Von der Relevanz der Theodizeefrage im fachwissenschaftlichen
und fachdidaktischen Spektrum**

Verfasser:

Dennis Döring
Schlesierstraße 18, 34582 Borken (Hessen)

Erstgutachterin:

Prof. Dr. Petra Freudenberger – Lötz

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Die Theodizeefrage im Spiegel der biblischen Zeugnisse	7
2.1. Das Alte Testament.....	7
2.1.1. Traditionelle Vorstellung von Leid im Alten Testament	7
2.1.2. Der Bruch mit der Tradition – Das Buch Hiob.....	10
2.2. Das Neue Testament	15
2.2.1. Die Leidfrage im Angesicht der Kreuzigung	15
2.2.2. Die Überwindung des Leidens im Ostererlebnis.....	19
2.3. Die Theodizeefrage in der Bibel.....	21
3. Die Theodizeefrage aus dogmatischer und historischer Sicht	24
3.1. Das theologische Grundproblem der Theodizeefrage im Christentum	24
3.2. Historische Meilensteine der Theodizeeentwicklung	25
3.2.1. Die Theodizeefrage vor der Aufklärung.....	26
3.2.2. Die Theodizeefrage nach Leibniz	28
3.2.3. Das Erdbeben von Lissabon 1755	30
3.2.4. Auschwitz – das Ende einer Theodizee?.....	36
3.3. Lösungsoptionen der Theodizeefrage	39
3.3.1. „ <i>Reductio in mysterium</i> “ – Die prinzipielle Unlösbarkeit	39
3.3.2. Lösungen durch Modifikationen des Leidens	42
3.3.3. Lösungen durch Modifikation der göttlichen Eigenschaften.....	44
3.3.4. Lösung auf Basis einer Gott – Welt Reflexion.....	46
3.3.5. Leid als „ <i>Fels des Atheismus</i> “	48
3.3.6. Dualistische Denksysteme	52
3.3.7. Der christliche Lösungsansatz.....	55
3.4. Die Theodizeefrage als Glaubensfrage	58
4. Die Leidfrage aus psychologischer Sicht	61

4.1. Dimensionen von Leid	61
4.2. Sinnsuche im Leid – Logotherapie und existenziellen Psychologie.....	65
4.3. Umgangs- und Bewältigungsstrategien aus therapeutischer Sicht.....	67
4.4. Die Leidfrage als wissenschaftliche Frage	71
5. Religionspädagogische Zugänge zur Theodizeefrage.....	72
5.1. Gottesbildentwicklung von Kindern und Jugendlichen	72
5.2. Theodizeekonzepte von Kindern und Jugendlichen in der Forschung..	78
5.2.1. Van der Veen und Vossen (1989)	79
5.2.2. Gerichhausen (1993) und Hanisch (1997)	80
5.2.3 Ritter und Hanisch (2006/2008)	81
5.2.4. Gebler und Riegel.....	84
5.2.5 Forschungswerkstatt „ <i>Theologische Gespräche</i> “ (2018).....	85
5.2.6. Stögbauer (2011)	87
5.3. Die Theodizeefrage als religionspädagogische Frage.....	88
6. Die Theodizeefrage in der Schule.....	90
6.1. Relevanz des Themas in der Schule.....	91
6.2. Grundlagen der Theodizeendidaktik	92
6.3. Exemplarische Einführung in die Thematik im Unterricht	96
6.4. Exemplarisch durchgeführter Unterricht (2016 und 2019).....	99
6.4.1. Studie in der Mittelstufe 2019 (5. Klasse).....	99
6.4.2. Studie in der Oberstufe 2016 (Q 1/2 Phase).....	103
6.5. Erkenntnisse und Problemstellungen der Thematik im schulischen Kontext.....	105
7. Schlussbetrachtungen	110
8. Quellen – und Literaturverzeichnis	113
8.1. Quellenverzeichnis.....	113
8.2. Literaturverzeichnis	114

1. Einleitung

„Wenn jemand sterben oder sich schwer verletzt würde, würde ich mich an Gott wenden. Ich würde sagen, warum gerade er schwer verletzt oder gestorben ist.

Ich wende mich an Gott. Ich frage: Warum ich? Warum nicht jemand anders?

Wenn es mir schlecht geht, frage ich den lieben Gott, warum es mir schlecht geht oder meinen Eltern. Warum muss es überhaupt jemanden schlecht gehen?

Lieber Gott, warum musste mein Opa sterben?

Lieber Gott, wieso muss es denn Kinder auf der Welt geben, denen es schlecht geht?“¹

„Wie oft stellt man sich die Frage

Ob es den da oben wirklich gibt?“

(Nino del Angelo, Die Zeit heilt keine Wunden)

Seit jeher gehören Leiderfahrungen zu den intensivsten und emotionalsten Erfahrungen des Menschen. In den Einstiegszitatzen wird deutlich, dass sich Menschen in Leidsituationen die quälende Frage nach dem „Warum“ stellen und diese Frage nach der Gerechtigkeit ihres inneren Fühlens auch mit der Gottesfrage verbinden und ein Handeln Gottes erwarten: Von „Wie kann Gott das Leid zulassen?“ und „Warum greift er nicht ein?“ bis zu „Gibt es Gott überhaupt?“. Diese Grundfragen werden mit einer persönlichen Konnotation in Bezug auf das eigene Leiden verknüpft: „Warum muss gerade Ich leiden?“. Dabei können Leiderfahrungen viele Gesichter und Formen haben, wie z.B. den Verlust eines Menschen, Krankheiten, Verbrechen, Schmerzen, aber auch

¹ Gebler, Julia; Riegel, Ulrich: „Ich wende mich an Eltern, Freunde, Opas, Omas ... und Gott“ – eine explorativ – qualitative Studie zu den Theodizee – Konzepten von Kindern der vierten Jahrgangsstufe, in: „Mir würde das auch gefallen, wenn er mir helfen würde.“ Baustelle Gottesbild im Kinder- und Jugendalter hrsg. von Petra Freudenberger – Lötze und Ulrich Riegel, Stuttgart 2011, S. 149.

Enttäuschungen, Liebeskummer oder der Verlust des individuellen Glücks. Leidsituationen sind immer Grenzerfahrungen, je nachdem wie stark und emotional die Bindung des Betroffenen zum Leidgegenstand ist. Sie treffen den Menschen immer in einer ganz besonderen emotionalen oder moralischen Weise.² In diesen Situationen wird dem Menschen unweigerlich bewusst, dass er dem Leiden scheinbar hilflos ausgesetzt ist und nichts dagegen tun kann. Dort zeigt sich auch die Zeitdimension von Leid, da sich der Betroffene der eigenen Endlichkeit unwillkürlich bewusst wird. In Augenblicken von Leid kann die Zeit zu einer Ewigkeit im Bewusstsein des Leidenden gedehnt werden.³ Der französische Philosoph Emmanuel Levinas fasst in treffenden Worten zusammen, dass das Leid universeller Bestandteil des Lebens ist: *„Die ganze Schärfe des Leids liegt in dieser Unmöglichkeit des Ausweichens.“*⁴

Bei der Betrachtung der Thematik in ihrem ganzen Spektrum zeigt sich schnell, dass die Frage nach dem Leid in der Welt nicht nur eine existenzielle und philosophische, sondern im besonderen Maße auch eine theologische Frage ist. Die Eingangs gestellten Fragen sind schon für viele Menschen zu einer Herausforderung für ihren Glauben geworden. Die Folge kann ein Zweifel sein, der zum Verlust des Gottesbildes und zur Abwendung von Gott führt.⁵

In der Theologiegeschichte haben Theologinnen und Theologen nach plausiblen Antworten gesucht, wie man gedanklich in der Lage sein kann Gott und das Leid auf der Welt zu verbinden. Dabei kommt es durchaus zu widersprüchlichen Aussagen, die das Leid auf der einen Seite z.B. als Strafe Gottes oder auf der anderen Seite als eine besondere Erwählung durch Gott im Angesicht des Leids sehen. Doch die Frage bleibt, wie es dem Menschen möglich sein soll zu wissen, ob das Leid für ihn ein Beweis der Güte Gottes oder

² Vgl. Jaspers, Karl: Philosophie. Existenzerhellung, München 1994, S. 202f.

³ Vgl. Gehnke, Sandra: Sinnerfahrung und Todesbewusstsein. Der Mensch in der Auseinandersetzung mit Leiden, Sterben und Tod. Die notwendige Kompetenz der Leidensfähigkeit auf der Grundlage der Logotherapie sowie Chancen und Perspektiven für die Hospizbewegung, Band 6, in: Übergänge. Studien zur evangelischen und katholischen Theologie / Religionspädagogik hrsg. von Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger, Frankfurt am Main 2004, S. 91.

⁴ Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1995, S. 42.

⁵ Vgl. Scholl, Norbert: Die großen Themen des christlichen Glaubens, Darmstadt 2002, S. 294f.

die Bestrafung für begangene Untaten ist. Gott scheint in Leidsituationen oft zwiespältig aufzutreten: entweder als unberechenbarer Willkürherrscher oder als schwaches, kraftloses Wesen.⁶ Diese Widersprüchlichkeit der Allmacht und Allgüte Gottes und des zeitgleichen Vorhandenseins von Leid wird im allgemeinen theologischen Sprachgebrauch als Theodizeeproblematik oder Theodizeefrage diskutiert.

Ihre Hauptfrage ist die nach der göttlichen Gerechtigkeit:

„Wie kann ein Gott, der nach den christlichen Definitionen den Menschen geschaffen hat, ihn liebt und allmächtig ist, das Leid auf der Welt zulassen?“

Die Problematik bildet nicht nur für ausgebildete Theologinnen und Theologen oder Erwachsene eine Diskussionsgrundlage, sondern auch Kinder und Jugendliche stoßen bei der Auseinandersetzung mit der Thematik an die Grenzen ihrer Vorstellungs- und Erklärungskraft. Besonders in der Pubertät, wenn die kindliche Naivität hinterfragt wird, steht auch die Vorstellung von einem lieben und gütigen Gott und damit auch der eigene Glaube auf dem Prüfstand. Die Lebensrealität scheint im Widerspruch mit dem Erlebten oder dem Gesehenen Leid auf der Welt zu stehen. Gerade in dieser Phase besitzt die Theodizeefrage eine wichtige Relevanz.⁷ Der Bildungsraum Schule spielt dabei eine gesonderte Rolle. Schule kann zu einem Ort werden, indem aktiv Leid erfahren werden kann, bspw. durch schlechte Noten, Ausgrenzung oder Mobbing. Schule sollte aber auch der Ort sein, indem über Leiderfahrungen und den Umgang damit geredet werden sollte. Besonders der Religionsunterricht hat dabei die Aufgabe eine Orientierungshilfe zu geben und das Thema in den verschiedenen Facetten darzustellen und zu thematisieren.

Im Religionsunterricht sollte über persönliche Erlebnisse, Erfahrungen und Gefühle gesprochen werden können, zu denen in anderen Fächern meist keine Zeit ist. Zudem bietet der Unterricht die Verbindung von der modernen

⁶ Vgl. a.a.O., S. 295.

⁷ Vgl. Hamel, Sebastian: Die Bedeutung der Theodizeefrage im theologischen Gespräch mit Kindern und Jugendlichen. Überraschende Erkenntnisse eines Forschungsprojektes, Band 12, in: Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie hrsg. von Petra Freudenberger – Lötj, Kassel 2012, S. 10.

Leidforschung und der Glaubensfrage von Leid und Gott an. Kinder und Jugendliche brauchen einen „roten Faden“, um die Frage nach dem Leid und Gott erschließen zu können.⁸ Das Ziel des Religionsunterrichts in der Frage nach der Leidthematik und der Theodizeeproblematik lässt sich wie folgt gut und treffend zusammenfassen:

„Die Gottesthematik wird in unserem durch das Christentum geprägten Kulturkreis häufig mit der Leidthematik verbunden. Wie sich die Fragestellung für den Einzelnen darstellt, ist in starkem Maße geprägt von seinem religiösen Stil. Dabei ist anzunehmen, dass sich die Theodizeekonzepte innerhalb jedes Stils und zwischen den Stilen im Laufe des Lebens weiterentwickeln. Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, diese Veränderungsprozesse transparent zu machen und angemessen zu begleiten.“⁹

Damit Lehrkräfte dieser Aufgabe gerecht werden und einen möglichst stringenten „roten Faden“ vermitteln können, ist ein Grundlagenwissen im Bereich der Fachwissenschaft und der Fachdidaktik essenziell. Ziel der vorliegenden Examensarbeit ist es, in Form eines Kompendiums, möglichst viele relevanten Aspekte der Theodizeefrage in Bezug auf die schulische Bildung aufzuzeigen und so die Relevanz der Theodizeeproblematik zu thematisieren. Die vorliegende Arbeit soll das fachwissenschaftliche sowie fachdidaktische Spektrum miteinander verknüpfen und Lehrerinnen und Lehrern einen Leitfaden zur Thematik präsentieren. Die Theodizeefrage soll als religionspädagogische Herausforderung aus ihrem Schatten geholt und interdisziplinär aufgearbeitet bzw. beleuchtet werden. Nur wenn Lehrerinnen und Lehrer einen umfassenden Einblick in die Thematik haben, ist es Ihnen möglich dem Thema auch gerecht zu werden, Fachwissenschaftliches zu vermitteln und Fachdidaktisches umzusetzen.

Solche Kompendien sind in der breiten Literaturbasis kaum zu finden. In vielen Publikationen oder Didaktiken wird meistens entweder die

⁸ Vgl. Ritter, Werner H.: Leid und Gott – didaktisch reflektiert, Band 59, in: Religionspädagogische Beiträge, Göttingen 2007, S. 5.

⁹ Vgl. Büttner, Gerhard [u.a.]: Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik, Göttingen 2013, S. 173.

fachwissenschaftliche oder die fachdidaktische Ausrichtung präferiert. Oft wird der jeweils andere Part nur angeschnitten oder gänzlich vernachlässigt. Ein Kompendium soll auf einer überschaubaren Anzahl an Seiten alle notwendigen inhaltlichen und didaktischen Punkte zur Thematik umfassen. Die Vielzahl an Literatur dient zu einer Zusammenführung und einer Strukturierung des vorliegenden Themas besonders gut. Diese Tatsache zeigt, dass in den letzten Jahren im Bereich der Kinder – und Jugendtheologie, aber auch im Bereich der fachwissenschaftlichen Auseinandersetzung zur Theodizeefrage intensiv geforscht wurde. Besonders die Fülle an empirischen Studien, Unterrichtsmaterialien und unterschiedliche Forschungsperspektiven können ideal herangezogen werden.

Um die Ausgangsthematik sachlich und adäquat thematisieren zu können, soll sich in einem ersten Schritt dem Thema von der fachwissenschaftlichen Seite genähert werden. Dabei soll zuerst der Blick in die Urquellen Aufschluss über das Verhältnis von Gott - Mensch - Leid geben. Durch eine zielgerichtete Analyse und Darstellung schulrelevanter Inhalte sollen Bibelverse des Alten und Neuen Testaments bearbeitet werden. Es wird unter anderem auf die unterschiedlichen Deutungsvarianten von Leid eingegangen, wie sie z.B. im Hiob - Buch oder den Evangelien dargestellt werden.

Darauf aufbauend soll die Theodizeeproblematik dann in ihrer dogmatischen bzw. glaubensrelevanten Dimension aufgezeigt werden. Die grundlegende christliche Lehre der Theodizeefrage soll vermittelt und der historische Wandel ihrer Deutung verstanden werden. Hierzu soll der Blick auch auf die Probleme der Deutung sowie verschiedene Deutungsmotive und Lösungsoptionen gelenkt werden.

Grundlegend für jede Lehrperson ist auch die psychologische Relevanz der Thematik in Bezug auf die Deutung des Leids. Es soll vermittelt werden, welche Dimensionen und Charakteristika Leiden besitzt, welche Sinn- und Zweckgebung im Leid gefunden werden kann und wie Umgangs- und Bewältigungsansätze aussehen, um leidvolle Erfahrungen in das eigene Leben integrieren zu können. Dieser Schritt soll die theologische mit der

psychologischen Leidforschung verbinden und einen Blick auf außertheologische Deutungsinterpretationen des Leidbegriffes legen.

Im zweiten Teil der Arbeit soll, aufbauend auf der Fachwissenschaft, die Anwendung in der Fachdidaktik und damit auch im Unterricht erfolgen. Dazu ist es grundsätzlich notwendig, sich mit der Entwicklung des Gottesbildes und den Glaubenseinbrüchen bei Kindern und Jugendlichen zu beschäftigen. Dieses Wissen ist für Lehrer essenziell, um ziel- und altersgerecht mit der Thematik in den verschiedenen Klassenstufen umzugehen. Sodann soll sich der Theodizeefrage aus dem Blickwinkel der Kinder und Jugendlichen gewidmet werden:

„Wie stellen sich Kinder und Jugendliche Leid vor?“, „Welche Rolle spielt für sie Gott dabei?“, „Wie erklären sich Kinder und Jugendliche das Leid auf der Welt?“, „Halten Sie an Gott fest oder nehmen Sie ihn sogar in Schutz?“.

In diesem Bereich sollen ebenso pädagogische wie empirische Fachliteratur zur Rate gezogen werden, um Modelle oder Mechanismen darstellen und erläutern zu können, auch wenn hier bereits gesagt werden muss, dass Leiderfahrungen auch bei Kindern und Jugendlichen immer individuell sind. Im letzten Schritt sollen didaktische Umsetzungsmöglichkeiten für den Unterricht skizziert und diskutiert werden. Dafür sollen auf didaktische Grob- und Feinlernziele eingegangen, Methodik und didaktische Theorie vorgestellt und eine mögliche Einführung in das Thema gegeben werden. Hier gilt es das fachwissenschaftliche und fachdidaktische Wissen in einem relevanten unterrichtsnahen Konzept münden zu lassen und auf die unterschiedlichen Bedürfnisse der Kinder und Jugendlichen differenziert einzugehen, um so Erkenntnisse und Probleme bei der Behandlung der Frage deutlich werden zu lassen. Dabei soll auch eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Schulstufen in Form von zwei selbstdurchgeführten Studien stattfinden.

Die Arbeit gibt sich den Anspruch die Theodizeefrage möglichst breit und detailliert zu thematisieren. Sie hat nicht den Anspruch eine allgemeingültige Lösung des Problems zu geben oder Vollständigkeit zu suggerieren, sondern

Reflexionsprozesse über die Thematik anzustoßen und Lehrerinnen und Lehrern das „Handwerkzeug“ zu geben, sich mit der Theodizeefrage im Unterricht differenziert und fachgerecht zu beschäftigen. Innerhalb der Arbeit mussten, aufgrund des breiten Literatur- und Interpretationsspektrums in jedem Kapitel Themenschwerpunkte gesetzt werden. Die verschiedenen Kapitel sollen grundlegend einen Überblick über die Thematik geben.

In den Schlussbetrachtungen soll resümierend die Relevanz und die Herausforderungsproblematik der Theodizee aufgegriffen und die wichtigsten Erkenntnisse der Arbeit formuliert und festgehalten werden.

2. Die Theodizeefrage im Spiegel der biblischen Zeugnisse

Die Kenntnis und das Rekurrieren der biblischen Grundlagentexte bildet einen ersten Schritt, um sich vor Augen zu führen, wie die biblischen Autoren und damit auch die biblische Gesellschaft Leid und Gott beschreiben und interpretieren. Dabei muss aufgrund der inhaltlichen Fülle und der großen zeitlichen Differenzen im Entstehen der Texte eine Unterscheidung zwischen den Texten des Alten und des Neuen Testaments getroffen werden. Besondere Schwerpunkte sollen dabei auf der Hiobzählung und den Kreuzigungs- und Auferstehungsperikopen liegen.

2.1. Das Alte Testament

2.1.1. Traditionelle Vorstellung von Leid im Alten Testament

Das Alte Testament beschreibt Leid oft als eine Strafe Gottes. Wie ein Mensch handelt, so ergeht es ihm in letzter Konsequenz auch. Handelt man gut, wird man von Gott belohnt und das Leben wird einfach. Handelt man schlecht, erfolgt daraus eine göttliche Strafe. Man spricht bei dieser theoretischen Konstellation auch vom *Tun – Ergehens – Zusammenhang*. Schuld wird im Alten Testament nicht als ein individuelles Geschehen dargestellt, sondern als ein kollektives, gemeinschaftliches Versagen. So findet man im Alten Testament,

wie auch im Neuen Testament, immer wieder Geschichten und Perikopen, in denen körperlich oder geistig kranke Menschen nicht bemitleidet, sondern ihre Krankheit als eine Strafe Gottes für begangene Taten interpretiert wurde. Die Folge war meist immer ein Ausschluss aus der Gesellschaft.¹⁰ Auch Katastrophen sind den alttestamentlichen Autoren nicht fremd. Besonders in den Klageliedern und bei den Propheten wird oft über die Vernichtung ganzer Kulturen und Zeitalter gesprochen, in denen Gott eine aktive Rolle spielt:

„Der Herr hat alle Wohnungen Jakobs ohne Erbarmen vertilgt, er hat die Burgen der Tochter Juda abgebrochen in seinem Grimm, er hat zu Boden gestreckt und entweiht ihr Königreich und ihre Fürsten.“¹¹

„Und ich will die Menschen ängstigen, dass sie umhergehen sollen wie die Blinden, weil sie wider den Herrn gesündigt haben. Ihr Blut soll ausgeschüttet werden, als wäre es Staub, und ihr Fleisch, als wäre es Kot. Auch ihr Silber und Gold wird sie nicht erretten können am Tage des Zorns des Herrn. Die ganze Erde soll durch das Feuer seines Grimmes verzehrt werden; denn er wird ein schreckliches Ende machen mit allen, die auf Erden wohnen.“¹²

Diese beiden biblischen Beispiele zeigen eindrucksvoll, dass Leid und Zerstörung als Strafe gegen das menschliche Handeln der göttlichen Gebote zu verstehen ist. Der jüngste Tag, der zur Vernichtung der Menschheit und der Erde führen wird, wird von den biblischen Autoren als „Tag des Zorns des Herrn“ beschrieben. Diese alttestamentliche Lesart lässt es schwierig erscheinen, Gott als einen gütigen und allliebenden Schöpfer auftreten zu lassen. Das Alte Testament kennt allerdings auch die Ursache für das Leid. In den Urgeschichten der Genesis wird Gottes schöpferisches Handeln als „gut“ und sogar „sehr gut“ bezeichnet. Leid wird im Sündenfall nicht von Gott

¹⁰ Vgl. Koch, Klaus: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1., hrsg. von B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 65f.

¹¹ Klagl. 2,2

¹² Zef 1, 17-18

abhängig gemacht, sondern vom Menschen. Gottes Strafe wird somit als logische Konsequenz einer verfahrenen Situation beschrieben. Der Mensch wird sich durch seine Verfehlung der Wahrheit in der Begegnung mit Gott bewusst.¹³

Die Urgeschichte erzählt durch einen dreifachen Verlust, wie es zur Trennung vom Menschen und dem Paradieszustand kommt. Im Paradieszustand des Garten Edens will der Mensch als Geschöpf mehr sein als Gott. Die Versuchung des Baumes bzw. der Schlange sorgt so für den Verlust des Paradieses und damit des Vollkommenheitszustands. In der Geschichte von Kain und Abel tritt die Versuchung in Form der Eifersucht auf. Diese sorgt für den Verlust der Heimat. In der Geschichte des Turmbaus zu Babel schließlich kommt es zur Versuchung der Macht, da der Mensch Gott erreichen will. Diese Versuchung führt letztlich zum Verlust des Landes, der Sprache und der Einheit.¹⁴

Trotz dieser Darstellungen und Zitate zeigen besonders die alttestamentlichen Klagen in besonderer Weise die Leidsituationen der Menschen, die diese vor Gott bringen. Fast alle Anklagen und Klagen gegen Gott vollziehen allerdings eine Transformation von der Klage und Bitte hin zum Dank und zum Bekenntnis zu Gott. Dieser lässt den Menschen in seinem Leid nicht allein.¹⁵ An diesen Erfahrungen kann man ableiten, dass Katastrophen ein wichtiges Element der alttestamentlichen Texte darstellen.

In der jüdisch – christlichen Tradition gehören Klage und Anklage zum Kernbestand der Gottesvorstellung und der Gebetstradition. Die Texte und Geschichten zeigen auf, was mit dem Menschen und der Welt werden wird und was die Gläubigen erwarten können. Auf diese Zeit können wir uns als Gläubige vorbereiten. Die entscheidende Erkenntnis der alttestamentlichen Texte ist

¹³ Vgl. Gertz, Jan Christian: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1 -11, Göttingen 2018, S. 134ff.

¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 145ff.

¹⁵ Vgl. Schwienhorst – Schönberger, Ludger: Ein Weg durch das Leid. Die Theodizeefrage im Alten Testament, in: Böhnke, Michael; Neuhaus, Gerd; Schambeck (u.a.): Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg im Breisgau 2007, S. 8.

eine in zweifacher Hinsicht wichtige: Zum einen gibt es für den Menschen keinen Weg ohne Leid. Zum Zweiten resultiert daraus, dass die Botschaft der Bibel und besonders des Alten Testaments für die Menschen zu einer Belastung werden, die glauben, sie könnten sich auf Dauer dem Leid entziehen. Zwar gibt es für den Menschen keinen Weg am Leid vorbei, wohl zeigt das Alte Testament aber ein Leben mit dem Leid und ein Leben durch das Leid hindurch auf, auf das uns Gott begleitet.¹⁶

2.1.2. Der Bruch mit der Tradition – Das Buch Hiob

In keinem anderen Buch der Bibel ist die Frage nach dem Sinn und Zweck des Leids so brisant, wie im Buch Hiob. In der Rahmengeschichte des Buch Hiobs (*Hi 1-2, 42,7-17*) geht es um einen reichen und wohlhabenden Mann, der als gottesfürchtig und gerecht beschrieben wird. Im Prolog (*Hi 1-2*) kommt es zu einem Dialog zwischen Gott und Satan, in deren Gesprächsverlauf Satan behauptet, dass Hiobs Verhalten gegenüber Gott eigennützig sei. Um Hiob auf die Probe zu stellen, erlaubt Gott Satan Hiob mit Leid überkommen zu lassen. Hiob verliert zunächst seinen gesamten Hausstand, seine Familie und wird schwer krank.¹⁷ Im Zentrum des Buches steht die Frage, wie Hiob dazu kommt, dass subjektiv unschuldig erfahrene Leid zu besiegen und sich seiner Treue zu Gott zu vergewissern.¹⁸

Die erste Form des Leids findet sich bereits im Prolog, in dem das Leid als Prüfung Gottes dargestellt wird. Die Reaktion Hiobs auf sein Schicksal liegt in der Akzeptanz und Ergebenheit. Trotz des Leids und der Bewährungsprobe hält Hiob an seinem Glauben an Gott fest (*Hi 1,21*).¹⁹ Die Zulassung des Leids durch Gott hat in der Rahmenerzählung also einen Zweck, nämlich die gegen Hiob

¹⁶ Vgl. a.a.O., S.9.

¹⁷ Vgl. a.a.O., S.10

¹⁸ Vgl. Bauks, Michaela: Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven, Göttingen 2019, S.265.

¹⁹ Vgl. a.a.O., S. 264.

gerichtete Anschuldigung des Satans, dass seine Ergebenheit berechnend sei, zu widerlegen.²⁰

Während der Prolog und die Rahmenerzählung des Hiobbuches also dem Leid einen Sinn zuweist, wird in der Binnenerzählung, dem Dialogteil (*Hi 2,11 – 42,6*) die Frage aufgeworfen, ob Leid ebenso als Strafe Gottes zu verstehen ist. In den Reden der Freunde kommt es zu einem Prozess der Hiobfigur, im Sinne einer Entfremdung und einer stärkeren Hinwendung zu Gott, in Klage und in Hoffnung. In den Reden der ersten drei Freunde geben diese Hiob die Gründe an, warum er mit Leid gestraft wurde. Leid sei demnach u.a. die Strafe Gottes und eine Notwendigkeit der menschlichen Schwäche. Hiob lehnt diese Reden seiner Freunde entschieden ab und beteuert im gesamten Dialogteil seine Unschuld. Er bezichtigt Gott als Frevler und Rechtsbrecher.

In der großen Abschlussrede Hiobs (*Hi 29-31*) stellt er seine gute Vergangenheit der leidvollen Gegenwart entgegen und fordert eine Antwort von Gott, warum er mit Leid gestraft wurde, da ihn die Lösungsoptionen der Freunde nicht überzeugen.²¹ Letztlich tritt ein vierter Freund im Dialogteil auf und kritisiert sowohl die Freunde als auch Hiob. Der Freund fragt nicht nach dem „*Warum*“ des Leids, sondern nach dem „*Wozu*“. Besonders das Geheimnis Gottes und sein Handeln in der Schöpfung wird dabei zum Ausdruck gebracht. Gott entscheidet selbst über den Zeitpunkt seines Eingreifens. Leid sei demnach eine Prüfung und zugleich eine Warnung, sich nicht dem Bösen zuzuwenden. Da der Mensch die Geheimnisse Gottes nicht sehen kann, bleibt für diesen die einzig angemessene Haltung die Gottesfurcht.²²

Während die ersten Freunde also auf den Tun-Ergehens-Zusammenhang zurückgreifen, tritt der vierte Freund als Verteidiger Gottes auf. In zwei großen Reden antwortet Gott Hiob aus einem Wettersturm heraus (*Hi 38-42, 1-6*) und weist indirekt die Theologie der Freunde zurück. Zugleich bekommt Hiob eine Belehrung und einen Einblick in die verborgene Weltordnung Gottes.²³

²⁰ Vgl. Ebd.

²¹ Vgl. Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament, 7. Auflage, Stuttgart 2008, S. 337f.

²² Vgl. a.a.O., S. 339.

²³ Vgl. Bauks: Theologie des Alten Testaments, S. 267.

Gott ist der Schöpfer der Welt und seiner Kreaturen, nicht Hiob. Gott ist zugleich das Wesen, welches das Chaos auf der Welt bändigen und ordnen kann, nicht Hiob. Hiob wird demnach von Gott belehrt, dass er als Mensch nicht das Zentrum der Schöpfung ist, sondern Gott für alles auf Erden gleichermaßen verantwortlich ist. Gottes Rede wendet den Blick von Hiob selbst ab und lenkt diesen auf die Schöpfung, die Hiob nicht komplett erkennen kann. Der Mensch ist aus sich heraus nicht in der Lage die weltliche Ordnung herstellen oder durchschauen zu können. Demnach sei die Erde also wunderbar, grausam und majestätisch zugleich.²⁴ Während im Dialogteil die Freunde versuchen Hiobs Haltung zu brechen, wird diesem in den Gottesreden nun das Geheimnis der göttlichen Schöpfung als Metapher für das gegenwärtige Leiden vor Augen geführt. Die Anklagen und Fragen Hiobs werden also am Ende nicht von einer außenstehenden dritten Person beantwortet, sondern von Gott selbst, der als Geheimnis in seiner Schöpfung präsent ist.²⁵ Im letzten Kapitel des Hiobbuches erkennt Hiob seine Unwissenheit an und wird von Gott für seine Treue vom Leid befreit (*Hi 42, 10-17*):

„Ich erkenne, dass du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer. "Wer ist der, der den Ratschluss verhüllt mit Unverstand?" Darum bekenne ich, dass ich habe unweise geredet, was mir zu hoch ist und ich nicht verstehe. So höre nun, lass mich reden; ich will dich fragen, lehre mich!"
(*Hiob 42, 2-4*)

Das Ende des Hiob Buches zeigt eindrücklich, dass das Vertrauen Gottes im Prolog in Hiob nicht enttäuscht wurde, ganz genauso wie das Vertrauen Hiobs in Gott. Gott kann am Ende Böses zum Guten wenden. Hiob vertraute Gott und hielt an seiner Unschuld fest. Er traute Gott mehr zu als nur Vernichtung und Leid. Ohne jeden Grund hielt er Gott die Treue, obwohl seine Situation eine Abwendung von Gott rechtfertigen ließ.²⁶ Gott wirkt im Hiob Buch nicht erst im

²⁴ Vgl. Zenger: Einleitung in das Alte Testament, S. 347.

²⁵ Vgl. Ebd.

²⁶ Vgl. Lux, Rüdiger: Hiob. Im Räderwerk des Bösen, Leipzig 2012, S. 271,276.

Tod, sondern in Not und Leid mitten im Leben. Er hält sich aus dem menschlichen Leiden nicht heraus, sondern steht dem Leidenden in seiner Not bei.²⁷ Innerhalb der Hiobzählung tritt Hiob in zwei unterschiedlichen Verhaltensweisen auf. Während er im Prolog und im Epilog Dulder ist, der Leid und Glück ungefragt annimmt, tritt er im Dialogteil als Kläger und Fragender auf, der von Gott eine Antwort verlangt.²⁸ Bei der Frage nach dem rechten Verhalten im Leid spielen besonders die Freunde die entscheidende Rolle, weshalb sich Hiob in letzter Konsequenz an Gott wendet, um eine allgemeingültige Antwort zu fordern. Statt im solidarischen Mitleiden ist die Theologie der ersten drei Freunde Ausdruck einer zwischenmenschlichen Teilnahmelosigkeit.²⁹

Grundsätzlich geht es um die Auseinandersetzung mit der Weltordnung in dreierlei Hinsicht: Zum Ersten geht es um den Aspekt der funktionierenden Weltordnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, was besonders in der Auseinandersetzung mit den Freunden deutlich wird. Diese repräsentieren die Tradition des Alten Testaments. Ebenso geht es um die zerbrechende Weltordnung, angesichts der von Hiob gemachten Erfahrung unschuldigen Leids, die besonders in den Hiobreden zum Ausdruck gebracht werden. Zum Dritten geht es aber auch um die verborgene Weltordnung, den Schöpfungsplan Gottes, der in den Gottesreden an Hiob deutlich wird.³⁰

Das Buch Hiob zeigt einerseits eine kritische Auseinandersetzung mit dem im Alten Testament dominierenden Tun-Ergehens-Zusammenhang auf und vereint auf der anderen Seite die Klage gegen Gott mit einer Vergewisserung der Gottesbeziehung des Leidenden und in letzter Konsequenz die Einsicht der begrenzten menschlichen Erkenntnis der Schöpfung und der verborgenen Weltordnung.³¹ Man bricht mit der grundsätzlich vorhandenen Leid- und

²⁷ Vgl. a.a.O., S. 280.

²⁸ Vgl. Schwienhorst – Schönberger: Ein Weg durch das Leid, S. 14.

²⁹ Vgl. Zenger: Einleitung in das Alte Testament, S. 345.

³⁰ Vgl. Dorn, Klaus: Basiswissen Bibel. Das Alte Testament, Paderborn 2015, S. 265.

³¹ Vgl. Bauks: Theologie des Alten Testaments, S. 271.

Gottesdarstellung des Alten Testaments. Die Thematik der Gottesfurcht ist eine ganz Entscheidende und weist einen Weg aus der Not heraus und hinein in ein Gottesverhältnis, das nicht durch eine Antwort ersetzt werden kann. Nicht die Frage nach dem Leid wird hier thematisiert, sondern die Erzählung zeigt einen Weg auf, der zu einer Antwort führen kann.³² Besonders der Schluss der Erzählung zeigt eben jene Hiobs gerechtfertigte Entscheidung unabhängig von seinem Leiden an Gott festzuhalten.³³

„In der Gestalt Hiobs kommt ein Grundproblem des menschlichen Lebens zur Sprache. Das Leben des Menschen ist zutiefst von Leid geprägt. Wo es äußerlich nicht sichtbar ist, wird es oft überspielt und aus der Wahrnehmung verdrängt. Gleichwohl ist es da. Im Hiobbuch wird diese Not sichtbar gemacht und zur Sprache gebracht.“³⁴

Die Geschichten des Alten Testaments, von der Urgeschichte über die Sintflut, von der Opferung Isaaks, der Vernichtung ganzer Städte bis hin zu Hiob wird in erster Linie das Bild eines gnadenlosen, bösen oder „dunklen“ Gottes vermittelt. Bis heute wird diese innerbiblische Dichotomie aufgezeigt. Dem Bild des im Alten Testament vorherrschenden „bösen“ Gottes wird der liebende Gott des Neuen Testaments entgegengesetzt. Bei der genaueren Betrachtung der alttestamentlichen Geschichten, besonders im Hiob Buch, löst sich dieser Widerspruch auf.

Der „Gute Gott“ bezieht sich demnach nicht auf einen Gott oder ein Gottesbild, das uns vor Leid bewahrt, sondern auf ein Bild und eine Theologie, die uns durch das Leid hindurchführt. Auch wenn uns Leid oder Katastrophen, wie wir sie im Alten Testament zur Genüge finden, erschüttern, so stellen sie doch keine Infragestellung des Glaubens dar. Abgelehnt werden muss eine Weltanschauung, die uns ein naives Bild von der Wirklichkeit und dem Erlebten

³² Vgl. Schwienhorst – Schönberger: Ein Weg durch das Leid, S.15.

³³ Vgl. Ebd.

³⁴ a.a.O., S.15.

abbildet.³⁵ Im Alten Testament findet die Leidfrage keine grundsätzliche Lösung, sondern vereint das Prinzip der Gottesfurcht mit dem Recht auf Anklage und Zweifel und mündet letztlich, wie bei Hiob, in der Annahme des Schicksals und dem Glaube an Gott.³⁶

2.2. Das Neue Testament

2.2.1. Die Leidfrage im Angesicht der Kreuzigung

Im Neuen Testament bildet die Mitte der Glaube an Jesus Christus. Die gesamte Lebensgeschichte Jesu steht vor dem wissenden Hintergrund seines Todes am Kreuz. Jesus erlöst Menschen in seinem Lebensweg vom Leid und ermutigt sie zum Kampf gegen eben jenes. Er geht am menschlichen Leiden eben nicht vorbei, sondern er heilt Kranke und Gebrechliche und zeigt, dass die Täter auch Opfer sind, die ihr Leben verloren haben und neuen Sinn darin finden müssen. In den Wundern und Gleichnissen des Neuen Testaments predigt Jesus Mitleid und erweist sich als Gottes Sohn. Trotz des lebenslangen Kampfes gegen das menschliche Leid muss sich Jesus am Ende selbst dem Leiden und dem Bösen aussetzen. Eine Nachfolge der Lehre Christi schließt für den Gläubigen also Leid unweigerlich mit ein. Dennoch kann auch Jesus die Welt nicht leidfrei machen.³⁷

Das Leiden wird in den Evangelien und im Neuen Testament nicht schön geredet, sondern in aktiver Position wahrgenommen und offen angesprochen. In der Hoffnung auf eben jene göttliche Gerechtigkeit lässt sich das Leiden erkennen und die Theodizeefrage im Neuen Testament überhaupt erst stellen.³⁸ In den Kreuzigungsparikopen wird das Leid in seiner gesamten Tragweite den Menschen vor Augen geführt und die Theodizeefrage in ihrer

³⁵ Vgl. Schwienhorst – Schönberger: Ein Weg durch das Leid, S. 8.

³⁶ Vgl. a.a.O., S. 9.

³⁷ Vgl. Vgl. Ritter, Werner; Hanisch, Helmut; Nestler, Erich; Gramzow, Christoph: Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen, Göttingen 2006, S. 40.

³⁸ Vgl. Söding, Thomas: „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg (u.a.) 2007, S. 57.

ganzen Brisanz verstärkt gestellt: *Wie kann Gott seinen eigenen Sohn so grausam am Kreuz sterben lassen?*

Der evangelische Theologe Eugen Drewermann entfaltet in seiner Kritik das Gottesbild eines dunklen und grausamen Gottes, der seinen Sohn am Kreuz sterben lässt, obwohl er es doch hätte verhindern können:

„Ein Gott, der seinen eigenen Sohn nicht schont, sondern ihn am Kreuz dahingibt, ein Gott, der seinen Sohn Gehorsam unter Angstschweiß und Tränen abverlangt und der sich selbst zu dem vielfach Gefolterten, den er, wie die fromme Legende obendrein noch versichert, leichthin hätte retten können, schließlich erst bekennt, als alles vollbracht ist, ein solcher Gott erscheint keineswegs nurmehr als ein Gott der erlösenden Liebe, er erscheint vielmehr als unbegreiflich widersprüchlich, als unvorstellbar grausam, ja, als archaisch, barbarisch und roh.“³⁹

Es lässt sich schwer vorstellen, dass ein Mann, der sein gesamtes Leben gegen das Leid auf der Welt kämpft, den Armen und Bedürftigen nahe steht, Menschen heilt und ins Leben zurückhilft einen so tragischen Tod am Kreuz erleiden muss und dieses auch noch von Gott erwartet und zugelassen wird. Die christliche Dogmatik bezeichnet die Kreuzigung als Begründung des christlichen Glaubens und den Tod Jesu als die zentrale Botschaft im Christentum.⁴⁰ Wie lässt sich dies zusammenführen, wenn wir doch von einem allliebenden und allmächtigen Gott ausgehen? Kann das Neue Testament, ausgehend von Kreuzigung und Auferstehung, eine Antwort auf die Leidproblematik geben?

Dabei stellt sich die Frage, auf welcher Ebene man die Theodizeefrage zu lösen versucht. Auf der historischen Ebene, in den Erzählungen, ist Jesus Opfer menschlicher Gewalt. Die Hinrichtung am Kreuz durch die römische Obrigkeit hat weder einen erlösenden Charakter, noch zeigt es ein besonderes Ereignis auf. Den Tod am Kreuz haben in der Antike viele Menschen erlitten, die sich

³⁹ Drewermann, Eugen: Das Markusevangelium, Olten/ Freiburg 1989, S. 170.

⁴⁰ Vgl. Link, Christian: Theodizee, Göttingen 2016, S. 162.

gegen das römische Ordnungssystem aufgelehnt haben. Erst auf der theologischen Ebene kann die Theodizeefrage hinreichend erläutert werden.⁴¹

Bis heute steht das theologische und praktische Symbol des Kreuzes im christlichen Kontext für die Erinnerung an den gewaltsamen Kreuzestod Christi. In der christlichen Theologie wird das Kreuzsymbol aber auch zum Symbol für das Mitleiden Gottes im Tod seines einzigen Sohnes. Das Kreuz steht dafür, dass Gott bereitwillig Leid auf sich nimmt und zugleich für die Erlösung und die Befreiung von Leid sorgt.⁴² Schon bei Paulus findet sich, dass diejenigen, die vollkommen den Kreuzestod Christi annehmen, die Weisheit bekommen, während für die Nichtgläubigen der Kreuzestod im Geheimnis verborgen bleibt (1 Kor 2,6-7). In diesem Kreuzestod wird dem Gläubigen bewusst, dass sich Gott in Jesus offenbart hat und damit zugleich die Liebe Gottes und Hoffnung auf ein Leben ohne Leid auf den Gläubigen übergeht. Dies bildet nach Paulus das Grundfundament des christlichen Glaubens.⁴³ Bereits im *Philippenerbrief 2, 6-8* wird ein urchristlicher Hymnus beschrieben, in der die göttliche Solidarisierung an den Menschen zum Ausdruck gebracht wird:

„Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.

Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.“

Gott ist in Jesus Geschöpf geworden und unterwirft sich damit seinen eigenen schöpferischen Gesetzen von Vergänglichkeit. Er bleibt kein weltfremder, teilnahmsloser Zuschauer des Leids und der Schöpfung, sondern nimmt aktiv und passiv daran teil.⁴⁴ Der Sinn von der Sendung Jesu liegt somit darin, dass

⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 165.

⁴² Vgl. Thiede, Werner: Theodizee. Gottes Rechtfertigung durch sich selbst. Reflexionen zu einer religiösen und weltanschaulichen Grundfrage, in: Materialdienst der EZW 5/2012, S. 163f.

⁴³ Vgl. a.a.O., S. 166.

⁴⁴ Vgl. Scholl: Große Themen des christlichen Glaubens, S. 297.

Gott Anteil am Leben der Menschen nimmt. Dies impliziert auch das Leiden und den Tod.⁴⁵

„Die Nacht von Golgatha hat nur darum für die Geschichte so viel Bedeutung, weil in ihrem Dunkel die Gottheit, sichtbar auf alle Privilegien verzichtend, bis zu ihrem Ende, alle Verzweiflung eingeschlossen, die Todesangst durchlebt.“⁴⁶

In den Kreuzigungsperikopen wird deutlich beschrieben, dass Jesus bis zum Ende jene Todesangst durchlitten hat. In den „*letzten Worten*“ Jesu wird in den vier Evangelien deutlich, dass sich Jesus im Markus- und Matthäusevangelium direkt an Gott wendet und nach der Kausalität für sein Leiden fragt (*Mk 15,34 ; Mt 27,46*). Hier wird die Theodizeefrage von Jesus direkt artikuliert. Dagegen wird im Lukasevangelium der Widerstand gegen das Leiden aufgegeben (*Lk 23,46*) und im Johannesevangelium der Tod als Vollbringung einer Aufgabe gewertet (*Joh 19,30*).⁴⁷ Der Heilswille Gottes steht in den jeweiligen Perikopen über dem Lebenswillen Jesu. Jesus erfüllt den Willen Gottes, auch wenn es heißt, dass er dafür leiden und sterben muss. Das hindert Jesus aber nicht daran, am Kreuz seine Klage und sein Gebet an Gott zu richten.

Wenn Gott als Schöpfer und Liebe interpretiert wird, dann zeigt sich im Tod Jesu, wie Gott die entfremdete Welt von ihm konkret mit ihm verbindet.⁴⁸ Selbst, wenn man von der Allmacht Gottes ausgeht, der das Leid doch eigentlich besiegen müsste, ergibt sich in der Kreuzigungsszene kein Widerspruch. Gott zeigt, dass der Tod am Kreuz nicht das Ende ist. Er zeigt seine Allmacht, indem er Jesus vom Tod erlöst. Diese Erlösung speist sich in der Auferstehungshoffnung der gesamten Christenheit.

Die Liebe Gottes sowie seine Allmacht, die er am Kreuz beweist, zielt auf eine Überwindung des Leidens und der Schmerzen am Kreuz hin, verhindert jedoch

⁴⁵ Vgl. Söding: Ist Gott etwa ungerecht, S. 59.

⁴⁶ Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Essays, Hamburg 1958, S. 28.

⁴⁷ Vgl. Ebd.

⁴⁸ Vgl. Thiede: Theodizee, S. 167.

nicht den Schmerz Christi und Gottes am Kreuz.⁴⁹ Helmut Gollwitzer fasst die Bedeutung des Kreuzes in Bezug auf die Theodizeefrage treffend zusammen:

„Alles Schreien nach Gott, jede nach oben gerichtete Warum- Frage, die je auf Erden laut geworden ist, all unser eigenes Schreien, Zweifeln, Klagen und Anklagen ist hier [im Tod am Kreuz] versammelt und qualitativ überboten.“⁵⁰

2.2.2. Die Überwindung des Leidens im Ostererlebnis

Erst mit der Ostererfahrung wird dem Gläubigen der Sinn der Passion deutlich. Der christliche Glaube geht von der Gottesbeziehung aus, die zuletzt seine Macht zeigen und die Toten lebendig machen wird.⁵¹ Gott lässt uns im Leiden nicht allein. Er weiß um die Schmerzen und Klagen und in der dunkelsten Stunde unseres Lebens leidet er am Kreuz mit und nimmt unser Schicksal an. In der Hoffnung um die Auferstehung wenden sich die Christinnen und Christen Gott im Leid zu und werden letztlich errettet.⁵²

Mit der Auferstehung des gekreuzigten Jesu beweist Gott letztlich seine Allmacht, indem aus der Ohnmacht des Menschen am Kreuz und damit direkt im Leid, die Auferstehung wird. Mit dem Verweis auf die Zukunft und die Schöpfung macht Gott dem Gläubigen bewusst, dass es am Ende, wie z.B. in *Off 21,4* beschrieben, kein Leid mehr geben wird.⁵³ Sie ist Zeichen für das heilsame und erlösende Eingreifen Gottes in die Schöpfung, wie er sie bereits in den Heilungswundern Jesu zum Ausdruck bringt.⁵⁴ Mit diesem Ostererlebnis offenbart sich für den Gläubigen erst der Sinn der Kreuzigung und des

⁴⁹ Vgl. a.a.O., S. 170.

⁵⁰ Gollwitzer, Helmut, S. 256.

⁵¹ Vgl. Körtner, Ulrich H.J.: Dogmatik, Leipzig 2018, S. 439f.

⁵² Vgl. Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, S. 189f.

⁵³ Vgl. Link, Christian: Theodizee – eine biblische Perspektive, in: Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik hrsg. von Peter Koslowski und Friedrich Hermann, München 2001, S. 212.

⁵⁴ Vgl. Thiede: Theodizee, S. 170.

Leidensweges Christi. Ohne den Glauben an die Auferweckung hätte das Leben Jesu nicht den erlösenden Charakter, den es erst durch diese bekommt.

Die Auferstehung bedeutet nach christlichem Verständnis nicht ein Vergessen des Leides, sondern eine Sinngebung im Leid. Wie Christus bis zum Ende gekämpft hat, so hat Gott mit dem Menschen gelitten und ihn erlöst. Er hat mit der Erlösung aus dem Schlimmsten, dem Leid und gewaltsamen Tod, das Beste gemacht. Der biblische Spruch aus *Offenbarung 2,8* zeigt deutlich, dass die Treue Jesu an Gott, selbst im Tod, den Weg für ein neues Leben eröffnet, auf die die Gläubigen vertrauen dürfen:

„Sei getreu bis an den Tod, so will ich Dir die Krone des Lebens geben.“⁵⁵

Gott bejaht im Tod seinen Sohn und macht aus dem Tod in der Auferstehung das Leben. Die quälende Frage nach dem „*Warum*“ im Theodizeeproblem wird zur Antwort für all jene, die keinen Sinn mehr im Leid erkennen können.⁵⁶ Im Licht der Auferstehung wird deutlich gemacht, dass man Gott und Leid zusammenführen kann, denn für den Gläubigen tut sich eine Perspektive auf die Frage nach dem Leid auf: Die Auferstehungshoffnung.

In dem Glauben an die Auferstehung der Toten am Ende der Zeit wird gewiss, dass Gott immer zu seinem Recht kommt. Es ist der ultimative Protest Gottes gegen das erlittene Leid auf der Welt, gegen die Mächtigen, die ihre Macht auf Erden ausnutzen und Gottes Recht verachten. Unter diesem Aspekt kann man sagen, dass Jesus bewusst am Kreuz die Gottlosigkeit erfährt. Selbst auf dem Zenit des Leidens weiß er, dass die Hoffnung auch hier nicht besiegt wurde. Die Auferstehung Jesu ist die Antwort Gottes auf die, die Jesus im Leben zum Tode verurteilt haben. Zudem verneint die Auferstehung auch den Opferkult des antiken Judentums. Gott benötigt kein Opfer, um die Welt zu erlösen und nimmt dieses Opfer auch nicht an.⁵⁷ Mit dem erneuten Blick auf den Philipperbrief konstatiert Paulus den Bezug von Kreuzigung und Auferstehung:

⁵⁵ Vgl. Söding: Ist Gott etwa ungerecht, S. 59.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 60.

⁵⁷ Vgl. Link: Theodizee, S.172. Zur Kontroverse der Opferthematik siehe auch: S. 165-69.

„Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen, aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“

Da Jesus für die Menschheit gestorben ist, hat ihn Gott letztlich errettet und damit auch die künftige Menschheit, bis zum Anbruch des Gottesreiches. Dazu zählen die Lebenden und auch die Toten. Aufgrund dieser Auferstehung Christi erkennen die Menschen die Macht Gottes und die Quintessenz des christlichen Glaubens an.

Die Verkündigungen der Auferstehung und die Intention des Leidens am Kreuz lässt uns im Leid nicht allein, sondern hoffen. Hoffen auf ein Leben nach dem Tod ohne Leid, hoffen auf das Mitleiden Gottes und hoffen auf eine Erlösung durch Gott. Wir müssen unser Leid letztlich ertragen und uns an Christus orientieren. Jesus hat sein Leid weder als schicksalsgegeben ertragen noch fraglos hingenommen. Er ist den qualvollen Weg gegangen, hat geklagt, hat gebeten, hat Gott mit Hinblick auf die Auferstehung vertraut.⁵⁸ Der Glaube an das christliche Bekenntnis lässt hoffen und lässt uns in dem zu ertragenen Leid eine Perspektive sehen. Nach den scheinbar aussichtslosen Leid- und Todessituationen wissen die Gläubigen um die Verheißung, die uns Gott in der Gestalt Jesu gegeben hat.⁵⁹

2.3. Die Theodizeefrage in der Bibel

Fasst man die grundlegenden Erkenntnisse der biblischen Sicht auf die Frage nach Gott und dem Leid nochmal zusammen, dann erkennt man, dass besonders im Alten Testament Leid eine große Herausforderung für die

⁵⁸ Vgl. Häfner, Gerhard; Schmidt, Helmut: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch – theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven, Freiburg 2002, S. 21f.

⁵⁹ Vgl. Körtner: Dogmatik, S. 122f.

biblischen Menschen ist. Jedes Leid muss einen bestimmten Kontext und einen bestimmten Grund haben, da die Bibel die Konstruktion eines Zufalls nicht kennt. Daher haben die biblischen und antiken Figuren vielfältige Erklärungs- und Bewältigungsmethoden entwickelt. Der Tun-Ergehens-Zusammenhang wird als Weltordnungsgedanke im Alten Testament konstruiert, sodass Leid immer eine Folge einer bestimmten Handlung ist.⁶⁰

Im Hiobbuch stößt dies auf einen Widerspruch. Leid wird daran zu einer Prüfung Gottes für die Gerechten stilisiert, in der man trotz des erfahrenen Leids an Gott festhält. Eine Antwort auf die Leidfrage ist das Alte Testament jedoch schuldig. Man überlässt diese Antwort dem Geheimnis Gottes.⁶¹ Die Menschen des Alten Testaments wenden sich in Klagen und Bitten an Gott, wie es in den Klageliedern und Psalmen deutlich wird. Man hält im Alten Testament die dunklen Seiten Gottes aus. Das Leid wird zwar direkt oder indirekt von Gott gewirkt, allerdings ebenso von Menschen, aufgrund der Überschreitung von Gesetzen oder der Abkehr von Gott. Dennoch trägt Gott nicht die gesamte Verantwortung für das Leid. Gott leidet im Alten Testament selbst, wenn er straft.⁶²

Auch das Neue Testament versucht sich in einer Antwort. Es beschreibt in den Evangelien Jesus als einen Mensch, der Leid ertragen muss, weil er in einer ungerechten Welt ein gerechter Mensch ist und dennoch nicht sein Gottvertrauen verliert. Für dieses Gottvertrauen wird er am Ende von Gott errettet.⁶³ Passion und Kreuz sind die Konsequenz von seinem Kampf gegen das Leid. Der Tod Jesu ist somit die letzte Radikalisierung des befreienden Evangeliums. Gott offenbart sich in Christus und wird damit nicht der leidferne, apathische Gott, sondern ein Gott, der mitbetroffen ist vom Leid der Menschen.

⁶⁰ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 37f.

⁶¹ Vgl. Otto, Erich: Magie – Dämon – göttliche Kräfte. Krankheit und Heilung im Alten Orient und im Alten Testament, in: Heilung – Energie – Geist hrsg. von Werner Ritter, Göttingen 2005, S. 225.

⁶² Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 39f.

⁶³ Vgl. Söding: Ist Gott etwa ungerecht?, S. 57.

Die Theodizeefrage ist in der Mitte des Christusglaubens lebendig, aber auch das Neue Testament kann keine Antwort auf den Sinn des Leids finden. Die leidvollen Ereignisse der Welt werden auch für Christen nicht komplett aufgelöst. Jesus Christus zeigt den Gläubigen einen Weg das Leid zu tragen, es auszuhalten und zusammen mit ihm durchzustehen.⁶⁴ Die Theodizeefrage verstummt nicht, sondern die Passionsperikopen provozieren die Frage nach dem Leid, wie sie Jesus selbst am Kreuz stellt. Das Neue Testament und der christliche Glaube setzen darauf, dass sich die Theodizeefrage beantwortet. Die Beantwortung wird allerdings von Gott gegeben, irgendwann auf seine Weise.⁶⁵

Zusammenfassend kann man sagen, dass biblisch gesehen, Gott grundsätzlich etwas mit dem Leid auf der Welt zu tun hat. Die Theodizeefrage in der Bibel wird weder rational noch distanzierend behandelt, sondern die Frage wird mit Gottvertrauen vor Gott selbst gebracht. Die Texte des Alten und Neuen Testaments versuchen die Erfahrungen der biblischen Figuren mit Leid vor Gott zur Sprache zu bringen und in ein Leben mit Gott zu integrieren. Leiden ist demnach kein Zustand der Gottesferne, sondern Teil eines gläubigen Lebens. Sie zeigen auf der einen Seite ein Leben mit dem Leid und mit Gott. Auf der anderen Seite kann die Bibel keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach dem „Warum“ oder dem „Wozu“ geben. Letztlich wird in den biblischen Texten aber auch deutlich, dass sie das gar nicht wollen.⁶⁶

Der französische Theologe Pierre Teilhard de Chardin pointiert treffend, welchen Sinngehalt der christliche Glaube, so wie wir ihn in der Bibel finden, in Relation zur Theodizeefrage hat. Es geht nicht um das Aufheben des Leids auf der Welt, sondern das Mitleiden Gottes, das Vertrauen auf Gott und das Wissen um ein künftiges Leben ohne das Leiden:

„Nicht das ist der Triumph des Glaubens, dass er das Leiden aufhebt, sondern dass er es in ein höheres Gelingen einbezieht.“

⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 60.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 67.

⁶⁶ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 41.

3. Die Theodizeefrage aus dogmatischer und historischer Sicht

Eine weitere fachwissenschaftlich relevante Dimension in Bezug auf die Theodizeefrage ist die dogmatische und kirchengeschichtliche Sicht, die inhaltliche Glaubenslehre über die Theodizeeproblematik. Das inhaltliche dogmatische Wissen über die Theodizee ist essenziell für die Vermittlung im bildungspolitischen Kontext. Zugleich kann erst die historische Entwicklung, besonders im 18. und 20. Jahrhundert, die Bedeutung und Brisanz der Theodizeefrage für die heutige christliche Theologie aufzeigen. Im folgenden Kapitel soll das Grundproblem aufgezeigt, die historischen Veränderungen skizziert und mögliche Lösungsoptionen erörtert werden.

3.1. Das theologische Grundproblem der Theodizeefrage im Christentum

Das grundlegende theologische Problem der *Theodizee* (altgriechisch von *θεός* - Gott und *δική* - Gerechtigkeit) bezeichnet den Widerspruch zwischen dem existierenden Leid auf der Welt und dem Glauben an einen allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott. Sie fragt nach der Rechtfertigung Gottes im Angesicht des unermesslichen Leids seiner Schöpfung.

Letztlich muss deutlich gemacht werden, dass sich die Theodizeefrage nur in denjenigen Religionen oder religiösen Strömungen stellt, die von einem theistischen Gottesbild ausgehen. Unter dem Theismus versteht man ein Gottesbild, das Gott als Schöpfer der Welt sieht, welcher immer noch Einfluss auf seine Schöpfung ausübt, also in das Schicksal und die Handlungen auf der Welt eingreifen kann, wenn er es denn will.⁶⁷ Zudem stellt sich das Theodizeeproblem nur den monotheistischen Religionen, die Gott als ein transzendentes Gegenüber voraussetzen. Gott ist im Monotheismus keine „anonyme Schicksalsmacht“, sondern er muss sich selbst den Fragen nach seinem Tun und Lassen in der Weltschöpfung entgegenstellen, wie es der

⁶⁷ Vgl. Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Wien/ Köln u.a. 1978, S. 50 ff.

Mensch auch tut.⁶⁸ Das Gottesverständnis ist für die Bedeutung der Theodizeefrage essenziell. Nur wenn das Gottesverständnis darauf beruht, dass Gott in Beziehung zur Welt und die Welt in Beziehung zu Gott steht, kann man das Leid auf der Welt überhaupt erst als ein Problem ansehen.

Es kann nur dann zu einem Widerspruch kommen, wenn Gott, wie oben benannt, per Definition mit drei Eigenschaften gesehen wird bzw. ausgestattet ist. Zum Einen besitzt Gott Allmacht, d.h. eine Macht, die durch nichts anderes eingeschränkt werden kann. Zum Zweiten besitzt Gott zudem Allwissenheit, d.h. eine allumfassende Erkenntnis der Wirklichkeit. Zum Dritten besitzt Gott Allgüte, d.h., er bejaht seine Schöpfung und zeigt sich dieser in unendlicher Liebe und Zuwendung.⁶⁹

In der Debatte um die Theodizee muss im Allgemeinen zwischen der philosophischen und der theologischen Bedeutung von *Theodizee* unterschieden werden. Während das philosophische Verständnis seit der Aufklärung Argumente sucht, wie Gott und das Leid vor dem Hintergrund der Vernunft erklärt werden kann, spielt die Vernunft für die theologische Theodizee nur eine untergeordnete Rolle, da theologisch ein Sinnsystem konstruiert werden muss, welches sich aus dem christlichen Glauben ergibt.⁷⁰

3.2. Historische Meilensteine der Theodizeeentwicklung

Die historische Entwicklung der Theodizeefrage spielt eine wichtige Rolle, um verstehen zu können, durch welche geistesgeschichtlichen und historischen Ereignisse Paradigmenwechsel in der Diskussion um Gott und das Leid einsetzten und die Schwerpunktsetzung der Theodizeediskussion nachhaltig beeinflussten. Die historischen Leitlinien verändern sowohl die Diskussionsgrundlage als auch die Auflösungsoptionen der Theodizeefrage. Der folgende Überblick befasst sich jeweils mit den Grundlinien der historischen Entwicklung und deren Erläuterungen.

⁶⁸ Vgl. Körtner: Dogmatik, S. 380.

⁶⁹ Vgl. Härle, Wilfried: Dogmatik, 4. Auflage, Berlin/ Boston 2012, S. 456.

⁷⁰ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 44.

3.2.1. Die Theodizeefrage vor der Aufklärung

Auch wenn die eigentliche Theodizeeproblematik erst in der Aufklärung durch Gottfried Wilhelm Leibniz thematisiert wurde, so ist der Grundgedanke des oben beschriebenen Widerspruchs bereits in der Antike zu finden. Historisch nicht zweifelsfrei geklärt, wird das folgende Fragment dem griechischen Philosophen Epikur zugeschrieben:

*„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht:
Dann ist Gott schwach, was auf ihn nicht zutrifft,
Oder er kann es und will es nicht:
Dann ist Gott missgünstig, was ihm fremd ist,
Oder er will es nicht und kann es nicht:
Dann ist er schwach und missgünstig zugleich, also nicht Gott,
Oder er will es und kann es, was allein für Gott ziemt:
Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht
hinweg?“⁷¹*

Durch dieses kurze Fragment wird deutlich, wie der Widerspruch innerhalb der Theodizeeproblematik rekonstruiert wird. Die beschriebenen charakteristischen Elemente der Gottesvorstellungen lassen die Gerechtigkeitsfrage sehr dominant wirken. Im Allgemeinen geht es dabei um die doppelte Frage nach den göttlichen Eigenschaften Allmacht, Güte und Liebe. Die erste Prämisse kann man folgendermaßen formulieren: Wenn Gott existiert, handelt er in der Welt als allgütiges und allmächtiges Wesen. Er ist damit auch in der Lage das Leid zu besiegen. Die zweite Prämisse geht davon aus, dass das Leid existiert und in dieser Konsequenz Gott das Leid nicht besiegen kann oder will. Daraus resultiert die Konklusion, dass Gott also das Leid verhindern und zugleich auch nicht verhindern kann. Hier erfolgt der Widerspruch in der Theodizeefrage, die im Fragment am Schluss als Frage aufgeworfen wird und nach den Gründen Gottes fragt.

⁷¹ Vgl. Epikur: Von der Überwindung der Furcht, hrsg. von O. Gigon, Zürich 1968, S. 173.

Alle anderen Auflösungsvarianten, dass Gott das Leid nicht verhindern könne oder nicht wolle, negiert der Autor, da es immer eine der göttlichen Eigenschaften von Allmacht und Allgüte widersprechen und Gott damit nicht mehr Gott sein würde. Das Fragment und der antike Entwurf der Theodizeefrage erweist sich bereits als ein Verzicht auf eine Sinngebung des Bösen, indem der Rahmen der Theodizeefrage von dem Desinteresse an den polytheistischen Göttern als auch der Natur des Menschen selbst gebildet wird.⁷²

Entscheidend für die christliche Betrachtung wird auch antike Philosoph Plotin. Für ihn ist das Böse in seiner Herkunft und seinem Wesen nach bereits Teil der kosmischen Ordnung und auch der letztlichen Gerechtigkeit. Dem Bösen bzw. dem Leid wird damit eine Sinnhaftigkeit in einer Ordnung der Welt zugesprochen, ohne dass damit die Reflexions- und Schuldebene sowie Schuldigkeit des Menschen negiert wird. Die Eigenverantwortlichkeit des Menschen bleibt für Plotin ein entscheidender Faktor.⁷³ Bei Augustinus sind Übel und Leid ebenso Notwendigkeiten der Schöpfung, durch die das Gute erst zum Vorschein kommt. Gott möchte das Leid aber letztlich nicht, womit leidende Erfahrungen unausweichliche und notwendige Erfahrungen in einem komplexen Funktionssystem der Welt sind und damit einen Zweck erfüllen.⁷⁴

Grundsätzlich sind menschliche Erfahrungen in der Antike und im Mittelalter von Leid geprägt. Man klagt Gott zwar an und bittet ihn zu helfen, stellt jedoch seine Existenz nicht in Frage (*vgl. klassische Gottesbeweise*), da die Gottesvorstellung fester Bestandteil des religiösen und gesellschaftlichen Lebens waren. Religion und Gesellschaft waren stark miteinander verwoben und voneinander abhängig.⁷⁵ Mit der Frühen Neuzeit und der Reformation ändert sich die Hauptfragestellung der Theodizee. Martin Luther fragt in seinen Gedanken nicht danach, warum die Menschen das Leid ertragen müssen und in einer Schuld gegenüber Gott stehen, sondern wie aus dieser Schuld und

⁷² Vgl. Häring, Hermann: Das Problem des Bösen in der Theologie, Darmstadt 1985, S. 131.

⁷³ Vgl. a.a.O., 45ff.

⁷⁴ Vgl. Kessler, Hans: Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott, Würzburg 2007, S. 24f.

⁷⁵ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 42.

diesem Leid eine Rettung erfolgen kann. Für Luther kann diese Rettung nur allein durch Gottes Handeln erfolgen. Die Rechtfertigungslehre wird damit zum bestimmenden Charakter evangelischer Theologie.⁷⁶

3.2.2. Die Theodizeefrage nach Leibniz

Mit der Aufklärung begann in Europa eine umfassende geistig aufklärende gesellschaftliche Reformbewegung, die als Gegenbewegung zu den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts zu bewerten ist. Die Philosophen und Gelehrte wollten „aufklären“, Licht ins Dunkle der Unkenntnis bringen und der Unwissenheit der Menschen entgegenreten.⁷⁷ Der Leitspruch der Aufklärung „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ markiert auch einen Wendepunkt in der Theodizeediskussion. Die Prinzipien der Aufklärung bedeuteten einen Übergang von der frühen Neuzeit, hin zu einer neuen Zeit: Vernunft, Zweifel, Kritik, Glück im Diesseits durch Arbeit und Leistung. Ein Prinzip der deutschen Frühaufklärung war die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, statt eines Bruches mit alten Traditionen. Die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft steht auf der einen, die Radikalität der Religionskritik in der Phase der Frühaufklärung auf der anderen Seite.⁷⁸ Mit der Vernunft als dem ausschlaggebenden Kriterium kommt es auch zur Infragestellung von Gottes Eigenschaften und anders als in der vorherigen Zeit, nun auch zur Infragestellung der Existenz Gottes.⁷⁹

Erst in dieser Phase wird für die Problematik der Begriff der „Theodizee“ verwendet. Geprägt wurde die gesamte Debatte von dem deutschen Philosophen und Gelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz.⁸⁰ Dieser unterteilte das Leid in drei verschiedenen konnotierte Kategorien ein. Die erste Form des Leids ist das *malum metaphysicum*, das metaphysische Leid. Darunter versteht man

⁷⁶ Vgl. Häring: Problem des Bösen, S. 105.

⁷⁷ Vgl. Bödeker, Erich, in: Ders. (Hrsg.) Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680 - 1720, Göttingen 2008, S. 9-20.

⁷⁸ Vgl. Ebd.

⁷⁹ Vgl. Ritter, Leid und Gott, S. 42.

⁸⁰ Vgl. Stosch, Klaus von: Theodizee, Paderborn 2008, S. 8f.

das Leid, dass durch die Erschaffung der Welt und der Lebewesen einhergeht, denn alle Schöpfung ist sterblich und endlich. Gott als vollkommenes Wesen kann selbst nichts Vollkommenes schaffen. Die zweite Form des Leids ist das *malum physicum*, das physische Leid, dass aus dem metaphysischen Übel und der Unvollkommenheit der Welt einhergeht. Es beschreibt jenes Übel, dass auf die Gestalt und Geschehen des irdischen Lebens und der Natur zurückzuführen ist. Hierzu können etwa Naturkatastrophen oder Krankheiten gezählt werden. Die dritte und letzte Form wird von Leibniz als das *malum morale*, das moralische Übel bezeichnet. Geht man mit der Erschaffung der Lebewesen von einer gottgegebenen Freiheit des Individuum aus, so kann dieses Individuum Fehler begehen und sich gegen Gott stellen. Menschen können selbst Auslöser des Leids gegen die Welt, Natur oder anderer Lebewesen z.B. in Form von Gewalt, Krieg oder Zerstörung sein.⁸¹

Leibniz kommt letztlich zu der Einsicht, dass wir in der „*besten aller möglichen Welten*“ leben und das Böse nicht Gottes charakteristischen Eigenschaften widerspreche. Sein Theodizeeentwurf zielt darauf ab, Gott zu rechtfertigen. Gott soll durch die menschliche Vernunft von der Anklage, er sei Dulder und Urheber des Leids, entlastet werden. Ebenso soll der Entwurf die Versuche zur Bewältigung erleichtern und dem Leiden einen Sinn geben, indem beide Komponenten, Gott und Leid, vereint werden.⁸²

Mit diesen Punkten setzt Leibniz die Prinzipien der deutschen Aufklärung durch. Nicht der Widerspruch zwischen Gottes- und Weltbegriff wird gemacht, sondern die Vernunft wird bei Leibniz durch den Glauben aufgeklärt. Der Glaube ist demnach ein Motiv der Aufklärung. Erst die Vernunft befreit den Menschen aus antiken oder mittelalterlichen Vorstellungen und erlaubt ihm die Teilhabe an Gott, in Form einer langsamen Annäherung durch immer neuere Ausdrucksformen. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft liegt für Leibniz nicht in einem negativen Widerspruch zwischen beiden, sondern in einer

⁸¹ Vgl. Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin / Boston 2012, S.455.

⁸² Vgl. Böhnke: Das Problem der Theodizee, S.74.

positiven Konnotation, in einem Optimismus.⁸³ Leibniz und andere Autoren, wie Alexander Pope prägen diese Optimismusdebatte in Bezug auf das Leid sehr stark. Mit Verweis auf „*die beste aller möglichen Welten*“ und der Pop’schen Aussage „*Alles ist gut*“ folgern beide, dass die Welt nicht nur böse sei und Gottes Eigenschaften im vollen Umfang erhalten bleiben.

Diese beiden Axiome werden in der weiteren Rezeptionsgeschichte zur Diskussionsgrundlage. Im christlichen Kontext wird schnell deutlich, dass die Theodizee nach Leibniz sowohl Apologie als auch Kritik sein kann. Gleichzeitig ist die Konzeption der Theodizee durch die Rolle der menschlichen Vernunft auch immer religionskritisch. Das ist immer dann der Fall, wenn es zu einer Unvereinbarkeit zwischen einer historischen Erfahrung und der apologetischen Vernunft kommt, die versucht das Handeln Gottes optimistisch zu rechtfertigen.⁸⁴ An zwei geschichtlichen Ereignissen wird deutlich, wie der Leibniz’sche Ansatz auf den Prüfstand gestellt wurde.

3.2.3. Das Erdbeben von Lissabon 1755

Am ersten November 1755 erschütterte ein Erdbeben Lissabon, die Haupt- und Reichsstadt des Königreichs Portugal. Aus Flugschriften wird die Katastrophe detailliert von einem priesterlichen Stellvertreter beschrieben. Das Erdbeben zerstörte große Teile der gesamten Stadt: Kirchen, Klöster, Kapellen, Gebäude und hinterließ viele Tote. Auf das Erdbeben folgte eine Feuersbrunst, die alle materiellen Schätze und Lebensmittel vernichtete. Der Autor der Flugschrift erläutert, dass sich niemand traue den Menschen zu helfen, sondern alle um die „*Furcht des Todes für die Beichte und Lossprechung*“ besorgt waren. Durch ein drittes Ereignis, eine eintreffende Welle wurde der Hafen der Stadt überflutet und die Schiffe an Land gespült. Schnell findet der Autor auch eine Erklärung für die Katastrophe, nämlich den Zorn Gottes. In diesen Zeilen der

⁸³ Vgl. Ammicht-Quinn, Regina, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizee, Freiburg 1992, S. 56f.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., S. 54.

Flugschrift wird eine sehr ausgeprägte Endzeit- und Jenseitsvorstellung deutlich. Gott agiert mit seinen Mächten gegen jene, die sich gegen ihn stellen. „Jeder Mann beschäftigt sich mit Gebet, Klagen, Seufzen und Tränen um den erzürnten Gott den tiefen entsetzlichen Gerichten, von welchem sich kein Mensch einen wahren Begriff machen kann [...] zur Barmherzigkeit, Gnade und Verschonung zu bewegen.“⁸⁵

In vielen Zeitzeugenberichten ist das Gottesbild von klerikaler Seite identisch. Man spricht zwar von einem zürnenden Gott, hofft jedoch im gleichen Moment auf seine Allmacht, Gnade und Barmherzigkeit das Leiden von ihnen zu nehmen. Gott erscheint demnach als Verursacher und Lösung zugleich. Die Vorgänge in Lissabon wurden zudem den Berichten mit der Sintflutkatastrophe gleichgesetzt, wie wir sie im Alten Testament finden (*Gen 6-9*). Man nimmt das Erdbeben analog als Vorbote der nächsten Auslöschung der Menschen, denn was Gott bereits damals getan habe, könne er jeder Zeit wieder tun. Für die Menschen waren diese Katastrophen ein Zeichen für das bevorstehende Weltende. Gott entschied, wann und wo die Natur seine Wirkung erzielte. Auch die Sünde der Menschen wird in den Berichten als Grund für die Zerstörungswut der Natur genannt. Der Autor stellte die rhetorische Frage an die Menschen, wieso Gott die Sünder der „ersten Welt“ nicht verschont habe, dies jetzt aber tun solle und kommt zu dem Schluss, dass jeder Mensch selbst in sein Herz schauen müsse, ob die Sünde dort sei und ob man unter dem christlichen Willen stehe.

Diese Darstellungen der Ereignisse zeigen einen alttestamentlichen bzw. mittelalterlichen Gottesbegriff. Es kommt, trotz aufklärerischen Zeitalters, zu keiner Hinterfragung des Gottesbildes oder der Modifikation dessen, sondern die Menschen hielten an der, seit Jahrhunderten existierenden Gottesvorstellung vom strafenden Gott fest und verbanden diese mit seiner Gnaden- und Barmherzigkeitseigenschaft, wahrscheinlich auch in Bezug auf die

⁸⁵ Fernere Nachricht von dem entsetzlichen Erdbeben der Stadt Lissabon, 1755, abgedruckt in: Friedrich, Dirk (Hrsg.): Das Erdbeben von Lissabon 1755. Quellen und historische Texte, 2. Auflage, Bonn 2015. und online abrufbar unter: http://vd18.de/de-slub_vd18/content/titleinfo/3615172. letzter Zugriff am 02.05.2021.

eschatologische Heilsgewissheit und die Endzeitvorstellungen der Frühen Neuzeit, in der der Tun – Ergehens – Zusammenhang des Alten Testaments anscheinend immer noch eine essenzielle Rolle spielt. So wird im Erdbeben von Lissabon ein ambivalentes Gottesbild in Bezug auf die Theodizeefrage geschaffen, nämlich der Glaube an einen Schöpfergott, für den selbst das physische Übel noch einen Nutzen besaß. Die Menschen, die es verdienten bestraft zu werden, werden bestraft und das alttestamentliche Gottesbild wird so aufrecht erhalten.⁸⁶

Ein Aufklärer, der die Katastrophe von Lissabon und die Aussagen von Zeitgenossen, wie Alexander Pope und Leibniz lyrisch kommentierte, war der französische Philosoph Voltaire. Anhand seines Gedichts „*Poème sur le désastre de Lisbonne*“ ließ sich sein Gottesbild und sein Beitrag zum Pop`schen Axiom „*Alles ist gut*“⁸⁷ herausarbeiten. Voltaire griff die Philosophen an und sagte, sie würden sich täuschen, indem sie sagen „*alles sei gut*“, denn die Realität in Lissabon und anderen Städten sehe komplett anders aus. Alles wurde von der Natur vernichtet, alle Menschen beendeten „*jammervoll ihrer Qual Schreckenszeiten*“.⁸⁸ Hilfe und Beistand könne niemand spenden. Die Natur stehe im Krieg gegen die Menschen, woraus auch Voltaires Gottesbild resultiert. Gott sei Leibniz Meinung nach gerecht, frei und gut, doch warum setze „*der Urheber*“ den Menschen nicht in eine Welt ohne Naturkatastrophen?

In seinem Gedicht äußert er nicht nur seine Betroffenheit über die Katastrophe, sondern gab ein aktives Statement über die Optimismusdebatte ab und stellte sich ganz klar gegen den vorherrschenden Optimismus von Leibniz und Pope.⁸⁹ Sein Bild von Gott war geteilt. Er sei zwar der Beherrscher über Wind, Feuer,

⁸⁶ Vgl. Weber, Christoph: Glück im Unglück. Reaktionen deutschsprachiger Autoren auf das Erdbeben in Lissabon am 01.11.1755, in: Gerhard Lauer und Thorsten Unger (Hrsg.): Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs des 18. Jahrhunderts, Göttingen 2008, S. 148ff.

⁸⁷ Vgl. Pope, Alexander: An Essay on Man, 1734.

⁸⁸ Vgl. Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome »Tout est bien«. In: Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen. Hrsg. von Wolfgang Breidert. Darmstadt 1994 S. 63/64.

⁸⁹ Vgl. Ammicht-Quinn: Von Lissabon bis Auschwitz, S.73f.

Erde und Wasser, aber dennoch sei er dem Menschen verborgen. Gott, „*der Vater*“ spreche nicht zum Menschen, genau das sei aber dringend nötig, um eine Erklärung für die Unordnung der Natur zu finden. Eine Erklärung versucht Voltaire in polemischer Art und Weise selbst zu verfassen:

„Meinen Gott achte ich, doch ich liebe die Welt (...) Gott betrachtet euch wie Würmer vor seinen Augen, die im Grunde des Grabs nur zum Fraß jenen taugen (...) Als bescheidender Teil in dem großen Gesamt bin als Lebender ich doch zum Leben verdammt. Unterm selben Gesetz finden fühlende sich, alle leben im Leid und sie sterben wie ich.“⁹⁰

Der Mensch war nach Voltaire schon immer vom Leid umgeben und wird am Ende am Leid sterben. Voltaire achtete Gott, doch das Leben im Hier und Jetzt erschien ihm wichtiger. Der Grund Gottes, wieso es das Übel gebe, könne nicht erfahren werden, da sich Gott nicht offenbare. So kommt Voltaire zu dem Schluss, dass Gott nicht vollkommen sein könne. Alle Geschöpfe, ob Mensch oder Tier müssen sich vor Gott beugen und dennoch existiere das Übel real weiter.

„Wieso passierten die Übel aber in Lissabon, nicht in Paris oder London? Wieso starben Kinder bei dem Erdbeben, die wohl kaum Schuld auf sich geladen haben können?“⁹¹

Mit diesen Fragen stellte Voltaire die Allmacht Gottes durch die klassische Theodizeefrage auf den Prüfstand. Auch sein Menschenbild ist stark polemisch und negativ beschrieben. Der Mensch sei nur ein „*Haufen Dreck aus Atomen*“, die nur zum „*Spielball von Leid, Schicksal und Tod*“ existieren.⁹² Er tritt ganz klar dem Theodizeeverständnis von Leibniz entgegen. Diese Welt könne, angesichts dieser Grauen, nicht die „*beste aller möglichen Welten*“ sein. Die optimistische

⁹⁰ Vgl. Voltaire, Gedicht, S. 64.

⁹¹ Vgl. Ebd.

⁹² Vgl. a.a.O., Gedicht, S. 64f./ 71.

Lösung des Problems wurde zwar zurückgewiesen, aber es kam nicht zu einer nihilistischen Konklusion, sondern zu einem philosophischen bzw. theologischen Überholversuch von Pope und Leibniz.⁹³ Das Gedicht bildete die Antwort auf das unermessliche Leid der Bevölkerung in Lissabon. Voltaire resümierte in seinem Gedicht abschließend:

*„Dass eines Tages alles zum Besten stehen wird, das ist unsere Hoffnung, Dass alles schon zum Besten steht, das ist die Illusion. Die Weisen haben mich getäuscht und Gott allein hat Recht. [...] Übel herrscht auf dem Erdball und es hat den Sieg“.*⁹⁴

Das Gedicht zeigt in polemischer, aber teilweise doch auch provokanter Weise eine Verlagerung des Interesses Voltaires in der Theodizeeproblematik. Das physische Übel wird im Gedicht hinterfragt und verarbeitet, später in seinem Buch „*Candide*“ dann auch das moralische Übel. Er versucht ein Erdbeben mit dem Übel auf der ganzen Welt gleichzusetzen und so sowohl die aktuellen Lösungsoptionen und Leitgedanken der Optimismusdebatte zu kritisieren als auch das Gottes- und Menschenbild der damaligen Zeit zu überarbeiten und in die Gesellschaft zu integrieren. Voltaires Argumentationslinie begründete einen weiteren Paradigmenwechsel zwischen Optimismus und Pessimismus, da die Behandlung der Theodizeefrage bei Voltaire mit einer negativen Konnotation gelöst worden war.⁹⁵ Dabei sollte erwähnt werden, dass der Pessimismus im 18. Jahrhundert eine große Rolle spielte. Die Aufklärung war das Erbe des vorausgegangenen Jahrhunderts mit all seinen Kriegen und Religionsfehden. Dieser Pessimismus setzte nicht erst einfach mit dem Erdbeben von Lissabon ein.⁹⁶

⁹³ Vgl. Löffler, Ulrich: Lissabons Fall- Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhundert, Berlin /New York 1999. S. 75.

⁹⁴ Voltaire: Gedicht, S. 73.

⁹⁵ Vgl. Lauer, Gerhard: Das Erdbeben von Lissabon. Ereignis, Wahrnehmung und Deutung im Zeitalter der Aufklärung, in: Bernd Hermann (Hrsg.), Beiträge zum Göttinger Umweltkolloquium 07/08, Göttingen 2008, S. 273.

⁹⁶ Vgl. Günther, Horst: Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung, Berlin 1994, S. 53-55.

Es lässt sich erkennen, dass Voltaire die Allmacht Gottes zwar in Frage stellt, aber es auch hier zu keiner Anzweiflung des Gottesglaubens im Glaubenskern selbst kommt. Für Voltaire spielt die christliche Hoffnung auf Auferstehung keine Rolle, ebenso wenig wie die Gnade und Güte Gottes. Voltaires Philosophie ließ keine Hoffnung auf Besserung in der Zukunft zu, sondern er sah nur das Übel auf der Welt. Der Autor setzt die menschlichen Empfindungen „gegen die bloße Vernunft der Rationalisten und distanziert sich, während er über das Schicksal der Opfer Lissabons klagt“.⁹⁷ Das Gedicht etablierte sich so als „Chiffre für die Krise des aufgeklärten Optimismus.“⁹⁸

Besonders ab dem 18. Jahrhundert setzte mit dem Erdbeben von Lissabon ein erster großer Paradigmenwechsel in der Theodizeeproblematik ein. Triebfeder waren dabei die Aufklärer und deren Kritik an der Optimismus-Debatte der Leibniz'schen Axiome sowie der Hinterfragung religiöser Strukturen auf einer vernunftbasierten Ebene. Die Allmacht Gottes wurde von verschiedenen Seiten, wie Voltaire, in Frage gestellt. Das physische Übel der Welt wurde für manche zum Beweis für die Nichtexistenz Gottes. Dennoch hielt die Bevölkerung des 18. und 19. Jahrhunderts hartnäckig an der optimistisch – theologischen Welt doktrin gegen die vermeintlichen physischen Erschütterungen stand.⁹⁹

„Lissabon“ wird dennoch bis in die Mitte des 20. Jahrhundert hinein europaweit die vorherrschende Metapher, die das Welt- und Gottesbild der Aufklärung bis auf das Grundfundament hinein prägte und nachhaltig veränderte.¹⁰⁰

⁹⁷ Gisler, Monika, Optimismus und Theodizee. Voltaires *Poeme Surle desastre de Lisbonne* und seine frühe Rezeption, in: Gerhard Lauer und Thorsten Unger (Hrsg.), *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 2008, S. 233ff.

⁹⁸ Vgl. Martus, Steffen: *Aufklärung – das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild*, Berlin 2015.

⁹⁹ Vgl. Weber: *Katastrophendiskurs*, S. 148f.

¹⁰⁰ Vgl. Ammicht -Quinn: *Von Lissabon bis Auschwitz*, S. 11.

3.2.4. Auschwitz – das Ende einer Theodizee?

„Dieses Erdbeben [von Lissabon] bewirkt, dass das als Heilmittel gedachte Gedankengebäude [u.a. von Leibniz und Pope] nun selbst als Krankheit betrachtet wird. Unübersehbar ist hier, wie sehr jeder Versuch, die Gottesfrage mit der Frage nach dem Zustand der Welt zu konfrontieren, eine eigene historische Dimension hat [...] und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbeträchtlich, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen, die sich der menschlichen Imagination entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlich Bösen bereitete.“¹⁰¹

Mit der Neuzeit wird die göttliche Existenz seit der Aufklärung immer mehr kritisiert und zum Nährboden für atheistische Strömungen. Grund dafür ist das bis dato nicht gekannte unsagbare und vor allem unsinnige Leid, wie es die Menschen im Dreißigjährigen Krieg oder im Erdbeben von Lissabon kennengelernt haben. Mit der Metapher „Auschwitz“, die die von „Lissabon“ ablöst, erlebt die Geisteswissenschaft und Theologie eine nie dagewesene Auseinandersetzung mit der Gottes- und Leidfrage. Auschwitz wird seitdem der grundlegende Maßstab aller Reflexionen zur Vereinbarkeit von Leid und Gott, auch weil sich in dieser „Metapher“ ein unvorstellbarer Kontinuitäts- und Zivilisationsbruch vollzieht.¹⁰²

Unter der Metapher „Auschwitz“ versteht sich nicht nur historisch ein einzelnes deutsches Vernichtungslager zur Zeit des Nationalsozialismus. Vielmehr steht Auschwitz für den Inbegriff des *malum morale*. Auschwitz steht für den größten industriellen, kaltblütigen und perfekt organisierten und systematisierten Massenmord der Weltgeschichte an Millionen Menschen in den deutschen Konzentrations- und Vernichtungslagern, die mit keinem Kriegsverbrechen mithalten können. Diese systematisierten Staatsprozesse in Deutschland in der Zeit von 1933-1945 fordern auch den christlichen Glauben radikal heraus. Während man im Erdbeben von Lissabon das *malum physicum* zwar als Leid

¹⁰¹ Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1970, S. 353.

¹⁰² Vgl. Ammicht – Quinn: Von Lissabon bis Auschwitz, S. 196.

von Gottes Schöpfung annehmen und Gott so durch die Unvollkommenheit seiner Schöpfung rechtfertigen könnte, so erscheint es doch fast schon unmoralisch und barbarisch an einen Gott der Liebe und Güte zu glauben, der die Vernichtung von Millionen Kindern, Frauen und Männer in deutschen Gaskammern zuließ und schweigend annahm ohne lindernd in seine Schöpfung einzugreifen.

Der Holocaustüberlebende Ellie Wiesel bezieht die Ursache für das Leid in Auschwitz auch auf die Gotteslehre und vollzieht aufgrund seiner Erfahrungen dort eine Herausforderung gegen Gott:

„Man sage nicht, dass Gott damit nichts zu tun habe . [...] Wer ihn für Jerusalem segnet und ihn nicht nach Treblinka fragt, ist schlichtweg ein Heuchler. [...] Letztlich werde ich niemals aufhören, mich gegen diejenigen zu empören, die Auschwitz geschaffen oder zugelassen haben. Gott eingeschlossen“.¹⁰³

Nach dem Nationalsozialismus wird die Theodizee-debatte von Auschwitz her geprägt und Gottes charakteristische Eigenschaften stark hinterfragt. Die Grundfragen in dieser Zeit waren, ob man angesichts dieser menschlichen Katastrophe überhaupt noch von Gott reden kann, von seiner Allmacht, seiner Allgüte und seiner Allwissenheit. In dieser Dramatik erscheint es schwer den biblischen Hoffnungen vom Mitleiden Gottes auf der einen und einem theistischen Gottesbild auf der anderen Seite sein Vertrauen entgegenzubringen.¹⁰⁴ Auschwitz und der Holocaust werden so zum Thema der Theologie, nicht aus historischer, wohl aber aus persönlicher Sicht von Menschen, denen ungewollt und ungefragt grausames Leid widerfahren ist.¹⁰⁵

Einer, der die Diskussion um die Theodizeefrage neu bewertete, war der jüdische Philosoph Hans Jonas. Jonas fordert eine neue Interpretation des

¹⁰³ Wiesel, Ellie: Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essay eines Betroffenen, Freiburg 1986, S. 39 und Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie, Hamburg 1995, S. 118.

¹⁰⁴ Vgl. Keßler: Leid in der Welt, S. 59f.

¹⁰⁵ Vgl. Link: Theodizee, S. 194.

Gottesbegriffes. Alle theologischen Gründe, weshalb Menschen anderen Menschen Leid antun, sei es die Untreue, der Verstoß gegen Gottes Gebote oder ein Opfer etc. können bei einem Morden aus dem Begriff der „Rasse“ heraus nun nicht mehr gelten. Um an Gott festzuhalten, muss die Theodizeefrage, wie sie seit Hiob besteht, neu gestellt und beantwortet werden.¹⁰⁶

Um dies aufzuzeigen, wählt Jonas den Begriff eines Mythos. In diesem Mythos muss Gott bereits von Beginn an eine Macht geschaffen haben, die Auschwitz in der Weltgeschichte zulassen kann. So begrenzt sich Gott von Beginn an selbst. Um dieser Begrenzung Ausdruck zu verleihen, negiert Jonas die Allmacht Gottes nach der Schaffung der Schöpfung. Der Begriff der Allmacht sei für Jonas ein unlogischer Begriff, welcher sich selbst widerspreche. Ebenso sei der Begriff der Macht ein Verhältnisbegriff, denn nur wenn es ein anderes Subjekt neben einem Menschen gibt, kann ich die Macht auch ausüben. Für einen Menschen allein kann man keine Macht ausüben, da man in keiner Beziehung stehe.¹⁰⁷ Demnach schafft Jonas das Bild eines werdenden Gottes. Anstatt ein vollständiges Sein zu besitzen, geht Gott aus der Zeit hervor. Jonas möchte nicht von Gott lassen, aber es gibt für ihn keinen Grund den Holocaust zuzulassen, außer das Gott dies nicht verhindern könne.¹⁰⁸

Jonas beschränkt seinen berechtigten Einwand in erster Linie auf das moralische Leid, dass ihm in Auschwitz widerfahren ist und unterstreicht die Singularität Auschwitz, die alle bisherigen Theodizeekonzepte hinfällig zu machen scheint.¹⁰⁹ Bis heute wird die Theodizeedebatte von Auschwitz her begriffen, sodass viele Theologinnen und Theologen ihre Schriften von Auschwitz her auch begründen müssen, um eben jene Metapher nicht als Argument gegen ihre eigene These entgegengestellt zu bekommen. Mit

¹⁰⁶ Vgl. Döhn, Raphael: Der Mensch in der Verantwortung. Die Theodizeefrage bei Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel, Berlin 2020, S. 97.

¹⁰⁷ Vgl. Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in Der.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main/ Leipzig 1992, S. 193f.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 200f.

¹⁰⁹ Vgl. Döhn: Der Mensch in der Verantwortung, S. 263.

Auschwitz muss daher auch eine Modifikation der klassischen Erklärungsversuche einhergehen, um die Singularität des Holocausts in die Theorien münden zu lassen.

3.3. Lösungsoptionen der Theodizeefrage

Diese theologische und philosophische Logik des Theodizeeproblems kann auf der Ebene der menschlichen Vernunft nur durch drei methodische Modifizierungen aufgelöst werden. Erstens, wenn man die eine oder die andere Aussage einschränkt, zweitens, wenn die eine oder die andere Aussage ganz fallen gelassen wird oder drittens, wenn man erklären kann, wie man an beiden Aussagen grundsätzlich festhalten kann ohne Widersprüchlichkeiten zu konstruieren.¹¹⁰ In der Theologiegeschichte versuchten Theologinnen und Theologen, Philosophen und Gelehrte dem Theodizeeproblem auf unterschiedlichsten Ebenen zu begegnen und zu lösen. Im Folgenden werden einige Lösungsoptionen aufgezeigt und bewertet.

3.3.1. „Reductio in mysterium“ – Die prinzipielle Unlösbarkeit

Unter der „*Reductio in mysterium*“ Hypothese wird die theoretische Unlösbarkeit bzw. das Scheitern aller Theodizeeansätze verstanden. Im Unterschied zu einem atheistischen Deutungsmuster wird hier an konsekutiven der Existenz eines theistischen Gottes festgehalten.¹¹¹ Als Lösungsoption wird die Geheimnishaftigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes diskutiert. Der Sinn des Leidens ist ein Teil des göttlichen Mysteriums, das dem Menschen nicht zugänglich ist. Die Annahme der Hypothese beruht zwar auf der Infragestellung des Widerspruches zwischen Leiderfahrungen und theistischer Gottesvorstellung, dieser Widerspruch muss allerdings nicht hinreichend

¹¹⁰ Vgl. Böhnke, Michael: Von scheinbaren Lösungen zu existenziellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: Leid erfahren – Sinn Suchen. Das Problem der Theodizee hrsg. von Michael Böhnke (u.a.), Freiburg im Breisgau 2007, S. 74.

¹¹¹ Vgl. Kreiner, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee – Argumente, Freiburg im Breisgau 2005, S. 49.

aufgelöst werden. Vielmehr muss dadurch die Theodizeefrage als unlösbar *ad acta* gelegt und das Leid im irdischen Dasein durch den Glauben ausgehalten werden. Im gegenwärtigen Leben gibt es demnach keine plausible Lösung für das Leiden. Die einzige Hoffnung ist, dass sich dieses Geheimnis, welches von Gott in seiner Schöpfung platziert wurde am Ende der Zeit bzw. am Ende unseres irdischen Lebens auflösen wird.¹¹²

Demnach handelt es sich bei der Theodizeefrage nur um einen vorläufigen Widerspruch. Während sich das Leid für Gott als Schöpfer und Erschaffer der Welt in die Schöpfung mit einer Sinnhaftigkeit eingliedert, ergibt es für den Menschen, der in der Schöpfung selbst lebt, ein chaotisches und ungeordnetes Bild von der Welt. Es ist ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen Gott rechtfertigen zu wollen bzw. eine Selbstrechtfertigung von ihm zu verlangen. Alle diese Versuche münden in falschen bzw. pseudotheologischen Antworten, da sich Gott zu gegebener Zeit dem Menschen selbst offenbaren wird.¹¹³

Schon Kant hat in seinem Aufsatz „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodizee“ 1791 deutlich gemacht, dass es der menschlichen Vernunft nicht möglich ist Gott zu rechtfertigen.¹¹⁴ Auch Karl Rahner bringt die Theodizeefrage mit dem Geheimnis Gottes pointiert zum Ausdruck: „Die Unbegreiflichkeit des Leidens ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes“¹¹⁵

Ein zweiter Ansatz der Hypothese ist die Annahme, dass die letztliche Beantwortung der Frage nur Gott selbst zusteht und jeglicher Versuch einer Antwort von menschlicher bzw. kreatürlicher Seite anmaßend sei, da man die von Gott begründeten Grenzen menschlicher Erkenntnis nicht nur nicht akzeptieren, sondern gleichsam überschreiten will. Somit hat der Mensch nicht das Recht von Gott eine Antwort zu erwarten, da er in Abhängigkeit von Gott lebt. Gott selbst verlangt vom Menschen die kritiklose Annahme des Leids, Gehorsam sowie Demut im Glauben. Bereits bei Luther findet man diese

¹¹² Vgl. a.a.O., S. 50f.

¹¹³ Vgl. a.a.O., S. 52f.

¹¹⁴ Vgl. Kant, Immanuel: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodizee 1986, S. 105.

¹¹⁵ Rahner, Karl: Warum lässt uns Gott leiden, Freiburg 1985, S. 463.

Position. Es gibt demnach einen unerforschten Willen Gottes, den wir nicht verstehen können.¹¹⁶ Zudem wird in den biblischen Büchern, z.B. in *Jes 55,8* und *Röm 11,33-35* diese Position verstärkt. Die Funktion des Glaubens bestehe nicht im Hinterfragen oder in der Lieferung plausibler Erklärungen, sondern als Mittel zum Entgegentreten der leidvollen Erfahrungen.¹¹⁷

Grundsätzlich muss man fragen, wie sinnvoll es erscheint, die Motive Gottes als Ursache des Leids verstehen und suchen zu wollen. Wenn man nicht weiß, woher das Leid kommt und welchen Zweck es erfüllt, erscheint es dem Leidenden unmöglich zu wissen, wie man richtig und sachgemäß auf das Leiden in konkreten Situationen reagieren soll. Radikaler formuliert kann man aus dem Ansatz der „*Reductio in Mysteriorum*“ auch die These ableiten, dass man nicht weiß, ob Leid und Übel im übergeordneten Heilsplan Gottes doch eine positive Verortung findet. Es drängen sich bei dieser Auseinandersetzung mehrere Fragen auf, nämlich ob man überhaupt Leid verringern soll, ob man es einfach ertragen soll oder ob man es sogar suchen und selbst Leid in die Welt heraustragen soll.¹¹⁸

Zudem wird es im Dialog wohl kaum ausreichen, sich auf die Geheimnishaftigkeit Gottes zu berufen. Auch wenn die Theodizeefrage nicht in ihrer ganzen Tragweite aufgelöst werden kann, muss die Theologie doch den Widerspruch zwischen beiden Erkenntnissen so weit auflösen, dass eine Widerlegung des Glaubens ausgeschlossen ist.¹¹⁹

Ebenso erscheint der Ansatz der Hypothese, es sei sinnlos nach der Ursache und dem Sinn des Leids zu fragen, aber an einen eingreifenden Gott zu vertrauen, fehlerhaft. Dieser Annahme liegt ein fragliches Gottes- und Glaubensbild zu Grunde. Gott als liebender Vater und Gegenüber wird zu einem

¹¹⁶ Vgl. Luther, Martin: *De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen (1525)*, in: *Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit von Michael Beyer und eingeleitet von Wilfried Härle*, Leipzig 2006, S. 405ff.

¹¹⁷ Vgl. Kreiner: *Gott im Leid*, S. 58.

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 60.

¹¹⁹ Vgl. Loichinger, Alexander: *Das Theodizeeproblem in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Band 52, München 2001, S. 261.

sich zu unterwerfenden Weltenherrscher aufgebaut, der jegliches Klagen und Wehen ablehnt. Mit dieser These der vollständigen Unaussprechlichkeit göttlichen Handelns, dessen Geheimnis sich erst am Ende enthüllt, wird die Widersprüchlichkeit des Theodizeeproblems nicht ernst genommen und somit mit dieser Begründung jede unliebsamen Einwände *ad absurdum* geführt.¹²⁰

3.3.2. Lösungen durch Modifikationen des Leidens

Um zu versuchen, den Widerspruch aufzulösen, muss also eine der beiden Prämissen verändert werden. Ein Lösungsansatz wäre somit die Veränderung des Leidens bzw. die Sinngebung des Leidens im Angesicht eines Gottes, der mit all seinen Attributen ausgestattet ist. Mit diesem Ansatz hat sich auch Leibniz in seiner These beschäftigt. Nach ihm ist die derzeitige Schöpfung die bestmögliche aller Welten. Gott sei zwar durch seine Allmacht in der Lage, mehrere Welten zu erschaffen, da er durch seine Güte aber immer nur das Beste für seine Schöpfung will, konnte er nur diese gegenwärtige Welt erschaffen. Das Leiden ergibt sich somit aus der Endlichkeit der Welt. Wären die Welt oder die Menschen gänzlich gut, dass bedeutet also vollkommen, so wären sie identisch mit Gott, was jedoch dem Wesen der Schöpfung widerspricht. Aus dieser Endlichkeit und der Unterscheidbarkeit ergibt sich zwangsläufig das *malum metaphysikum*. Da alle drei Arten des Leids voneinander abhängen, ist eine Welt ohne Leid von vorneherein undenkbar.¹²¹ Wenn man fragt, wieso Gott also die Güte sein kann und Leid trotzdem existiert, so kann man mit Leibniz argumentieren, dass Gott neben der besten Welt auch die Welt erschaffen hat, in der das möglichst geringste Maß an Leid in Erscheinung tritt. Egal wie groß das Leiden erscheint, so bleibt das Gute immer besser, da selbst die größten Übel ihre Grenzen haben, während das Gute bis „*ins Unendliche wachsen*“ kann.¹²²

¹²⁰ Vgl. Kreiner: Gott im Leid, S. 163,165.

¹²¹ Vgl. Knoche, Hansjürgen: Beste oder schlechteste Welt? Neuere Überlegungen zur Theodizee, Münster 2002, S. 42f.

¹²² Vgl. a.a.O., S. 45.

Daraus ergibt sich letztlich eine Bonisierung des Leids, eine „Entübelung“. Leid führt zu einer Funktionalisierung, d.h. es erfüllt im Kontext der Schöpfung eine Funktion, wie z.B. der evolutionären Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich. Dabei stellt sich die Frage, warum Gott, wenn er doch allmächtig ist, den Umweg über die Evolution geht. Zugleich erscheint Leid als pädagogisches Mittel. Es führt beim Menschen zu einer Verhaltensänderung und dient so der Erziehung und Reifung des Menschen. Sofern diese Theorie im entwicklungspsychologischen Kontext stimmt, dass man durch erfahrenes Leid Dinge ändert und daraus lernt, so schwer lässt sich doch vorstellen, dass bei Naturkatastrophen oder Kriegen, Leid als pädagogisches Mittel sinnvoll ist, zumal die negativen Wiederholungsbeispiele aus erfahrenem Leid in der Weltgeschichte deutlich wurden.¹²³ Ein dritter Ansatz besteht in der Ästhetisierung des Leidens. Ohne das Schlechte, das Böse und das Leiden in der Welt wäre es dem Menschen nicht möglich zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Leid wird somit zur Notwendigkeit, Gutes überhaupt erst erkennen und schätzen zu können. Andersherum kann man erst durch das Gute das Böse erkennen und dagegen etwas tun. Das Gute wird demnach nur dann retropektiv erfahrbar, wo das Böse aktiv in unser Leben tritt.¹²⁴ Erst wenn wir z.B. an einer Krankheit leiden, wissen wir um die Bedeutung unserer Gesundheit, zu einer Zeit, in der wir die Gesundheit als etwas Selbstständiges angesehen haben.

Um das Leiden auf eine weitere Weise zu entkräften, wird auf eine teleologische Argumentationsweise versucht, das Leid für bedeutungslos bzw. das Leid des Einzelnen mit Blick auf einen höheren Sinn zu erklären. Besonders von Hegel angestoßen, interpretiert dieser Leid als ein Werden in der Geschichte, als ein Durchgangsstadium, den die Welt gehen muss. Das Morden und Grauen der Weltgeschichte spiele keine übergeordnete Rolle und wird als eben jene Entwicklung der Welt interpretiert. Die Weltgeschichte wird demnach so oder so zu einem guten Ende gelangen, da Gottes Eigenschaften

¹²³ Vgl. Böhnke: Leid suchen, S. 77.

¹²⁴ Vgl. Neuhaus, Gerd: Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage, Bamberg 2003, S. 45.

über der Welt und über dem Leid stehen. Diese Interpretation lässt es auch zu, dass Gott nicht lindernd bzw. Leid verhindernd eingreifen muss, da er den Ausgang der Weltgeschichte bereits kennt.¹²⁵

Dieses Instrumentalisierungsmodell lässt jedoch schwer verstehen, wie bspw. Auschwitz ein sinnvolles Leid darstellen soll, selbst wenn es am Ende zu einem guten Ausgang führt. Legitimiert übermäßiges moralisches Leid weiterhin an dieser Theorie festzuhalten? Zu bedenken ist, dass man auch die Frage an Gott stellen muss, weshalb es den Umweg über die Erde eigentlich gibt, anstatt alle gleich in einen paradiesähnlichen Zustand zu überführen. Auch hier stellt sich das Problem nach den Opfern und dem Preis einer solchen Freiheit und Liebe.¹²⁶

Die Depotenzierungen des Leidens zeigen auf, dass man Gott zwar versucht zu entlasten, diese Verteidigung allerdings ihren Zweck nicht erfüllen kann. Angesichts des unermesslichen Leidens in der Welt- und in der Weltgeschichte erscheint es gar unmöglich, dem Leiden durch Banalisierung und Entdramatisierung einen logischen Sinn nachzuweisen. Die theologischen Versuche das Leid zu entkräften scheinen die menschlichen Möglichkeiten zu übersteigen.¹²⁷

3.3.3. Lösungen durch Modifikation der göttlichen Eigenschaften

Eine weitere Lösung des Widerspruchs kann nicht nur durch die Relativierung bzw. Modifikation des Leidens an sich erschlossen werden, sondern auch durch eben jene Modifikationen der göttlichen Charakteristika Allmacht, Güte und Allwissenheit. Besonders die Güte und Allmacht Gottes wurden in der Theologiegeschichte stark diskutiert. Will man die Güte und Liebe Gottes relativieren, so kann man argumentieren, dass Gott eben nicht nur die Liebe als Ganzes repräsentiert, sondern auch dunkle Seiten besitzt.

¹²⁵ Vgl. a.a.O., S. 46f.

¹²⁶ Vgl. a.a.O., S. 48.

¹²⁷ Vgl. Böhnke: Leid erfahren, S. 79.

Wie der Mensch im Inneren einen Kampf zwischen Gut und Böse führt, so steht auch Gott in der Spannung zwischen Gerechtigkeit und Zorn. Gott ist verpflichtet, das Böse nicht ungestraft zu lassen. In der christlichen Tradition wird das Leid somit als Sündenstrafe interpretiert. Nach der Erbsündenlehre kommt es zu einer Kollektivschuld der Menschheit. Die Verfehlungen in der Genesis im Paradies haben zur Folge, dass der Mensch sterblich wird und sich für seine Taten vor Gott verantworten muss. Dies würde erklären, warum Menschen leiden, die sich nichts haben zu Schulden kommen lassen bzw. anscheinend sinnloses Leid erdulden müssen.¹²⁸ Es gehört somit zur Gerechtigkeit Gottes, dass die Menschen für ihre Verfehlungen bestraft werden.¹²⁹ Auch ist die Bedeutung von „gut“ und „böse“ für den Menschen nicht ersichtlich. Das gerechte Handeln Gottes in der Güte und Liebe seines Wesens darf nicht mit der Liebe und Güte der Menschen gleichgesetzt werden. Hier wird die Geheimnishaftigkeit Gottes wieder rezipiert. Der Mensch kann, auf Grundlage der Vernunft, Gott nicht verurteilen, solange er seine Beweggründe, das Leid zuzulassen nicht kennt.¹³⁰

Kritisch zu betrachten ist, wie man an einen Gott glauben kann, der ein solches Bild von seiner Schöpfung besitzt. Es wäre geradezu unmoralisch, an einen solchen Gott zu glauben und mit dem christlichen Glauben des Neuen Testaments nicht vereinbar, auch wenn im Kreuzestod Jesus die Sünden der Menschen auf sich nimmt. Angesichts der vielen realen Leiden von Menschen und vor allem Tieren, gerade im neuzeitlichen Kontext, erscheint auch die Sündenstrafe und die Kollektivvergeltung wenig überzeugend und lässt ein äußerst fragwürdiges Gerechtigkeitsverständnis Gottes zu Tage treten.¹³¹ Die Infragestellung der Güte Gottes kann somit zur Lösung des Problems nicht herangezogen werden.

Aufgrund der historisch genannten Beispiele wird in der Literatur und der Theodizeedebatte immer wieder die Allmacht Gottes in Frage gestellt. Die

¹²⁸ Vgl. a.a.O., S. 143f.

¹²⁹ Vgl. Böhnke: Leid erfahren, S. 80.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Vgl. Kreiner: Gott im Leid, S. 155f.

Relativierung der göttlichen Allmacht geht davon aus, dass Gott seine Allmacht beim Akt der Schöpfung ganz oder teilweise aufgegeben hat. Dabei sollte Allmacht allerdings nicht als Kontrollmacht zu denken sein, die die Freiheit des Gegenübers einschränkt, sondern in Anlehnung an die Güte Gottes als Liebe, die die Schöpfung auch Schöpfung sein lässt. Allmacht bedeutet im christlichen Kontext nicht, dass Gott alles macht, was er kann, sondern er wirkt so, wie er es zum Heil und zur Freiheit der Menschen und Geschöpfe will. Allmacht besitzt religiös gesehen also auch einen Verheißungscharakter, da Gott zugleich Eingreifer in die Geschichte als auch rettender Erlöser ist.¹³²

Besonders nach dem 20. Jahrhundert wird die Allmacht Gottes radikal in Frage gestellt. Mit seiner Allmacht verliert Gott demnach auch die Verantwortung für das Werden der Welt und wird so aus der Schuldigkeit entlassen. Wenn Gott jedoch seine Allmacht preisgibt, an wen soll man sich in Leidsituationen wenden, wenn doch deutlich wird, dass Gott einem nicht helfen kann oder will. Das Falsifizieren der Allmacht kann ebenso wenig dem Glauben standhalten, wie der Verlust der Güte und Liebe Gottes, da mit beiden Modifikationen ein konsekutives Fallenlassen des christlichen Gottesbildes einhergeht. Gott ist dann zudem nicht mehr das Wesen, über das hinaus es nichts Größeres zu denken gibt.

3.3.4. Lösung auf Basis einer Gott – Welt Reflexion

Da die Modifikationen von Leiden auf der einen und die Veränderungen der göttlichen Eigenschaften auf der anderen Seite wenig Potenzial für eine Antwort geben, muss auf Hinterfragung des Gott – Welt Verhältnisses versucht werden, ein Lösungsmodell zu finden. Da es Leid auf der Welt gibt, Gott diese per definitionem aber verhindern könnte und dies auch will, muss es ein höheres Gut geben, das es wert war, die Übel zuzulassen. Ein Ansatz könnte dabei sein, dass die Eigenschaft und der Wille Gottes gerade darin bestehen, dass der Mensch ein freies und eigenständiges Wesen ist. Gott schenkt

¹³² Vgl. Stögbauer, Eva Maria: Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ – empirische Spurensuche, Kempten 2010, S. 97f.

demnach dem Menschen die Freiheit, muss aber in Kauf nehmen, dass sich dieser auch gegen ihn stellen kann. Die wechselseitige Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf impliziert dann das *malum morale*. Leiden ist somit sowohl die Möglichkeit zum *malum morale* als auch der Preis der menschlichen Freiheit.

Es erscheint logisch unmöglich, jemanden die Freiheit zu eröffnen, ohne ihm gleichzeitig die Möglichkeit einzuräumen, auch das moralisch Falsche wählen zu können und dies auch schließlich zu tun.¹³³ Unsere Welt könnte im Resultat also schlechter sein als eine andere mögliche Welt, die man logisch erdenken könnte. Der Mensch und das *malum morale* sind damit eine Gefahr der göttlichen Ordnung. Daraus resultiert die sogenannte *free - will - defense*, die u.a. von den Theologen Mackie, Platinga und Swinburne begründet wurden sowie die *natural - law - defense*.

Das Gott – Welt Verhältnis wird in der *free – will – defense* als Freiheitsverhältnis definiert.¹³⁴ Frei ist der Wille des Menschen nur dann, wenn er weder durch äußere noch durch innere Ursachen Entscheidungen trifft, auch nicht durch Gott. Ersterer Ansatz besagt, dass die Zulassung von Leid die notwendige Konsequenz ist, dass der Mensch als freies Wesen erschaffen und die Natur als sich selbst entwickelte Schöpfung gewollt werden. Leiden besitzt somit eine eigene Dynamik, die von der Natur oder vom Menschen selbst verantwortet werden. Doch auch wenn Gott den Freiheitsmissbrauch seiner Geschöpfe nicht beabsichtigt und auch nicht will, so müsste er zumindest die Folgen seines Handelns kennen. Wer Gott also für die moralischen Übel auf der Welt verantwortlich machen will, macht ihn somit gleichzeitig für die Erschaffung des Menschen verantwortlich.¹³⁵ Leiden wird somit zum Preis der Freiheit bzw. zum Preis der Liebe Gottes zu den Menschen akzeptiert. Menschliche Freiheit trägt zwar die Möglichkeit von Abwendung und Abkehr, respektiert aber zugleich die Allmacht und Allgüte Gottes. Dieser ist nicht verantwortlich für das Leid und will das Leid auch nicht. Selbst auf die

¹³³ Vgl. von Stosch: Theodizee, S. 87ff.

¹³⁴ Vgl. Link: Theodizee, S. 85.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., S. 89.

Abwendung des Leidenden von Gott kann Gott nochmals reagieren, indem er dem Menschen die Erlösung schenkt.

Die *Natural - law - defense* speist sich aus der Leibniz'schen „*Keine - bessere - Welt - Hypothese*“. Sie beschreibt, dass die Naturgesetze die Bedingung von Freiheit sind. Eine Verbesserung der Natur im Sinne einer Änderung ihrer physikalischen und chemischen Gesetzmäßigkeiten ist unmöglich, wenn man zugleich an der Entwicklung des Menschen festhalten will. Diese physikalische Grenze ergründet sich in einer logischen Unmöglichkeit. Daher kann von Gott nichts logisch Unmögliches erbeten werden.

Die beiden Erklärungsansätze erscheinen logisch, wollen sie doch das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung modifizieren und Gott so entlasten. Hier stellt sich die Frage nach dem Preis der Zurückhaltung zum Wohle der Autonomie der Menschen und der Natur. Hans Kessler führt in der Konklusion aus: „*Wenn die Welt im Prinzip nicht anders als die unsere sein kann, wenn Gott, ohne ihre Eigendynamik und Freiheit anzutasten, Übel, Schuld und Leid nicht verhindern konnte, wäre es dann nicht besser, Gott hätte gar keine Welt erschaffen?*“¹³⁶ Gott kann auch angesichts der Willensfreiheit nicht entlastet bzw. vom Leid freigesprochen werden, weil es indirekt eine Falsifizierung seiner Macht bedeuten würde. Statt einer Lösung kommt es zu einer Problemverlagerung von Gott auf den Menschen selbst, der sich nun in der Welt voller Leid selbst zu rechtfertigen hat.¹³⁷

3.3.5. Leid als „Fels des Atheismus“

Allgemein gesehen fordert die Theodizeefrage doppelt heraus. Auf der einen Seite erkenntnistheoretisch in der Frage von welchem Gott gesprochen wird und ob es überhaupt vernünftig sein kann an so einen Gott zu glauben. Zum Zweiten apologetisch in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen der Religionskritik, die sich im Laufe der Zeit immer mehr auf die

¹³⁶ Kessler, Hans: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, S. 97.

¹³⁷ Vgl. Böhnke: Leid erfahren, S. 84.

Theodizeefrage verlegen. Es findet also einmal eine Debatte aus der Innenperspektive und eine aus der Außenperspektive statt.¹³⁸ Die Religionskritik und besonders der Atheismus will versuchen, die Tendenz zu widerlegen, dass man die Theodizeefrage als Widerspruch akzeptieren und durch Klagen, Anklagen und Bitten aushalten muss, indem man auf ein künftiges Leben ohne Leid rekurriert.¹³⁹

Die Theodizeefrage wird damit im Atheismus zum dominantesten Einwand gegen den Glauben an einen allumfassenden Schöpfergott. Letztlich muss man aus atheistischer Sicht dem Atheismus selbst eine Hypothese entgegenstellen, wie man Leid und Glaube bzw. Gott miteinander vereinbaren kann. Ansonsten muss man logischerweise den Gottesglauben verwerfen, da man aus der Vernunft heraus nicht naiv an einen Widerspruch glauben kann und diesen vor allem nicht einfach so akzeptieren darf.¹⁴⁰ Man kann nur dann an Gott festhalten, wenn es plausible und logische Gründe gibt, warum Gott Leiden zulässt. Mit den christlichen Antworten gibt sich der Atheismus demnach nicht zufrieden. Das Aushalten des Widerspruchs oder die Rückbesinnung auf die Geheimnishaftigkeit Gottes im Angesicht des Leids macht das Leiden demnach nur noch schlimmer, da es dann ein sinnloses Leiden ist. Der Atheismus argumentiert mit der Frage, wenn Gott jetzt das Leid nicht von der Welt nehme, warum er es dann in der Zukunft machen sollte?

Für das Gottesbild wird es demnach zur Herausforderung, weil nach christlicher Definition Gott nicht erst am Ende des Lebens zu einem liebenden Gott wird, sondern sich in Jesus offenbart, aber gleichwohl auch seine Transzendenz zu einem Teil eingebüßt hat und in Liebe zu seiner Schöpfung aufgegangen ist. Es wäre demnach für den Gläubigen eine große Herausforderung akzeptieren zu müssen, dass Gott auch etwas mit dem Leid zu tun hat.¹⁴¹ Daraus folgert nach Greshake, dass der Glaube somit zu einem irrationalen Akt wird, wenn Gott

¹³⁸ Vgl. Hoff, Gregor Maria: Religionskritik heute, Regensburg 2010, S. 69f.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., S. 70.

¹⁴⁰ Vgl. Grehake, Gisbert: Warum lässt uns Gottes Liebe leiden? Freiburg im Breisgau 2007, S. 28.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 29f.

gleichzeitig für das Leiden verantwortlich ist, es aber auch verhindern kann.¹⁴²

Die Theodizeeproblematik wird damit, in Anlehnung an den Schriftsteller Georg Büchner, zum „Fels des Atheismus“:

„Es gibt keinen Gott [...] Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz [...] warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten.“¹⁴³

Nach Büchner spricht das Leiden als moralischer Grund gegen die Existenz Gottes. Ein moralischer Gott müsste letztlich eingreifen. Der neuzeitliche Atheismus greift auf die Konstellation einer Anthropodizee zurück, indem Gott aus der Theodizeegleichung gestrichen wird. Die Verantwortung für das Leiden wird im modernen Atheismus auf den Menschen projiziert und dazu aufgerufen, die wirklichen Ursachen des Leids zu ermitteln und sie aus eigener Kraftanstrengung heraus zu überwinden.¹⁴⁴

Das Leiden wird nur dann zum Fels des Atheismus, wenn man die Frage, warum man eigentlich leidet, nur mit dem Atheismus selbst beantworten kann.¹⁴⁵ In einem eindrucksvollen Beispiel zeigt der französische Philosoph Albert Camus in seinem Roman „Die Pest“ von 1947 die Auseinandersetzung mit dem Leid. Hier wird die Theodizeefrage nicht als moralisches Übel gezeigt, dass man noch erklären könnte, sondern als natürliches Übel. In einer Stadt bricht die Pest aus und fordert ihre Opfer. Camus beschreibt die Erkrankung eines Kindes an der Beulenpest und einen Dialog eines Priesters, eines Arztes und eines Ungläubigen. Das Kind stirbt auf grausame Weise. Während der Priester das Übel anklagt, aber zugleich sagt, dass man vielleicht die Dinge lieben müsse, die man nicht versteht, widerspricht der Arzt dem Priester: *„Ich habe eine andere Vorstellung von Liebe. Und ich werde mich bis zum Tod weigern, diese Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“¹⁴⁶*

¹⁴² Vgl. a.a.O., S. 31.

¹⁴³ Büchner, Georg: Dantons Tod, 3. Akt, 1.Szene in: Sämtliche Werke, Gütersloh 1963.

¹⁴⁴ Vgl. Kessler: Leid in der Welt, S. 43.

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 42.

¹⁴⁶ Camus, Albert: Die Pest (1947), Hamburg 1995, S. 104.

In dieser Szene wird deutlich, dass daran gezweifelt wird, dass die Natur und die Welt gut sind. Zugleich wird die Willensfreiheit der Menschen, die in der *Free – will – defense* beschrieben wurde nochmals deutlich verschärft und zeigt nun die Ohnmacht und das Scheitern dieser Lösungsoption, angesichts des *malum physicums*. Camus Werk richtet sich besonders gegen die oben beschriebene Option, die Theodizeefrage schweigend hinzunehmen. In dem Roman erkennt der Arzt, dass es angesichts der vielen Pesttoden schnell zur Resignation der Menschen kommt. Die Toten werden zum Normalfall, die Klage wird gleichgültig und verschwindet. Der Arzt verkörpert einen Menschen in der Revolte gegen das Leiden. Er erfragt nicht den Sinn, sondern lehnt sich gegen das Leid der Pest auf, indem er zu helfen versucht. Camus selbst interpretiert eine „*sadistische Theologie*“ der Kirche, die sich im Angesicht des Leids der Verantwortung entzieht. Demnach kann es nur den Aufstand dagegen geben, das eigentliche Menschliche dabei ist das Aushalten des Absurden.¹⁴⁷

Der Ansatz des Atheismus und Camus´ ist sicherlich eine der schwierigsten Herausforderungen für die Theologie einer Theodizee, jedoch kann auch der Atheismus nicht hinreichend erklären, woher das Leid stammt und kann es auch nicht von der Welt nehmen. Die Verantwortung auf den Menschen in einer Anthropodizee zu projizieren, setzt eine Fülle von weiteren Fragen in Gange, u.a. die Frage, warum der Mensch so ist und wie aus der schlechten Gegenwart letztlich eine gute Zukunft werden kann. Da der Atheismus das Jenseits dekonstruiert und die Frage in das Diesseits verlagert, kommt es nur zu einer Verschärfung des Leidens. Die Frage, wer für dieses Leiden die letztgültige Verantwortung besitzt wird unbeantwortet. Während man das moralische Leiden durchaus auf den Menschen zurückführen kann, wird in Camus Einwand deutlich, dass die Naturgewalten nicht so leicht zu erklären sind, wenn Gott aus der Problematik herausgelassen wird.¹⁴⁸

In einem Vortrag für Christen sagt Camus 1948: „*Wir können vielleicht nicht verhindern, dass in dieser Schöpfung Kinder gemartert werden.[...] Ich teile mit*

¹⁴⁷ Vgl. Kessler, *Leid in der Welt*, S. 49.

¹⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 44.

Ihnen [den Christen] das Grauen vor dem Bösen. Aber ihre Hoffnung teile ich nicht und werde nie aufhören, gegen diese Welt zu kämpfen, in der Kinder leiden und sterben.“¹⁴⁹

Camus ruft hier erneut zum Kampf gegen die Missstände in der Welt auf. Letztlich führt genau dies aber zu einem sinnlosen Kampf, zu einer Resignation, wenn man die Hoffnung auf das letztgültige Gute nicht auch annimmt. Eben jene Einstellung des Atheismus führt dazu, dass das Leiden der Welt eine Gleichgültigkeit besitzt, gegen die man nichts machen kann und mit welcher man sich abfinden muss.¹⁵⁰

Das Leid in der Welt führt für viele Menschen und Philosophen zwar zu dem Schluss, dass der Atheismus seine Berechtigung besitzt, macht die Leidsituation für die Menschen jedoch nur fataler. Der katholische Theologe Karl Rahner fasst eindrucksvoll die Problematik des Atheismus zusammen. Er zeigt, dass der Protest ohne Hoffnung, die man im Glauben finden kann, seine Sinnrichtung verliert und man das erdrückende Ausmaß des Leids in der Welt ohne jede Form auf Besserung und ohne Sinn ertragen muss:

„Eines aber weiß ich: Wenn Sie aus Protest gegen das Böse in der Welt Gott aus Ihrem Leben streichen wollen, wird die Geschichte noch viel schlimmer, denn dann haben Sie eine abgründig böse und absurde Welt und sonst nichts. Wenn Sie das im Namen der Liebe zu anderen wirklich verantworten können, gut, aber ich glaube nicht, dass man das kann.“¹⁵¹

3.3.6. Dualistische Denksysteme

Bis heute sind dualistische Denksysteme im Christentum sowie in anderen religiösen Strömungen stark verbreitet und attraktiv, weil sie auf der einen Seite dem Leid einen Sinn und Verursacher beimessen, während sie auf der anderen Seite Gott vom Leid freisprechen. Fortwährend kann man daher

¹⁴⁹ Camus, Albert: Der Ungläubige und die Christen (1948), in Ders.: Fragen der Zeit, Hamburg 1960, S. 74.77.

¹⁵⁰ Vgl. Kessler: Leid in der Welt, S. 50.

¹⁵¹ Vgl. Rahner, Karl: Glaube in winterlicher Zeit, Düsseldorf 1986, S. 146f.

meinen, dass ein dualistisches Gedankengebilde das Theodizeeproblem vollends auflöst und der Dualismus eine Alternative zum Monotheismus bildet. Unter dem Dualismus versteht man im Allgemeinen die Existenz zweier göttlicher Prinzipien. Der Ursprung von Gut und Böse wird demnach im Dualismus jeweils einem der beiden Prinzipien zugeordnet, sodass das jeweils andere Prinzip losgelöst von der Eigenschaft des Ersten ist. Leid wird demnach als Folge der Auseinandersetzung der beiden gewertet.¹⁵²

Grundlegend unterscheidet man zwischen einem radikalen und einem gemäßigten Dualismus. Der radikale Dualismus geht von zwei unabhängig voneinander entstandenen und gleichmächtigen transzendenten Wesen aus, die sich gegenüberstehen. Im Gegensatz dazu ist der gemäßigte Dualismus so definiert, dass aus der Schöpfertätigkeit des ersten Prinzips das zweite Prinzip entstanden ist. Während im Christentum der radikale Dualismus abgelehnt wird, da er die göttlichen Eigenschaften negiert, ist der Glaube an böse Mächte durchaus legitim.¹⁵³ In dieser Konstellation wird das Leid nicht zum Verlust des allgemeinen Gottesglaubens beitragen, wohl aber zur Autoritätsuntergrabung Gottes als Schöpfer. Demnach muss es eine Macht geben, die für alle negativen Aspekte des Lebens verantwortlich ist und zugleich die Macht der gütigen Gottheit einschränkt. Der Kampf zwischen Gut und Böse wird im Menschen selbst ausgetragen, wodurch der Mensch die Erlösung vom Leid ersehnt.¹⁵⁴

Innerhalb der Geschichte des Christentums wurde dieser radikale Dualismus u.a. von Marcion angewandt. Die Welt ist nach Marcion Teil des negativen und positiven Prinzips. Nicht Gott ist somit zuständig für die fehlerhafte Welt, sondern ein widergöttliches Prinzip, das außer Kontrolle geraten ist. Marcion stellt in seiner Theologie den bösen und grausamen Schöpfergott des Alten Testaments einen Erlösergott des Evangeliums entgegen, der sich in Christus offenbart hat und für Liebe, Güte und Barmherzigkeit steht. Erlösergott und Schöpfergott sind bei Marcion nicht gleich.¹⁵⁵ Auch in einer zweiten christlichen

¹⁵² Vgl. Kreiner: Gott im Leid, S. 80.

¹⁵³ Vgl. a.a.O., S. 79f.

¹⁵⁴ Vgl. a.a.O., S. 83.

¹⁵⁵ Vgl. Harnack, Adolf von: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, S. 126.

Strömung, dem Manichäismus wird die Welt in eine Welt des Lichts und der Finsternis eingeteilt, die in verschiedenen Phasen unterschiedlich nah beieinander sind. In der ersten Phase waren Licht und Finsternis getrennt voneinander. In der gegenwärtigen zweiten Phase sind sie vermischt, ehe sie nach dem Untergang des Kosmos wieder getrennt werden. Die vermischte Existenz der zweiten Phase wird somit zur Ursache des leidvollen Lebens. Die Erlösung der Seele kann somit erst wieder in der dritten Phase vollzogen werden, wenn die Seele zur Lichtwelt zurückkehrt, aus der sie ursprünglich kam.¹⁵⁶

An diesen beiden antiken Beispielen kann abgeleitet werden, dass die radikal dualistische Lösungsoption auf eine klare Entlastung Gottes abzielt. In beiden Varianten wird Gott von allen leidvollen und boshafte Geschehnissen in der Welt freigesprochen.¹⁵⁷ Im christlichen Kontext hat sich aber auch ein gemäßigter Dualismus durchgesetzt, der von widergöttlichen Beeinflussungen und Verführungen der Menschen in Form von Dämonen, Geistern etc. ausgeht. In diesem Zusammenhang wird oft der Teufel oder Satan als Gegenspieler Gottes in Szene gesetzt. Dieser, am Anbeginn der Zeit aus dem Himmel verstoßene Engel hat es sich zur Aufgabe gemacht Gottes Pläne zu vereiteln und den Menschen in die Versuchung zum Bösen zu verführen. Demnach ist nicht Gott für das Leid auf der Welt verantwortlich, sondern eben jene bösen Mächte. Anders als beim radikalen Dualismus bleibt die Allmacht Gottes hierbei erhalten und ein Sieg der positiven Macht ist am Ende der Zeit gewiss.¹⁵⁸

Es ergibt sich in der gemäßigten Form des Dualismus eine offensichtliche Ambivalenz: Gott ist zwar nicht der Verursacher des irdischen Leids, nimmt aber die Versuchungen seines Geschöpfes, des Teufels, in Kauf, um die Menschen zu prüfen oder ins Leid zu stürzen. Der Teufel bzw. die widergöttliche Macht fungiert also in einer doppelten Rolle; einmal als Wegbereiter und Verursacher

¹⁵⁶ Vgl. Rottenwöhler, Gerhard: Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern, Bad Honnef 1986, S. 34f.

¹⁵⁷ Vgl. Kreiner: Gott im Leid, S. 87.

¹⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 91.

des Leids und gleichwohl als Instrument Gottes. Beide Aspekte sind für das Theodizeeproblem unbefriedigend und lösen es nicht.

Aber auch der radikale Dualismus steht im christlichen Sinne vor einigen Herausforderungen, denn er widerspricht zutiefst den biblischen und dogmatischen Traditionen und Zeugnissen des Christentums. Weder das Alte noch das Neue Testament kennen eine solche dualistische Aufteilung, die neben Gott eine weitere, gleichstarke und unabhängig von ihm existierende Macht beschreibt.

In Bezug auf eine Lösungsoption der Theodizeefrage löst der radikale Dualismus diese nicht, sondern löst die Frage komplett auf, weil eine der konsekutiven Prämissen komplett fallen gelassen wird, nämlich das christliche Bekenntnis von einem liebenden, allmächtigen und gütigen Gott. Damit wird die grundsätzliche Basis des Theodizeeproblems einfach aus der Diskussion genommen. Auch der gemäßigte Dualismus kann das Problem nicht auflösen. Zwar muss man hier an den Eigenschaften Gottes nicht zweifeln, muss aber erklären, warum Gott dem Bösen einen Handlungsspielraum gewährt.¹⁵⁹

3.3.7. Der christliche Lösungsansatz

Ein spezifisch christlicher Lösungsansatz geht von der Prämisse aus, dass man Leid und Gott nicht hinreichend erklären kann und auch nicht muss. Wichtig erscheint es jedoch, konstruktiv und sachorientiert mit der Irrationalität und dem Nicht – Verstehen des Leids so umzugehen, dass man am Glaube an Gott festhalten kann. Bereits in Kapitel 2 konnte anhand der biblischen Texte festgestellt werden, dass es dort besonders um das Bewältigen des Leids mit Gott geht, anstatt den Sinn des Leids gänzlich zu begreifen.¹⁶⁰ Der Theologe Theodor Schneider zeigt die Tendenz der christlichen Theologie in Bezug auf die Theodizeefrage auf:

¹⁵⁹ Vgl. a.a.O., S. 100.

¹⁶⁰ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 45

„In der neueren Theologie ist verstärkt die Tendenz zu beobachten, dass zu allen Zeiten bestehende, unsägliche Leiden der Kreatur nicht theologisch rechtfertigen zu wollen, sondern stattdessen die dunkle Ratlosigkeit dieser Frage auszuhalten und in die Klage und Trauer der Betroffenen einzustimmen. In ihrer Solidarität mit den Leidenden und mit den im Leben vom Tod bedrohten wissen sich die Christen in Gemeinschaft mit Gott, der in Jesus Christus alles Widersinnige annehmend erlöst, ins Gute gewendet hat.“¹⁶¹

Zu diesen christlichen Theodizeeinterpretationen gehören im Wesentlichen zwei wichtige Aspekte: Das Mitleiden Gottes im Angesichts des Leids und damit einhergehend auch das Mitleiden der Menschen untereinander („*Compassion*“) sowie der Glaube an den eschatologischen Vorbehalt, die Erlösung von Leid im Jenseits.

Der erste Aspekt des katholischen Theologen J.B. Metz vollzieht eine Anklage gegen das Leiden und zeigt gleichzeitig die Anteilnahme am Leiden auf. Leiden ist prinzipiell etwas Schlechtes, was den Menschen zerstört. Das Leiden führt in ein nihilistisches Gedankengut, wenn man es nicht vor Gott bringen kann. Er vergleicht den Kampf gegen das Leiden mit dem Kampf Jesu. Jesus ging es nicht um die Sünde, die die Menschen begangen haben, sondern er widmete sich aktiv dem Leid der Ausgestoßenen und der Kranken. Sein Ansatz der Mitleidenschaft will das Leiden der Schöpfung in den Mittelpunkt setzen und dem Vergessen der menschlichen Leidenserfahrungen entgegenwirken, besonders jenen, die getötet wurden und nicht mehr für sich selbst sprechen können. Ereignisse der Vergangenheit, wie sie in Auschwitz geschehen sind und welche in der Gesellschaft und Theologie verschwiegen oder ausgeblendet werden, sollen erneut in den Mittelpunkt geraten.¹⁶²

Die Theodizeefrage wird ausgehalten, aber sie muss nicht allein ausgehalten werden. Die Wahrnehmung des Leids fremder, die Relativierung der eigener Wünsche und Interessen spielt dabei eine große Rolle. Nur wer sich auf das Leid

¹⁶¹ Vgl. Kessler: Leid in der Welt, S. 58.

¹⁶² Vgl. Metz, Jean – Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, S. 166ff.

anderer einlässt, kann selbst mit seinem eigenen Leid in Frieden umgehen.¹⁶³

In einem eindrucksvollen realen Beispiel, in der ein Pfarrer auf eine behinderte Frau trifft, wird der Ansatz des Mitleidens und der Anteilnahme im Leid deutlich:

Dieser Pfarrer „geht zu ihr in die Finsternis, er hält ihr stand, erträgt sie mit ihr; sie spürt erstmals: Ich dulde nicht mehr allein, er geht neben mir, mitleidend, die Dunkelheit verliert zu zweit die belastende Einsamkeit, sie kann sie aushalten, annehmen, bejahen. Das war neu für mich, dass da ein Christ war, der keine Antwort hatte. Dass er um meinetwillen all die Bibelsprüche, die ihm zu Gebote standen, unausgesprochen ließ. Er hätte sich ein gutes Gewissen verschaffen können. Aber er tat es nicht. Um meinetwillen. Da nahm einer etwas auf sich, um mich nicht zu belasten. Dadurch wurde er glaubwürdig für mich.“¹⁶⁴

Nicht immer muss eine hinreichende Antwort gegeben werden, die Frage ist gar, ob die Antwort überhaupt gegeben werden kann oder ob nicht jede plausible, gut gemeinte Antwort nur ein Trugbild seiner selbst ist. Diese, auf Form der Interaktion mit anderen Menschen ausgelegte Form christlicher Nächstenliebe verbindet sich mit dem zweiten Ansatz christlichen Denkens: der Erlösung. Bereits in Kapitel 2 wurde ausführlich dargelegt, welche Rolle der Kreuzestod und die Auferstehung für das Verständnis von Leid und Gott haben.

Die christliche Perspektive setzt auf eine leidfreie Welt am Ende des Lebens. Sie setzt darauf, dass Gott in Jesus das Leid der Menschen beendet und sie setzt darauf, dass unser Leid im Diesseits das Mitleiden Gottes voraussetzt und uns im Leid nicht allein lässt. Christen wissen um die leidfreie Zukunft und können das Leid aushalten und in der Gemeinschaft mit anderen Anteil nehmen. Alle Sätze von Gott, alle Eigenschaften, alle biblischen Worte sind letztlich vorläufige Worte der Hoffnung. Aber genau das macht den Glauben aus. Wohl kann der Einwand in diesem Ansatz gewährt werden, was einem Menschen in der konkreten Leidsituation schon die Anteilnahme der Menschen oder gar das

¹⁶³ Vgl. ebd.

¹⁶⁴ Habel, Luise: Herrgott, schaff die Treppen ab! Erfahrungen einer Behinderten, Stuttgart 1978, S. 68.

Mitleiden Gottes bringen sollte. Das Leid bleibt dennoch real existent. Diese Tatsache lässt sich wohl kaum widerlegen, jedoch sollte aus christlicher Sicht bedacht werden: Wenn Gott in den schwersten Momenten meines Lebens nicht mitleidet, an wen kann ich mich dann im Bitten und Klagen, ja selbst in Anklage wenden?

Auch wenn vor dem Hintergrund der Vernunft die Nichtbeantwortung der Theodizeefrage im christlichen Kontext wohl kaum standhalten kann, so bietet der Ansatz doch einen realistischen und erkenntnistheoretischen Horizont, mit dem Leid im Leben umzugehen, ohne Einschränkungen des Leidens oder Gottes. Es ist die Möglichkeit an beiden Prämissen festzuhalten und Leiden mit dem Wissen um die Verheißung auszuhalten und zu ertragen. Und das nicht allein, sondern in der Liebe und Gemeinschaft Gottes und der Menschen.

3.4. Die Theodizeefrage als Glaubensfrage

Führt man sich die historische Entwicklung der Theodizeefrage nochmals vor Augen so wird deutlich, dass zu jeder Zeit die Korrelation von Leid und Gott eine Rolle gespielt hat. Erst mit der Aufklärung wird die Frage rational und mittels der Vernunft bearbeitet und kritisch hinterfragt.¹⁶⁵ Sie unterliegt immer sich historischen und gesellschaftlichen wechselnden Bedingungen. Durch die Aufklärung kann nun auch „*das Leiden eines einzelnen unschuldigen Kindes zur Anklage gegen die Schöpfung insgesamt führen.*“¹⁶⁶

Mit dem Erdbeben von Lissabon kam es zu einem radikalen Umbruch in der Thematik, indem das *malum physicum* hinterfragt wurde. Nach 1945 wurde Auschwitz und das moralische Übel zu dem zentralen Prüfstein aller Theodizeekonzepte der Neuzeit. Sowohl Auschwitz als auch Lissabon sind Paradebeispiele für unverschuldetes und übermäßiges menschliches Leiden. Der Paradigmenwechsel vollzieht sich in der Frage- und Antwortperspektive der

¹⁶⁵ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 43.

¹⁶⁶ Vgl. Kessler: Leid in der Welt, S.45.

beiden Ereignisse und fragt nicht mehr nach dem Sinn des Leidens, sondern nach dem „*Warum*“ des Verursacher.¹⁶⁷ Dadurch kommt es auch zu einer Umpriorisierung der verschiedenen Leidebenen und der Fokus wird in erster Linie auf das menschliche Böse gelegt:

„Der eigentliche Schrecken des Bösen: seine Unabwägbarkeit, Undurchschaubarkeit und Unmenschlichkeit wird heute weniger in der Natur gesucht als im menschlichen Miteinander.“¹⁶⁸

Bis heute sind diese Bezugspunkte Grundlage einer Theodizee-Debatte und prüfen die Standhaftigkeit der angestrebten Lösungsoptionen. Von Leibniz angestoßen verblast die Optimismusdebatte des 17. Jahrhunderts bis in die Neuzeit immer mehr, während sich auf der anderen Seite der Personenkreis manifestiert, der Angesichts der historischen Paradigmenwechsel von Lissabon und Auschwitz die Existenz Gottes hinterfragen und fallen lassen.

Will man jedoch eine Lösung des Theodizeeproblems erfassen, so zeigen die genannten Optionen, dass jede Theorie und jeder Versuch nachfolgende Probleme oder Ungenauigkeiten mit sich bringt. Zwar muss und kann die Theologie nicht von sich beanspruchen das Mysterium Gottes vollständig und restlos aufzuklären, sie muss jedoch wenigstens den Versuch starten, den Widerspruch zu erklären. Die Relativierung der göttlichen Eigenschaften, auf die in den Lösungen immer wieder Bezug genommen wurde, verfälscht den christlichen Glauben jedoch. Fällt auch nur eine der Eigenschaften Gottes weg, wird der Glaube an Gott preisgegeben, obwohl sich das Theodizeeproblem auflösen würde.¹⁶⁹ Auch die Relativierung des Übels wird der Dramatik seiner Formen im realen Leben nicht gerecht. Man muss resigniert feststellen, dass es vorerst keine Lösung geben kann bzw. die menschliche Vernunft an ihre

¹⁶⁷ Vgl. Ammicht – Quinn: Lissabon bis Auschwitz, S.218.

¹⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 219.

¹⁶⁹ Vgl. Härle: Dogmatik, S.456.

Grenzen stößt. In Bezug auf eine Auflösung muss der Mensch erkennen, dass die göttliche Wirklichkeit das menschliche Vorstellungsvermögen übersteigt.

Letztlich versucht man auf eine existenzielle Frage eine theoretische Antwort zu geben.¹⁷⁰ Auch wenn Theorien, wie die Willensfreiheit, der Dualismus oder selbst der Atheismus eine Antwort geben können, so befriedigen sie doch nicht den Menschen dahingehend, dass Leid und Gott so in Einklang gebracht werden, dass man sich weder von Gott entfernt noch dem Leid einen Sinn gibt.

Trotz aller Gegenpositionen bietet die christliche Existenz bzw. der christliche Lösungsansatz eine Grundlage beides miteinander zu vereinen. Es gibt eben auch einen Glauben mit dem Zweifel. Wir wissen, dass Gott das Leiden nicht möchte, sondern die Erlösung aller Menschen, deren Vorbild Christus ist. Menschen können und sollen auch dem Leid entgegenwirken.¹⁷¹

Die Frage nach dem Leid ist nicht so einfach zu verstehen, wie es scheint. Die einzige Antwort aus christlicher Sicht ist das ehrliche Anteilnehmen und das aufrichtige Mitleiden, die Solidarität mit dem Leid der Menschen. Die Christen wissen um die Erlösung und Rechtfertigung im Leben nach dem Tod.¹⁷² Ohne die Zustimmung zu Gott, gebe ich die anderen Menschen im Leid und Tod definitiv auf. Erst durch die Rede zu Gott, auch die Klage und Anklage, entsteht die Hoffnung auf ein Leben ohne Leid und mehr noch, eine Sinnggebung des Leids in der Gegenwart, die den Menschen eben vor jener Gleichgültigkeit und Lähmung des eigenen Leids und des Leids anderer schützt. Ohne Gott ist der Protest gegen das Leid sinnlos.¹⁷³

Egal welches theoretisches Antwortmodell, von denen nur ein Teil vorgestellt wurde, gewählt wird. Im Theodizeeproblem bleibt die individuelle Antwort die einzig mögliche.

¹⁷⁰ Vgl. Greshake: Gottes Liebe, S. 66.

¹⁷¹ Vgl. Religion, Unterrichtsmaterialien Sek 1, Nr. 3, Aachen 2007, S. 32.

¹⁷² Vgl. Scholl: Themen des christlichen Glaubens, S. 295.

¹⁷³ Vgl. Metz, Jean - Baptist: Memoria Passionis, S. 166f.

Der Theologe Jörg Splett unterstreicht das weite Spektrum der Theodizeedebatte und sagt, dass man mit dieser Frage „*niemals fertig wird – niemals und niemand*“¹⁷⁴

4. Die Leidfrage aus psychologischer Sicht

Neben den biblischen und dogmatischen Dimensionen der Theodizeefrage soll sich im folgenden Kapitel besonders der Leidfrage als solche gewidmet werden. Nicht nur die Philosophie und Theologie, sondern auch die Psychologie kennt das Leiden als Forschungsgebiet. Zwar wird hierbei keine offizielle Korrelation zwischen Gott und Leidfrage im Mittelpunkt stehen, allerdings wird besonders deutlich werden, dass die Frage nach dem Leid nicht nur für religiöse Menschen relevant ist, sondern alle Menschen gleichermaßen und unabhängig von Alter, Geschlecht oder Herkunft beschäftigt. Das Wissen um die psychologische Perspektive des Leidens und ihrer Antwort auf die Frage nach dem „*Warum*“ und „*Wie*“ ist auch im bildungstheoretischen Kontext einer heteroreligiösen Gruppe obligatorisch. Dabei soll sich den Charakteristika des Leidens ebenso wie den Forschungsansätze der Logotherapie und existenziellen Psychologie gewidmet werden. Umgangs- und Bewältigungsstrategien werden im außertheologischen und religiösen Kontext dargestellt und in Bezug gesetzt.

4.1. Dimensionen von Leid

Will man sich dem Leid als Begriff nähern, so muss konstatiert werden, dass Leid als terminologischer und existenzieller Begriff keine allgemeine Definition besitzen kann. Leid ist ein zutiefst persönliches und individuelles Erlebnis, das der Mensch aktiv nicht aus der Welt schaffen kann, sondern lernen muss Leid als Bestandteil des Lebens zu sehen und in dieses zu integrieren.¹⁷⁵ Leid als solches besitzt eine Mehrdimensionalität, da wir keine endgültigen Aussagen über das Leid treffen können. Leidvolle Erfahrungen begegnen dem Menschen

¹⁷⁴ Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg / München 1995, S. 207.

¹⁷⁵ Vgl. Gehrke: Sinnerfahrung und Todesbewusstsein, S. 289.

das gesamte Leben über, in unterschiedlichen Lebensphasen und zu unterschiedlichen Situationen.¹⁷⁶

Als eine erste Dimension von Leid kann die zeitliche Dimension angesehen werden. Während das Leben in der Zeit vollzogen wird, durchbrechen leidvolle Erfahrungen den empfundenen Zeitfluss. Im Moment des Leidens wird dem Menschen die Endlichkeit des eigenen Seins auf radikale Weise bewusst. In dieser Grenzsituation wird die Endlichkeit als Zeitdruck empfunden.¹⁷⁷ Durch diesen Zeitdruck verlagert sich das Bewusstsein des Leidenden von der Gegenwart in die Vergangenheit. Gedanken werden mit Erinnerungen versetzt, als das Leid noch fern war. Man steht im Spannungsfeld zwischen dem Wissen, dass das Vergangene nicht mehr rückgängig gemacht werden kann und dem Hoffen auf eine Zeit, die in der Zukunft liegt. Durch diese Zeitstreckung oder Stauchung wird Zeit unterschiedlich lang wahrgenommen. Die Sprichwörter „Zeit zu einer Ewigkeit ausdehnen“ oder „Zeit vergeht wie im Fluge“ stammen aus eben jeder Wahrnehmung auf unterschiedliche positive oder negative Ereignisse.¹⁷⁸

Die Zeitdimension umfasst noch einen weiteren Aspekt: Während man anscheinend in den Leidsituationen zeitlich eingebunden ist, vergeht die Zeit im Vergangenen, während die Zeit der anderen in der Gegenwart unbehelligt weiterläuft. In der Retroperspektive empfindet man dann diese Zeit als verschwendet, auch weil damit die Zukunftsfähigkeit des Erwünschten in der Vergangenheit weiter bestehen bleibt, während es in der Gegenwart schon längst nicht mehr existiert.

Daher leiten sich daraus in der zweiten, der anthropologischen Dimension, folgende Charakteristika aller Leiderfahrungen ab: Leid wird immer als ein Verlust gedeutet, der sehr unterschiedlich sein kann. Dieser Verlust wird immer als Versagen, Verhindern oder Nicht-Eintreten eines bestimmten

¹⁷⁶ Vgl. a.a.O., S. 290.

¹⁷⁷ Vgl. Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, 5. Auflage, Darmstadt 2013, S. 73f.

¹⁷⁸ Vgl. siehe dazu: Mainzer, Klaus: Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit, München 2012, S. 89-109.

Wunschzustandes interpretiert und empfunden. In diesem Verlust erfährt der Mensch zum ersten Mal die Brüchigkeit und Vorläufigkeit des Lebens. Dinge im Leben, die sicher erscheinen und Stabilität geben, werden durch das Erlebte in Frage gestellt. So kommt es in letzter Konsequenz zu einer Krise des eigenen Daseins, da der Verlauf der Stetigkeit des Lebens unterbrochen wird. Erst Krisen vermögen es dem Menschen das Leiden in das Leben zu integrieren und Akzeptanz und Umgang daraus zu lernen. Viele Veränderungsprozesse des menschlichen Lebens werden erst unter der erdrückenden Last von Leiderfahrungen vollzogen.¹⁷⁹ Anthropologisch gesehen kann es kein leidfreies Leben für ein sterbliches Individuum oder einen Organismus geben. Wer das Leid verneint, verneint somit auch sein eigenes Leben. Bisweilen führen die Bewertungen der Menschen dazu, dass Leid als etwas grundlegend Negatives gesehen wird, dass es zu bekämpfen gilt, während das Wünschenswerte als Ideal angesehen wird, das es zu erreichen gilt. Die Unterscheidung ist letztlich irreführend, da beide Gegensätze integrativer Bestandteil des eigenen Lebens sind.¹⁸⁰

Im Leiden erfährt der Mensch subjektiv die Wirklichkeit von etwas Bösem, weil Leiden von ihm als ein Zustand interpretiert wird, ohne dass das Leben besser wäre.¹⁸¹ Daran anknüpfend denkt der Mensch in jeder seiner intensiven Leidsituationen über den eigenen Ursprung, den Sinn des Leidens und auch des Lebens nach. Daher hat Leiden immer auch, drittens, eine soziale Komponente. Das Nachdenken über das eigene Ich ist nicht nur ein persönliches Erfahren des Widersinnigen, sondern steht in Kommunikation zu einem selbst und zu seinem Umfeld.¹⁸² Leid kann von anderen Menschen erfahren und ursächlich vollzogen werden. Eine leidensunfähige und leidunwillige Gesellschaft wird das Leid

¹⁷⁹ Vgl. Kast, Verena: Der schöpferische Sprung. Vom therapeutischen Umgang mit Krisen, München 1989.

¹⁸⁰ Vgl. Gehnke: Sinneserfahrung und Todesbewusstsein, S. 299f.

¹⁸¹ Vgl. Dalferth, Ingolf U.: Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit dem Widersinnigen, Leipzig 2006, S.48.

¹⁸² Vgl. Frankl, Viktor: Der unbewusste Gott, Psychotherapie und Religion, München 1991, S. 15f.

fördern, da ihnen die Empathie fehlt, sich mit dem Leid anderer auseinanderzusetzen:

„Viele Menschen werden heute mit dem eigenen Kranksein, Sterben, dem zwischenmenschlichen Leid und Konflikten nicht fertig, weil sie sich nie auf die Leidenswahrheit anderer eingelassen haben.“¹⁸³

Eine vierte und letzte Dimension ist die Medizinische. Im medizinischen Kontext geht es beim Leiden nicht um eine Integration und Annahme des Leidens als Lebensaspekt, sondern grundlegend um die Befreiung vom Leid, von Leidvermeidung. Wichtig scheint hierbei die Unterscheidung zwischen Schmerz und Leid, die zwar im selben Kontext benutzt werden, jedoch etwas völlig anderes implizieren. Mit Schmerzen wird eine Störung bezeichnet, die man beheben muss, weil mit ihr Einbußen in der Gesundheit und allgemeinen Lebensakzeptanz einhergehen und Schmerzen meist nur im körperlichen Kontext genannt werden. Die moderne Medizin, besonders die Humangenetik, hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine leid- und schmerzfreie Gesellschaft zu erschaffen, übersehen dabei jedoch, dass der Mensch letztlich der Behüter des Lebens sein sollte und nicht der Schöpfer. Das Leiden wird aus medizinischer Sicht nicht als essenzieller Bestandteil des Werdens angesehen.¹⁸⁴

Diese vier unterschiedlichen Dimensionen zeigen die vielfältigen Interpretationsperspektiven, die Leiden mit sich bringt. Das leidvolle Erlebnis wird im Bewusstsein meist erst dann als leidvoll gewertet, wenn es sich psychisch darin manifestiert und eine Sinnggebung fehlt.¹⁸⁵ Mit der Sinnggebung würde auch das Leid aufhören, leidvoll zu sein.

¹⁸³ Pompey, Heinrich: Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung, Mainz 1996, S.145.

¹⁸⁴ Vgl. Gehnke: Sinneserfahrung und Todesbewusstsein, S. 305.

¹⁸⁵ Vgl. Dalferth: Leiden und Böses, S. 57.

4.2. Sinnsuche im Leid – Logotherapie und existenziellen Psychologie

Mit dieser Sinnggebung wird dem Leiden sein bedrängender und sinnloser Charakter genommen. Die von dem Wiener Psychiater Viktor Frankl (1905 - 1997) begründete Logotherapie zielt eben auf jene Sinnggebung ab und fragt konkret, wie man demjenigen Menschen helfen kann, der unter der Frustration seines Willens zum Sinn leidet?¹⁸⁶ Frankl geht grundlegend davon aus, dass der Mensch besonders durch seinen Willen zum Sinn gekennzeichnet ist und dieser die Handlungen, das Denken und Fühlen beeinflusst.¹⁸⁷

Die Grundannahme der Logotherapie besteht darin, dass das Dasein einen Sinn hat und diesen Sinn in jeder Lebenslage behält. Dazu gehören auch die Erfahrungen von Leiden und der eigenen Endlichkeit. Der Mensch besitzt durch seine Endlichkeit und Freiheit die Möglichkeit, den Lebenssinn zu suchen und sein Leben zu verwirklichen.¹⁸⁸ Auch wenn der Lebenssinn durch Leiderfahrungen verschleiert ist, so ist es die Hauptaufgabe der Logotherapie zu erklären, wie man trotz alledem „Ja“ zum Leben sagen kann. Man ist nach Frankl dem Leiden nicht hilflos ausgesetzt, sondern bestimmt selbst, inwieweit man sich von Leiden verändern und beeinflussen lässt.

Leiden kann demnach zu einer Leistung des Menschen werden, indem im Leiden bestimmte Werte verwirklicht werden, an denen der Mensch Wachstum erfahren kann. Dadurch wird die bewusste Existenz des Leidenden erweitert. Darin liegt ein unerschöpfliches Potenzial, das nicht verloren geht.

Wir können dadurch „menschlich gesehen, reifen, wachsen, über uns selbst hinauswachsen und solcherart Zeugnis ablegen von der allermenschlichsten

¹⁸⁶ Vgl. Kurz, Wolfram: Der Mensch in der Entfremdung von sich selbst, in: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven hrsg. von Wolfram Kurz und Franz Sedlak, 2. Auflage, Tübingen 2013, S. 18.

¹⁸⁷ Frankl stellt sich damit gegen die anerkannten psychologischen Theorien von Sigmund Freud, der besonders das Lustprinzip und Alfred Adler, der das Machtprinzip dem Menschen zuordnet, vgl. a.a.O., S. 23.

¹⁸⁸ Vgl. Gehrke: Sinnerfahrung und Todesbewusstsein, S. 243f.

*aller menschlichen Fähigkeiten, nämlich der Fähigkeit des Menschen, eine persönliche Tragödie in einen Triumph zu verwandeln.*¹⁸⁹

Wenn der Mensch diesen Sinn findet, so gewinnt er gleich zwei Erkenntnisse für sein eigenes Leben. Auf der einen Seite wird er mit dem Leid in seinem Leben glücklich werden und auf der anderen Seite wird er in der Lage sein, selbst leidensfähig zu werden.¹⁹⁰ Dabei erläutert Frankl, dass das Leid immer unterschiedlich interpretiert werden könne und auch der Sinn im Leid nicht immer sofort ersichtlich sei. Durch ein Beispiel verdeutlicht er eine Sinngebung: Ein Mann, der seine Frau verloren hat und trauert, kommt über den Verlust nicht hinweg. Frankl stellt ihm die Frage, was passiert wäre, wenn der Mann vor der Frau gestorben wäre. Der Mann entgegnete, dass dies nicht auszudenken wäre, dass es für seine Frau noch viel schlimmer gewesen wäre, allein zu sein. In diesem Augenblick bekommt für den Mann sein Leiden einen Sinn. Zum Preis, dass er selbst trauern und leiden muss, hat er seiner Frau dieses Leid erspart. Der Mann ist zwar nicht in der Lage sein eigenes Schicksal zu ändern, aber er ändert seine Ausgangsposition, seine Einstellung zum Leiden.¹⁹¹ Der Sinn muss jedoch selbst gefunden und kann nicht von außen erzeugt werden. Dieser Sinn liegt im Leben selbst und in der Einstellung, wie wir der Welt und dem Leid entgentreten.¹⁹²

Er rekurriert in seinen Darstellungen auf die klassische Theodizeefrage und hält diese für verfehlt und falsch gestellt. Es sollte nicht gefragt werden, warum Gott das Leid zulasse, sondern welchen Sinn menschliches Leiden habe. Für Frankl ist der Glaube ein bedingungsloser oder gar keiner, so, wie es auch der Glaube an die Sinnhaftigkeit jedes Leben ein bedingungsloser Glaube ist. Dieser Sinn Glaube wird und kann im Leid und auch im Tod standhalten. Er begründet, dass diese Sinnhaftigkeit im Leid auch immer ein Glaube an Gott sei und somit auch in jedem Leid, egal wie grausam es ist, ein Sinn gefunden werden kann und muss, um es zu verarbeiten:

¹⁸⁹ Frankl, Viktor: Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, 4. Auflage, Göttingen 2018, S. 91.

¹⁹⁰ Vgl. Frankl, Viktor: Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München 1997, S. 33.

¹⁹¹ Vgl. Collin, Catherine; Benson, Nigel (u.a.): Das Psychologie Buch, München 2012, S. 140.

¹⁹² Vgl. ebd.

„Wie ich es sehe, ist der Glaube an Gott entweder ein bedingungsloser oder es handelt sich nicht um einen Glauben an Gott. Ist er bedingungslos, so wird er auch standhalten, wenn sechs Millionen dem Holocaust zum Opfer gefallen sind, und ist er nicht bedingungslos, so wird er [...] angesichts eines einzigen unschuldigen Kindes, das im Sterben liegt, aufgeben, denn handeln können wir mit Gott nicht, wir können nicht sagen: Bis zu sechstausend oder von mir aus einer Million Holocaust – Opfer erhalte ich meinen Glauben an dich aufrecht; aber von einer Millionen aufwärts ist nichts zu machen, und – es tut mir leid – ich muss meinen Glauben an dich aufkündigen.“¹⁹³

Hier sei angemerkt, dass Frankl selbst ab 1942 – 1945 im Konzentrationslager Theresienstadt deportiert war und diese Erfahrungen in seinem 1946 erschienenen Buch „Trotzdem Ja zum Leben sagen“ verarbeitete. Für Frankl eröffnen sich, wenn auch nicht im klassisch theologischen Sinne, zwei Antwortperspektiven für die Theodizeefrage und die Frage nach dem Leid: Der Mensch muss erkennen, dass die Frage letztlich unbeantwortet bleibt. Aber er kann die Antwort geben, wie er sein erfahrenes Leid erträgt und wie er es letztlich vor sich selbst verantwortet. Sinn und Wert müssen im Leid gefunden werden und so dem Leid das Sinn- und Wertlose genommen werden. Der Schriftsteller Hermann Hesse resümiert pointiert:

„Wir verlangen, das Leben müsse einen Sinn haben – aber es hat nur ganz genau so viel Sinn, als wir selbst ihm zu geben imstande sind.“¹⁹⁴

4.3. Umgangs- und Bewältigungsstrategien aus therapeutischer Sicht

In der psychologischen Forschung existieren eine Fülle von therapeutischen Ansätzen, mit Leid und Verlustängsten umzugehen. In den vorherigen Kapiteln wurde dargelegt, dass man nicht nur einen Sinn im Leid finden, sondern die Frage nach dem Leid annehmen und in das eigene Leben integrieren muss. Auf

¹⁹³ Frank, Viktor: Der unbewusste Gott, S. 116.

¹⁹⁴ Hesse, Hermann: Ausgewählte Briefe, Frankfurt am Main 1981, S. 465f.

dessen Grundlage sollen zwei Strategien aufgezeigt werden, wie dies gelingen kann, als Betroffener und als Außenstehender.

Eine Bewältigungsstrategie ist die Förderung von Resilienz. Der französische Psychiater und Neurologe Boris Cyrulnik (geb. 1937) geht von der Grundthese aus, dass unser Erlebtes nicht unser Schicksal bestimmt und auch hier die Einstellung zum Leidgegenstand essenziell ist. Er rekuriert darauf, dass manche Menschen besser mit Leiderfahrungen zurechtkommen als andere. Während Zweitere keine Bewältigungsmechanismen ausprägen können und in vielen Fällen diese Erfahrungen in Depressionen sowie Erinnerungs- und Angstattacken münden, sind andere in der Lage, die schmerzlichen Erfahrungen einzuordnen und weiterzumachen. Ihnen fehlt es an Resilienz, der Fähigkeit an Leid- oder Verlusterfahrungen zu wachsen.¹⁹⁵

Diese Fähigkeit ist dem Menschen nicht von Geburt an angeboren, sondern ergibt sich als Prozess aus den Leiderfahrungen und der Interaktion mit diesen. Ziel ist es dabei, dass man trotz Leiden von vorne anfangen kann, auch wenn das Leben beschädigt wird. Für Cyrulnik sind die Triebkräfte der Resilienz besonders der Humor und positive Gefühle. Durch die Förderung der Resilienz wird selbst der dunkelste Tiefschlag im Leben positiv aufgewertet. Man geht letztlich mit dem Schmerz, den man erfährt, anders um, ohne seine Gefühle aufzugeben. So schafft man es das Erlebnis nicht nur zu überwinden, sondern aus der Krise gestärkt herauszukommen und diese Erfahrung im weiteren Leben zu behalten.¹⁹⁶

Resilienz soll den Menschen helfen *„Leid und Not anzunehmen, auszuhalten und ins eigene Leben integrieren zu können und den oft mitgegebenen unheilbaren, unüberwindbaren Leidens-, Krankheits-, und Not-Rest als Leidender wie als Helfer realistisch ins Leben miteinzubeziehen.“*¹⁹⁷

¹⁹⁵ Vgl. Collin: Das Psychologie Buch, S. 152f.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., S. 152.

¹⁹⁷ Pompey, Heinrich: Spiritualität und Praxis der Diakonie des Helfens und Heilens, in: Ders. Caritas – das menschliche Gesicht des Glaubens, Würzburg 1997, S. 370.

Grundsätzlich sind bei der Aufarbeitung von Leiden zwei grobe Schemata zu erkennen. Entweder man versteht das eigene Leiden als Strafe oder Schicksal, dass man um jeden Preis erdulden muss und dem man nicht entkommen kann oder als eine Chance für Veränderungen. Im ersten Beispiel führt diese Art der Anerkennung kaum zu Verbesserungen. Man leidet letztlich passiv und spricht mit niemanden darüber. Man wird zum stummen Akteur. Das Leid wirkt lähmend und man bringt sich selbst in eine Erfahrung der Isolation und der Einigelung. Der Schmerz wächst im Dunkeln weiter und entwickelt sich.

Nimmt man das Leid hingegen als Chance wahr, so wird man freier und liebesfähiger, da man aufmerksam wird. Aus dem passiven Leiden im ersten Beispiel wird ein „*produktives*“ Leiden. Der Leidende entdeckt seine eigenen Fähigkeiten neu, in sich und in Anderen. Es kommt zu einer Kommunikation und dem Mut, es mit dem Leiden aufzunehmen. Aus dem Leiden entsteht Veränderung und letztlich auch Befreiung.

Eine zweite Bewältigungsstrategie ist das bewusste Mit – Leiden sowie die Fähigkeit, Liebe zuzulassen. So sehr pathetisch es auch erscheinen mag, so essenziell ist besonders die emotionale Ebene in menschlichen Krisen. Dabei treten Leidensfähigkeit auf der einen und Liebesfähigkeit auf der anderen Seite stark ineinander in Korrelation. In keiner anderen Situation im Leben ist der Mensch so verwundbar als in der Liebe, die in letzter Konsequenz und Folge immer auf den Tod ausgerichtet ist¹⁹⁸:

„Lieben heißt immer schon verletzlich sein. Liebe irgendetwas und dein Herz wird gewiss gequält und möglicherweise gebrochen. Willst du dein Herz ganz zuverlässig unversehrt bewahren, darfst du es nie verschenken, nicht einmal einem Tier. Umgib es sorgfältig mit Steckenpferden und kleinen Gewohnheiten; meide alle Verwicklungen, verschließe es sicher in den Sarg deiner Selbstsucht. Aber in diesem Sarg – gesichert, reglos, ohne Luft – verändert es sich. Du hast

¹⁹⁸ Vgl. Gehnke: Sinneserfahrung und Todesbewusstsein, S. 297.

*nur die Wahl zwischen Tragik – oder wenigstens dem Wagnis einer Tragödie – und Verdammung.*¹⁹⁹

Das Zitat zeigt eindrucksvoll, dass Beziehungen zu Menschen aus der Liebe heraus zwar immer auch Leid mit sich bringen können, jedoch ohne Liebe die Krise nicht zu bewältigen ist. Das Mitleiden aus Liebe kann für viele Menschen eine große Hilfe in Leidsituationen werden. Im christlichen Kontext wurde dies bereits bei der *Compassion* nach Metz angesprochen. Nicht nur Mitfühlen, sondern eine aktive Hilfe und Unterstützung steht im Vordergrund des psychologischen Mitleidens. Dabei ist wichtig, dass das Beziehungsverhältnis bei jeder Art therapeutischer Form nicht hierarchisch ist, sondern sowohl der Leidende als auch der Mit – Leidende füreinander da sind und zuhören. Durch dieses Miteinander kann die persönliche Begrenzung des Leides marginalisiert und das isolierende Charakteristikum von Leiderfahrungen aufgelöst bzw. geteilt werden.

Dazu gehört weiterführend auch die Geduld und die Zeit, sich auf den Leidenden einzulassen, ohne zu wissen, wann die Leidsituation überwunden wird.²⁰⁰ Diese Zeitspanne kann mittels der Hoffnung überbrückt werden. Ähnlich wie im theologischen Kontext bezeichnet auch im psychologischen Kontext das Wort Hoffnung eine Erwartung und Zuversicht in eine bessere und wünschenswerte Zukunft. Sie gibt dem Menschen die Kraft, um gegenwärtige Existenzkrisen zu überstehen.²⁰¹ In der christlichen Theologie wird sich damit auf einen transzendenten Grund rückbezogen. Die Hoffnung auf etwas Höheres lassen das Leid im Hier und Jetzt gering wirken. Das Trias Sinn, Liebe und Hoffnung bilden sowohl im psychologischen als auch im theologischen Sinne drei unteilbare Komponenten, die einander bedingen, um Leiderfahrungen verarbeiten zu können.

¹⁹⁹ Zitat nach C. S. Lewis in seinen Briefen an Arthur Greeve, hrsg. 1979.

²⁰⁰ Vgl. Gehne: Sinneserfahrung und Todesbewusstsein, S. 340.

²⁰¹ Vgl. a.a.O., S. 341f.

4.4. Die Leidfrage als wissenschaftliche Frage

Die psychologische Leidforschung bzw. die Frage nach dem Leid als wissenschaftliche Frage hat viele Parallelen zur theologischen Leidforschung und letztlich indirekt auch zur Theodizeefrage. Wie in der theologischen Argumentation, wird auch hier auf die Begrenztheit des Menschen Bezug genommen, der das Leid aktiv nicht aus der Welt schaffen kann. Neu aus psychologischer Sicht ist der große Gestaltungsspielraum des „Wie“, welches der Mensch beeinflussen kann. Er muss das Leid in sein Leben integrieren und so bewältigen. Dazu dient besonders die Geheimnishaftigkeit der Welt anzunehmen und durch Solidarität in der Gemeinschaft das Leid zu minimieren bzw. ins Leben zu integrieren. Diese Integration erfolgt durch verschiedene Möglichkeiten, wie das Mitleiden aus Solidarität mit anderen, die Selbstannahme des Leidenden sowie die Sinngebung im Leid, auch durch theologische Manifestationen, wie z.B. Gott.²⁰²

Es wird nicht nach dem Theodizeeproblem gefragt, in dem Sinne, dass man Gott entlasten soll, jedoch wird die Argumentation der Theodizeefrage hinterfragt und Gott als Möglichkeit gesehen, dass Leiden in das eigene Leben erfolgreich einzugliedern. Der Mensch ist dadurch in der Lage an seinem eigenen Dasein zu reifen. Menschen bekommen im Leben durch Glück und Leid die Chance, an ihnen zu reifen, insbesondere im Leid. Wird Leid als natürlicher Bestandteil des Lebens angesehen und akzeptiert, können Reifungsprozesse angestoßen werden, die die Blickrichtung im Leben verändern können.²⁰³ Zusammenfassend kann man auch mit Frankl zitieren:

„Das Leiden, die Not gehört zum Leben dazu, wie das Schicksal und der Tod. Sie alle lassen sich vom Leben nicht abtrennen, ohne dessen Sinn nachgerade zu zerstören. Not und Tod, das Schicksal und das Leiden vom Leben abzulösen, hieße dem Leben die Gestalt, die Form nehmen. Erst unter den Hammerschlägen

²⁰² Vgl. a.a.O., S. 342f.

²⁰³ Vgl. Collin: Das Psychologie Buch, S. 141.

*des Schicksals, in der Weißglut des Leidens an ihm, gewinnt das Leben Form und Gestalt.*²⁰⁴

5. Religionspädagogische Zugänge zur Theodizeefrage

Nachdem in den Kapiteln 1 – 4 die fachwissenschaftliche Sicht der Theodizeefrage interdisziplinär aufgearbeitet und analysiert wurde, soll in einem weiteren Schritt nun der pädagogische Zugang zur Theodizeefrage geebnet werden. Hier verbindet man das theoretische Paradigma der Frage nach Gott und dem Leid mit empirischen Erfahrungen aus der Kinder- und Jugendtheologie. Für den schulischen Kontext ist das Wissen um die psychologische Entwicklung des kindlichen und jugendlichen Gottesbildes sowie der Theodizeekonzepte unerlässlich, um auf die Theodizeefrage je nach Entwicklungsstand der Kinder und Jugendlichen adäquat reagieren zu können. Im Folgenden soll das Gottesverständnis von Kindern und Jugendlichen in Grundzügen vorgestellt sowie Theodizeekonzepte erläutert werden. Dabei wird durch empirische Studien aus der Forschung auf die Entwicklung und Veränderungen in den Theodizeekonzepten der letzten Jahrzehnte eingegangen.

5.1. Gottesbildentwicklung von Kindern und Jugendlichen

Die Forschungen zum Gottesverständnis von Kindern und Jugendlichen begannen bereits sehr früh. Der Entwicklungspsychologe Jean Piaget hat bereits in den 70er Jahren einen Stufenplan entwickelt, der Kindergartenalter, den Übergang zur Grundschule und den Übergang zur Sekundarstufe unterscheidet und eine fortlaufende Entwicklung im Gottesbild sieht.

Im Kindergartenalter beschreibt Piaget, dass die charakteristischen Merkmale, die auch in der Dogmatik Gott zugeschrieben, von Gott auf eine Bezugsperson, hier meistens die Eltern übertragen werden. Erst in dem Übergang zur Schule wird, auch bedingt durch die Einsetzung der Pubertät, Distanz zu den Eltern

²⁰⁴ Frank, Viktor: Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Wien 1946, S. 118.

gesucht und diese Zuschreibung auf etwas anderes projiziert. Dies kann im Jugendalter Gott sein. Piaget macht deutlich, dass bei der Frage der Zuschreibung die Erziehung eine große Rolle spielt, da sie die Entwicklung der Kinder nachhaltig beeinflusst.

Mit dem Übergang zur Sekundarstufe löst sich die Gottesvorstellung gänzlich auf und die Annahme eines modernen, naturwissenschaftlichen Weltbildes wird präferiert.²⁰⁵ Auf dieser Grundlage Piagets wurden in den vergangenen Jahrzehnten diverse Modifikationen am Gottesbild von Heranwachsenden vorgenommen und Piagets Stufensystem teilweise in Frage gestellt. Besonders seine Konklusion, dass in der dritten Phase das Gottesbild zwangsläufig verloren geht, wurde kritisiert. Stefanie Klein hat zur Jahrtausendwende eine Studie an Kindern durchgeführt, die ein Bild von Gott malen sollten. Sie stellte heraus, dass die klassischen Thesen Piagets in einem Stufensystem nicht sinnvoll seien. Kinder weisen zwar zu unterschiedlichen Zeitpunkten des Erwachsenwerdens verschiedene Gottesbilder auf, diese Bilder sind jedoch einer ständigen Änderung unterlegen, je nachdem welche Erfahrungen in der Adoleszenz gemacht werden. Demnach wird auch die These vom Anthropomorphismus, also der Darstellung Gottes mit menschlichen Zügen und Attributen, von Klein eingeschränkt.²⁰⁶

Viele Kinder stellen Gott ebenso als immaterielles (Licht, Wolke...) bzw. über das Menschliche hinausgehende (Glanz, Leuchten...) dar. Kindern ist es demnach wichtig, dass es eine Unterscheidung zwischen Mensch und Gott gibt.²⁰⁷ Dahingehend anschließend wurde auch bei Erwachsenen häufig eine Ablehnung anthropomorpher Vorstellungen gesehen, weil sie theologisch inkorrekt, unmodern und kindisch erscheinen. Jedoch finden sich besonders bei Erwachsenen ebenso symbolische, wie auch anthropomorphe Deutungen des

²⁰⁵ Vgl. Büttner, Gerhard et al.: Entwicklungspsychologie, S. 156f.

²⁰⁶ Vgl. Klein, Stephanie: Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Stuttgart 2000, S. 158ff.

²⁰⁷ Vgl. Klein, Stephanie: Das männliche Gottesbild und die Religiosität von Frauen und Männern, in: Die zwei Geschlechter und der eine Gott hrsg. von Elmar Klinger, Würzburg 2002, S. 16.

Gottesbildes. Kindervorstellungen von Gott sind damit nicht immer so kindlich wie es die Theorie nach Piaget annimmt. Andersherum sind auch die Deutungen von Erwachsenen nicht immer so reif und abstrakt, wie man sie durch aus auch bei Kindern finden kann.²⁰⁸

Grundlegend für die Entwicklung des Gottesbildes und des religiösen Urteils dient die Einstufung von Fritz Oser und Paul Gemünder von 1984. Diese haben mit Hilfe des sogenannten Paul – Dilemmas, indem ein fiktiver Charakter entscheiden muss, ob er ein Versprechen an Gott hält oder nicht, die Entwicklung des Gottesbildes untersucht. In fünf Stufen wird nach deren Auswertung die religiöse Entwicklung dargestellt. Auf der ersten Stufe, die nach Oser und Gemünder besonders jüngeren Kindern zugeordnet wird, wird Gott die gesamte Macht zugesprochen. Gott vollbringt Dinge, die ein Mensch nicht vollbringen kann („*Deus ex machina*“).

Auf der zweiten Stufe wandelt sich das Paradigma der Entwicklung zu „*do ut des*“ – ich gebe, damit du gibst. Kinder und Jugendliche sehen Gott als beeinflussbar an und meinen, man könnte mit Gott verhandeln. In der dritten Stufe – dem frühen Jugendalter – wird die allgemeine Autonomie des Menschen anerkannt und Gott als Eingreifer der Geschichte verneint. Es entsteht ein klassisches Bild des Deismus. Mit der zunehmenden Adoleszenz werden Stufe 4 – die Annahme der Souveränität und Autonomie des Menschen bei gleichzeitiger Steigerung einer theistischen Annahme und Stufe 5 – Kommunikation zwischen Gott und Mensch sowie Sinngebung des Lebens durch Gott weiter ausgebildet.²⁰⁹ Veränderungen und Modifikationen im Gottesglauben werden durch Probleme und Herausforderungen auf der jeweiligen Stufe ausgelöst. Dadurch entsteht ein Entwicklungsdruck, der die Ausbildung einer höheren religiösen Entwicklungsstufe unterstützt.²¹⁰

²⁰⁸ Vgl. Baret, Justin, L.: Do Children experience Go das adult do? in: Religion in Min. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience, Cambridge 2001, S. 184.

²⁰⁹ Vgl. Oser, Fritz; Gemünder, Paul: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich / Köln 1984, S. 87f.

²¹⁰ Vgl. Büttner: Entwicklungspsychologie, S. 55.

Mit Bezug auf das Stufenmodell wird in der Jugendzeit von einem Einbruch in Form eines Deismus gesprochen. Eine Studie von Ziebertz widerlegt sowohl Oser und Gemünders Annahme als auch die Piagets. Demnach glauben Jugendliche mehrheitlich an Gott, auch wenn die Formen durchaus sehr verschieden sein können. Es lassen sich sowohl kritische Stimmen gegen traditionelle Gottesbilder als auch gegen den klassischen Atheismus finden, weshalb es auch für Jugendliche überaus schwer ist, die eigenen Gottesbilder zu artikulieren und zu beschreiben. Gott ist für Jugendliche nach Ziebertz irgendetwas undefiniertes, sowohl anwesend und nah als auch abwesend und fern.²¹¹ Diese Ambivalenz zeigt deutlich auf, dass es sich bei den Gottesvorstellungen der Jugendlichen nicht um die klassische Form des Deismus nach Oser und Gemünder handelt und das der Gottesglaube nach Piaget so nicht im Jugendalter eingebüßt wird.

Auch Petra Freudenberger - Lötz unterstützt diese Erkenntnis und benennt zusammenfassend eine umfangreiche Entwicklung des kindlichen und jugendlichen Gottesbildes. Viele Kinder und Jugendliche gehen ganz offen und neugierig mit offenen theologischen Fragestellungen wie „*Wie stellst du dir Gott vor?*“ um. Sie stellen immer wieder Fragen, auch differenziert theologische, und können in fast jedem Alter auch facettenreiche und komplexe Gottesbilder artikulieren. Am Ende der Grundschulzeit wird die Gottesfrage zu einer kritischen Wahrheitsfrage umgedeutet. Hier kann aus Sicht der Religionspädagogik angesetzt werden, um diese Prozesse kritischen Denkens und gemeinsamen Suchens von Lösungen zu fördern und zu begleiten.²¹² Mit dem Übergang zu höheren Klassenstufen ereignen sich

²¹¹ Vgl. Ziebertz, Hans – Georg: Vorsehung – ein Aspekt in der Weltbildkonstruktion Jugendlicher? Empirische Forschungen über das Gottesbild von Jugendlichen, in: Entwurf, Konzepte, Ideen und Materialien für den Religionsunterricht, 1/2012, Hannover 2012, S. 12f.

²¹² Vgl. Freudenberger – Lötz, Petra: Theologische Gespräche mit Kindern und Jugendlichen. Konzeptionelle Grundlegung und empirische Befunde, in: „Mir würde das auch gefallen, wenn er mir helfen würde“. Baustelle Gottesbild im Kindes- und Jugendalter, hrsg. von Petra Freudenberger Lötz und Ulrich Riegel, Stuttgart 2011, S. 15ff.

besondere Weichenstellungen für die religiöse Entwicklung, die es zu begleiten gilt, um Ein- und Umbrüche besser bewältigen zu können.²¹³

Diese Einbruch- und Umbruchstellen im Glauben von Kindern und Jugendlichen wurden bereits von Karl Ernst Nipkow auf Grundlage einer durchgeführten Studie von Robert Schuster in verschiedenen Schul- und Jahrgangsstufen 1984 ermittelt und in einer breit angelegten Studie untersucht.²¹⁴ Dessen Erkenntnisse beeinflussten nachhaltig die Forschung zum Gottesbild und auch zur Theodizeeproblematik. Nipkow benennt grundlegend vier Glaubenseinbrüche, die typisch bei jungen Erwachsene zwischen 16 und 20 auftreten können und nach ihm bereits in der Kindheit angelegt wurden, dort aber noch nicht zu einem Einbruch des Glaubens führten.²¹⁵

Als erstes Entscheidungsfeld nennt Nipkow die Frage nach „*Gott als Helfer und Garant des Guten?*“²¹⁶ In dieser Umschreibung ist die Theodizeeproblematik zu finden. Der Glaube stößt dann an eine Grenze, wenn Gott nicht als die eingreifende Macht begriffen wird. Es kommt zu einem Verlust des Vertrauens und des Glaubens in Gott. Diese Problematik verschärft sich bereits auf der theologischen Grundlage, da sich Gott für Kinder und Jugendliche weder physisch zeigt, noch scheinbar hilft.²¹⁷

Als zweites Entscheidungsfeld nennt er „*Gott als Schlüssel zur Erklärung von Welt, Leben und Tod?*“. Damit wird das Problem der Schöpfung eröffnet: Der seit Jahrhunderten andauernde Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft um die Erschaffung der Welt in Fragen von Evolution, Genetik oder Urknall. Die Entwicklung der Welt kann man heute von Beginn an in allen Phasen und Formen erklären. Dagegen steht die 7 - Tage Schöpfung eines Gottes. An diesem Konflikt kann der Glaube zerbrechen.²¹⁸

²¹³ Vgl. a.a.O., S. 18.

²¹⁴ Vgl. Schuster, Robert: Texte von Jugendlichen, Stuttgart 1984.

²¹⁵ Vgl. Nipkow, Karl Ernst: Erwachsenwerden ohne Gott, Gotteserfahrung im Lebenslauf, 5. Auflage, Gütersloh 2000, S. 33.

²¹⁶ Vgl. a.a.O., S. 43ff.

²¹⁷ Vgl. a.a.O., S. 52ff.

²¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 60ff.

Sein drittes Entscheidungsfeld ist der Illusionsverdacht: „*Gott – bloß ein Wort und Symbol.*“ Auch eine rationale Reflexion über den Glauben, besonders die biblische Entstehung im historischen Kontext, kann einen Glaubensbruch hervorrufen. Die Vermittlung von Religionskritikern, wie Feuerbach oder Marx, die Gott als Illusion und Ausgeburt der menschlichen Bedürfnisbefriedigung sehen, können als plausibel erachtet werden. In einer Welt, in der Rationalität und logisches Denken den Kern von Wissenschaft und Bildung einnehmen, ist für etwas, das man logisch und materiell nicht beweisen kann, kein Platz.²¹⁹

Nipkows letzte „*klassische Glaubenseinbruchstelle*“ ist die Kritik an der Kirche, die unter dem Punkt „*Gott- glaubhaft verbürgt in der Kirche?*“ gefasst wird. Die Frage, ob der Wille Gottes innerhalb der Kirche zum Ausdruck kommt, wird besonders aufgrund von Skandalen und Missbrauchsvorfällen in den Kirchen zu einem Glaubenseinbruch. Auch der Reichtum und das Agieren der Kirchen steht dabei in der Kritik. Es fällt schwer an einen Gott zu glauben, dessen Institution gegen die christliche Lehre verstößt.²²⁰

Die von Nipkow benannten Glaubensherausforderungen können besonders im Jugendalter als Orientierung genommen werden. Bei allen vier Einbrüchen steht der Gottesglaube bzw. der Glaube an eine Existenz Gottes im Widerspruch zu den Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen.²²¹ Freudenberger – Lötz erläutert, dass vom Übergang zur Sekundarstufe I oft die Ablehnung von Religion gesehen werden kann. Auch sie kann empirisch drei grundlegendere Einbruchstellen des Gottesglaubens nachweisen: Das naturwissenschaftliche Denken, indem der Glaube nicht bewiesen werden kann, die Religionskritik, bei der der Glaube nicht mit dem logischen Denken in Einklang gebracht werden kann und das Eingreifen Gottes im Leid. Diese Einbruchstellen werden für den Heranwachsenden immer präsent sein und können erst mit zunehmendem Alter und der kritischen Auseinandersetzung in

²¹⁹ Vgl. a.a.O., S. 65ff.

²²⁰ Vgl. a.a.O., S. 76ff.

²²¹ Vgl. Stögbauer, Eva Maria: Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen, S. 58.

das eigenen Leben integriert werden. Oft gibt es auch im hohen Jugendalter immer noch Anknüpfungspunkte des Gottesglaubens an den Kinderglauben.²²²

An diesem kurzen Abriss älterer Theorien und neuerer Forschungen wird deutlich, dass die Gottesthematik nicht nur dogmatisch im Zentrum des christlichen Glaubens steht. Die Komplexität und Multiperspektivität der Gottesfrage bei Kindern und Jugendlichen ist eine „Suchbewegung“, auf der man die Heranwachsenden begleiten muss. Diese „Suchbewegungen“ können sich, wie die Gottesbilder auch, in jegliche Richtung entwickeln. Es kann sich sowohl vom Gottesglauben distanziert als auch auf ihn zubewegt werden.

5.2. Theodizeekonzepte von Kindern und Jugendlichen in der Forschung

In seinen Darstellungen bezeichnet Nipkow die Theodizeefrage als die zentralste und dominierende Problematik innerhalb der Glaubensentwicklung.²²³ Diese sei der Kern aller Fragen und die religiöse Entwicklung hänge maßgeblich vom Verständnis der Theodizeeproblematik ab. Da Jugendliche ihre Welt verstehen und bestehen wollen, bringen sie den Glauben an Gott vornehmlich mit dem Wunsch nach Hilfe in Verbindung. Dadurch werde die Theodizeefrage so präsent und wichtig. Nipkows Folgerung wird letztlich zu einer Forderung: Überall dort, wo die Kirche die Verantwortung für Kinder und Jugendliche habe, sei die Theodizeefrage primär zu behandeln.²²⁴ Diese Ausgangsforschungen Nipkows Ende der 80er Jahre haben viele Pädagoginnen und Pädagogen zum Anlass genommen, um Forschungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten zu vergleichen und die Theodizeekonzepte sowie Argumentationsstrukturen von Kindern und Jugendlichen herauszuarbeiten.

²²² Vgl. Freudenberger – Lötz: Theologische Gespräche, S. 18f.

²²³ Vgl. Nipkow: Erwachsenwerden ohne Gott, S. 49ff.

²²⁴ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 56ff.

5.2.1. Van der Veen und Vossen (1989)

Bereits 1989 führten van der Veen und Vossen eine Studie durch und entwickelten vier Antwortmodelle von Jugendlichen auf die Theodizeefrage: Das erste Modell ist das Apathie-Modell, welches unterstreicht, dass das Leiden für Gott keine Rolle spielt und es ihm letztlich egal ist. Das Zweite Modell, das Vergeltungsmodell geht, in Bezug auf den Tun - Ergehens - Zusammenhang vom Leid als Strafe Gottes aus. Das Plan-Modell attestiert dem Leiden einen bestimmten Sinn, welcher nur von Gott erkannt werden kann und das Mitleid-Modell behandelt im Sinne christlicher Nächstenliebe ein fürsorgliches Mitleiden Gottes im Leid.²²⁵ Auf Grundlage ihrer Ergebnisse gehen beide davon aus, dass die Sinngebung im Leiden bei Jugendlichen durch zwei grundlegende „Theodizeekonzepte“ prägnant formuliert werden kann: Durch eine *nicht formal operatorisch* geprägte und eine *formal operatorisch* geprägte Theodizee. Ersteres Konzept ist dadurch gekennzeichnet, dass Gott als der Herrscher der Erde, der Allmächtige und Allwissende dargestellt wird. Der Mensch ist in dieser Korrelation determiniert und somit unfrei. Das Leid wird durch den Willen Gottes akzeptiert und zugelassen.

Das zweite Konzept benennt das Mitleiden Gottes im Leid. Die Eigenschaften Gottes werden in Beziehung mit dem Menschen gestellt und der Hauptfokus auf Liebe, Barmherzigkeit und Güte gelegt. Von den 982 befragten Jugendlichen im Alter zwischen 16 und 20 Jahren vertraten nur rund 5% eine nicht formal operatorisch geprägte Theodizee, rund 38% eine formal operatorische.²²⁶ Van der Veen und Vossen konnten aber noch eine zweite Erkenntnis gewinnen, nämlich die Bedeutung der religiösen Sozialisation. Je religiöser die Jugendlichen waren bzw. je christlicher die Erziehung der Jugendlichen war, desto mehr unterstützten sie den dezidiert christlichen Ansatz des Mitleiden Gottes im Leid.²²⁷ Zum Zweiten konnte die Studie eine Modifikation von

²²⁵ Vgl. Gebler; Riegel: Theodizeekonzepte, S. 141f.

²²⁶ Vgl. Van der Veen, Johannes; Vossen, Eric: Entwicklung religiöser Deutungen des Leidens, in: Entwicklung von Religiosität herausgegeben von A.A. Buchner und K.H. Reich, Freiburg / Schweiz 1989, S. 199ff.

²²⁷ Vgl. Büttner: Entwicklungspsychologie, S. 180.

Nipkows Ansatz erwirken. Demnach spielen nicht nur entwicklungspsychologische Gründe bei der Ausprägung der Theodizeekonzeption eine entscheidende Rolle, sondern auch die religiöse Sozialisation.

Während Nipkow die Theodizeefrage besonders als Problem begriff, muss jetzt konstatiert werden, dass dies nicht bei allen Heranwachsenden zutrifft, sondern Leiderfahrungen ebenso als positive Krise, als Reifung und Wachstum im Gottesglaube begriffen werden muss. Der von Nipkow verwendete Begriff der Einbruchstellen sollte demnach neu definiert und als Umbruchstellen bezeichnet werden, in deren Kern die Theodizeefrage sehr ambivalent zu bezeichnen ist, die sowohl Zweifel und Abkehr, aber auch Vertiefung und Wachstum in sich vereint.²²⁸

5.2.2. Gerichhausen (1993) und Hanisch (1997)

Diese Ambivalenz in Bezug auf Nipkows Aussagen zeigte sich auch bei einer Studie von Sonja Gerichhausen 1993 bei Kindern bis zur 4. Klasse. Diese verlangte von 521 Kindern im Alter von 6 – 12 Jahren, dass sie Fragen an Gott stellen sollten. Die Studie ermittelte, dass knapp 46% die Theodizeefrage aufwarfen. Dabei unterscheidet Gerichhausen jedoch zwischen der „*einfachen Leidfrage*“, die das Leid in der Gegenwart Gottes behandelt und der „*klassischen Theodizeefrage*“, die dezidiert die Anklage oder Verteidigung Gottes meint. Sie fand heraus, dass mit steigendem Alter das Interesse an dem Themenkomplex Leid und Gott zunahm. In der Gesamtgruppe stellten sich 82% die Leidfrage, von denen man 67% als Theodizeefrage klassifizieren konnte. Demnach bestätigt Gerichhausen den außergewöhnlichen Stellenwert der Leiderfahrungen und Leidfragen bereits bei Kindern.²²⁹ Dies bestätigt auch Rainer Oberthür, der an seiner Studie in einer Grundschule feststellte, dass 60 % der 6 - 7 Jährigen und 97 % der 11 - 12 Jährigen die Leidfrage behandeln.²³⁰

²²⁸ Vgl. a.a.O., S. 181.

²²⁹ Vgl. Hamel: Bedeutung der Theodizeefrage im theologischen Gespräch, S. 25.

²³⁰ Vgl. Oberthür, Rainer: Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im

Keine Aussagen machten die Studien allerdings über einen Verlust des Gottesglaubens in Anlehnung an Nipkow.

Eine weitere Modifikation führte Helmut Hanisch 1997 an 9 - 11 Jährigen durch. Dieser bestätigte die Ergebnisse von Gerichhausen. Die Kinder sollten in Hanisch Studie ihr eigenes Gottesbild malen und Fragen dazu beantworten. Hanisch widerlegte anhand seiner empirischen Befunde die These Nipkows, der behauptete, die Probleme der Adoleszenz, die zum Verlust des Gottesglauben führen, seien in der Kindheit angelegt. Er zeigte auf, dass besonders Kinder, die bereits früh mit Leiderfahrungen in Kontakt getreten sind, gerade nicht den Verlust ihres Gottesglauben beklagen müssen, sondern diese Kinder eigene Erklärungen finden, warum das Leid geschehen sei. Sie klagen Gott nicht an, sondern rechtfertigen ihn. Der Tod einer Person wird beispielsweise damit erklärt, dass es doch auch mal gut ist, wenn Gott Menschen sterben lässt, sonst wäre man ja kein Mensch. Jeder Mensch muss irgendwann mal sterben.²³¹ Die Studie beweist eindrucksvoll, dass es besonders im Kindesalter wichtig ist, sich mit dieser Thematik zu beschäftigen und die Antworten der Kinder anzuhören, ernst zu nehmen und weiterzuentwickeln, um so in der Theodizeefrage eine eigene Kindertheologie ableiten zu können und einen Vergleich zum Jugendalter zu ziehen.

5.2.3 Ritter und Hanisch (2006/2008)

In Anlehnung an die Ausgangsthese Nipkows und die Studie von Gerichhausen bei Grundschulern haben Werner Ritter, Helmut Hanisch und Co. in einer groß angelegten Studie 2006/2008 die Theodizeekonzepte von Kindern und Jugendlichen ab Jahrgangsstufe 5 untersucht (10 - 18 Lebensjahr). Impuls dabei war die Geschichte des neunjährigen Jungen Peter, der unheilbar an Krebs leidet und trotz seiner Gebete an Gott weiß, dass er sterben wird. 392

Religionsunterricht, München 1998, S. 47f.

²³¹ Vgl. Hanisch, Helmut et al.: Was Kinder glauben. 24 Gespräche über Gott und die Welt, Stuttgart 1997.

Schülerinnen und Schüler an Schulen in kirchlicher Trägerschaft in Leipzig und Nürnberg haben an der Studie in Kleingruppen teilgenommen. Die Erkenntnisse widersprachen denen von Gerichhausen und zeigen eine Wandlungstendenz vom Grundschul- zum Jugendalter. Nur bei wenigen Jugendlichen spielt dort die Theodizeefrage überhaupt eine Rolle. In vielen Fällen wird Gott nicht für das Leid verantwortlich gemacht.²³²

So erscheinen laut Ritter andere Problemstellungen wichtiger zu sein, nämlich in der konkreten Leidsituation besonders die Frage nach dem Umgang mit dem Leid sowie den Sinn des Leidens zu thematisieren. Dort wo die Theodizeefrage zur Sprache kommt führt sie nicht, wie nach Nipkow beschrieben, zum Abfall des Gottesglauben, sondern erfährt einen Sinn z.B. eine Verstärkung der Gottesbeziehung. Ritter und Co. führen vier Antwortkonzepte an: Abwesenheit Gottes, Macht Gottes, Nähe Gottes und die Infragestellung Gottes.

Dennoch weist die Studie darauf hin, dass die Konzepte und Antwortmöglichkeiten keiner eindeutige Alterszuweisung unterlegen sind. Dies ist besonders damit zu begründen, dass sich die Religion an sich stark verändert hat. Durch Enttraditionalisierung, Pluralisierung und Subjektivierung von Religion der vergangenen Jahre, verändert sich auch die religiöse Situation von Kindern und Jugendlichen, die die überraschenden Ergebnisse von Ritter und Hanisch erklären können. Die Folgerungen der großen Studie von Ritter und Hanisch sind für die Debatte um die Theodizeekonzepte essenziell: Besonders die Veränderung des Gottesbild spielt dabei eine Rolle. So führen sie die These an, dass sich das Gottesbild von einem theistischen immer mehr zu einem nicht-theistischen Konzept entwickelt.²³³

Ritter spricht dabei auch von der „*Krise des Theismus*“.²³⁴ Bedingt durch eine Ablösung des traditionellen personellen jüdisch-christlichen Gottesbildes, greift Gott nicht mehr in die Geschichte der Menschheit aktiv ein. Durch die

²³² Vgl. Hamel: Bedeutung der Theodizeefrage im theologischen Gespräch, S. 27.

²³³ Vgl. Büttner: Entwicklungspsychologie, S. 183.

²³⁴ Vgl. Gebler; Riegel: Theodizeekonzepte, S. 154.

Freiheit des Menschen hat Gott diesen zwar geschaffen, aber der Mensch entscheidet als Individuum frei. Gott fällt durch diese Hinwendung zu einem deistischen Gottesbild als Adressat der Leidfrage aus.²³⁵ Im Theismus, hat die Arbeit bereits fachwissenschaftlich gezeigt, wird die Theodizeefrage zu einer nahezu unlösbaren Problematik. Die Erkenntnisse der Studie fasst Ritter treffend zusammen:

Es „spielen traditionelle, theistische Gottesattribute wie Allmacht und Allwissenheit, an denen die Theodizeefrage virulent wird, für einen großen Teil der Kinder und Jugendlichen heute eine weniger wichtige Rolle als noch vor 20 Jahren.“²³⁶

Des Weiteren zeigt die Studie, dass es bei der Theodizeeauseinandersetzung nicht zwingend zu einer existenziellen Krise kommt, sondern das Gottesverhältnis neu bewertet und gestaltet wird. Die von Oser und Gemünder eingeführte Stufentheorie ist hierbei nicht mehr anwendbar. Theodizeekonzepte sind unabhängig von Alter- und Klassenstufe, auch wenn bei Kindern und Jugendlichen Tendenzen mit zunehmendem Alter zu erkennen sind. Dennoch muss konstatiert werden, dass die Theodizeefrage im theologischen und besonders im existenziellen Kontext eine wichtige Frage ist. Sie ist trotzdem keine bedeutungslose Frage. Die Studie zeigt zwar eine Tendenz des Gottesbildes hin zu einem deistischen, das bedeutet im Umkehrschluss aber nicht, dass das theistische Gottesbild verloren ist, selbst wenn man eigene Leidenserfahrungen macht. Die Studie von Ritter und Hanisch machen diese Erkenntnisse ganz bewusst.²³⁷

²³⁵ Vgl. a.a.O., S. 154.

²³⁶ Ritter: Leid und Gott, S. 155.

²³⁷ Vgl. Büttner: Entwicklungspsychologie, S. 183ff.

5.2.4. Gebler und Riegel

Auch die Argumentationsmuster unterscheiden sich von Kindern und Jugendlichen. So finden sich in der Studie von Ulrich Riegel und Julia Gebler spezifisch kindertheologische Antworten auf die Frage nach Gott und dem Leid, die im Jugendalter oft nicht mehr auftreten. Diese haben 121 Grundschüler der Klasse 4 befragt. Auch hierbei handelt es sich nur um Tendenzlinien, die auffällig sind. Kinder wenden sich in Leidsituationen meistens einer eigenen Bezugsperson, wie den eigenen Eltern zu (70%). Das bestätigt auch die in Kapitel 5.1. aufgezeigte Gottesbildentwicklung. Nur eine Minderheit der Kinder (22%) glauben dabei an Gott. Der Rest wendet sich an ein Haustier oder besitzt keinen Adressaten.²³⁸

Daraus entwickeln sich sechs unterschiedliche Lösungsansätze auf die Theodizeefrage. Die ersten drei finden sich im klassischen Argumentationsmuster wieder, wie sie bereits von van der Veen beschrieben wurden: Freiheit des Menschen (12%), Strafe Gottes (10%), Mitleid Gottes (5%). Man erkennt, dass die traditionellen Lösungsansätze im überwiegenden Fall nicht von Kindern zur Vereinbarkeit von Gott und Leid herangezogen werden. Diese wenden zur Erklärung eigene, kindertheologisch spezifische Lösungsmodelle an. Die vierte Argumentationsebene ist das Leid als schicksalhafter bzw. zufälliger Geschehen. Knapp 40 % interpretieren Leid als etwas Unschönes, aber zum Leben Dazugehöriges. Leid wird als Alltäglichkeit angesehen, welches jedem passieren kann. Gott wird dem Schicksal unterworfen. Weder er noch der Mensch kann etwas für das Leid, weshalb eine Antwort, warum es das Leid gibt oder warum Gott das Leid zulässt, nicht gegeben werden braucht.²³⁹

Das fünfte Argumentationsmodell beschreibt ein magisches Eingreifen Gottes, dass die Naturgesetze durchbricht und auf nicht bekannte Weise das Leid von

²³⁸ Vgl. Gebler; Riegel: Theodizeekonzepte, S. 149f.

²³⁹ Vgl. a.a.O., S. 151.

den Menschen nimmt. Hier wird den Kindern ein mystisch – wörtliches Verständnis der Wirklichkeit zu Grunde gelegt.²⁴⁰ Das sechste Antwortmodell ist die Entlastung bzw. Entschuldigung Gottes (25%). Das Leid auf der Welt wird von den Kindern zum Anlass genommen, Gott in Schutz zu nehmen. Gott ist nicht in der Lage, das Leid zu verhindern, weshalb man ihm keinen Vorwurf machen kann. Die Kinder treten als Apologeten (Verteidiger) Gottes auf. Für sie steht außer Frage, dass Gott das Leid nicht will. Auch wenn sie keine Gründe für das Leid nennen können, so hat Gott nichts mit dem Leid zu tun. So ungewöhnlich die Antwort ist, so klassisch ist die Kritik an der damit implizierten Allmacht Gottes. Hier wird ein Gott beschrieben, der in menschlichen Kategorien gedacht wird, der Zeit und Raum unterworfen ist und damit nicht überall gleichzeitig auf der Welt sein kann, um Leid zu mindern.²⁴¹

5.2.5 Forschungswerkstatt „Theologische Gespräche“ (2018)

Diese Erkenntnis konnte in einer eigens durchgeführten Forschungswerkstatt 2018 unter Leitung von Petra Freudenberger - Lötz in einer 5. Klasse an einer Integrierten Gesamtschule in Kaufungen bestätigt werden. Dort wurde das Leid in Form von Ungerechtigkeit behandelt. Mit einem Beispiel aus einem Slum der Dritten Welt wurde erörtert, warum Gott Kinder bspw. hungern oder in menschenunwürdigen Umgebungen leben und leiden lässt. Die folgenden realen Antworten der Schülerinnen aus der Forschungswerkstatt bestätigen in ihren Antworten exakt das sechste Lösungsmodell nach Riegel und Gebler:

„Gott kann ja nicht alles machen. Der kann ja nicht Essen von oben hier runter machen und Häuser. Der kann ja auch nicht alles machen“

„Gott hat ja auch am Tag viel zu tun. Er muss ja auch überall gucken, was die Kinder machen, ob Sie was Schlimmes oder was Nettes machen. Und ja, wie gesagt, er kann ja nicht allen Kindern helfen“

²⁴⁰ Vgl. a.a.O., S. 154.

²⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 152.

„Und er kann ja nicht den ganzen Tag eigentlich nur in Kenia sein, weil es gibt ja noch ganz ganz viele andere Länder“

Auch auf die explizite Frage, warum Gott das Leid zulässt, wird die Rechtfertigung Gottes bzw. das „in Schutz nehmen“ Gottes ganz deutlich:

„Gott versucht halt, dass... den Leuten es gut geht, aber er kann ja nicht so viel machen, dass es denen gut geht. Er kann ja nicht alle Krankheiten heilen. Wenn jemand es schlecht geht, dann geht es ihm halt schlecht, weil er schon so krank ist“

„Er kann ja auch nicht zu jedem Menschen fair sein, weil wie ihr vorhin ja schon gesagt habt, dass er, wenn halt die schon ne Krankheit haben oder dass, wenn die schon alt sind, dass er die dann einfach ehm...denen das Leid wegnimmt und die ehm...dass sie dann sterben.“

„Ehm... ich habe bei Warum lässt Gott Leid zu? Er kann leider nicht alles erschaffen, was wir uns wünschen. Beim Tod will er nicht, dass wir weiterhin Schmerzen haben, und will uns sanft aufnehmen.“

Hier wird die Kritik an der Allmacht passiv zum Ausdruck gebracht und Gott in voller Umfänglichkeit vom Leid freigesprochen. Auch die Betroffenheit zum Leid scheint hier eine andere zu sein. So wurde in der Forschungswerkstatt Leid sehr oft mit Tod bzw. einem hohen Alter in Verbindung gebracht. Auch hier wird Gott in menschlichen Grenzen gedacht. Er kann, wie ein Mensch auch, nicht alles, nicht überall gleichzeitig sein. Die Argumentationen der Schülerinnen könnten darauf zurückgeführt werden, dass sie in ihrem Leben bereits wenig eigene Leidenserfahrungen gemacht haben. Dennoch zeigen die Kinder ein großes Gespür an theologischer Reflexion und binden Gott und Leid in ihre eigene Korrelation ein, ohne den Gottesglauben in Frage zu stellen. Diese Erkenntnis machen auch Gebler und Riegel. Kein einziges Kind sieht im Leid der Welt einen Grund an Gott zu zweifeln. Die meisten Kinder sehen in Gott keine

Ursache für das Leid in der Welt, auch wenn sie es nicht hinreichend erklären können.²⁴²

Die Studien an Kindern zeigen eine beeindruckende Bandbreite an Antworttypen. Sie zeigen traditionelle Modelle, die bereits im Jugendalter verstärkt auftreten als auch spezifische Lösungsmodelle und Antworten, die mit zunehmenden Alter verschwinden werden.

5.2.6. Stögbauer (2011)

In Anlehnung an die Studie von Ritter hat Eva Maria Stögbauer 2011 speziell die Theodizeekonzepte von Jugendlichen an einer gymnasialen Oberstufe in Bayern untersucht. Dabei wertet sie die Theodizeefrage als eine Frage des religiösen Stils bzw. Typen. Sie formuliert sieben religiöse Umgangstypen, auf die die Jugendlichen in der Leid- und Gottesfrage Bezug nehmen.

Der erste Typ sind die „*Gottesbekenner*“. Diese halten an der Existenz Gottes fest. Gott versichert dem Menschen Sicherheit und Unterstützung. Er lässt den Leidenden nicht allein. Der Leidende tritt in ein Gespräch mit Gott im Angesicht des Leids.²⁴³

Die „*Gottessymphisanten*“ gehen ebenso von einer Existenz Gottes als Prinzip einer positiven Macht aus. Das Negative in der Welt wird jedoch zu einem Unsicherheitsfaktor, die nach der Handlungswirksamkeit Gottes fragen.²⁴⁴ Bei den „*Gottesneutralen*“ herrscht kein persönlicher Bezug zu Gott vor. Sprechen über Gott findet aus einer Außenperspektive heraus statt. Er ist weder Kommunikationspartner noch Aufpasser. Das Theodizeeproblem ist kein Problem, da Gott ein autoritäres Wesen ist.²⁴⁵

²⁴² Vgl. a.a.O., S. 189.

²⁴³ Vgl. Stögbauer: Die Frage nach Gott und dem Leid, S. 223ff.

²⁴⁴ Vgl. a.a.O., S. 235ff.

²⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 246ff.

Mit den „*Gotteszweiflern*“ wird die Existenz Gottes nicht bestritten, jedoch kritische Fragen an Gott angesichts des Leids gestellt. Charakteristisch für diesen Stil ist die Relativierung seiner Vollkommenheit und der Vorwurf der Untätigkeit.²⁴⁶ Der fünfte Typ sind die „*Gottesrelativierer*“. Diese müssen die grundlegende Frage beantworten, ob Gott existiert oder nur Fiktion ist. Dem entsprechend wird die Theodizeefrage immer unter dem Aspekt der möglichen Selbsttäuschung behandelt, da die Grundfrage nicht geklärt ist.²⁴⁷ Die „*Gottesverneiner*“ vertreten die atheistische Sichtweise und lehnen die Existenz Gottes ab. Gott ist ein vom Menschen konstruiertes Wesen. Die Theodizeefrage ergibt sich nicht.²⁴⁸ Der letzte religiöse Typ sind die „*Gottespolemiker*“. Gott wird als bösartiges, schädliches Wesen charakterisiert. Leid ist demnach das Werk eines sadistischen, brutalen Gottes.²⁴⁹

Stögbauer konstatiert, dass jede Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage eine Frage des religiösen Stils ist. Die Theodizeefrage stellt sich bei Jugendlichen nur dann, wenn man sie in den Stil der Gotteszweifler einordnet. Alle anderen Typen scheinen die Theodizeefrage als nebensächlich, gelöst oder als Argument gegen Gott zu sehen. Sie gibt eine Alternative zu dem festen und alter spezifischen Stufenschema vergangener Jahrzehnte. Statt den Stellenwert der Theodizee bei Jugendlichen zu erörtern, plädiert Stögbauer dazu die Thematik als Typfrage mit Jugendlichen zu thematisieren. Diese Typen bilden für Jugendlichen einen Rahmen der Orientierung. Zudem ist es innerhalb der Typen möglich zu wechseln und Typen nebeneinander koexistieren zu lassen.²⁵⁰

5.3. Die Theodizeefrage als religionspädagogische Frage

Die vorgestellten empirischen Studien zu den Theodizeekonzepten von Kindern und Jugendlichen zeigen ein sehr divergierendes Bild auf, je nach Ausgangslage der jeweiligen Studie und deren Methodik. Grundsätzlich muss man sagen,

²⁴⁶ Vgl. a.a.O., S. 255ff.

²⁴⁷ Vgl. a.a.O., S. 266ff.

²⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 274ff.

²⁴⁹ Vgl. a.a.O., S. 286ff.

²⁵⁰ Vgl. Büttner: Entwicklungspsychologie, S. 187.

kann man keine verallgemeinerten Schlussfolgerungen aus den Studien ziehen. Sowohl die einzelnen Fragestellungen, mit denen die Kinder und Jugendlichen die Theodizeefrage bearbeiteten als auch die Stichproben und unterschiedlichen Voraussetzungen der Kinder und Jugendlichen unterscheiden sich sehr. Zudem kommen die unterschiedlichen Zeitpunkte der Untersuchungen hinzu, die jeweils anderen historischen und gesellschaftlichen Veränderungen unterlegen sind.²⁵¹

Für die Theodizeekonzepte sind allgemein nur Tendenzen zu begründen. Besonders die Studie von Ritter hat deutlich gemacht, dass die Theodizeefrage nicht mehr die Relevanz bei Kindern und Jugendlichen hat, wie sie sie noch in den 80er Jahren besaß. Auch das allgemein anerkannte Stufenmuster der religiösen Entwicklung kann bei der Theodizeefrage nicht angewandt werden. Die Konzepte sind jeweils Alters- und auch Klassenunabhängig und können je nach der Konfrontation mit eigenen Leiderfahrungen im Leben variieren bzw. anders ausgeprägt sein. Es wurde deutlich, dass die Gottesbilder und auch Theodizeekonzepte im Laufe der Entwicklung Ergebnis eines Reflexionsprozesses sind.²⁵² Durch die Tendenz der Veränderungen des Gottesbild zum Deismus muss die Frage gestellt werden, welche Relevanz die Theodizeefrage heute noch besitzt. Die Pluralität und das religiös veränderte Bild tragen dazu bei, Religion nicht mehr traditionell zu betrachten, sondern eigene Auseinandersetzungen mit dem Gottesbild und dem Leid auszuführen. Was festgehalten werden kann, ist, dass die Theodizeefrage vornehmlich nicht zum Verlust des Gottesbildes führt, auch weil die dogmatischen Eigenschaften Gottes heute nicht mehr stringent von Kindern und Jugendlichen geteilt werden. Es fehlen vielen Kindern und Jugendlichen konkrete Leiderfahrungen und ein theistisch orientiertes Gottesbild, die die Theodizeefrage so virulent erscheinen lassen.

Die empirischen Studien geben einen guten Einblick in die Ambivalenz der Theodizeefrage und benennen damit auch die Ausgangslage für die differenzierte Behandlung der Theodizeefrage im schulischen Kontext.

²⁵¹ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 71f.

²⁵² Vgl. a.a.O., S.160.

Zusammenfassend muss in Bezug auf die Theodizeefrage letztlich gesagt werden:

„Auf die allgemeine Theodizeefrage gab und gibt es für Menschen sehr unterschiedliche Antwortversuche, keine für alle Menschen glaubwürdige oder plausible gemeinsame Antwort.“²⁵³

Für die Religionspädagogik ist die Theodizeeproblematik eine von vielen dogmatischen Fragen, die im Kindes- und Jugendalter relevant sind und die mit viel Sorgfalt und dem nötigen Wissen didaktisch aufbereitet und vermittelt werden müssen. Der Frage liegen entwicklungspsychologische Linien des Gottesbildes der Kinder- und Jugendtheologie zu Grunde, die sich innerhalb des Heranwachsens modifizieren und verändern. Büttner fasst treffend diese Veränderung zusammen und gibt einen Ausblick auf die Rolle des Religionsunterrichts:

„Die Gottesthematik wird in unserem durch das Christentum geprägten Kulturkreis häufig mit der Leidproblematik verbunden. Wie sich die Fragestellung für jeden Einzelnen darstellt, ist in starkem Maße geprägt von seinem religiösen Stil. Dabei ist anzunehmen, dass sich die Theodizee Konzepte innerhalb jedes Stils und zwischen den Stilen im Laufe des Lebens weiter entwickeln. Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, diese Veränderungsprozesse transparent zu machen und angemessen zu begleiten.“²⁵⁴

6. Die Theodizeefrage in der Schule

Im letzten Teil dieser Examensarbeit soll nun die Frage beleuchtet werden, wie die Lehrperson die Theodizeefrage im Unterricht praktisch umsetzen kann. Das im fachwissenschaftlichen Teil dieser Arbeit erörterte und dargestellte Wissen um den Themenbereich der Theodizee sowie die religionspädagogischen Leitlinien und empirischen Studien sind zwingend notwendiges Wissen, um die

²⁵³ Metz, Johann Baptist: Landschaft aus Schreien. Zur Dogmatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, S.61.

²⁵⁴ Büttner, Gerhard: Entwicklungspsychologie, S. 190.

Thematik in ihrer Gänze verstehen und letztlich im Unterricht transferieren und vermitteln zu können. Im Folgenden soll in die didaktischen Perspektiven der Theodizee eingeführt und Konzepte für den Unterricht mit praxisnahen Umsetzungen erläutert werden. Anhand zweier durchgeführter Studien sollen Erkenntnisse über die Theodizeeumsetzung im Unterricht vorgestellt werden.

6.1. Relevanz des Themas in der Schule

Auf Grundlage der veränderten Sicht von Kindern und Jugendlichen in neueren empirischen Studien bleibt für Lehrpersonen besonders die Frage bestehen, welche Relevanz die Theodizeeproblematik im schulischen Kontext überhaupt noch einnimmt bzw. ob man diese Thematik im Unterricht überhaupt noch behandeln sollte. Zwei grundlegende Argumentationen scheinen dabei den Ausschlag geben zu können. Auf der einen Seite steht die schülerbezogene Dimension. Irgendwann wird jeder Mensch und damit auch Schülerinnen und Schüler irgendwie unwillentlich mit Leidsituationen konfrontiert werden. Der Umgang mit der Theodizeeproblematik ergibt sich allein aus der Verantwortung heraus, reale Situationen im Leben nicht kontextlos ins Leere laufen zu lassen, sondern im Umgang und dem Wissen mit Leid zu schulen und diesen zu begleiten. Die zweite Dimension ist eine sachlich-fachliche. Der Religionsunterricht dient primär dazu die Wirklichkeit der Menschen zu erschließen, dazu zählen auch Leidsituationen. Es dient im Fächerkanon als Orientierung in einem Lebensbereich. Notwendig bei diesem sehr emotionalen Thema ist dafür die nötige fachwissenschaftliche Ausbildung sowie ein didaktisches Fingerspitzengefühl.²⁵⁵

Bestimmend für den Unterricht ist dabei der Erwerb von religiösen Kompetenzen für die Schülerinnen und Schüler. Nicht nur religiöses Wissen, um Handlungen und Deutungen daraus resultieren zu lassen sind dabei essenziell, sondern auch die Erkenntnis zu erwerben, dass Nicht- Begreifliche verstehbar und diskutierbar zu machen.²⁵⁶ Hier findet sich eine Problematik, die der

²⁵⁵ Vgl. Ritter: Leid und Gott S. 174.

²⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 175.

Lehrperson deutlich sein muss. Schülerinnen und Schüler lernen besonders in den Gesellschaftswissenschaften und den Naturwissenschaften, dass die Welt nach bestimmten Gesetzen funktioniert und nahezu alles in einer „*universellen Lösung*“ endet. Sie können sich kaum auf die Frage einlassen, bei der es eine solche universelle Antwort nicht gibt. Es steigt das Risiko, dass die Schülerinnen und Schüler das Interesse an der Thematik verlieren. Aufgabe der Lehrperson ist es aufzuzeigen, dass die Grundvoraussetzung für die Theodizeefrage und deren Diskurs das Aushalten dieser Frage ist. Auch wenn im theologischen Kontext die Frage nicht lösbar ist bzw. nicht widerspruchsfrei zu sein scheint, so darf dies niemals ein Grund sein, sich nicht mit der Thematik auseinanderzusetzen.²⁵⁷

Die Relevanz der Theodizeethematik ergibt sich demnach notwendigerweise aus der Aktualität und Präsenz des Themas im Leben, auch wenn die Grundvoraussetzungen in der heutigen Gesellschaft bei Kindern und Jugendlichen andere sind.

6.2. Grundlagen der Theodizeendidaktik

Will man sich Grundlinien der Vermittlung von fachwissenschaftlichen Inhalten zur Theodizeefrage, wie sie in den vorherigen Kapiteln dargestellt wurden, aneignen, so kann man drei grundlegende Dimensionen einbeziehen, auf die die Didaktik eingehen muss, um eine erfolgreiche Vermittlung zu gewährleisten. Dazu gehören die subjektiven Vorstellungen von Kindern und Jugendlichen, die Erkenntnisse und Einsichten der fachwissenschaftlichen Theologie und Psychologie sowie das gemeinsame Suchen von Fragen und Antworten zur Thematik im Unterricht.²⁵⁸ Eine erfolgreiche Didaktik muss alle drei Ebenen in sich vereinen und bedienen können, denn empirische Studien über die kognitive und subjektive Entwicklung von Kindern und Jugendlichen

²⁵⁷ Vgl. Schmitz, Simone: Die Theodizeefrage als religionspädagogische Herausforderung: Fachdidaktische Reflexion, in: Ein guter Gott, der leiden lässt? Materialien zur Bearbeitung der Theodizeefrage im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. hrsg. von Edith Verweyen- Hackmann und Bernd Weber, Kevelaer 2004, S. 14f.

²⁵⁸ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 181.

bedürfen zwangsläufig einer didaktischen Reflexion, die im Unterricht Anknüpfungspunkte zwischen Fachinhalt, Methodik und Empirik herstellen muss. Nur so kann ein theologischer und vor allem auch primär ein persönlich-reflektierter Wissenstransfer gelingen.²⁵⁹

Die grundlegenden didaktischen Fragen verändern sich indes mit den Änderungen im Gottesbild der Kinder und Jugendlichen. Der aufstrebende Pluralismus, die Individualisierung und Transformationen religiösen Gottesglaubens sorgen dafür, dass es allgemeine Ansprüche auf Geltung einer Theodizeedidaktik nicht mehr gibt. Durch die Unterschiedlichkeiten der empirischen Herangehensweise können zwar Tendenzen aufgezeigt, ein allgemeingültiges Theodizeekonzept jedoch nicht aufrecht erhalten werden.²⁶⁰

Herbert Rommel zeigt in seiner Einführung eindrücklich auf, dass sich die theologischen Prämissen bei Kindern und Jugendlichen kaum halten lassen. Diese Problematik muss bei der Vermittlung beachtet werden. Zwar wurde bereits in vorherigen Kapiteln deutlich, dass viele Kinder und Jugendliche an eine höhere Macht oder einen Gott glauben, jedoch eher in Form eines Haltgebers und Beschützers. In der Frage nach der Güte Gottes, der immer nur das Gute möchte, zeichnet sich ein großer Umbruch in der Vorstellung ab. Viele Kinder und Jugendliche würden dieser Aussage nicht mehr zustimmen.²⁶¹ Die gleiche Entwicklung findet sich auch bei der Aussage nach der Allmacht Gottes.

Besonders für Jugendliche ist dieser Aspekt für den Gottesglauben vollkommen irrelevant. Die „*Lebensführungskompetenz*“ und „*subjektzentrierte Weltbildkomponente*“ vieler Jugendlicher drängen den Einfluss eines Gottes zurück und stellen dieser Allmacht die alleinige und individuelle Bedeutung des eigenen Lebens und der Entscheidungen dafür entgegen. Die traditionellen und theologisch unabdingbaren Gottesprädikationen, die die Theodizeefrage erst so paradox erscheinen lassen, werden von den Kindern und Jugendlichen heute

²⁵⁹ Vgl. Rommel, Herbert: Mensch – Leid – Gott. Eine Einführung in die Theodizeefrage und ihre Didaktik, Paderborn 2011, S. 220.

²⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 220.

²⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 221.

fallen gelassen. Auch bei der Frage nach den Leiderfahrungen zeigen die empirischen Studien keine allgemeingültige Ausgangslage auf. Vielen fehlen konkrete Leiderfahrungen und dort wo Erfahrungen gemacht wurden, werden diese oft nicht als emotional schwierig oder bedrückend angesehen.²⁶² Auch hier wird die Diskussion um die Relevanz deutlich. Während Rommel zu dem Schluss kommt, dass aus diesen Gründen die Theodizeefrage keine Relevanz mehr besitzt, entgegen andere, dass das Thema der Theodizee immer noch wichtig sei, da Leid für die Jugendlichen letztlich „*unausweichlich*“, „*allgegenwärtig*“ und „*undurchdringlich*“ ist.²⁶³ Man könne und dürfe bei diesem Thema keine verallgemeinerten Aussagen treffen.²⁶⁴

Auf diesen grundlegenden Widerspruch bzw. den veränderten Theodizeekonzepten muss eine didaktische Vermittlung Bezug nehmen. Eine Vermittlung der Theodizeefrage, alleinig anknüpfend an die systematische Theologie, kann demnach nicht gelingen. Die didaktische Frage bei der Vermittlung der Theodizeefrage muss auf Grundlage der ausgeführten Argumente folgenden Prämissen nach Rommel unterliegen:

Wie kann die Theodizeefrage bzw. Theodizeeproblematik im Unterricht so strukturiert und vermittelt werden, obwohl ...

- (1) Gott in der Öffentlichkeit kaum noch eine Rolle spielt, das Gottesbild der Kinder und Jugendlichen plural und divers ist, sie aber dennoch an einen Gott im Denkmuster festhalten?
- (2) die Gottescharakteristika Allmacht und Allgüte von den Kindern und Jugendlichen abgelehnt werden, sie aber essenzielle Bestandteile der christlichen Tradition sind?

²⁶² Vgl. a.a.O., S. 222.

²⁶³ Vgl. Schambeck, Mirjam: Jugendliche fragen nach dem Leid – und Gott bleibt außen vor. Eine qualitativ – empirische Untersuchung als Konkretisierung einer „suchenden“, subjektorientierten Theologie, in: Prekär, Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen, hrsg. von Klaus Biberstein und Hans Peter Schmitt, Luzern 2008, S. 271.

²⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 266.

(3) Kinder und Jugendliche sehr leidneutrale und leidresistente Gotteskonzepte haben, die Thematik dennoch eine gewisse Relevanz besitzt?

(4) besonders Jugendliche eine autonome Lebensführungskompetenz beanspruchen und den Einfluss Gottes negieren bzw. verringern?²⁶⁵

Wie kann nun die Lehrperson und der Religionsunterricht diese scheinbar unmögliche Aufgabe der Vermittlung qualitativ hochwertig und nachhaltig meistern?

Der Religionsunterricht kann den Rahmen bieten, in dem das sensible und fachliche Thema der Theodizeefrage behandelt werden kann. Dabei sollte der Unterricht besonders verständlich gestaltet werden und einen Lebensweltbezug für die Schülerinnen und Schüler aufzeigen. Besonders in der Theologie neigt man dazu, diese Themen und Bereiche der Fachwissenschaft zu einer elitären Wissenschaft verkommen zu lassen, in denen komplizierte Gedankengänge und Denkmuster nur noch von hochstudierten Theologinnen und Theologen durchdrungen werden können. Wissen, mit denen Kinder und Jugendliche nichts anfangen können, darf auch nicht vermittelt werden. Aus jedem wissenschaftlichen und theoretischen Zugang sollte im besten Fall auch eine Handlungsoption abgeleitet werden können. Dies ist natürlich nicht immer machbar, sollte jedoch Anspruch für den Unterricht sein.²⁶⁶ Das gilt besonders für die Lehrperson, deren Aufgabe es im Religionsunterricht ist, den großen fachwissenschaftlichen Komplex „*Theodizeefrage*“ interessant und methodisch abwechslungsreich zu vermitteln, um auch auf die unterschiedlich dargestellten Deutungsmuster der Thematik eingehen zu können. Kinder und Jugendliche dürfen unter keinen Umständen mit ihren Fragen einfach allein gelassen werden. Die in den vorherigen Kapiteln behandelten fachwissenschaftlichen Grundlagen sollten für den Lehrer Pflicht sein, sich mit diesen kritisch auseinanderzusetzen. Erst damit verhindert man eine Oberflächlichkeit der Thematik, die fälschlicherweise eine einfache Antwort

²⁶⁵ Vgl. Rommel: Mensch – Leid – Gott, S. 223.

²⁶⁶ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 177f.

geben könnte. Das Thema muss auch in der inhaltlichen und selbstreflektierten Tiefe behandelt werden.²⁶⁷

Das bedeutet letztlich, dass im Unterricht besonders eigene Interpretationen der Heranwachsenden anerkannt und aufgenommen werden müssen. Diese müssen mit den fachwissenschaftlich – theologischen Aspekten verknüpft und gemeinsam diskutiert werden. Es sollte keinen fixen und festen theologisch vorgegebenen Themenrahmen geben und keine inhaltlichen Vorgaben gemacht werden, die suggerieren könnten, dass Themen eher anerkannt oder abgelehnt werden. Es ist förderlich, die Theodizeefrage im Unterricht als eine offene und diskutierbare Frage zu vermitteln, die sich durch die Antworten der Schülerinnen und Schüler in den theologischen Rahmen einfügen lässt.²⁶⁸

In einem wertschätzenden Unterrichtsrahmen muss der Spagat zwischen hoher wissenschaftlicher Bedeutung des Themas und der niedrigen realen Bedeutung der Jugendlichen gemeistert werden. Hier sei erwähnt, dass dies natürlich immer von den Schülerinnen und Schülern selbst abhängt, wie der Rahmen zu gestalten ist und ob die genannten empirischen Erkenntnisse als Solche auch zutreffen.²⁶⁹ Wie diese didaktischen Grundlinien gelingen können, soll anhand eines Einführungsthemas in die Thematik exemplarisch aufgezeigt werden.

6.3. Exemplarische Einführung in die Thematik im Unterricht

Um die didaktischen Leitlinien und veränderten Grundvoraussetzungen aufnehmen zu können, erscheint es sinnvoll, einen korrelativ indirekten Zugang zur Thematik zu wählen. Dieser Zugang führt letztlich über einen Nicht – theologischen Umweg zur eigentlichen Theodizeeproblematik, während im Gegensatz dazu ein korrelativ direkter Zugang auch direkt theologisch die Problematik aufzeigt und behandelt. Daher ist es eine effektive Möglichkeit in einer Einführungsstunde konkrete Leidsituationen aufzuzeigen und über

²⁶⁷ Vgl. Schmitz, Simone: Die Theodizeefrage als religionspädagogische Herausforderung, S. 16.

²⁶⁸ Vgl. Ritter: Leid und Gott, S. 179.

²⁶⁹ Vgl. a.a.O., S. 180.

verschiedene Medienformen den Kindern und Jugendlichen zugänglich zu machen (Text, Foto, Film etc.).²⁷⁰

Dabei stehen im ersten Schritt nicht die eigenen Leiderfahrungen im Vordergrund, sondern die Erfahrung anderer, die für alle zugänglich sein sollen. Mit dem Aufzeigen von konkreten Leidsituationen sollen die Heranwachsenden für das Leid und den Schmerz anderer sensibilisiert werden, es soll Betroffenheit und Empathie auslösen. Erst in dieser Auseinandersetzung wird der ursprünglich ferne Leidgegenstand Anderer zum eigenen Leidgegenstand. So kann im besten Fall die mögliche Gleichgültigkeit gegenüber dem, was anderen widerfährt, relativiert werden. Zudem kann es so auch zu einem differenzierten Bild kommen, nämlich nicht nur zur Mitleidenschaft mit den Opfern, sondern im hohen Maße auch zur Empörung und Anklage gegen die Täter, was konsequent zu Ende gedacht auch Handlungsoptionen im realen Leben zulassen kann.²⁷¹

Wie kann ein solcher Einstieg aussehen?

Folgendes Bild²⁷² wird zu Beginn der Stunde gezeigt²⁷³:



Das Bild zeigt Kinder mit schweren Brandwunden nach einem Napalm – Angriff in Vietnam 1972. Fotografiert von Huynh Cong Ut

²⁷⁰ Rommel: Einführung, S. 234.

²⁷¹ Vgl. a.a.O., S. 235.

²⁷² An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass auch jedes andere Themenfeld als Bild oder Film hinzugezogen werden kann und immer vom Alter der jeweiligen Schülerinnen und Schülern abhängt (z.B. Tierquälerei, Armut, Mord etc.). Wichtig ist dabei, dass das Medium die oben beschriebenen Voraussetzungen erfüllt. Es können auch Berichte, Tagebucheinträge oder Filme verwendet werden. Dies muss auch von der Schulstufe abhängig gemacht werden, welches Motiv letztlich gezeigt wird.

²⁷³ <https://www.schulbilder.org/foto-kinder-nachdem-napalm-angriff-i8339.html> letzter Zugriff am 03.05.2021.

Das Bild erfüllt zwei wichtige Voraussetzungen: Zum einen zeigt es eine reale und realistische Leidsituation auf und zum anderen zeigt es eine Leidsituation auf, dessen Opfer im Kindes- oder Jugendlichenalter sind und somit eine Identifikation mit dem Leidobjekt einfacher für die Klasse zu bewältigen ist. Dieses Bild eignet sich gut, um die oben beschriebene Opfer-Täter- Ambivalenz zu thematisieren bzw. auszulösen. Die Betroffenheit wird hierbei besonders über die Mimik und Gestik offenkundig und weniger durch reine Gewaltszenen.²⁷⁴ Demnach haben bei der Frage der Theodizee besonders deutliche und medial aufbereitete Leidsituationen einen hohen didaktischen Wert. Nur durch die Anpassung der Materialien auf die Kinder und Jugendlichen und eine Identifikation mit dem Leiden kann es gelingen theodizeehaltige Reflexionen anzustoßen. Erst die Erkenntnis der Ungerechtigkeit und das Erzeugen eines inneren Widerstandes gegen das Unrecht in Form von emotionaler Bindung kann die Theodizeefrage zur Sprache bringen.²⁷⁵ Der Grundstein wird dabei in der Einführungsstunde gelegt und kann ein didaktischer Impulsgeber für die weiteren Stunden sein.

Der Grad an Betroffenheit muss dabei bei Medien von der Lehrperson ausgetestet werden, da eine affektive Überforderung im Zweifel zu einer einseitigen, befangenen Emotionalisierung führen kann. Erst der soziale Perspektivwechsel kann eine theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage ermöglichen. Die Lehrperson muss bereits von Anfang an offen für die Gedanken und Diskussionsanregungen der Schülerinnen und Schüler sein, diese fachlich einordnen, fachliche Einwände geben und die Argumente kritisch bewerten können. In der Phase des Unterrichts zeigt sich die Kompetenz der Lehrkraft in der Fachwissenschaft und Didaktik. Die Einführung in das Thema, sei sie nun korrelativ direkt oder indirekt muss den Schülern die ersten kognitiven Herausforderungen abverlangen und einen Weg zum Verständnis der Theodizeefrage ebnen.²⁷⁶

²⁷⁴ Vgl. a.a.O., S. 236.

²⁷⁵ Vgl. ebd.

²⁷⁶ Vgl. a.a.O., S.245f.

6.4. Exemplarisch durchgeführter Unterricht (2016 und 2019)

6.4.1. Studie in der Mittelstufe 2019 (5. Klasse)

Anhand zweier Beispiele soll die didaktische Umsetzung und empirischen Erkenntnisse in der Mittel- und Oberstufe deutlich gemacht werden. Aufgrund der umfangreichen Unterrichtsreihe wurden zwei Aspekte ausgewählt, die die Relevanz und didaktische Umsetzung deutlich machen.

Mit der bereits benannten Forschungswerkstatt „*Theologische Gespräche*“ sollte die Theodizeefrage bzw. die Gottesvorstellungen auch bei Kindern der 5. Klasse untersucht und hervorgerufen werden. Die Anzahl der Kinder betrug 5 Schülerinnen in einer Kleingruppe der Klasse. Auch hier wurde ein indirekter Zugang geschaffen. Anhand der Thematik „*Armut, Ungerechtigkeit...*“ wurde sich dem Thema genähert. Die Schüler sollten anhand des kenianischen Slums Mathare die Lebensbedingungen der Kinder dort analysieren, mit ihrem eigenen Leben vergleichen und die Rolle der Religion für das Leben der Kinder herausarbeiten. Durch diesen, zuerst dezidiert nicht religiösen Zugang, sollte auf die ungerechten Lebensverhältnisse Bezug genommen und die Theodizeefrage hervorgerufen werden. Die Unterrichtseinheit sollte die Theodizeefrage didaktisch aufarbeiten und neben einem fachwissenschaftlichen Bezug von Lösungsbeispielen auch einen Lebensweltbezug präsentieren, nämlich die Frage, was gegen Leid von verschiedenen Akteuren (Gott, Kinder, Erwachsene...) theoretisch und praktisch getan werden kann. Auch in diesem Beispiel wird eine Identifikation deutlich, indem die Kinder direkt Videos, Bilder und Texte Gleichaltriger aus Mathare bekommen und so der Unterschied im Leben deutlich wird. Die Schülerinnen und Schüler sollen demnach als theologisches Lernziel die Theodizeefrage erkennen, Lösungen nachvollziehen können und ihnen soll bewusst werden, dass auch sie aktiv etwas gegen Leid tun können.

Um dies methodisch in einer 5. Klasse umzusetzen, ist es notwendig auf das Prinzip der Vereinfachung und Elementarisierung zurückzukommen, um Lösungsansätze der Fachwissenschaft so kindgerecht wie möglich darzustellen,

ohne jedoch die Thematik an sich vollends zu dekonstruieren. Anhand eines theologischen Beispiels möchte die Arbeit den Mehrwert der Thematik auch in unteren Klassen deutlich machen.

Das Beispiel ist die Vorstellung von Gott und die Definition von Leid. Anhand von Symbol – Karten²⁷⁷ sollten die Schüler ihre Vorstellungen und Erfahrungen mit und von Gott in Worte fassen. So wurden die klassischen Eigenschaften, wie „Beschützer“, „Aufpasser“ oder „Freund“ in den Vorstellungen der Kinder ganz deutlich, was die Empirik ebenfalls belegt. Alle Kinder glauben daher an einen Gott. In einer zweiten Einheit wurde die Frage nach Wörtern, die ihnen bei dem Wort „Leid“ einfallen, gestellt. Auch hier wurden die Kinder sehr präzise und nannten Beispiele, wie „Streit“, „kein Essen/Trinken“, „Tod“ oder „Krank sein“. Die Beispiele über die Kinder von Mathare konnten ihnen zeigen, welche Probleme oder leidvollen Erfahrungen diese Kinder haben, die sich am Ende gar nicht viel von ihren eigenen Problemen unterscheiden. Anhand von Leitfragen sollten die Kinder auf die Differenz zwischen Gott und Leid hingewiesen werden.

Anders als erwartet wurde, auch nach mehrmaligen medialen Videos und Nachfragen, warum Gott das Leid der kenianischen Kinder zulasse, die Theodizeefrage nicht ausgelöst. Die klassische „Allmacht“ Gottes war für die Kinder kein Problem. Die Erfahrungen des didaktisch aufbereiteten Unterrichts bestätigen die empirisch belegten Veränderungen von Kindern im Gottesbild, denn auch hier fehlt der emotionale Bezug zum eigenen Leid bzw. die Erfahrungen mit Leid sind nicht ausgeprägt. Leiden verbindet sich für viele Kinder in konkreten Fällen mit dem Tod oder Krankheiten. So argumentieren sie u.a., dass Gott besonders alte Menschen durch Leiden (Sterben) erlöst:

*„Ich finde **niemand muss leiden**. Manche leiden an Krankheiten, Mangelernährung oder weil sie unterkühlen. Ich finde **Gott tut niemanden Leid an.**“*

²⁷⁷ Vgl. Oberthür, Rainer: Die Symbol-Karte 88 Symbol- und Erzählbilder für Religionsunterricht und Gruppenarbeit, München 2012.

*„Gott lässt andere... Nein... **Gott lässt Leiden über uns**, weil wenn alte Leute nicht mehr viel im Leben erreichen können.“*

Aber auch eine weitere Strategie nutzen die Kinder, damit die Theodizeefrage nicht zum Problem wird. Im Unterricht wird oft eine Verteidigung Gottes deutlich. Die Kinder beschuldigen Gott nicht, für das Leid in der Welt verantwortlich zu sein, sondern entlasten ihn mit eigenen Erkenntnissen und Erklärungsversuchen:

*„Gott versucht halt, dass... den Leuten es gut geht, aber er **kann ja nicht so viel machen**, dass es denen gut geht. **Er kann ja nicht alle Krankheiten heilen**. Wenn jemand es schlecht geht, dann **geht es ihm halt schlecht**, weil er schon zu krank ist.“*

„Ja, er versucht aber zu helfen.“

In dieser Argumentation wird deutlich, dass Gott eigentlich immer das Gute für den Menschen möchte, ihm allerdings die Universalität und auch die Allmacht indirekt abgesprochen wird. Gott wird anthropomorph gedacht, indem er, wie ein Mensch nicht an jedem Ort, an dem Leid geschieht, präsent sein kann. Dennoch wird immer wieder von den Kindern auf den guten Willen Gottes rekurriert. Eine weitere Strategie der Auflösung wird in der Gegendeutung von Leid als etwas Gutes in Verbindung mit dem Tod deutlich:

*„Also da lässt er dann **Leiden zu, damit es ihnen besser geht**, wenn sie z.B. sterben.“*

*„er kann ja auch **nicht zu jeden Menschen fair sein**, weil wie ihr vorhin ja schon gesagt habt, dass er, wenn halt die schon ne Krankheit haben oder dass, wenn die schon alt sind, dass er die dann einfach eh ... denen das Leid wegnimmt und eh... dass sie dann sterben.“*

Auch hier wird erkennbar, dass Leid von Kindern in erster Linie als Erlösung gedeutet werden kann und damit stark der christliche Ansatz verfolgt wird. Gott kann das Leid bei einer zu schweren Krankheit nicht einfach wegnehmen, den Menschen jedoch durch den Tod erlösen. Hier vollzieht sich erneut die

Ablehnung der Allmacht im Leben. In der gleichen Argumentation wird jedoch die Allgüte deutlich, indem er mit dem Sterben das Leid verdrängt. Interessant wird bei den Erläuterungen der Schülerinnen und Schüler, dass die Theodizeefrage grundsätzlich kein Problem darstellt, die Eigenschaften Gottes modifiziert und relativiert werden, aber dennoch an einem Gott festgehalten wird. Die primäre Tat Gottes in diesen theologischen Gesprächen in Bezug auf das Leid ist der Tod. An diesem Beispiel wird die Relevanz und die Verbindung zur Fachwissenschaft extrem deutlich. Die klassischen Theodizeelösungen funktionierten bei dieser Gruppe nicht, dennoch hatte diese eine Stunde für die Schüler und auch die Lehrperson eine sehr hohe reflexive Relevanz. Das beweist auch, dass man die Thematik auch in unteren Klassen behandeln sollte, wenn auch mit anderen Ergebnissen, als man sie erwarten würde. Das große theologische Potenzial der Schüler kombiniert sich mit den vorangegangenen Stunden und führt zur Selbstreflexion über die eigenen Gottesvorstellungen und das Leid anderer. Wissen kann so angeregt und Vorwissen aktiviert werden. Eben dies kann durch den multiperspektivischen Charakter der Theodizeefrage vertieft werden (z.B. Vergleich zur biblischen Ostergeschichte). An dieser Stunde entzündet sich das gesamte Potenzial der Theodizeefrage. Es verbinden sich in dieser Thematik nicht nur die Leidfrage an sich, sondern ebenso der Themenkomplex Sterben / Tod und der Aspekt der Gerechtigkeit und der Dankbarkeit. Obwohl die Kinder in Mathare leiden, sind sie Gott dankbar, dass sie jeden Tag neue schöne Erfahrungen machen. Das nehmen die Schülerinnen und Schüler auf, sodass dadurch auch ein Handlungsmuster im realen Leben entstehen kann. Für Kinder, die bereits Leidsituationen durchlebt haben, bietet diese Unterrichtseinheit eine erste Bewältigungschance bzw. Auseinandersetzung mit der Thematik an sich. Durch eine altersgerechte Methodik und Didaktik eröffnen sich den Kindern auch neue, kreative Zugänge, die für eine Thematik in dieser Altersklasse essenziell erscheint.

6.4.2. Studie in der Oberstufe 2016 (Q 1/2 Phase)

In einem zweiten durchgeführten Unterricht an einer Oberstufe verändern sich die Bedingungen im Umgang mit dem Leid und mit Gott. Schon bei der Frage, ob Gott überhaupt existiert, sagen 20 %, dass dies nicht der Fall ist. Das verändert die Sichtweise auf die Theodizeefrage und kann besonders im Unterricht als Chance zur Diskussion verwendet werden. In diesem Unterricht wurde ein korrelativ direkter Zugang gewählt, indem deutlich gefragt wurde, welches der drei, von Leibniz benannten Übel, für die Theologie am schwersten zu erklären seien. Objektiv betrachtet erwartet man hier das *malum metaphysicum* oder das *malum physicum*, da besonders das *malum morale* durch das Freiheitsverhältnis erklärt werden kann. Auch in diesem Fall kam es anders als erwartet: 16 von 20 Schülern haben sich für das *malum morale* entschieden. Man mag meinen, dass dies letztlich am einfachsten zu erklären sei. Interessant wird die Argumentation aber erst dann, wenn man die Hypothesen, wozu Gott das Leid zulässt, mit den echten Leiderfahrungen der Jugendlichen vergleicht:

		Hypothese	Erfahrungen
1.	W	Reifung	<ul style="list-style-type: none"> - Schwer an Krebs erkrankt - Depressionen
2.	M	Gott ...kann nicht helfen ...hat kein ein Interesse am Menschen ...kennt Leiden nicht	<ul style="list-style-type: none"> - Von Familienmitgliedern vergewaltigt worden - Misstrauisch, wenig Freunde - Liebeskummer, bisexuell - Scheidungskind
3.	W	Neubeginn, keine Strafe	<ul style="list-style-type: none"> - Beziehungsleid: Aggression, Gewalt - nie dagegen gewehrt
4.	W	Machtdemonstration	<ul style="list-style-type: none"> - Tod der Mutter mit 10 Jahren - Gott kann nicht existieren

5.	M	Gott hat keinen Einfluss Menschen machen das, was sie wollen	<ul style="list-style-type: none"> - Leid als Teil seines Lebens - nie hinterfragt - letztlich akzeptiert
----	---	--	--

* die dargestellten Äußerungen sind eine Auswahl

Alle diese fünf sehr unterschiedlichen anonymen Aussagen der Schüler vereinen in sich eine Grundgemeinsamkeit: Das Erleben von zwischenmenschlichen Leiderfahrungen, die anscheinend einen direkten Einfluss auf die Argumentationslinie zur Theodizeefrage aufweisen. Diese Erfahrungen und Voraussetzungen sind auch für die Lehrperson nicht einfach aufzugreifen, besonders dann nicht, wenn es sich um Verbrechen handelt, die Jugendliche erfahren haben. Besonders die Diskrepanz, dass einige noch keine Leiderfahrungen gehabt haben, während andere mit tiefen emotionalen Schicksalsschlägen konfrontiert wurden, muss während des Unterrichts beachtet werden. Dabei haben die unterschiedlichen Umgangsweisen und theologischen Begründungen der Theodizeefrage ein beeindruckendes und wertvolles Argumentationspotenzial.

Während Person 1 trotz einer überwundenen schweren Krankheit an Gott festhält und ihr Leid als Reifung versteht, fragt Person 2, aufgrund der enormen physischen und psychischen Leiderfahrungen nach Gott und seiner angeblichen Liebe zu ihm. Er hält allerdings dennoch an Gott fest, um durch eine höhere Moralinstanz seinen Fragen einen Sinn verleihen zu können. Hier erfüllt Gott im Angesichts des Leids eine Bewältigungsfunktion durch Anklage. Auch die anderen Beispiele zeigen die Korrelation zwischen den Leiderfahrungen und der unterschiedlichen Interpretation. Von der atheistischen Position bei Nr. 6, über Leid als Machtdemonstration Gottes durch den Tod der Mutter bei Nr. 5 bis hin zum Neubeginn bei Nr. 4, indem das ausgeführte Leid des Freundes erst den Perspektivwechsel der Leidenden verändert, ist die Verarbeitung und Beeinflussung des Erlebten auf die Argumentationsstruktur erstaunlich.

Essenziell wird hier, wie unterschiedlich die Leidsituationen von den Erlebten interpretiert werden. Die einen zerbrechen an dem Erlebten und verdrängen Gott bzw. wird das Bild so modifiziert, dass das Leid zum Beweis für die

Nichtexistenz Gottes wird. Die anderen stärken im Angesicht des Leids ihr Bild und danken Gott, das Leiden von sich genommen zu haben. Wieder andere suchen weiterhin nach einer Antwort, die ihnen erklärt, warum gerade Sie vom Leid getroffen wurden.

Methodisch wird hier eine andere Herangehensweise gewählt. Während in der 5. Klasse klassisch ein Unterrichtsgespräch gewählt wurde, um Erfahrungen und Gedanken zu Tage tragen zu lassen, wurde hier ein anonymer Brief von den Schülerinnen und Schülern formuliert. Nur so war es meiner Ansicht nach möglich, diese Leiderfahrungen in Worte zu fassen und den Schutz der Anonymität zu wahren.

Beiden Studien zeigen für sich die unterschiedlichen Herangehensweisen an die Theodizeefrage in den unterschiedlichen Schul- und Jahrgangsstufen, aus denen man eine Fülle an Erkenntnissen und Problemen für den schulischen Alltag ableiten kann.

6.5. Erkenntnisse und Problemstellungen der Thematik im schulischen Kontext

Die beiden aufgezeigten Beispiele aus der schulischen Praxis unterstreichen die Relevanz und Vielschichtigkeit der Theodizeefrage und ihrer Didaktik. Sie zeigen besonders auf, dass sich die Theodizeefrage, egal ob sie erkannt und ausgelöst wird oder nicht, und die Gottesfrage einander bedingen. Zudem wird der Zwang zur Themenauswahl in den Vorbereitungen der Unterrichtseinheiten notwendig. Nicht jede Option, nicht jede spannende Diskussion kann angesprochen oder diskutiert werden. Der schmale Grat zwischen der Erkennbarkeit der Bandbreite und der Kompetenz- und Lebensweltorientierung muss gewährleistet werden.²⁷⁸ Simone Schmitz nennt in ihren Ausführungen drei Charakteristika von Unterrichtsphasen zur Einheit „Theodizeefrage“. Das erste Charakteristikum ist die Vielfältigkeit der Thematik durch verschiedene Medien (Tagebucheinträge, Zeitungsausschnitte, Briefe etc.) deutlich zu machen. Sie sieht besonders in dieser ersten Phase die Gefahr

²⁷⁸ Vgl. Schmitz: Theodizeefrage als religionspädagogische Herausforderung, S. 17.

einer Überforderung durch philosophisch – theologische Gedankenkonstrukte, in Form von theoretischen Texten und lehnt diese ab. Vielmehr soll die eigene Betroffenheit und der eigene Erfahrungshorizont, auch der der anderen, angesprochen werden. Da konkrete Leidsituationen schwer in Worte zu fassen sind, muss den Kindern und Jugendlichen der Raum für Gedanken und Diskussion gegeben werden.²⁷⁹

In einer zweiten Phase muss die empirisch belegte und ausgeprägte Unempfindlichkeit gegenüber Leid aufgebrochen werden. Die Verdrängung von Leid, von Krankheit und Tod behindert die Selbstreflexion und die eigenen Gedanken über diese Ereignisse. Schmitz plädiert für die Allgemeingültigkeit des Leids im Alltag, für alle Menschen. Auch Kinder und Jugendliche sind nicht allein mit ihren Leiderfahrungen. Erst der Austausch darüber kann zur Besserung und zur Aktivierung der Kinder und Jugendlichen führen.²⁸⁰

Die dritte Phase bildet die Arbeit am Gottesbild, in der auch die theologisch – fachwissenschaftliche Sicht zum Tragen kommt. Hier können die verschiedenen Perspektiven fachwissenschaftlich analysiert und beurteilt werden. So ist es möglich, dass z.B. die Kernthesen zur Theodizee seit Leibniz auf die Sinnhaftigkeit oder Lösungsrelevanz hin untersucht werden.²⁸¹ Auf die Frage nach dem geeigneten Alter macht Schmitz deutlich, dass besonders in der Oberstufe das Reflexionspotenzial besonders hoch und das paradoxal-verbindende Lernen weiter entwickelt ist als in der Mittelstufe. Laut Schmitz erscheint es, aufgrund der religiösen Entwicklung, nicht sinnvoll die Thematik in der Unterstufe oder den unteren Mittelstufen bei Kindern zu behandeln.²⁸²

An dieser Stelle sei Schmitz widersprochen. Leider wird gerade im aktuellen Bildungskontext Kindern eine solche Auseinandersetzung und Veränderungsprozess verwehrt. Oft mit den o.g. Begründungen, Kinder könnten die Tiefe und Tragweite dieser Auseinandersetzung kognitiv nicht verstehen und nicht verarbeiten oder sie seien zu jung, um sie mit solchen

²⁷⁹ Vgl. ebd.

²⁸⁰ Vgl. a.a.O., S. 18.

²⁸¹ Vgl. ebd.

²⁸² Vgl. a.a.O., S. 19.

Dingen zu belasten. Die Untersuchungen der Forschungswerkstatt in der 5. Klasse haben jedoch eindrucksvoll bewiesen, dass es möglich ist mit Kindern über die Theodizeeproblematik zu sprechen, anders, aber dennoch mit hoher Qualität der Argumentation und Kreativität der Gedanken. Die Auseinandersetzung zeigte neue Argumentations- und Gottesvorstellungen der Kinder, ein enormes Interesse an der Thematik und einen reichen Erfahrungsschatz, gepaart mit Erklärungsversuchen und Strategien zur Bewältigung.

Die Forschungswerkstatt zeigte schlichtweg das auf, was in den fachwissenschaftlichen Kapiteln versucht wurde: Die Kinder haben eine Lösung für das Theodizeeproblem entwickelt, die ein Zusammenleben und Denken von Leid und Gott ermöglicht. Allein diese Tatsache überzeugt, dass dieses Thema essenziell und obligatorisch für die frühe und späte Mittelstufe sein muss und selbst in der Grundschule thematisiert werden kann. In Verbindung mit dem sehr schlüssigen Drei-Phasen-Konzept von Schmitz kann je nach Alter und Schulstufe die Thematik sinnvoll angepasst werden.

Die Frage nach der alters gerechten Umsetzung sowie medialen und methodischen Unterstützung können ebenso sehr divers und vielseitig sein. Auch wenn die Thematik suggeriert, dass um jeden Preis die Theodizeefrage ausgelöst werden sollte, darf dies nicht das primäre Ziel sein, sondern eine Reflexion und ein Erfahrungsaustausch in Verbindung mit dem jeweiligen individuellen Gottesbild sollte die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Angesicht des Leids dominieren.

Letztlich muss der Unterricht so nachhaltig gestaltet werden, dass sich die Schülerinnen und Schüler selbst mit dieser Frage persönlich und kognitiv auseinandersetzen. Anhand der Erkenntnisse der Forschungswerkstatt und der Oberstufe sollen an dieser Stelle Leitlinien für ein Grundkonzept gedanklich entfaltet werden, welche Eigenschaften ein Unterricht rund um das Thema Theodizeefrage haben sollte. Es waren am Ende vier Worte, die Hilfe dafür geben können, dass jedes theologische Thema, unabhängig von der theologischen Schwierigkeit, mit einer Klasse nachhaltig durchgeführt werden

kann. Alles was zählt ist „L-O-V-E“. „LOVE“ ist nicht nur das Grundgebot und die essenzielle Botschaft im Christentum, sondern nach Meinung des Autors dieser Arbeit auch das Gerüst eines jeden Religionsunterrichts: *Leitung – Orientierung – Visualisierung – Ernsthaftigkeit*. Anhand der Theodizeeeinheit sollen die Bedeutungen der Wörter kurz erläutert werden, um zu zeigen, dass man dadurch mit Kindern und Jugendlichen sehr wohl tiefgreifend und adäquat über ein solch schwieriges theologisches Thema sprechen kann.

Leitung: Bei der Thematik der Theodizee ist eine gute Vorbereitung und eine Leitung des Unterrichts gegenüber den Schülerinnen und Schülern essenziell. Diese Leitung kann in ganz unterschiedlicher Weise geschehen. In der Unterrichtspraxis kann sich als gute Methode der Leitung und Organisation das Arbeiten mit Leitfragen etablieren. Prägnante Leitfragen geben den Schülern eine sichere Orientierung und veranschaulichen die Arbeitsaufträge zum Erschließen eines Themas. Zudem kann ein so komplexes Thema wie die Theodizeeproblematik durch Leitfragen portioniert Schritt für Schritt abgearbeitet werden. Die Leitfragen können so gestellt werden, dass verschiedene Kompetenzen erreicht werden und verschiedene Methoden durch die Leitfragen durchgeführt und angeregt werden.

Orientierung: Theologie und besonders die Theodizeetheologie ist sehr komplex. Für junge Schülerinnen und Schüler ist es schwer viel Wissen auf einmal aufzunehmen und die Problematik in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen. Sie benötigen Orientierung im „*Dschungel der Theologie*“. Eine gute Möglichkeit diese Orientierung zu geben, besteht im Lebensweltbezug und im Vergleich zu bereits Bekanntem. Um Interesse bei Schülerinnen und Schülern zu wecken, ist es aber obligatorisch deutlich zu machen, warum die Thematik für sie in ihrem Leben wichtig sein kann. Durch Fallbeispiele und einen Lebensweltbezug kann gelingen, dass das Thema zur Neugier anregt und man eine Relevanz für das eigene Leben zieht. Ebenso kann man das Thema mit bereits Bekanntem verbinden (z.B. Geschichten von Jesus, Gottesvorstellung etc.). So zeigt man, dass in der Theologie vieles zusammenhängt, was man beachten muss und auf das man auch zurückgreifen kann. Dabei muss die

Lehrkraft immer individuell entscheiden, wie viel Input jeweils notwendig ist, um eine bestimmte Lerndebatte adäquat zu behandeln. Die Schülerinnen und Schüler müssen dabei geistig immer mitgenommen werden. Manchmal ist weniger durchaus mehr und kleinere besser als schnelle Lernschritte, die zwar viel fachwissenschaftlichen Input schaffen, die Thematik aber nicht hinreichend zu erklären versuchen.

Visualisierung: Der gute Unterricht in jüngeren, aber auch älteren Klassen entscheidet sich mit einer guten Visualisierung. Kinder und Jugendliche benötigen keinen langen Text, der die Thematik unklar ausdrückt und mit Fremdworten verkompliziert, sondern eine Bildersprache mit prägnantem inhaltlichen Fachwissen ist von Nöten, um Diskussionen zu ermöglichen und Antworten zu generieren. So können bspw. auch theologisch anspruchsvolle, in ihrem Ursprungstext äußerst schwierige Lösungsideen für die Theodizeeproblematik, etwa in Form von Plakaten, auf die wesentlichen Aussagen heruntergebrochen werden. Dies muss immer in Verbindung mit Symbolen und Zeichen stehen, die die Kinder und Jugendlichen kennen. So können sich die Schüler besser etwas unter der Thematik vorstellen. Generell sollte eine didaktisch ansprechende Methode gefunden werden, die die Thematik neugierig erscheinen lässt, die Schülerinnen und Schüler aktiviert, in ihre Ideen miteinbezieht und dennoch die Thematik hinreichend erläutert und beurteilt. Fachwissenschaft und Didaktik werden durch Visualisierungsmethoden verbunden. Visualisierung und eine altersgerechte Darstellung sind der Schlüssel zu jeder noch so komplizierten Fragestellung und essenziell für das Gelingen des Unterrichts im theologischen Gespräch.

Ernsthaftigkeit: Eine weitere wichtige Eigenschaft, die ein Lehrer im theologischen Gespräch haben sollte, ist die Ernsthaftigkeit. Der Lehrer braucht ein ernsthaftes Interesse an der Thematik und an den Fragen und Antworten der Kinder. Nur so kann eine Atmosphäre erschaffen werden, die auf gegenseitigem Respekt und Wertschätzung begründet ist. Die Kinder merken sofort, ob ihnen der Lehrer zuhört und ob er ihre Fragen und Antworten auch wirklich ernst nimmt.

Mit dieser Konzeption kann es gelingen, die Theodizeefrage didaktisch und fachlich aufzuarbeiten, ohne die Schüler einseitig zu „manipulieren“. Durch eine offene, ehrliche und wertschätzende Atmosphäre wird es den Schülern einfacher gelingen sich auch auf neue Perspektiven einzulassen. Den Problematiken der Theodizeethematik kann so entgegen gewirkt werden. Das Ziel ist dabei keine grundlegende Einstellungsänderung der religiösen Vorstellungen von der Außenperspektive des Lehrers, sondern die Hinterfragung des eigenen Gottesbildes.²⁸³ Erst wenn der theologische Perspektivwechsel erfolgreich reflektiert wird, können auch unterschiedliche Gottesbilder, die dem Eigenen womöglich widersprechen, gedacht und die Frage diskursiv behandelt werden.²⁸⁴

7. Schlussbetrachtungen

Nachdem sich nun der Theodizeefrage aus verschiedenen interdisziplinären Perspektiven überblicksartig gewidmet wurde, kann resümiert werden, dass die Thematik sehr vielschichtig und differenziert zu betrachten ist. Die grundlegende Erörterung der Theodizeefrage, die ihrem Wesen nach einer Antwort verlangt, bleibt, anhand der Ausführungen dieser Arbeit fachwissenschaftlich offen und unbeantwortet. Keine theologische Hypothese oder Theorie ist letztlich in der Lage, eine überzeugende Antwort auf die Theodizee zu geben. Jeder Lösungsoption kann theologisch oder argumentativ widersprochen werden, sodass es niemals zu einer Kohärenz kommen kann.

Der evangelische Theologe Hans Jürgen Hermisson resümiert dazu treffend:

„Die extrem gestellte Frage nach Grund und Zweck des Leidens bleibt unbeantwortet. Ihre Beantwortung beendet die Weltgeschichte.“²⁸⁵

²⁸³ Vgl. Rommel: Einführung, S. 236.

²⁸⁴ Vgl. ebd.

²⁸⁵ Hermisson, Hans- Jürgen: Notizen zu Hiob, ZThK 86, 1989, S. 138.

Das Ziel einer Diskussion um die Theodizee bleibt letztlich die Selbstreflexion der Theodizeeargumente, um sich eine eigene Meinung, eine eigene Antwort zu bilden. Jede Lösung ist dabei abhängig von den eigenen subjektiven Erfahrungen und dem Grad der religiösen und kognitiven Entwicklung.²⁸⁶

Konstatiert werden muss, dass es keine objektive Theodizee gibt, sondern nur eine subjektive, individuelle Theodizee ist in der Lage, Gott und Leid plausibel zu erklären. Das Urteil muss selbst gesprochen werden, weshalb besonders Kindern und Jugendlichen Argumente gegeben werden müssen, Gott anzunehmen, aber zugleich auch die Perspektive eröffnet werden muss, ihn abzulehnen. Dabei kann jeder der in dieser Arbeit dargestellten Zugänge eine neue Perspektive auf die Theodizeefrage und die Frage nach Gottes Gerechtigkeit ermöglichen. Ob man biblisch oder psychologisch, systematisch oder pädagogisch die Thematik erörtert, bestimmt letztlich die Richtung, mit der man sich beschäftigt.

Die dargestellten Thematiken bieten der Lehrperson eine fachliche Grundlage, die inhaltlichen Themen in einer Didaktik und letztlich in einem Unterrichtsentwurf münden zu lassen. Diese fachwissenschaftlichen Erkenntnisse und Argumentationsleitlinien bestimmen primär die didaktische Auseinandersetzung. Es zeigt sich eine deutliche Verschiebung des Gottesbildes und der Theodizeekonzepte der Kinder und Jugendlichen, weshalb es für die Lehrperson immer schwieriger wird, stringente Unterrichtseinheiten zu konzipieren. Je nach Jahrgang zeigen die empirischen Studien jedoch das große Reflexionspotenzial der Thematik, die Auseinandersetzung mit dem Leid anderer und der eigenen Leiderfahrungen. Deutlich wurde auch, dass die einzelnen Perspektiven, die diese Arbeit behandelt hat, nicht isoliert voneinander und einseitig betrachtet werden dürfen, sondern Pro- und Kontraargumente müssen gleichzeitig und diskursiv bewertet werden.

Kinder und Jugendliche werden in ihrem Leben mit Leid konfrontiert werden. Die Behandlung in der Schule, mit dem Fachwissen als Grundlage, bietet die

²⁸⁶ Vgl. Rommel: Einführung, S. 215.

Chance, einen Denkanstoß über die allgemeine Thematik und einer mögliche Verdrängung keinen Raum zu geben. Ralph Sauer macht sehr deutlich, worin die Gefahr einer Nicht – Behandlung oder Euphemisierung der Thematik besteht:

„Hüten wir uns vor einer Eiapopeia – Religiosität und gaukeln wir den Kindern [und Jugendlichen] keine heile Welt vor, die mit der eigentlichen Wirklichkeit nicht übereinstimmt.“²⁸⁷

Es gibt dabei nicht die einzig richtige didaktisch Vermittlung der Theodizeethematik, sondern der Religionsunterricht soll dabei ein Grundfundament und eine Grundorientierung der Inhalte und Methodik vermitteln. Die Anforderungen der Gesellschaft und Lebensrealität der Schülerinnen und Schüler müssen dabei genauso Beachtung finden, wie die fachlichen Inhalte. Die Theodizeefrage bildet im schulischen Kontext ein großes Herausforderungspotenzial, dem man sich als Lehrperson stellen muss. Gleichzeitig ermöglicht die Thematik eine große Chance auf Selbstentwicklung und Reifung kognitiver und persönlicher Fähigkeiten und kann so zu einer neuen Wahrnehmung der Wirklichkeit führen, für Lehrer und für Schüler.²⁸⁸

²⁸⁷ Vgl. Sauer, Ralph: Kinder fragen nach dem Leid. Hilfen für das Gespräch, Freiburg im Breisgau 1986, S. 110f.

²⁸⁸ Vgl. Schulte, Andrea; Wiedenroth-Gabler, Ingrid: Religionspädagogik, Stuttgart 2002, S.159.

8. Quellen – und Literaturverzeichnis

8.1. Quellenverzeichnis

Bildquelle Vietnamkrieg: <https://www.schulbilder.org/foto-kinder-nachdem-napalm-angriff-i8339.html> - letzter Aufruf am 03.05.2021

Büchner, Georg: Dantons Tod, 3. Akt, 1.Szene in: Sämtliche Werke, Gütersloh 1963.

Camus, Albert: Die Pest (1947), Hamburg 1995.

Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Essays, Hamburg 1958.

Camus, Albert: Der Ungläubige und die Christen (1948), in Ders.: Fragen der Zeit, Hamburg 1960.

Epikur: Von der Überwindung der Furcht, hrsg. von O. Gigon, Zürich 1968.

Fernere Nachricht von dem entsetzlichen Erdbeben der Stadt Lissabon, 1755, abgedruckt in: Friedrich, Dirk (Hrsg.): Das Erdbeben von Lissabon 1755. Quellen und historische Texte, 2. Auflage, Bonn 2015. und online abrufbar unter: http://vd18.de/de-slub_vd18/content/titleinfo/3615172 letzter Zugriff am 03.05.2021

Kant, Immanuel: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodizee, 1986.

Luther, Martin: De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen (1525), in: Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit von Michael Beyer und eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig 2006.

Pope, Alexander: An Essay on Man, 1734.

Voltaire: *Poème sur le désastre de Lisbonne*, (Gedicht über die Katastrophe von Lissabon, d. h. das Erdbeben von 1755), Genf 1756 in: Breidert, Wolfgang, Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen, Darmstadt 1994.

8.2. Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1970.

Ammicht-Quinn, Regina: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizee*, Freiburg 1992.

Barett, Justin, L.: *Do Children experience God as adults do?* in: *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge 2001.

Bauks, Michaela: *Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven*, Göttingen 2019.

Bödeker, Erich: in: Ders. (Hrsg.) *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680 - 1720*, Göttingen 2008.

Böhnke, Michael: *Von scheinbaren Lösungen zu existenziellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids*, in: *Leid erfahren – Sinn Suchen. Das Problem der Theodizee* hrsg. von Michael Böhnke (u.a.), Freiburg im Breisgau 2007.

Büttner, Gerhard (u.a.): *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*, Göttingen 2013.

Collin, Catherine; Benson, Nigel (u.a.): *Das Psychologie Buch*, München 2012.

Dalferth, Ingolf U.: Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit dem Widersinnigen, Leipzig 2006.

Dorn, Klaus: Basiswissen Bibel. Das Alte Testament, Paderborn 2015.

Döhn, Raphael: Der Mensch in der Verantwortung. Die Theodizeefrage bei Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel, Berlin 2020.

Drewermann, Eugen: Das Markusevangelium, Olten/ Freiburg 1989.

Frank, Viktor: Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Wien 1946.

Frankl, Viktor: Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München 1997.

Frankl, Viktor: Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion, München 1991.

Frankl, Viktor: Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Göttingen 2018.

Freudenberger – Lötz, Petra: Theologische Gespräche mit Kindern und Jugendlichen. Konzeptionelle Grundlegung und empirische Befunde, in: *„Mir würde das auch gefallen, wenn er mir helfen würde“*. Baustelle Gottesbild im Kindes- und Jugendalter hrsg. von Petra Freudenberger Lötz und Ulrich Riegel, Stuttgart 2011.

Gebler, Julia; Riegel, Ulrich: „Ich wende mich an Eltern, Freunde, Opas, Omas ... und Gott“ – eine explorativ – qualitative Studie zu den Theodizee – Konzepten von Kindern der vierten Jahrgangsstufe, in: *„Mir würde das auch gefallen, wenn er mir helfen würde.“* Baustelle Gottesbild im Kinder- und Jugendalter hrsg. von Petra Freudenberger – Lötz und Ulrich Riegel, Stuttgart 2011.

Gehnke, Sandra: Sinnerfahrung und Todesbewusstsein. Der Mensch in der Auseinandersetzung mit Leiden, Sterben und Tod. Die notwendige Kompetenz der Leidensfähigkeit auf der Grundlage der Logotherapie sowie Chancen und Perspektiven für die Hospizbewegung, Band 6, in: Übergänge. Studien zur evangelischen und katholischen Theologie / Religionspädagogik hrsg. von Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger, Frankfurt am Main 2004.

Gertz, Jan Christian: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1 - 11, Göttingen 2018.

Gisler, Monika: Optimismus und Theodizee. Voltaires *Poeme Surle desastre de Lisbonne* und seine frühe Rezeption, in: Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs des 18. Jahrhunderts hrsg. von Gerhard Lauer und Thorsten Unger, Göttingen 2008.

Grehake, Gisbert: Warum lässt uns Gottes Liebe leiden? Freiburg im Breisgau 2007.

Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 2013.

Günther, Horst: Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung, Berlin 1994.

Habel, Luise: Herrgott, schaff die Treppen ab! Erfahrungen einer Behinderten, Stuttgart 1978.

Hamel, Sebastian: Die Bedeutung der Theodizeefrage im theologischen Gespräch mit Kindern und Jugendlichen. Überraschende Erkenntnisse eines Forschungsprojektes, Band 12, in: Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie hrsg. von Petra Freudenberger – Lötj, Kassel 2012.

Hanisch, Helmut (u.a.): Was Kinder glauben. 24 Gespräche über Gott und die Welt, Stuttgart 1997.

Harnack, Adolf von: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921.

Häfner, Gerhard; Schmidt, Helmut: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch – theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven, Freiburg 2002.

Häring, Hermann: Das Problem des Bösen in der Theologie, Darmstadt 1985.

Härle, Wilfried: Dogmatik, 4. Auflage, Berlin/ Boston 2012.

Hermisson, Hans- Jürgen: Notizen zu Hiob, ZThK 86, 1989.

Hesse, Hermann: Ausgewählte Briefe, Frankfurt am Main 1981.

Hoff, Gregor Maria: Religionskritik heute, Regensburg 2010.

Jaspers, Karl: Philosophie. Existenzzerhellung, München 1994.

Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in Ders.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main/ Leipzig 1992.

Kast, Verena: Der schöpferische Sprung. Vom therapeutischen Umgang mit Krisen, München 1989.

Kessler, Hans: Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott, Würzburg 2007.

Kessler, Hans: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

Klein, Stephanie: Das männliche Gottesbild und die Religiosität von Frauen und Männern, in: Die zwei Geschlechter und der eine Gott hrsg. von Elmar Klinger, Würzburg 2002.

Klein, Stephanie: Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Stuttgart 2000.

Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Wien/ Köln u.a. 1978.

Knoche, Hansjürgen: Beste oder schlechteste Welt? Neuere Überlegungen zur Theodizee, Münster 2002.

Koch, Klaus: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament, in: Ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze hrsg. von B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn 1991.

Körtner, Ulrich H.J.: Dogmatik, Leipzig 2018.

Kreiner, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee – Argumente, Freiburg im Breisgau 2005.

Kurz, Wolfram: Der Mensch in der Entfremdung von sich selbst, in: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven hrsg. von Wolfram Kurz und Franz Sedlak, Tübingen 2013.

Lauer, Gerhard: Das Erdbeben von Lissabon. Ereignis, Wahrnehmung und Deutung im Zeitalter der Aufklärung, in: Beiträge zum Göttinger Umweltkolloquium 07/08 hrsg. von Bernd Hermann, Göttingen 2008.

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1995.

Link, Christian: Theodizee, Göttingen 2016.

Link, Christian: Theodizee – eine biblische Perspektive, in: Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik hrsg. von Peter Koslowski und Friedrich Hermanni, München 2001.

Loichinger, Alexander: Das Theodizeeproblem in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie, in: Münchener Theologische Zeitschrift, Band 52, München 2001.

Löffler, Ulrich: Lissabons Fall- Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhundert, Berlin /New York 1999.

Lux, Rüdiger: Hiob. Im Räderwerk des Bösen, Leipzig 2012.

Martus, Steffen: Aufklärung – das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild, Berlin 2015.

Mainzer, Klaus: Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit, München 2012.

Metz, Johann Baptist: Landschaft aus Schreien. Zur Dogmatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.

Metz, Jean – Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006.

Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

Neuhaus, Gerd: Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage, Bamberg 2003.

Nipkow, Karl Ernst: Erwachsenwerden ohne Gott, Gotteserfahrung im Lebenslauf, 5.Auflage, Gütersloh 2000.

Oberthür, Rainer: Die Symbol-Karte 88 Symbol- und Erzählbilder für Religionsunterricht und Gruppenarbeit, München 2012.

Oberthür, Rainer: Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, München 1998.

Oser, Fritz; Gemünder, Paul: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich / Köln 1984.

Otto, Erich: Magie – Dämon – göttliche Kräfte. Krankheit und Heilung im Alten Orient und im Alten Testament, in: Heilung – Energie – Geist hrsg. von Werner Ritter, Göttingen 2005.

Pompey, Heinrich: Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung, Mainz 1996.

Pompey, Heinrich: Spiritualität und Praxis der Diakonie des Helfens und Heilens, in: Ders. Caritas – das menschliche Gesicht des Glaubens, Würzburg 1997.

Rahner, Karl: Warum lässt uns Gott leiden, Freiburg 1985.

Rahner, Karl: Glaube in winterlicher Zeit, Düsseldorf 1986.

Ritter, Werner H.: Leid und Gott – didaktisch reflektiert, Band 59, in: Religionspädagogische Beiträge, Göttingen 2007.

Ritter, Werner; Hanisch, Helmut (u.a.): Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen, Göttingen 2006.

Rommel, Herbert: Mensch – Leid – Gott. Eine Einführung in die Theodizeefrage und ihre Didaktik, Paderborn 2011.

Rottenwöhler, Gerhard: Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern, Bad Honnef 1986.

Sauer, Ralph: Kinder fragen nach dem Leid. Hilfen für das Gespräch, Freiburg im Breisgau 1986.

Schambeck, Mirjam: Jugendliche fragen nach dem Leid – und Gott bleibt außen vor. Eine qualitativ –empirische Untersuchung als Konkretisierung einer „suchenden“, subjektorientierten Theologie, in: Prekär, Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen, hrsg. von Klaus Biberstein und Hans Peter Schmitt, Luzern 2008.

Schmitz, Simone: Die Theodizeefrage als religionspädagogische Herausforderung: Fachdidaktische Reflexion, in: Ein guter Gott, der leiden lässt? Materialien zur Bearbeitung der Theodizeefrage im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. hrsg. von Edith Verweyen- Hackmann und Bernd Weber, Kevelaer 2004.

Schulte, Andrea; Wiedenroth-Gabler, Ingrid: Religionspädagogik, Stuttgart 2002.

Schuster, Robert: Texte von Jugendlichen, Stuttgart 1984.

Scholl, Norbert: Die großen Themen des christlichen Glaubens, Darmstadt 2002.

Schwienhorst – Schönberger, Ludger: Ein Weg durch das Leid. Die Theodizeefrage im Alten Testament, in: Böhnke, Michael; Neuhaus, Gerd;

Schambeck (u.a.): Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg im Breisgau 2007.

Söding, Thomas: „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg (u.a.) 2007.

Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg / München 1995.

Stosch, Klaus von: Theodizee, Paderborn 2008.

Stögbauer, Eva Maria: Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ – empirische Spurensuche, Kempten 2010.

Thiede, Werner: Theodizee. Gottes Rechtfertigung durch sich selbst. Reflexionen zu einer religiösen und weltanschaulichen Grundfrage, in: Materialdienst der EZW 5/2012.

Van der Veen, Johannes; Vossen, Eric: Entwicklung religiöser Deutungen des Leidens, in: Entwicklung von Religiosität hrsg. von A.A. Buchner und K.H. Reich, Freiburg / Schweiz 1989.

Weber, Christoph: Glück im Unglück. Reaktionen deutschsprachiger Autoren auf das Erdbeben in Lissabon am 01.11.1755, in: Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs des 18. Jahrhunderts hrsg. von Gerhard Lauer und Thorsten Unger, Göttingen 2008.

Wiesel, Ellie: Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essay eines Betroffenen, Freiburg 1986.

Wiesel, Ellie: Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie, Hamburg 1995.

Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament, 7. Auflage, Stuttgart 2008.

Ziebertz, Hans – Georg: Vorsehung – ein Aspekt in der Weltbildkonstruktion Jugendlicher? Empirische Forschungen über das Gottesbild von Jugendlichen, in: entwurf, Konzepte, Ideen und Materialien für den Religionsunterricht, 1/2012, Hannover 2012.

Eidesstattliche Versicherung gemäß § 25 Abs. 7 HLbGDV

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit selbstständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet und sämtliche Stellen, die anderen Druckwerken oder digitalisierten Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, in jedem einzelnen Fall unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht habe. Die Versicherung gilt auch für verwendete Zeichnungen, Skizzen, Notenbeispielen sowie bildliche und sonstige Darstellungen.

Borken (Hessen), den 09.05.2021
