

# Hans Jonas

Herausgegeben von Holger Burckhart und Michael Bongardt

Raphael Döhn

## Der Mensch in der Verantwortung

Die Theodizeefrage  
bei Hans Jonas,  
Dorothee Sölle und  
Abraham Joshua Heschel

λογος



Hans Jonas

*Volume 2*

# Hans Jonas

*Volume 2*

Herausgegeben von / Edited by

Prof. Dr. Holger Burckhart

Prof. Dr. Michael Bongardt

Raphael Döhn

## Der Mensch in der Verantwortung

Die Theodizeefrage bei Hans Jonas,  
Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel

Logos Verlag Berlin



**Hans Jonas**

Herausgegeben von / Edited by

**Holger Burckhart und Michael Bongardt**

Hans Jonas-Institut

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Dissertation am Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Kassel.

Datum der Disputation: 26.05.2020.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2020

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-5128-5

ISSN 2512-8892



Logos Verlag Berlin GmbH  
Georg-Knorr-Str. 4, Gebäude 10  
D-12681 Berlin - Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<https://www.logos-verlag.de>

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>11</b>
1.1	Die Theodizeefrage . . . . .	11
1.1.1	Terminologische Annäherung . . . . .	11
1.1.2	Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand . . . . .	18
1.2	Jonas, Sölle und Heschel im Hinblick auf die Theodizeefrage . . . . .	27
1.2.1	Personenauswahl . . . . .	27
1.2.2	Textauswahl . . . . .	30
1.2.3	Forschungsstand . . . . .	31
1.3	Aufbau, Ziele und Methoden . . . . .	37
<b>2</b>	<b>Aktuelle systematisch-theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage</b>	<b>41</b>
2.1	Sinnhaftigkeit und Zielsetzungen . . . . .	43
2.1.1	Legitimität, Relevanz und Notwendigkeit . . . . .	43
2.1.2	Zielsetzungen und Vorgehen . . . . .	45
2.1.3	Grenzen und Unbeantwortbarkeit . . . . .	47
2.1.4	Zwischenfazit . . . . .	51
2.2	Eigenschaften Gottes . . . . .	51
2.2.1	Allmacht, Güte und Allwissenheit . . . . .	52
2.2.1.1	(All-)Macht . . . . .	52
2.2.1.2	Allwissenheit und Güte . . . . .	57
2.2.2	Liebe . . . . .	58
2.2.3	Methodische Fragen . . . . .	60
2.2.4	Zwischenfazit . . . . .	60
2.3	Jesus Christus und der Heilige Geist . . . . .	61
2.3.1	Jesus Christus . . . . .	62
2.3.1.1	Offenbarung Gottes in Jesus Christus . . . . .	62
2.3.1.2	Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes . . . . .	63
2.3.1.3	Der Mensch Jesus und sein Handeln . . . . .	67
2.3.2	Die Trinität und der Heilige Geist . . . . .	67
2.3.3	Zwischenfazit . . . . .	68
2.4	Gott als Schöpfer und das Leid in der Schöpfung . . . . .	69
2.4.1	Der Schöpfungsglaube . . . . .	69
2.4.2	Das Leiden . . . . .	72
2.4.2.1	Allgemeines zum Leiden . . . . .	72

	2.4.2.2	Drei Arten des Leides bzw. Übels . . . . .	73	
	2.4.2.3	Problematische Verallgemeinerungen und die Perspektivenfrage . . . . .	79	
	2.4.3	Zwischenfazit . . . . .	80	
2.5		Umgang mit eigenem und fremdem Leid . . . . .	81	
	2.5.1	Glaube und Klage . . . . .	82	
	2.5.2	Umgang mit eigenem Leid . . . . .	83	
	2.5.3	Umgang mit fremdem Leid . . . . .	84	
	2.5.4	Problematischer Umgang mit dem Leiden . . . . .	85	
	2.5.5	Zwischenfazit . . . . .	86	
2.6		Eschatologische Perspektiven . . . . .	86	
	2.6.1	Eschatologische Hoffnung . . . . .	87	
	2.6.2	Allmacht und Liebe . . . . .	88	
	2.6.3	Umgang mit dem Leiden . . . . .	89	
	2.6.4	Zwischenfazit . . . . .	90	
<b>3</b>		<b>Der Gottesbegriff nach Auschwitz – Hans Jonas und die Theodizeefrage</b>	<b>91</b>	
	3.1	Grundinformation zu Hans Jonas und <i>Der Gottesbegriff nach Auschwitz</i> . . . . .	91	
		3.1.1 Biographische Notizen . . . . .	91	
		3.1.2 Grundinformation zu <i>Der Gottesbegriff nach Auschwitz</i> . . . . .	93	
	3.2	Jonas' Vorbemerkungen . . . . .	94	
		3.2.1 Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise . . . . .	94	
		3.2.2 Singularität von Auschwitz . . . . .	97	
		3.2.3 Die Ausgangsfrage von Jonas als jüdischer Stimme . . . . .	100	
		3.2.4 Zwischenfazit . . . . .	102	
	3.3	Der jonassche Mythos . . . . .	103	
		3.3.1 Nacherzählung des Mythos . . . . .	104	
		3.3.2 Bezüge zur Lurianischen Kabbala und zur Gnosis . . . . .	108	
		3.3.3 Zentrale Aussagen des Mythos und (Selbst-)Kritik . . . . .	112	
	3.4	Jonas' religionsphilosophische Interpretation . . . . .	115	
		3.4.1 Der leidende, werdende und sich sorgende Gott . . . . .	116	
		3.4.2 Die (Nicht-)Allmacht Gottes . . . . .	124	
			3.4.2.1 Logisch-ontologische Unmöglichkeit . . . . .	125
			3.4.2.2 Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit . . . . .	129
		3.4.3 Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen . . . . .	135	
		3.4.4 Die Offenbarung Gottes . . . . .	140	
		3.4.5 Unsterblichkeit der Menschen . . . . .	144	



3.4.6	Ausblick . . . . .	146
<b>4</b>	<b>Gottes Schmerz und unsere Schmerzen – Dorothee Sölle und die Theodizeefrage</b>	<b>149</b>
4.1	Grundinformation zu Dorothee Sölle und <i>Gottes Schmerz und unsere Schmerzen</i> . . . . .	149
4.1.1	Biographische Notizen . . . . .	149
4.1.2	Grundinformation zu <i>Gottes Schmerz und unsere Schmerzen</i> . . . . .	150
4.2	Grundlegendes zur Theodizeefrage . . . . .	151
4.2.1	Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz . . . . .	151
4.2.2	Sölles Theodizeebegriff . . . . .	155
4.2.3	Drei Gottesvorstellungen . . . . .	157
4.2.3.1	Der allmächtige und verständliche Gott . . . . .	157
4.2.3.2	Der allmächtige und liebende Gott . . . . .	162
4.2.3.3	Der liebende und nicht-allmächtige Gott . . . . .	162
4.2.4	Zwischenfazit . . . . .	165
4.3	Zu historischem Kontext und Methode . . . . .	165
4.3.1	Die Situation in El Salvador . . . . .	165
4.3.2	Befreiungstheologie . . . . .	168
4.4	Die Armen und die Reichen . . . . .	170
4.4.1	Die Armen . . . . .	170
4.4.2	Die Reichen . . . . .	174
4.5	Gottes Schmerz und unsere Schmerzen . . . . .	177
4.5.1	Gottes Schmerz . . . . .	178
4.5.2	Der menschliche Schmerz . . . . .	187
4.5.3	Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz . . . . .	189
4.5.4	Ausblick . . . . .	194
<b>5</b>	<b>What We Might Do Together – Abraham Joshua Heschel und die Theodizeefrage</b>	<b>197</b>
5.1	Grundinformation zu Abraham Joshua Heschel und <i>What We Might Do Together</i> . . . . .	197
5.1.1	Biographische Notizen . . . . .	197
5.1.2	Grundinformation zu <i>What We Might Do Together</i> . . . . .	198
5.2	Ausgangslage und Zielsetzungen . . . . .	199
5.2.1	Zeitdiagnose . . . . .	199
5.2.1.1	Technologische Entwicklung und Situation des Menschen . . . . .	200
5.2.1.2	Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg . . . . .	201
5.2.2	Ausgangsfrage und methodisches Vorgehen . . . . .	204
5.2.2.1	Zwischen Theodizee und Anthropodizee . . . . .	204
5.2.2.2	Heschel als (Tiefen-)Theologe . . . . .	209

5.2.3	Quellen und Adressaten . . . . .	213
5.2.3.1	Hebräische Bibel und jüdische Tradition . . . . .	213
5.2.3.2	Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation . . . . .	217
5.2.4	Zwischenfazit . . . . .	222
5.3	Das Verhältnis von Gott, Mensch und Leid . . . . .	223
5.3.1	Menschliches Handeln und das Leid . . . . .	223
5.3.1.1	Hinwendung zu Gott . . . . .	223
5.3.1.2	Haltungs- und Verhaltensänderungen . . . . .	227
5.3.1.3	Was Gott von den Menschen fordert . . . . .	232
5.3.2	Gott und das Leid . . . . .	234
5.3.2.1	Gottes (All-)Macht und sein Handeln in der Geschichte . . . . .	234
5.3.2.2	Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch . . . . .	241
5.3.2.3	Gottes Sorge und sein Leiden . . . . .	250
5.3.2.4	Das Pathos Gottes . . . . .	253
5.3.2.5	Gotteserkenntnis . . . . .	258
5.3.3	Ausblick . . . . .	259
<b>6</b>	<b>Vergleiche: Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Anknüpfungspunkte</b>	<b>261</b>
6.1	Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel im Dialog	261
6.2	Jonas, Sölle und Heschel im Dialog mit der aktuellen Systematischen Theologie . . . . .	278
<b>7</b>	<b>Abschließende Überlegungen und Thesen zum christlich-theologischen Umgang mit der Theodizeefrage</b>	<b>285</b>
7.1	Zielsetzungen, methodisches Vorgehen und Qualitätskriterien . . . . .	285
7.2	Quellen, Adressaten und Gesprächsteilnehmer . . . . .	291
7.3	Gottes Handeln durch seine (All-)Macht der Liebe . . . . .	295
7.4	Gottes Mitleiden und seine Unabhängigkeit vom Leid . . . . .	312
7.5	Menschliche Verantwortung für Leid und angesichts von Leid . . . . .	316
<b>8</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>329</b>
8.1	Anmerkungen zum Literaturverzeichnis . . . . .	329
8.2	Literatur . . . . .	330
<b>9</b>	<b>Personenregister</b>	<b>369</b>

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2020 vom Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Kassel als Dissertation angenommen.

Gedankt sei zunächst Prof. Dr. Tom Kleffmann, der die Arbeit als Doktorvater betreute, das Erstgutachten anfertigte, mir in meiner Funktion als Wissenschaftlicher Mitarbeiter viel Freiraum für meine Forschung ließ und mich darüber hinaus durch Studiums- und Promotionszeit als kritischer und hilfsbereiter Gesprächspartner und Ratgeber begleitete. Prof. Dr. Mirja Kutzer möchte ich für das Verfassen des Zweitgutachtens, Prof. Dr. Petra Freudenberger-Lötz und Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies für ihr Mitwirken in der Promotionskommission und ihre Begleitung durch Studiums- und Promotionszeit danken.

Ein solches wissenschaftliches Projekt gelingt nicht ohne die vielfältige Unterstützung, Rücksichtnahme und Ermunterung durch eine Vielzahl anderer Menschen. Da die Zahl dieser Personen so groß ist, dass es nicht möglich erscheint, jeder und jedem gerecht zu werden und sie alle hier im Einzelnen zu nennen, danke ich an dieser Stelle zunächst ganz herzlich meiner Familie, meinen Freundinnen und Freunden, meinen Kolleginnen und Kollegen sowie allen, die mich in irgendeiner Art und Weise dabei unterstützt haben, diese Dissertation erfolgreich abzuschließen.

Namentlich danken möchte ich an dieser Stelle für viele weiterführende Gespräche, emotionale Unterstützung, aufmerksames Korrekturlesen und/oder finanzielle Unterstützung meiner Mutter Jutta Döhn, meinem Vater Prof. Dr. Lothar Döhn, meiner Tante Marianne Derreth, meiner Großmutter Elisabeth Kleinert, meiner Schwester Martha Kleist sowie meinen Freundinnen und Freunden Martin Gotthardt, Anna Hübner, Anna Klassen und Jonas Sowa. Aus meinem Kollegenkreis möchte ich vor allem meinen Büronachbarinnen Katharina Gaida und Marie Sophie Kitzinger für ihre Ermunterungen und Hilfsbereitschaft, Kristina Bierich und Lukas Schade für unsere Zusammenarbeit und den regelmäßigen Gedankenaustausch sowie Gabriele Hermenau für ihr Interesse und ihren Rat im alltäglichen Bürostress danken. Meinem Oberstufenlehrer Harry Bärwolff danke ich für seine Förderung und das Wecken meines Interesses an der Evangelischen Theologie.

Angesichts der Publikation meiner Dissertation möchte ich es mir auch nicht nehmen lassen, Prof. Dr. Michael Bongardt und Prof. Dr. Holger Burckhart für die Aufnahme meiner Dissertation in die Reihe *Hans Jonas* sowie Dr. Volkhard Buchholtz und dem *Logos Verlag Berlin* für die Unterstützung im Veröffentlichungsprozess zu danken.

Kassel, Juni 2020

Raphael Döhn



# 1 Einleitung

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um einen Beitrag zur systematisch-theologischen Diskussion der Theodizeefrage. Hierbei stehen die Antwortversuche von Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel sowie einige aktuelle systematisch-theologische Entwürfe zur Frage nach dem Leiden im Mittelpunkt der Untersuchung und werden unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und kritisch interpretiert. Zudem werden die verschiedenen Positionen in einen Dialog gebracht, wodurch sich neue, weiterführende Perspektiven auf die Theodizeefrage entwickeln.

Im Folgenden sind einige einleitende Bemerkungen zu machen: In *Die Theodizeefrage* (S. 11 ff.) ist zunächst zu bestimmen, wie der Begriff *Theodizeefrage* innerhalb dieser Arbeit gebraucht und verstanden wird. Danach wird skizziert, welche Entwicklung die Thematik und der Begriff genommen haben und abschließend ein Einblick in den aktuellen Forschungsstand gegeben. In *Jonas, Sölle und Heschel im Hinblick auf die Theodizeefrage* (S. 27 ff.) wird begründet, weswegen sich die Auseinandersetzung mit dem Denken gerade dieser drei Personen sowie die Kontrastierung dieses Denkens mit aktuellen systematisch-theologischen Texten besonders gut eignet, um neue, weiterführende Perspektiven auf die Theodizeefrage zu erhalten. Im Anschluss ist darzulegen, weswegen die im Fokus der Einzeluntersuchungen stehenden Texte (Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*; Sölle: *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*; Heschel: *What We Might Do Together*) ausgewählt wurden. Auch hier ist abschließend ein Einblick in den aktuellen Forschungsstand zu geben. In *Aufbau, Ziele und Methode* (S. 37 ff.) wird dann darauf eingegangen, wie diese Arbeit aufgebaut ist und welche Methoden zur Erreichung welcher Ziele angewendet werden.<sup>1</sup>

## 1.1 Die Theodizeefrage

### 1.1.1 Terminologische Annäherung

Die Theodizeefrage zählt nicht nur in der akademischen Systematischen Theologie und (Religions-)Philosophie, sondern auch in der Religionspädagogik und Praktischen Theologie, in der persönlichen Glaubensreflexion vieler Menschen und allgemein in Diskursen über theologische Themen zu einer der wichtigsten und kontroversesten Problemstellungen. Dass das, was unter dem Begriff *Theodizeefrage* (so-

---

<sup>1</sup> Im Weiteren wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit das *generische Maskulinum* verwendet, wenn Personen verschiedener Geschlechter gemeint sind.

wie unter den weitgehend synonym gebrauchten Begriffen *Theodizeeproblem* und *Theodizee*)<sup>2</sup> verhandelt wird, früher wie heute ein zentrales Thema in der christlichen Theologie darstellt, wird in vielen theologischen Publikationen betont. Beispielfähig kann hier auf Werner Thiede verwiesen werden, der in Bezug auf die Theodizeefrage urteilt: „Hier geht es um den Kern der Sache, um das Zentrum des Glaubens, um die Mitte der Theologie.“<sup>3</sup> Diese besondere Bedeutung der Theodizeefrage wird hierbei trotz – oder gerade wegen – der allgemeinen Einsicht betont, dass sie für die Theologie nicht letztgültig zu beantworten und daher offen zu halten sei.<sup>4</sup> Obschon bereits eine Vielzahl von systematisch-theologischen Untersuchungen vorliegt, hat die Frage nach dem Leid daher keineswegs ihre Relevanz und Aktualität verloren. Zumindest ist dies der Fall, wenn man eine ähnliche Definition zugrunde legt wie Johann Baptist Metz. Für ihn geht es bei der Bearbeitung der Theodizeefrage in der Theologie „nicht, wie das Wort und die Wortgeschichte insinuieren mögen, um den Versuch einer verspäteten, einer gewissermaßen trotzigigen ‚Rechtfertigung Gottes‘ durch die Theologie angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt. Es geht vielmehr – und zwar ausschließlich – um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner‘ Welt.“<sup>5</sup>

Dass der Begriff *Theodizeefrage* nicht nur in der Theologie und der Philosophie, sondern auch im allgemeinen Sprachgebrauch genutzt wird, betont Wolfgang Schorberth: „Dieser ursprünglich als philosophisches Kunstwort geprägte Begriff hat die Grenzen der philosophischen und theologischen Fachdiskussion hinter sich gelassen und ist zu einem auch alltagssprachlich verbreiteten Ausdruck geworden. In diesem allgemeinen Gebrauch steht ‚Theodizee‘ für die unabweisbare und im-

---

<sup>2</sup> Der Entscheidung, den Begriff *Theodizeefrage* (und nicht *Theodizeeproblem* oder *Theodizee*) zu verwenden, liegt keine tiefergehende methodische oder anderweitige Motivation zugrunde. Aus Gründen der Lesbarkeit ist es empfehlenswert, sich für eine der drei Varianten zu entscheiden; innerhalb von direkten Zitaten und teilweise auch in der Diskussion dieser Zitate wird jedoch die jeweils verwendete Form des Begriffs beibehalten. Im Forschungsdiskurs werden die drei Varianten weitgehend synonym verwendet, wobei dies in den meisten Texten nicht reflektiert wird. Eine Ausnahme ist hier Hans Kessler, der explizit zwischen einer *rein theoretischen Theodizee* (dem Versuch, logisch oder spekulativ dem Gedankenkonflikt zu begegnen, dass Leid in Gottes Schöpfung existiert) und der *Theodizee-Frage* (die ursprüngliche, existentielle Frage Leidender nach Gott, die sich z.B. in Klage, Anklage und Protest äußert) unterscheidet (vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 12-17). An dieser Zweiteilung orientiert sich Medard Kehl (vgl. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 264-266).

<sup>3</sup> Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 13. Für Johann Baptist Metz drängt sich „die Gottesfrage in ihrer merkwürdigsten, in ihrer ältesten und umstrittensten Version auf, eben in der Gestalt der Theodizeefrage“ (Metz, *Memoria passionis*, S. 4). Und Metz ergänzt: „Diese Frage ist in meinen Augen die Frage der Theologie“ (Metz, *Memoria passionis*, S. 5). Für Christian Link ist die Theodizeefrage der „Stachel im Fleisch der Theologie“ (Link, *Schöpfung*, S. 350).

<sup>4</sup> Vgl. Kress, *Gottes Allmacht angesichts von Leiden*, S. 262-267; vgl. Ammicht-Quinn, *Wenn der Boden unter den Füßen schwankt*, S. 227. Siehe auch *Zielsetzungen, methodisches Vorgehen und Qualitätskriterien* (S. 285 ff.).

<sup>5</sup> Metz, *Memoria passionis*, S. 4-5.

mer wieder neue Frage nach dem Leiden, nach seinem Sinn und seinem Grund.“<sup>6</sup> Die sich hier bereits andeutende Bedeutungsvielfalt dieses Begriffes hebt Willi Oelmüller im Vorwort des von ihm herausgegebenen Sammelbandes *Theodizee – Gott vor Gericht?* hervor. Hier verweist er auf die unterschiedlichen Verwendungsweisen des Theodizeebegriffs innerhalb des Bandes und geht auf die Weitung dieses Begriffes und die Heterogenität seiner Bedeutung in der Philosophie und christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts ein. Eine mögliche Verwendungsweise verstehe dabei die Theodizeefrage „als Grundproblem einer jeden glaubwürdigen Rede vom jüdisch-christlichen Gott.“<sup>7</sup> Für die Beitragenden des Bandes sei die Theodizeefrage jeweils von hoher Bedeutung und sie unternehmen den Versuch, darzulegen, „was sie heute von ihren letzten Voraussetzungen aus glauben sagen zu können zu den verschiedenen Erfahrungen und Widerfahrnissen des Leidens, zu Krankheit und Tod, Angst, Schuld und Unterdrückung, zu direkter und struktureller Gewalt, zu Untergang in Natur und Geschichte.“<sup>8</sup>

Mit einem derartigen, weitgefassten und die vielfältigen Verwendungsweisen berücksichtigenden Verständnis des Begriffes *Theodizeefrage*, wie es im Anschluss an Metz und Oelmüller möglich ist, scheinen zunächst also einmal alle Ansätze erfasst, welche versuchen, Gott und das Leid in der Welt zueinander in Beziehung zu setzen. Metz und Oelmüller deuten jedoch durch den Verweis auf den *jüdisch-christlichen Gott* (Oelmüller) bzw. durch ihre Rolle als christlicher Theologe (Metz) sowie durch die Verwendung des Begriffes *Theodizeefrage*, der nicht völlig von seiner ursprünglichen Verwendung bei Leibniz abgelöst werden kann, an, dass sie nicht völlig unabhängig von gewissen Prämissen über das Verhältnis von Gott und dem (menschlichen) Leid nachdenken wollen.

Als Grundzüge des christlichen Glaubens und der leibnizschen Theodizee, die hierbei zu berücksichtigen sind, können zunächst der Monotheismus und die Annahme der Gottesattribute Allmacht und Güte angeführt werden.<sup>9</sup> Deutlich wird

---

<sup>6</sup> Schoberth, Gottes Allmacht und das Leiden, S. 47. Schoberth selbst nutzt einen anderen Theodizeebegriff; hierauf wird weiter unten eingegangen.

<sup>7</sup> Oelmüller, Vorwort, S. 7. Inwiefern sich jüdische und christliche Auseinandersetzungen zur Theodizeefrage und – hiermit zusammenhängend – der jeweilige Gottesbegriff grundlegend voneinander unterscheiden (müssen), wird v.a. in den Einzeluntersuchungen zu Hans Jonas und Abraham Joshua Heschel diskutiert.

<sup>8</sup> Oelmüller, Vorwort, S. 7. Oelmüller begegnet der Vielfalt des Theodizeebegriffs außerdem dadurch, dass er von „theodizeeanaloge[n] Deutungen des Übels und Leidens“ (Oelmüller, Vorwort, S. 7) und dem „sog. Theodizeeproblem“ (Oelmüller, Vorwort, S. 7) spricht. Auch Walter Sparn weist auf die Weitung des Begriffes hin, wobei er sich kritisch dazu äußert: „Trotz der Ausweitung des populären und wissenschaftlichen Gebrauchs von ‚Theodizeeproblem‘ für die überall und unablässig sich erneuernde Frage nach dem Warum widerfahrenden Leidens sollte, schon um der religionsanalytischen Trennschärfe willen, diese neuzeitliche Selbstbezeichnung der Reflexion der Erfahrung des Übels [...] nicht beliebig ausgeweitet werden.“ (Sparn, Mit dem Bösen leben, S. 210).

<sup>9</sup> Die Theodizeefrage bei Leibniz wird in *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.) genauer erläutert. Zu der Aussage, dass die Theodizeefrage sich v.a. dann stelle, wenn es

dies in der Definition, die Klaus von Stosch vorschlägt, wobei er das heute wohl gängigste Verständnis des Begriffs *Theodizee* innerhalb der christlichen Theologie aufgreift: „Mit Theodizee ist eine Rechtfertigung des Glaubens an einen guten, allmächtigen und allwissenden Gott angesichts offenkundig sinnlosen Leidens in der Welt gemeint.“<sup>10</sup> Als weitere Prämisse, die von einer Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage zu erwarten ist und in der Regel aufgegriffen wird, kann genannt werden, dass Gott der Schöpfer der Welt sei, was Medard Kehl herausstreicht: „Zwischen der Glaubensaussage, dass Gott der gute, gerechte und allmächtige Schöpfer der Welt ist, und der Erfahrung einer von Leid und Übel erfüllten Welt scheint ein Widerspruch zu bestehen; darin liegt der Kern des Theodizee-Problems.“<sup>11</sup> Kehls Definition spricht zwar von dem einen guten und allmächtigen Gott, nicht aber von der Allwissenheit Gottes und ist damit paradigmatisch für den Theodizeediskurs, in dem in der Mehrzahl der Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage die Allwissenheit Gottes (zumindest explizit) kaum eine oder sogar gar keine Rolle spielt; dies ist zu beobachten, obschon die Allwissenheit häufig in Definitionen des Begriffs *Theodizeefrage* an prominenter Stelle erwähnt wird.<sup>12</sup>

Oftmals wird außerdem – in Anlehnung an Leibniz – zwischen drei verschiedenen Arten des Übels unterschieden, angesichts derer sich die Theodizeefrage stellt: das metaphysische Übel (*malum metaphysicum*), also die allgemeine Unvollkommenheit und Begrenztheit des Menschen; das moralische Übel (*malum morale*), wobei es um das durch Menschen verursachte Leid geht; das natürliche/physische Übel (*malum naturale/physicum*), welches das durch Naturursachen verursachte Leid meint.<sup>13</sup> Besonders zu beachten ist, dass in den obigen Zitaten von Metz sowie von Stosch *Theodizee* explizit nicht als Rechtfertigung Gottes verstanden wird, da der Mensch zu dieser nicht fähig sei; vielmehr sei damit eine Rechtfertigung bzw. Verteidigung oder ein Verantworten des Glaubens an Gott gemeint. Auch

---

sich um einen monotheistischen Gottesglauben handelt, vgl. Baum, Gott nach Auschwitz, S. 79 sowie Leuze, Religion und Religionen, S. 63-72. Da fast alle Texte, die für diese Arbeit genutzt werden, entweder aus einer christlich-theologischen oder einer jüdisch-theologischen oder einer (religions-)philosophischen (aber dann wiederum mit ausgeprägten Bezügen zu Christen- und/oder Judentum) Perspektive argumentieren und die vorliegende Arbeit selbst eine christlich-theologische Perspektive einnimmt, wird auf polytheistische Ansätze zum Umgang mit dem Leid nicht eingegangen.

<sup>10</sup> von Stosch, Theodizee, S. 7.

<sup>11</sup> Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 262-263. Siehe auch *Der Schöpfungsglaube* (S. 69 ff.).

<sup>12</sup> Klaus von Stosch setzt sich jedoch mit allen drei der von ihm genannten Eigenschaften explizit und intensiv auseinander; auch mit der Allwissenheit Gottes (vgl. von Stosch, Theodizee, S. 49-55). Siehe weiterführend auch *Allwissenheit und Güte* (S. 57 f.).

<sup>13</sup> Vgl. von Stosch, Theodizee, S. 7-9. Hier existieren jedoch auch Zwischenformen: z.B. ein durch den Treibhauseffekt verursachter Sturm. Siehe hierzu auch *Drei Arten des Leides bzw. Übels* (S. 73 ff.). Dass sich diese Verwendung der drei *malum*-Begriffe durchaus von ihrer Bedeutung bei Leibniz unterscheidet, wird erläutert in Kreiner, Gott im Leid, S. 27-28 sowie in Sans, Ist Gott noch zu rechtfertigen?, S. 465.



dies unterstreicht Kehl: „Beim Theodizee-Problem geht es theologisch nicht etwa um eine Rechtfertigung *Gottes* vor der menschlichen Vernunft [...], sondern um eine vernünftige Rechtfertigung des *Glaubens* an Gott den Schöpfer angesichts des Leids.“<sup>14</sup>

Bisweilen wird aus Definitionen wie jener von Klaus von Stosch der Schluss gezogen, der Rahmen der Theodizeefrage werde bereits dann verlassen, wenn nur eines der drei genannten Gottesattribute – also Güte, Allmacht oder Allwissenheit – verneint oder eingeschränkt wird.<sup>15</sup> In dieser Arbeit wird jedoch auch dann weiterhin von einem Antwortansatz zur Theodizeefrage gesprochen, wenn z.B. die Allmacht Gottes eingeschränkt oder sogar verneint wird. Ein solches Vorgehen ist v.a. deswegen sinnvoll, da somit in dieser Arbeit nicht immer wieder aufs Neue reflektiert werden muss, ob sich eine spezifische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff und dem menschlichen Leid überhaupt noch im Bereich der Theodizeefrage befindet oder diesen Rahmen bereits verlassen hat; trotzdem wird diese Reflexion natürlich an geeigneten Stellen sehr wohl vorgenommen.<sup>16</sup> Eingegrenzt wird die Vielfalt der zu berücksichtigenden Ansätze jedoch dadurch, dass im Grunde sämtliche in der christlichen sowie jüdischen Theologie und der christlich oder jüdisch geprägten (Religions-)Philosophie entwickelten Ansätze zur Theodizeefrage die oben genannten Prämissen – Allmacht und Güte des einen Gottes, welcher der Schöpfer der Welt ist – zumindest thematisieren; auch wenn sie im Endeffekt eventuell zu der Konklusion gelangen, eine oder mehrere dieser Prämissen seien aufzugeben, einzuschränken oder neu zu denken.<sup>17</sup>

Eine weitere, hiervon unterschiedene, aber ebenfalls öfters zu beobachtende Art und Weise, wie über die Theodizeefrage gesprochen wird, ist der theologischen Auseinandersetzung mit ihr grundsätzlich äußerst kritisch gegenüber eingestellt, was nicht zuletzt darin begründet liegt, dass hier der Begriff *Theodizeefrage* anders verstanden wird als in dieser Arbeit und auch anders als bei Metz, von Stosch und

<sup>14</sup> Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 263. Vgl. Hierzu auch Weidemann, Three Problems of Evil, S. 121-124, 141.

<sup>15</sup> „Entfällt auch nur *eine* dieser Eigenschaften oder wird sie substantiell eingeschränkt, so löst sich das Theodizeeproblem auf.“ (Härle, Dogmatik, S. 447). Laut Härle sei eine solche substantielle Einschränkung der absoluten Eigenschaften aber nicht gegeben, wenn Gott als Schöpfer eines Gegenübers *selbst* seine Eigenschaften beschränke (siehe auch *Allmacht, Güte und Allwissenheit* (S. 52 ff.)). Im Folgenden werden die Begriffe *Attribut* und *Eigenschaft* Gottes synonym gebraucht, um die Allmacht, Güte und Allwissenheit Gottes zu charakterisieren. Zur Kritik der Anwendung derartiger Eigenschaftsbegriffe auf Gott siehe v.a. *Methodische Fragen* (S. 60) sowie *Gottes Handeln durch seine (All-)Macht der Liebe* (S. 295 ff.).

<sup>16</sup> Siehe u.a. *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.). An diesem Abschnitt aus der Auseinandersetzung mit Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* wird sehr gut die terminologische Problematik deutlich, dass ein und derselbe Ansatz von einigen Stimmen aus der Forschungsliteratur nicht mehr als sich im Rahmen der Theodizeefrage befindend eingestuft wird, während andere Stimmen ihn sehr wohl als Antwortansatz zur Theodizeefrage sehen.

<sup>17</sup> Dies zeigt sich in den nachfolgenden Kapiteln sowohl in der Auseinandersetzung mit den aktuellen Dogmatiken als auch in den Einzelanalysen zu Jonas, Söle und Heschel.

Kehl. Die gewichtigste Differenz besteht darin, dass bei diesen kritischen Stimmen die Beschäftigung mit der Theodizeefrage sehr wohl als Rechtfertigung Gottes (und weniger des Glaubens an ihn) verstanden wird, wobei oftmals implizit oder explizit Immanuel Kants Theodizeekritik als Orientierungspunkt dient.<sup>18</sup> So kommt Hans Kessler zu dem Schluss: „Strenggenommen ist eine Theodizee der Versuch, Gott in einer Art Gerichtsprozeß vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft zu ziehen und ihn vor diesem Forum rational zu rechtfertigen gegen den Vorwurf, er sei für das Übel in der Welt, seiner Schöpfung verantwortlich. Dabei ist die Vernunft Anklägerin, Verteidigerin und Richterin zugleich, alles drei in einem. Es geht also um die sich autonom setzende menschliche Vernunft selber, um ihre eigene Selbstvergewisserung: Indem sie das größte Welträtsel einer vernünftigen Einsicht zuzuführen unternimmt, sucht sie ihre eigene Macht und Reichweite zu erweisen.“<sup>19</sup> Auf der Grundlage einer ähnlichen Argumentation erkennt daher Wolfgang Schoberth in der Theodizeefrage eine Fragestellung, die vielmehr auf eine „Rechtfertigung der sich als autonom setzenden Vernunft“<sup>20</sup> abzielt als auf eine Rechtfertigung Gottes. Verwendet man den Begriff *Theodizeefrage* derart, dann geht es hierbei darum, Kritik daran zu üben, dass „ein metaphysischer Gottesbegriff, der mit dem Gott der Bibel eben nicht identisch“<sup>21</sup> ist, verteidigt werde.

Versteht man den Begriff *Theodizeefrage* (bzw. *Theodizeeproblem* oder *Theodizee*) auf eine solche Art und Weise, dann werden dieser Begriff und die dahinter stehenden Absichten aus christlich-theologischer Perspektive zu Recht kritisch gesehen.

Neben diesen Grundrichtungen existiert noch eine Vielzahl weiterer Spielarten. Bisweilen wird die Theodizeefrage z.B. so verstanden, dass sie sich anhand des *Trilemmas* von Gottes Allmacht, seiner vollkommenen Güte und der Existenz des Bösen stelle; die Vorstellung einer Allwissenheit Gottes tritt bei diesem Beispiel wiederum in den Hintergrund.<sup>22</sup> Selbiges ist auch der Fall, wenn gesagt wird, dass es bei der Theodizeefrage um die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Güte sowie um die Verstehbarkeit Gottes angesichts des Leides in der Welt gehe.<sup>23</sup> Auch wenn viele dieser unterschiedlichen Ansätze sich nicht gegenseitig ausschließen bzw. sogar kombinierbar sind oder die Unterschiede primär auf der terminologischen Ebene liegen, zeigt sich hier doch, dass bei der Arbeit an der Theodizeefrage

---

<sup>18</sup> Dies zeigt sich in den nachfolgenden Zitaten Kesslers und Schoberths schon in der verwendeten Terminologie; insbesondere in der Verwendung des Vernunftbegriffes. Schließlich merkt Kant an: „Der Verfasser einer Theodizee willigt also ein: daß dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshof der Vernunft anhängig gemacht werde“ (Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, S. 105).

<sup>19</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 12. Kessler sagt dies jedoch über den Begriff *Theodizee* und explizit nicht über den Begriff *Theodizeefrage*, die er als die ursprüngliche, existentielle Frage Leidender nach Gott versteht.

<sup>20</sup> Schoberth, *Gottes Allmacht und das Leiden*, S. 60.

<sup>21</sup> Schoberth, *Gottes Allmacht und das Leiden*, S. 60.

<sup>22</sup> Vgl. Sarot, *Art. Theodizee. IV. Religionsphilosophisch*, Sp. 227-228.

<sup>23</sup> Vgl. Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 177-178.

nicht immer die Annahme derselben Gottesattribute im Fokus steht bzw. generell unterschiedliche Schwerpunkte und Herangehensweisen zu beobachten sind.<sup>24</sup>

Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die Begriffe *Leid(en)* und *Übel*, die in den obigen Ausführungen und Zitaten jeweils bereits mehrfach verwendet wurden, oftmals synonym oder ergänzend gebraucht werden. Beispielhaft wird dies in den Anmerkungen der Herausgeber zum *Gottesbegriff nach Auschwitz* in der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas deutlich: „Der Begriff ‚Übel‘ bezeichnet jede Form menschlichen Leidens.“<sup>25</sup> Explizit voneinander unterschieden werden diese beiden Begriffe hingegen bei Klaus von Stosch. Er bezeichnet nur jenes *Leid*, das sinnlos sei und aus moralischer Perspektive eigentlich nicht existieren sollte und somit „sowohl die logische Widerspruchsfreiheit als auch die Plausibilität des Glaubens an einen allgütigen und allmächtigen Gott massiv in Frage“<sup>26</sup> stelle, als *Übel*; nur derartiges, sinnloses Leid werfe überhaupt die Theodizeefrage auf. Im Hinblick auf das in dieser Arbeit im Fokus stehende von Menschen verursachte Leid definiert er: „Das moralische Übel meint Formen des Leidens, die absichtlich durch Menschen verursacht wurden und daher auf menschliche Freiheitsverfehlungen zurückgehen.“<sup>27</sup> Eine weitere Nuance des Übelbegriffs ist, dass hiermit oftmals die Leid hervorrufenden Ursachen bezeichnet werden. Hierauf verweist Armin Kreiner: „[A]ls Übel im eigentlichen Sinne gilt das Empfinden von Leid in seinen vielfältigen Formen und Graden. Im abgeleiteten Sinn ist dann etwas deshalb ein [...] Übel, weil es Leid verursacht.“<sup>28</sup> Hans Kessler definiert den Begriff *Übel* ähnlich und ebenfalls mit zwei Aspekten: „Etwas ist deswegen ein Übel, weil es entweder *in sich leidvoll* ist (die Erfahrung von Qual) oder weil es *Leid verursacht* (die Ursache der Qual).“<sup>29</sup>

In dieser Arbeit wird zumeist von *Leid* gesprochen, womit zunächst keine Aussage über eine möglicherweise gegebene Sinnhaftigkeit oder -losigkeit von Leid im Allgemeinen oder von konkreten Leiderfahrungen getätigt wird.<sup>30</sup> Dabei wird fast

---

<sup>24</sup> Vergleichbare Besonderheiten sind auch in Hinblick auf die drei Arten des *malum* zu beobachten. Kessler z.B. definiert darüber hinaus noch zwei weitere Arten: Erstens: Das *strukturelle Übel*; also das Übel, das durch gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche oder ideologische Strukturen entsteht, die zwar vom Menschen geschaffen wurden, über die er aber keine Kontrolle mehr hat. Zweitens: Das *theo-logische* Übel; also das Abgeschnitten- und Getrenntsein von Gott (vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 9-10).

<sup>25</sup> Bongardt/Lenzig/Müller, *Anmerkungen des Herausgebers*, S. 633. Außerdem wird hier *Übel* als moralisch indifferenter Begriff verstanden, anders als das *Böse*. Zu Bedeutungen und dem Verhältnis der Begriffe *Leid*, *Übel* und *Böses* vgl. Kreiner, *Gott im Leid*, S. 27-35.

<sup>26</sup> von Stosch, *Theodizee*, S. 8.

<sup>27</sup> von Stosch, *Theodizee*, S. 8.

<sup>28</sup> Kreiner, *Gott im Leid*, S. 28. „Eine Naturkatastrophe ist nur dadurch ein ‚Übel‘, daß sie Lebewesen Leid oder Schaden zufügt.“ (Kreiner, *Gott im Leid*, S. 29).

<sup>29</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 11.

<sup>30</sup> Nicht zuletzt da bei Jonas, Sölle und Heschel jeweils die Shoah eine gewichtige Rolle in ihren Überlegungen zur Theodizeefrage spielt, steht aber das sinnlose Leid eindeutig im Fokus dieser

ausschließlich das Leid von Menschen (und nicht z.B. anderen Säugetieren) bedacht und ein Leidbegriff verwendet, der ein weites „Spektrum der Leiderfahrungen“<sup>31</sup> abdeckt. Nach Kessler gehören hierzu „nicht nur physische Schmerz- und Mangelempfindungen, sondern auch komplexere wie Angst, Panik, Trauer usw.“<sup>32</sup>; außerdem Leiden, die laut Kessler nur von Menschen erfahren werden können, „wie Demütigung, Scham, Ekel, Verzweiflung, Sinnlosigkeit, moralischer Abscheu, Schuld [...] und wohl auch Furcht vor dem Tod.“<sup>33</sup> Dabei ist Leiden etwas, was einem Menschen in den meisten Fällen „von außen widerfährt und sich nicht als Akt seines eigenen Tätigseins, sondern allenfalls als dessen Folge deuten lässt. Was er zu ertragen hat, sind oftmals gar nicht die Folgen des eigenen Handelns, sondern das Widerfahrnis purer Kontingenz.“<sup>34</sup> Jedoch weist Ulrich H. J. Körtner darauf hin, dass es auch Leiden gebe, welches Menschen freiwillig auf sich nehmen und es auch vorkomme, dass Menschen ein nicht freiwillig auf sich genommenes Leiden annehmen.<sup>35</sup>

Abschließend kann hier Wilfried Härle zugestimmt werden, der – in Bezug auf den Begriff *Theodizeeproblem* – von einem „Sammelbegriff“<sup>36</sup> spricht. Insbesondere aufgrund dieses Umstands ist die vorangegangene terminologische Annäherung notwendig gewesen.

### 1.1.2 Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand

Eine umfassende Darstellung der Geschichte des Themas bzw. des Begriffs *Theodizeefrage* kann an dieser Stelle nicht vorgelegt werden. Trotzdem ist kurz durch schlaglichtartige Verweise auf einige Namen und Zusammenhänge, die größten-

---

Untersuchung. Dieses konkrete Leid als christlicher Theologe aus der Außenperspektive im Nachhinein über die Köpfe der Opfer hinweg als (potenziell) sinnvoll zu bezeichnen, erschiene zutiefst zynisch; weiterführend zu den Problematiken, die mit der Interpretation fremden Leides als sinnvoll einhergehen, siehe *Problematische Verallgemeinerungen und die Perspektivenfrage* (S. 79 f.) sowie *Problematischer Umgang mit dem Leiden* (S. 85 f.). Auch der Logik der Unterscheidung von sinnvollem und sinnlosem Leid bei Klaus von Stosch folgend, wäre hier so zu urteilen, da er als sinnvolles Leid Schmerz als Warnfunktion, bestimmte für die Entwicklung des Organismus relevante Kinderkrankheiten und das leidvolle Lernen vor einer Klausur, welches zu einer guten Note führt, bezeichnet, während sinnloses Leiden u.a. das Leiden und Sterben von Babys und Kleinkindern sei; das sinnvolle Leid, das von Stosch hier anführt, hat also indirekt eine positive Auswirkung auf die betroffene Person, während dies für das sinnlose Leid nicht gilt (vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 7-8). Zu der Frage nach der grundsätzlichen Notwendigkeit von Leid für das geschöpfliche Leben siehe *Drei Arten des Leides bzw. Übels* (S. 73 ff.).

<sup>31</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 11.

<sup>32</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 11.

<sup>33</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 11.

<sup>34</sup> Körtner, *Dogmatik*, S. 372.

<sup>35</sup> Hier könne man dann von einer „Freiheit in der Unfreiheit“ (Körtner, *Dogmatik*, S. 372) sprechen.

<sup>36</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 444. Dies gilt auch für die Begriffe *Theodizeefrage* und *Theodizee*. Hierauf wird auch hingewiesen in Torres Queiruga, *Das Neubedenken allen Übels*, S. 18-19.

teils auch in den weiteren Kapiteln dieser Arbeit Erwähnung finden und dort jeweils vertieft behandelt werden, ein knapper Entwicklungsrahmen der Thematik und des Begriffsfelds *Theodizeefrage* vorzustellen.

Ursprünglich wurde der Begriff *Theodizee* um 1700 von dem Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz entwickelt und in die Diskussion eingebracht. Dieses Kunstwort, welches in Anlehnung an Röm 3,4-5 sowie Ps 51,6 geformt wurde und sich aus den Worten *Gott* (*theós*) und *Gerechtigkeit* (*díkē*) zusammensetzt, bezeichnet bei ihm den Versuch, Gott angesichts des Leides in der Welt zu rechtfertigen. Der heute bekannteste Ausspruch von Leibniz ist hierbei seine These, die Welt sei „die beste (*optimum*) aller möglichen Welten“<sup>37</sup>. Der Antwortversuch, den Leibniz in seinen *Essais de Théodicée* vorlegt, wird in der aktuellen christlich-theologischen Theodizeeliteratur zumeist recht kritisch beurteilt. Ein Grund liegt z.B. in seinem Anspruch, eine Rechtfertigung Gottes vorzunehmen, wohingegen in der christlichen Theologie der Gegenwart eher von einer Rechtfertigung des Glaubens an Gott gesprochen wird. Weitere Kritikpunkte sind, dass Leibniz im Grunde nicht von dem Gott spreche, von dem die biblischen Texte erzählen, sondern sich an der Metaphysik der griechischen Philosophie orientiere, wobei er sich vielmehr an einer Rechtfertigung der Vernunft als einer Rechtfertigung Gottes versuche; u.a., da die Vernunft als „Ankläger, Verteidiger und Richter“<sup>38</sup> zugleich fungiere und die zentrale biblische Aussage, das Verhältnis der Welt zu Gott sei grundlegend gestört und Welt und Mensch bedürfen der Erlösung, keine Rolle spiele. Des Weiteren marginalisiere er das konkrete Leid in der Welt, indem er aus einer großen Distanz darauf blicke.<sup>39</sup> Trotzdem werden auch heute noch viele Antwortversuche zur Theodizeefrage in der Auseinandersetzung mit Leibniz entwickelt, wobei insbesondere seine Aufteilung des Übels in drei Arten – *malum metaphysicum*, *malum physicum* und *malum morale* – vielfach rezipiert und (zumeist positiv) aufgegriffen wird.<sup>40</sup> Auch Leibniz’ Vorstellung, Gott sei in seiner Vollkommenheit zugleich

<sup>37</sup> Leibniz, *Versuche in der Theodicée*, S. 96-97.

<sup>38</sup> Oelmüller, *Über das Leiden nicht schweigen*, S. 64. Auch diese Kritik orientiert sich gut erkennbar an Immanuel Kant.

<sup>39</sup> Für diese und weitere Kritikpunkte vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 16-18 sowie Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 60-62.

<sup>40</sup> Georg Sans merkt an, dass bei Leibniz diese Begriffe jedoch teilweise anders verstanden werden können als in der heutigen christlich-theologischen Theodizeedebatte, da nach Leibniz z.B. ein Erdbeben durchaus ein *malum metaphysicum* genannt werden könne (vgl. Sans, *Ist Gott noch zu rechtfertigen?*, S. 465). In der aktuellen theologischen Literatur hingegen wird das Leid aufgrund derartiger Naturphänomene normalerweise unter dem Begriff *malum physicum* diskutiert. Vgl. zu Leibniz’ eigener Unterscheidung der drei Begriffe auch Leibniz, *Versuche in der Theodicée*, S. 106. Dass die Dreiteilung des Übels bzw. Leides mit Hilfe der Begriffe *malum metaphysicum*, *malum physicum* sowie *malum morale* in der gegenwärtigen christlichen Theologie oftmals aufgegriffen wird, ist ersichtlich an den in *Drei Arten des Leides bzw. Übels* (S. 73 ff.) untersuchten aktuellen Dogmatiken.

allmächtig, allgütig und allwissend, wird nicht selten als Ausgangspunkt eigener Überlegungen zur Theodizeefrage genutzt.<sup>41</sup>

Das Denkmodell der Theodizeefrage, wie Leibniz sie versteht, ist jedoch wesentlich älter als der von ihm hierfür entwickelte Begriff. Die klassische Formulierung geht auf Laktanz im vierten Jahrhundert zurück, der sie Epikur (341-271 v. Chr.) zuschreibt:

„Entweder will Gott die Übel aufheben und kann nicht / oder er kann und will nicht / oder er will nicht und kann nicht / oder er will und kann.

[..] Wenn er will und nicht kann, ist er schwach, und das trifft für Gott nicht zu. Wenn er kann und nicht will, ist er neidisch, und das ist ebenso unvereinbar mit Gott. Wenn er nicht kann und nicht will, ist er neidisch und schwach und dementsprechend auch kein Gott. Wenn er aber will und kann, wie das allein angemessen für Gott ist – wo kommen dann die Übel her, und warum hebt er sie nicht auf?“<sup>42</sup>

Schon hier lassen sich für Leibniz und allgemein die historische und auch die aktuelle Debatte zur Theodizeefrage charakteristische Merkmale erkennen: V.a. sind hier die (anscheinend) widersprüchlichen, aber dennoch für diesen Gottesbegriff und die Sicht auf die Welt unabdingbaren Aussagen zu nennen, Gott sei a) mächtig und habe b) den Willen, das Leid in der Welt zu verhindern, wobei c) dieses Leid trotzdem existiere. Implizit ist hier ebenfalls angelegt, dass ein Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte und eine Welt ohne Übel möglich seien.<sup>43</sup>

Aus christlich-theologischer Perspektive sind aus der Zeit vor Leibniz insbesondere jene biblischen Texte, welche sich auf die Theodizeefrage beziehen lassen, zu beachten. Für das Alte Testament wird hierbei zumeist das Buch Hiob genannt, welches auch in jüdischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage zentral ist. Theologisch von besonderer Bedeutung ist, dass hier der *Tun-Ergebens-Zusammenhang*<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Auf diese Charakteristika heutiger theologischer Texte zur Theodizeefrage wird auch in dieser Einleitung mehrfach verwiesen. Vgl. zu Allmacht, Allgüte und Allwissenheit Gottes in seiner *Theodicée* auch Leibniz, *Versuche in der Theodicée*, S. 91-96. Für einen knappen Überblick zur Theodizee von Leibniz vgl. Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 39-62. Als Erstlektüre des Primärtextes – um auf wenigen Seiten viele zentrale Aspekte zu erfassen – kann empfohlen werden: Leibniz, *Versuche in der Theodicée*, S. 95-106 (vgl. Sans, *Ist Gott noch zu rechtfertigen?*, S. 461). Schon früh regt sich – oftmals unter Verweis auf das Erdbeben von Lissabon 1755, das bis zu 100.000 Todesopfer forderte und lange Zeit als das vielleicht furchtbarste Ereignis der Menschheitsgeschichte verstanden wurde – Kritik an der Theodizee von Leibniz. Häufig werden hierbei als Antipoden zu Leibniz Immanuel Kant, Voltaire und Georg Büchner genannt (vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 37-44).

<sup>42</sup> Laktanz, *Vom Zorne Gottes*, S. 47.

<sup>43</sup> Diese Grundthesen sind durchaus diskutabel, was sich in späteren Kapiteln dieser Arbeit zeigt. Für einen ersten Einblick in die Bedeutung der Epikur zugesprochenen Formulierung inkl. eines kritischen Blicks hierauf vgl. Torres Queiruga, *Die Theodizee neu denken*, S. 342-353.

<sup>44</sup> Zum *Tun-Ergebens-Zusammenhang* in Bezug auf Hiob und die Theodizeefrage vgl. Rosenau, *Wie kann Gott das zulassen?*, S. 150-152.

negiert wird: Hiob wird mit den Worten eingeführt, er sei „fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und mied das Böse“<sup>45</sup>, weswegen sein Leiden nicht auf ein mögliches Fehlverhalten von ihm zurückgeführt werden kann. Als Zweites sind die Antwortreden Gottes am Ende des Hiobbuches zu nennen, die zwar sprachlich beeindruckend die Weite und Ordnung in Gottes Schöpfung schildern, jedoch „das lösende Wort nicht sagen, sondern fast mehr Fragen aufwerfen, als sie beantworten.“<sup>46</sup> Kritisch wird bisweilen angemerkt, dass in Gottes Reden zwar seine Gerechtigkeit, aber keine Güte und kein Mitgefühl für Hiob zum Ausdruck kommen bzw. diese Dimension höchstens implizit eine Rolle spiele.<sup>47</sup> Hier ist aber auch eine deutlich positivere Sichtweise möglich: So kann mit Johannes B. Brantschen über die Schlusskapitel des Hiobbuches gesagt werden: Gott „warnt uns vor schnellen menschlichen Antwortversuchen und schafft Raum für Hoffnung“<sup>48</sup>, wodurch die Hoffnung auf Erlösung, der Abbau von Schuldgefühlen angesichts des eigenen Leides, das Vertrauen auf Gottes Gegenwart und die Eröffnung von Möglichkeiten zur (An-)Klage gegen bzw. zu Gott in den Vordergrund rücken. Auch in dieser Perspektive bleibt die Theodizeefrage als menschliche Frage im Buch Hiob letztlich unbeantwortet, obschon Gottes Reden verdeutlichen, dass die Welt als Schöpfung Gottes zu verstehen sei, deren Leidensgeschichte und deren (vermeintliche) Widersprüche nicht von den Menschen erklärt, sondern höchstens als Rückfrage an Gott offen gehalten werden können.<sup>49</sup>

Wenn in der christlich-theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage auf das Neue Testament verwiesen wird, so steht zumeist das Kreuz Jesu Christi und hierbei der Ruf bzw. Schrei, den Jesus laut Markus- und Matthäusevangelium ausstößt, im Fokus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Hi 1,1. Direkte Zitate aus der Bibel sind im Folgenden (wo nicht anders vermerkt) entnommen aus der Übersetzung nach Martin Luther in der revidierten Fassung von 1984.

<sup>46</sup> Link, Theodizee – eine biblische Perspektive, S. 202. Siehe Hi 38-41.

<sup>47</sup> Vgl. Habel, Das Urteil Gottes/über Gott am Schluss des Buches Ijob, S. 399-402. Eindrücklich formuliert das der französische Schriftsteller Paul Claudel, bei dem es über die Gottesreden heißt: „Welche Enttäuschung! [...] Kein Wort des Trostes, des Mitgefühls oder der Rechtfertigung. Und auch nicht andeutungsweise ein Versprechen oder eine Hoffnung. Sondern eine Zurschaustellung von Macht und Größe“ (Claudel, Das Buch Job, S. 22).

<sup>48</sup> Brantschen, Warum gibt es Leid?, S. 61.

<sup>49</sup> Für einen Einblick in theologische Interpretationsmöglichkeiten des Hiobbuchs vgl. Link, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, S. 138-161. Für weitere Auseinandersetzungen mit dem Buch Hiob innerhalb dieser Arbeit siehe v.a. *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.) sowie *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.). Außerdem wird aus dem Alten Testament der Ausspruch *Ich schaffe Finsternis und Unheil!*, der eine verkürzte Form von Jes 45,7 ist und einem oft zitierten Werk von Walter Groß und Karl-Josef Kuschel den Namen gibt, vielfach diskutiert (vgl. Groß/Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“). Da Jesu Schrei am Kreuz darauf verweist, wird auch Psalm 22 öfters angeführt (vgl. Körtner, *Wie lange noch, wie lange?*, S. 33-36).

<sup>50</sup> Mk 15,34; Mt 27,46. Zur theologischen Deutung des Rufes bzw. Schreis am Kreuz vgl. Körtner, *Wie lange noch, wie lange?*, S. 31-51. Hierzu und allgemein zur Bedeutung des Kreuzes für die Theodizeefrage siehe auch *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.). Paul-Gerhard

Der zentrale theologische Gedanke, der anhand des Kreuzes erläutert wird, ist das Leiden bzw. das Mitleiden Gottes, wobei dies oftmals mit Hinweisen auf die Liebe Gottes verknüpft wird.<sup>51</sup> Darüber hinaus wird die grundlegende christlich-theologische Einsicht betont, dass das Kreuz nicht ohne die Auferstehung zu denken und zu verstehen sei. Im Hinblick auf die Theodizeefrage bedeute dies, dass das Überwinden des Todes durch Gott mit dem Tod sowie das Leiden und die Liebe Gottes mit seiner Macht zusammengedacht werden müssen. Hieraus lassen sich u.a. eschatologische Hoffnungsperspektiven für die Menschen ableiten.<sup>52</sup>

Da die Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage nicht mit Leibniz' Antwortversuch endete, ist hier auch die weitere historische Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert schlaglichtartig zu skizzieren. Die wohl wichtigste kritische Auseinandersetzung mit den klassischen Antwortversuchen zur Theodizeefrage (und dabei nicht zuletzt mit Leibniz' *Théodicée*) stammt von Immanuel Kant und wird von ihm v.a. in dem Text *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) entfaltet. Hier formuliert er eine Kritik an traditionellen, spekulativ-metaphysischen Antworten auf die Theodizeefrage (*doktrinale Theodizee*), im Rahmen derer Kant „nachzuweisen versucht, dass jede Form einer widerspruchsfreien Lösung des Theodizeeproblems auf dem Forum der theoretischen Vernunft scheitert“<sup>53</sup> und es nicht das Ziel sein könne, dass man eine Lösung „herausvernünftelt“<sup>54</sup>. Kant selbst sieht jedoch die Möglichkeit einer *authentischen Theodizee* gegeben, wobei er sich auf Hiob bezieht, der sich „mit aller Macht an Gott mit der Bitte um eine authentische Theodizee wendet, während seine drei Freunde in hervorragender Weise die Fehler doktrinaler Theodizee illustrieren.“<sup>55</sup> Christoph Schulte merkt hierzu an, dass derjenige, der eine authentische Theodizee vertritt, keine allgemeine, lehrhafte Antwort auf die Theodizeefrage geben möchte, sondern es sich hierbei vielmehr um eine „existentielle religiöse Theodizee“<sup>56</sup> handele, bei der

---

Klumbies weist in Bezug auf Mk 15,34 darauf hin, dass eine andere Übersetzung möglich sei: „Mein Gott, wozu, im Sinne von ‚woraufhin‘, hast du mich verlassen?“ (Klumbies, *Der Mythos bei Markus*, S. 271). Interessanterweise spielen die Formulierungen, die sich im Lukas- und Johannesevangelium als Jesu letzte Worte am Kreuz finden lassen (Lk 23,46; Joh 19,30), kaum eine Rolle innerhalb der christlich-theologischen Debatte zur Theodizeefrage.

<sup>51</sup> Vgl. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 276-277; vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 101-105.

<sup>52</sup> Vgl. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 277-278; vgl. Körtner, *Wie lange noch, wie lange?*, S. 110-112. Insbesondere im Hinblick auf eschatologische Hoffnungsperspektiven wird auch Offb 21,4 vielfach zitiert: „[U]nd Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“ (vgl. Link, *Theodizee – eine biblische Perspektive*, S. 211-212).

<sup>53</sup> von Stosch, *Theodizee*, S. 118.

<sup>54</sup> Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, S. 116.

<sup>55</sup> von Stosch, *Theodizee*, S. 120.

<sup>56</sup> Schulte, *Jüdische Theodizee*, S. 143.



der einzelne leidende Gläubige die Grenzen der Vernunft akzeptiere und sich dem Willen und Ratschluss Gottes füge.

In der christlichen Theologie wird auf *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* oft bejahend Bezug genommen; v.a. wenn über die Unmöglichkeit einer abschließenden Beantwortung der Theodizeefrage durch Menschen, die Nicht-Allwissenheit der Menschen oder die Unangemessenheit übermäßig theoretisierender und spekulierender Antwortversuche gesprochen wird.<sup>57</sup> Kritische Stimmen merken jedoch an, dass auch Kants Argumentation einige Angriffspunkte biete und es keineswegs möglich sei, die Reflexion über die Theodizeefrage unter Berufung auf Kant endgültig zu beenden. U.a. wird gesagt, Kant argumentiere in anderen Texten im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie auf eine Art und Weise, die wiederum einer doktrinalen Theodizee gleiche, wobei er durch eine teleologische Interpretation der Geschichte die Existenz von Unrecht in der Welt rechtfertige; auch wird in Frage gestellt, ob Kant wirklich vom biblischen Hiob und dem biblischen Schöpfergott spreche oder hier nicht eine ganz eigene Interpretation des biblischen Hiobs vornehme und einen ganz eigenen Gottesbegriff postuliere.<sup>58</sup>

Innerhalb der christlich-theologischen Diskussion zur Theodizeefrage in der Gegenwart ist der Begriff *Auschwitz* als *Metapher* bzw. *Symbol* für die Shoah und das unvorstellbare Leid, das Menschen einander antun (können), von besonderer Bedeutung.<sup>59</sup> Insbesondere seit den 1980er Jahren und im Grunde bis heute hat dies mehrere Konsequenzen nach sich gezogen: Zunächst wird die Debatte zur Theodizeefrage öfter als früher explizit auch als Teil des jüdisch-christlichen Dialogs geführt und oftmals werden jüdisch-theologische oder auch jüdisch-philosophische Texte herangezogen; dies gilt besonders für Auseinandersetzungen mit dem *malum morale*.<sup>60</sup> Das bekannteste Beispiel hierfür ist jener Text, der wohl von allen nach 1945 entstandenen deutschsprachigen Texten bis heute am häufigsten in christlich-theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage zitiert wird: *Der Got-*

<sup>57</sup> Vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 38-40; vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 449. Siehe hierzu auch *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.).

<sup>58</sup> Vgl. Hoesch, *Vernunft und Vorsehung*, S. 327-336; vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 32-33. Hubertus Busche weist – unter Berufung auf Josef Kremer – darauf hin, dass Kants Kritikpunkte auch auf seine eigene authentische Theodizee angewendet werden können und Kant selbst ihnen nicht gerecht werde (vgl. Busche, *Kants Kritik der Theodizee*, S. 259,267; vgl. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts*, S. 165-168).

<sup>59</sup> Zu *Auschwitz* als Metapher bzw. Symbol vgl. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz*, S. 195-210 sowie Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 192-200.

<sup>60</sup> Vgl. z.B. Moltmann, *Die Grube*, S. 150-163. Christliche Theologen, die hierbei besonders häufig zitiert werden, sind Dietrich Bonhoeffer und Johann Baptist Metz. Vgl. für erste Einblicke Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 164-174 sowie Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 185-191.

tesbegriff nach Auschwitz von Hans Jonas.<sup>61</sup> Schließlich setzt sich Jonas in dieser 1984 von ihm gehaltenen Rede aus einer dezidiert jüdischen Perspektive mit dem *malum morale* auseinander. Für Jonas gilt – wie es auch einige christliche Theologen vertreten –, dass Auschwitz ein derart einschneidendes Ereignis gewesen sei, dass viele zuvor formulierte theologische Antworten auf die Theodizeefrage nun nicht mehr überzeugen können. Ein weiteres zentrales Moment in Auseinandersetzungen, die angesichts von Auschwitz mit der Theodizeefrage stattfinden, besteht in dem Hinweis, dass theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage nicht abstrakt und somit oftmals zynisch den Opfern gegenüber über das Leid *theoretisieren* sollen.<sup>62</sup> Ein drittes Charakteristikum vieler aktueller christlich-theologischer Entwürfe, die auf Auschwitz verweisen, ist die kritische Diskussion des Gottesattributs der Allmacht; auch dies geschieht oftmals in der Auseinandersetzung mit Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz*, da er dort die Allmacht Gottes negiert.<sup>63</sup>

Wie bereits weiter oben ausgeführt, ist die Theodizeefrage auch heute noch ein Thema, welches als aktuell und zentral für die christliche Theologie angesehen wird. Dies zeigt sich u.a. darin, dass in vielen aktuellen Dogmatiken und Systematischen Theologien der Theodizeefrage eigene Kapitel gewidmet und weiterhin Überblickswerke sowie Spezialuntersuchungen zur Theodizeefrage veröffentlicht werden.<sup>64</sup> Als jene Theologen, die in den vergangenen drei Jahrzehnten Werke zur Theodizeefrage veröffentlicht haben und besonders häufig zitiert werden, sind in erster Linie Johann Baptist Metz und Armin Kreiner zu nennen: In Metz' *Memoria passionis* werden verschiedene Texte aus seinem Lebenswerk zusammengeführt, wobei sich die Auseinandersetzung mit dem Leid der Menschen (v.a. angesichts von Auschwitz) wie ein *roter Faden* durch große Teile dieses Werkes zieht; ein Schlüsselbegriff für Metz' Denken angesichts des Leides ist die *Compassion*, die Metz selbst „als Mitleidenschaft, als teilnehmende, als verpflichtende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids der Anderen“<sup>65</sup> bezeichnet. Armin Kreiners *Gott im Leid* hingegen gilt als eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Standardwerk zur Theodizeefrage, in dem Kreiner einen Überblick

---

<sup>61</sup> Vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 407-426.

<sup>62</sup> Hierin erkennt Ulrich H.J. Körtner ein zentrales Merkmal von Dorothee Sölles *Leiden* (1973). Er weist hier außerdem darauf hin, wie sehr dieses Buch die „jüngere theologische Diskussion zum Problem des Leidens und des Bösen“ (Körtner, *Dogmatik*, S. 369) beeinflusst habe.

<sup>63</sup> Hans Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* und die christlich-theologischen Reaktionen stehen in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz – Hans Jonas und die Theodizeefrage* (S. 91 ff.) im Fokus. Weitere jüdische Denker, auf die oftmals verwiesen wird, sind Elie Wiesel, Richard Rubenstein, Emil Fackenheim und Emmanuel Lévinas. Für einen Einblick in ihr Denken und die christlich-theologischen Reaktionen hierauf vgl. Moltmann, *Die Grube*, S. 153-158 sowie Grözinger, *Jüdisches Denken*. Bd. 4, S. 480-562, 608-613. Zu Elie Wiesel siehe auch *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.).

<sup>64</sup> Was aktuelle Dogmatiken und Systematische Theologien zur Theodizeefrage sagen, wird in *Aktuelle systematisch-theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage* (S. 41 ff.) ausführlich dargestellt.

<sup>65</sup> Metz, *Memoria passionis*, S. 166. Als Überblick zu Metz' Überlegungen zur Theodizeefrage vgl. Mickovic, *Den Widerspruch denken*.

über eine Vielzahl verschiedener historischer und aktueller Antwortansätze gibt, wobei er sich nicht auf die Diskussion im deutschsprachigen Raum beschränkt, sondern sich auch intensiv mit angloamerikanisch-theologischen Ansätzen auseinandersetzt.<sup>66</sup>

Grundsätzlich ist zu sagen, dass trotz der Vielzahl an christlich-theologischen Texten zur Theodizeefrage ein gewisser Konsens vorherrscht, was die christliche Theologie an Antworten in dieser Sache geben kann. Zu den hier immer wieder auftauchenden Aspekten gehört v.a. die Annahme, dass Gott gewisse Eigenschaften zuzuordnen seien: Hier sind insbesondere Allmacht und (All-)Güte zu nennen. Ein weiterer, in einer Vielzahl christlich-theologischer Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage zu findender Aspekt besteht in der Eröffnung von eschatologischen Hoffnungsperspektiven, denen zufolge das Leid in der Schöpfung einmal überwunden sein und die Welt zu ihrer Vollendung finden wird. Eng hängen hiermit Verweise auf Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zusammen, die zum einen genutzt werden, um zu demonstrieren, dass Gott das Leid der Menschen teile und zum anderen dazu in der Lage sei, das Leid und den Tod zu überwinden.

Eine grundlegende Frage, die sich angesichts des Leides in der Welt in besonderer Intensität stellt, ist jene nach der Verstehbarkeit Gottes. So wird in der christlichen Theologie hervorgehoben, dass Gott zwar einerseits von seiner Offenbarung in Jesus Christus her zu verstehen sei, aber andererseits das Sein und Handeln Gottes für die Menschen nicht vollständig zu verstehen oder zu erkennen seien, woher die letztendliche Unbegreifbarkeit des Leides in der Welt rühre.

Zusätzlich zu den hier angeführten Punkten lassen sich noch weitere nennen; z.B. die Vorstellungen zum Schöpfungshandeln Gottes, zum freien Willen und zur ethischen Verantwortung der Menschen, die ebenfalls alle mit der Leidproblematik zusammenhängen.<sup>67</sup>

Neben diesen christlich-theologischen Antworten existieren jedoch auch einige eher *unkonventionelle*<sup>68</sup> Theodizeeentwürfe, welche in verschiedenen Aspekten mehr oder weniger stark von dem oben genannten Konsens abweichen, aber trotz oder gerade wegen ihrer Originalität eine gewisse Anziehungskraft ausüben. Sol-

<sup>66</sup> Vgl. Kreiner, *Gott im Leid*, S. 12-13. U.a. Wolfgang Baum schätzt Kreiners Monographie als eine der wichtigsten Publikationen zur Theodizeefrage ein (vgl. Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 10). Weitere wichtige aktuelle Überblickswerke sind z.B.: Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*; von Stosch, *Theodizee*; Kessler, *Das Leid in der Welt*; Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*; Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 1 und 2.

<sup>67</sup> Diese Beobachtungen werden in *Aktuelle systematisch-theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage* (S. 41 ff.) genauer erläutert. In *Abschließende Überlegungen und Thesen zum christlich-theologischen Umgang mit der Theodizeefrage* (S. 285 ff.) (sowie auch in den Einzeluntersuchungen zu Jonas, Sölle und Heschel) werden diese Aspekte kritisch diskutiert.

<sup>68</sup> Als *unkonventionell* können jene Texte zur Theodizeefrage bezeichnet werden, die zwar auf (jüdisch-)christliche Traditionen zurückgreifen, aber sich von den üblichen christlich-theologischen (und oft auch von den üblichen jüdisch-theologischen) Ansätzen in zentralen Aspekten fundamental unterscheiden.

cherlei Ansätze sind immer wieder vereinzelt entwickelt worden. Jedoch kommt es im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einer Häufung derart unkonventioneller Ansätze, was z.B. auf die von vielen Zeitgenossen aufgrund der Weltkriege und der Shoah empfundene Verschärfung der Theodizeefrage, auf die zurückgehende Bindungskraft kirchlicher Dogmen und das Aufkommen innerchristlicher Reform- und Kritikbewegungen wie der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie zurückgeführt werden kann. Auch die gestiegene Aufmerksamkeit für bestimmte (historische) jüdische Strömungen wie die rabbinische Theologie, die mittelalterliche Kabbala und den osteuropäischen Chassidismus sowie die fortschreitende Erforschung der Gnosis sowie der jüdischen und christlichen Mystik, die im Vergleich zu konventionellen christlich-theologischen (und zum Teil auch zu konventionellen jüdisch-theologischen) Ansätzen alternative Wege beschreiten, haben hier Einfluss genommen; zugleich ist es möglich, anzunehmen, dass das gestiegene Interesse an diesen Strömungen im 20. Jahrhundert wiederum auch dadurch hervorgerufen worden ist, dass konventionelle theologische Überzeugungen im 20. Jahrhundert vermehrt in Frage gestellt werden und diese (historischen) Strömungen hier Anknüpfungspunkte bieten.<sup>69</sup>

Auf jüdischer Seite sind als Beispiele u.a. der oben genannte Hans Jonas und der ebenfalls in dieser Arbeit im Fokus stehende Abraham Joshua Heschel anzuführen. Auf christlicher Seite können hierzu u.a. die in dieser Arbeit schwerpunktmäßig untersuchte Theologie Dorothee Sölles sowie die sich an Alfred North Whitehead orientierende nordamerikanische Prozesstheologie gezählt werden.<sup>70</sup> Gemein ist diesen unkonventionellen Ansätzen zumeist eine kritische Sichtweise auf Vorstellungen zur Allmacht Gottes (siehe die obigen Ausführungen zu Auschwitz) und darauf folgend eine Diskussion eben dieser Vorstellungen bzw. theistischer Gottesbilder im Allgemeinen. Insbesondere diese kritische Auseinandersetzung mit theistischen Gottesvorstellungen, welche nicht selten mit Bezugnahmen auf die Theodizeefrage stattfindet, ist auch aktuell weiterhin im Gange.<sup>71</sup>

Abschließend ist nochmals darauf hinzuweisen, dass es sich bei der Theodizeefrage keineswegs um eine ausschließlich in akademischen Expertendiskursen verhandelte

---

<sup>69</sup> Auffallend ist, dass sich die in dieser Arbeit schwerpunktmäßig untersuchten Theodizeeansätze (in-)direkt auf mehrere dieser Strömungen berufen. Hierauf wird in den Einzeluntersuchungen zu Jonas, Sölle und Heschel näher eingegangen.

<sup>70</sup> Als weitere Namen können hier u.a. genannt werden: Max Scheler, Martin Buber, Etty Hillesum und Carter Heyward. Auf deren Ansätze wird in den Einzeluntersuchungen zu Jonas, Sölle und Heschel kurz eingegangen.

<sup>71</sup> Vgl. Göcke, *Jenseits des Theismus*, S. 119-120; vgl. von Stosch, *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus*, S. 208-211; vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 4-10; vgl. Tück, *Arbeit am Gottesbegriff*, S. 23-27; vgl. Klein/Rass, *Einleitung*, S. 7-15. Unter *Theismus* wird zumeist ein Glaube verstanden, demzufolge Gott der Schöpfer der Welt ist und die Welt erhaltend und in gewissem Sinne auch lenkend bzw. in sie eingreifend begleitet; außerdem werden ihm die Eigenschaften Allmacht, Allgüte und Allwissenheit zugeschrieben (vgl. Dalferth, *Art. Theismus*, S. 196; vgl. Klein/Rass, *Einleitung*, S. 8-9,11).

Problemstellung, sondern vielmehr um eine existentielle Fragestellung handelt, die daher z.B. auch im Religionsunterricht thematisiert und oft genug auch aktiv von den Kindern und Jugendlichen eingefordert wird.<sup>72</sup> Nicht zuletzt diese Beobachtung deutet darauf hin, dass diese zentrale Frage der Menschheitsgeschichte auch in den kommenden Jahrzehnten ihre Bedeutung nicht verlieren wird.

### 1.2 Jonas, Sölle und Heschel im Hinblick auf die Theodizeefrage

#### 1.2.1 Personenauswahl

Da sich die biographischen Notizen zu Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel jeweils am Anfang der entsprechenden Einzeluntersuchungen befinden und die wichtigsten Gemeinsamkeiten innerhalb der Biographien und des Denkens von Jonas, Sölle und Heschel – sowie der Vergleich zu aktuellen systematisch-theologischen Entwürfen – im sich daran anschließenden Vergleichskapitel näher beleuchtet werden, sollen hier nur kurz die drei wichtigsten Gründe genannt werden, die dafür sprechen, sich auf diese drei Personen zu konzentrieren.

Erstens: Alle drei haben *unkonventionelle* Entwürfe zur Theodizeefrage vorgelegt, die sich zwar untereinander ähneln, aber große Unterschiede zu den zumeist in der christlichen Theologie vertretenen Positionen aufweisen.<sup>73</sup> Einer dieser von christlicher Theologie abweichenden und kontroversen Aspekte der Ansätze von Jonas, Sölle und Heschel ist die ihnen gemeinsame kritische Auseinandersetzung mit gängigen Vorstellungen zur (All-)Macht Gottes, die zu einem Ablehnen des Glaubens an die Allmacht Gottes führt bzw. zu führen scheint. Ein weiterer zentraler Aspekt ist die daraus resultierende Betonung der Verantwortung, welche die Menschen für ihr eigenes Schicksal, jenes der Schöpfung und (teilweise) sogar das Schicksal Gottes zu übernehmen haben; hierbei gehen sie offensichtlich über die üblichen christlich-theologischen Überzeugungen zur menschlichen Verantwortung hinaus.<sup>74</sup>

Ihre besondere Relevanz und Attraktivität (für die christliche Theologie) erhalten die Gedanken von Jonas, Sölle und Heschel dadurch, dass sie aus einer dezidiert

---

<sup>72</sup> Vgl. Büttner/Dieterich, *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*, S. 174-176; vgl. Freudenberger-Lötz, *Theologische Gespräche mit Jugendlichen*, S. 19-22. Eine kritische Position innerhalb der Diskussion, ob die Theodizeefrage heute wirklich noch so einen hohen Stellenwert bei Kindern und Jugendlichen einnehme, wird vertreten in Ritter, *Leid und Gott*, S. 3-4. Zur Bedeutung der Theodizeefrage für Seelsorge und Religionsunterricht siehe *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.) sowie *Zielsetzungen, methodisches Vorgehen und Qualitätskriterien* (S. 285 ff.).

<sup>73</sup> Was unter *unkonventionellen Ansätzen* verstanden werden kann, wird in *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.) in den Ausführungen zum 20. und 21. Jahrhundert knapp erläutert.

<sup>74</sup> In welchen Texten Jonas, Sölle und Heschel diese Positionen primär vertreten, wird in *Textauswahl* (S. 30 f.) dargelegt.

jüdischen (Jonas und Heschel) bzw. christlichen (Sölle) Perspektive (vermeintliche) Schwachstellen des christlichen Glaubens bzw. von theistischen Gottesvorstellungen allgemein aufgreifen und alternative Lösungsansätze liefern. Hier sind z.B. folgende Kritikpunkte zu nennen, die der christlichen Theologie bisweilen entgegengebracht werden: Eine Unvereinbarkeit der üblicherweise postulierten Gottesattribute Allmacht und Güte mit dem Leid in der Welt; die Rede von der Unverstehbarkeit Gottes und die damit verbundene Kapitulation vor der Theodizeefrage; die Fokussierung auf eschatologische Hoffnungsperspektiven bei gleichzeitiger Vernachlässigung der Betonung der ethischen Verantwortlichkeit der Menschen. Die Ansätze von Jonas, Sölle und Heschel übertreffen dabei in ihrer Radikalität die meisten christlich-theologischen Entwürfe, die kritisch gegenüber klassischen theistischen Gedanken sind und vermehrt im 20. und 21. Jahrhundert formuliert wurden.<sup>75</sup>

Diese Beobachtungen versprechen, dass durch die Beschäftigung mit den Antwortansätzen zur Theodizeefrage, die Jonas, Sölle, Heschel und christliche Theologen der Gegenwart vorgelegt haben, Synergieeffekte entstehen, mit Hilfe derer sich sowohl die Ansätze dieser drei Denker besser verstehen, kritisieren und eventuell (aus christlich-theologischer Perspektive) weiterentwickeln als auch die eher konventionellen christlich-theologischen Positionen zur Theodizeefrage reflektieren, kritisieren und gegebenenfalls modifizieren lassen.

Zweitens: Trotz der offensichtlichen Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten in ihren Überlegungen zur Theodizeefrage sowie der ihnen gemeinsamen und für die christlich-theologische Reflexion vielversprechenden Abweichungen gegenüber vielen christlich-theologischen Ansätzen existiert noch keine Untersuchung, die ausführlich und intensiv die Antwortansätze von Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel sowie der aktuellen christlichen Theologie in einen bzw. mehrere Dialoge bringt.<sup>76</sup>

Drittens: Ein Argument, das gegen die Personenauswahl angeführt werden könnte, lautet, dass zwei der drei im Fokus stehenden Personen jüdische Denker sind, obschon es sich hier um eine Untersuchung handelt, in der aus christlich-theologischer Perspektive auf die Theodizeefrage geblickt wird. Auf dieses (vermeintliche) Gegenargument soll an dieser Stelle nur kurz eingegangen werden: Zunächst kann – recht pragmatisch – auf die Beobachtung hingewiesen werden, dass sich heutzutage viele christlich-theologische Arbeiten auf jüdisches Denken stützen und oftmals jüdische Personen im Fokus dieser Arbeiten stehen.<sup>77</sup> Darüber hinaus haben insbesondere Hans Jonas und Abraham Joshua Heschel immer wieder den

---

<sup>75</sup> Siehe *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.).

<sup>76</sup> Dieser Aspekt wird in *Forschungsstand* (S. 31 ff.) vertieft.

<sup>77</sup> Vgl. beispielhaft: Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit oder Schieder, Weltabenteuer Gottes*, wo jeweils aus christlich-theologischer Perspektive die Religionsphilosophie von Hans Jonas untersucht wird.

Dialog mit christlichen Gesprächspartnern gesucht und ihr eigenes Denken, welches sie dezidiert als jüdisch verstanden haben, auch in der Auseinandersetzung mit christlich-theologischen Ansätzen entwickelt.<sup>78</sup> Des Weiteren ist zu betonen, dass eine intensive Auseinandersetzung mit jüdischem Denken helfen kann, den christlichen Glauben und christlich-theologische Überzeugungen besser zu verstehen, neu zu bedenken und kritisch zu reflektieren, wobei dies keineswegs in Synkretismus enden muss. Stattdessen sind Auseinandersetzungen mit jüdischem Denken, die aus einer christlich-theologischen Perspektive vorgenommen werden, äußerst vielversprechend, was Christian M. Rutishauser in seinen einleitenden Worten in *Christlichen Glauben denken*, worin er sich dem jüdisch-christlichen Dialog widmet, betont: „Der Dialog mit der jüdischen Tradition führte nicht zu einer Selbstkritik, die mich dem eigenen Glauben entfremdet hätte. Vielmehr eröffnete sie das Feld für eine Krisis, die mir half, Verirrungen der eigenen Theologie zu erkennen, Überzeugungen zu korrigieren und das Wesentliche ins Zentrum zu stellen. Auf diese Weise konnte ich meine eigene theologische Selbstvergewisserung vertiefen und stärken.“<sup>79</sup> Dorothee Sölle äußert sich ähnlich und nennt dabei Hans Jonas als zentralen Bezugspunkt: „Unser Gottesbegriff braucht eine Revision, und der Interlokutor, der mir da geholfen hat, waren unter anderem die Gespräche mit Juden. Ich denke da vor allem an Hans Jonas“<sup>80</sup>. Jedoch sollten dabei die grundlegenden Unterschiede zwischen christlichem und jüdischem Glauben und die spezifischen Glaubensinhalte des Christentums nicht übergangen werden. Dies betont Manfred Oeming, wobei er drei zentrale spezifische Inhalte des christlichen Glaubens nennt, die aus jüdischer Perspektive nicht übernommen werden können: Die Menschwerdung Gottes, das Sterben Gottes in Christus am Kreuz und die trinitarische Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.<sup>81</sup> Hierzu ist festzuhalten, dass die christliche Theologie zentrale Inhalte des christlichen Glaubens auch in einer solchen theologischen Reflexion über die Theodizeefrage, die sich auf jüdische Gesprächspartner beruft, nicht einfach deshalb verwerfen oder verschweigen darf, weil sie im Judentum nicht oder anders geglaubt werden.

---

<sup>78</sup> Siehe z.B. Jonas' Beschäftigung mit Rudolf Bultmanns Theologie sowie Heschels Ausführungen zu Reinhold Niebuhrs Theologie. Vgl. hierzu Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 377-405 sowie Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 106-123.

<sup>79</sup> Rutishauser, *Christlichen Glauben denken*, S. 1. Weiterführend hierzu siehe v.a. *Quellen, Adressaten und Gesprächsteilnehmer* (S. 291 ff.).

<sup>80</sup> Sölle, *Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes*, S. 55. An anderer Stelle geht sie hierüber sogar noch hinaus und fordert Christen dazu auf, *jüdischer* zu werden: „Ich bin im Laufe meiner theologischen Entwicklung eigentlich immer jüdischer geworden. [...] Ich denke, das Beste, was wir als Christen tun können, ist, so jüdisch wie nur irgend möglich zu werden.“ (Sölle zit. in Bichsel, *Über Gott und die Welt*, S. 192). Ähnlich äußert sie sich auch in Sölle, *Mystik des Todes*, S. 416-421. Zu den (jüdischen) Quellen von Sölles Theologie siehe v.a. *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.) sowie *Der liebende und nicht-allmächtige Gott* (S. 162 ff.).

<sup>81</sup> Vgl. Oeming, *Vom Eigenwert des Alten Testaments als Wort Gottes*, S. 329-330.

## 1.2.2 Textauswahl

Es wird hier ähnlich vorgegangen wie in den Ausführungen zur Personenauswahl: Da die drei im Fokus stehenden Texte von Jonas, Sölle und Heschel – *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* – jeweils zu Beginn der entsprechenden Einzeluntersuchungen vorgestellt werden und die methodische Entscheidung, sich auf drei Texte zu konzentrieren, in *Aufbau, Ziele und Methoden* (S. 37 ff.) begründet wird, ist an dieser Stelle nur auf die zwei wichtigsten Gründe einzugehen, weshalb die Wahl auf diese drei Texte fiel.

Erstens: Die Entscheidung für *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* fällt leicht, da dies derjenige Text aus dem jonasschen Gesamtwerk ist, in dem er sich explizit mit der Theodizeefrage auseinandersetzt und einen Antwortansatz vorlegt, den er bis zu seinem Lebensende nicht widerrufen, sondern vielmehr verteidigt hat.<sup>82</sup> Kein anderer Text erscheint daher so gut als Basis geeignet, um Jonas' Position zur Theodizeefrage darzustellen und kritisch zu bedenken. Die Wahl für *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* bedingt gewissermaßen, sich für Sölles *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* als zweiten Text zu entscheiden, da beide Texte in ihrem Aufbau derart ähnlich sind, dass sich ein Vergleich beider Antwortansätze besonders anbietet. Durch ihren ähnlichen Aufbau stechen dabei sogar kleine Unterschiede und bedeutsame Nuancen stark hervor.<sup>83</sup> Aus diesem Grunde und da Sölle anscheinend den *Gottesbegriff nach Auschwitz* als Vorlage genutzt hat, ist es sinnvoll, die Auseinandersetzung mit *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* direkt an die Beschäftigung mit Jonas' Gedanken anzuschließen. Alternativ wäre v.a. eine Beschäftigung mit Sölles Monographie *Leiden* vielversprechend gewesen, da sie sich hier – wie der Titel bereits verrät – ebenfalls schwerpunktmäßig mit dem Leid in der Welt auseinandersetzt.<sup>84</sup>

Zweitens: Im Gesamtwerk von Abraham Joshua Heschel lässt sich zum einen kein Text finden, der ähnlich aufgebaut ist wie *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* und *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*; zum anderen hat Heschel keinen Text verfasst, der sich derart schwerpunktmäßig mit dem Leid in der Welt befasst. Die Entschei-

---

<sup>82</sup> Vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 407-426. Im Weiteren bei der Zitation in Fußnoten abgekürzt: GA. Jonas greift diesen Ansatz erneut auf und bejaht ihn in: Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 276-279.

<sup>83</sup> Vgl. Sölle, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*, S. 278-299. Im Weiteren bei der Zitation in Fußnoten abgekürzt: SCHMERZ. Der Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ist in den *Gesammelten Werken* von Dorothee Sölle als Teil des Buches *Es muss doch mehr als alles geben* veröffentlicht worden. Da *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* jedoch zunächst eine eigenständige Publikation war, wird dieser Text im Weiteren auch als eigenständiger Text zitiert. Daher findet sich im Literaturverzeichnis sowohl ein Eintrag zu *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* als auch ein Eintrag zu *Es muss doch mehr als alles geben*.

<sup>84</sup> Vgl. Sölle, *Leiden*, S. 9-170. Auf *Leiden* wird jedoch in der Einzeluntersuchung zu *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* mehrfach verwiesen.



dung für *What We Might Do Together* beruht daher zunächst primär darauf, dass es sich hier um einen Text handelt, der viele der für Heschels Denken zur Theodizeefrage charakteristischen Elemente aufgreift und zumindest *einen* Schwerpunkt auf das Leid in der Welt legt; darüber hinaus führt seine zweite Schwerpunktsetzung auf die interreligiöse (und hierbei v.a. die jüdisch-christliche) Kooperation dazu, dass die Beschäftigung mit diesem Text aus einer christlich-theologischen Perspektive besonders gewinnbringend ist.<sup>85</sup> Da *What We Might Do Together* also kein *Theodizee-Text* in dem Sinne ist, wie es die ausgewählten Texte von Jonas und Sölle sind, findet die Auseinandersetzung mit ihm als letzte der drei Einzeluntersuchungen statt. Weitere Texte, die ebenfalls als primärer Untersuchungsgegenstand in Frage gekommen wären, sind v.a. erstens seine Monographie *Gott sucht den Menschen*, die zu seinen bekanntesten Werken zählt und die wichtigsten Aspekte seiner Theologie beinhaltet, sowie zweitens ein Interview mit Carl Stern, in dem er kurz vor seinem Tod die zentralen Elemente seines Denkens diskutiert und hierbei auch viele relevante Aussagen zum Leid in der Welt macht.<sup>86</sup>

### 1.2.3 Forschungsstand

Die Theodizeeentwürfe von Jonas, Sölle und Heschel sind bislang unterschiedlich intensiv erforscht worden. So gehört Hans Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* zu einem der meist zitierten Texte zur Theodizeefrage. Das Gesamtwerk von Jonas wurde bislang jedoch weit weniger intensiv auf seine Aussagen zur Leidproblematik hin untersucht, obschon sich auch hier Erkenntnisse sammeln lassen, welche nutzbar sind, um die Gedanken von Jonas besser verstehen zu können und wichtige Ergänzungen zu den *Leerstellen* seines *Gottesbegriffs nach Auschwitz* aufzudecken. Zentrale weitere Texte aus dem jonasschen Lebenswerk sind hierfür *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens* sowie *Materie, Geist und Schöpfung*.<sup>87</sup> Allgemein kann gesagt werden, dass die Mehrheit der christlich-theologischen Auseinandersetzungen die persönliche Betroffenheit durch die Theodizeefrage, die bei Jonas zum Ausdruck kommt (seine Mutter starb in Auschwitz), betont und seine Bemühungen um das Festhalten am (jüdischen) Glauben wertschätzt. Dennoch ist der Grundtenor, der in den meisten christlich-theologischen Arbeiten zum *Gottesbegriff nach Auschwitz* zum Ausdruck kommt, sehr kritisch. So wird häufig die These vertreten, dass Jonas sich durch

---

<sup>85</sup> Vgl. Heschel, *What We Might Do Together*, S. 290-300. Im Weiteren bei der Zitation in Fußnoten abgekürzt: TOGETHER.

<sup>86</sup> Vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*; vgl. Heschel, *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, S. 395-412. Auf beide Texte wird jedoch in der Einzeluntersuchung zu *What We Might Do Together* mehrfach verwiesen.

<sup>87</sup> Vgl. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 341-366; vgl. Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 377-405; vgl. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 241-285. Auch diese Texte von Jonas werden daher in der Einzeluntersuchung zum *Gottesbegriff nach Auschwitz* berücksichtigt, um Jonas' Antwortansatz zur Theodizeefrage besser zu verstehen.

die Schlussfolgerung, Gott sei nicht-allmächtig, den Gedanken einer Selbstentäußerung Gottes und die Negierung eines (wie auch immer gedachten) ewigen Lebens zu weit von den jüdischen-christlichen Grundüberzeugungen entferne. Auch Jonas' methodisches Vorgehen, bei dem er einen selbsterdachten Mythos entwickelt und diesen im Anschluss religionsphilosophisch interpretiert, wird genauso wie seine Bezugnahme auf die jüdische Kabbala zumeist abgelehnt. Auffallend ist hierbei jedoch, dass der methodische Dissens zwischen Hans Jonas als einem jüdischen (Religions-)Philosophen auf der einen Seite und den christlichen Theologen auf der anderen Seite nur sehr selten genügend berücksichtigt wird, was die christlich-theologische Kritik bisweilen unreflektiert und unbedacht wirken lässt.<sup>88</sup>

Zentrale Publikationen, die sich mit der Theodizeefrage bei Hans Jonas auseinandersetzen, sind Arbeiten von Wolfgang Baum, Hans Hermann Henrix, Eberhard Jüngel und Jan Bauke-Ruegg.<sup>89</sup> Andere Schwerpunkte – z.B. eine theologische bzw. (religions-)philosophische Analyse und Interpretation des jonasschen Gesamtwerks oder bestimmte thematische Fokussierungen außerhalb der Theodizeeproblematik – setzen z.B. Untersuchungen von Thomas Schieder, Wolfgang Erich Müller und Udo Lenzig.<sup>90</sup> Um einen Einblick in Argumentationen aus jüdischer Perspektive zu gewinnen, sind ein Aufsatz von Arnold Goldberg sowie Arbeiten von Christian Wiese besonders zu beachten.<sup>91</sup> Hervorzuheben ist aber, dass Jonas' Denken in der christlichen Theologie wesentlich mehr Resonanz erfahren hat als in der jüdischen Theologie, was sicherlich auch daran liegt, dass *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* im englischsprachigen Raum kaum rezipiert wurde.<sup>92</sup>

Systematische Auseinandersetzungen mit der Leidproblematik bei Dorothee Sölle liegen in weit geringerer Zahl vor. Die Rezeption und Einschätzung von Sölles Theologie verläuft hierbei hauptsächlich in zwei Grundlinien: So existieren zum einen Texte, in denen Sölles Denken zumeist eher am Rand behandelt und hierbei sehr kritisch und negativ bewertet wird. Dabei wird ihr bisweilen vorgeworfen, dass sich ihr Gottesbild nicht mehr innerhalb der Grenzen des christlichen Glaubens befinde, was z.B. an ihrem Verständnis von Jesus Christus festgemacht wird, der bei ihr zwar ein herausragender Mensch, aber nicht mehr der Sohn Gottes bzw. eine trinitarische *Person* sei. Exemplarisch urteilt Wolfgang Baum: „Sölle setzt sich [...] dem Vorwurf aus, den spezifisch christlichen Grundsatz verlassen zu haben.

---

<sup>88</sup> Mit einem ähnlichen Vorwurf kritisiert Wolfgang Erich Müller die Untersuchung von Thomas Schieder (vgl. Müller, Hans Jonas, S. 178; vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*).

<sup>89</sup> Vgl. u.a.: Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 65-75; Henrix, *Machtentsagung Gottes?*, S. 184-201; Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 151-162; Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 143-183.

<sup>90</sup> Vgl. u.a. Schieder, *Weltabenteuer Gottes* sowie Müller, Hans Jonas und Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*.

<sup>91</sup> Vgl. u.a. Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 51-58 sowie Wiese, „Daß man zusammen Philosoph und Jude ist...“, S. 131-147.

<sup>92</sup> Vgl. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben*, S. 29-30.

Das Leiden und Sterben Jesu ist in der Tat bei ihr letztlich nur der Parallellfall zu vergleichbaren Ereignissen, die täglich passieren.<sup>93</sup> Hier ist aber darauf hinzuweisen, dass die Theologie Sölles im Verlauf ihrer Publikationstätigkeit durchaus Veränderungen unterlegen ist, was auch an unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen im Hinblick auf Jesus Christus in verschiedenen ihrer Texte erkennbar ist.<sup>94</sup> Gerade aufgrund derartiger Entwicklungslinien in Sölles Theologie können durchaus Unterschiede in ihrer Beantwortung der Theodizeefrage in verschiedenen Texten wahrgenommen werden. Zentrale Werke, die hierbei herangezogen werden können, sind neben den bereits genannten *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* und *Leiden* auch *Es muss doch mehr als alles geben* sowie *Gott denken*.<sup>95</sup>

Die zweite Grundlinie der Beschäftigung mit Sölles Theologie, in der eine sehr positive Perspektive eingenommen wird, wird zumeist in Veröffentlichungen vertreten, welche sich explizit mit Sölle befassen; z.B. in Untersuchungen von Ulrike Wagner-Rau und Wolfram Weiße.<sup>96</sup> Als Arbeiten, welche die Theodizeefrage in ihr Zentrum stellen, sind v.a. zu nennen: die Dissertation von Ján Branislav Mickovic, der den Versuch unternimmt, die Ansätze von Sölle und Johann Baptist Metz im Hinblick auf die Leidproblematik in ein Gespräch zu bringen; die Untersuchung von Gerold Graf, welche die Theodizee-Entwürfe von Bultmann, Luther und Sölle fokussiert, jedoch bereits zu Beginn der 1980er Jahre erschienen ist und daher die letzten 20 Jahre der Publikationstätigkeit Sölles, die in Bezug auf die Frage nach dem Leid sehr ertragreich waren, naturgemäß nicht erfassen kann.<sup>97</sup> Eine Arbeit, die ihren Schwerpunkt auf *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* legt, existiert bislang noch nicht.

Abraham Joshua Heschels Theologie wurde bzw. wird insgesamt stärker im englisch- als im deutschsprachigen Forschungsdiskurs aufgegriffen. Daher verwundert nicht, dass eine Vielzahl der Standardwerke, die einen Überblick über Heschels Biographie und Theologie vermitteln, ursprünglich in englischer Sprache verfasst wurde und teilweise auch nicht in deutschsprachiger Übersetzung vorliegt; zu nennen sind hier v.a. Untersuchungen von John C. Merkle, Joseph Britton, Shai Held und Edward K. Kaplan.<sup>98</sup> Im deutschsprachigen Raum ist zuerst Bernhard Dolna zu nennen, der eine große Zahl verschiedener Publikationen zu Heschels Biographie und seiner Theologie verfasst hat; darüber hinaus setzen sich z.B. auch Ulrich Lilienthal und Hans Küng mit verschiedenen zentralen Aspekten seines Gesamt-

---

<sup>93</sup> Baum, Gott nach Auschwitz, S. 151.

<sup>94</sup> Vgl. Jost, Zur Bedeutung Dorothee Sölles für (m)eine feministische Theologie, S. 121.

<sup>95</sup> Vgl. Sölle, Es muss doch mehr als alles geben, S. 239-336; vgl. Sölle, Gott denken, S. 7-238.

<sup>96</sup> Vgl. u.a. Wagner-Rau, „Ich will unabhängig und abhängig zugleich sein“, S. 215-234 sowie Weiße, Ökumenisches Engagement für die Armen, S. 72-93.

<sup>97</sup> Vgl. Mickovic, Den Widerspruch denken sowie Graf, Gott dennoch Recht geben.

<sup>98</sup> Vgl. z.B.: Merkle, Approaching God; Britton, Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety; Held, Abraham Joshua Heschel; Kaplan, Holiness in Words.

werks auseinander.<sup>99</sup> Außerdem ist hier auf Arbeiten von Heschels Tochter Susannah hinzuweisen, die Einblicke in Leben und Theologie ihres Vaters gewähren.<sup>100</sup> Aus christlich-theologischer Perspektive ist des Weiteren die Heschel-Rezeption Jürgen Moltmanns besonders interessant, der Heschels Rede vom *Pathos Gottes* aufgreift.<sup>101</sup> Generell fällt auf, dass die meisten Auseinandersetzungen mit Heschels Theologie äußerst positiv über diese urteilen; weitgehend unabhängig davon, ob dabei eine jüdische oder christliche Perspektive eingenommen wird. Eine Ausnahme bildet hier ein Beitrag des jüdischen Theologen Eliezer Berkovits, in dem scharfe Kritik an Heschels Theologie geübt wird, die nicht mit den Grundlagen des jüdischen Glaubens vereinbar sei.<sup>102</sup> Neben vielen Publikationen, welche sich überblicksartig mit dem Denken von Heschel befassen, existiert auch eine Reihe von Spezialuntersuchungen; z.B. zu Heschels Rede vom *Pathos Gottes* und seinen Ausführungen zum jüdisch-christlichen Dialog.<sup>103</sup> Zwar ist die Beschäftigung mit dem Leid in der Welt ein derart wichtiger Aspekt in Heschels Theologie, dass dies auch in der Sekundärliteratur oft thematisiert wird; Untersuchungen, die sich primär mit Heschels Überlegungen zur Theodizeefrage auseinandersetzen, können hingegen nur wenige gefunden werden. Hier sind zunächst Aufsätze von Alexander Even-Chen und Shoshana Ronen zu nennen, in denen jeweils die Rolle des Gottesattributs der Allmacht innerhalb von Heschels Theologie eine wichtige Rolle spielt.<sup>104</sup> Darüber hinaus ist auf einen Aufsatz von John Weborg hinzuweisen, in dem dieser die Position vertritt, dass Theodizee und Anthropodizee bei Heschel miteinander einhergehen, wobei die Anthropodizee im Vordergrund stehe.<sup>105</sup> Wie bereits weiter oben erwähnt, ist das Leid in der Welt ein Schwerpunkt innerhalb von Heschels Theologie, wobei kein Text von ihm vorliegt, der – wie *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* oder *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* – als ein in sich geschlossener Antwortversuch zur Theodizeefrage zu verstehen ist. Da in dem für die Einzeluntersuchung ausgewählten *What We Might Do Together* viele für die Theodizeefrage relevante Aspekte nur angedeutet werden, ist es gerade in diesem Kapitel besonders notwendig, weitere Texte Heschels heranzuziehen, was auch erklärt, weshalb es etwas umfangreicher ausfällt als jene zu Hans Jonas und Dorothee Sölle. Neben den bereits genannten *Gott sucht den Menschen* und *Carl*

<sup>99</sup> Vgl. z.B. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben sowie Lilienthal, Zeuge Gottes, S. 361-402 und Küng, Das Judentum, S. 493-501.

<sup>100</sup> Vgl. z.B. S. Heschel, Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik, S. 193-206.

<sup>101</sup> Vgl. u.a. Moltmann, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, S. 47-52. Der Begriff *Pathos Gottes* wird in der Einzeluntersuchung zu *What We Might Do Together* erläutert.

<sup>102</sup> Vgl. Berkovits, Major Themes in Modern Philosophies of Judaism, S. 192-224.

<sup>103</sup> Vgl. z.B. Schlimm, Different Perspectives on Divine Pathos, S. 673-694 sowie Lilienthal, Abraham Joshua Heschel und der Jüdisch-Christliche Dialog, S. 39-59.

<sup>104</sup> Vgl. Even-Chen, God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy, S. 41-71; vgl. Ronen, Absolute Goodness or Omnipotence, S. 137-144.

<sup>105</sup> Vgl. Weborg, Abraham Joshua Heschel, S. 483-497. Unter *Anthropodizee* versteht Weborg hier die *Rechtfertigung der Menschen durch Gott* (vgl. Weborg, Abraham Joshua Heschel, S. 483).

*Stern's Interview with Dr. Heschel* wird daher noch eine ganze Reihe weiterer Texte vielfach angeführt. Zu beachten ist hierbei außerdem, dass *What We Might Do Together* im Forschungsdiskurs nur selten erwähnt wird, weshalb viele Stimmen aus der Forschungsliteratur, die in dieser Arbeit zitiert werden, sich eher auf andere Texte Heschels beziehen, wobei *Gott sucht den Menschen* und *The Prophets* die am meisten und intensivsten diskutierten Werke aus Heschels Gesamtwerk sind.<sup>106</sup>

Das Vorhaben, die Ansätze von Jonas, Sölle und Heschel in einer Untersuchung zur Theodizeefrage in den Fokus zu rücken, sie dabei miteinander zu vergleichen und ins Gespräch zu bringen, wurde noch nicht in Angriff genommen.<sup>107</sup> Tatsächlich finden sich in der reichhaltigen Theodizeeliteratur nur sehr sporadisch Hinweise darauf, dass das Denken von Jonas, Sölle und Heschel gewisse Parallelen aufweist. Diese Hinweise werden jedoch in der Regel nicht als Ausgangspunkt genutzt, um eine systematische Untersuchung zu eben diesen Gemeinsamkeiten in Angriff zu nehmen, sondern beschränken sich zumeist auf äußerst kurze Ausführungen.

Knappe Anmerkungen zu Ähnlichkeiten in den Antwortversuchen zur Theodizeefrage von Jonas und Sölle können noch vergleichsweise viele gefunden werden.<sup>108</sup> Hierbei fällt v.a. eine Passage bei Jan Bauke-Ruegg auf, in der er direkt nacheinander *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* sowie *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* zitiert, um die theologische Position zu erläutern, dass „die Allmacht Gottes, die Güte Gottes, die Verständlichkeit Gottes und die Existenz des Bösen [...] nicht miteinander vereint werden“<sup>109</sup> können.

Verweise auf Berührungspunkte im Denken von Jonas und Heschel sind seltener, wobei hier der weiter oben bereits erwähnte Aufsatz von Shoshana Ronen herausschicht, in dem unter besonderer Berücksichtigung der Gottesattribute Allgüte und Allmacht einzelne Elemente der Antwortansätze von Jonas und Heschel einander gegenübergestellt werden.<sup>110</sup> Darüber hinaus ist Christian Wiese zu nennen, der festhält, dass unter den jüdischen Denkern, mit denen Jonas' Gesamtwerk in einen

---

<sup>106</sup> Vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*; vgl. Heschel, *The Prophets*.

<sup>107</sup> Viele der im Folgenden angeführten Texte werden in *Vergleiche: Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Anknüpfungspunkte* (S. 261 ff.) nochmals aufgegriffen.

<sup>108</sup> Vgl. Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 150; vgl. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*, S. 242, 250-251; vgl. Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes* Bd. 2, S. 299-300; vgl. Bayer, *Autorität und Kritik*, S. 203-204; vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 208; vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 64; vgl. Petersen, *Theologie nach Auschwitz?*, S. 102; vgl. Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, S. 40-41; vgl. Askani, *Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?*, S. 16; vgl. Frettlöh, *Wo war Gott in Buchenwald?*, S. 18-20; vgl. Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 351; vgl. Knoche, *Die schlechteste mögliche Welt?*, S. 10; vgl. Vonarburg, *De origine mali*, S. 94-95; vgl. Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 164-165, 168. Martin Möller stellt in einem fachdidaktischen Arbeitsbuch die Antwortversuche von Jonas und Sölle in einem Schaubild einander gegenüber (vgl. Möller, *RU praktisch fachdidaktisch*, S. 199-200, 205).

<sup>109</sup> Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 40-41.

<sup>110</sup> Vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 137-144.

Dialog gebracht werden sollte, Abraham Joshua Heschel zu nennen sei, da seine Theologie sowohl Gemeinsamkeiten als auch Herausforderungen für und Alternativen zur jonasschen Religionsphilosophie bereithalte, wobei er Heschels Denken als *traditioneller* bezeichnet. Wiese merkt an, dass Heschel dennoch auf ähnliche Art und Weise wie Jonas die menschliche Verantwortung betone, aber dabei an der Vorstellung einer Allmacht Gottes festhalte.<sup>111</sup>

Publikationen, die Verknüpfungen zwischen den Antwortansätzen von Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel herstellen bzw. diese beiden in einem Argumentationszusammenhang erwähnen, existieren nur in äußerst geringer Zahl, wobei meistens Heschels Gedanke des *Pathos Gottes* erwähnt wird, der sich in ähnlicher Form und Terminologie auch bei Sölle finden lasse.<sup>112</sup>

Veröffentlichungen, welche das Denken aller drei explizit aufeinander beziehen, konnten im Zuge des Rechercheprozesses nicht gefunden werden.<sup>113</sup> Jedoch stellt Dorothee Sölle selbst eine solche Verknüpfung her, wenn sie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* Hans Jonas und Abraham Joshua Heschel in einer Aufzählung von jüdischen und christlichen Denkern nennt, die – wie Sölle selbst – Gott als Liebe und leidensfähig, aber nicht als allmächtig denken.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Vgl. Wiese, *Gott und Geschichte*, S. 98-106; vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 195-233; vgl. Wiese, "God's Adventure With the World" and "Sanctity of Life", S. 455-456. Vgl. für weitere Hinweise auf Berührungspunkte im Bereich der Ethik auch Jäggi, *Auf dem Weg zu einer inter-kontextuellen Ethik*, S. 46-47. Bernhard Dolna geht in einem Aufsatz, der sich schwerpunktmäßig mit der Theologie Heschels auseinandersetzt und in dem Dolna versucht, diese aus christlich-theologischer Perspektive weiterzudenken, auch auf Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* ein (vgl. Dolna, *Der Mensch im Fokus der göttlichen Aufmerksamkeit und Sorge*, S. 338). Reinhold Boschki merkt an, dass Jonas, Heschel und Elie Wiesel das Leiden Gottes reflektieren (vgl. Boschki, *Zum Autor*, S. 32).

<sup>112</sup> Vgl. Utzschneider, *Gottes Vorstellung*, S. 46; vgl. Utzschneider/Oswald, *Exodus 1-15*, S. 110-111; vgl. Petersen, *Theologie nach Auschwitz?*, S. 73; vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 72; vgl. Yore, *The Mystic Way in Postmodernity*, S. 152-153. Der Begriff *Pathos Gottes* wird in der Einzeluntersuchung zu *What We Might Do Together* erläutert.

<sup>113</sup> Helga Kuhlmann weist darauf hin, dass Jonas, Sölle und Moltmann aufgrund von Auschwitz das jüdische bzw. christliche Gottesbild überdenken und erwähnt dabei, dass Moltmann Impulse aus Heschels Theologie gewonnen habe (vgl. Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 260-262).

<sup>114</sup> Vgl. Sölle, *SCHMERZ*, S. 282. Siehe hierzu die Einzeluntersuchung zu *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*. Vgl. außerdem Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 40-41 sowie Boschki, *Zum Autor*, S. 32. Auf Hans Jonas bezieht sich Dorothee Sölle auch in: Sölle/Metz, *Welches Christentum hat Zukunft?*, S. 31-32 und in Boschki/Schuster, *Zur Umkehr fähig*, S. 39-40. Anscheinend ist sie Jonas auch einmal persönlich begegnet; sie erwähnt dies in Sölle, *Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes*, S. 55. Auf Abraham Joshua Heschel verweist sie außerdem in: Sölle, *Mystik und Widerstand*, S. 126-127, 231; Sölle, *Mystik des Todes*, S. 416-417; Sölle, *Endlichkeit und Ewiges Leben*, S. 4,6; Sölle, „Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott“, S. 15,17; Sölle, *Art. Gegenseitigkeit/Koinonia. Mystisch-politische Dimension*, S. 206. Vgl. hierzu auch Aschrich, *Theologie schreiben*, S. 269. Jonas und Heschel erwähnt sie auch in Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 235-236.

### 1.3 Aufbau, Ziele und Methoden

Weiter oben wurden bereits an verschiedenen Stellen diverse Zielsetzungen und methodische Entscheidungen für diese Arbeit erwähnt bzw. angedeutet. Im Folgenden sind jedoch die wichtigsten Ziele, die in den nachfolgenden Kapiteln verfolgt werden, gebündelt und in ihren Beziehungen zueinander zu benennen, wobei auch zentrale methodische Überlegungen angestellt werden. Dabei sind die nun folgenden fünf Anmerkungen zu Zielen und Methoden in jener Reihenfolge aufgeführt, in der sie im Rahmen dieser Arbeit in Angriff genommen werden.

Erstens: Zunächst ist ein Überblick über bzw. Einblick in repräsentative aktuelle theologische Texte zur Theodizeefrage zu geben und sind ihre grundlegenden Aspekte herauszustellen. Als Materialgrundlage dienen acht aktuelle Dogmatiken bzw. Systematische Theologien, deren zentrale Aussagen zur Theodizeefrage angeführt, geordnet und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Das genaue methodische Vorgehen wird an dieser Stelle nicht erläutert, da es zu Beginn des entsprechenden Kapitels – *Aktuelle systematisch-theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage* (S. 41 ff.) – ausführlich dargestellt und begründet wird.

Zweitens: Die Antwortversuche von Jonas, Sölle und Heschel sind jeweils in ihren Eigenarten darzustellen. Hier wurde – wie weiter oben erläutert – die Entscheidung getroffen, jeweils einen Text der drei im Fokus stehenden Denker auszuwählen, da dieses Verfahren drei entscheidende Vorteile gegenüber einer Zusammenschau der wichtigsten für die Theodizeefrage relevanten Aussagen aus ihrem Gesamtwerk bietet. Erstens ist es so möglich, einen in sich geschlossenen Gedanken- bzw. Argumentationsgang adäquat darzustellen. Zweitens besteht bei einer Zusammenschau immer die Gefahr, dass man durch das Zusammenfügen von Aussagen verschiedener Texte derselben Person gewissermaßen einen neuen Argumentationsgang *entwickelt*, den die im Fokus stehende Person so nie vorgenommen hat. Fragmente verschiedener Texte, die teilweise mit Jahrzehnten Abstand, zu ganz unterschiedlichen Anlässen, für durchaus unterschiedliche Zielgruppen konzipiert wurden und oft auch verschiedene Schwerpunkte setzen oder sich sogar inhaltlich widersprechen, werden dabei zusammengefügt. Drittens sind derartige Interpretationen des Gesamtwerks zumeist äußerst subjektiv geprägt, da die Verfasser dieser Untersuchungen eine Auswahl treffen müssen, welche Passagen des Gesamtwerks eines Denkers sie intensiv diskutieren, welche sie kurz erwähnen und welche sie ignorieren wollen. Die schwerpunktmäßige Beschäftigung mit einem einzigen Text schaltet dieses subjektive Moment ein Stück weit aus.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Die Fokussierung auf einen Text mit Querverweisen auf weitere Texte wird im Forschungsdiskurs zu Abraham Joshua Heschel von Bernhard W. Anderson vorgeschlagen. Anderson stellt *Gott sucht den Menschen* in das Zentrum seiner Überlegungen zu Heschels *biblischer Theologie* (vgl. Anderson, *Coexistence with God*, S. 49).

Natürlich hat die Konzentration auf jeweils einen Text von Jonas, Sölle und Heschel auch Nachteile, die hier nicht verschwiegen werden sollen. Zu nennen ist hier erstens, dass einzelne Texte stets eine Vielzahl von *Leerstellen* aufweisen und Fragen aufwerfen, die sich mit Hilfe anderer Texte derselben Person bearbeiten lassen. Zweitens müssen Entscheidungen für jeweils einen Text aus dem Gesamtwerk der im Fokus stehenden Denker getroffen werden. Welche Texte hierfür ausgewählt werden, beeinflusst u.U. maßgeblich die Ergebnisse der Untersuchung. Diese beiden Nachteile können in dieser Arbeit nicht völlig ausgeschaltet, aber doch minimiert werden, indem in jeder der drei Einzeluntersuchungen nicht nur der jeweils im Zentrum stehende Text dargestellt wird, sondern auch weitere Texte von Jonas, Sölle und Heschel herangezogen werden.

Drittens: Eine reine Darstellung der Argumentationsgänge von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* wäre zwar durchaus interessant, aber für sich noch nicht ausreichend und zielführend. Stattdessen müssen darüber hinaus die hier von Jonas, Sölle und Heschel präsentierten Antwortansätze als Ganzes sowie einzelne zentrale Elemente dieser Ansätze interpretiert und kritisch aus einer christlich-theologischen Perspektive betrachtet werden. Hierzu ist neben der gerade angesprochenen Beschäftigung mit weiteren Texten von Jonas, Sölle und Heschel auch die Auseinandersetzung mit Beiträgen aus der Forschungsliteratur hilfreich; v.a. mit christlich-theologischen Arbeiten zur Theodizeefrage sowie mit wissenschaftlichen Arbeiten zum Denken von Jonas, Sölle und Heschel und hierbei nicht zuletzt mit Texten, die diese beiden Merkmale auf sich vereinen. Des Weiteren sind hier aus christlich-theologischer Perspektive eigene Überlegungen anzustellen und Anfragen zu formulieren.

Außerdem ist grundsätzlich zu bedenken, dass theologische und (religions-)philosophische Diskussionen und Argumentationen (notwendigerweise) immer beeinflusst durch ihre Umwelt, die Zeitgeschichte und ihnen bereits vorangegangene Traditionen sind. Es ist daher auch anzustreben, auf die Einflüsse hinzuweisen, welche das Denken von Jonas, Sölle und Heschel geprägt haben. Durch die Verwendung von Sekundärliteratur in der Analyse von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* wird zusätzlich deutlich, welchen Einfluss die drei Denker wiederum auf ihre Zeitgenossen sowie auf die heutige Theologie und (Religions-)Philosophie genommen haben.

Viertens: Weiter oben wurde die These aufgestellt, dass eine große Anzahl christlicher systematisch-theologischer Texte zur Theodizeefrage existiert, die sich in ihren Grundzügen und -aussagen stark ähneln und daher durchaus als *konventionell* bezeichnet werden können, während die Entwürfe von Jonas, Sölle und Heschel sich zwar untereinander stark ähneln, jedoch so eminente Unterschiede zu den konventionellen Theodizeeentwürfen aufweisen, dass sie als *unkonventionell* bezeichnet werden können. Um diese These zu verifizieren, sind zunächst die Antwortansätze, die von Jonas, Sölle und Heschel präsentiert werden, miteinander zu



vergleichen, wobei sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu identifizieren und zu benennen sind. Im Anschluss daran werden diese unkonventionellen Antwortansätze in ihrer Gesamtheit wiederum mit den größtenteils eher konventionellen Theodizeeentwürfen aus den aktuellen Dogmatiken und Systematischen Theologien verglichen.

Fünftens: Als letzter Schritt wird auf der Basis der zuvor angestellten Überlegungen die Formulierung eines knappen eigenen Entwurfs bzw. Gedankengangs zur Theodizeefrage stehen, der damit in die systematisch-theologische Diskussion eingebracht wird. Hierzu werden fünf eigene Thesen formuliert, erläutert und diskutiert. Nach grundlegenden Aussagen zu den Zielsetzungen, dem methodischen Vorgehen und weiteren Merkmalen sinnvoller theologischer Beschäftigung mit der Theodizeefrage folgen Ausführungen zu den Quellen, Adressaten und den Teilnehmern am (theologischen) Diskurs zur Theodizeefrage. Im Anschluss wird reflektiert, wie Gott und sein Handeln angesichts des Leides aus einer christlich-theologischen Perspektive gedacht werden können; Schwerpunkte liegen hierbei auf der (All-)Macht sowie dem (Mit-)Leiden Gottes. In der fünften und letzten These wird schließlich der Frage nachgegangen, worin die menschliche Verantwortung für Leid und angesichts von Leid liegt.



## 2 Aktuelle systematisch-theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage

In diesem Kapitel wird der Versuch unternommen, darzustellen, welche Überlegungen und Antwortansätze die christliche Systematische Theologie zur Theodizeefrage formuliert. Dieses Vorgehen ist aus zwei Gründen sinnvoll bzw. notwendig: Zum einen gehört es zwingend zu einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage, auf innerhalb der christlichen Theologie häufig angeführte Argumentationen, Motive und Begriffe zu diesem Thema einzugehen. Zum anderen werden die in diesem Kapitel erlangten Erkenntnisse genutzt, um später die in dieser Arbeit dargestellten und interpretierten Antwortversuche von Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel auf ihre Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Berührungspunkte zu aktuellen christlich-theologischen Antwortansätzen zu untersuchen und auf dieser Basis die eigene Antwortsuche zu begründen.

Naturgemäß macht es die ungemein hohe Anzahl an christlich-theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage unmöglich, *die eine*, allgemein gültige christliche Position bzw. Antwort zu finden und darzustellen, da hierzu kein allgemeiner Konsens existiert. Trotzdem zeigt die Beschäftigung mit Texten zur Theodizeefrage, dass bestimmte Gedanken, Begriffe und Thesen häufiger vorkommen als andere. Diese häufig in christlichen systematisch-theologischen Texten zur Theodizeefrage auftauchenden *Elemente* zu nennen und zu beschreiben, ist das Ziel dieses Kapitels.

Hierfür ist zunächst notwendig, eine einigermaßen repräsentative, aber zugleich auch überschaubare und somit nachvollziehbar darstellbare Literaturlauswahl zu finden. Daher wird sich die folgende Darstellung auf eine Auswahl aktueller Dogmatiken bzw. Systematischer Theologien<sup>1</sup> stützen und diese auf Gemeinsamkeiten, Unterschiede und wiederkehrende Elemente bei der Bearbeitung der Theodizeefrage untersuchen. Dies bietet sich an, da Dogmatiken ein guter Indikator dafür sind, welche Überlegungen aktuell in der Systematischen Theologie zu einem bestimmten Thema angestellt werden. Des Weiteren gehören sie zu den am meisten gelesenen systematisch-theologischen Texten und wirken daher auch auf die Entwicklung eigener Positionen von anderen Theologen.

Es wurden folgende Kriterien zur Auswahl geeigneter Dogmatiken angewendet: Erstens: Es handelt sich ausschließlich um relativ aktuelle Dogmatiken, die in

---

<sup>1</sup> Im Folgenden wird der Einfachheit halber immer nur von *Dogmatiken* gesprochen. Da die Theodizeefrage eher als Thema der Dogmatik denn der Ethik gilt, erscheint dies angemessen.

den vergangenen zwanzig Jahren erstmals oder in überarbeiteten Neuauflagen erschienen sind. Zweitens: Es wurden Dogmatiken ausgewählt, die längere, zusammenhängende (Unter-)Kapitel zur Theodizeefrage beinhalten. Drittens: Diese (Unter-)Kapitel lassen (primär) eine eigene Positionierung zur Theodizeefrage erkennen und erschöpfen sich nicht in der Darstellung verschiedener Positionen anderer Theologen. Viertens: Es wurden sowohl Dogmatiken evangelischer als auch katholischer Theologen ausgewählt.

Insgesamt resultiert hieraus eine Literaturgrundlage von acht Dogmatiken, die sich nach der Durchsicht einer Vielzahl von Dogmatiken unter Berücksichtigung der obigen Kriterien als besonders geeignet erwiesen haben und auf die in diesem Kapitel Bezug genommen wird. Die Theologen, deren Dogmatiken verwendet werden, sind: Hans-Martin Barth, Wolfgang Beinert, Wilfried Härle, Wilfried Joest und Johannes von Lüpke<sup>2</sup>, Tom Kleffmann, Otto Hermann Pesch, Gunda Schneider-Flume und Klaus von Stosch. Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, aber doch auf eine gewisse Repräsentativität.<sup>3</sup>

Im Folgenden werden die Argumentationen dieser acht Texte zur Theodizeefrage gebündelt präsentiert. Hierfür werden sechs verschiedene Themenkreise formuliert, die nach dem Studium der aktuellen systematisch-theologischen Literatur zur Theodizeefrage sowie der verwendeten Dogmatiken als besonders relevant erscheinen. Zu jedem dieser Themenkreise werden dann die wichtigsten Aussagen der acht ausgewählten Dogmatiken zusammengetragen, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten aufzuzeigen. Um die Positionierung der Theologen nachzuvollziehen, werden Passagen, in denen sie primär fremde Gedanken darstellen, nicht berücksichtigt oder, sofern in der Darstellung dieser fremden Gedanken auch eine eigene Position erkennbar wird, kurz abgehandelt.

Um knapp gefasste, für spätere Kapitel dieser Arbeit gut nutzbare Zwischenergebnisse zu formulieren, wird zu Beginn eines jeden Themenkreises eine Leitfrage vorgestellt, die wiederum am Schluss der Beschäftigung mit diesem Themenkreis mit Hilfe eines Zwischenfazits beantwortet wird. In den Zwischenfazits wird in der Regel auf jene Überlegungen verwiesen, die in ähnlicher Form von zwei oder mehr der untersuchten Theologen angestellt werden. Die Unterteilung der Themenkreise in kürzere Unterkapitel dient der Lesbarkeit und Orientierung.

---

<sup>2</sup> Die Dogmatik von Wilfried Joest und Johannes von Lüpke stellt eine Besonderheit dar, da von Lüpke die bereits in vier Auflagen erschienene Dogmatik Joests Jahre nach dessen Tod überarbeitete. Es wird im Folgenden aber nicht zwischen ursprünglichen Aussagen Joests und Überarbeitungen durch von Lüpke unterschieden, sondern die fünfte Auflage als gemeinsam verfasste Dogmatik beider Theologen behandelt.

<sup>3</sup> Da die Ausführungen der Theologen zur Theodizeefrage in diesem Kapitel sehr ausführlich dargestellt werden, wurde darauf verzichtet, weitere ebenfalls geeignete Dogmatiken aufzunehmen. Zu nennen ist hier v.a. Ulrich H. J. Körtners Dogmatik, die 2018 – und somit nach der Entscheidung für den hier verwendeten Textkorpus – erschienen ist (vgl. Körtner, Dogmatik, S. 380-406). Gedanken Körtners zur Theodizeefrage werden jedoch in anderen Kapiteln dieser Arbeit aufgegriffen.

Die Themenkreise beziehen sich jeweils auf die Theodizeefrage und lauten: *Sinnhaftigkeit und Zielsetzungen, Eigenschaften Gottes, Jesus Christus und der Heilige Geist, Gott als Schöpfer und das Leid in der Schöpfung, Umgang mit eigenem und fremdem Leid, Eschatologische Perspektiven*. Naturgemäß kommt es bei der Aufteilung der Aussagen der verschiedenen Dogmatiken auf diese Themenkreise zu Überschneidungen, was nicht zuletzt darin begründet liegt, dass die Theologen ihre Texte nicht nach dem hier vorgestellten Schema gegliedert haben.<sup>4</sup>

Abschließend sind noch einige weitere, kurze methodische Anmerkungen zu machen: In diesem Unterkapitel wird weitgehend auf eigene Stellungnahmen verzichtet; hierzu bieten sich in den weiteren Kapiteln noch genügend Gelegenheiten. Außerdem ist hier noch darauf hinzuweisen, dass sich die Betrachtung der Dogmatiken jeweils auf jene Abschnitte beschränkt, die sich explizit mit der Theodizeefrage beschäftigen; ein Vorgehen, bei dem die Dogmatiken vollständig untersucht werden, würde angesichts der Genauigkeit, mit der die Aussagen der Theologen im Folgenden dargestellt werden, den Rahmen dieser Arbeit sprengen.<sup>5</sup>

## 2.1 Sinnhaftigkeit und Zielsetzungen

Eine wichtige (Ausgangs-)Frage bei dem Versuch, theologisch an der Theodizeefrage zu arbeiten, besteht zunächst darin, zu bedenken, inwiefern es für die Theologie sinnvoll ist, sich mit der Theodizeefrage zu beschäftigen. Wird dies bejaht, so sind die damit verfolgten Ziele offenzulegen. Dies führt zu folgender Leitfrage:

*Sollte sich die Theologie mit der Theodizeefrage beschäftigen und wenn ja, was ist hierbei hinsichtlich der Zielsetzungen zu beachten?*

### 2.1.1 Legitimität, Relevanz und Notwendigkeit

Eine erste Überlegung besteht in der Diskussion der These, dass eine theologische Beschäftigung mit der Theodizeefrage legitim ist. Hierbei sticht unter den

---

<sup>4</sup> Um unnötige Dopplungen zu vermeiden, wird in späteren Themenkreisen auf frühere Themenkreise (und gelegentlich vice versa) verwiesen; dies wird jeweils mit *siehe* eingeleitet.

<sup>5</sup> Bei sieben der acht Dogmatiken beschränkt sich daher die Analyse und Interpretation jeweils auf ein längeres, zusammenhängendes (Unter-)Kapitel, in dem sich die Kernaussagen des jeweiligen Theologen zur Theodizeefrage finden lassen. Dieses Vorgehen bietet sich an, da sich in diesen sieben Dogmatiken jeweils ein solches, zentrales (Unter-)Kapitel zur Theodizeefrage finden lässt. Einzig aus der Dogmatik von Gunda Schneider-Flume sind drei etwa gleich lange und gleichberechtigte Abschnitte zur Theodizeefrage entnommen worden. Aus diesem Vorgehen resultiert, dass in einigen Fällen, in denen bestimmte Überlegungen innerhalb des Theodizee-Kapitels der jeweiligen Dogmatik nur angerissen und in anderen Kapiteln ausgeführt werden, weiterführende Passagen aus anderen Kapiteln ignoriert werden. So wäre es z.B. durchaus sinnvoll, zum besseren Verständnis des zweiten Themenkreises die jeweiligen Kapitel zur Gotteslehre oder im Hinblick auf den dritten Themenkreis die Kapitel zur Christologie und Pneumatologie usw. ebenfalls zu berücksichtigen. Dies ist aber im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich.

vorliegenden Texten besonders die Dogmatik von Wilfried Härle heraus, da er sich intensiv mit Argumenten befasst, die gegen die theologische Arbeit an der Theodizeefrage sprechen bzw. zu sprechen scheinen. Härle stellt die Frage, ob Paulus in Röm 9,20f. mit seiner Aussage, der Mensch solle nicht mit Gott *rechten*, nicht jeder Form von Beschäftigung mit der Theodizeefrage überzeugend die Legitimation entzogen habe.<sup>6</sup> Härle verweist jedoch darauf, dass die Bibel an anderen Stellen „zur Klage vor Gott und zur Anklage gegen Gott geradezu *ermutigt*“<sup>7</sup>, wobei er Hiob und die Klagepsalmen anführt. Er weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass „die Theodizeefrage, die die Existenz Gottes *bestreitet*, sich letztlich nicht gegen *Gott*, sondern gegen den *Glauben* an Gott und das *menschliche Reden* von Gott richtet.“<sup>8</sup> Daher sei zu betonen: „Nicht Gott steht hierbei also vor Gericht, sondern der menschliche Gottesglaube, genauer: der Glaube, daß Gott der Schöpfer der Welt und folglich die Welt Gottes Schöpfung ist.“<sup>9</sup> Ein solches Infragestellen des Glaubens an Gott bzw. dieses bestimmten Glaubens an Gott sei zulässig und daher stehe es den Menschen zu, die Theodizeefrage zu stellen.<sup>10</sup>

Auch jene Theologen, welche nicht derart explizit nach Argumenten für die Legitimität einer theologischen Beschäftigung mit der Theodizeefrage suchen, zeigen schon durch den Umstand, dass sie sich in ihren Dogmatiken mit der Theodizeefrage beschäftigen, dass dieses Thema ihrer Ansicht nach theologisch diskutiert werden kann und auch eine gewisse Relevanz besitzt. Dies wird durch eine Aussage von Otto Hermann Pesch bestätigt, demzufolge „sich alle neueren Veröffentlichungen zur Gotteslehre mit Recht verpflichtet [sehen], so genau und feinfühlig wie möglich auf dieses Thema einzugehen und doch ohne fromme Geschwätzigkeit ‚Rechenschaft über unsere Hoffnung‘ zu geben.“<sup>11</sup> Jedoch weist Pesch in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass es „immer wieder, auch noch im 20. Jahrhundert, theologische Strömungen und Frömmigkeitshaltungen gegeben [hat], die es um des Gottseins Gottes willen ungeheuerlich finden, dass Gott sich gewissermaßen vor den Menschen zu rechtfertigen habe. Lieber nehmen sie die Vorstellung in Kauf, dass Gott in seiner souveränen Freiheit mit seinen Geschöpfen schaltet und waltet, wie er will, wobei niemand ihn nach Warum und Wozu zu fragen hat. Mit Mühe vermeidet man dann das Wort vom ‚Willkür-Gott‘.“<sup>12</sup> Anhand dieses Zitats und v.a. durch die Verwendung des Begriffs *Willkür-Gott* wird deutlich, dass Pesch derartige Überzeugungen sehr kritisch sieht und für eine theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage plädiert.

---

<sup>6</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 441-442.

<sup>7</sup> Härle, Dogmatik, S. 442.

<sup>8</sup> Härle, Dogmatik, S. 442.

<sup>9</sup> Härle, Dogmatik, S. 442.

<sup>10</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 442.

<sup>11</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 626.

<sup>12</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 627.

Neben der expliziten oder impliziten Feststellung der Legitimität einer solchen theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage werden in den vorliegenden Dogmatiken aber auch Gründe angeführt, welche die Relevanz und sogar Notwendigkeit einer solchen Auseinandersetzung betonen. So hält Hans-Martin Barth fest: „Das Theodizee-Problem bleibt als Herausforderung des Denkens präsent.“<sup>13</sup> Eine ähnliche Aussage findet sich bei Gunda Schneider-Flume: „Die Theodizeefrage begleitet ständig das Denken des Glaubens und lässt auch die Dogmatik nicht los.“<sup>14</sup> Diese beiden Zitate deuten darauf hin, dass eine theologische Beschäftigung mit der Theodizeefrage schon allein dadurch notwendig werde, dass sich diese Frage den denkenden Menschen bzw. den denkenden Glaubenden und dementsprechend auch der Dogmatik im Grunde unweigerlich stelle. Wolfgang Beinert bekräftigt diese These, indem er in Bezug auf die Theodizeefrage festhält, dass „jede positive Gottesrede“<sup>15</sup> von ihr betroffen sei. Außerdem stelle die Theodizeefrage für Theologie und Kirche bzw. für das dort Gelehrte und Verkündigte die vielleicht größte Herausforderung dar.<sup>16</sup>

Härle – dies muss auch als Ergänzung zu seinen oben angeführten Aussagen zur Legitimität der theologischen Arbeit an der Theodizeefrage gelesen werden – schließt seine Ausführungen zu Notwendigkeit und Relevanz mit einem eindeutigen Plädoyer für die theologische Arbeit an der Theodizeefrage: „Weder ist die Anklage als solche ein Akt der Hybris, noch ist die Verteidigung als solche ein Akt des Unglaubens, noch muss die Beweislast so verteilt werden, daß die Verteidigung gar nicht gelingen *kann*. Und weil all das so ist, darum kann und muß eine Dogmatik sich auf die Anfragen, Einwände und Anklagen einlassen, die mit dem Stichwort ‚Theodizeeproblem‘ zusammenfassend bezeichnet werden.“<sup>17</sup>

### 2.1.2 Zielsetzungen und Vorgehen

Darüber hinaus werden auch mögliche Zielsetzungen der Theologie vorgestellt. Hier ist zunächst auf Beinert hinzuweisen, der grundsätzlich zwei voneinander unterschiedene Zielrichtungen charakterisiert: „Eine Gotteslehre muss also entweder auf Freispruch plädieren können – was die eigentliche *Theodizee* wäre – oder wenigstens Gründe beibringen, dass wir das Urteil vorerst mit verständlichen Gründen aufschieben dürfen. Oder sie muss ihr Scheitern eingestehen.“<sup>18</sup> Weiter unten wird sich zeigen, dass Beinert selbst für ein Aufschieben des Urteils über Gott plädiert. Ein Ziel, das gewisse Ähnlichkeiten zu dem von Beinert angesprochenen *Aufschieben des Urteils über Gott* aufweist, ist bei Härle zu finden. Er weist unter Bezug-

---

<sup>13</sup> Barth, Dogmatik, S. 452.

<sup>14</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 321-322.

<sup>15</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 159.

<sup>16</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 159.

<sup>17</sup> Härle, Dogmatik, S. 444.

<sup>18</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 159.

nahme auf Odo Marquard darauf hin, dass „auch unzureichende Antworten eine wichtige Funktion haben, nämlich Fragen zu bewahren und offenzuhalten.“<sup>19</sup>

Für Pesch liegen die konkreten Ziele der theologischen Beschäftigung mit der Theodizeefrage in einem praktischen Interesse begründet. So sei es „für den praktischen Umgang mit dem Leiden – dem eigenen und dem fremden Leiden – von enormer Bedeutung, ob wir sagen können, wie Gott so im Leiden gegenwärtig sein kann, dass wir trotz allem an seiner Liebe nicht zweifeln müssen.“<sup>20</sup> Hier wird deutlich, dass theologische Überlegungen zur Theodizeefrage niemals Selbstzweck sein dürfen (dies gilt für alle theologischen Themen), sondern immer konkret lebensrelevante menschliche Grundfragen und Herausforderungen (hier der praktische Umgang mit Leid) im Hintergrund stehen. Der von Pesch eingebrachte Gedanke der Gegenwart Gottes im Leiden ist auch für Kleffmann von entscheidender Bedeutung, bei dem in der „Frage nach der Bedeutung des Leidens für Gott“<sup>21</sup> eine bzw. die „entscheidende Frage [lautet], wie Gott angesichts des Leidens gegenwärtig ist.“<sup>22</sup>

Härle stellt die These auf, die Theodizeefrage werde auf der „Ebene des *Gefühls*“<sup>23</sup> am intensivsten wahrgenommen und daher dürften theologische Überlegungen diese Ebene nicht „ausklammern oder verdecken.“<sup>24</sup> Er sagt in diesem Zusammenhang, dass Überlegungen, die nicht angemessen mit der Theodizeefrage umgehen, oftmals die Ebene des Gefühls nicht ausreichend beachten, was sich folgendermaßen zeige: „Das geschieht dann, wenn man so mit dem Übel umgeht, daß die *Klage* über das Übel keinen Raum mehr hat.“<sup>25</sup> Gerade diese „*Eröffnung der Möglichkeit der Klage*“<sup>26</sup> sei aber „*das theologische Kriterium für den angemessenen Umgang mit dem Theodizeeproblem.*“<sup>27</sup> Als weiteres elementares Ziel der theologischen Arbeit an der Theodizeefrage hebt Härle hervor: „Die theoretische *Herausarbeitung solcher Gründe* (für die Hoffnung auf eine Antwort) ist der spezifische Beitrag, den die *philosophische und theologische Beschäftigung* mit dem Theodizeeproblem leisten kann.“<sup>28</sup> Durch dieses Zitat wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass trotz der vorangegangenen Hinweise Härles auf die Ebene des Gefühls und die Eröffnung der Möglichkeit zur Klage nicht vergessen werden dürfe, dass die Theologie auch (oder sogar primär) die *theoretische* Ebene einbeziehen müsse; des Weiteren deutet sich hier an, dass für ihn die Antwort auf die Theodizeefrage (eschatolo-

---

<sup>19</sup> Härle, Dogmatik, S. 456.

<sup>20</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 627.

<sup>21</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 177.

<sup>22</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 177.

<sup>23</sup> Härle, Dogmatik, S. 454.

<sup>24</sup> Härle, Dogmatik, S. 454.

<sup>25</sup> Härle, Dogmatik, S. 454.

<sup>26</sup> Härle, Dogmatik, S. 454.

<sup>27</sup> Härle, Dogmatik, S. 454.

<sup>28</sup> Härle, Dogmatik, S. 458.



gisch) zu erhoffen sei. Die von Härle vorgenommene Unterscheidung zwischen verschiedenen Ebenen spielt auch bei Klaus von Stosch eine Rolle. Er differenziert – in klar erkennbarer Anlehnung an Kant – zwischen der Diskussion verschiedener Argumente „vor dem Forum der theoretischen Vernunft“<sup>29</sup> und „vor dem Forum der praktischen Vernunft.“<sup>30</sup>

Während die obigen Ausführungen bei Härle und von Stosch von unterschiedlichen Ebenen bzw. Perspektiven ausgehen, die jedoch jeweils ihre Berechtigung haben, nimmt Tom Kleffmann eine grundsätzlichere Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Frageperspektiven vor. Er unterscheidet zwischen Theodizeen, bei denen „die Vernunft des Menschen für sich die Instanz [ist], vor der Gott angeklagt und das Urteil gefällt werden soll“<sup>31</sup>, wobei hier „die Vernunft des Menschen für sich sowohl die Anklage als auch die Verteidigung Gottes“<sup>32</sup> übernehme und „über Gott als theoretischen Gegenstand“<sup>33</sup> nachdenke. Davon unterschieden und laut Kleffmann zu präferieren sind theologische Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage, bei denen „die Vernunft des Glaubens, also des sich im Verhältnis zu Gott verstehenden Menschen, der die Antwort von der wirklichen Gemeinschaft Gottes mit dem (leidenden) Menschen her zu denken versucht“<sup>34</sup>, die Instanz sei, vor der die Theodizeefrage diskutiert werde.

### 2.1.3 Grenzen und Unbeantwortbarkeit

In den vorliegenden Dogmatiken werden nicht nur die verfolgten Ziele und die dabei eingenommenen Perspektiven dargelegt, sondern auch gewisse Grenzen der theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage aufgeführt. Dass der christliche Glaube bei der Beschäftigung mit der Theodizeefrage sehr großen, zumindest auf den ersten Blick eventuell sogar nicht zu bewältigenden Herausforderungen gegenübersteht, bringt Hans-Martin Barth zum Ausdruck: „Der christliche Glaube muß verschiedene Aspekte miteinander in Einklang zu bringen versuchen, auch wenn sie einander zunächst zu widersprechen scheinen.“<sup>35</sup>

Die grundsätzliche Frage, welche Funktion angesichts der Theodizeefrage theologische Erkenntnisbemühungen haben, spielt bei Gunda Schneider-Flume eine zentrale Rolle. Sie kommt am Ende ihrer Darstellung des von Hans Jonas im *Gottesbegriff nach Auschwitz* formulierten *Mythos* zu dem Ergebnis: „Der von Jonas erdachte Mythos steht als Frage auch an die christliche Theologie. Aber christliche Theologie wird nicht antworten können, weil sie die Frage ‚Warum?‘ nicht

---

<sup>29</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 119.

<sup>30</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 129.

<sup>31</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 176.

<sup>32</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 178.

<sup>33</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 178.

<sup>34</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 176.

<sup>35</sup> Barth, Dogmatik, S. 453.

beantworten kann.<sup>36</sup> Des Weiteren sei jede „menschliche Antwort [...] Vermessenheit und Zynismus angesichts der Opfer.“<sup>37</sup> Trotzdem merkt Schneider-Flume an, dass christlicher Glaube für sie doch eine Art Antwort auf die Theodizeefrage geben kann, wobei diese aber weder „philosophisch noch psychologisch oder biographisch zu begreifen“<sup>38</sup> sei, sondern „sich nur als unbegreifliches Wunder des dennoch durchhaltenden Erbarmens Gottes verstehen“<sup>39</sup> lasse. An anderer Stelle weist sie nochmals darauf hin, dass christliche Theologie auf die Theodizeefrage keine wirkliche Antwort habe und Gott grundsätzlich nicht als *Lückenbüßer* zur Erklärung aller offenen Fragen missverstanden werden dürfe. Daher könne auch der Glaube das Leid in der Welt nicht einfach erklären.<sup>40</sup> Daher zieht Schneider-Flume das Fazit: „Die Frage nach der Macht und Güte Gottes angesichts des Übels und des Leidens lässt sich vom Glauben an den Gott, der sich in Jesus Christus erwiesen hat, nicht beantworten.“<sup>41</sup>

Die hier aufgeworfene Frage, ob die Theodizeefrage überhaupt beantwortet werden kann, wird nicht nur bei Schneider-Flume, sondern in der Mehrzahl der vorliegenden Dogmatiken intensiv diskutiert und ist insgesamt der von allen in diesem Themenkreis behandelten Aspekte der am intensivsten besprochene. Weiter oben wurde bereits gesagt, dass Wilfried Härle angesichts der Theodizeefrage von *unzureichenden* Antworten spricht, womit die Frage aufgeworfen wird, ob die Theologie überhaupt *zureichende* Antworten finden kann. Härle selbst legt auf verschiedenen Wegen nahe, dass die Menschen eine letztgültige, beweisbare Antwort auf die Theodizeefrage nicht finden können: In seinen Ausführungen zum *malum metaphysicum*, in Zuge derer er auf die Begrenztheit menschlichen Wissen hinweist, postuliert Härle unter Bezugnahme auf Kant: „Diese Begrenztheit menschlichen Wissens ist übrigens ein Grund dafür, warum *alle* Theodizeeversuche, die einen *Beweisanspruch* erheben, *notwendig scheitern*.“<sup>42</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Härle im Folgenden auch in seinen Überlegungen zum *malum physicum*, in denen er sagt, dass die Übel „den Glauben an Gott als den Schöpfer der Welt“<sup>43</sup> nicht widerlegen können, was jedoch nicht dazu führe, dass eine allgemein gültige und überzeugende Antwort auf die Theodizeefrage gefunden, wobei aber „eine *generell und prinzipiell* mögliche Beantwortung der Theodizeefrage“<sup>44</sup> durchaus formuliert werden könne. Ähnlich wie Schneider-Flume verweist Härle hier also darauf, dass eine Beantwortung der Theodizeefrage im Glauben gewissermaßen möglich erscheine,

---

<sup>36</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 200.

<sup>37</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 201.

<sup>38</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 201.

<sup>39</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 201.

<sup>40</sup> Vgl. Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 321-322.

<sup>41</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 322.

<sup>42</sup> Härle, Dogmatik, S. 449.

<sup>43</sup> Härle, Dogmatik, S. 452.

<sup>44</sup> Härle, Dogmatik, S. 452.

jedoch eine allgemeingültige Antwort, welche keinerlei Fragen offen lasse und das Denken abschließend befriedige, wohl nicht zu finden sei. Auch eine abschließende Beantwortung der Theodizeefrage, welche darin bestünde, dass (der christliche) Gott bzw. Gott der Schöpfer definitiv nicht existiert, schließt er als Möglichkeit aus. Stattdessen verweist er darauf, dass der christliche Glaube eine Antwort auf die Theodizeefrage „im Vertrauen auf Gott eschatisch *erhofft*.“<sup>45</sup>

Als Plädoyer für eine so geartete Unmöglichkeit des Findens einer allgemeingültigen Antwort auf die Theodizeefrage können auch die Ausführungen von Wolfgang Beinert gelesen werden. Er kommt im Rahmen seiner Überlegungen zu dem Schluss, dass ein *Freispruch* für Gott nicht im Bereich des für die Theologie Möglichen liege, jedoch auch das Gegenteil, also eine *Verurteilung* bzw. Negierung Gottes, nicht legitim sei: „Die Unschuldsvermutung hinsichtlich Gottes ist aufrechtzuhalten. Denn der Prozess läuft noch.“<sup>46</sup> Insbesondere zwei Aspekte führt Beinert für die Unabgeschlossenheit des *Theodizeeprozesses* an. Zum einen verweist er auf das Kreuz Jesu Christi: „Der erste Einspruch kommt von Gott selber. Er hat sich nicht auf der Anklagebank fixieren lassen, sondern hat sie mit unvermutetem Ziel verlassen – [...] in Richtung auf den Untergang seiner Macht.“<sup>47</sup> Zum anderen deutet Beinert auf den Umstand hin, dass die Geschichte der Welt noch nicht an ihrem Ende angelangt sei.<sup>48</sup> Daher ist es nur konsequent, dass Beinert gegen Ende seiner Ausführungen festhält, dass die „Theodizeefrage [...] allen Näherungen ihres dunklen Mysteriums zum Trotz ein innerweltliches Rätsel“<sup>49</sup> bleibe. Insbesondere durch den Verweis auf die Unabgeschlossenheit der Geschichte, aber auch durch die Klassifizierung der Theodizeefrage als *innerweltliches Rätsel*, ist die Möglichkeit, dass Gott (eschatologisch) die Theodizeefrage beantworten werde, eindeutig offen gehalten. Dies kann als Gemeinsamkeit mit Härle gesehen werden.

Es hat sich weiter oben bereits gezeigt, dass es eine gewichtige Frage ist, auf welcher Ebene bzw. aus welcher Perspektive sich die Theologie mit der Theodizeefrage beschäftigt. Dies wird bei einigen Theologen besonders eindrücklich im Rahmen ihrer Überlegungen zur (Un-)Beantwortbarkeit der Theodizeefrage diskutiert. Zunächst ist Hans-Martin Barth zu nennen, der konstatiert: „Eine rational befriedigende Lösung für das Problem des Bösen gibt es nicht.“<sup>50</sup> Durch die Verwendung des Wortes *rational* erscheint es so, dass auch Barth – ähnlich wie Schneider-Flume und Härle – besonders hervorheben will, dass eine Antwort auf die Theodizeefrage, die allgemein denkerisch zugänglich und überzeugend sei, nicht existiere; zugleich lässt dies aber auch andere Optionen der Beantwortung grundsätzlich offen. Ähn-

---

<sup>45</sup> Härle, Dogmatik, S. 456.

<sup>46</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 162.

<sup>47</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 162.

<sup>48</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 163.

<sup>49</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 164.

<sup>50</sup> Barth, Dogmatik, S. 453.

lich und erneut unter Verwendung des Begriffs *rational* äußert sich Barth auch zu seinem eigenen Lösungsversuch, dem er bescheinigt: „Er kann nicht ohne Weiteres rationale oder auch psychologische Plausibilität für sich beanspruchen.“<sup>51</sup> Als Hauptgrund, weshalb ein solcher Anspruch von ihm selbst, aber wohl auch von anderen Theologen nicht gestellt werden könne, nennt Barth die Verborgenheit Gottes.<sup>52</sup>

Eine solche Vorsicht bei der Selbsteinschätzung des eigenen Ansatzes kann ansonsten besonders bei Klaus von Stosch im Rahmen der Vorstellung seiner eigenen Gedanken zur *free will defense* beobachtet werden. So geht er bei einigen seiner Prämissen sehr vorsichtig vor und führt beispielsweise an, dass sie *logisch möglich* bzw. *mit Mitteln der theoretischen Vernunft nicht widerlegbar* seien.<sup>53</sup> Hier wird deutlich, dass von Stosch zwar versucht, überzeugend zu argumentieren, aber keineswegs behauptet, eine Antwort auf die Theodizeefrage vorzulegen, gegen die nicht mit guten Gründen argumentiert werden könne. Aufgrund dieser Vorsicht verwundert sein Fazit nicht, dass es bei der Diskussion der Theodizeefrage „auf ein argumentatives Patt zwischen Theismus und Atheismus“<sup>54</sup> hinauslaufe. Auch hier wird also wiederum deutlich, dass in Bezug auf die Theodizeefrage von der Theologie keine letztgültigen Antworten gegeben werden können; ähnlich wie Härle und Beinert macht von Stosch deutlich, dass es jedoch keine zwingenden Gründe dafür gebe, den christlichen Gottesglauben zu negieren.

Auch Otto Hermann Pesch reiht sich bei jenen Theologen ein, die auf die eine oder andere Art und Weise von einer Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage ausgehen und hierbei unterschiedliche Ebenen einer Antwortsuche nennen. Er argumentiert, dass „die ‚Theodizee-Frage‘ keine überholte Frage“<sup>55</sup> sei, da zumindest eine *theoretisch* überzeugende Antwort bisher nicht gefunden worden und wohl auch nicht zu finden sei.<sup>56</sup> Und an anderer Stelle konstatiert Pesch: „Gott hebt das Leiden nicht auf – aus Gründen, die nur er weiß.“<sup>57</sup> Jedoch weist Pesch darauf hin, dass sich diese Ausführungen größtenteils auf „die Unmöglichkeit einer *vorgängigen theoretischen* Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens“<sup>58</sup> beziehen und darüber hinaus auch die Möglichkeit einer *Praktischen Theodizee* ins Auge zu fassen sei.<sup>59</sup>

---

<sup>51</sup> Barth, Dogmatik, S. 453.

<sup>52</sup> Vgl. Barth, Dogmatik, S. 453.

<sup>53</sup> Vgl. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 120-125.

<sup>54</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 129.

<sup>55</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 627.

<sup>56</sup> Vgl. Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 630.

<sup>57</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 633.

<sup>58</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 630.

<sup>59</sup> Vgl. Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 630-634. Auf die *Praktische Theodizee* wird in *Umgang mit eigenem und fremdem Leid* (S. 81 ff.) eingegangen.

Die letzte Dogmatik, die auf ihre Aussagen zur Frage einer Beantwortbarkeit der Theodizeefrage hin betrachtet werden soll, tätigt kaum explizite Aussagen zu den Grenzen der Theologie bei der Bearbeitung der Theodizeefrage. Wilfrid Joest und Johannes von Lüpke halten am Ende ihrer Diskussion der Theodizeefrage lediglich fest, dass sie die Theodizeefrage nicht beantworten konnten und werfen zugleich die Frage auf, ob dies überhaupt die Aufgabe der Theologie sein könne.<sup>60</sup>

### 2.1.4 Zwischenfazit

Zunächst ist zu sagen, dass die Dogmatiken die theologische Arbeit an der Theodizeefrage als legitim, sinnvoll und sogar notwendig betrachten (v.a. Härle, Pesch, Schneider-Flume, Beinert). Hierbei wird bisweilen argumentiert, die Theodizeefrage dränge sich bei denkerischen Auseinandersetzungen mit der Gottesfrage geradezu zwingend auf (v.a. Pesch, Barth, Schneider-Flume, Beinert). Mehrere Theologen weisen jedoch darauf hin, dass sich die Theodizeefrage nicht nur als grundsätzliche Problemstellung für das Denken erweise, sondern auch auf anderen Ebenen Relevanz habe; dies wird z.B. durch Verweise auf die Bedeutung der Theodizeefrage für den Glauben, das Gefühl oder den praktischen Umgang mit Leid verdeutlicht (v.a. Schneider-Flume, Härle, Pesch). Als relativ konkrete Zielsetzungen auf den verschiedenen Ebenen werden z.B. das Offenhalten der Theodizeefrage (v.a. Beinert, Härle) und die Fokussierung auf die Frage nach der Gegenwart Gottes im Leid (v.a. Pesch, Kleffmann) genannt. Die Dogmatiken zeigen aber neben Zielen auch Grenzen der Möglichkeiten der theologischen Arbeit an der Theodizeefrage auf. Bemerkenswert ist hierbei, wie ausdrücklich in der Mehrzahl der Dogmatiken die Position vertreten wird, eine letztgültige, alle offenen Fragen beantwortende und denkerisch absolut überzeugende Antwort sei nicht zu finden (v.a. Schneider-Flume, Härle, Beinert, Barth, von Stosch, Pesch). Jedoch wird in mehreren Dogmatiken explizit betont, dass diese Unbeantwortbarkeit auch dazu führe, dass eine atheistische Antwort auf die Theodizeefrage nicht mit völliger Sicherheit vertreten werden könne (v.a. Härle, Beinert, von Stosch). Bisweilen wird angemerkt, eine abschließende Antwort sei erst eschatologisch von Gott zu erhoffen (v.a. Härle, Beinert).

## 2.2 Eigenschaften Gottes

Ein weiterer Aspekt, welcher Einfluss darauf hat, wie theologisch mit der Theodizeefrage umgegangen wird, besteht in den *Eigenschaften*, die Gott zugesprochen werden. Die Leitfrage für diesen Abschnitt lautet daher:

*Welche Eigenschaften werden Gott zugesprochen und wie werden sie verstanden?*

---

<sup>60</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 174.

### 2.2.1 Allmacht, Güte und Allwissenheit

Ein Theologe, der im Rahmen seiner Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage explizit einige der häufig auftauchenden Gottesattribute anspricht, ist Klaus von Stosch. Er macht in einer Graphik deutlich, dass sich die Theodizeefrage angesichts der Annahmen, Gott sei „sittlich gut/vollkommen“<sup>61</sup> sowie „allmächtig/allwissend“<sup>62</sup>, stelle. Des Weiteren definiert er: „Beim Theodizeeproblem geht es um die Frage, wie der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott angesichts des Leidens bzw. Übels in der Welt verantwortet werden kann.“<sup>63</sup> Hier werden also zum einen in Bezug auf Gott verschiedene Eigenschaften genannt; zum anderen zeigt sich, dass diese nicht unabhängig voneinander diskutiert werden, sondern in Beziehung zueinander stehen.

Beispielhaft kann dies auch bei Wilfried Härle gesehen werden, für den sich die Theodizeefrage nur unter bestimmten Bedingungen stellt: „Das Theodizeeproblem entsteht nur dort, wo die Erfahrung, daß es wirkliches Übel in der Welt *gibt*, mit der Glaubensaussage zusammenstößt, daß die Welt von einem gütigen, allmächtigen und allwissenden Gott *erschaffen* ist.“<sup>64</sup> Für die christliche Theologie ist nun entscheidend, dass laut Härle die Annahme dieser drei Eigenschaften und des Schöpferseins Gottes nicht nur konstitutiv für das Aufkommen der Theodizeefrage ist, sondern darüber hinaus auch elementar zum christlichen Glauben gehört, wobei er – ähnlich wie von Stosch – von Gottes *Vollkommenheit(en)* redet: „Aus der Sicht des christlichen Glaubens erscheinen jedoch alle Versuche als verfehlt, die das Theodizeeproblem dadurch zum Verschwinden bringen oder lösen wollen, daß sie an einer der *Vollkommenheiten* Gottes Abstriche machen; denn d.h. faktisch: den Glauben an Gott preisgeben.“<sup>65</sup> Jedoch könne durchaus davon ausgegangen werden, dass Gott diese seine Allmacht, Allwissenheit und Güte *selbst* beschränke, was jedoch „keine Minderungen der absoluten Eigenschaften Gottes [seien], sondern eine spezifische Form, sie zur Geltung zu bringen.“<sup>66</sup>

#### 2.2.1.1 (All-)Macht

Die Allmacht ist von den bei Härle sowie bei von Stosch genannten göttlichen Eigenschaften jene, die insgesamt in den vorliegenden Dogmatiken am intensivsten besprochen wird, wobei sich einige Stimmen finden lassen, die – ähnlich wie Härle – die Annahme der Allmacht bzw. zumindest einer ausgeprägten Macht Gottes als zentralen Bestandteil des christlichen Gottesbegriffes sehen.

---

<sup>61</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 109.

<sup>62</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 109.

<sup>63</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 108.

<sup>64</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

<sup>65</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

<sup>66</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

So kommt von Stosch nach einer Diskussion der Theodizeen von Hans Jonas sowie der Prozesstheologie zu dem Schluss, dass „eine so weitgehende Entmachtung Gottes eine ernste Infragestellung des christlichen Gottesbegriffs“<sup>67</sup> darstelle. Wilfried Joest und Johannes von Lüpke vertreten die Position, dass „das Bekenntnis zu Gottes Allmacht“<sup>68</sup> nicht „preisgegeben werden [kann], als sei Gott des Geschehens in der Welt nur teilweise mächtig.“<sup>69</sup> Wolfgang Beinert weist darauf hin, dass das in der Welt real existierende Leid zunächst dafür zu sprechen scheine, dass es einen gütigen und allmächtigen Gott nicht gebe, was bedeuten würde, dass es überhaupt keinen Gott gäbe, da Gott, so er denn existiert, allmächtig sein müsse und die Vorstellung eines ohnmächtigen Gottes widersprüchlich wäre.<sup>70</sup>

Natürlich stellt sich angesichts solcher Thesen die Frage, was eigentlich unter der Allmacht Gottes zu verstehen ist. Es fällt auf, dass eine konkrete, kurz gefasste Definition von den meisten Theologen innerhalb der Theodizee-Kapitel nicht vorgenommen wird. Heraus sticht gewissermaßen Wilfried Härle, der folgende Definition göttlicher Allmacht anbietet: Allmacht sei „eine Macht, die durch nichts anderes eingeschränkt ist“<sup>71</sup>.

In Ermangelung konkreter Definitionen bietet es sich an, die Dogmatiken auf die Vorstellungen hin zu prüfen, wie die in ihnen angenommene Allmacht Gottes wirke. Joest und von Lüpke machen deutlich, dass die Allmacht Gottes nicht so verstanden werden dürfe, als wenn Gott einfach alles in allem wirke: Die Vorstellung einer Allmacht Gottes „kann nicht eine abstrakte Allkausalität besagen.“<sup>72</sup> Darüber hinaus machen sie in ihren Überlegungen zu den Wundertaten Gottes deutlich, dass diese „nicht als beliebige Durchbrechung des ‚normalen‘ Weltlaufs, die Gott kraft seiner Allmacht eben je und dann bewirken kann“<sup>73</sup>, zu verstehen seien. Dass nicht einfach davon ausgegangen werden könne, dass Gott beliebig in den Weltlauf eingreife, um das Leid der Menschen zu verhindern, deutet auch von Stosch an, wenn er sagt, dass in der christlichen Theologie Ansätze zu einer „Neuinterpretation der Allmacht“<sup>74</sup> existieren, mit Hilfe derer der Versuch unternommen werde, an der Theodizeefrage zu arbeiten. In diesem Rahmen nennt von Stosch mehrere Stichpunkte, mit denen er zusammenfasst, wie derartige Versuche einer Neuinterpretation der Allmacht aussehen können. Mögliche Denkstrategien seien: „Gott kann aus metaphysischen Gründen nicht rettend eingreifen [...]. Gott gibt Allmacht bei Erschaffung der Welt auf. Begriff der Allmacht selbstwi-

---

<sup>67</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 114.

<sup>68</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 173.

<sup>69</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 173.

<sup>70</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 159.

<sup>71</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

<sup>72</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 173.

<sup>73</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 167.

<sup>74</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 109.

dersprüchlich.<sup>75</sup> Es wird hier ersichtlich, dass laut von Stosch unterschiedliche Vorstellungen von einem angemessenen Verständnis göttlicher Allmacht existieren und dass sich angesichts der Allmacht Gottes die Frage stelle, inwiefern Gott in die Geschichte *eingreife*; die Stichpunkte zeigen aber ebenso auf, dass es auch theologische Ansätze gibt, welche die Allmacht Gottes gänzlich negieren.

Neben Joest und von Lüpke sowie von Stosch diskutieren noch weitere Theologen, wie Gott wirke und ob ein Eingreifen in innerweltliches Geschehen zu seinem Handeln gehöre. Laut Hans-Martin Barth gehen einige Menschen von einem Gott aus, der plötzlich und unerwartet in den Weltlauf eingreife und so Leid abwende und dadurch den Menschen aus der ethischen Verantwortung befreie, wobei Barth solche Vorstellungen kritisiert. Dabei wird das Verneinen der Hoffnung auf einen Gott, der unerwartet in das Geschehen eingreift, mit dem Aufruf zur Wahrnehmung der eigenen Verantwortung verknüpft.<sup>76</sup> Auch Tom Kleffmann merkt an, dass die Macht Gottes nicht als eine Kraft zu verstehen sei, welche einfach beliebig den Weltlauf durchbreche und aus allem Leid rette: „Gott schläft nicht [...] und feiert nicht, wie Luther sagt. Aber er ist auch nicht als ein Übermensch oder Supermann zu verstehen, der aus allem Unglück und Unfall wunderbar rettet und nach dem Tod in ein endloses Schlaraffenland führt.“<sup>77</sup> Kleffmann weist hier somit auch auf die eschatologische Dimension des Handelns Gottes hin, die allgemein in Überlegungen zum Handeln, aber auch zur Allmacht Gottes zu bedenken ist.

Die Diskussion verschiedener Allmachtsvorstellungen wird bisweilen so geführt, dass sie mit anderen Überlegungen zu Gottes Eigenschaften oder seinem Sein bzw. Wesen verbunden werden. So wurde weiter oben gesagt, dass sich für Härle die Theodizeefrage angesichts des Glaubens an die Güte, Allmacht und Allwissenheit des Schöpfergottes stellt. Ein weiteres Beispiel für die Verknüpfung der Allmacht Gottes mit anderen Annahmen über Gott findet sich bei Joest und von Lüpke, die ihre Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gott als allmächtig geglaubt werden kann, mit dem Verweis auf die Liebe und das Schöpfersein Gottes zusammenbringen.<sup>78</sup> Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Schneider-Flume, die u.a. Macht und Liebe Gottes aufeinander bezieht und dabei ebenfalls auf das Schöpfersein Gottes anspielt: „Erbarmen und Liebe verbrauchen sich nicht und werden nicht entzogen, sondern bleiben dennoch der ‚mächtige Grund‘ von Leben, Glauben und Hoffnung, gegen den Augenschein. Das Erbarmen Gottes und seine Liebe umfassen und wirken seine ganze Geschichte, auch die Schöpfung.“<sup>79</sup> Diese Gedanken bei Joest und von Lüpke sowie bei Schneider-Flume bestätigen die weiter oben getätigte Aussage, dass in den vorliegenden Dogmatiken einzelne Attribute

---

<sup>75</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 109.

<sup>76</sup> Vgl. Barth, Dogmatik, S. 452.

<sup>77</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 182.

<sup>78</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 168.

<sup>79</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 201.



Gottes mit weiteren Aussagen zu Gottesattributen oder Gottes Sein bzw. Wesen verbunden werden.

Es fällt auf, dass ein bestimmtes Element der christlichen Theologie in ausgesprochen vielen der vorliegenden Dogmatiken mit Vorstellungen einer göttlichen Allmacht zusammen gedacht wird: Hierbei handelt es sich um das Kreuz Jesu Christi. Ein Verweis auf seine Bedeutung für das Verständnis göttlicher Allmacht findet sich – im Anschluss an eine Darstellung des *Gottesbegriffs nach Auschwitz* von Hans Jonas – z.B. in der Dogmatik von Wilfried Joest und Johannes von Lüpke: „Die Rede von einem leidenden Gott, der sich seiner Macht entäußert, erinnert die christliche Theologie an christologische Aussagen, die im Blick auf den Weg Jesu bis zum Tode am Kreuz von der Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes sprechen. Aber bedeutet diese Entäußerung (vgl. Phil 2,7), dass Gott selbst auf seine Allmacht verzichtet? Oder erweist sich gerade im Geschehen des Kreuzes, die Macht Gottes als eine die Gegenmächte der Sünde und des Todes überwindende Macht?“<sup>80</sup> Auch bei Gunda Schneider-Flume wird eine enge Beziehung zwischen Gottes Macht und dem Kreuzesgeschehen vorausgesetzt sowie die Bedeutung der Macht Gottes für die Menschen angedeutet: „Dennoch hat der Glaube immer wieder erfahren, auch davon geben die Klagepsalmen Zeugnis, dass die Klage nicht im Leeren verhallt, dass Gottes Macht durchhält und mit ist. Das Kreuzesgeschehen ist der Erweis dafür.“<sup>81</sup> Auffallend ist hier, dass sich für Schneider-Flume die Macht Gottes insbesondere im Kreuz Jesu Christi zeigt. Somit beantwortet sie gewissermaßen die bei Joest und von Lüpke aufgeworfene Frage, ob sich die Macht Gottes im Kreuz erweise.

Otto Hermann Pesch sieht ebenfalls eine direkte Verbindungslinie zwischen dem Gottesattribut der Allmacht und dem Kreuz Jesu Christi, wobei er in diesem Rahmen auch näher erläutert, wie er die Macht Gottes denkt: „Gottes Macht – wie können wir anderes denken! – ist in der Tat dem Leiden gewachsen. Aber er betätigt diese Macht nicht durch theoretische Antworten, die er uns offenbart, oder durch machtvolle Aufhebung des Leidens. Er betätigt seine Macht dadurch, dass er in Jesus Christus in unser Leiden eintritt.“<sup>82</sup> So habe sich Gott offenbart „als der mit uns bis in alle Abgründe mitleidende und doch allmächtige und herrliche Gott.“<sup>83</sup>

Im Zuge des Versuches, die Macht Gottes vom Kreuz Jesu Christi her zu verstehen, verknüpft Wolfgang Beinert die Vorstellung einer Macht Gottes mit Leben und Sterben Jesu Christi: „Die unerhörte Ansage des Christenglaubens aber lautet: Gerade so ist die Erlösung, die Machtbehauptung Gottes über das Böse jeglicher Art geschehen!“<sup>84</sup> Beinert spricht in Bezug auf den christlichen Gott nicht nur von

<sup>80</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 171.

<sup>81</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 322.

<sup>82</sup> Pesch, Katholische Dogmatik 1.2, S. 630.

<sup>83</sup> Pesch, Katholische Dogmatik 1.2, S. 630.

<sup>84</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 163.

Macht, sondern durchaus auch von Ohnmacht; dies ist bei Beinert aber nicht als ausschließender Gegensatz – Gott ist entweder mächtig oder ohnmächtig – zu verstehen, sondern als Miteinander dieser beiden scheinbaren Gegensätze.<sup>85</sup> Des Weiteren fällt im obigen Zitat auf, dass die Macht Gottes in Beziehung zu der Erlösung der Menschen gesetzt wird. Dies weist Ähnlichkeiten auf zu der bei Joest und von Lüpke sowie bei Pesch skizzierten Vorstellung, im Kreuz überwinde Gottes Macht Sünde, Tod und Leiden.

Wie Beinert spricht auch Hans-Martin Barth von einer Ohnmacht Gottes. Dabei ist für ihn die Allmacht Gottes vom Leiden Gottes in Jesus Christus her zu denken. Barth geht außerdem darauf ein, wie menschlicher Schmerz und göttlicher Schmerz in Beziehung zueinander stehen, indem er von einem *Aufgehobensein* des menschlichen Schmerzes im göttlichen Schmerz oder davon, dass Gott den menschlichen Schmerz *teile*, spricht.<sup>86</sup> Dies erinnert an die weiter oben dargestellten Ausführungen von Pesch, der gesagt hat, dass Gott in unser Leiden *eintrete* und *mitleide*.

Ein weiteres Element, das in den vorliegenden Dogmatiken innerhalb der Überlegungen zur (All-)Macht Gottes oftmals auftaucht, ist der oben in Bezug auf Kleffmann bereits getätigte Verweis auf eschatologische Hoffnungsperspektiven. So weist Barth auf die Grenzen der den Menschen gegebenen Möglichkeiten, das Böse in der Welt zu bekämpfen, hin und eröffnet einen eschatologischen Horizont angesichts der gerade skizzierten Ohnmacht Gottes: „Doch die Möglichkeiten von Menschen, im Widerstand gegen das Böse tätig zu werden, bleiben begrenzt und inwiefern Gottes Ohnmacht an menschlicher Ohnmacht etwas verändern könnte, ist nur nachvollziehbar, wenn auch sie auf verborgene Weise der eschatologischen Vollendung dient.“<sup>87</sup> Einen vergleichbaren Hinweis auf die eschatologische Hoffnung des christlichen Glaubens und die Verbindung dieser Hoffnung zur Macht Gottes gibt Pesch. Er betont – ähnlich wie Barth – in diesem Zusammenhang auch die ethische Verantwortung der Menschen.<sup>88</sup>

Derartige eschatologische Hoffnungsperspektiven, die mit Bezugnahmen auf die Macht Gottes kombiniert werden, spielen auch in der Dogmatik von Joest und von Lüpke eine prominente Rolle. Laut ihnen ist die Allmacht Gottes von der in Jesus Christus offenbarten *Heilsmacht* Gottes her zu denken: „Und Glauben an Gottes Allmacht heißt Glauben, dass der Gott, der in Jesus Christus seine Liebesmacht, seinen Lebens- und Rettungswillen kundgetan hat, dahingehend allmächtig ist, dass er zu überwinden vermag, was diesem seinem Willen jetzt in der Welt und in uns selbst entgegensteht. Glaube an Gottes Allmacht ist Glauben an seine

---

<sup>85</sup> Vgl. Beinert/Kühn, *Ökumenische Dogmatik*, S. 163.

<sup>86</sup> Vgl. Barth, *Dogmatik*, S. 452-453.

<sup>87</sup> Barth, *Dogmatik*, S. 453.

<sup>88</sup> Vgl. Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 632.

Heilsmacht.<sup>89</sup> Durch die Rede von der *Liebesmacht* Gottes verbinden Joest und von Lüpke hier – ähnlich wie Schneider-Flume – Macht und Liebe Gottes. Dass die *Heilsmacht* Gottes – zumindest auch – eschatologisch zu verstehen ist, wird dadurch deutlich, dass Joest und von Lüpke davon sprechen, dass es *jetzt* Elemente der Schöpfung gebe, die dem Gotteswillen entgegenstehen, Gott aber dazu in der Lage sei, diese zu überwinden. Die Möglichkeit hierzu gehört laut Joest und von Lüpke zur Allmacht Gottes. Zu einem vergleichbaren Schluss kommt auch Beinert, der seine Ausführungen zur Theodizeefrage mit dem folgenden Satz enden lässt: „Gottes Allmacht ist eine eschatologische Qualität.“<sup>90</sup>

### 2.2.1.2 Allwissenheit und Güte

Die bisherigen Ausführungen zur (All-)Macht Gottes lassen erkennen, dass es sich hier um das mit Abstand am intensivsten diskutierte Gottesattribut handelt. Weitere Gottesattribute, die – wie zu Beginn dieses Themenkreises dargestellt – sowohl bei Härle als auch von Stosch genannt werden, sind die Allwissenheit und Güte Gottes. Auffallend ist jedoch, dass diese beiden Gottesattribute – obschon sie bei Härle und von Stosch als zentral für den christlichen Gottesbegriff und die Theodizeefrage definiert werden – seltener explizit Erwähnung in den Theodizee-Kapiteln der Dogmatiken finden.

So bietet Härle zur Allwissenheit zwar folgende Definition an: Allwissenheit sei „eine durch nichts anderes eingeschränkte Erkenntnis der Wirklichkeit“<sup>91</sup>; darüber hinaus spielt der Begriff jedoch kaum eine Rolle in seinen Überlegungen. Dies gilt ebenso für alle anderen Dogmatiken. Man könnte jedoch fragen, inwiefern die Dogmatiken implizit von einer Allwissenheit Gottes ausgehen, diese aber nicht explizit begrifflich erwähnen.<sup>92</sup> So sprechen z.B. Barth, Joest und von Lüpke sowie Kleffmann die Vorstellung einer *Vorsehung Gottes* an.<sup>93</sup> Und auch von Stoschs Überlegungen zur *Determiniertheit* menschlicher Handlungen können indirekt als Beschäftigung mit der Frage nach Gottes Allwissenheit gelesen werden.<sup>94</sup>

Im Falle der Güte Gottes ist der Befund etwas aussagekräftiger. Härles Definition dieses Begriffes besagt, Güte sei „eine durch nichts anderes eingeschränkte liebende Zuwendung zur Welt.“<sup>95</sup> Auch Schneider-Flume bezieht sich auf die Güte Gottes und hält ihre Bedeutung für die Theodizeefrage fest: „In der Schöpfung widerfahren auch außerhalb der Sünde Übel, Krankheit, Leid und Zerstörung. Wie ist

<sup>89</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 173-174.

<sup>90</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 164.

<sup>91</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

<sup>92</sup> Siehe hierzu auch die Ausführungen zu Wolfgang Beinert in *Malum morale* (S. 76 ff.).

<sup>93</sup> Vgl. Barth, Dogmatik, S. 450-451; vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 166; vgl. Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 180.

<sup>94</sup> Vgl. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 121-122.

<sup>95</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

das mit der Güte Gottes zusammen zu denken?“<sup>96</sup> Außerdem merkt sie an: „Der Schöpfungsglaube vertraut dagegen auf die Güte des Schöpfers, der die Welt begründet.“<sup>97</sup> Hier wird also die Güte Gottes auch von seinem Schöpfersein her verstanden, was zu Beginn dieses Themenkreises schon als charakteristisch für Härles Überlegungen vermerkt wurde.

Klaus von Stosch spricht davon, dass es in der christlichen Theologie Ansätze gebe, mit einer „Neuinterpretation der Güte“<sup>98</sup> die Theodizeefrage zu beantworten. Mögliche Überlegungen zu Gottes Güte nennt er hierbei stichpunktartig: „Gott ist ganz anders gut. Gott ist kein Kuschelgott, sondern hat dunkle Seiten. Man muss Ambivalenz aushalten lernen.“<sup>99</sup> Eine weitgehende Einschränkung der Güte Gottes diskutiert von Stosch weit weniger intensiv, als er es für die Allmacht Gottes tut: „Natürlich wäre es noch möglich, die Eigenschaft der Güte Gottes in Frage zu stellen. Das führt aber dazu, dass es unmoralisch wäre, an Gott zu glauben und sich ihm zu unterwerfen, so dass diese Möglichkeit hier nicht näher vorgestellt werden muss.“<sup>100</sup> Die Güte Gottes ist also für von Stosch aus einer christlich-theologischen Perspektive weniger diskutabel als die Allmacht. Zu dieser hohen Bedeutung, welche von Stosch der Güte Gottes zuspricht, passt auch Tom Kleffmanns Aufruf, „theologisch konkret von einer Allmacht und Güte Gottes zu reden“<sup>101</sup>. Auch hier zeigt sich, dass verschiedene Gottesattribute – hier Allmacht und Güte – oftmals in einem Atemzug genannt werden.

### 2.2.2 Liebe

Ein weiterer Aspekt, der eine große Nähe zur Güte Gottes aufweist und in mehreren Dogmatiken eine zentrale Rolle spielt, ist die Rede von der göttlichen Liebe. Daher verwundert es nicht, dass sie bereits in den Ausführungen zur (All-)Macht Gottes kurz Erwähnung fand. Im Folgenden sollen die Überlegungen zu ihr dennoch vertieft werden.

Zunächst ist Wolfgang Beinert zu nennen, für den die Liebe Gottes absolut zentral und konstitutiv für den christlichen Gottesbegriff ist und von ihm mit der Allmacht Gottes zusammengedacht wird: „Das christliche Gottesbild ist, so wurde gezeigt, charakterisiert durch die Grundaussage, dass Gott nicht nur existiert, sondern dass der existierende Gott die absolute Liebe, die Liebe *kat'exochen* ist. Als solche muss er das Gute nicht nur generell wollen und das Böse verabscheuen, wie

---

<sup>96</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 321.

<sup>97</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 322.

<sup>98</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 109.

<sup>99</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 109.

<sup>100</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 115.

<sup>101</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 178.

es auch jede kontingente Liebe tut, sondern in Verbindung mit seiner Allmacht muss er das Gute auch wirken und bewirken.“<sup>102</sup>

Auch Wilfried Härle macht deutlich, dass die Vorstellung eines liebenden Gottes zentral für den christlichen Glauben sei, da hier geglaubt werde, dass Gottes „Wesen *Liebe* ist“<sup>103</sup>. Auffallend ist dabei, dass Härle das Wesen Gottes als Liebe mit dem Schöpfersein Gottes verbindet, wobei er – wie zu Beginn dieses Themenkreises erwähnt – auch schon das Schöpfersein Gottes und die drei Gottesattribute der Allmacht, Güte und Allwissenheit zueinander in Beziehung gesetzt hatte.<sup>104</sup> Auch an anderer Stelle spricht Härle von der Liebe Gottes und verbindet sie mit Hilfe eines Verweises auf das Kreuz Jesu Christi mit dem Leiden Gottes.<sup>105</sup> Sowohl bei Beinert als auch bei Härle wird von der Liebe Gottes anders gesprochen als allgemein in den Dogmatiken von der Allmacht, Allwissenheit und Güte. So wird über diese drei Gottesattribute tatsächlich zumeist so diskutiert, dass sie als Attribute bzw. Eigenschaften Gottes verstanden werden können. Die Rede von der Liebe Gottes bei Beinert und Härle unterscheidet sich hiervon darin, dass gesagt wird, Gott bzw. sein Wesen *sei* Liebe. Und auch von Stosch spricht explizit von einem „Gott, der die Liebe ist.“<sup>106</sup> Aus diesem Grunde ist die Einordnung dieser Ausführungen zur Liebe Gottes in einem Unterkapitel zu den *Eigenschaften Gottes* nicht unproblematisch und primär dem Umstand geschuldet, dass in mehreren der Dogmatiken ein enger Zusammenhang von (All-)Macht und Liebe bzw. Güte und Liebe (siehe weiter unten) besteht.

Auch in anderen Dogmatiken nimmt der Glaube an die Liebe Gottes in den Ausführungen zur Theodizeefrage eine prominente Rolle ein. So lässt Kleffmann erkennen, dass die Liebe Gottes zentral für den christlichen Glauben und sein Verständnis der Welt sei: „Gottes Selbstentäußerung und Liebe ist der verlässliche Grund der Weltwirklichkeit“<sup>107</sup>. Pesch verknüpft die Liebe Gottes in seinen Überlegungen, ob eine Antwort auf die Theodizeefrage gefunden werden könne, mit der göttlichen Allmacht und Güte.<sup>108</sup> Und Beinert signalisiert ebenfalls eine sehr enge Bindung zwischen Güte und Liebe Gottes, wenn er von der „Güte der Liebe Gottes“<sup>109</sup> spricht, welche als wirkende Kraft in der Weltgeschichte angenommen werden könne.

---

<sup>102</sup> Beinert/Kühn, *Ökumenische Dogmatik*, S. 158-159.

<sup>103</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 441.

<sup>104</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 441.

<sup>105</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 452.

<sup>106</sup> von Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*, S. 113.

<sup>107</sup> Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 182.

<sup>108</sup> Vgl. Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 630. Siehe hierzu auch *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.).

<sup>109</sup> Beinert/Kühn, *Ökumenische Dogmatik*, S. 164.

### 2.2.3 Methodische Fragen

Abschließend muss hier noch eine grundsätzliche methodische Frage aufgeworfen werden: Wie können theologische Texte überhaupt zu Aussagen über bzw. Überlegungen zu Gottesattributen, Gottes Sein bzw. Gottes Wesen kommen? Diese Frage problematisiert – zumindest implizit – Härle in seinen Ausführungen zu einem *Analogieschluss* zwischen menschlichen Eigenschaften und göttlichen Eigenschaften, im Rahmen derer er im Anschluss an die Aussage, die Theodizeefrage stelle sich u.a. angesichts der Annahme der Gottesattribute Güte, Allmacht und Allwissenheit, sagt: „*Daß* bei diesem Zusammentreffen das Theodizeeproblem entstehen *kann*, basiert auf einem *Analogieschluss*, der sich wie folgt rekonstruieren läßt: Wenn *Menschen* es miteinander gut meinen, dann fügen sie sich, jedenfalls ohne Not, kein Leid zu.“<sup>110</sup>

Natürlich ließe sich fragen, ob derartige *Analogieschlüsse* für theologische Erkenntnisbemühungen geeignet sind oder nicht. Diese Frage wird in den vorliegenden Dogmatiken bei Tom Kleffmann am intensivsten diskutiert. Er weist darauf hin, dass die „Theodizeefrage der neuzeitlichen Philosophie“<sup>111</sup>, die sich an Leibniz orientiere, „von den abstrakten Eigenschaften der Allmacht, Güte bzw. Gerechtigkeit und Verstehbarkeit Gottes als des Schöpfers“<sup>112</sup> ausgehe. Jedoch müsse die christliche Theologie darauf achten, die Eigenschaften Gottes nicht „abstrakt [...], d.h. als transzendente Perfektion menschlicher Macht, Güte, Gerechtigkeit und Erkennbarkeit“<sup>113</sup> zu verstehen, sondern stattdessen „theologisch konkret von einer Allmacht und Güte Gottes zu reden“<sup>114</sup>.

### 2.2.4 Zwischenfazit

Zunächst ist zu sagen, dass die erwähnten Gottesattribute in den Dogmatiken nicht isoliert betrachtet, sondern immer auch in Verbindung mit anderen Gottesattributen oder Aussagen zu Gottes Sein bzw. Wesen gesetzt werden. In manchen Texten werden besonders die Allmacht, Allwissenheit und Güte in einem Atemzug genannt und als grundlegend für das Aufkommen der Theodizeefrage verstanden (v.a. Härle, von Stosch). Es fällt auf, dass die (All-)Macht Gottes in allen Dogmatiken angesprochen und hierbei in der Regel auch mit Abstand am intensivsten diskutiert wird, während die Güte weniger häufig angesprochen wird (v.a. Härle, Schneider-Flume, von Stosch) und von der Allwissenheit Gottes so gut wie nie explizit die Rede ist (v.a. von Stosch, Härle). Jedoch wird im Grunde immer, wenn

---

<sup>110</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

<sup>111</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 177.

<sup>112</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 177-178.

<sup>113</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 178.

<sup>114</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 178.

eines dieser drei Gottesattribute erwähnt wird, auch davon ausgegangen, dass es auf Gott anzuwenden sei.

Des Weiteren ist zu beobachten, dass sich kurze, konkrete Definitionen der angenommenen göttlichen Eigenschaften nur sehr vereinzelt finden lassen (v.a. Härle). Stattdessen werden besonders das Schöpfersein Gottes (v.a. Härle, Joest/von Lüpke, Schneider-Flume), die Frage nach einem möglichen Eingreifen Gottes in den Weltlauf (v.a. Joest/von Lüpke, von Stosch, Barth, Kleffmann), das Kreuz Jesu Christi (v.a. Joest/von Lüpke, Schneider-Flume, Pesch, Beinert, Barth), die eschatologische Hoffnung (v.a. Barth, Pesch, Joest/von Lüpke, Beinert) und die ethische Verantwortung der Menschen (v.a. Barth, Pesch) erwähnt, um von dort aus die jeweiligen Gottesattribute und hierbei insbesondere die (All-)Macht Gottes besser zu verstehen und zu umschreiben.

Einen Sonderfall stellt gewissermaßen die Liebe Gottes dar, da sie zwar auch in mehreren Dogmatiken explizit und intensiv Erwähnung findet (v.a. Joest/von Lüpke, Schneider-Flume, Beinert, Härle), aber weniger als ein Attribut bzw. eine Eigenschaft Gottes, sondern als sein Wesen bzw. Sein verstanden wird (v.a. Härle, Beinert). Ansonsten ist im Hinblick auf die Liebe Gottes festzuhalten, dass sie oft in Verbindung mit seiner Allmacht diskutiert wird (v.a. Schneider-Flume, Joest/von Lüpke, Beinert).

Eine grundlegende Frage, die sich angesichts der Rede von Gottes Eigenschaften stellt, ist, wie die Theologie dazu kommt, Gott diese Eigenschaften zuzusprechen und wie sie zu einem Verständnis dieser Begriffe kommt. Außerdem ist relevant, ob das Herleiten göttlicher Eigenschaften von menschlichen Eigenschaften eher als Möglichkeit oder als Problem anzusehen ist (v.a. Härle, Kleffmann).

### 2.3 Jesus Christus und der Heilige Geist

In allen vorliegenden Dogmatiken wird bei der theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage auf Jesus Christus verwiesen, was sich auch im vorangegangenen Themenkreis schon in Ansätzen gezeigt hat, in dem mehrfach auf das Kreuz Jesu Christi eingegangen wurde. In einigen der Dogmatiken wird darüber hinaus auch auf den Heiligen Geist Bezug genommen. In diesem Themenkreis soll daher untersucht werden, welche Rolle Hinweise auf diese beiden göttlichen *Personen* für die theologische Arbeit an der Theodizeefrage spielen. Die Leitfrage für dieses Unterkapitel lautet dementsprechend:

*Welche Bedeutung haben Verweise auf Jesus Christus und den Heiligen Geist für die theologische Beschäftigung mit der Theodizeefrage?*

### 2.3.1 Jesus Christus

#### 2.3.1.1 Offenbarung Gottes in Jesus Christus

Als Erstes ist hier darauf einzugehen, wieso alle vorliegenden Dogmatiken sich bei ihrer Beschäftigung mit der Theodizeefrage auf Jesus Christus beziehen. Ein entscheidender Grund hierfür ist, dass sich christliche Theologie – wie der Name schon erkennen lässt – generell bei allen Themen, Fragen und Problemstellungen auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bezieht bzw. beziehen sollte. Dies wird in einigen der Dogmatiken auch in den jeweiligen Abschnitten zur Theodizeefrage explizit gesagt und diskutiert. So weisen Wilfried Joest und Johannes von Lüpke darauf hin, dass Christinnen und Christen an „den in Christus offenbaren“<sup>115</sup> Gott glauben. Hierbei vertreten Joest und von Lüpke die Position, dass sich an Jesus Christus grundsätzlich erkennen lasse, wie Gott dem Leiden der Menschen gegenüberstehe, wobei sie dieses Verhältnis von Gott und Mensch angesichts des Leides so denken, dass Gott dem Leiden der Menschen zumindest nicht neutral gegenüberstehe. Sie appellieren an die Theologie, sich in der Behandlung der Theodizeefrage auf die Offenbarung in Jesus Christus zu beziehen, wobei sie aus eben dieser Offenbarung den Schluss ziehen, dass hinter dem Leid definitiv nicht ein Zerstörungswille Gottes gesehen werden dürfe.<sup>116</sup> Die hier skizzierten Überlegungen von Joest und von Lüpke können auch durchaus noch als Ergänzung zu *Sinnhaftigkeit und Zielsetzungen* (S. 43 ff.) gelesen werden, da sie Auskunft darüber geben, wie die Theologie zu legitimen Aussagen zur Theodizeefrage gelangen könne: Durch Bezug auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Grundsätzlich verwundert nicht, dass in den meisten anderen Dogmatiken eher wenige grundlegende Hinweise auf die Bedeutung von Jesus Christus für die christliche Theologie und den christlichen Glauben entdeckt werden können, da solche Überlegungen eher in anderen Abschnitten einer Dogmatik angestellt werden. Vereinzelt lassen sich jedoch trotzdem weitere Aussagen finden, welche die grundsätzliche Bedeutung der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus belegen. So kommt bei Härle die herausragende Rolle, die Jesus Christus bei ihm für die theologische Erkenntnis allgemein, aber auch im Besonderen für die Theodizeefrage spielt, u.a. darin zum Ausdruck, dass er betont, der christliche Glaube hoffe darauf, dass „der Gott, dessen Wesen sich in Jesus Christus zum Heil der Welt erschlossen hat, der schöpferische Grund dieser Welt ist, in der es so unbegreifliches Übel gibt.“<sup>117</sup> Auch hier wird also – ähnlich wie bei Joest und von Lüpke – festgestellt, dass Erkenntnisse über Gottes Wesen den Menschen grundsätzlich durch die Offenbarung

---

<sup>115</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 174.

<sup>116</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 172-173.

<sup>117</sup> Härle, Dogmatik, S. 454.



in Jesus Christus möglich seien. Ähnliches wurde auch schon weiter oben in Bezug auf Schneider-Flume erwähnt.<sup>118</sup>

### 2.3.1.2 Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes

Neben diesen eher allgemein gelagerten Thesen zur Bedeutung der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus für theologische Erkenntnisbemühungen ist als Nächstes auf das Kreuz Jesu Christi einzugehen, das in den meisten untersuchten Dogmatiken äußerst präsent in den Überlegungen zur Theodizeefrage ist.

Gunda Schneider-Flume hebt die außerordentliche Bedeutung hervor, welche das Kreuz Jesu Christi und das Mitleiden Gottes mit den Menschen für die theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage habe: „Christliche Theologie kann Gott nur vom Kreuz Jesu Christi her als mit den Leidenden mitleidend denken.“<sup>119</sup> Schon bei der Beschäftigung mit den göttlichen Eigenschaften wurde dargestellt, dass Schneider-Flumes Gedanken zum Kreuz Jesu Christi in Beziehung zu ihren Gedanken zur Macht Gottes stehen, was in ähnlicher Form u.a. auch für Otto Hermann Pesch und Wolfgang Beinert festgehalten wurde, die davon sprechen, dass Gott seine Macht im Kreuz *betätige* bzw. *behaupte*.<sup>120</sup> Noch nicht angesprochen und darüber hinaus zu erwähnen ist, dass Beinert bei seiner Bezugnahme auf das Kreuzesgeschehen dieses von der Dreieinigkeit Gottes her versteht.<sup>121</sup> Hierbei betont er – und kehrt somit wieder zum Thema *Macht* zurück –, dass nach christlichem Verständnis Jesus zwar von Menschen getötet worden sei, aber dieses Schicksal – durch göttliche Intervention – hätte verhindert werden können: „Sicher ist er durch die Machtanwendung der jüdischen wie der römischen Autoritäten zu Tode gebracht worden, doch dieses Schicksal hat er vorausgesehen und auf sich zukommen lassen, um es am Ende bewusst auf sich zu nehmen. Die zur Befreiung bereitstehenden zwölf Legionen Engel mobilisierte er ganz ausdrücklich nicht (Mt 26,53).“<sup>122</sup> Aufgrund dieser Überlegungen spricht Beinert angesichts des Kreuzes Jesu Christi von einer „Verweigerung seiner Machtmöglichkeiten“<sup>123</sup>.

Auch Joest und von Lüpke beziehen das Kreuz Jesu Christi und die Macht Gottes aufeinander, weswegen auch in Bezug auf ihr Verständnis der Macht Gottes bereits über das Kreuz Jesu Christi gesprochen wurde.<sup>124</sup> Außerdem zeigen Joest und von Lüpke anhand von Verweisen auf Jesu Heilungen, sein Sterben am Kreuz und seine Auferstehung, dass Gott nicht wolle, dass Leiden unser Leben zerstöre, dass er leide und dass er dem Leid überlegen sei. Hierbei geben sie wiederum ihrer Überzeugung

<sup>118</sup> Siehe *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.).

<sup>119</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 201.

<sup>120</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

<sup>121</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 162.

<sup>122</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 162.

<sup>123</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 162.

<sup>124</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

Ausdruck, dass der christliche Glaube an Jesus Christus erkenne, dass Gott dem Leiden der Menschen nicht neutral gegenüberstehe: „Wie er unser aller Schuld auf sich genommen hat, so hat er auch die Last des Leidens zu seiner eigenen Sache gemacht bis zu seinem Sterben am Kreuz. Das heißt aber doch: Gott selbst ist in ihm auf die Seite des unter dieser Last gebeugten Menschen gekommen. Und in der Auferweckung des Gekreuzigten hat er seinen Sieg über Leiden und Tod offenbart, der die Hoffnung auf eine von diesen Mächten befreite Zukunft seiner Schöpfung begründet.“<sup>125</sup> Hier verknüpfen Joest und von Lüpke also Kreuz und Auferstehung Jesu Christi mit Thesen zum Wirken Gottes, wobei sie eine auf die Zukunft gerichtete (eschatologische) Hoffnungsperspektive andeuten.

Joest und von Lüpke heben in den oben zitierten Passagen den Gedanken, dass in Jesus Christus Gott selbst leide, sehr deutlich hervor. Dies ist in ähnlicher Art und Weise auch bei Wilfried Härle der Fall: So wurde bereits dargestellt, dass Härle einen Zusammenhang von Liebe und Leiden Gottes beschreibt, der sich im Kreuz Jesu Christi auftue und als Bezugspunkt sehr wichtig für christliche Aussagen zum Leid in der Schöpfung sei.<sup>126</sup> Weiteres zum Leiden Gottes in Jesus Christus kann in Härles Dogmatik einer Passage entnommen werden, in der er von der christlichen Hoffnung spricht, dass auch „physisches Übel Element einer guten Schöpfung sein könne.“<sup>127</sup> Diese *Hoffnung* leitet er von Jesus Christus bzw. dem Kreuz Jesu Christi her.<sup>128</sup> In diesem Zusammenhang spricht Härle in Anlehnung an Elert, Bonhoeffer und Moltmann von einer „*mitleidenden Gegenwart* Gottes in der Welt“<sup>129</sup>.

Das Mitleiden Gottes wird auch bei Klaus von Stosch fokussiert. Er sagt – unter Verweis auf Moltmann und Sölle –, „dass das Kreuz als Ausdruck des universalen Mitleidens Gottes mit seiner leidenden Schöpfung anzusehen ist. Im Kreuz erweist sich der christliche Gott als solidarisch mit dem leidenden Menschen verbunden, dem er in jede Einsamkeit und jede Verworfenheit hinein nachgehen will.“<sup>130</sup> Von Stosch postuliert daher, dass die Annahme eines Mitleidens Gottes „als unerlässlicher Bestandteil jeder aussichtsreichen Bearbeitung des Theodizeeproblems angesehen werden“<sup>131</sup> könne.

Das Leiden Gottes spielt aber nicht nur bei Joest und von Lüpke, bei Härle und bei von Stosch eine prominente Rolle. So wurde weiter oben bereits gesagt, dass laut Pesch Gott selbst in Jesus Christus in unser Leid *eutrete*.<sup>132</sup> Auf das Mitleiden Gottes in Jesus Christus als einen entscheidenden Aspekt des christlichen Glaubens geht Pesch auch an anderer Stelle ein: „Nun haben all unsere bisherigen Überlegun-

---

<sup>125</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 172.

<sup>126</sup> Siehe *Liebe* (S. 58 f.).

<sup>127</sup> Härle, Dogmatik, S. 451.

<sup>128</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 451-452.

<sup>129</sup> Härle, Dogmatik, S. 452.

<sup>130</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 113.

<sup>131</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 113.

<sup>132</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

gen trotz mancher Differenzierungen immer von dem Gott geredet, bei dem unser Leben im Namen Jesu sorglos vor Anker gehen kann, weil Gott unser Leben sogar auch noch im Leiden geteilt hat.<sup>133</sup> Bei Schneider-Flume wird ebenfalls von einem Mitleiden Gottes gesprochen, wobei sie diese Erkenntnis primär von der Auferstehung Jesu Christi herleitet.<sup>134</sup> Auch Hans-Martin Barth betont ausdrücklich, dass in Jesus Christus Gott selbst leide. So verknüpft er seine Ausführungen zum Leiden Gottes in Jesus Christus mit Aussagen zur Spannung von Macht und Ohnmacht in Gott und ihrer Bedeutung für die Menschen, wobei Barth festlegt, dass christliche Theologie Gott vom Leiden Gottes in Jesus Christus her zu denken habe.<sup>135</sup> An anderer Stelle bezieht sich Barth auf den Schrei Jesu am Kreuz und sieht in ihm eine radikale Form der Theodizeefrage: „Im Glauben an ihn [den dreieinen Gott] radikalisiert sich gegebenenfalls die Theodizee-Problematik. Sie lautet dann nicht mehr abstrakt: ‚Wie kann Gott das zulassen?‘, sondern so, wie der Schrei Jesu: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘“<sup>136</sup> Auch deutet Barth an, dass sich am Kreuz Jesu Christi erkennen lasse, dass Gott nicht einfach unerwartet in den Verlauf der Geschichte eingreife.<sup>137</sup>

Explizit auf Jesu Schrei am Kreuz – „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“<sup>138</sup> – geht auch Härle ein und sieht u.a. in ihm bzw. in der Passionsgeschichte allgemein die Theodizeefrage in ihrer ursprünglichsten Gestalt als Klage bzw. klagende Frage an Gott aufgeworfen.<sup>139</sup> Härle und Barth deuten hier also darauf hin, dass die konkrete bzw. ursprüngliche Form der Theodizeefrage nicht in einer allgemeinen Frage nach Gottes Handeln angesichts des Leidens in der Schöpfung, sondern in einem Schrei bzw. einer (An-)Klage bestehe, die angesichts des (eigenen) Leides direkt an Gott gerichtet werde und somit zu ihm und nicht über ihn spreche – so wie es auch Jesus am Kreuz getan habe.

In mehreren der vorliegenden Dogmatiken wird darauf hingewiesen, dass die Theologie durch den Verweis auf das Kreuz Jesu Christi die Theodizeefrage nicht allgemeingültig und abschließend beantworten könne – ungeachtet des Umstandes, dass so viele Theologen in ihren Texten zur Theodizeefrage das Kreuz so häufig und an zentralen Stellen erwähnen. So bemerkt Härle – in Anlehnung an Kants Theodizee-Kritik –, dass sich auch mit Hilfe des Verweises auf das Kreuz Christi nicht sagen lasse, „damit wäre Kants Forderung Genüge getan, ‚durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners‘ [...] zu zeigen, daß *alles* Leiden

<sup>133</sup> Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 626-627.

<sup>134</sup> Vgl. Schneider-Flume, *Grundkurs Dogmatik*, S. 233.

<sup>135</sup> Vgl. Barth, *Dogmatik*, S. 452-453. Siehe zu Macht und Ohnmacht bei Barth auch (*All-*)*Macht* (S. 52 ff.).

<sup>136</sup> Barth, *Dogmatik*, S. 453.

<sup>137</sup> Vgl. Barth, *Dogmatik*, S. 452. Siehe hierzu auch (*All-*)*Macht* (S. 52 ff.).

<sup>138</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 445.

<sup>139</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 444-445. Zur Klage bei Härle siehe auch *Sinnhaftigkeit und Zielsetzungen* (S. 43 ff.).

einen guten Sinn und eine positive Bedeutung hätte.<sup>140</sup> Ähnlich äußern sich auch Schneider-Flume und Barth.<sup>141</sup> Somit untermauern diese und die nun folgenden Ausführungen die bereits in *Sinnhaftigkeit und Zielsetzungen* (S. 43 ff.) skizzierte These, eine allgemeingültige Antwort auf die Theodizeefrage sei nicht zu finden.

Beinert kommt zu dem Schluss, dass es für die Menschen schwer verständlich sei, wieso Gott die Erlösung der Menschen so vollzogen habe, wie es im Kreuz Jesu Christi geschehen sei: „Die Frage an ihn bleibt: Warum verhinderst du es nicht, nicht einmal bei deinem eingeborenen Sohn? Hättest du nicht anders die Erlösung ins Werk setzen können?“<sup>142</sup> Für Beinert zeigt das Kreuz aber, dass Gott angesichts des Leides auf der Seite der Menschen stehe.<sup>143</sup> Dies erinnert an die weiter oben dargestellte Aussage von Joest und von Lüpke, dass Gott dem Leiden der Menschen nicht einfach neutral gegenüberstehe, sondern *auf der Seite* der Menschen stehe.

Auch von Stosch stellt Überlegungen dazu an, inwiefern die Theologie anhand der Bezugnahme auf das Kreuz Jesu Christi die Theodizeefrage beantworten könne und kommt dabei zu ganz ähnlichen Ergebnissen wie Härle, Schneider-Flume, Barth und Beinert. Von Stosch stellt in seinen Ausführungen zur Theodizeefrage mehrere Lösungsversuche vor, die eine „Bonisierung des Leidens“<sup>144</sup> vornehmen, wobei er einen Versuch nennt, „der seine Überzeugungskraft ausdrücklich aus der spezifisch christlichen Gestalt religiösen Glaubens bezieht: nämlich den Hinweis auf den *Kreuzestod Jesu Christi* und seine Inanspruchnahme als Lösung des Theodizeeproblems“<sup>145</sup>. Von Stosch betont hier, dass das Leiden Gottes im Kreuz Jesu Christi nicht isoliert betrachtet werden dürfe, wodurch sich wieder das in *Eigenschaften Gottes* (S. 51 ff.) festgestellte Beziehungsgefüge zwischen den verschiedenen Teilaspekten der Theodizeefrage bzw. einer theologischen Antwort auf diese zeigt.<sup>146</sup> Gerade dieses Beziehungsgefüge mache aber eine abschließende Beantwortung der Theodizeefrage unter Verweis auf das Kreuz Jesu Christi unmöglich: „Aber auch wenn Gott sich noch so sehr mit den Leidenden solidarisiert oder sich von dem Leiden betreffen lässt, bleibt die Frage, wieso er das Leiden allererst zulässt. Gott ist zumindest in der christlichen Auffassung niemals nur der Leidende, sondern immer auch der Schöpfer, der aus souveräner Entscheidung heraus diese Welt, und damit auch ihre Leiden, ermöglicht hat.“<sup>147</sup> Hier wird deutlich, dass das Kreuz Jesu Christi und das darin sich zeigende Mitleiden Gottes nicht von seinem Schöpfersein und von seiner Freiheit getrennt werden können. Der Verweis auf Gottes Mitleiden könne daher zumindest für sich genommen die Theodizee-

---

<sup>140</sup> Härle, Dogmatik, S. 452.

<sup>141</sup> Vgl. Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 322; vgl. Barth, Dogmatik, S. 452.

<sup>142</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 163.

<sup>143</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 163.

<sup>144</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 110.

<sup>145</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 112.

<sup>146</sup> Vgl. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 112-113.

<sup>147</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 112.

frage bzw. die spezifischere Frage, „warum Gott die Welt so leidvoll eingerichtet hat“<sup>148</sup>, nicht abschließend beantworten.

### 2.3.1.3 Der Mensch Jesus und sein Handeln

In einigen Dogmatiken wird neben der Rede vom Kreuz Jesu Christi auch das Handeln des Menschen Jesus in den Blick genommen. Dies betont z.B. Otto Hermann Pesch explizit, indem er sagt, dass Gott „in Jesus Christus [...] uns einen im Leiden vorbildlich tapferen Menschen vor Augen stellt“<sup>149</sup>. Ähnlich wie Pesch spricht auch Wolfgang Beinert explizit das Menschsein Jesu an, wobei er anmerkt, dass die Kreuzigung nicht nur die göttlichen Machtmöglichkeiten Jesu, sondern auch seine ethische Vollkommenheit in Frage zu stellen scheine.<sup>150</sup> Pesch und Beinert erinnern somit daran, dass das Menschsein Jesu und sein Handeln – auch oder sogar besonders im Angesicht des Kreuzes – nicht vergessen werden dürfen.

### 2.3.2 Die Trinität und der Heilige Geist

Die bisherigen Ausführungen zeigen deutlich, dass Bezugnahmen auf Jesus Christus und hierbei besonders auf das Kreuz eine absolut zentrale Stellung in der theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage einnehmen. Auffallend ist, dass Verweise auf den Heiligen Geist im Vergleich hierzu nur in geradezu verschwindend geringer Zahl gefunden werden können.

Eine Ausnahme stellt hier Hans-Martin Barth dar. Er macht deutlich, dass er Gott trinitarisch denken und so an der Theodizeefrage arbeiten möchte.<sup>151</sup> Hierbei unterscheidet Barth innerhalb seines *trinitarischen Lösungsversuches* drei Momente: Ein *christologisches*, ein *schöpfungstheologisches* und ein *pneumatologisches Moment*; im Folgenden sollen das christologische und das pneumatologische Moment näher betrachtet werden, wohingegen das schöpfungstheologische Moment im nachfolgenden Themenkreis genauer untersucht wird.

Barth sagt zunächst: „Der Glaubende ist eingeladen, Gott als an Sünde und Leid mitleidend zu glauben (christologisches Moment)“<sup>152</sup>. Hier ist das Motiv des (Mit-) Leidens Gottes in Jesus Christus erkennbar, das weiter oben bereits häufiger erwähnt wurde. Des Weiteren sei der Glaubende aber auch eingeladen, „Gott als den zu erfassen, der in Passion und Aktion Sünde und Leid überwindet, der zur Überwindung des Bösen in Aktion und Passion inspiriert und befähigt (pneumatologisches Moment).“<sup>153</sup> In Bezug auf das *pneumatologische Moment* sieht man,

<sup>148</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 113.

<sup>149</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 631.

<sup>150</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 162.

<sup>151</sup> Vgl. Barth, Dogmatik, S. 453.

<sup>152</sup> Barth, Dogmatik, S. 453.

<sup>153</sup> Barth, Dogmatik, S. 453.

dass Gott für Barth derjenige ist, der Sünde und Leid *überwindet*, wobei der Verweis auf *Passion und Aktion* wiederum an die obigen Überlegungen zu Jesus Christus bzw. dem Kreuz Jesu Christi und dem Handeln des Menschen Jesus erinnert. Zugleich sei Gott aber auch derjenige, der den Menschen die Überwindung des Bösen ermögliche, wobei das Wirken der Menschen durch den neuerlichen Verweis auf *Aktion und Passion* in eine enge Beziehung zum Wirken Gottes gesetzt wird. So sei dieses Handeln den Menschen möglich, da Gott sie – durch den Heiligen Geist – dazu *inspiriere* und *befähige*. Somit wird der Wille und die Aktivität der Menschen zur Überwindung des Bösen nicht einfach als ausschließlich aus ihnen selbst kommend gedacht, sondern ebenfalls auf Gott zurückgeführt. Den letzten Aspekt spricht Barth auch im Rahmen eines Appells an die Menschen nochmals an, wobei er wiederum auf den Heiligen Geist Bezug nimmt: „Schließlich erwartet er [Gott] von den Seinen, daß sie, erfüllt von der Kraft seines Geistes, das Böse innerhalb und außerhalb ihrer selbst bekämpfen und Leid lindern durch eigene Leidensbereitschaft und durch aktiven Widerstand.“<sup>154</sup>

Auch bei Tom Kleffmann finden sich explizite Bezugnahmen auf Jesus Christus und den Heiligen Geist, wobei allgemein und somit auch in Bezug auf Jesus Christus und den Heiligen Geist die Gegenwart Gottes und seine Gemeinschaft mit den Menschen zentral in seinen Überlegungen zur Theodizeefrage sind. Hierbei sagt er – wie Barth –, dass sich das Wirken des Heiligen Geistes (auch) im menschlichen Leben und Handeln verwirkliche.<sup>155</sup> Grundsätzlich fällt auf, dass Kleffmann in seiner Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage mehrfach explizit auf die Trinität Gottes hinweist.<sup>156</sup> Hieran zeigt sich, dass theologische Aussagen über Jesus Christus und bzw. oder den Heiligen Geist im Grunde immer auch vor dem Hintergrund der Trinität gelesen werden müssen. Dies wird auch im nachfolgenden Themenkreis, in dem u.a. die Frage im Vordergrund steht, was die vorliegenden Dogmatiken über Gott als Schöpfer sagen, zu bedenken sein.

### 2.3.3 Zwischenfazit

Sämtliche Dogmatiken nehmen im Rahmen ihrer Beschäftigung mit der Theodizeefrage mehrfach und intensiv Bezug auf Jesus Christus. Einige Theologen berufen sich hierbei explizit auf die allgemein für die christliche Theologie zentrale Annahme, dass sich Gott in Jesus Christus offenbart habe und daher theologische Erkenntnisse wie auch Glaubensaussagen – allgemein und auch in Bezug auf die Theodizeefrage – von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus herzuleiten seien (v.a. Joest/von Lüpke, Härle, Schneider-Flume).

---

<sup>154</sup> Barth, Dogmatik, S. 453.

<sup>155</sup> Vgl. Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 177,182. Zur Gegenwart Gottes bei Kleffmann siehe auch *Zielsetzungen und Vorgehen* (S. 45 ff.).

<sup>156</sup> Vgl. Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 177,182.

Ein großer Teil der Aussagen zu Jesus Christus nimmt Bezug auf das Kreuz. Anhand von Verweisen auf das Kreuz werden insbesondere Aussagen zur (All-)Macht (v.a. Schneider-Flume, Pesch, Beinert, Joest/von Lüpke, Barth) und zum (Mit-)Leiden Gottes (v.a. Joest/von Lüpke, Härle, von Stosch, Schneider-Flume, Pesch, Barth) getätigt. Bezugnahmen auf die Auferstehung Jesu Christi (v.a. Joest/von Lüpke, Schneider-Flume) werden – zumindest explizit – seltener und weniger intensiv in die Überlegungen zur Theodizeefrage eingewoben.

Trotz der häufigen Verweise auf das Kreuz Jesu Christi weisen viele Theologen darauf hin, dass die Theologie auch durch den Verweis auf das Kreuz die Theodizeefrage nicht allgemeingültig und abschließend beantworten könne (v.a. Härle, Schneider-Flume, Barth, Beinert, von Stosch). Neben dem Kreuz wird auch das Handeln des Menschen Jesus (v.a. Pesch, Beinert) gelegentlich angesprochen.

Gerade wenn man sich vor Augen hält, wie viele direkte Verweise auf Jesus Christus in den verschiedenen Ausführungen zur Theodizeefrage insgesamt getätigt werden, fällt auf, dass sich explizite Bezugnahmen auf die Bedeutung des Heiligen Geistes für eine theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage nur höchst selten finden lassen. Diese wenigen Bezugnahmen sind in theologische Argumentationen integriert, die sich ausdrücklich als trinitarische Antwortversuche auf die Theodizeefrage verstehen (v.a. Barth, Kleffmann).

## 2.4 Gott als Schöpfer und das Leid in der Schöpfung

Die vorliegenden Dogmatiken setzen sich in ihrer Beschäftigung mit der Theodizeefrage nicht nur damit auseinander, wie angesichts des Leides von Gott zu reden sei; diese Frage stand in den Themenkreisen *Eigenschaften Gottes* (S. 51 ff.) und *Jesus Christus und der Heilige Geist* (S. 61 ff.) im Fokus. Auch das Leid der Menschen bzw. allgemein das Leid in der Schöpfung wird in den Blick genommen, wobei natürlich Überlegungen, die das Leid in der Schöpfung fokussieren, nicht von der Rede von Gott als dem Schöpfer ebendieser Schöpfung getrennt werden können. Daher werden nun zum einen – dies als Ergänzung zu der Frage, wie von Gott zu reden sei – Aussagen zum Schöpfersein Gottes und zum anderen Aussagen zum Leid in der von Gott geschaffenen Welt – also in seiner Schöpfung – betrachtet. Die Leitfrage lautet dementsprechend:

*Welche Aussagen werden zu Gott als Schöpfer und dem Leid in der Welt gemacht?*

### 2.4.1 Der Schöpfungsglaube

Insbesondere Klaus von Stosch vertritt explizit die Position, die Theodizeefrage werde primär durch den christlichen *Schöpfungsglauben* provoziert. Hier kann zunächst noch einmal daran erinnert werden, dass bereits in den Ausführungen zum Leiden Gottes in Jesus Christus darauf hingewiesen wurde, dass von Stosch

Gott als den souveränen Schöpfer der Welt denkt, der die Welt und somit auch das Leiden ermöglicht hat.<sup>157</sup> Dass der Glaube an Gott als Schöpfer für von Stosch ein wichtiger Grund ist, weshalb sich die Theodizeefrage überhaupt stelle, ist darüber hinaus auch an anderer Stelle zu erkennen: So sei es möglich, Gott „hinsichtlich seiner Welturheberschaft haftbar zu machen. Insofern sollte man [...] klar sehen, dass der eigentliche Stein des Anstoßes schon beim Schöpfungsgedanken bzw. dem Gedanken der Welturheberschaft und nicht erst beim Allmächtsbegriff erreicht ist. Denn auch wenn Gott angesichts ihm vorgegebener (metaphysischer) Gegebenheiten die Welt nicht anders konzipieren konnte, bleibt die Frage offen, warum Gott überhaupt etwas geschaffen hat bzw. warum er überhaupt damit begonnen hat, das Chaos in Ordnung zu überführen.“<sup>158</sup> Bemerkenswert ist, dass von Stosch an dieser Stelle *Schöpfung* anscheinend primär als ein Anfangsgeschehen denkt, was sich z.B. in der Verwendung der Begriffe *Welturheberschaft* und *begonnen* zeigt.

Eine ausführliche Diskussion, welche Bedeutung der Glaube an Gott als Schöpfer für die theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage hat, findet sich auch bei Wilfried Härle. Er stellt an mehreren Stellen klar heraus, dass sich für ihn die Theodizeefrage insbesondere angesichts des Glaubens an Gott als Schöpfer der Welt stelle.<sup>159</sup> Daraus folgt für Härle eine Aufforderung an die Theologie, die wiederum die Beziehung von Theodizeefrage und Schöpfungsglauben aufzeigt: „Das ist das Feld, auf das sich die Schöpfungslehre einlassen muß.“<sup>160</sup>

Auch an anderer Stelle kann gesehen werden, dass für Härle der Schöpfungsglaube entscheidend für das Aufkommen der Theodizeefrage ist, wobei hier auch erkannt werden kann, worin wesentliche Elemente seines Verständnisses von Schöpfung liegen: „Nicht *jedes* Gottesverständnis läßt das Theodizeeproblem entstehen, sondern nur ein Gottesverständnis, in dem Gott in Beziehung zur Welt und die Welt in Beziehung zu Gott gesehen wird, das also Gott als *Schöpfer* (und *Erhalter*) der Welt versteht.“<sup>161</sup> Hier ist also entscheidend, dass der Glaube an Gott als Schöpfer bedeute, eine beidseitige Beziehung von Gott und Welt sei gegeben, die auch in der Gegenwart bestehe und für die Welt notwendig sei. Dies wird v.a. auch daran erkennbar, dass Härle von Gott als *Erhalter* der Welt spricht. Im Folgenden präzisiert Härle diese Setzung – wie in *Eigenschaften Gottes* (S. 51 ff.) erläutert – dahingehend, dass die Theodizeefrage sich nur dann stelle, wenn der Schöpfungsglaube die Annahme eines allmächtigen, allwissenden und gütigen Gottes beinhalte.<sup>162</sup> In eine ähnliche Richtung weisen Tom Kleffmanns einleitende Bemerkungen innerhalb seiner Überlegungen zur Theodizeefrage, da auch er das Leid in der Welt mit dem

<sup>157</sup> Siehe *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.).

<sup>158</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 114. Zur Allmacht Gottes bei von Stosch siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

<sup>159</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 441,447.

<sup>160</sup> Härle, Dogmatik, S. 441.

<sup>161</sup> Härle, Dogmatik, S. 447.

<sup>162</sup> Siehe *Allmacht, Allwissenheit und Güte* (S. 52 ff.).



Schöpfersein Gottes und der Annahme gewisser Gottesattribute verknüpft: „Wenn Gott als der allmächtige, allgegenwärtige, schlechthin gute Schöpfer der Welt zu verstehen ist, warum läßt er dann das Leiden zu?“<sup>163</sup>

Auch für Hans-Martin Barth erwächst die Theodizeefrage aus dem Glauben an Gott als Schöpfer. Hierbei präzisiert er, dass in der christlichen Theologie das Schöpfersein Gottes oft so verstanden werde, dass Gott die Grundbedingungen des Lebens in der Welt geschaffen habe und sie seitdem in Gang halte: „Der Schöpfer muß den Problemen seiner Schöpfung gewachsen sein! Wenn er die Naturgesetze begründet hat und in ihrer Funktion erhält, muß er sie doch auch durchbrechen können. Die Freiheit, wann und wie und mit welchen Absichten oder Einschränkungen er dies tun möchte, bleibt ihm unbenommen.“<sup>164</sup> Bereits weiter oben wurde jedoch darauf eingegangen, dass Barth in seinen Ausführungen zur Allmacht Gottes selbst an die Glaubenden appelliert, nicht auf ein solches Eingreifen Gottes zu warten, sondern stattdessen selbst aktiv gegen das Leid in der Welt vorzugehen.<sup>165</sup> Neben dem *christologischen* und dem *pneumatologischen Moment* seines trinitarischen Denkweges spricht Hans-Martin Barth noch von einem dritten Moment: „Der Glaubende ist eingeladen, [...] Gott als den aller Sünde und allem Leiden Überlegen und ihm Widerstand leistenden zu bekennen (schöpfungstheologisches Moment)“<sup>166</sup>. Barth geht hier also davon aus, dass Gott der Schöpfer dem Leiden gewachsen sei und es bekämpfe. Eine solche Interpretation von Gott als Schöpfer provoziert das Aufkommen der Theodizeefrage, da die Existenz des Leides in der Welt der Existenz eines so verstandenen Schöpfergottes zu widersprechen scheint; grundsätzlich zeigt sich hier durch die Verwendung der Zeitform Präsens (*Widerstand leisten*), dass Gottes Schöpfersein nicht nur für ein Anfangsgeschehen, sondern auch darüber hinaus Bedeutung habe.

Allgemein betonen also v.a. Härle und Barth explizit innerhalb ihrer Theodizee-Kapitel, dass die Beziehung zwischen Gott dem Schöpfer und der Schöpfung nicht nur durch ein Anfangsgeschehen begründet sei, sondern auch in der Gegenwart bestehe. Auch Schneider-Flume sieht eine Verbindung zwischen Gott als Schöpfer und seiner Schöpfung, die nicht als eine vergangene, sondern als eine gegenwärtige zu verstehen sei, wobei sie – ähnlich wie Härle – davon ausgeht, dass Gott die Welt *erhalte*.<sup>167</sup>

Weitere allgemeine Überlegungen zum Verständnis von Gott als Schöpfer angesichts der Theodizeefrage sind bei Wilfried Joest und Johannes von Lüpke zu finden, wobei sie eine (eschatologische) Zukunftsperspektive eröffnen, indem sie eine

---

<sup>163</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 176.

<sup>164</sup> Barth, Dogmatik, S. 452.

<sup>165</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

<sup>166</sup> Barth, Dogmatik, S. 453. Zu den beiden anderen Momenten siehe *Die Trinität und der Heilige Geist* (S. 67 f.).

<sup>167</sup> Vgl. Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 201. Siehe zu Schneider-Flumes Schöpfungsverständnis auch *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

zukünftige *Erlösung* der Schöpfung ansprechen: „Die faktische Welt ist nicht in harmonischem Einklang mit dem Willen des Gottes, den wir als ihren Schöpfer glauben, sondern Schöpfung, in der zerstörende Macht wirksam ist, Schöpfung also, die auf ihre Erlösung wartet.“<sup>168</sup> Auch sonst denken Joest und von Lüpke das Schöpfersein Gottes und die Existenz des Leides in seiner Schöpfung konsequent zusammen und vertreten die These, der Glaube an Gott als den Schöpfer sei nicht einfach direkt aus der Schöpfung abzuleiten, sondern das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer sei gewissermaßen trotz des (nicht zuletzt auf die Sünde der Menschen zurückzuführenden) Zustands der Welt abzulegen. Hierbei bewirke der Glaube an Gott als den Schöpfer, der aufgrund der Offenbarung Gottes in Christus entstehe, dass eine Haltung gegenüber der Welt eingenommen werde, die grundsätzlich positiv und nicht resignativ sei.<sup>169</sup>

### 2.4.2 Das Leiden

Nachdem nun die Frage nach dem Leiden in der Welt primär dahingehend gestellt wurde, welche Bedeutung der Glaube an Gott als Schöpfer für die Theodizeefrage hat und was überhaupt als elementare Bestandteile des Schöpfungsglaubens in den Überlegungen zur Theodizeefrage genannt wird, ist nun der Blick genauer auf das Leid in der Schöpfung zu richten.

#### 2.4.2.1 Allgemeines zum Leiden

Otto Hermann Pesch stellt die These auf, dass die Theodizeefrage heute intensiver verhandelt werde als in früherer Zeit und diskutiert, worin dieser Umschwung begründet liegen könnte. Seiner Meinung nach spielt die globalisierte Medienwelt die entscheidende Rolle: „Inzwischen aber hat das Leiden in der Welt, sei es durch Naturkatastrophen, sei es durch menschliche Bosheit, ein Ausmaß angenommen, das jede ‚Routine‘ verbietet. Zwar fragt es sich, ob heute in Wahrheit mehr gelitten wird als in früheren Zeiten. Tatsache ist aber, dass wir im Gegensatz zu früheren Zeiten heute durch die Medien sofort wissen, wenn irgendwo auf der Welt sich wieder eine natürliche oder menschliche Katastrophe ereignet.“<sup>170</sup> Eine zweite, ergänzende, aber eher ungewöhnliche Annahme nimmt Bezug auf die steigende Weltbevölkerung: „Zudem hat selbstverständlich auch quantitativ das Ausmaß des Leidens zugenommen durch die Zunahme der Weltbevölkerung. Wo Tausend Opfer eines Erdbebens zu beklagen sind, müssen erst einmal Tausend Menschen gewohnt haben. Zum Vergleich: Zur Zeit des Ersten Weltkrieges betrug

<sup>168</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd.1, S. 173. Zum Schöpfungsverständnis bei Joest und von Lüpke sowie ihren Überlegungen zum Willen Gottes und zur eschatologischen Überwindung des Leides siehe auch (*All-)Macht* (S. 52 ff.).

<sup>169</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd.1, S. 174.

<sup>170</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 626.

die Weltbevölkerung 1,5 Milliarden Menschen. Heute nähern wir uns der Sieben-Milliarden-Grenze, wenn sie nicht schon überschritten ist.“<sup>171</sup>

### 2.4.2.2 Drei Arten des Leides bzw. Übels

Einige Dogmatiken nehmen – in Anlehnung an die Theodizee von Leibniz – eine Dreiteilung des Leides bzw. Übels vor: In das metaphysische Übel (*malum metaphysicum*), das physische Übel (*malum physicum*) und das moralische Übel (*malum morale*).<sup>172</sup>

**Malum metaphysicum** Wilfried Härle definiert das *malum metaphysicum* als „Inbegriff der Übel, die damit gegeben sind oder daraus resultieren, daß Menschen (wie die übrigen Kreaturen) endliche, irdische Wesen sind, also zeitlich begrenzt, räumlich begrenzt, in ihrem Wissen und in ihrer Macht begrenzt, d.h.: *Geschöpfe* und nicht selbst Gott oder Götter sind.“<sup>173</sup> Diese Art des Leides werfe für die Theologie „allem Anschein nach die *geringsten* Probleme auf.“<sup>174</sup> Es sei nachvollziehbar, dass „Geschöpfe, die von Gott *unterschieden* sind, nicht selbst *vollkommen*, also göttlich sein können.“<sup>175</sup> *Vollkommenheit* wird bei Härle also als Merkmal des einen Gottes, *Unvollkommenheit* als Merkmal der Geschöpfe gesehen. Als abschließenden Gedanken zu dieser Art des Leides wirft Härle jedoch noch die Frage auf, ob nicht doch das metaphysische Übel eventuell der entscheidende Aspekt für das Aufkommen der Theodizeefrage sei: „Ist es vielleicht gerade die Unvollkommenheit, das Nicht-sein-können-wie-Gott, das vom Menschen als Stachel empfunden wird und sich im Theodizeeproblem artikuliert?“<sup>176</sup>

Tom Kleffmann beschäftigt sich in seinen Ausführungen zum *malum metaphysicum* mit der „Notwendigkeit des Leidens und Sterbens“<sup>177</sup>. Er stellt zu Beginn fest: „Leiden und auch Sterben sind Notwendigkeiten des geschöpflichen Lebens.“<sup>178</sup> Hierzu ergänzt er, dass z.B. „für das Werden der Arten des Lebens Fortpflanzung und Tod der Individuen notwendig“<sup>179</sup> seien. Darüber hinaus könne auch allgemein gesagt werden: Das „sich vom Anderen Unterscheidende, Einzelne, besteht nur auf Zeit.“<sup>180</sup> Kleffmann macht also deutlich, dass das Leben von Geschöpfen – und somit auch das Leben von Menschen – zwingend zeitlich begrenzt sein

<sup>171</sup> Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 626.

<sup>172</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 445-446, 448-454; vgl. Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 178-182; vgl. Beinert/Kühn, S. 160-161.

<sup>173</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 445-446.

<sup>174</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 448. Vgl. hierzu auch Härle, *Dogmatik*, S. 454.

<sup>175</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 448-449.

<sup>176</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 449.

<sup>177</sup> Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 179.

<sup>178</sup> Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 179.

<sup>179</sup> Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 179.

<sup>180</sup> Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 179.

müsse und nicht unsterblich sein könne. Hier weisen Kleffmanns Gedanken eine große Ähnlichkeit zu jenen von Härle auf. Denn genau wie Härle spricht Kleffmann nicht nur von einer Begrenztheit der Geschöpfe, sondern nimmt auch eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer vor: „Nur ein Leben, welches alle Wirklichkeit umfaßt, ist unsterblich: Gottes Leben.“<sup>181</sup> Kleffmann führt somit mehrere Argumente an, weshalb das Leiden als *malum metaphysicum* notwendig für das geschöpfliche Leben sei.

Eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen den obigen Ausführungen Kleffmanns und den Überlegungen von Wolfgang Beinert besteht darin, dass auch Beinert das Werden der Arten – also die Evolution – anspricht und darauf hinweist, dass dies nur durch Fortpflanzung und Tod der Geschöpfe möglich sei, was ihn zu dem Schluss führt: „Letztlich muss man sagen: Die Unvollkommenheit der Schöpfung und damit das Übel aus der Natur ist *per definitionem* gegeben: Wäre die Welt vollkommen, wäre sie nicht mehr Schöpfung, sondern Gott. Man nennt diesen Sachverhalt auch *malum metaphysicum*.“<sup>182</sup> Wie Härle und Kleffmann nimmt auch Beinert hier eine fundamentale Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpfen vor, wobei bei ihm wie bei Härle das Begriffspaar *Vollkommenheit – Unvollkommenheit* zentral ist.

**Malum physicum** Zum *malum physicum* hält Beinert zunächst fest, dass es z.B. durch Naturkatastrophen hervorgerufen werde.<sup>183</sup> Er sieht die physischen Übel als durchaus gut erklärbar an und begründet dies folgendermaßen: Physische Übel „haben verheerende Folgen, trotzdem sind sie verhältnismäßig einfach zu erklären. Sie beruhen darauf, dass die Natur geordnet ist und gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben. Unterschiedlich sind nur die Auswirkungen auf die Menschen: einmal sind sie *anthrophil*, für uns Menschen förderlich, ein anderes Mal *anthroponox*, für uns schädlich.“<sup>184</sup>

Bei der Untersuchung von Härles Überlegungen zum *malum physicum* fällt auf, dass die Grenze zwischen den drei Leid- bzw. Übelarten nicht unbedingt immer derart starr sein muss, wie es zunächst scheinen könnte. Unter dem *malum physicum* versteht Härle grundsätzlich den „Inbegriff der Übel, die von Menschen (aber nicht nur von ihnen) erlebt und erlitten werden, sei es als Schmerz, Krankheit, Behinderung, qualvolles Sterben oder als Widerfahrnis von Naturkatastrophen.“<sup>185</sup> Er ergänzt, dass unter das physische Übel auch meistens die Leidensformen gerechnet würden, „die durch fremde oder eigene Handlungen herbeigeführt werden

---

<sup>181</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 179.

<sup>182</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 160.

<sup>183</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 160.

<sup>184</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 160.

<sup>185</sup> Härle, Dogmatik, S. 446.

(z.B. Kriegsfolgen, Unfälle).<sup>186</sup> Zwei Aspekte benötigen eine kurze Erläuterung: Erstens deutet Härle hier an, dass sich die Theodizeefrage nicht nur angesichts des Leides von Menschen, sondern auch von Tieren stelle. Dies war auch schon bei seinen Gedanken zum *malum metaphysicum* ersichtlich gewesen, wo er andeutete, dass zu den Geschöpfen nicht nur die Menschen gehören. Zweitens ist hier zu erkennen, dass die Übergänge zwischen den verschiedenen Arten des Leides bzw. Übels fließend sind, da z.B. Kriegsfolgen auch dem moralischen Übel zugerechnet werden könnten, da sie mehr oder weniger direkt auf schuldhaftes Verhalten von Menschen zurückgehen.

Hier soll es aber zunächst weiter um das *malum physicum* gehen: Härle vertritt – unter Bezugnahme auf Aldous Huxleys Roman *Brave New World* – die Position, dass eine Welt ohne Leiden „keine menschlichere Welt“<sup>187</sup> wäre, sondern „eine Art Hölle, weil hier kein wirkliches *Fühlen* mehr möglich wäre.“<sup>188</sup> Er kommt somit zu dem Schluss: Das physische Übel „ist notwendig als Preis personaler Entwicklung und menschlicher Reifung und insofern generell gerechtfertigt.“<sup>189</sup> Härle selbst nimmt aber eine Einschränkung dieser These vor: „Wenn man das so generalisiert, wird es falsch, weil dann eine Teilwahrheit unzulässig verallgemeinert wird. Am Leiden kann man auch verzweifeln und zerbrechen, verhärten oder abstumpfen.“<sup>190</sup> An anderer Stelle betont Härle Ähnliches: „Von solchen Erfahrungen her läßt sich dann mit Gewißheit sagen, daß das eigene Leben (und insofern auch diese Welt) *ohne alles* physische Übel *keine* menschlichere oder bessere, sondern eine ärmere Welt wäre. Aber das läßt sich *nicht* im Blick auf *alles mögliche Leiden generalisieren*.“<sup>191</sup>

Interessant ist, dass für Härle das physische Übel gewissermaßen die größte theologische Herausforderung darstellt.<sup>192</sup> Kleffmann stellt ebenfalls die Frage, welche Form des Leides für theologische Argumentationen die größten Schwierigkeiten aufwirft und kommt zu einer Einschätzung, die auf der Linie von Härle liegt: „In der Sinnlosigkeit des unzeitigen Sterbens etwa durch Erdbeben, Flutwellen, aber auch durch den alltäglichen Unfall liegt vielleicht die größte theologische Herausforderung.“<sup>193</sup> Darüber hinaus sei zum *malum physicum* zu sagen, dass das einzelne, konkrete Leiden eines Menschen nicht direkt auf den Willen Gottes zurückgehe und keinen Sinn habe.<sup>194</sup> Jedoch sei die *Möglichkeit* des Eintretens von Ereignissen, die für den Einzelnen sinnlos seien, trotzdem aufs Ganze gesehen notwendig; ins-

---

<sup>186</sup> Härle, Dogmatik, S. 446.

<sup>187</sup> Härle, Dogmatik, S. 451.

<sup>188</sup> Härle, Dogmatik, S. 451.

<sup>189</sup> Härle, Dogmatik, S. 451.

<sup>190</sup> Härle, Dogmatik, S. 451.

<sup>191</sup> Härle, Dogmatik, S. 452.

<sup>192</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 454.

<sup>193</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S, 180.

<sup>194</sup> Vgl. Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S, 180.

besondere „für die Entwicklung von Leben und selbstbewußtem Leben“<sup>195</sup>. Kleffmann betrachtet also das Leid Einzelner nicht isoliert, sondern ordnet es in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung ein.

**Malum morale** Während für Härle und Kleffmann das *malum physicum* die größte theologische Herausforderung darstellt bzw. sie zumindest diesen Schluss nahe legen, schätzt Beinert dies anders ein: „Viel komplizierter ist das *malum morale*. Es bedrückt uns deswegen besonders stark, weil wir keine Notwendigkeit dahinter sehen können wie – mit einiger Mühe – beim Übel aus der Natur.“<sup>196</sup>

Warum aber ist dies so? Beinert verwendet im Zusammenhang mit dem *malum morale* den Begriff der *Freiheit*, um die nicht gegebene Notwendigkeit dieses Leides zu verdeutlichen: „*Schuld* geht hervor aus Freiheit. Keiner ist gezwungen zu beleidigen, zu mobben und zu stalken, zu brandschatzen und zu töten.“<sup>197</sup> Eine wichtige Frage besteht für Beinert darin, in welchem Verhältnis diese menschliche Freiheit und Gottes Handeln zueinander stehen und inwiefern Gott für das Handeln der Menschen verantwortlich sei.<sup>198</sup> Folgt man seinem Gedankengang, so wird klarer, weshalb Beinert das *malum morale* so große Schwierigkeiten bereitet, da er es zum einen als nicht notwendig einschätzt und zum anderen zumindest die Frage aufwirft, ob Gott es nicht verhindern könne. Ein solches Verhindern des von Menschen verursachten Leides sei eventuell sogar ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit denkbar: „Im Übrigen kann Gott in die Geschichte heilsam eingreifen, ohne die menschliche Freiheit zu tangieren. Die Liturgie kennt das Gebet um die Erleuchtung der Menschen – aller oder bestimmter Menschengruppen (die Regierenden, die Hierarchien). Könnte Gott nicht immer geistig so auf uns einwirken, die Herzen so lenken, die Ratio so überzeugen, dass Einsicht ins Gute geweckt und diese Einsicht in die gute Tat übersetzt wird?“<sup>199</sup> Zwei Anmerkungen sind hierzu zu machen: Erstens: Beinert stellt auch im Hinblick auf das *malum physicum* die Frage, ob Gott die Menschen nicht dazu bewegen könnte, sich den leidverursachenden Situationen nicht auszusetzen.<sup>200</sup> Zweitens: Es zeigt sich hier die enge Verbindung der verschiedenen Arten des Leides bzw. Übels, da Beinert sowohl in Bezug auf das *malum morale* als auch in Bezug auf das *malum physicum* die Möglichkeit einer Art geistiger Beeinflussung der Menschen durch Gott ins Spiel bringt.

---

<sup>195</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 180.

<sup>196</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 161.

<sup>197</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 161.

<sup>198</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 161.

<sup>199</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 161.

<sup>200</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 161. Eventuell könnte dies so gelesen werden, dass Beinert Gott hier zumindest implizit als allwissend denkt. Siehe hierzu auch *Allwissenheit und Güte* (S. 57 f.).

Ein weiteres Beispiel für einen theologischen Gedankengang, der ähnliche bzw. miteinander verwandte Argumente auf *malum morale* und *malum physicum* anwendet, findet sich bei Klaus von Stosch. Er entwickelt im Rahmen seiner Überlegungen zur Theodizeefrage eine eigene Version der *free will defense*, da für ihn der Verweis auf die menschliche Freiheit ein zentrales Element bei der Entwicklung von theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage ist.<sup>201</sup> Ob schon der Verweis auf die menschliche Freiheit – siehe Beinert – darauf hindeutet, dass hier primär das *malum morale* im Mittelpunkt steht, bringt von Stosch auch das *malum physicum* ins Gespräch: „Während das *malum morale* direkt als Folge menschlicher Freiheitsverfehlungen zu verstehen ist, kann man versuchen, das *malum physicum* als unerwünschte Nebenfolge von Naturgesetzen zu verstehen, die um der menschlichen Willensfreiheit willen unerlässlich sind (*natural law defense*). Auf diese Weise wäre alles Leiden als etwas um der menschlichen Freiheit und damit der Möglichkeit der Liebe willen Hinzunehmendes verstanden.“<sup>202</sup>

Im Folgenden können nicht alle Aspekte dieser *free will defense* dargestellt werden, da dies hier den Rahmen sprengen würde.<sup>203</sup> Entscheidend für den theologischen Umgang mit dem *malum morale* ist, dass diese *free will defense* voraussetzt, dass die Existenz von Menschen, die in Freiheit handeln können, besser sei als die Existenz von Menschen, deren Handlungen durchgängig determiniert sind. Die Freiheit des Handelns bedeute aber auch die Möglichkeit zum moralisch falschen Handeln. Eine entscheidende Frage sei hier, ob die menschliche Willensfreiheit von allen Menschen als derart hohes Gut bewertet werde, dass für sie das Leid in Kauf zu nehmen sei. Hierbei könne es durchaus auch sein, dass dies erst eschatologisch geschehen werde.<sup>204</sup>

Auch Wilfried Härle setzt sich intensiv mit dem *malum morale* auseinander und definiert es als den „Inbegriff der Übel, die von Menschen verübt werden und zu verantworten sind, also das ethische Fehlverhalten, die ‚Sünde‘ und Schuld, das Unrecht, das Menschen einander und oftmals auch sich selber antun.“<sup>205</sup> Eine Besonderheit ist hier, dass zu den moralischen Übeln nicht nur das Leid gezählt wird, das Menschen anderen Menschen antun, sondern auch jenes Leid Erwähnung findet, das Menschen sich selbst zufügen.

Härle erläutert seine Definition näher, indem er sagt, moralisches Übel meine „die Verletzung oder gar Zerstörung der Beziehungen der Menschen untereinander, zu sich selbst und zu Gott“<sup>206</sup> und hält fest: „Moralisches Übel ist ein Übel, das – per definitionem – nicht sein soll.“<sup>207</sup> Jedoch gehöre die Möglichkeit, in seiner *perso-*

<sup>201</sup> Vgl. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 119.

<sup>202</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 119.

<sup>203</sup> Siehe zu seiner *free will defense* auch *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.).

<sup>204</sup> Vgl. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 120-125.

<sup>205</sup> Härle, Dogmatik, S. 446.

<sup>206</sup> Härle, Dogmatik, S. 450.

<sup>207</sup> Härle, Dogmatik, S. 450.

*nalen Freiheit* das Böse zu tun, gewissermaßen zum Menschsein.<sup>208</sup> Im Anschluss greift er folgende theologische Frage auf: „Hätte ein gütiger Gott nicht wenigstens die *Spannweite* menschlicher Bosheit einschränken können, so daß zumindest solche Greuelthaten wie Kreuzzüge, Hexenverbrennungen, Judenvernichtung, Christenverfolgungen oder Hiroshima und Nagasaki nicht möglich gewesen wären?“<sup>209</sup> Jedoch verneint Härle eine solche Möglichkeit, da es zum einen „keine irgendwie plausibel zu machende *Grenze*“<sup>210</sup> gebe, welches moralische Übel noch akzeptabel wäre und welches nicht und zum anderen eine „Einschränkung der Möglichkeit zum *Bösen*“<sup>211</sup> zwingend mit einer „Einschränkung der Freiheit zum *Guten*“<sup>212</sup> einhergehen würde. Abschließend kommt Härle daher zu dem Schluss: „Die Möglichkeit des moralischen Übels ist der Preis personaler Freiheit. Dieser Satz besagt nicht, daß das moralische Übel leicht wiege, sondern er besagt, daß personale Freiheit ein kostbares Gut ist. Eine Schöpfung *ohne* dieses ‚Gut‘ könnten wir nicht als ‚bessere Schöpfung‘ bewerten.“<sup>213</sup> In den Thesen, menschliche Freiheit impliziere die Möglichkeit des Leidzufügens und die Existenz menschlicher Freiheit mache die Schöpfung zu einer besseren Schöpfung, als sie es ohne sie wäre, zeigen sich Ähnlichkeiten zu der weiter oben skizzierten *free will defense* von Klaus von Stosch.

Ein weiterer Theologe, der sich intensiv mit dem *malum morale* auseinandersetzt, ist Tom Kleffmann. Er sieht für das „Leiden durch menschliche Sünde“<sup>214</sup> Menschen, die dieses Leiden bewirken, verantwortlich, obschon sie sich nicht selbst hervorgebracht haben, sondern als Geschöpf ihr Dasein letztlich auf Gott zurückgehe. Dies bedeute, dass das, was in der Welt geschieht, nicht vorherbestimmt sei, sondern in der Verantwortung der Menschen liege.<sup>215</sup> In großer Ähnlichkeit zu Härle und von Stosch betont Kleffmann, dass der Umstand, dass grundsätzlich „die Möglichkeit der Verkehrung“<sup>216</sup> bestehe, „wesentlich zum Menschen“<sup>217</sup> gehöre. Wichtig ist hier, dass insbesondere Härle und Kleffmann explizit sagen, dass nicht das Tun von Bösem den Menschen zum Menschen mache, sondern davon sprechen, dass vielmehr die Möglichkeit, das Böse zu tun bzw. die Möglichkeit zur Verkehrung zum Menschsein gehöre.

---

<sup>208</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 450.

<sup>209</sup> Härle, Dogmatik, S. 450.

<sup>210</sup> Härle, Dogmatik, S. 450.

<sup>211</sup> Härle, Dogmatik, S. 450.

<sup>212</sup> Härle, Dogmatik, S. 450.

<sup>213</sup> Härle, Dogmatik, S. 450-451.

<sup>214</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 181.

<sup>215</sup> Vgl. Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 181.

<sup>216</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 181.

<sup>217</sup> Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 181.



### 2.4.2.3 Problematische Verallgemeinerungen und die Perspektivenfrage

Einige Theologen weisen darauf hin, dass bestimmte theologische Interpretationen des Leides dann problematisch werden, wenn sie verallgemeinert werden. Des Weiteren wird auch auf Interpretationsansätze hingewiesen, die zwar eine gewisse Überzeugungskraft haben, aber bei Betrachtung aus einer bestimmten Perspektive problematisch werden.

Ein Beispiel hierfür stammt aus der Dogmatik von Wilfried Joest und Johannes von Lüpke, für die wichtig ist, dass einer ihrer eigenen Interpretationssätze nicht falsch verstanden werde. Zunächst deuten sie an, manches Leid sei eventuell durchaus direkt auf Gott zurückzuführen: „Gott kann Leiden in seine Hand nehmen, Menschen im Leiden beegnen und sie zu sich führen. Er kann durch Leiden, auch durch solches, das Menschen über Menschen bringen, seine Gerichte üben: nicht weil er die Sünder vernichten wollte, sondern um sie aus ihren verkehrten Wegen herauszurufen.“<sup>218</sup> Diese Art von Leidenserfahrungen, die Joest und von Lüpke beschreiben, machen den Eindruck, dass Leid hier eine gewissermaßen *pädagogische Funktion* habe. Im Anschluss wenden sich Joest und von Lüpke jedoch dezidiert gegen Vorstellungen, dass sämtliches Leiden mehr oder weniger direkt auf Gott zurückgehe und von ihm gewollt bzw. von ihm genutzt werde; des Weiteren sei zu betonen, dass Leid aus sich selbst heraus nicht positiv für die Menschen sei.<sup>219</sup>

Vergleichbar geht auch Wolfgang Beinert vor. Er sagt, dass manches Leiden sich nachträglich als sinnvoll für den betroffenen Menschen bzw. generell für Menschen herausstelle. Er betont dabei – wie Joest und von Lüpke –, dass Leid bzw. Übel für sich gesehen nicht positiv seien. Seine Gedanken erinnern aber auch an das, was Härle zum *malum physicum* sagt und was weiter oben skizziert wurde, da er wie Härle davon spricht, dass Leid im Rückblick bisweilen als sinnvoll erkannt werden könne.<sup>220</sup> Jedoch schränkt Beinert genauso wie Härle ein, dass diese Beobachtung nicht einfach auf alles Leid zu übertragen sei: „Diese ‚Bilanzerkenntnis‘ ist – es ist beinahe banal, das zu wiederholen – eine Erfahrung, die man mitnichten in jedem Fall macht. Nicht immer, nicht einmal in der Mehrzahl der Fälle lassen sich positive Gehalte ausmachen. Aber manchmal eben doch.“<sup>221</sup>

Auch Klaus von Stosch weist darauf hin, dass es theologische Ansätze gebe, deren Antwort auf die Theodizeefrage in dem Versuch bestehe, das Leid auf eine bestimmte Art und Weise zu bewerten, durch die es sinnvoll und notwendig erscheine. Hierbei vertritt von Stosch die Position, dass einige dieser Ansätze durchaus positive Aspekte beinhalten, aber dennoch zumindest Schwachstellen aufweisen, wenn sie aus einer bestimmten Perspektive betrachtet werden. Eine derartige

---

<sup>218</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd.1, S. 173.

<sup>219</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd.1, S. 173.

<sup>220</sup> Vgl. Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 163-164.

<sup>221</sup> Beinert/Kühn, Ökumenische Dogmatik, S. 164.

Stoßrichtung theologischer Interpretationen des Leidens sieht er dabei in den so genannten *Bonisierungsstrategien*, die er so definiert: „Von einer Bonisierung des Leidens oder einer ‚Entübelung des Übels‘ spricht man, wenn versucht wird, aufzuzeigen, dass das Leiden notwendiger Bestandteil eines höheren Gutes ist und sich das Leiden in dieser Perspektive als etwas Gutes erweist.“<sup>222</sup> Von Stosch weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Perspektive, die auf einen bestimmten Interpretationsansatz eingenommen wird, die Bewertung dieses Ansatzes beeinflusse. Besonders, wenn der einzelne, konkret leidende Mensch fokussiert werde, erscheinen laut von Stosch viele grundsätzlich plausible Argumentationen auf einmal wenig überzeugend. So räumt er ein, dass das Leid in der Welt das Gute in der Welt stärker hervortreten lasse. Jedoch schränkt er ein, „dass die Quantität des Leidens in der Welt bei weitem nicht so hoch sein müsste, um die Güter des Lebens schätzen zu können“<sup>223</sup>; zumindest wenn man „die Erde nicht als Gesamtkunstwerk betrachtet, sondern das Schicksal einzelner Menschen in den Vordergrund rückt.“<sup>224</sup> Und an anderer Stelle heißt es: „Das entscheidende Gegenargument gegen eine Bonisierung des Leidens durch eine der genannten Formen der Funktionalisierung besteht also darin, dass das Leiden oft gerade für die leidenden Personen selbst keinen Sinn hat und für diese selbst keinerlei Funktion erfüllt.“<sup>225</sup> Zentral ist hier also der Hinweis, dass grundsätzlich überzeugende Interpretationsansätze des Leidens bisweilen problematisch werden, wenn die konkret von Leiden betroffenen Menschen und nicht die Welt als Gesamtzusammenhang betrachtet werde. Hier können durchaus Berührungspunkte mit den weiter oben dargestellten Überlegungen Kleffmanns zum *malum physicum* gesehen werden, der sagt, dass die Möglichkeit von Ereignissen, die für den einzelnen Menschen sinnlos seien, aufs Ganze gesehen durchaus als notwendig eingeschätzt werden können.

### 2.4.3 Zwischenfazit

In mehreren der Dogmatiken wird zunächst die These aufgestellt, die Theodizeefrage stelle sich vornehmlich aufgrund des Glaubens an Gott als Schöpfer der Welt (v.a. von Stosch, Härle, Kleffmann, Barth). Hierbei wird das Schöpfersein dahingehend entfaltet, dass es sich nicht nur um ein Anfangsgeschehen handle, sondern Gott auch weiterhin in einer aktiven Beziehung zur Welt stehe (v.a. Härle, Barth, Schneider-Flume). Des Weiteren wird das Verständnis von Gott als Schöpfer auch von anderen Aussagen über Gott hergeleitet bzw. mit ihnen verknüpft; insbesondere mit Aussagen zur Allmacht (v.a. von Stosch, Härle, Kleffmann).

---

<sup>222</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 110. Zu einer dieser *Bonisierungsstrategien* nach von Stosch siehe auch *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.).

<sup>223</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 111.

<sup>224</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 111.

<sup>225</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 112.

Einige Dogmatiken setzen – in Anlehnung an Leibniz' Theodizee – eine Dreiteilung der Leidens- bzw. Übelarten voraus (v.a. Härle, Kleffmann, Beinert). Die Gedanken zum *malum metaphysicum* nehmen Bezug auf die Begrenztheit und hierbei v.a. die Sterblichkeit der Menschen und stellen den vollkommenen Gott und die unvollkommenen Menschen (bzw. allgemeiner: Geschöpfe) einander gegenüber (v.a. Härle, Kleffmann, Beinert). Beim *malum physicum* wird auf Naturkatastrophen, Krankheiten und allgemein Leiden, das zufällig und ohne direkte menschliche Absicht erfahren wird, eingegangen, wobei auch der Verweis auf Naturgesetze mehrfach auftaucht (v.a. Beinert, Härle, Kleffmann, von Stosch). Beim *malum morale* stehen Verweise auf die Freiheit bzw. den freien Willen der Menschen im Vordergrund (v.a. Beinert, von Stosch, Härle, Kleffmann). Hierbei wird oftmals die Möglichkeit zum Tun von Bösem als elementares Element des Menschseins, aber trotzdem das Vollziehen von konkreten bösen Handlungen als in der Verantwortung der Menschen liegend verstanden (v.a. von Stosch, Härle, Kleffmann). Abschließend ist zu den drei Arten des Leides bzw. Übels noch darauf hinzuweisen, dass in den Dogmatiken keine einhellige Meinung darüber besteht, welche der Arten die größte theologische Herausforderung darstellt (v.a. Härle, Kleffmann, Beinert).

Einige Theologen stufen auch grundsätzlich plausible Argumentationen als problematisch ein, wenn diese generalisiert werden (v.a. Joest/von Lüpke, Beinert, Härle). Außerdem wird bisweilen betont, dass unterschiedliche Perspektiven auf das Leid eingenommen werden können, indem entweder der Gesamtzusammenhang der Welt oder aber das Schicksal einzelner Menschen betrachtet wird (v.a. von Stosch, Kleffmann).

## 2.5 Umgang mit eigenem und fremdem Leid

In den obigen Themenkreisen war im Hinblick auf die Theodizeefrage sowohl von Gott als auch von den Menschen die Rede. In Bezug auf die Menschen standen dabei die Fragen, was für die theologische Arbeit an der Theodizeefrage zu beachten ist sowie welchem Leid Menschen weshalb ausgesetzt sind, im Vordergrund. In diesem Themenkreis wird daher der bisher noch vernachlässigte Aspekt, wie mit konkretem Leid umzugehen ist, fokussiert; hierbei wird der Blick auf selbst erfahrenes, aber auch auf von anderen Menschen erfahrenes Leid gelenkt. Die Leitfrage lautet dementsprechend:

*Welche theologischen Aussagen werden zum Umgang mit eigenem und fremdem Leid gemacht?*

### 2.5.1 Glaube und Klage

In mehreren der untersuchten Dogmatiken wird explizit der Glaube an Gott als relevant für den Umgang mit Leid bezeichnet. Hierbei spricht Otto Hermann Pesch davon, dass der Glaube an den Gott, der sich in Jesus Christus als allmächtiger, aber auch mitleidender Gott offenbart habe, den Menschen ein Trost sein könne. Dieser „Trost des Glaubens“<sup>226</sup> dürfe aber für die Glaubenden nicht nur eine theoretische Antwort auf die Theodizeefrage bedeuten, sondern müsse auch praktische Bedeutung haben.<sup>227</sup> Wie bereits im vorangegangenen Themenkreis gesagt, bewirkt für Wilfried Joest und Johannes von Lüpke der Glaube, der sich gewissermaßen gegen die negativen Welterfahrungen stelle, dass die glaubenden Menschen trotz des Leides eine insgesamt positive, durch Aktivität und Realismus geprägte Perspektive auf die Welt einnehmen können.<sup>228</sup> Gunda Schneider-Flume sagt über den Glauben, dass in ihm eine Bezogenheit auf Gott hin erfahren werden könne.<sup>229</sup> Für sie spendet der Glaube – ähnlich wie für Pesch – Trost: „Und doch hält der Glaube sich an den Trost, dass Gottes Ewigkeit die Opfer bewahrt.“<sup>230</sup>

Pesch spricht auch der Klage eine wichtige Rolle im Umgang mit dem Leiden zu und betont, dass sie ihren Platz im Gebet zu Gott habe: „Gebet im Leiden, Klage ist Anrede an Gott, Bekenntnis zu seiner Gegenwart mitten in der ihm widersprechenden Welt.“<sup>231</sup> Hierbei habe die Klage mehrere positive Auswirkungen: Pesch hebt zum einen hervor, dass sie die Menschen beruhigen könne und somit helfe, mit dem Leiden umzugehen. Zum anderen spricht er ihr aber auch gewissermaßen Bekenntnischarakter zu, da sie sich an Gott richte und mit seiner Existenz und Gegenwart *im* und seinem Berührtsein *vom* Leiden der Menschen rechne.<sup>232</sup>

Wilfried Härle geht in seinen Überlegungen zur Theodizeefrage immer wieder auf die Klage ein. Dementsprechend wurde sein Verständnis der Klage bereits in *Sinnhaftigkeit und Zielsetzungen* (S. 43 ff.) sowie in *Jesus Christus und der Heilige Geist* (S. 61 ff.) intensiv diskutiert, wobei hier noch Ergänzungen gemacht werden können.<sup>233</sup> Laut Härle entsteht die Klage, da die Verheißung Gottes nicht in Einklang mit der gegenwärtigen, leidvollen Situation gebracht werden könne. Dabei werde die Wirklichkeit Gottes nicht in Frage gestellt. Die Klage könne jedoch leicht umschlagen in eine Anklage oder sogar Absage an Gott bzw. in die Bestreitung seiner Existenz. Dies könne geschehen, wenn das in der Klage Erbetene nicht ein-

---

<sup>226</sup> Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 631.

<sup>227</sup> Vgl. Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 630-634.

<sup>228</sup> Siehe *Der Schöpfungsglaube* (S. 69 ff.).

<sup>229</sup> Vgl. Schneider-Flume, *Grundkurs Dogmatik*, S. 201.

<sup>230</sup> Schneider-Flume, *Grundkurs Dogmatik*, S. 201.

<sup>231</sup> Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 632.

<sup>232</sup> Vgl. Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 632-633.

<sup>233</sup> Siehe *Legitimität, Relevanz und Notwendigkeit* (S. 43 ff.), *Zielsetzungen und Vorgehen* (S. 45 ff.) sowie *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.).

treffe.<sup>234</sup> Für Härle kann die Klage somit grundsätzlich als eine geeignete Reaktion verstanden werden, um produktiv mit Leiderfahrungen umzugehen, was auch erklärt, weshalb sie in seiner Theologie eine so zentrale Rolle einnimmt. Jedoch bestehe auch die Möglichkeit, dass der Klagende sich schlussendlich gegen Gott richte, wenn ihm die bei der Klage erhoffte Hilfe nicht zukomme, was durchaus die Frage aufwirft, ob die Klage nicht auch gewisse Risiken für den Glauben birgt, wenn der Glaubende beispielsweise ein konkret sichtbares Eingreifen Gottes erhofft bzw. erbittet.

Auch Schneider-Flume bringt die Klage als Möglichkeit, mit dem Leid umzugehen, ins Spiel. Hierbei deutet sie an, dass Gott aber zumindest eine alle Fragen beantwortende Reaktion schuldig bleibe: „Die Klage bleibt offen.“<sup>235</sup> Trotzdem könne nicht einfach gesagt werden, dass die Klage sinnlos sei, sondern im Glauben lasse sich erfahren, „dass die Klage nicht im Leeren verhallt“<sup>236</sup>. Schneider-Flume argumentiert vielmehr, die Klage sei eine der vielversprechendsten Formen des Umgangs mit dem Leid, die dem Glaubenden offen stehe.<sup>237</sup>

### 2.5.2 Umgang mit eigenem Leid

Angesichts des eigenen Leides propagiert Pesch einen aktiven Umgang mit dem eigenen Leid, der die Leidensempfindungen nicht einfach verdränge oder ignoriere und fordert dazu auf, nicht abzustumpfen, sondern das Empfinden von Leid wirklich zuzulassen. Im Anschluss führt er weiter aus, dass die Beschäftigung mit dem eigenen Leid zumindest nicht durchgängig unterdrückt werden solle.<sup>238</sup>

Eine weitere Möglichkeit, mit dem eigenen Leiden produktiv umzugehen, wird gelegentlich darin gesehen, einen Sinn in diesem Leid zu erkennen. Härle spricht dies an, weist aber auch darauf hin, dass eine solche Erkenntnis nicht immer möglich sei und zumeist auch erst erreicht werden könne, nachdem die leidvolle Situation überwunden sei.<sup>239</sup> Auch Pesch geht von der grundsätzlichen Möglichkeit aus, einen Sinn im eigenen Leid zu erkennen. Wie Härle schränkt er ein, dass dieses Bewusstsein jedoch erst im Nachhinein möglich sei.<sup>240</sup> Wichtig ist hier, zu betonen, dass sowohl Pesch als auch Härle eine solche Erkenntnis der Sinnhaftigkeit des selbst durchlebten Leides nicht generell für alles Leid aller Menschen annehmen,

---

<sup>234</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 445.

<sup>235</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 201. Siehe hierzu auch *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.).

<sup>236</sup> Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 322. Siehe hierzu auch *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

<sup>237</sup> Vgl. Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, S. 233.

<sup>238</sup> Vgl. Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 631.

<sup>239</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 452.

<sup>240</sup> Vgl. Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 633.

sondern nur die grundsätzliche Möglichkeit sehen, dass im Rückblick ein positiver Blick auf (eigenes) Leid möglich sei.<sup>241</sup>

### 2.5.3 Umgang mit fremdem Leid

Ebenso wie in Bezug auf das eigene Leiden warnt Pesch auch beim von anderen Menschen erlittenen Leid davor, es zu verdrängen. Dabei ist das aktive Angehen gegen das Leid anderer in der Theologie von Pesch wichtig; selbst wenn der Einsatz der eigenen Kräfte bisweilen keine oder kaum positive Wirkung zu entfalten scheine.<sup>242</sup> Auch die eschatologische Hoffnung des Christentums interpretiert Pesch als Aufruf zum innerweltlichen Widerstand gegen das Leid: „Diese Hoffnung steht gegen alle realistischen irdischen Erwartungen – sie fordert Umkehr.“<sup>243</sup>

Derartige Appelle zum Wahrnehmen der eigenen Verantwortung und zum Ankämpfen gegen das Leid werden nicht nur in der Dogmatik von Pesch formuliert. Auch in Hans-Martin Barths Überlegungen zur Theodizeefrage sind ethische Aufrufe zu finden. Da sie sich gewissermaßen als Grundlinie durch seine gesamte Argumentation ziehen, ist nicht verwunderlich, dass sie bereits in *Eigenschaften Gottes* (S. 51 ff.) und in *Jesus Christus und der Heilige Geist* (S. 61 ff.) zum Thema gemacht wurden.<sup>244</sup> Trotz seiner Aufforderungen zum Handeln ist sich Barth aber auch bewusst, dass Menschen nicht alles Leid verhindern können.<sup>245</sup> Dieses Eingeständnis der Begrenztheit der eigenen Möglichkeit in Kombination mit dem Aufruf zum aktiven Widerstand gegen das Leid verbindet Barths Gedanken hier mit den Aussagen von Pesch.

Wilfried Härle gehört ebenfalls zu den Theologen, die explizit darauf hinweisen, dass die Menschen gegen das von anderen Menschen erlittene Leid vorgehen sollen. Er sagt, die Annahme, dass eine Welt gänzlich ohne Leiden nicht besser als die reale Welt wäre, dürfe nicht zu Gleichgültigkeit und Passivität gegenüber Menschen führen und Geschöpfen dürfe generell nicht sinnlos Leid zugefügt werden.<sup>246</sup> Ebenso greift Härle am Ende seines Kapitels zur Theodizeefrage nochmals das Handeln der Menschen angesichts des Leides auf, indem er „Grundsätze und Regeln für den Umgang mit dem Theodizeeproblem in der Seelsorge“<sup>247</sup> aufstellt. Für Härle stellt die seelsorgerliche Betreuung von Menschen, die von Leid konkret betroffen sind, eine wichtige Aufgabe dar. Zu den Empfehlungen, die er für die Begleitung der Leidenden gibt, gehört u.a. wiederum die Ermöglichung von Gelegenheiten zur

---

<sup>241</sup> Siehe *Malum physicum* (S. 74 ff.) und *Problematische Verallgemeinerungen und die Perspektivenfrage* (S. 79 f.).

<sup>242</sup> Vgl. Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 631.

<sup>243</sup> Pesch, *Katholische Dogmatik* Bd. 1.2, S. 632.

<sup>244</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.) und *Die Trinität und der Heilige Geist* (S. 67 f.).

<sup>245</sup> Vgl. Barth, *Dogmatik*, S. 453.

<sup>246</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 452. Siehe hierzu auch *Malum physicum* (S. 74 ff.).

<sup>247</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 457.

Klage. Dieses Motiv – das wurde auch in diesem Themenkreis ersichtlich – ist absolut zentral in Härles theologischer Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage. Allgemein zieht sich auch durch viele der Thesen als *roter Faden*, dass der Seelsorger erreichbar sein und die leidenden Menschen bei der Bewältigung des Leides unterstützen solle, wozu jedoch nicht das Vorgeben einer vorgefertigten Antwort auf die Theodizeefrage gehöre. Vielmehr seien z.B. Zuhören, Gesten, Gespräche und Schweigen geeignete Mittel der Unterstützung beim Finden einer eigenen Antwort auf die Theodizeefrage bzw. dem Finden eines persönlichen Umgangs mit dem Leiden.<sup>248</sup>

Pesch hält fest, dass nicht nur für die eigene Person, sondern auch für andere Menschen Leiden sinnvoll sein könne. Grundsätzlich sei daher die Frage zu stellen, ob alle Quellen des Leides so gut wie möglich bekämpft werden sollen oder es nicht auch Leid gebe, das Menschen – im Rahmen ihrer Kräfte – gewissermaßen zur eigenen Weiterentwicklung zugestanden werden müsse: „Kann es wirklich wünschenswert sein, alles Leiden vermeiden zu wollen? Kann es, noch konkreter, Ziel einer Pädagogik und einer Gesellschaftspolitik sein, alle Quellen des Leides bevormundend so zu verschließen, dass niemand mehr trauern muss? Soll man dem Menschen, wenn man es aufrichtig mit seiner Menschlichkeit meint, nicht auch geradezu zumuten, die produktive Kraft des Leidens erfahren zu können, jedenfalls in dem Ausmaß, das seine Kraft zulässt?“<sup>249</sup>

### 2.5.4 Problematischer Umgang mit dem Leiden

Die letzte Anmerkung schränkt Pesch selbst ein. Er betont, die grundsätzliche Möglichkeit, dass auch andere Menschen von ihnen erlittenes Leid als sinnvoll einschätzen, dürfe nicht dazu führen, dass Glaubende das Leiden anderer Menschen einfach als sinnvoll bewerten, wenn die betroffenen Menschen es selbst nicht als sinnvoll empfinden. Eine solche Deutung dürfe nicht ungefragt für andere vorgenommen werden. Gegen das Leid anderer Menschen sei stattdessen primär der Widerstand geboten.<sup>250</sup> Dies erinnert an die gerade genannte Aufforderung Härles, dass die Annahme, eine Welt gänzlich ohne Leiden wäre nicht besser als die reale Welt, nicht zu Gleichgültigkeit und Passivität führen dürfe.

Diese Warnung ist jedoch nicht die einzige, die Härle formuliert. Er beschäftigt sich – unter Bezugnahme auf Odo Marquard – auch mit dem Begriff der *Anthropodizee*, wobei er diesen Begriff so versteht, dass die Anklage angesichts des Leides von Gott auf die Menschen wechsele. Härle fragt, ob eine solche Form der Anklage die Menschen nicht überfordere, da sie – zumindest alleine – nicht das Leid in der Welt

---

<sup>248</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 457-458.

<sup>249</sup> Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 633.

<sup>250</sup> Vgl. Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 633.

verantworten können.<sup>251</sup> Das Überführen der Theodizee in eine Anthropodizee stellt also für Härle wohl keine erfolgsversprechende Form des praktischen Umgangs mit dem Leid dar. Dies passt gut zu den zu Beginn dieses Themenkreises dargestellten Ausführungen von Pesch, Joest und von Lüpke sowie Schneider-Flume, die auf die Bedeutung, welche der Glaube an Gott und die an Gott gerichtete Klage für den praktischen Umgang mit dem Leid haben, hinweisen.

### 2.5.5 Zwischenfazit

Zunächst ist zu sagen, dass in einigen der Dogmatiken explizit dargelegt wird, dass der Glaube an Gott einen positiven Umgang mit dem eigenen wie fremden Leid ermögliche (v.a. Pesch, Joest/von Lüpke, Schneider-Flume); des Weiteren stelle die Klage eine angemessene Reaktion auf das Leid in der Welt dar (v.a. Pesch, Härle, Schneider-Flume).

Über das eigene Leid wird bisweilen gesagt, die nachträgliche Interpretation, dass zumindest manches Leiden sich als sinnvoll herausgestellt habe, sei eine Möglichkeit des produktiven Umgangs mit dem selbst erlittenen Leid (v.a. Härle, Pesch).

In Bezug auf das Leiden anderer Menschen dominiert der Appell, gegen dieses Leid vorzugehen, es zu bekämpfen und den leidenden Menschen beizustehen (v.a. Pesch, Barth, Härle). Hierbei wird jedoch bisweilen darauf hingewiesen, dass die Menschen nicht alles Leid in der Welt verhindern können (v.a. Pesch, Barth). Außerdem wird von manchen Theologen gesagt, auch für andere Menschen bzw. die Welt gelte, dass ein gewisses Maß an Leid für sie bzw. in ihr sinnvoll sein könne (v.a. Härle, Pesch).

In einigen Dogmatiken wird auf als problematisch empfundene Arten des Umgangs mit dem selbst und von anderen Menschen erlittenen Leid hingewiesen. Hierbei wird z.B. angeführt, dass das Leid anderer Menschen nicht einfach für sie und gegen ihren Willen bzw. gegen ihr Wohlergehen als sinnvoll interpretiert werden dürfe. Eine solche, problematische Interpretation des fremden Leides berge die Gefahr in sich, fremdes Leid – fälschlicherweise und gegen den Willen der Leidenden – nicht bekämpfen zu wollen (v.a. Pesch, Härle).

## 2.6 Eschatologische Perspektiven

Ein letztes zentrales Themenfeld, das in den vorliegenden Dogmatiken eine wichtige Rolle spielt, ist die Bezugnahme auf eschatologische Perspektiven des christlichen Glaubens. Diese Dimension wurde bereits gelegentlich gestreift, da sie in Verbindung zu vielen anderen Motiven, Begriffen und Thesen steht, die bereits in den vorangegangenen Themenkreisen behandelt wurden. Hier sollen nun aber

---

<sup>251</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 455-456.



schließlich und letztlich die eschatologischen Perspektiven, welche die Dogmatiken aufzeigen, im Fokus stehen. Die Leitfrage lautet daher:

*Welche Rolle spielen in den Dogmatiken in Hinblick auf die Theodizeefrage Verweise auf eschatologische Perspektiven und wie werden diese verstanden?*

### 2.6.1 Eschatologische Hoffnung

In den vorliegenden Dogmatiken ist oft von einer *Hoffnung* die Rede, die dem christlichen Glauben innewohne. Hieran zeigt sich bereits, dass für die Dogmatiken die eschatologischen Perspektiven des christlichen Glaubens hauptsächlich oder sogar ausschließlich als positiv für die Menschen zu verstehen sind.

Worin aber besteht diese eschatologische Hoffnung und was macht sie aus? Hier kann als Erstes auf Wilfried Härle verwiesen werden, der sie zunächst folgendermaßen erläutert: „Die eschatologische Hoffnung des christlichen Glaubens richtet sich auf einen ‚Zustand‘, in dem das Übel überwunden, ja abgetan ist. Wenn *dies* aber der Zustand verheißener und erhoffter Seligkeit ist, dann ergibt sich daraus doch, daß der *neue* Himmel und die *neue* Erde [...] als eine Wirklichkeit frei von allen Übeln zu denken ist, die dieser irdischen Welt qualitativ überlegen ist.“<sup>252</sup>

Die Verwendung des Begriffs *Zustand* (in Anführungsstrichen) deutet die erkenntnistheoretischen Problematiken an, die beim Sprechen über eschatologische Perspektiven bestehen, da hier über einen (noch) nicht eingetretenen, aber erhofften *Zustand* der Schöpfung nachgedacht wird. Bei Härle wird das Warten auf diesen *Zustand* zu einem zentralen Motiv des christlichen Glaubens, wobei er alle Geschöpfe in die damit verbundene Hoffnung einschließt. Hierbei wird deutlich, dass für Härle ein *Wissen* um die eschatologische Befreiung vom Leid gegenwärtig nicht möglich ist. Des Weiteren veranschaulicht Härle, dass die eschatologische Hoffnung in enger Beziehung zu anderen Aspekten des christlichen Glaubens stehe; v.a. dem Schöpfungsglauben.<sup>253</sup> Joest und von Lüpke sprechen – ähnlich wie Härle – von der Hoffnung auf eine leidfreie Zukunft der Schöpfung. Sie leiten diese Hoffnung von der Auferstehung Jesu Christi her, in der Gott offenbart habe, dass er das Leid überwinde.<sup>254</sup>

Ebenso ist in der bereits erwähnten *free will defense* von Klaus von Stosch eine Prämisse der eschatologischen Dimension des christlichen Glaubens gewidmet, wobei auch hier wieder der Begriff *Hoffnung* verwendet wird: „Die eschatologische Hoffnung der Christen lässt sich so ausbuchstabieren, dass es zu einer rational verantwortbaren Hoffnung wird, dass tatsächlich jede Person am Ende der Geschichte auch trotz aller erlittenen Leiden ‚Ja‘ zu ihrem Leben sagen wird.“<sup>255</sup> Hier kommt

<sup>252</sup> Härle, Dogmatik, S. 453.

<sup>253</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 453-454.

<sup>254</sup> Siehe *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.).

<sup>255</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 124. Zu seiner *free will defense* siehe auch *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.) sowie *Malum morale* (S. 76 ff.).

die Hoffnung zum Ausdruck, dass der Tod nicht das absolute Ende für die Menschen bedeute, was ähnlich Schneider-Flume betont. Sie hebt hervor, dass die an Gott glaubenden Menschen sich von dem Vertrauen, dass der Tod von Menschen bzw. von leidenden Menschen nicht das absolute Ende bedeute, trösten lassen.<sup>256</sup> Und auch Kleffmanns Aussage, nicht die zeitliche Dauer des menschlichen Lebens sei entscheidend, sondern jeder *Lebensmoment* könne „in der eschatologischen Gemeinschaft Gottes vollkommen“<sup>257</sup> sein, weitet den Blick über die irdische Lebenszeit hinaus.

### 2.6.2 Allmacht und Liebe

Da in *Eigenschaften Gottes* (S. 51 ff.) bereits intensiv über Allmacht und Liebe Gottes gesprochen und dabei auch auf eschatologische Perspektiven verwiesen wurde, sind hier nicht mehr viele darüber hinausgehende Aussagen anzuführen. Trotzdem ist es sinnvoll, nochmals kurz auf einige Überlegungen zur Bedeutung des Glaubens an Gottes Allmacht und Liebe angesichts der eschatologischen Hoffnung des Christentums einzugehen, da die Verbindung dieser Aspekte in vielen Dogmatiken zentral ist.

Es wurde bereits erwähnt, dass Joest und von Lüpke Gottes Allmacht unter anderem so verstehen, dass sie in der Zukunft das Leid beseitigen könne. Hierbei verstehen sie Gottes Allmacht bzw. *Liebeseacht* eschatologisch als *Heilsmacht*. Dies ist jedoch keineswegs nur bei Joest und von Lüpke zu beobachten, sondern ähnlich z.B. auch bei Beinert.<sup>258</sup>

Die Liebe Gottes wird auch von Härle in sein eschatologisches Denken integriert. So stellt er die Frage, ob es für die Menschen ersichtliche Gründe gebe, weshalb der vom christlichen Glauben eschatologisch erhoffte Zustand völliger Leidfreiheit nicht schon Realität sei und welchen Sinn überhaupt die aktuelle, von Leid geprägte Schöpfung habe.<sup>259</sup> Härle klassifiziert diese Frage als angemessen und geht ihr daher nach. In seiner Antwort gibt er zunächst an, dass aus seinen vorangegangenen Gedanken die Annahme abzuleiten sei, dem christlichen Glauben wohne ein „dynamischer, teleologischer Zug“<sup>260</sup> inne und daher sei relevant, *wie* die Welt und die Menschen zu ihrem *Bestimmungsziel* kommen. Härle schlussfolgert: „Von den Ausführungen über Gottes Wesen als Liebe und über die Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit her ergibt sich, daß der Weg zu diesem Ziel ein *essentielles* Element und daß die Zielangemessenheit des Weges ein *ausschlaggebendes* Kriterium ist.“<sup>261</sup> Insbesondere die Liebe Gottes, die – wie auch schon in *Eigen-*

<sup>256</sup> Siehe *Glaube und Klage* (S. 82 f.).

<sup>257</sup> Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 183.

<sup>258</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

<sup>259</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 453.

<sup>260</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 453.

<sup>261</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 453.

*schaften Gottes* (S. 51 ff.) angesprochen – laut Härle das Wesen Gottes *ist*, wird hier von ihm als Argument angeführt, wobei dabei etwas offen bleibt, welchen Zweck das Leid der Geschöpfe hierbei konkret hat: „Liebe braucht Zeit und läßt Zeit. Sie zwingt nicht, und sie überrumpelt nicht. Sie lockt und zieht. Man kann zwar nicht sagen: ‚Der Weg ist das Ziel‘, wohl aber: ‚Der Weg gehört zum Ziel‘.“<sup>262</sup>

### 2.6.3 Umgang mit dem Leiden

Ein weiterer Aspekt, der in den Dogmatiken mit der eschatologischen Perspektive des christlichen Glaubens verknüpft wird, ist ihre Bedeutung für den Umgang mit dem Leiden und die Sicht auf das Leiden, die im vorangegangenen Themenkreis im Fokus stand.<sup>263</sup>

Für Otto Hermann Pesch ist die eschatologische Hoffnung, dass Gott das Leiden beenden werde, ein zentraler Aspekt des christlichen Umgangs mit der Theodizeefrage.<sup>264</sup> Diese eschatologische Hoffnung auf ein Handeln Gottes dürfe jedoch nicht zu einer Passivität und Schicksalsergebenheit der Glaubenden führen, sondern fordere vielmehr zum tätigen Einsatz der menschlichen Kräfte gegen das Leid in der Welt auf.<sup>265</sup>

Dass die eschatologische Hoffnung Einfluss auf den menschlichen Umgang mit Leiden haben könne, deutet auch Klaus von Stosch an. Er weist darauf hin, dass Verweise auf diese Hoffnung nur dann einen Sinn haben, wenn sie auch die Situation im Diesseits positiv beeinflussen. Daher dürfe „sich die Bearbeitung des Theodizeeproblems nicht von Hoffnungsfiguren abhängig machen, die das Dasein hier und jetzt unverändert lassen. Denn nur, wenn das Leben hier und jetzt durch die eschatologische Perspektive verwandelt wird, gibt es in diesem Leben den Sinn, der es im Letzten lohnend macht, auch angesichts der äußersten Gestalt der Vernichtung dem Bösen standzuhalten.“<sup>266</sup> Von Stosch ergänzt, dass das völlige Fehlen einer Hoffnungsperspektive über den Tod hinaus negative Folgen für das menschliche Leben haben könne, da Menschen ohne eschatologische Hoffnung dazu verleitet seien, das Leid der Verstorbenen bzw. sogar die Verstorbenen selber zu verdrängen. Eine Hoffnung auf Rettung oder Wiedergutmachung im Tod könne besonders eine (protest-)atheistische Weltsicht nicht leisten.<sup>267</sup> Diese Hoffnungslosigkeit, die das Fehlen einer eschatologischen Perspektive bewirke, nehme auch Einfluss auf die menschliche Perspektive auf das Leiden: „Verzichtet man umgekehrt auf die Annahme der Existenz Gottes, verliert nicht nur der Protest seine Sinnrichtung, sondern das erdrückende Ausmaß des Leidens muss ohne jede Hoffnung auf durch-

<sup>262</sup> Härle, Dogmatik, S. 453. Siehe auch *Liebe* (S. 58 f.).

<sup>263</sup> Siehe *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.).

<sup>264</sup> Vgl. Pesch, Katholische Dogmatik Bd. 1.2, S. 632.

<sup>265</sup> Siehe *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.).

<sup>266</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 119.

<sup>267</sup> Vgl. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 127.

greifende Besserung ertragen werden.“<sup>268</sup> Für von Stosch ist also ähnlich wie für Pesch von entscheidender Bedeutung, dass die eschatologische Hoffnung den Umgang mit Leid positiv beeinflussen kann, indem sie zu einem aktiven Umgang mit dem Leid insbesondere anderer Menschen führe – im Protest gegen das Leid, im Erinnern der Verstorbenen und in der Hoffnung auf Überwindung des Leides.

### 2.6.4 Zwischenfazit

In mehreren Dogmatiken ist in den Theodizee-Kapiteln in Bezug auf die Eschatologie der Begriff der *Hoffnung* zentral und wird dort verwendet, um den Charakter dieser Überlegungen zu erläutern (v.a. Härle, von Stosch, Pesch).

Auffallend ist, dass die eschatologischen Perspektiven in einigen Texten mit Aussagen über Gottesattribute oder Gottes Sein bzw. Wesen verknüpft werden. So werden insbesondere Vorstellungen, wie die Allmacht und Liebe Gottes wirken, mit Hilfe eschatologischer Hoffnungsaussagen entwickelt sowie umgekehrt auch die eschatologischen Hoffnungsaussagen von der Annahme der Allmacht und Liebe Gottes hergeleitet (v.a. Joest/von Lüpke, Beinert, Härle).

Deutlich wird, dass die eschatologische Hoffnung der Glaubenden auch ihren Umgang mit dem eigenen wie fremden Leid beeinflussen kann, wobei einige Theologen betonen, eschatologische Hoffnung führe nicht bzw. solle nicht zu Passivität führen, sondern vielmehr zum tätigen Einsatz der menschlichen Kräfte und zum Protest gegen das Leid in der Welt (v.a. Pesch, von Stosch).

Gelegentlich wird im Rahmen der obigen Überlegungen auf das erkenntnistheoretische Dilemma Bezug genommen, dass eschatologische Aussagen in der Regel nicht einfach allgemein überzeugend seien, sondern es sich hierbei um Gedanken handle, die von der Hoffnung auf Gott bzw. sein Handeln geprägt seien und sich auf die Zukunft der Schöpfung beziehen (v.a. Härle, von Stosch).

---

<sup>268</sup> von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 128.

## 3 Der Gottesbegriff nach Auschwitz – Hans Jonas und die Theodizeefrage

### 3.1 Grundinformation zu Hans Jonas und *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*

#### 3.1.1 Biographische Notizen

Im Folgenden wird eine kurze Einführung in die Biographie von Hans Jonas gegeben. Dieses Vorgehen ist nötig, da ohne vorhergehende Beschäftigung mit der Biographie von Jonas und seiner besonderen persönlichen Betroffenheit durch Auschwitz kein tiefergehendes Verständnis und keine angemessene Bewertung seiner Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage möglich sind.<sup>1</sup>

Hans Jonas wird am 10. Mai 1903 als Sohn des Textilfabrikanten Gustav Jonas und seiner Frau Rosa, der Tochter des Krefelder Oberrabbiners Jakob Horowitz, in Mönchengladbach geboren. Der „im Milieu des liberalen jüdischen Großbürgertums“<sup>2</sup> aufwachsende Jonas studiert von 1921 an Philosophie, Judaistik, Religions- und Kunstgeschichte u.a. in Freiburg, Berlin und Marburg.<sup>3</sup> Aus einem Referat zur Gotteserkenntnis im Johannesevangelium in einem Seminar des evangelischen Neutestamentlers Rudolf Bultmann entsteht – auf Vermittlung Bultmanns – der Impuls für Jonas' philosophische Dissertation über die Gnosis, welche er unter Betreuung von Martin Heidegger verfasst. Durch das 1934 erscheinende Werk *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis* sowie die bereits 1930 erscheinende Studie *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* erlangt Jonas Bekanntheit und Anerkennung in der Wissenschaftswelt.<sup>4</sup> Jedoch emigriert Jonas 1933 wegen der *Machtübernahme* der Nationalsozialisten nach London, von wo aus er 1935 nach Palästina übersiedelt. Im Jahr 1945 kehrt Jonas als Teil einer Mi-

---

<sup>1</sup> Diese Wechselbeziehungen zwischen Biographie und Werk von Hans Jonas deutet auch Wolfgang Baum an. Laut Baum ist „Hans Jonas [...] eine beeindruckende Persönlichkeit, in dessen Leben und Werk sich die Ereignisse und Entwicklungen des 20. Jahrhunderts paradigmatisch widerspiegeln.“ (Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 15).

<sup>2</sup> Wiese, „Daß man zusammen Philosoph und Jude ist...“, S. 133. Ähnlich wird das Elternhaus von Jonas auch eingeschätzt bei Müller, Hans Jonas, S. 10.

<sup>3</sup> Vgl. Wiese, Hans Jonas: *Life and Works*, S. 519; vgl. Müller, Hans Jonas, S. 10-11; vgl. Jonas, *Erinnerungen*, S. 80.

<sup>4</sup> Vgl. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, S. 59-174; vgl. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil*; vgl. Müller, Hans Jonas, S. 10-12; vgl. Müller, *Vom Schüler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker*, S. 10; vgl. Wiese, Hans Jonas: *Life and Works*, S. 519-520; vgl. Hammann, Bultmann und Hans Jonas, S. 112-113.

litäreinheit der Alliierten nach Deutschland zurück, wo er von der Ermordung seiner Mutter in Auschwitz erfährt.<sup>5</sup>

Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges lehrt Jonas zunächst an der Hebräischen Universität von Jerusalem und nimmt am *Palästina*krieg teil. Nach seiner Übersiedlung nach Kanada ist er bis 1955 an den Universitäten von Montreal und Ottawa tätig. 1955 erhält er schließlich eine Professur an der New School for Social Research in New York, wo er bis 1976 lehrt.<sup>6</sup>

Nach 1945 wendet sich Jonas zunehmend naturphilosophischen und ethischen Fragen zu.<sup>7</sup> In seinem wohl einflussreichsten Werk, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* aus dem Jahre 1979, formuliert Jonas eine neue Ethik, welche den Folgen der massiven Technologisierung des 20. Jahrhunderts und den daraus entstehenden Risiken für die Menschheit und die Natur geschuldet ist. Hierbei warnt Jonas vor den irreparablen Schäden, welche die mit der modernen Technologie ausgerüstete Menschheit der Natur und sich selbst bzw. den nachfolgenden Generationen zufügen könnte.<sup>8</sup>

Jedoch beschäftigt sich Jonas auch weiterhin mit religionsphilosophischen Fragen.<sup>9</sup> Ein Beispiel hierfür ist die (dieser Arbeit zugrunde liegende) Rede *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* aus dem Jahre 1984.<sup>10</sup> In diesem Beitrag zur

---

<sup>5</sup> Vgl. Wiese, Hans Jonas: Life and Works, S. 520; vgl. Müller, Hans Jonas, S. 12-13; vgl. Goodman-Thau, Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung, S. 122-123.

<sup>6</sup> Vgl. Wiese, Hans Jonas: Life and Works, S. 520-522; vgl. Müller, Hans Jonas, S. 13-15.

<sup>7</sup> Vgl. Baum, Gott nach Auschwitz, S. 18.

<sup>8</sup> Vgl. Baum, Gott nach Auschwitz, S. 18-20; vgl. Müller, Vom Schüler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker, S. 9.

<sup>9</sup> In der Forschungsliteratur zu Hans Jonas wird bisweilen angedeutet, dass im Grunde auch jenen ethischen Texten von Jonas, in denen er (weitgehend) auf religiöse Begründungen seiner ethischen Forderungen verzichtet, durchaus religiös beeinflusste Gedanken zugrunde liegen. Jedoch weist Jonas bisweilen, so auch teilweise in *Das Prinzip Verantwortung*, nicht explizit auf diese religiöse Komponente hin (vgl. Müller, Hans Jonas, S. 162-164; vgl. Wiese, „Weltabenteurer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“, S. 75; vgl. Rommel, Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas, S. 406-407; vgl. Globokar, Verantwortung für alles, S. 384-389, 399-400; vgl. Frettlöh, Wo war Gott in Buchenwald?, S. 18). Wolfgang Erich Müller spricht in diesem Zusammenhang davon, dass in *Das Prinzip Verantwortung* „der ursprünglich theologisch begründbare Impuls für verantwortliches Handeln verallgemeinert und damit säkularisiert wird.“ (Müller, Vom Schüler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker, S. 18). Robert Theis kommt zu dem Schluss: „Das Movens der Verantwortungsethik ist somit ein *theologisches*.“ (Theis, Hans Jonas, S. 56). Und Jürgen Nielsen-Sikora zeigt auf, dass gewissermaßen „Jonas' Gottesbegriff seinen Verantwortungsbegriff präfiguriert“ (Nielsen-Sikora, Ist das „Prinzip Verantwortung“ noch aktuell?, S. 367), worauf auch Holger Burckhart aufmerksam macht (vgl. Burckhart, Verantwortungsethik, S. 351-352). In Anlehnung an diese Stimmen ließe sich die These aufstellen, dass Jonas in einigen seiner ethischen Texte auf religiöse Letztbegründungen verzichtet, um seine Texte *massentauglicher* zu machen und seine ethischen Prinzipien auch nicht-religiösen Menschen näher bringen zu können. In jedem Falle kann gesagt werden, dass ein tiefergehendes Verständnis seiner ethischen Texte nur unter Berücksichtigung seiner religionsphilosophischen Arbeiten möglich ist (vgl. Globokar, Verantwortung für alles, S. 344-346; vgl. Oelmüller, Hans Jonas, S. 343-344).

<sup>10</sup> Vgl. Müller, Hans Jonas, S. 15-16; vgl. Schieder, Weltabenteurer Gottes, S. 142.

### 3.1 Grundinformation zu Hans Jonas und Der Gottesbegriff nach Auschwitz

Theologie nach Auschwitz versucht Jonas einen Weg zu finden, wie trotz der Grausamkeiten des Dritten Reiches und besonders der Ermordung unzähliger Juden am Gottesbegriff festgehalten werden kann.

In seinen letzten Lebensjahren erhält Hans Jonas diverse Auszeichnungen und Würdigungen, darunter den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels und das Große Bundesverdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland. Am 5. Februar 1993 stirbt Hans Jonas in New Rochelle bei New York.<sup>11</sup>

#### 3.1.2 Grundinformation zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*

Bei *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* handelt es sich um eine Rede, die Hans Jonas 1984 bei der Ehrung mit dem *Dr.-Leopold-Lucas-Preis* der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehalten hat und die 1984 auch erstmals publiziert wurde. Der in diesem Text enthaltene, von Jonas entwickelte Mythos erschien bereits 1963 in *Unsterblichkeit und heutige Existenz* und wurde (nahezu wörtlich) für *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* übernommen. *Unsterblichkeit und heutige Existenz* wiederum geht auf die *Ingersoll-Lecture Immortality and Modern Temper* aus dem Jahre 1961 zurück. Für seine Rede *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* hat Jonas seinen auf der *Ingersoll-Lecture* aufbauenden Text *The Concept of God after Auschwitz* aus dem Jahre 1968 ins Deutsche übertragen und überarbeitet. Nach 1984 finden sich noch mehrere Bezugnahmen von Jonas auf *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* und den Mythos; u.a. in *Materie, Geist und Schöpfung* aus dem Jahre 1988.<sup>12</sup>

Alle Zitate aus *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* stammen im Folgenden aus dem von Michael Bongardt sowie Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller herausgegebenen Band III/1 der *Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. Wiese, Hans Jonas: Life and Works, S. 522; vgl. Müller, Hans Jonas, S. 15-16. Als Überblick zu Leben und Werk vgl. auch Nielsen-Sikora, Hans Jonas.

<sup>12</sup> Zu diesen und weiteren Informationen zur Entstehung von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (und den weiteren hier genannten Texten) seien die editorischen Hinweise zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* in Band III/1 der *Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* empfohlen (vgl. a.a.O., S. 528-532).

<sup>13</sup> Vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 407-426. Wie bereits in *Textauswahl* (S. 30 f.) angemerkt, wird dieser Text im Folgenden in Fußnoten GA abgekürzt. Sämtliche Texte von Jonas werden – so möglich – im Folgenden nach der *Kritischen Gesamtausgabe* zitiert; hierzu gehören u.a. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 341-366 sowie Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 241-285. Die erstmals 1962 publizierte *Ingersoll-Lecture* sowie *The Concept of God after Auschwitz* finden sich in der *Kritischen Gesamtausgabe* nicht, sind aber im Literaturverzeichnis der vorliegenden Arbeit ebenfalls verzeichnet (vgl. Jonas, *Immortality and the Modern Temper*, S. 1-20; vgl. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz*, S. 465-476).

## 3.2 Jonas' Vorbemerkungen

Im Folgenden sollen die zu Beginn von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* von Jonas formulierten Gründe, Vorbedingungen und die Fragestellung seiner Rede dargelegt werden, auf denen sowohl sein Mythos als auch die von Jonas im Anschluss vorgenommenen religionsphilosophischen Interpretationen fußen.<sup>14</sup>

### 3.2.1 Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise

Schon anhand der knappen Ausführungen zur Biographie von Hans Jonas lässt sich erahnen, dass Jonas bei dem, was in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* verhandelt wird – nämlich der Frage, wie Gott nach Auschwitz gedacht und geglaubt werden kann –, persönlich betroffen ist. Dies liegt zum einen darin begründet, dass seine Mutter in Auschwitz den Tod fand; zum anderen weist Jonas in „seinem sehr persönlich formulierten Ansatz“<sup>15</sup> mehrfach darauf hin, dass er, obschon Philosoph, auch als Jude und dementsprechend vor einem jüdischen Hintergrund über die Theodizeefrage sprechen wolle.<sup>16</sup> Dies wird schon an der Überschrift deutlich, welche Jonas seinem Beitrag gegeben hat: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Jonas liegt es fern, sich als einen unabhängig von seiner Religion argumentierenden Philosophen darzustellen, sondern er betont explizit, dass es sich bei seinem Beitrag um eine *jüdische Stimme* handle. Jonas selbst hat die Ambivalenz in seinem Denken einmal in einem Interview folgendermaßen zusammengefasst: „Daß man zusammen Philosoph und Jude ist – darin liegt eine gewisse

---

<sup>14</sup> Im Folgenden wird Jonas' Arbeit an der Theodizeefrage als *Religionsphilosophie* bezeichnet. Dies ist in der Sekundärliteratur der Regelfall; so in: Müller, Hans Jonas, S. 162-164; Hermanni, Das Böse und die Theodizee, S. 242; Kreß, Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradierter Gotteslehre, S. 136,151-152; Goodman-Thau, Vom Prinzip Hoffnung zum Prinzip Verantwortung, S. 125; Baum, Gott nach Auschwitz, S. 65. Eberhard Jüngel spricht in seiner Replik an Hans Jonas von *jüdischer Religionsphilosophie* (vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 158). Roman Globokar und Martin Hailer ordnen *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* der *philosophischen Theologie* zu (vgl. Globokar, Verantwortung für alles, S. 343-344; vgl. Hailer, Religionsphilosophie, S. 114,118). Laut Christian Link geht Jonas „als reflektierender Theologe“ (Link, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, S. 200) vor. Zu Jonas' Selbsteinschätzung in dieser Sache siehe die weiteren Ausführungen und vgl. Görden, „Abschied vom allmächtigen Gott“, S. 117-118.

<sup>15</sup> Baum, Gott nach Auschwitz, S. 24. An anderer Stelle nennt Jonas *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* „meine ketzerisch-bekennnishaft Schrift“ (Jonas, Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie, S. 151).

<sup>16</sup> Da Jonas aufgrund der *Machtübernahme* der Nationalsozialisten emigrieren musste und seine Mutter in Auschwitz ermordet wurde, ist er auf besondere Weise persönlich von der Theodizeefrage (nach Auschwitz) betroffen. Er argumentiert daher – wie Walter Dietrich und Christian Link betonen – nicht aus einer „Vogelperspektive“ (Dietrich/Link, Die dunklen Seiten Gottes Bd. 2, S. 112) heraus. Hans Jonas hat in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass er selbst nicht in Auschwitz war und dementsprechend „vom sicheren Port des Nicht-Dabeigewesenseins, von dem sich leicht spekulieren läßt“ (Jonas, Materie, Geist und Schöpfung, S. 279), aus über Auschwitz rede.



Spannung, das ist keine Frage. Mein erwählter Beruf war nun wirklich das philosophische Nachdenken, bei dem man gar nichts anderes gelten lassen darf, als was die Erkenntnismittel der Philosophie selber einem zeigen können.“<sup>17</sup> Dementsprechend sind sämtliche von Hans Jonas verfassten Beiträge, welche sich mit religiösen Fragen auseinandersetzen, also auch *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, immer unter Berücksichtigung der Spannung und Vereinbarkeit zwischen seinem „intellektuelle[n] Streben nach autonomer Vernunft und Erkenntnis“<sup>18</sup> und seiner gleichzeitigen „Bindung an das Judentum“<sup>19</sup> zu betrachten.

Seine Ausführungen in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* charakterisiert Jonas selbst als „ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie.“<sup>20</sup> Ihm ist bewusst, dass es in der Philosophie umstritten ist, ob derartige Spekulationen über Gott redlich seien. Jonas macht jedoch – unter Verweis auf Immanuel Kant<sup>21</sup> – deutlich, dass ein Nachdenken über „diese angeblichen Nichtgegenstände“<sup>22</sup>, also jene Fragen, auf die durch die Vernunft keine beweisbare Antwort gefunden werden kann, erlaubt sei, sofern der Philosoph anerkenne, dass er keine Erkenntnis erreichen könne, sondern dass jedes Streben nach Wissen über diese „höchsten Gegenstände“<sup>23</sup> zwangsläufig zum Scheitern verurteilt sei. Im besten Falle könne der Philosoph hier also Vermutungen anstellen.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Jonas, Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie, S. 156. Den Umstand, dass Jonas' Verhältnis zum Judentum seit seiner Jugend von einer „zwiespältigen Art“ (Jonas, Erinnerungen, S. 339) gewesen ist, verdeutlicht er in seinen biographischen *Erinnerungen* sehr eindrucksvoll, indem er darauf verweist, dass er den „Glauben an den persönlichen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Jonas, Erinnerungen, S. 339) zwar schon in jungen Jahren verloren habe, aber sich zugleich außerstande sehe, sich „vom Bunde zwischen Gott und Israel“ (Jonas, Erinnerungen, S. 340-341) loszusagen.

<sup>18</sup> Wiese, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“, S. 91.

<sup>19</sup> Wiese, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“, S. 91. Vgl. hierzu auch Huber, Ehrfurcht vor dem Heiligen, S. 415-418.

<sup>20</sup> GA, S. 407. Jan Bauke-Ruegg weist hier besonders auf die Verwendung des Begriffes *unverhüllt* hin. Da Jonas nicht einmal versuche, seine Spekulationen als etwas anderes als Spekulationen zu tarnen, liefere er sich der Kritik schutzlos aus (vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, S. 144). An anderer Stelle bezeichnet Jonas *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* als „ein höchstpersönliches Glaubensbekenntnis und von nichts abgeleitet, was man Erkenntnis oder Vernunfteinsicht nennen kann.“ (Jonas, Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt, S. 97).

<sup>21</sup> Zur Bezugnahme auf Kant durch Hans Jonas vgl. Kim, Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie, S. 34 sowie Bongardt/Lenzig/Müller, Anmerkungen des Herausgebers, S. 627-628. Vgl. darüber hinaus auch Jonas, Vergangenheit und Wahrheit, S. 445. Auch in diesem Text verweist Jonas zu Beginn seines Nachdenkens auf Kant und bejaht dessen These der Nichtbeweisbarkeit Gottes. Zu Kants Überlegungen zur Theodizee siehe *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.).

<sup>22</sup> GA, S. 407.

<sup>23</sup> GA, S. 407.

<sup>24</sup> Jonas selbst sagt in seinen *Erinnerungen* über sein methodisches Vorgehen: „Das ist vielleicht der einzige Weg, der uns noch offensteht, uns über diese Dinge zu äußern – andeutend, ohne Wahrheitsanspruch, und doch dem Überweltlichen in der Welt Raum lassend“ (Jonas, Erinnerungen, S. 347). Den Trend, dass die Philosophie sich scheue, über das Unbeweisbare in der Welt nachzu-

Im Rahmen der theologischen Repliken und der Forschungsliteratur zu Hans Jonas' *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* ist immer wieder die Frage gestellt worden, wie christliche Theologie mit derartigen Spekulationen umzugehen habe. Aus christlich-theologischer Sicht kann man hierauf Folgendes antworten: Christliche Theologie – dies hat z.B. Eberhard Jüngel in seiner Replik zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* deutlich gemacht – versucht, Gott von der Offenbarung her zu erkennen, die sich in seinem Zur-Welt-Kommen im Menschen Jesus vollzogen hat.<sup>25</sup> Zwar müssen geschichtliche Erfahrungen genutzt werden, um diese (nach christlicher Überzeugung in den biblischen Schriften bezeugte) Offenbarung besser verstehen zu lernen, aber spekulative Aussagen, welche dieser Offenbarungserkenntnis widersprechen, können nicht als Basis des eigenen Redens über Gott dienen.<sup>26</sup> Christliche Theologie kann und muss daher fragen – und wird bei *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* dies wohl in manchen Punkten verneinen müssen –, ob die jonasschen Spekulationen im Einklang mit dem biblischen Zeugnis sind.<sup>27</sup> Trotzdem besteht kein Grund, abschätzig auf Jonas' *spekulative Theologie* hinabzusehen, sondern es ist vielmehr eine aktive und unvoreingenommene Auseinandersetzung mit ihr zu suchen, um die Überlegungen von Jonas und das biblische Zeugnis sowie die eigene theologische Tradition in ein Gespräch zu bringen und im Rahmen dieses Prozesses eventuell nicht nur den Gottesbegriff von Jonas, sondern auch den eigenen Gottesbegriff besser verstehen zu lernen. Hierbei darf aber zu keinem Zeitpunkt vergessen werden, dass *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* – auch seinem Selbstverständnis nach – kein christlich-theologischer (und auch kein jüdisch-theologischer) Text ist.<sup>28</sup>

Somit bleibt festzuhalten: Auf der einen Seite muss christliche Theologie der *spekulativen Theologie* von Jonas widersprechen, sofern diese offensichtlich der biblischen Botschaft widerspricht; auf der anderen Seite darf sie jedoch bei aller Kritik nicht übersehen, dass für Jonas die geschichtliche Erfahrung von Auschwitz bei sei-

---

denken, hat Jonas als Nachahmung der Naturwissenschaften scharf kritisiert (vgl. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 280-282). Vgl. hierzu auch Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 173-177.

<sup>25</sup> Vgl. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 158. Auch Hans Kessler betont in der Auseinandersetzung mit Hans Jonas, dass christliche Theologie vom „von Jesus erschlossenen“ (Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 66) Gott spricht. Wilfried Joest und Johannes von Lüpke kommen unter Bezugnahme auf *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* zu dem Schluss, dass theologisches Reden von Gott „vor Gottes Selbstzeugnis in Jesus Christus zu verantworten“ (Joest/von Lüpke, *Dogmatik Bd. 1*, S. 133) sei.

<sup>26</sup> Vgl. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 158.

<sup>27</sup> Hier ist zu bedenken, dass für christliche Theologie die Bibel die wichtigste Norm darstellt (vgl. hierzu z.B. Joest/von Lüpke, *Dogmatik Bd.1*, S. 53-58).

<sup>28</sup> Vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 16,180-183; vgl. Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 168. Dass christliche Theologie sich mit Hans Jonas bzw. generell mit nicht-theologischen Arbeiten über die Theodizeefrage eingehend zu beschäftigen habe und dabei aber die eigene christliche Perspektive nicht vergessen dürfe, wird auch hervorgehoben bei Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 6,45,185.

ner Statuierung eines Gottesbegriffes eine wichtigere Rolle einnimmt als das Zeugnis der (hebräischen) Bibel. So hat Jonas selbst in einer späteren Interpretation von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* betont, dass er primär versuche, einen Vernunft- und nicht einen Offenbarungsglauben zu entwickeln. Jedoch müssen laut Jonas auch bei einem Vernunftglauben die Stimmen der großen Religionen einfließen.<sup>29</sup> Werden diese unterschiedlichen Prämissen, die christlicher Theologie und der jonnasschen Religionsphilosophie jeweils zugrunde liegen, berücksichtigt, erscheint ein fruchtbringender Dialog möglich.

### 3.2.2 Singularität von Auschwitz

Mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* fügt Jonas der Reihe der unzähligen schon vor ihm getätigten Versuche zur Theodizeefrage einen weiteren hinzu. Als Grund für diese Entscheidung nennt er das historische Ereignis des millionenfachen Judenmordes der Nationalsozialisten, welcher durch den Begriff *Auschwitz* symbolisiert wird.<sup>30</sup> Für Jonas steht fest, dass in Bezug auf die Theodizeefrage durch diese „einmalige und ungeheuerliche Erfahrung“<sup>31</sup> dem, was bisher an Leid und Bösem in der Welt war, ein entscheidendes Moment „hinzugefügt“<sup>32</sup> wird. So ist für Jonas die Theodizeefrage nach Auschwitz gewissermaßen auf zwei Ebenen verschärft: Zum einen auf einer allgemeinen, die gesamte Menschheit betreffenden und zum anderen auf einer primär die Juden betreffenden Ebene.<sup>33</sup> Nach Jonas sind die bisher in

<sup>29</sup> Vgl. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 263. Hieran wird deutlich, dass die christliche (aber auch die jüdische) Theologie im Gegensatz zu Hans Jonas andere Prämissen bei ihrer theologischen Arbeit hat. Dies muss bei einer kritischen Betrachtung von Jonas' Beiträgen bedacht werden. Auch in den Jahren nach der Veröffentlichung von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* hat Jonas darauf verwiesen, dass er keineswegs beanspruche, „eine neue Dogmatik“ (Jonas, *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, S. 168) zu entwickeln bzw. „mit dem Anspruch einer objektiv gültigen Theologie hervorzutreten“ (Jonas, *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, S. 168-169), sondern vielmehr mithilfe eines „sehr persönlichen Notbehelf[es]“ (Jonas, *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, S. 168), nämlich der Methode der Spekulation bzw. des Mythos, einen Vorschlag machen wollte, wie Gott nach der geschichtlichen Erfahrung von Auschwitz denkbar sein könne. An anderer Stelle sagt er, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* sei „ein subjektiv-meditativer Versuch“ (Jonas, *Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie*, S. 152) und nicht so gemeint, dass er die dort angestellten Überlegungen „nun als theologischen Standpunkt verfechten müßte.“ (Jonas, *Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie*, S. 152).

<sup>30</sup> Vgl. GA, S. 408. *Auschwitz* wird als Begriff genutzt, um die millionenfache Ermordung von Juden (und auch anderer Personengruppen) im Zuge der Shoah zu bezeichnen. Diese Terminologie wird im Folgenden in Anlehnung an die Verwendung dieses Begriffes bei Hans Jonas verwendet. Allgemein zur *Metapher Auschwitz* vgl. Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 21-24 sowie Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz*, S. 195-221 und Dalferth, *Leiden und Böses*, S. 12-17, 116-123.

<sup>31</sup> GA, S. 408.

<sup>32</sup> GA, S. 408.

<sup>33</sup> „Was hat Auschwitz dem hinzugefügt, was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit je getan haben? Und was im besonderen hat es dem hinzugefügt, was uns Juden aus tausendjähriger Leidensgeschichte bekannt ist

der jüdischen Tradition vorherrschenden Erklärungsansätze für das Leid des von Gott erwählten Volkes Israel nach Auschwitz nicht mehr angemessen. So könne Auschwitz nicht durch den Gedanken einer göttlichen Bestrafung für untreues Verhalten des Bundesvolkes erklärt werden. Auch die Idee der Zeugenschaft, nach der gerade die Unschuldigen als Märtyrer das Schlimmste erleiden müssen, könne nach Auschwitz nicht mehr herangezogen werden: „Nichts von alledem verfängt mehr bei dem Geschehen, das den Namen ‚Auschwitz‘ trägt.“<sup>34</sup> Jonas behauptet also eine Singularität von Auschwitz, die in mehreren Faktoren begründet liege: Als Gründe hierfür nennt er das Sterben von „unmündigen Kinder[n]“<sup>35</sup>, die Tötung von Menschen „nicht wegen ihres Glaubens oder irgendeiner Willensrichtung ihres Personseins“<sup>36</sup> und die dem Sterben der „zur Endlösung bestimmten“<sup>37</sup> vorangehende „Dehumanisierung durch letzte Erniedrigung.“<sup>38</sup>

In den Reaktionen bzw. der Forschungsliteratur zu Jonas' *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* ist die Frage, ob für Auschwitz wirklich eine derartige Singularität angenommen werden könne, viel diskutiert worden. So existieren Positionen, welche Jonas zustimmen und die Einmaligkeit des Ereignisses Auschwitz in Umfang und Durchführung der massenhaften Ermordung betonen, welche mit keinem anderen geschichtlichen Ereignis vergleichbar sei.<sup>39</sup> In diesem Zusammenhang wird auch von einem *anhaltenden Bruch* im Verhältnis Mensch-Mensch wie auch im Verhältnis Mensch-Gott durch Auschwitz gesprochen, der nicht nur die Welterfahrung der nachfolgenden Generationen, sondern auch ihre Gotteserfahrung beeinflusse.<sup>40</sup> Auf der anderen Seite ist jedoch auch darauf verwiesen worden, dass es fraglich sei, die Leiden, die Menschen wegen anderer Menschen erleiden mussten, in zwei Klas-

---

und einen so wesentlichen Teil unserer kollektiven Erinnerung ausmacht?“ (GA, S. 408). Von einer *Verschärfung* bzw. einer *besonderen Schärfe* der Theodizeefrage – für Juden wie für Christen – durch Auschwitz wird auch gesprochen in Henrix, *Gott denken nach der Schoa*, S. 99-100 und in Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 155. Ulrich H.J. Körtner deutet an, dass von Auschwitz durchaus „als äußerster Zuspitzung der Theodizeefrage“ (Körtner, *Der verborgene Gott*, S. 90-91) gesprochen werden könne. Hans-Martin Barth konstatiert: „Durch den Holocaust hat sich das Theodizeeproblem für Juden ins schlechthin Unermeßliche gesteigert.“ (Barth, *Dogmatik*, S. 462).

<sup>34</sup> GA, S. 408.

<sup>35</sup> GA, S. 409.

<sup>36</sup> GA, S. 409. Hierbei ist v.a. zu beachten, dass ein großer Teil der in Auschwitz aufgrund ihres *Jüdischseins* Ermordeten keine *Glaubensjuden* waren, sondern allein unter der „Fiktion der Rasse zu dieser Gesamtvernichtung“ (GA, S. 409) bestimmt wurden.

<sup>37</sup> GA, S. 409.

<sup>38</sup> GA, S. 409.

<sup>39</sup> Wolfgang Baum diskutiert die Argumente mehrerer Stimmen, die für die Singularität von Auschwitz plädieren (vgl. Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 21-33).

<sup>40</sup> Vgl. Petersen, *Theologie nach Auschwitz?*, S. 17-21. Auch Christian Link spricht in Bezug auf Auschwitz von einem „Kontinuitätsbruch gegenüber aller bisherigen Geschichte“ (Link, *Das Rätsel des Bösen*, S. 333). Ausführlicher hierzu – auch unter Berücksichtigung jüdischer Perspektiven sowie des *Historikerstreits* – vgl. Reck, *Im Angesicht der Zeugen*, S. 37-94.

sen einzuteilen: die Klasse der Leiden vor, nach und außerhalb von Auschwitz und die Klasse der Leiden in Auschwitz.<sup>41</sup> Von diesen Autoren wird oft die Position vertreten, dass sich die Theodizeefrage schon dann in ihrem vollen Ausmaß stelle, wenn der vorzeitige Tod auch nur eines Menschen eintrete.<sup>42</sup> Karl Erich Grözinger merkt hierzu an, Jonas biete „eine Gesamtkonzeption für das Geschehen in der Welt überhaupt“<sup>43</sup>, die alles Leid umfasse, das je in der Welt stattgefunden habe, weshalb die Shoah nicht zwingend eine grundlegende Neuausrichtung erfordere. Er kommt daher zu dem Schluss: „Das, was Jonas formulierte, war auch schon vor der Shoah formulierbar.“<sup>44</sup> Auch wenn dieser Aussage Grözingers nicht widersprochen werden kann, ist es doch möglich, zu fragen, ob nicht Auschwitz das Weltgeschehen in seiner Gesamtheit in einem neuen Licht erscheinen lässt, was wiederum Auswirkungen auf den Gottesbegriff haben kann.<sup>45</sup>

Ein abschließendes Urteil zu fällen ist in dieser Frage schwierig, da den Befürwortern einer Singularität von Auschwitz – und somit auch Jonas – darin zuzustimmen ist, dass in Auschwitz ungeheuerliche menschliche Grausamkeit und unfassbares menschliches Leid in nicht vorstellbarem Ausmaße zugleich existiert haben und diese Ereignisse keinesfalls relativiert werden dürfen.<sup>46</sup> Trotzdem muss auch angemerkt werden, dass im Grunde menschliches Leid nie vergleich- oder verrechenbar mit anderem menschlichen Leid ist und die Theologie auch das Leid einzelner Men-

---

<sup>41</sup> Vgl. z.B. Hermann Lübkes Redebeitrag in Oelmüller (Hrsg.), *Wörter über man nicht schweigen kann*, S. 156-159. Auch aus jüdischer Perspektive ist in Frage gestellt worden, ob Auschwitz wirklich derart singular sei, wie von Jonas angenommen. So zieht Eric Jacobson Vergleiche zwischen Auschwitz und der Vertreibung und Zwangskonversion der Juden auf der iberischen Halbinsel aufgrund des *Alhambra-Ediktes* von 1492 (vgl. Jacobson, *Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 172-173). Auch Arnold Goldberg verweist – freilich aus der Sicht der Rabbinen (1. Jh. v. Chr. - 6. Jh. n. Chr.) sprechend – darauf, dass aus jüdischer Sicht nach Auschwitz – trotz der besonderen Furchtbarkeit dieses Ereignisses – kein neuer Gottesbegriff gesucht werden müsse (vgl. Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 57).

<sup>42</sup> So z.B. Georg Waldenfels, für den es für die „Behandlung der Frage unerheblich [ist], ob in Gottes ‚guter Welt‘ Tausende von Juden ungerecht ermordet worden sind oder Kain – nur – seinen Bruder Abel getötet hat.“ (Waldenfels, *Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch legitim?*, S. 178). Eine ähnliche Argumentation führt auch Hans Küng an: „Es braucht ja nicht unbedingt den Holocaust. Manchmal genügt schon ein beruflicher Misserfolg, eine Krankheit, der Verlust, der Verrat oder der Tod eines einzigen Menschen, um uns in Verzweiflung zu stürzen“ (Küng, *Das Gottesverständnis nach Auschwitz*, S. 75).

<sup>43</sup> Grözinger, *Jüdisches Denken*. Bd. 4, S. 630.

<sup>44</sup> Grözinger, *Jüdisches Denken*. Bd. 4, S. 631.

<sup>45</sup> Siehe *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.). In jedem Falle ist die These erlaubt, dass Jonas ohne die Shoah wohl niemals den in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* vorgestellten Gottesbegriff entwickelt hätte.

<sup>46</sup> Ähnlich äußert sich Helmut Hoping: „In Auschwitz hat sich das Böse in einer menschlichen Monstrosität und Abgründigkeit gezeigt wie nie zuvor.“ (Hoping, *Die Realität des Bösen und die Frage nach Gott*, S. 329).

schen ob lebensverändernder Schicksalsschläge ernst nehmen muss und ebenfalls nicht relativieren darf.<sup>47</sup>

Unabhängig von der Beantwortung der Frage nach der Singularität von Auschwitz kann festgehalten werden, dass Jonas seine religionsphilosophischen Überlegungen in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* mit dem konkreten, ihn persönlich betreffenden geschichtlichen Ereignis Auschwitz verknüpft und somit nicht kontextlos argumentiert; dieser Umstand muss in der Auseinandersetzung mit seinen Gedanken berücksichtigt werden und kann durchaus auch als Hinweis an die christliche Theologie verstanden werden, nicht völlig losgelöst vom realen Leid, das Menschen erfahren, über die Theodizeefrage zu *theoretisieren*. Diese Prämisse spielt innerhalb der christlichen Theologie z.B. bei Johann Baptist Metz eine zentrale Rolle. Für ihn steht das Christentum in Bezug auf Auschwitz „vor der Frage, ob es die Katastrophengeschichte unserer Zeit und den damit verbundenen Kontingenzschock wahrgenommen hat, der es ihm verwehrt, von Gott ausschließlich in abstrakter, leidferner Begrifflichkeit, sozusagen oberhalb und außerhalb der konkreten menschlichen Leidenserfahrung zu reden.“<sup>48</sup>

Eine weitere Beobachtung, die sich schon hier angesichts der Verweise auf Auschwitz innerhalb von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* machen lässt, besteht darin, dass Jonas sich primär bzw. im Grunde sogar ausschließlich mit jenem Leid auseinandersetzen möchte, das Menschen anderen Menschen antun. Leid, welches durch Krankheiten, Naturkatastrophen oder Ähnliches entsteht, spielt hier für ihn eine ebenso geringe Rolle wie die allgemeine Endlichkeit allen geschöpflichen Lebens.<sup>49</sup>

#### 3.2.3 Die Ausgangsfrage von Jonas als jüdischer Stimme

Um die Beantwortung der Theodizeefrage durch Hans Jonas richtig einschätzen zu können, ist es von entscheidender Bedeutung, die seiner Rede zugrunde liegende Ausgangsfrage näher zu beleuchten.<sup>50</sup> Die Art dieser Ausgangsfrage kann anhand zweier Zitate aus *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* gut dargestellt werden: „Es

---

<sup>47</sup> Gewissermaßen eine Zwischenposition nimmt Ottmar John ein. Nach John müsse einerseits die Individualität der Opfer von Auschwitz gewahrt werden, während die Behauptung, Auschwitz sei ein absolut singuläres Ereignis, es zu etwas Abgeschlossenem machen würde, das keine Bedeutung mehr für unser heutiges Denken habe (vgl. John, Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, S. 210-211).

<sup>48</sup> Metz, *Memoria passionis*, S. 35. An anderer Stelle heißt es ähnlich: „Auschwitz signalisiert für mich einen Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie, einen Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erscheinen ließ.“ (Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, S. 81).

<sup>49</sup> Folgt man der in *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.) dargestellten Einteilung des Leides bzw. Übels in *malum morale*, *malum physicum* und *malum metaphysicum*, so wird also nur das *malum morale* intensiv behandelt.

<sup>50</sup> Auf die Bedeutung der Ausgangsfrage bei der Arbeit an der Theodizeefrage weist Alexander Dietz eindrücklich hin (vgl. Dietz, Die Bedeutung der Ausgangsfrage für die Bearbeitung des Theo-

läßt sich also am Gottesbegriff arbeiten, auch wenn es keinen Gottesbeweis gibt.<sup>51</sup> „Und Gott ließ es geschehen. Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?“<sup>52</sup>

Anhand dieser zwei Aussagen wird klar, dass Jonas aufgrund des in Auschwitz geschehenen sinnlosen Leidens am Gottesbegriff arbeiten will, also diesen Gottesbegriff gewissermaßen der geschichtlichen Erfahrung von Auschwitz anpasst.<sup>53</sup> „[S]o dürfen wir die Wucht einmaliger und ungeheuerlicher Erfahrung mitsprechen lassen in der Frage, was es mit Gott auf sich habe.“<sup>54</sup> Die für Jonas entscheidende Frage ist also nicht, warum Gott das Leid zulässt, sondern vielmehr die Frage, was für ein Gott Auschwitz zulassen konnte bzw. musste und welche Attribute diesem Gott zugeschrieben werden müssen, um das Zulassen des Leidens erklärbar zu machen.<sup>55</sup>

Für Jonas selbst stellt die Tatsache, dass er als *jüdische Stimme* über Auschwitz bzw. die Theodizeefrage generell spricht, eine Verschärfung der Problemsituation dar, da „bei dieser Frage der Jude theologisch in einer schwierigeren Lage ist als der Christ.“<sup>56</sup> So bestehe zwischen Juden und Christen der für die Theodizeefrage entscheidende Unterschied, dass für den Christen, „der das wahre Heil vom Jenseits erwartet, diese Welt ohnehin weitgehend des Teufels und immer Gegenstand des Mißtrauens“<sup>57</sup> sei, „besonders die Menschenwelt wegen der Erbsünde“<sup>58</sup>, während „für den Juden, der im Diesseits den Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung sieht, [...] Gott eminent der Herr der *Geschichte*“<sup>59</sup> sei. Den Glauben, Gott sei der *Herr der Geschichte*, müsse man nach Auschwitz aber „wohl fahrenlassen“<sup>60</sup>.

---

dizeeproblems, S. 285-302). Auch Ingolf U. Dalferth diskutiert verschiedene Frageformen (vgl. Dalferth, *Malum*, S. 38-41).

<sup>51</sup> GA, S. 407-408.

<sup>52</sup> GA, S. 409.

<sup>53</sup> Vgl. Rommel, *Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas*, S. 407; vgl. Tück, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten*, S. 558. Laut Robert Theis geht es Jonas darum, „die gesamte Schöpfung unter veränderten theologischen Prämissen neu zu denken bzw. Gott neu zu denken unter veränderten kosmogonischen und kosmologischen Prämissen.“ (Theis, Hans Jonas, S. 51).

<sup>54</sup> GA, S. 408.

<sup>55</sup> Jan Bauke-Ruegg widerspricht daher Jonas in seiner Einschätzung, er beantworte die „alte Hiobsfrage“ (GA, S. 410) neu. Vielmehr müsste nach Bauke-Ruegg die *alte Hiobsfrage* lauten, warum der gute und allmächtige Gott den gerechten Hiob leiden lasse. In Jonas' Fragestellung sei jedoch schon die Intention, einen neuen Gottesbegriff statuieren zu wollen, enthalten, was im Buch Hiob nicht der Fall sei (vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 152).

<sup>56</sup> GA, S. 409.

<sup>57</sup> GA, S. 409.

<sup>58</sup> GA, S. 409.

<sup>59</sup> GA, S. 409.

<sup>60</sup> GA, S. 410. Auch in seiner Rede *Reflections on Religious Aspects of Warlessness* sagt Jonas in seiner Auseinandersetzung mit Krieg und Frieden, dass Gott im Tanach als *Herr der Geschichte* verstanden werde (vgl. Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, S. 429-434). Vergleicht man diese Darstellung mit dem von Jonas nach Auschwitz entwickelten (und weiter unten näher

An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Jonas' Verständnis des Christentums zu kritisieren ist. So ist der von Jonas dem Christentum unterstellten Diesseitsverachtung deutlich zu widersprechen, da auch für Christen die Welt die gute Schöpfung Gottes darstellt.<sup>61</sup> Des Weiteren kann christlich gesagt werden, dass eben diese Schöpfung durch Jesus Christus erlöst worden ist.<sup>62</sup> Darüber hinaus ist die Vorstellung Gottes als *Herr der Geschichte* keine rein jüdische und unchristliche Vorstellung, sondern der Glaube an ein *göttliches Weltregiment* ist auch im Christentum zentral.<sup>63</sup>

Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass innerhalb des Judentums Gott zwar als *Herr der Geschichte* verstanden wird, aber dennoch auch hier eschatologische Vorstellungen eine gewichtige Rolle spielen. So existieren im Judentum bzw. in der jüdischen Theologie – wie im Christentum bzw. in der christlichen Theologie – Vorstellungen, nach denen Gott, auch wenn sein Wirken als *Herr der Geschichte* für Menschen nicht unbedingt sichtbar ist und die Welt bisweilen als durchweg schlecht erscheinen mag, trotzdem (erlösungs-)mächtig bleibt.<sup>64</sup>

#### 3.2.4 Zwischenfazit

Was kann nun nach der Beschäftigung mit Jonas' Biographie und der sich anschließenden Diskussion seiner zu Beginn von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* geäußerten Vorbemerkungen als Zwischenfazit festgehalten und für die weiteren Überlegungen fruchtbar gemacht werden?

---

ausgeführten) Gottesbegriff, so wird ebenfalls deutlich, dass Jonas sich von der jüdischen Vorstellung von Gott als *Herrn der Geschichte* löst (vgl. Döhn, Krieg, Frieden und Religion(en), S. 194-195; vgl. Bongardt, Der Ökologe und der Krieg, S. 261,263-264).

<sup>61</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 416,428,430-431. Härle verweist hier auf die mehrfache Bezeichnung der Welt als *gut* bzw. *sehr gut* in Gen 1. Auch seine Anmerkung, die Welt sei nach christlichem Verständnis dazu bestimmt, *ein Lob Gottes* zu sein (er nennt hierbei als biblischen Belege neben Gen 1 v.a. diverse Psalmen), verdeutlicht exemplarisch, dass die Welt im christlichen Glauben keineswegs so negativ bewertet wird wie Jonas es pauschal vermutet.

<sup>62</sup> Vgl. Schieder, Weltabenteuer Gottes, S. 146-147; vgl. Fischer, Die philosophische Frage nach Gott, S. 123. Hier kann z.B. auf Röm 3,24 verwiesen werden, wo von der *Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist*, die Rede ist.

<sup>63</sup> Udo Lenzig spricht hier „von der jüdisch-christlichen Glaubenslehre eines göttlichen Weltregiments“ (Lenzig, Das Wagnis der Freiheit, S. 193).

<sup>64</sup> Vgl. Uffenheimer, Art. Eschatologie. III. Judentum, S. 269; vgl. Link, Das Rätsel des Bösen, S. 339; vgl. Dietrich/Link, Die dunklen Seiten Gottes Bd. 2, S. 115-116. Mit einem eindrucksvollen Bild hat Michael Wyschogrod auf den Status des Judentums als Erlösungsreligion verwiesen: „Aber bei Gott ist es anders. Wenn Er etwas verspricht, dann ist es wie das Geld auf der Bank. Wenn Juden das Versprechen haben, so haben wir die Erfüllung, und wenn wir die Erfüllung nicht haben, haben wir auch nicht das Versprechen.“ (Wyschogrod, Gott – Ein Gott der Erlösung, S. 186). Wyschogrod weist ebenfalls darauf hin, dass Gottes Versprechen der Erlösung eine so sichere Zusage sei, dass kein weltliches Geschehen diese in Zweifel setzen könne: „Jüdischer Glaube bedeutet zu glauben, daß Gott seine Verheißungen erfüllen wird, selbst wenn die Anzeichen dafür zu sprechen scheinen, daß er es nicht tun wird“ (Wyschogrod, Gott – Ein Gott der Erlösung, S. 184).



Mit Sicherheit kann gesagt werden: Die Vorbedingungen des jonasschen Versuches, die Theodizeefrage zu lösen, müssen bei einer kritischen Auseinandersetzung mit seinen Aussagen stets mitbedacht werden. Einige von Jonas' Vorbedingungen sind hierbei besonders wichtig: Erstens ist die Kennzeichnung seiner Aussagen als *spekulative Theologie* zu nennen. Zweitens will Jonas am Gottesbegriff arbeiten und stellt somit weniger die Frage, *warum* das Leid existiert, sondern viel eher, *was* für ein Gott es zulassen kann bzw. muss. Drittens sieht Jonas in Auschwitz ein singuläres Ereignis, welches eine neue, bisher unbekannte Dimension der menschlichen Grausamkeit und des menschlichen Leides hervorgebracht hat. Viertens versucht Jonas bei dieser Arbeit am Gottesbegriff die geschichtliche Erfahrung von Auschwitz so zu integrieren, dass der Gottesbegriff primär der Vernunft und nicht der (hebräischen) Bibel genügt. Fünftens sieht sich Jonas zwar nicht als jüdischer Theologe, aber in seiner Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage nach Auschwitz doch als *jüdische Stimme*.

Für die christliche Theologie gilt daher, dass sie darauf achten muss, *wie* sie sich mit Jonas' Thesen auseinandersetzt. Da Jonas als *jüdische Stimme* argumentiert und für ihn das Schriftzeugnis keine so große Rolle bei der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage bzw. der Frage nach Gott spielt wie für die christliche Theologie, sondern primär ein Vernunftglaube auf Basis von Spekulationen angesichts geschichtlicher Erfahrungen sein Ziel ist, ergeben sich automatisch unterschiedliche Prämissen bei der Reflexion des Gottesbegriffes. Natürlich sollte christliche Theologie ihre eigenen Prämissen nicht aufgeben und nach den Vorgaben ihres Gesprächspartners (im konkreten Fall Hans Jonas) ausrichten; gleichwohl ist sie doch dazu verpflichtet, die Unterschiedlichkeit dieser Prämissen im Dialog mit diesem Gesprächspartner nicht zu ignorieren, um ein *Aneinandervorbeireden* der Dialogpartner zu vermeiden.

### 3.3 Der jonassche Mythos

Nachfolgend wird der von Hans Jonas in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* skizzierte Mythos in seinen Grundzügen dargestellt sowie anhand von Jonas' eigenen Aussagen und Sekundärliteratur erläutert, interpretiert und kritisch beurteilt.

In *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* referiert Jonas einen von ihm selbst über zwanzig Jahre zuvor entwickelten „selbsterdachten *Mythos*“<sup>65</sup>, der in deutscher Sprache erstmals in dem Aufsatz *Unsterblichkeit und heutige Existenz* veröffentlicht worden

---

<sup>65</sup> GA, S. 410. Der Begriff des *Mythos* ist ebenfalls zentral in Jonas' umfassenden und einflussreichen Studien zur Gnosis, in denen er vielfach vom gnostischen Mythos bzw. „Grundmythos“ (Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil, S. 1) sowie dessen verschiedenen Versionen spricht. In diesem Mythos haben die Gnostiker ihre „Erkenntnis vom Sein des Menschen in der Welt und vom Sein der Welt zu Gott“ (Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil, S. 14), von Weltentstehung und Erlösung mitgeteilt. Einführend vgl. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil, S. 1-23 sowie Lenzig, Das Wagnis der Freiheit, S. 74-76.

ist.<sup>66</sup> Zur Begründung seines methodischen Vorgehens, also der Formulierung des Mythos, stützt sich Jonas auf Plato, der jenes „Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung [...] für die Sphäre jenseits des Wißbaren erlaubte.“<sup>67</sup> Jonas wählt hier also ein methodisches Vorgehen, das aus Sicht christlicher Theologie ungewöhnlich und unorthodox erscheint.<sup>68</sup>

### 3.3.1 Nacherzählung des Mythos

Der Gott des jonasschen Mythos ruft im „Anfang, aus unerkennbarer Wahl“<sup>69</sup>, die Welt ins Leben. In diesem *Schöpfungsakt*<sup>70</sup> überlässt er die Welt dabei allein „dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Lebens“<sup>71</sup> und versagt sich jede Möglichkeit, jemals wieder lenkend in ihren Entwicklungsprozess einzugreifen, wodurch die Welt ganz sich selbst überlassen ist.

Gott selbst behält keinen von diesem Schöpfungsakt „unergriffene[n] oder immune[n] Teil“<sup>72</sup> von sich zurück und entäußert sich ganz „zugunsten der Welt“<sup>73</sup>, entsagt also seinem eigenen Sein und „entkleidet sich seiner Gottheit“<sup>74</sup>. Diese von ihm aufgegebenen *Gottheit* hofft Gott nun „zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung“<sup>75</sup>.

---

<sup>66</sup> Siehe *Grundinformation zu ‚Der Gottesbegriff nach Auschwitz‘* (S. 93).

<sup>67</sup> GA, S. 410. Höchstwahrscheinlich bezieht sich Jonas bei dieser Aussage auf Platos *Timaios* (vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 149-151; vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 175).

<sup>68</sup> Karl Lehmann bezeichnet den *selbsterdachten Mythos* als „merkwürdige Kategorie“ (Lehmann, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden“, S. 177), Udo Lenzig als „fiktionale Dichtung“ (Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 177) und Jan Bauke-Ruegg als „Kunstmythos“ (Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 151). Zum Wahrheitsanspruch, den Jonas für seinen Mythos erhoben hat, siehe auch *Zentrale Aussagen des Mythos und (Selbst-)Kritik* (S. 112 ff.).

<sup>69</sup> GA, S. 410. Die Formulierung *Im Anfang* kann als Anspielung auf Gen 1,1 und Joh 1,1 gelesen werden (vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 182; vgl. Bongardt/Lenzig/Müller, *Anmerkungen des Herausgebers*, S. 629; vgl. Henrich, *Strategie Zukunft und Welt*, S. 206-207).

<sup>70</sup> Es kann die Frage gestellt werden, ob Gott bei Jonas wirklich ein *Schöpfer* ist. Zumindest weist das *Ins-Leben-Rufen* der Welt durch Gott im jonasschen Mythos elementare Unterschiede zu den Schöpfungsberichten der Bibel in Gen 1 und 2 auf (vgl. Pfau, *Die Idee des Menschen*, S. 136). Oswald Bayer sagt in Bezug auf Jonas sogar: „Die im Anschluß an die ‚Zim-Zum‘-Lehre der lurianischen Kabbala aufgekommene Rede, daß Gott um Raum für seine Schöpfung zu schaffen, sich ‚kontrahiert‘ habe, verkehrt Gottes Schöpferhandeln geradezu in sein Gegenteil.“ (Bayer, *Art. Schöpfung*. VIII. Systematisch-theologisch, S. 339). Hierbei bezieht sich Bayer auf den biblischen Gedanken, dass kein Leben existieren könne, wenn sich Gott zurücknehme (u.a. Hi 34,14f.). Auf den Gedanken des *Zimzum* und die Selbstrücknahme Gottes wird weiter unten noch näher eingegangen. Für einen Vergleich der biblischen Schöpfungsvorstellungen und des Mythos von Jonas vgl. auch Bongardt, *Immanente Religion oder idealistische Spekulation?*, S. 177-181.

<sup>71</sup> GA, S. 410.

<sup>72</sup> GA, S. 410.

<sup>73</sup> GA, S. 411.

<sup>74</sup> GA, S. 411.

<sup>75</sup> GA, S. 411.

Gott gibt somit seine „göttliche Integrität“<sup>76</sup> auf, um sie im Laufe der Zeit wiederzuerlangen. Jedoch besteht die Möglichkeit, dass die Wiederherstellung dieser Gottheit Gottes durch das, was auf der Erde geschieht, gewissermaßen scheitert und die Gottheit sogar „verklärt oder vielleicht auch entstellt“<sup>77</sup> werden könnte.<sup>78</sup>

Der nun, ohne dass Gott eingreifen kann, „in den langsam arbeitenden Händen kosmischen Zufalls und der Wahrscheinlichkeiten seines Mengenspiels“<sup>79</sup> voranschreitende Evolutionsprozess kann in drei Phasen aufgeteilt werden.<sup>80</sup>

In der ersten Phase, die über Äonen andauert, gibt es noch kein Leben in der Welt. Während dieser Zeit sammelt sich „ein geduldiges Gedächtnis vom Kreisen der Materie“<sup>81</sup> an und es kommt langsam zu einem „zögernde[n] Auftauchen der Transzendenz“<sup>82</sup>.

---

<sup>76</sup> GA, S. 411.

<sup>77</sup> GA, S. 411.

<sup>78</sup> Jonas' Mythos erinnert inhaltlich und auch in der Terminologie an Hegels Denken, was Jonas an anderer Stelle auch selbst erläutert und dabei auf Gemeinsamkeiten verweist: „Da erinnern wir uns der einen Lehre, die ebenfalls das Weltgeschehen mit der äußersten Selbstentfremdung des Geistes beginnen läßt [...]: Hegels universale Dialektik [...]. Der erste Schritt in diesem angeblichen Prozeß, der stiftende Urakt des Welt dramas, ist genau das, wozu wir uns in unserem kosmogonischen Vermuten mehr und mehr gedrängt sehen: die extreme Selbstentäußerung des Schöpfergeistes im Anfang der Dinge.“ (Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 273-274). Der Umstand, dass sich bei Jonas Gott in seiner Selbstentäußerung einem Risiko aussetzt sowie die Sinnlosigkeit und Grausamkeit des Leides, das Menschen in Auschwitz über anderen Menschen brachten, widerspricht laut Jonas aber zentralen Aspekten der hegelschen „Erfolgsmetaphysik“ (Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 275), was Jonas in für ihn ungewöhnlich scharfer Wortwahl erläutert: „Da muß ich doch bitten! Die Schmach von Auschwitz ist keiner allmächtigen Vorsehung und keiner dialektisch-weisen Notwendigkeit anzulasten, etwa als antithetisch-synthetisch erforderter und förderlicher Schritt zum Heil. Wir Menschen haben das der Gottheit angetan [...]. Man komme mir hier nicht mit der List der Vernunft.“ (Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 275). Vgl. hierzu auch Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 232-238. Fernando Suárez Müller kommt zu dem Schluss, Jonas' theologisches Konzept sei *eine existentialistische (im Gefolge Heideggers) Neuinterpretation von Hegels Phänomenologie des Geistes* (vgl. Suárez-Müller, *From an Existentialist God to the God of Existence*, S. 668). Innerhalb seiner *philosophischen Biologie* bezieht sich Jonas auf das „Zu-sich-selbst-kommen der ursprünglichen Substanz“ (Jonas, *Organismus und Freiheit*, S. 359) bei Hegel, was wiederum an Jonas' Mythos erinnert (vgl. Gronke, *Anmerkungen des Herausgebers*, S. 702). Auch in einem Briefwechsel mit Rudolf Bultmann verweist Jonas auf Ähnlichkeiten zwischen seinem Mythos sowie dem Denken von Spinoza und Hegel, wobei das *Sich-Erfahren* Gottes bei diesen – anders als bei Jonas – nicht *gefährdet* sei (vgl. Jonas/Bultmann, *Briefwechsel Bultmann-Jonas*, S. 375). Als Einblick zur Entäußerung des Geistes und zu seinem *Zu-sich-selbst-kommen* bei Hegel selbst vgl. z.B. auch Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, v.a. S. 41-42.

<sup>79</sup> GA, S. 411.

<sup>80</sup> Jonas selbst spricht eine solche Einteilung in drei Phasen zwar nicht explizit an; trotzdem ist Thomas Schieder Recht zu geben, der zwischen den Phasen der *anorganischen*, der *organischen/prähumanen* und der *humanen Phase* der Evolution der Welt im Mythos von Hans Jonas unterscheidet (vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 147-158).

<sup>81</sup> GA, S. 411.

<sup>82</sup> GA, S. 411.

In der nächsten Phase entsteht „die erste Regung von *Leben*“<sup>83</sup>. Durch das Aufkommen des Lebens steigert sich das Interesse Gottes am Weltgeschehen und zugleich kommt es zu einem „plötzliche[n] Sprung im Wachstum zum Wiedererwerb seiner Fülle.“<sup>84</sup> Diesen Zugewinn an *Fülle* erreicht Gott durch das „Fühlen, Wahrnehmen, Streben und Handeln“<sup>85</sup> der Geschöpfe der Erde. Jonas ergänzt, dass erst durch die den Lebewesen gegebene Sterblichkeit jene zu wirklich intensivem „Selbst-Fühlen, Handeln und Leiden“<sup>86</sup> befähigt sind, wodurch „die göttliche Landschaft ihr Farbenspiel“<sup>87</sup> entfaltet und „die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst“<sup>88</sup> kommt.<sup>89</sup> In dieser Phase der Evolution ist zu beachten, dass es noch nicht zu einem „Erscheinen des Wissens“<sup>90</sup> gekommen ist. Solange dieses Wissen (um Gut und Böse) noch nicht existiert, kann „in der Unschuld des Lebens [...] die Sache Gottes nicht fehlgehen“<sup>91</sup>. Vielmehr gewinnt Gott durch die Intensität des Lebens, durch „Trieb und Angst, Lust und Schmerz, Triumph und Entbehrung, Liebe und selbst Grausamkeit“<sup>92</sup> immer mehr an *Selbsterfahrung*, wodurch „die Gottheit sich neu erbaut.“<sup>93</sup>

---

<sup>83</sup> GA, S. 411.

<sup>84</sup> GA, S. 411.

<sup>85</sup> GA, S. 411.

<sup>86</sup> GA, S. 412. Implizit spricht Jonas hier durch den Verweis auf die Sterblichkeit auch das *malum metaphysicum* an, wobei er sie nicht als *malum* versteht. Intensiver setzt er sich mit der allgemeinen Endlichkeit des menschlichen Lebens in der publizierten Rede *Last und Segen der Sterblichkeit* auseinander, wo er betont, dass die *Möglichkeit* des vorzeitigen Todes (*malum morale* und *malum physicum*) eine Last darstelle, seine *letztendliche Notwendigkeit* im hohen Alter (*malum metaphysicum*) aber einen Segen, der zumindest im Denken erkannt werden könne; sowohl für die Menschheit als Ganzes als auch für den Einzelnen. Im Hinblick auf die Menschheit als Ganzes sei nur durch den Tod von Menschen die Geburt anderer Menschen und somit Jugend möglich. Setze man den Fokus auf den Einzelnen, so würden Menschen, die endlos fortexistieren, (schon aufgrund der Kapazitätsgrenzen des Gehirns) entweder ihre Vergangenheit und somit ihre Identität verlieren oder nur in der Vergangenheit und somit ohne Gegenwart leben. Jonas selbst nahm sich zu diesem Zeitpunkt (1991/92) in manchen Bereichen (z.B. der visuellen und poetischen Kunst) als *wandelnden Anachronismus* wahr (vgl. Jonas, *Last und Segen der Sterblichkeit*, S. 323-324, 334-340). Vgl. hierzu auch Frantik, *Sterblichkeit als Wesensmerkmal des Lebens*, S. 137-170 sowie Globokar, *Verantwortung für alles*, S. 413-414.

<sup>87</sup> GA, S. 412.

<sup>88</sup> GA, S. 412.

<sup>89</sup> Jonas' Ausführungen weisen hier pantheistische Züge auf. Jonas ist sich dessen wohl bewusst und betont, dass sein Mythos nicht pantheistisch zu verstehen sei, da Gott und Welt hier nicht identisch seien (vgl. GA, S. 410-411). Thomas Schieder verwendet in der Auseinandersetzung mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* eine weiter gefasste Definition, laut der auch dann von Pantheismus zu sprechen sei, wenn Welt und Geschichte als Moment der Selbstwerdung Gottes gedeutet werden. Dementsprechend ordnet er den jonasschen Mythos dem Pantheismus zu (vgl. Schieder, *Weltabenteurer Gottes*, S. 94-95). Fernando Suárez Müller vertritt die Position, dass Jonas' Mythos dem Pantheismus mindestens *sehr nahe komme* (vgl. Suárez Müller, *From an Existentialist God to the God of Existence*, S. 668).

<sup>90</sup> GA, S. 412.

<sup>91</sup> GA, S. 412.

<sup>92</sup> GA, S. 412.

<sup>93</sup> GA, S. 413.

Jedoch kann Gott, ohne dass in der Welt das Wissen um Gut und Böse existiert, im „großen Glückspiel der Entwicklung“<sup>94</sup> weder gewinnen noch verlieren.

Erst in der dritten Phase des Evolutionsprozesses, die durch die „Heraufkunft des Menschen“<sup>95</sup> beginnt, kommt es auch zur „Heraufkunft von Wissen und Freiheit“<sup>96</sup>, wodurch die „Unschuld des Lebens“<sup>97</sup> ein Ende nimmt und erstmals einem Lebewesen „die Aufgabe der Verantwortung unter der Disjunktion von Gut und Böse“<sup>98</sup> anvertraut ist. Durch die Fähigkeit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich für das eine oder das andere entscheiden zu können, ist Gott nun einem großen Risiko ausgesetzt: „Das Bild Gottes [bei Jonas bedeutet das gewissermaßen: Gott selbst] [...] geht mit dieser letzten Wendung und mit dramatischer Beschleunigung der Bewegung in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden, durch das, was er [der Mensch] mit sich und der Welt tut.“<sup>99</sup>

Wie eingangs erwähnt, ist Gott Jonas zufolge zu keiner Zeit des Entwicklungsprozesses der Welt, also auch nicht nach dem Erscheinen des Menschen, in der Lage,

---

<sup>94</sup> GA, S. 413.

<sup>95</sup> GA, S. 413.

<sup>96</sup> GA, S. 413.

<sup>97</sup> GA, S. 412.

<sup>98</sup> GA, S. 413. In seiner Auseinandersetzung mit Hans Jonas sieht Christian Link die Rede vom *Baum der Erkenntnis* (Gen 2,17) als den biblischen Versuch, die von allen Geschöpfen einzig dem Menschen gegebenen Fähigkeiten zur Unterscheidung von Gut und Böse und zum bewussten Tun des Bösen, zu beschreiben (vgl. Link, *Das Rätsel des Bösen*, S. 337).

<sup>99</sup> GA, S. 413. Der Begriff *Bild Gottes* ist hier nicht im Sinne einer Gottebenbildlichkeit des Menschen zu verstehen, sondern vielmehr als Bezeichnung für Gott selbst. Jonas bezieht sich hier auf das aus gnostischer Literatur bekannte Motiv des *transzendenten Bildes*. Jonas erwähnt dieses Motiv in *Unsterblichkeit und heutige Existenz* bei der Interpretation seines Mythos: „Um weiteren Rat wenden wir uns an das andere Gleichnis, das von dem transzendenten ‚Bilde‘, das Zug um Zug aus unserem zeitlichen Tun entsteht“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 353). Daher sei „der Mensch nicht so sehr ‚im‘ Bilde wie ‚für‘ das Bild Gottes geschaffen“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 362) worden. Dieses Motiv im Mythos von Hans Jonas hat Christian Wiese als „Umkehrung der Gottebenbildlichkeit“ (Wiese, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“, S. 89) bezeichnet. Karl Günter Arnold weist darauf hin, dass dies eine Interpretation von Gen 1,27 sei, „die sich grammatikalisch kaum rechtfertigen lässt“ (Arnold, *Das kosmische Datum*, S. 367). Auch die weiteren Ausführungen von Jonas in *Unsterblichkeit und heutige Existenz* belegen, wie stark Jonas bei der Formulierung seines Mythos von diesem gnostischen Motiv beeinflusst wurde: „[J]enes ‚Letzte Bildnis‘, das sich am Ende der Zeit vollendet, wird nach manichäischer Lehre fortschreitend über den ganzen Weltprozess hin und durch diesen selbst aufgebaut. Alle Geschichte, des Lebens im allgemeinen und der Menschheit im besonderen, arbeitet unablässig daran und stellt in der letzten Gestalt die ursprüngliche Ganzheit jenes unsterblichen Gottwesens wieder her, [...] dessen vorweltliche Selbstausslieferung an die Dunkelheit und Gefahr des Werdens das stoffliche Universum möglich und zugleich notwendig machte“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 355). Vgl. weiterführend Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 265-266, 272. Dies erinnert auch an Rainer Maria Rilkes Vorstellung einer Vollendung Gottes durch die Menschen bzw. durch die Künstler (vgl. Schiwi, *Rilke und die Religion*, S. 83-96).

aktiv „in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes einzugreifen“<sup>100</sup>. Jedoch ist es Gott möglich, „hoffend und werbend“<sup>101</sup> und „sich ihm [dem Menschen] fühlbar machend“<sup>102</sup>, in Verbindung zu den Menschen zu treten.<sup>103</sup>

### 3.3.2 Bezüge zur Lurianischen Kabbala und zur Gnosis

Jonas weist in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* darauf hin, dass sein „hypothetische[r] Mythos“<sup>104</sup> zwar stark von der jüdischen Tradition abweiche, aber dennoch Gemeinsamkeiten mit einer jüdischen Unterströmung, nämlich der Lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts, aufweise.<sup>105</sup> So handelt es sich laut Jonas bei seinem Mythos im Grunde nur um eine Radikalisierung der Lurianischen Idee des *Zimzum*.<sup>106</sup> Das Konzept des *Zimzum* („Kontraktion, Rückzug, Selbstbeschränkung“<sup>107</sup>) sieht vor, dass Gott sich im Anfang „selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen“<sup>108</sup> musste, um aus und in die-

---

<sup>100</sup> GA, S. 414.

<sup>101</sup> GA, S. 413.

<sup>102</sup> GA, S. 414. Hieran ist erkennbar, „dass die Gottheit in Jonas’ Mythos nicht genichtet, sondern – so ist dies wohl zu verstehen – lediglich ihrer aktiv-tätigen Potenz entäußert ist“ (Arnold, *Das kosmische Datum*, S. 373).

<sup>103</sup> Jonas’ Mythos nimmt den Gedanken der Evolution in der Welt auf und spricht von einem Gott, der sich entwickelt; also gewissermaßen selbst einem evolutiven Prozess, der durch das Handeln der Menschen bestimmt ist, unterliegt. Diese Verknüpfung führt Erich Jantsch aus und sagt über Carl Gustav Jung, Jakob Böhme und Hans Jonas: „Die Gottesidee steht hier nicht als ethische Norm über und außerhalb der Evolution, sondern wird echt mystisch in die Entfaltung und Selbstverwirklichung der Evolution selbst hineinverlangt. [...] Gott ist also nicht absolut, sondern er evolviert selbst – er *ist* die Evolution.“ (Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums*, S. 412). Zu Berührungspunkten zwischen Jonas’ Ausführungen zur Evolution und seiner Religionsphilosophie vergleiche auch Regine Kathers Überlegungen, die in Bezug auf Jonas zu dem Schluss kommt, dass er „in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie eine prozessual bestimmte Religionsphilosophie“ (Kather, *Die Evolution der Freiheit*, S. 19) entwickle.

<sup>104</sup> GA, S. 414.

<sup>105</sup> Es ist durchaus umstritten, ob es möglich ist, sich in der jüdischen und christlichen Theologie und Religionsphilosophie auf die Lurianische Kabbala zu beziehen, da sich die Frage stellt, ob sie eine angemessene Interpretation und Weiterführung von Aussagen der hebräischen Bibel darstellt. Eher negativ wird diese Frage – auch mit Verweisen auf moderne jüdische Theologen – beantwortet bei Küng, *Das Gottesverständnis nach Auschwitz*, S. 66-69. Eine sehr positive Wertung der (Lurianischen) Kabbala findet sich hingegen bei Gershom Scholem (vgl. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, S. 85-89, 105-106), auf den sich auch Hans Jonas bezieht. Zur positiven Rezeption der Kabbala und zu der ihr von Gershom Scholem zugesprochenen Bedeutung für die Moderne vgl. auch Kilcher, *Kabbala und Moderne*, S. 86-99, bes. S. 86-88, 93, 98. Allgemein zur Rezeption der Kabbala im Judentum vgl. auch Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 73-74.

<sup>106</sup> Vgl. GA, S. 424. In der christlichen Theologie ist das Konzept des *Zimzum* auch von Jürgen Moltmann aufgenommen worden, wobei er – wie Jonas – die Arbeiten von Gershom Scholem als Grundlage nutzt (vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S. 98-105; vgl. Schulte, *Zimzum*, S. 385; vgl. Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 205, 213-215).

<sup>107</sup> GA, S. 424.

<sup>108</sup> GA, S. 424.

sem Nichts die Welt zu schaffen. Im Anschluss an die Erschaffung der Welt aus und in dem von Gott hervorgebrachten Nichts muss Gott sich nun weiterhin zurückhalten, damit die Welt nicht wieder „ihr Eigensein ins göttliche ‚alles in allem‘“<sup>109</sup> verliert.

Über dieses Konzept geht der jonassche Mythos nun aber in zwei entscheidenden Punkten hinaus. Erstens: In der Lurianischen Kabbala musste Gott beim *Zimzum* „in seinem Wesen einen Bezirk freigeben, aus dem er sich zurückzog“<sup>110</sup>, um die Welt entstehen zu lassen. Im Mythos von Jonas hingegen findet eine totale Entäußerung Gottes zugunsten der Welt statt, wodurch kein „unergriffener und immuner Teil“<sup>111</sup> Gottes zurückbleibt. Zweitens: Nach dem Lurianischen Konzept des *Zimzum* bleibt die Welt weiterhin in Abhängigkeit von Gott, da der *Zimzum* kein einmaliger, sondern ein kontinuierlicher, aktiver Prozess ist.<sup>112</sup> Bei Jonas hingegen ist die Welt, nachdem sie entstanden ist, völlig unabhängig von Gott.<sup>113</sup> Aus

---

<sup>109</sup> GA, S. 424.

<sup>110</sup> Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, S. 286. Da Jonas selbst darauf hinweist, dass er seine Informationen zur Lurianischen Kabbala hauptsächlich aus Schriften von Gershom Scholem entnommen hat, ist es sinnvoll, sich an dieser Stelle auf die Darstellung des *Zimzum* bei Scholem zu konzentrieren (vgl. GA, S. 424). Zur persönlichen Beziehung und zu Ähnlichkeiten im Denken von Hans Jonas und Gershom Scholem vgl. Wiese, Zionism, the Holocaust and Judaism in a Secular World, S. 162-182. Für weitere Informationen, Verweise auf Primärquellen und aktuelle Forschungsliteratur zur Lurianischen Kabbala und zu Gershom Scholems Erforschung selbiger vgl. Necker, Einführung in die lurianische Kabbala sowie Grözinger, Jüdisches Denken Bd. 2, S. 619-682 und Schulte, *Zimzum*, S. 383-393, 478-493.

<sup>111</sup> GA, S. 410.

<sup>112</sup> „Denn wäre jener *Zimzum*, jene Verschränkung Gottes in sich selber, nicht kontinuierlich, so wäre eben doch nur Gott allein. Alles nicht göttliche Sein würde *eo ipso* im Aufhören des *Zimzum* verschwinden. [...] Alles Existierende resultiert aus der doppelten Bewegung, in der Gott sich in sich selbst hineinnimmt und doch zugleich etwas aus seinem Sein wiederum ausstrahlt. Beide Prozesse sind nicht voneinander zu lösen und bedingen einander.“ (Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, S. 87). „Mit anderen Worten: der Weltprozess ist nun zweigleisig geworden. Jede Stufe des Schöpfungsprozesses enthält in sich eine Spannung zwischen dem in Gott selbst zurückflutenden Licht und dem aus ihm hervorbrechenden. Und ohne diese beständige Spannung, diesen immer wiederholten Ruck, mit dem Gott sein Wesen anhält, würde kein Ding der Welt bestehen“ (Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, S. 287).

<sup>113</sup> Die beiden hier genannten Aspekte, in denen Jonas' Mythos über den Gedanken des *Zimzum* hinausgeht (totale Entäußerung Gottes sowie völlige Unabhängigkeit der Welt von Gott), werden ähnlich auch von Jan-Heiner Tück als zentrale Unterschiede zwischen dem Mythos von Jonas und dem *Zimzum* in der kabbalistischen Tradition identifiziert, wobei Tück hierbei nicht explizit von einer *Unabhängigkeit* der Welt bei Jonas spricht, aber anmerkt, in der Kabbala sei – anders als bei Jonas – „an der göttlichen Souveränität über der Geschichte“ (Tück, Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten, S. 549) festgehalten worden. Ähnlich äußert sich auch Jürgen Nielsen-Sikora zu den Unterschieden zwischen Jonas' Religionsphilosophie und der Darstellung der Lurianischen Kabbala bei Gershom Scholem: „Bei ihm [Jonas] ist der innerweltliche Rückzug Gottes noch radikaler und absolut. Gott hat die Herrschaft über die Geschichte endgültig preisgegeben.“ (Nielsen-Sikora, Ist das „Prinzip Verantwortung“ noch aktuell?, S. 376).

diesen Gründen ist zu konstatieren, dass bei Jonas „ein radikalierter Zimzum“<sup>114</sup> vorliegt bzw. er „den totalen Zimzum Gottes“<sup>115</sup> denkt.<sup>116</sup>

Neben der Lurianischen Kabbala können noch weitere Einflüsse auf Jonas' Mythos konstatiert werden. Zunächst sind hier Hegels Gedanken zur Entäußerung des Geistes und seinem *Zu-sich-selbst-kommen* zu nennen.<sup>117</sup>

Darüber hinaus können Verknüpfungen zur Gnosis hergestellt werden, wobei v.a. Jonas' Rede vom *Bild Gottes* (Gott wird durch das Handeln der Menschen *wiederhergestellt*) von der Gnosis beeinflusst ist.<sup>118</sup> Carl-Friedrich Geyer stellt sogar die These auf, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* baue auf Jonas' Untersuchungen zur Gnosis auf und stelle gewissermaßen eine „Weiterentwicklung“<sup>119</sup> selbiger dar.<sup>120</sup> Gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem von Jonas entwickelten Mythos, der Lurianischen Kabbala und der Gnosis sind nicht verwunderlich, da in der Forschungsliteratur auf Gemeinsamkeiten zwischen Lurianischer Kabbala und gnostischem Denken vielfach hingewiesen wird und bisweilen ein Entstehen gnostischer Strömungen aus dem Judentum heraus, eine Beeinflussung der Gnosis durch das Judentum und/oder eine Beeinflussung der Kabbala durch gnostisches Denken angenommen wurde bzw. wird, worauf Jonas selbst – unter Berücksichtigung des unklaren Beziehungsgeflechts – hinweist: „Eine gewisse Verbindung zwischen der Gnosis und der *Kabbala* muß man auf jeden Fall annehmen, wie immer die Rollen von Ursache und Wirkung verteilt sind. Die heftige antijüdische Haltung der führenden gnostischen Systeme ist an sich nicht unvereinbar mit einem etwas weiter zurückliegenden jüdisch-häretischen Ursprung.“<sup>121</sup> Laut Jonas ist die Gnosis „gewisserma-

---

<sup>114</sup> Schulte, *Zimzum*, S. 408.

<sup>115</sup> Schulte, *Zimzum*, S. 408.

<sup>116</sup> Ralf Seidel fragt, ob nicht in Jonas' Wahl, „in Anlehnung an die Kabbala und den Chassidismus von einem ‚Sich-Zurückziehen‘, einem ‚Sich-Kleinmachen‘ Gottes“ (Seidel, *Der Anspruch des Lebens*, S. 40) zu sprechen, eine Anweisung zu erkennen sei, „sich für die Belange der *Klein-Gemachten*, der *Am-Rande-Stehenden*, *Ausgegrenzten* einzusetzen“ (Seidel, *Der Anspruch des Lebens*, S. 40).

<sup>117</sup> Vgl. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 273-274. Siehe weiterführend zu Hegel den Fußnotenapparat in *Nacherzählung des Mythos* (S. 104 ff.).

<sup>118</sup> Vgl. GA, S. 413. Siehe zum *Bild Gottes* im Mythos den Fußnotenapparat in *Nacherzählung des Mythos* (S. 104 ff.).

<sup>119</sup> Geyer, *Die Theodizee*, S. 23. Jonas' Gnosisforschung wird als Grundlage seiner *spekulativen Theologie* eingestuft in Burckhart, *Verantwortungsethik*, S. 347-348.

<sup>120</sup> Geyer bezieht sich dabei insbesondere auf die Rede vom leidenden Gott, aber indirekt auch auf die Allmachtskritik bei Jonas und kritisiert Entwürfe, die von einem leidenden Gott sprechen, scharf als „schwundstufenhaft präsenzte Verlängerungen gnostisch-dualistischer Perspektiven“ (Geyer, *Die Theodizee*, S. 23). Ähnlich auch die Anfrage von Johann Baptist Metz, der sich an dieser Stelle aber nicht explizit auf Jonas bezieht: „Ist bei der Rede vom leidenden Gott nicht zuviel spekulative, gnosisahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte am Werk?“ (Metz, *Memoria passionis*, S. 19).

<sup>121</sup> Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, S. 58. Vgl. hierzu auch Wiese, „Revolte wider die Weltflucht“, S. 414-417 sowie Brumlik, *Die Gnostiker*, S. 18, 180-189 und Leicht, *Art. Gnosis/Gnostizismus. IV. Judentum*, Sp. 1056-1058.



ßen ein metaphysischer Antisemitismus<sup>122</sup>, da sie als zutiefst dualistisches Denken dem jüdischen (biblischen) Monotheismus entgegenstehe. Nicht zuletzt aus diesem Grunde widerspricht Jonas einigen gnostischen Grundaussagen; hier kann v.a. Jonas' bejahende Sicht auf die durch Gottes Selbstentäußerung entstandene Welt und das Leben in ihr angeführt werden, die jeder gnostischen Weltverneinung und Annahme eines widergöttlichen Schöpfungsprinzips (die Welt nicht als Schöpfung Gottes, sondern des unwissenden bzw. bösen *Demiurgen*) widerspricht.<sup>123</sup> Jonas bedient sich daher einzelner gnostischer Motive, um seine jüdische Religionsphilosophie zu entwickeln, nimmt aber keine gnostische, sondern vielmehr eine – zumindest in einigen Punkten – antignostische Position ein.<sup>124</sup> So hält Christian Wiese fest, Jonas nutze die von der Gnosis inspirierte *Symbolik des Bildes Gottes*, um die menschliche Verantwortung zu begründen und somit gegen die Weltverneinung und ethische Indifferenz der Gnosis zu argumentieren.<sup>125</sup> In *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* versuche Jonas, eine Antwort auf die Theodizeefrage im Sinne einer „Anthropodizee“<sup>126</sup> zu geben, „ohne im gnostischen Sinne den Schöpfer der Welt ins Unrecht zu setzen.“<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Jonas, Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, S. 163.

<sup>123</sup> Vgl. Wiese, „Aber die Welt ist für mich niemals ein feindlicher Ort gewesen“, S. 404-407; vgl. Jonas, Erinnerungen, S. 181-182; vgl. GA, S. 423. Vergleiche in der von Christoph Marschies vorgenommenen Aufzählung typischer gnostischer Motive v.a. die Motive 3 (Welt als böse Schöpfung) und 4 (der Demiurg als Schöpfergott) (vgl. Marschies, Die Gnosis, S. 25-26). Jedoch weist Udo Lenzig auf Jonas' Ausführungen zum gnostischen Mythos in seiner *syrisch-ägyptischen Form* hin. Bei dieser Form werde von einem emanativen Geschehen innerhalb der einen Gottheit ausgegangen; dies erinnert stark an Jonas' Mythos (vgl. Lenzig, Das Wagnis der Freiheit, S. 74, 183-185; vgl. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil, S. 328-335). In der *Entscheidung* Gottes zur Selbstentäußerung sieht Lenzig den entscheidenden Unterschied zwischen Jonas' Mythos und dem gnostischen Mythos, da Gott im gnostischen Mythos die Entstehung der Welt in Passivität erleide (vgl. Lenzig, Das Wagnis der Freiheit, S. 74).

<sup>124</sup> Vgl. Cahana, A Gnostic Critic of Modernity, S. 158-159, 175-177; vgl. Styfhals, No Spiritual Investment in the World, S. 58-60; vgl. Henrich, Strategie Zukunft und Welt, S. 208-211.

<sup>125</sup> Vgl. Wiese, God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine, S. 216-217. Ähnlich äußert sich Kurt Rudolph: Jonas habe aus seiner Kritik an der Weltablehnung der Gnosis die Konsequenz gezogen, seinerseits die Verantwortung für die Welt zu betonen (vgl. Rudolph, Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht, S. 106-107). Zum gnostischen Hintergrund von Jonas' Rede vom Bild Gottes siehe den Fußnotenapparat in *Nacherzählung des Mythos* (S. 104 ff.).

<sup>126</sup> Wiese, „Revolte wider die Weltflucht“, S. 424. Zum Begriff *Anthropodizee* siehe *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.).

<sup>127</sup> Wiese, „Revolte wider die Weltflucht“, S. 422-423. Micha Brumlik setzt einige Grundzüge der Gnosis in Beziehung zur Theodizeefrage (auch unter Berufung auf Jonas) und stellt sie biblischem Denken gegenüber, wobei beispielhaft deutlich wird, dass die Gnosis alternative Antwortansätze zur Theodizeefrage bietet. Brumlik merkt hier z.B. an, dass das biblische Buch Genesis das von Gott Geschaffene als *gut* (Gen 1,25.31) bezeichne, während die Gnostiker danach fragen, „ob diese Schöpfung zu Recht das Prädikat ‚gut‘ trägt und – radikaler noch – ob deren Schöpfer als ‚gut‘ bezeichnet werden kann.“ (Brumlik, Die Gnostiker, S. 13). In der Gnosis wird dem zumeist durch die oben erwähnte Annahme eines *Demiurgen* widersprochen.

### 3.3.3 Zentrale Aussagen des Mythos und (Selbst-)Kritik

Die aus dem Mythos folgenden religionsphilosophischen Implikationen werden in dieser Arbeit erst später untersucht; trotzdem ist es schon an dieser Stelle hilfreich, die wichtigsten Aussagen des Mythos kurz zusammenzufassen und einen Blick darauf zu werfen, wie der Mythos in den Repliken und der Forschungsliteratur zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* bewertet wird.

Insgesamt können die Hauptaussagen des Mythos in den folgenden Stichpunkten festgehalten werden. Erstens: Gott hat sich im Anbeginn der Welt total entäußert und sich seiner *Gotttheit* entkleidet. Zweitens: Gott hat den Entwicklungsprozess der Welt dem Zufall und dem Handeln der Menschen überlassen. Drittens: Gott kann nicht aktiv in den Entwicklungsprozess der Welt eingreifen. Viertens: Gott ist in der Lage, sich den Menschen fühlbar zu machen. Fünftens: Gott ist abhängig vom Menschen, da das *Bild Gottes* (das bedeutet – wie oben erläutert – bei Jonas: Gott selbst) durch die Handlungen der Menschen *gerettet* oder auch *verdorben* werden kann.

Bereits eingangs wurde erwähnt, dass Jonas selbst seine Rede *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* als „ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie“<sup>128</sup> bezeichnet. Dies wird auch durch weitere von Jonas zur Rechtfertigung seines Mythos getätigte Aussagen bestätigt. So spricht Jonas von einem „hypothetische[n] Mythos“<sup>129</sup> bzw. einem „selbsterdachten *Mythos*“<sup>130</sup> und weist darauf hin, dass es sich hierbei um ein „Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung“<sup>131</sup> und eine „versuchend tastend[ ] Spekulation“<sup>132</sup> handele. Schon in *Unsterblichkeit und heutige Existenz* hat Jonas gesagt, dass die *Wahrheit* seines Mythos nur darin liegen könne, dass er „durch gutes Glück [...] eine Wahrheit schattenhaft andeuten mag, die notwendig unerkennbar und sogar, in direkten Begriffen, unsagbar ist“<sup>133</sup> und dass darüber hinaus dieser Mythos nur „in widerrufflichen, anthropomorphen Bildern“<sup>134</sup> formuliert worden sei.<sup>135</sup> In den Jahren nach der Veröffentlichung von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* hat Jonas seinen Mythos zwar als „Erdichtung“<sup>136</sup> bezeichnet und sich gegen die Bewertung seines Mythos als „einer objektiv gültigen Theologie“<sup>137</sup> verwehrt, aber doch gehofft, mit Hilfe des Mythos „eine nicht unmit-

---

<sup>128</sup> GA, S. 407.

<sup>129</sup> GA, S. 414.

<sup>130</sup> GA, S. 410.

<sup>131</sup> GA, S. 410.

<sup>132</sup> GA, S. 414.

<sup>133</sup> Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 361.

<sup>134</sup> Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 361.

<sup>135</sup> Vgl. hierzu auch Böhler, *Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung*. Erster Teil, S. 121-123.

<sup>136</sup> Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 276.

<sup>137</sup> Jonas, *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, S. 169.

telbar auszusagende Wahrheit letztlich doch auszusprechen<sup>138</sup>. All diese Selbstbekundungen zeigen, dass Jonas hervorhebt, seinen Mythos selbst entwickelt zu haben; trotzdem zeigt er durch die Verwendung des Begriffs *Wahrheit* und die Verknüpfung mit der jüdischen Tradition, dass seine Aussagen über Gott und das Leid in der Welt innerhalb des Mythos und der anschließend von ihm vorgenommenen Interpretation mehr seien, als auf „eine seltsame und willkürliche private Phantasie“<sup>139</sup> zurückzuführende Spekulationen.

In den Repliken und der Forschungsliteratur ist auf eine Vielzahl offener Fragen und vermeintlicher Widersprüche innerhalb des Mythos hingewiesen worden. So kann z.B. die Anfrage an den Mythos gerichtet werden, ob Gott hier überhaupt einen nachvollziehbaren Grund dafür hat, den Impuls zum Entstehen der Welt zu geben.<sup>140</sup> Einen Grund für die Erschaffung der Welt – wie sie christliche Theologie in der Liebe und dem Gemeinschaftswillen Gottes findet<sup>141</sup> – deutet Jonas nämlich in seinem Mythos höchstens an. So sagt Jonas zur Motivation Gottes, dass Gott im „Anfang, aus unerkennbarer Wahl“<sup>142</sup> entschied, den ersten Impuls zur Entwicklung der Welt zu geben.<sup>143</sup> Eine Begründung für die Frage, *warum* Gott sich zugunsten der Welt entäußert und was er sich davon erhofft, sein Schicksal in die Hände des Menschen bzw. des Zufalls zu geben, kann darin gesehen werden, dass so „die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst“<sup>144</sup> kommt. Bisweilen ist hier jedoch die kritische Anfrage formuliert worden, ob das *Risiko*, welches Gott bei dieser Selbstentäußerung eingeht, nicht zu hoch sei und inwiefern der Mensch hier nur *als Mittel zum Zweck* statt als wirkliches Gegenüber von Gott *genutzt* werde.<sup>145</sup>

<sup>138</sup> Jonas, *Erinnerungen*, S. 342.

<sup>139</sup> GA, S. 414.

<sup>140</sup> Hier kann auch mit Odo Marquard gefragt werden: „Wenn Allmachtsschranken Gott an der Schaffung der übelfrei guten Welt hindern, warum hat Gott das Schaffen dann nicht bleiben lassen?“ (Marquard, *Schwierigkeiten beim Ja-Sagen*, S. 95). Auf die Allmacht Gottes wird in *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.) eingegangen.

<sup>141</sup> Vgl. hierzu z.B. Joest/von Lüpke, *Dogmatik* Bd. 1, S. 154-157. Joest und von Lüpke verweisen hierbei auf Karl Barths Gedanken des Bundes als *innerem Grund* der Schöpfung (vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Bd. III/1).

<sup>142</sup> GA, S. 410.

<sup>143</sup> Auch später hat Jonas keine letztgültige Begründung für die Erschaffung der Welt durch den Gott seines Mythos genannt: „Warum er [Gott] das tat, ist unwißbar; eine erlaubte Vermutung ist, daß es geschah, weil nur im endlosen Spiel des Endlichen, in der Unerschöpflichkeit des Zufalls, in den Überraschungen des Ungeplanten und in der Bedrängnis durch die Sterblichkeit der Geist sich selbst im Mannigfaltigen seiner Möglichkeiten erfahren kann und daß die Gottheit dies wollte“ (Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 277).

<sup>144</sup> GA, S. 412.

<sup>145</sup> Vgl. Sommer, *Gott als Knecht der Geschichte*, S. 349-352; vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 167-172. Dies erinnert an Peter Koslowskis – unter Berufung auf Franz von Baader vorgebrachte – Hegel-Kritik: „In ähnlicher Weise ist der Gott Hegels genötigt, die gesamte Menschheit im Werden seiner absoluten Persönlichkeit zu opfern, weil Gott eben erst im Geschöpf zu sich erwacht. Dies hat Baader als einen schrecklichen Gedanken Hegels gefaßt, daß es für seinen Gott notwendig ist, daß die ganze Geschichte der Menschheit eine [sic] Opfer ist, das zur Selbstwerdung dieses Got-

Eine weitere, häufig formulierte Anfrage besteht darin, inwiefern Gott noch aktiv um gutes Handeln des Menschen werben und sich dem Menschen fühlbar machen könne, wenn er sich doch ganz zugunsten der Welt entäußert hat und keinen von dieser Selbstentäußerung verschonten Teil von sich zurück behält und ob somit das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes im Mythos von Jonas nicht durch eine tiefgreifende innere Spannung oder sogar durch unauflösliche Aporien geprägt sei.<sup>146</sup>

Jedoch finden sich in der Forschungsliteratur auch viele positive Bemerkungen zu Jonas' Mythos. So zählt ihn Eugen Biser „zu den großen religiösen Zeugnissen der Gegenwart“<sup>147</sup>. Für Hans Hermann Henrix besitzt der Mythos „Originalität, Sprachgewalt und spekulative Kraft“<sup>148</sup> und ist „ein bewegender, herausfordernder Entwurf.“<sup>149</sup> Besonders hervorgehoben wird im Allgemeinen, dass der Mythos es Jonas ermögliche, die Verantwortung der Menschen hervorzuheben.<sup>150</sup> Hierdurch gelinge es Jonas, der Kernaussage seiner nicht-religionsphilosophischen Texte, die in der Betonung der menschlichen Verantwortung bestehe, zu entsprechen und den Mythos in das jonassche Gesamtwerk zu integrieren.<sup>151</sup>

Auf eine der frühesten Reaktionen auf Jonas' Mythos sei hier noch verwiesen: In einem Briefwechsel mit Jonas schätzt dessen Lehrer Rudolf Bultmann den Mythos eher kritisch ein. Der gewichtigste Kritikpunkt ist hierbei, dass Bultmann anmerkt, der Mythos vermöge „keine Antwort zu geben auf die durch *je mein* Sterben, *je meinen* Tod gestellte Frage“<sup>152</sup>, da hier die Welt bzw. das Universum von außen betrachtet werde und der „Blick im Ästhetischen bleibt.“<sup>153</sup> So könne es für Leidende und Hinterbliebene nicht wirklich tröstend sein, „wenn ihnen versichert wird, daß ihr Leiden ein sinnvolles Geschehen im Schicksal der Gottheit ist“<sup>154</sup>. In diesem Punkt fühlt sich Jonas jedoch missverstanden und betont, dass er keineswegs die

---

tes dargebracht wird.“ (Koslowski, *Der leidende Gott als Problem der spekulativen Philosophie und Theologie*, S. 27).

<sup>146</sup> Vgl. Henrix, *Gott denken nach der Schoa*, S. 107-108; vgl. Globokar, *Verantwortung für alles*, S. 362-363; vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 196-197; vgl. Bongardt, *Immanente Religion oder idealistische Spekulation?*, S. 184.

<sup>147</sup> Biser, *Der Verlust der Attribute*, S. 119.

<sup>148</sup> Henrix, *Machtentsagung Gottes?*, S. 188.

<sup>149</sup> Henrix, *Machtentsagung Gottes?*, S. 192.

<sup>150</sup> Vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 179; vgl. Goodman-Thau, *Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung*, S. 128.

<sup>151</sup> So hebt Michael Bongardt die Übereinstimmungen zwischen dem Mythos und Jonas' *philosophischer Biologie* hervor (vgl. Bongardt, *God in the World of Man*, S.120). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass einige Stimmen darauf hinweisen, dass der Mythos in seinen Grundaussagen mit der Evolutionstheorie vereinbar und mit ihr verknüpft sei (vgl. Altner, *Charles Darwin und die Instabilität der Natur*, S. 104; vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 179).

<sup>152</sup> Rudolf Bultmann zit. in Jonas/Bultmann, *Briefwechsel Bultmann-Jonas*, S. 371.

<sup>153</sup> Rudolf Bultmann zit. in Jonas/Bultmann, *Briefwechsel Bultmann-Jonas*, S. 371.

<sup>154</sup> Rudolf Bultmann zit. in Jonas/Bultmann, *Briefwechsel Bultmann-Jonas*, S. 370. Vgl. hierzu auch Hammann, Bultmann und Hans Jonas, S. 114.

Absicht habe, das Leiden der in Auschwitz Ermordeten „zum sinnvollen Geschehen“<sup>155</sup> zu erklären, sondern aus ihrem Leiden vielmehr „eine erhöhte Pflicht“<sup>156</sup> für die Menschen ableitet, die dadurch „der Gottheit und der Nachwelt mehr schulden als nicht so belastete Geschlechter.“<sup>157</sup>

Es ließen sich an dieser Stelle durchaus noch eine Vielzahl weiterer Anfragen an den Mythos richten, was v.a. in der Vieldeutigkeit des Mythos begründet liegt.<sup>158</sup> Jedoch ist es fruchtbarer, die in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* im Anschluss an den Mythos aufgestellten religionsphilosophischen Thesen genauer zu betrachten, als den Mythos auf Widersprüche oder von Jonas eventuell nicht einmal beabsichtigte Interpretationsmöglichkeiten hin zu untersuchen. Dies liegt darin begründet, dass Jonas selbst eine Interpretation des von ihm erdachten Mythos vornimmt und die im Zuge dessen geäußerten religionsphilosophischen Thesen das Konzentrat von Jonas' Gottesrede darstellen.<sup>159</sup> Daher wird nun eine kritische Darstellung der von Jonas vorgenommenen religionsphilosophischen Interpretation des Mythos folgen.

### 3.4 Jonas' religionsphilosophische Interpretation

Im Anschluss an die Erzählung des Mythos versucht Jonas, durch eine Interpretation auf religionsphilosophischer Ebene eine „Übersetzung vom Bildlichen ins Begriffliche“<sup>160</sup> vorzunehmen; also die zunächst nur implizit im Mythos verborgenen religionsphilosophischen Aussagen nun explizit auszusprechen.<sup>161</sup> Hierbei ist

---

<sup>155</sup> Hans Jonas zit. in Jonas/Bultmann, Briefwechsel Bultmann-Jonas, S. 376.

<sup>156</sup> Hans Jonas zit. in Jonas/Bultmann, Briefwechsel Bultmann-Jonas, S. 376.

<sup>157</sup> Hans Jonas zit. in Jonas/Bultmann, Briefwechsel Bultmann-Jonas, S. 376.

<sup>158</sup> Hierfür kann man Michael Bongardt zufolge Jonas jedoch keinen Vorwurf machen, da Vieldeutigkeit generell ein Kennzeichen von Mythen sei (vgl. Bongardt, *Immanente Religion oder idealistische Spekulation?*, S. 176).

<sup>159</sup> Außerdem käme es ansonsten zu einer hohen Anzahl von Dopplungen, da viele Fragen, welche an den Mythos gestellt werden können, in ähnlicher oder gleicher Form auch an die durch Jonas vorgenommene religionsphilosophische Interpretation gestellt werden können.

<sup>160</sup> GA, S. 414. Laut Udo Lenzig unternimmt Jonas bei der Selbstinterpretation seines Mythos „die Übersetzung der mythologischen Bildrede in die begriffliche Sprache der Philosophie“ (Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 176) und versucht, „die Bilder der mythologischen Rede zu interpretieren“ (Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 176). Ähnlich versteht auch Thomas Schieder die Interpretation des Mythos: Jonas transformiere „das Bildliche seines Mythos in den philosophisch-theologischen Begriff“ (Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 158). Jonas' Absicht, den Mythos zu *übersetzen*, weist Parallelen zu seinem Verständnis von Rudolf Bultmanns *Entmythologisierung* auf (vgl. Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 383-384; vgl. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, S. 128-137; vgl. Müller, *Entmythologisierung*, S. 102-106). Bultmann wiederum hat diesen Begriff wohl von Jonas übernommen (vgl. Jonas, *Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem*, S. 152; vgl. Müller, *Entmythologisierung*, S. 77-78; vgl. Klumbies, *Mythos und Entmythologisierung*, S. 383-384).

<sup>161</sup> Den Anstoß, seinen zunächst im Hinblick auf die Frage der Unsterblichkeit des Menschen formulierten Mythos auf die Theodizeefrage anzuwenden, hat Jonas wohl von Bultmann erhalten,

es Jonas' selbsternanntes Ziel, seinen Mythos, der als „eine seltsame und willkürliche private Phantasie erscheinen muß, mit der verantwortlichen Überlieferung jüdisch-religiösen Denkens zu verknüpfen.“<sup>162</sup> Dieses Vorgehen von Jonas wird im Folgenden dargestellt, erläutert und kritisch reflektiert.

### 3.4.1 Der leidende, werdende und sich sorgende Gott

Die erste *Eigenschaft*<sup>163</sup>, welche Jonas Gott zuspricht, ist die, ein *leidender* Gott zu sein. Hierbei ist es Jonas wichtig, darauf hinzuweisen, dass er sich keineswegs auf die christliche Bedeutung des Ausdrucks *leidender Gott* beziehen will, da im Christentum nur „von einem einmaligen Akt, durch den die Gottheit zu einer bestimmten Zeit, und zu dem besonderen Zweck der Erlösung des Menschen, einen Teil ihrer selbst in eine bestimmte Leidenssituation sandte (die Fleischwerdung und Kreuzigung)“<sup>164</sup>, gesprochen werde. Stattdessen beinhalte das „Verhältnis Gottes zur Welt *vom Augenblick der Schöpfung an*, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes“<sup>165</sup>. An dieser Stelle muss zu Jonas' Aussagen jedoch angemerkt werden, dass gerade im 20. Jahrhundert von diversen christlichen Theologen Beiträge verfasst worden sind, die explizit von einem Leiden Got-

---

der ihn ihrem Briefwechsel darauf hinwies, dass der Mythos seiner Ansicht nach primär dazu geeignet sei, um an der Theodizeefrage zu arbeiten: „Aber Ihr ‚Mythos‘ hat doch einen anderen Sinn. Ich sehe ihn darin, daß er das Problem der Theodizee lösen will“ (Rudolf Bultmann zit. in. Jonas/Bultmann, Briefwechsel Bultmann-Jonas, S. 370). Daher ist Jonas Glauben zu schenken, wenn er sagt, dass ihm viele „theologische Implikationen“ (GA, S. 414) des Mythos erst im Laufe der Jahre aufgefallen seien.

<sup>162</sup> GA, S. 414.

<sup>163</sup> Im Vorfeld ist hier zu sagen, dass es in der christlichen Theologie kritische Stimmen gegen ein methodisches Vorgehen gibt, bei dem die *Eigenschaften* oder *Attribute* Gottes so bestimmt werden, wie Jonas es im Folgenden tut. In dieser Kritik wird darauf verwiesen, dass Gott bei einem solchen methodischen Vorgehen zu anthropomorph und nicht vom trinitarischen Bekenntnis her gedacht werde. So urteilt Hans-Martin Barth (nicht in Bezug auf Jonas, sondern allgemein): „Die Lehre von Gottes Wesen, Eigenschaften und Existenz ist trinitarisch überholt. Aus Sicht des christlichen Glaubens ist es methodisch unzulässig, zuerst nach der Möglichkeit der Existenz (eines) Gottes zu fragen, dann sein Wesen und seine Eigenschaften zu bestimmen und schließlich von Gottes trinitarischer Selbstentfaltung zu sprechen. [...] Die Lehre von den ‚Eigenschaften Gottes‘ [...] verheddert sich in einem Gewirr von Widersprüchen, wenn sie anthropomorph konzipiert und nicht vom trinitarischen Bekenntnis her entfaltet und begrenzt wird. [...] Der dreieine Gott läßt sich nicht durch einen vom menschlichen Denken konzipierten Existenz-Begriff fassen.“ (Barth, Dogmatik, S. 285). Hierzu ist an dieser Stelle zweierlei zu sagen: Erstens kann Jonas natürlich nicht vorgeworfen werden, dass er als Jude Gott nicht trinitarisch denkt. Zweitens ist die Frage, ob und wie von *Eigenschaften* Gottes geredet werden kann, eine Grundfrage von Theologie und Philosophie, welche sich keineswegs nur angesichts von Jonas' Religionsphilosophie stellt – dies zeigt exemplarisch auch die Kritik Hans-Martin Barths. Dass Jonas Gott zu anthropomorph denke, wird ihm von Medard Kehl und im Anschluss daran von Julia Hoffmann – angesichts der Rede von der Selbstbeschränkung Gottes – vorgeworfen (vgl. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 240,407; vgl. Hoffmann, Das Wirken Gottes in einem evolutiven Weltbild, S. 126-127).

<sup>164</sup> GA, S. 414.

<sup>165</sup> GA, S. 414.

tes (und eben nicht, wie von Jonas für das Christentum angenommen, *nur* des Sohnes) sprechen; insbesondere ist hier Jürgen Moltmann zu nennen.<sup>166</sup>

Als Argument für sein Verständnis Gottes als eines leidenden Gottes nennt Jonas die hebräische Bibel, in der Gott an mehreren Stellen als leidensfähig beschrieben werde: „Begegnen wir nicht auch in der hebräischen Bibel Gott, wie er sich vom Menschen mißachtet und verschmäht sieht und sich um ihn grämt?“<sup>167</sup> Hierbei weist er explizit auf das Buch Hosea hin.<sup>168</sup>

Jonas' Ausführungen zum leidenden Gott wird von Günther Schiwy zugestimmt, laut dem die „Vorstellung vom leidenden Gott tief in der jüdischen Tradition verwurzelt“<sup>169</sup> ist. Und Eberhard Jüngel betont in Bezug auf Gott: „Schon seine vor allem im Alten Testament zur Sprache gebrachte Leidenschaftlichkeit bezeugt sein Leidensvermögen.“<sup>170</sup> Obschon also christliche Theologen Jonas durchaus darin zustimmen, dass vom Leiden Gottes geredet wird und zu reden sei, so sind hier doch zwei kritische Anmerkungen zu machen: Zum einen ist grundsätzlich auf die anthropomorphe Sprache, in welcher Bibel und Theologie von Gott reden, hinzuweisen. Wird von einem Leiden Gottes gesprochen, so ist dieses Leiden sicherlich nicht völlig unterschiedlich zum menschlichen Leiden zu denken, aber auch nicht absolut identisch mit diesem.<sup>171</sup> Laut Hans Kessler besteht der entscheidende Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Leiden darin, dass Gott nicht „von etwas Mächtigerem getroffen werden, an ihm scheitern und in ihm untergehen könnte“<sup>172</sup>, wohingegen die Formulierungen in Jonas' Mythos nahe le-

---

<sup>166</sup> Vgl. als Einblick z.B. Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, S. 51-71. In der Forschungsliteratur zu Hans Jonas wird mehrfach Moltmann als Beispiel für einen christlichen Theologen genannt, der von einem Leiden Gottes – und eben nicht *nur* des Sohnes – spricht (vgl. Görge, „Abschied vom allmächtigen Gott“, S. 100-103; vgl. Schieder, Weltabenteuer Gottes, S. 181-184; vgl. Kim, Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie, S. 71-74). Auf die Theologie Moltmanns wird in *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie in *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.) noch näher eingegangen. Im Hinblick auf das Neue Testament konstatiert Josef Wehrle: „Um den Sünder zu rechtfertigen und ihn nunmehr zu lieben, muss Gott das Schmerzlichste tun, was innerweltlich vorstellbar ist: Er schickt seinen eigenen Sohn ins Leiden, in den Tod. Jesus selbst gibt allerdings keine Antwort, ob sein Vater ein leidender Gott sei. Man kann sich aber berechtigt fragen, ob ein Gott, der sich liebevoll um das Kleinste kümmert, jeden Schmerz von sich fernhält, ob ein Ausschließen dieser Grunddimension menschlicher Existenz mit der Menschwerdung Gottes überhaupt vereinbar wäre?“ (Wehrle, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott, S. 202-203).

<sup>167</sup> GA, S. 415.

<sup>168</sup> Vgl. GA, S. 415. Siehe z.B. Gottes Klage in Hos 2. Jonas' Hinweis, dass Gott es in der hebräischen Bibel einmal sogar bereue, den Menschen geschaffen zu haben, bezieht sich auf die *Sintflutgeschichte* (bes. Gen 6,5-7) (vgl. GA, S. 415; vgl. Jonas, The Concept of God after Auschwitz, S. 474; vgl. Bongardt/Lenzig/Müller, Anmerkungen des Herausgebers, S. 631).

<sup>169</sup> Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, S. 57. Ähnlich wird auch argumentiert bei Goldberg, Ist Gott allmächtig?, S. 56.

<sup>170</sup> Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, S. 511.

<sup>171</sup> Vgl. Kessler, Das Leid in der Welt, S. 99; vgl. Küng, Das Gottesverständnis nach Auschwitz, S. 71-73; vgl. Wehrle, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott, S. 201-203.

<sup>172</sup> Kessler, Das Leid in der Welt, S. 108.

gen, dass Gott selbst scheitern könne.<sup>173</sup> Zum anderen ist zwischen einem *Erleiden* Gottes und einem *Mitleiden* Gottes zu unterscheiden. Jonas spricht in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* von einem weitgehend passiven Gott, dessen (Er-)Leiden durch das Handeln der Menschen verursacht wird und dem er hilflos ausgeliefert ist.<sup>174</sup> Christliche Theologen weisen hingegen in ihren Repliken an Hans Jonas häufig darauf hin, dass ein Leiden Gottes biblisch wie theologisch eher als Mitleiden Gottes mit den leidenden Menschen zu denken sei.<sup>175</sup> Aus christlicher Perspektive kann dann das Kreuz Christi als Ausdruck dieses Mitleidens Gottes mit den Menschen verstanden werden, wobei jedoch Kreuz und Auferstehung bzw. Mitleiden Gottes und Überwindung des Todes/Leides zusammengedacht werden müssen.<sup>176</sup> In der Diskussion über das Leiden Gottes bei Jonas finden sich daher vielfach Stimmen, welche der Passivität des (er-)leidenden Gottes bei Jonas entgegenstehen, indem sie in Erläuterungen zum (Mit-)Leiden Gottes die eschatologische Überwindung des Leides hervorheben, Gottes aktives Verhalten zu dem, woran er leide, betonen oder Gottes Leiden (im Kreuz) als *bereitwillig* oder *freiwillig* auf sich genommenes (Mit-)Leiden charakterisieren.<sup>177</sup>

Daher bleibt aus christlicher Perspektive festzuhalten, dass biblisch und in der modernen christlichen Theologie zwar durchaus von einem Leiden Gottes gesprochen wird, jedoch auch Unterschiede zu Jonas' Religionsphilosophie zu erkennen sind. Schließlich liegen in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* die Leidensgeschichte Gottes und somit das Schicksal des passiv leidenden Gottes völlig in der Hand des Menschen; solch ein Verhältnis von Mensch zu Gott wird in der Bibel und auch in den

---

<sup>173</sup> Hier sind v.a. die Formulierungen, die *Gottheit könne entstellt* bzw. das *Bild Gottes verdorben* werden, zu nennen (vgl. GA, S. 411,413).

<sup>174</sup> Einzig *sich fühlbar machen* und *werben* gesteht Jonas Gott hier schließlich zu (vgl. GA, S. 413-414).

<sup>175</sup> Vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 181-184; vgl. Küng, *Das Gottesverständnis nach Auschwitz*, S. 69-70; vgl. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 161. Christine Görgen verweist hierbei auf Hos 11,8, wo von einem Leiden Gottes *mit* den Menschen statt eines Leidens Gottes *an* den Menschen die Rede sei, was Jonas aber trotz seiner Bezugnahme auf Hosea ignoriere (vgl. Görgen, „Abschied vom allmächtigen Gott“, S. 101).

<sup>176</sup> Vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 37; vgl. Thiede, *Theodizee*, S. 165; vgl. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 160; vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 1, S. 244.

<sup>177</sup> Klaus von Stosch sowie Ottmar Fuchs stufen ein Mitleiden Gottes zwar als notwendig ein, betonten aber auch, dass es mit der (eschatologischen) Überwindung allen Leids zusammenzudenken sei (vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 37-38; vgl. Fuchs, *Der zerrissene Gott*, S. 72-76). Yong Sung Kim und Christian Link heben hervor, dass Gott sich (in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi) *aktiv* zu dem *verhalte*, woran er leide (vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 43-45; vgl. Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 209). Laut Werner Thiede steht das Kreuz dafür, dass der dreieinige Gott *bereitwillig* an seiner Schöpfung leide (vgl. Thiede, *Theodizee*, S. 163). Und für Peter Koslowski ist in diesem Zusammenhang entscheidend, dass das Mitleiden Gottes unbedingt als *freiwilliges* Mitleiden verstanden wird (vgl. Koslowski, *Der leidende Gott als Problem der spekulativen Philosophie und Theologie*, S. 24-27).



meisten modernen christlich-theologischen Entwürfen nicht beschrieben.<sup>178</sup> Es ist an dieser Stelle noch anzumerken, dass es in der christlichen Theologie auch Stimmen gibt, die hervorheben, dass die Bedeutung der Annahme eines Leidens Gottes für die eigene Antwortsuche angesichts der Theodizeefrage nicht überschätzt werden dürfe. Hierbei wird oft auf das berühmte Zitat Karl Rahners verwiesen: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“<sup>179</sup> So fragt Hans Küng im Anschluss an Rahner: „Ändert es wirklich etwas an der Leidenssituation des Menschen, wenn auch Gott unmittelbar in sie hineingezogen wird? [...] Geht es dem Menschen besser, wenn es auch Gott schlecht geht? Ist das nicht ein unbiblischer Anthropomorphismus?“<sup>180</sup>

Als nächstes spricht Jonas von einem *werdenden* Gott. Dieser Gott besitze kein vollständiges Sein und bleibe auch nicht mit sich identisch, sondern gehe in der Zeit hervor.<sup>181</sup> Jonas argumentiert, dass der Gedanke eines werdenden Gottes durchaus mit dem jüdischen bzw. christlichen Schriftzeugnis vereinbar sei und höchstens „in Widerspruch zur griechischen, platonisch-aristotelischen Überlieferung philosophischer Theologie“<sup>182</sup> stehe, welche jedoch innerhalb der jüdischen und der christlichen Theologie (zu Unrecht) eine große Autorität innehave. Jonas besteht

<sup>178</sup> Für Auseinandersetzungen mit der biblischen Rede vom (Mit-)Leiden Gottes vgl. Wehrle, *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott*, S. 71-114, 201-203 sowie Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 99-100. Hans Kessler weist hier u.a. – so wie Hans Jonas – auf Gen 6,5-7 sowie das Buch Hosea hin (vgl. GA, S. 415; vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 99; vgl. Bongardt/Lenzig/Müller, *Anmerkungen des Herausgebers*, S. 631).

<sup>179</sup> Rahner, *Im Gespräch* Bd. 1, S. 246. Vgl. hierzu auch von Stosch, *Theodizee*, S. 37-38 sowie Görge, „Abschied vom allmächtigen Gott“, S. 101-102.

<sup>180</sup> Küng, *Das Gottesverständnis nach Auschwitz*, S. 73. Küng wendet sich jedoch nicht pauschal gegen die Vorstellung eines leidenden Gottes, sondern äußert Zweifel „an einem ganz und gar anthropomorphen, törichten, menschlich leidenden, gar sterbenden Gott, einem Gott, der nichts mehr zu geben vermag [...]“. Dies wäre nicht mehr ein mit-leidender, sondern ein *bemitleidenswerter* Gott.“ (Küng, *Das Gottesverständnis nach Auschwitz*, S. 70). Interessanterweise sieht Küng neben Jonas' Antwortansatz auch die Ansätze aus Gnosis und Kabbala sowie von Hegel und Moltmann, die jeweils durchaus weitreichende Gemeinsamkeiten zu Jonas' Religionsphilosophie aufweisen, kritisch (vgl. Küng, *Das Gottesverständnis nach Auschwitz*, v.a. S. 63-67, 71-73).

<sup>181</sup> Zumindest ist dies der Fall ab dem Moment, in dem Gott die Schöpfung ins Sein ruft. Von einem Werden Gottes *vor* seiner Selbstentäußerung spricht Jonas in seinem Mythos nicht. Dass der Zustand vor der Selbstentäußerung in Jonas' Mythos nicht entscheidend ist, aber wohl als unterschieden vom Zustand nach der Selbstentäußerung zu denken ist, wird an einer späteren Formulierung in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* deutlich: „Was immer der ‚uranfängliche‘ Zustand der Gottheit sei, er hörte auf, in sich beschlossen zu sein in dem Augenblick, da er sich auf das Dasein einer Welt einließ, indem er eine solche Welt schuf oder ihre Entstehung zuließ.“ (GA, S. 417). Zu der Frage, ob Gott bei Jonas *vor* der Entstehung der Welt allmächtig sei, diese Allmacht aber im Entstehungsprozess der Welt aufgabe, vgl. Lukoschek, *Das Theodizeeproblem in prozesstheologischer Perspektive*, S. 71 sowie Cobb, *Jonas as Process Theologian*, S. 160. Siehe hierzu auch *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.) sowie *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.).

<sup>182</sup> GA, S. 415.

darauf, dass Gott durch das, was in der Welt geschieht, berührt und in seinem Sein verändert werde. Nach Jonas gilt: Wenn Gott in einer Beziehung zur Welt steht, also die Welt entweder wissend oder sogar mit Interesse begleitet, dann „hat hierdurch allein der Ewige sich ‚verzeitlicht‘ und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichungen des Weltprozesses.“<sup>183</sup>

In der Einschätzung, dass die griechische Philosophie durchaus einen großen Einfluss auf das heutige christlich-theologische Denken habe, wird Jonas in der Forschungsliteratur Recht gegeben, wobei besonders Werner Thiede eine ähnlich kritische Perspektive wie Jonas einnimmt: „Es lag allerdings ebenso am Geist der griechischen Philosophie, dass das christliche Gottesbild hinsichtlich der Theodizeefrage in einer bedenklichen Richtung eingefärbt wurde. Abgekürzt gesagt: Gott wurde statischer, in seiner ‚Absolutheit‘ unbeweglicher gedacht, als es die biblischen Schriften durchweg nahelegen. Das metaphysische Axiom der ‚Unveränderlichkeit‘ Gottes hat insofern auf viele Jahrhunderte hin theologische Wege versperrt“<sup>184</sup>. Arnold Goldberg bestätigt einen solch massiven Einfluss griechischer Philosophie auch für die jüdische Theologie.<sup>185</sup> Darüber hinaus gibt Goldberg Jonas auch darin Recht, dass Gott nach dem Zeugnis der hebräischen Bibel „von den Veränderungen in der Zeit, die der Weg seines Volkes mit sich brachte, selber verändert“<sup>186</sup> werde, also durchaus als *werdender Gott* bezeichnet werden könne.

---

<sup>183</sup> GA, S. 416. Im Gedanken, dass sich der ewige Gott *verzeitlichen* kann, gibt *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* Hinweise auf die Art und Weise, wie Jonas *Ewigkeit* denkt. Zunächst ist hier zu sagen, dass Jonas Gott als ewig ansieht, wobei Gott nicht als einer zu denken sei, „der in seinem vollständigen Sein identisch bleibt durch die Ewigkeit“ (Küng, *Das Gottesverständnis nach Auschwitz*, S. 64). In *Unsterblichkeit und heutige Existenz* geht Jonas näher auf den Begriff der *Ewigkeit* ein: Hier erläutert er, dass vermutlich „Immerwähren ein falscher Begriff“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 347) für Ewigkeit sei und Ewigkeit daher nicht als unendliche Ausdehnung der Zeit zu denken sei (vgl. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 350). Außerdem ist in diesem Text zentral, dass Ewigkeit „Freiheit vom Tode“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 349) bedeute, dass im „zeitlichen Geschehen der Welt“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 356) „eine ewige Gegenwart“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 356) wachse und dass „der Punkt des Augenblicks und nicht die Erstreckung des Flusses unser Bindeglied zur Ewigkeit“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 350) sei. Dies lässt sich so verstehen, dass für Jonas Gott ewig ist, wobei ewig nicht als einfach identisch mit zeitlicher Unendlichkeit zu denken ist, sondern eine darüber hinaus gehende *Qualität* hat. Der ewige Gott steht aber für Jonas in einer Beziehung zur in der Zeit bestehenden Welt. Der Mensch wiederum ist nicht ewig, nimmt aber durch sein Handeln Einfluss auf die Ewigkeit, da sein Handeln Einfluss auf das Sein des ewigen Gottes hat. Es bleibt hier jedoch noch darauf hinzuweisen, dass in der Forschungsliteratur angemerkt wird, dass es fraglich sei, ob Gott bei Jonas wirklich als ewig gedacht werde oder ob Jonas Gott nicht doch als unendlich im zeitlichen Sinne statt als ewig denke (vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 94-95; vgl. Suárez Müller, *From an Existentialist God to the God of Existence*, S. 670).

<sup>184</sup> Thiede, *Theodizee*, S. 166-167. Vgl. hierzu auch Tück, *Passion Gottes?*, S. 3-5 sowie Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 97.

<sup>185</sup> Vgl. Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 55.

<sup>186</sup> Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 55. Goldberg verweist hier v.a. auf das Buch Hosea, welches auch in der Argumentation von Hans Jonas eine Rolle spielt (siehe weiter oben die Ausführungen zum Leiden Gottes). Auch Andrej Krause nennt u.a. das Buch Hosea (Hos 11,8f.) als ein biblisches

An dieser Stelle ist aber darauf hinzuweisen, dass Jonas die meisten der im jüdischen und christlichen theologischen Denken existierenden Überlegungen zum Werden Gottes deutlich überschreitet.<sup>187</sup> Durch seine Selbstentäußerung vertraut Gott Jonas zufolge schließlich „*seine* Macht, *seine* Freiheit und *sein* eigenes Sein dem endlichen Prozess der Welt an“<sup>188</sup> und macht sich somit einseitig vom Verlauf der Geschichte abhängig.<sup>189</sup> Interessant und weiterführend sind hier die Voten jener christlichen Theologen, die in ihrer Beschäftigung mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* versuchen, ein Berührtsein Gottes von der Geschichte der Schöpfung mit einer Unabhängigkeit Gottes von der Geschichte der Schöpfung zusammenzudenken. So betont Werner Thiede, dass nach dem Zeugnis der Bibel Gott „seinem Wesen als Liebe unveränderlich treu, aber gerade darum nicht statisch im Verhalten uns gegenüber“<sup>190</sup> sei. Schon weil sich Gott in Relation zur Schöpfung setze und sich damit selbst begrenze, müsse er im Verhältnis zur Zeit selbst gewissermaßen zeitlich gedacht werden, wobei Gott trotzdem ewig sei.<sup>191</sup> Dieses „Miteinander von Ewigkeit und zeitlichen Bezügen“<sup>192</sup> in Gott sei „kein Widerspruch, sondern das Kennzeichen seiner göttlichen Lebendigkeit.“<sup>193</sup> Johann Baptist Metz plädiert dafür, Gott weder „als zeitlose Jenseitigkeit“<sup>194</sup> noch „als dramatisches ‚Produkt‘ einer unendlichen Evolutionszeit“<sup>195</sup> zu denken.<sup>196</sup> An Metz anknüpfend kann man durchaus festhalten, dass Jonas – aus Sicht der christlichen Theologie – in seinen

---

Buch, in dem eine Veränderlichkeit Gottes angedeutet werde (vgl. Krause, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes, S. 136-137).

<sup>187</sup> Vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 184-187.

<sup>188</sup> Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 197.

<sup>189</sup> Vgl. Thomas, *Theodicy and Lament*, S. 212-213.

<sup>190</sup> Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 137.

<sup>191</sup> Vgl. Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 137-138. Den Aspekt der göttlichen Selbstbegrenzung hebt auch Eberhard Jüngel hervor: „Der Akt ursprünglichen Anfangens ist erst dann hinreichend als schöpferischer Akt Gottes begriffen, wenn er als Akt einer schöpferischen *Selbstbegrenzung* begriffen ist. Schöpferisch tätig zu sein heißt auch immer: sich durch sein eigenes Werk, durch sein eigenes Geschöpf begrenzen lassen.“ (Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 151).

<sup>192</sup> Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 138.

<sup>193</sup> Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 138. Diese Überlegungen Thiedes weisen Ähnlichkeiten zu einem Gedanken von Dietrich Korsch auf, bei dem es u.a. heißt: „Wir können *Gott* gar nicht anders denken als so, dass er durch seine Teilhabe an unserer Zeitlichkeit auch *für sich selbst Zeit und Ewigkeit vereint*.“ (Korsch, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, S. 198).

<sup>194</sup> Metz, *Memoria passionis*, S. 42.

<sup>195</sup> Metz, *Memoria passionis*, S. 42. Metz möchte Gott stattdessen „als das der Zeit zukommende, das sie befristende Ende“ (Metz, *Memoria passionis*, S. 42) denken.

<sup>196</sup> Astrid Heidemann äußert sich – nicht explizit in Bezug auf Jonas – ähnlich wie Metz und merkt an, Gott könne nicht als „Spielball von Veränderungen“ (Heidemann, *Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen?*, S. 75) gedacht werden: „Wenn Gott nicht als verlässlich bezeugt und geglaubt wird, wird der Glaube brüchig.“ (Heidemann, *Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen?*, S. 75).

Ausführungen zum Werden Gottes die göttliche Autonomie und Freiheit zu gering ausgeprägt denkt und sie vielmehr zugunsten der Betonung einer vom Handeln der Menschen abhängigen Veränderlichkeit Gottes fast völlig aufgibt.<sup>197</sup> Insbesondere das „aus der einseitigen Abhängigkeit des werdenden Gottes folgende völlige bzw. fast völlige Fehlen einer eschatologischen Hoffnungsperspektive“<sup>198</sup> sowie die damit zusammenhängende „Vorstellung eines nicht-handelnden Gottes“<sup>199</sup> bei Jonas erscheinen aus christlich-theologischer Sicht problematisch.<sup>200</sup> Andere aus der Proklamation eines werdenden Gottes folgende Konsequenzen – nämlich eine radikal eindringliche Betonung der Bedeutung des menschlichen Handelns und der menschlichen Verantwortung – sind hingegen aus christlich-theologischer Perspektive intensiv zu reflektieren und in die eigenen Antwortansätze zur Theodizeefrage aufzunehmen.<sup>201</sup>

In enger Verbindung zu den Gottesattributen des Leidens und des Werdens steht die Bezeichnung als eines *sich sorgenden* Gottes.<sup>202</sup> Hierbei ist nach Jonas die Idee, dass Gott Sorge für die Geschöpfe der Erde trage, ein Grundinhalt jüdischen

---

<sup>197</sup> Christian Link urteilt über *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, dass „die Freiheit Gottes das Problem dieses Entwurfs“ (Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 209) sei: „Im Augenblick seiner Selbstentäußerung begibt sich Jonas’ Gott dieser Freiheit.“ (Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 209).

<sup>198</sup> Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 167. Ähnlich argumentiert – aus jüdischer Perspektive – Arnold Goldberg, der jedoch „weiterhin von Gottes Führung sowie einer Hoffnung auf Vollendung der Geschichte“ (Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 164) spricht (vgl. Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 55,57).

<sup>199</sup> Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 167.

<sup>200</sup> In gewissem Sinne handelt Gott laut Jonas in der Offenbarung. Hierauf und auf eschatologische Fragen wird in *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.) und *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.) näher eingegangen.

<sup>201</sup> Vgl. Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 167. Hierauf wird in *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.) noch näher eingegangen. Der Gedanke eines werdenden Gottes, dessen Werden durch das Handeln der Menschen bzw. das Weltgeschehen beeinflusst wird, spielt – auch angesichts der Theodizeefrage – im Spätwerk Max Schelers eine gewichtige Rolle (vgl. Schüßler, „Solidarisch mit der Gottheit“, S. 53-61; vgl. Henckmann, Max Scheler, S. 132,224-229; vgl. z.B. Scheler, *Gesammelte Werke*. Bd. 12, S. 250). Dies gilt in ähnlicher Form auch für die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads sowie die im Anschluss an ihn v.a. im nordamerikanischen Raum relevante Prozesstheologie (vgl. Hampe, Alfred North Whitehead, S. 125-127; vgl. Kreiner, *Gott im Leid*, S. 103-108; vgl. Faber, *Gott als Poet der Welt*, S. 278-287; vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, S. 611-627). Jonas hat Whiteheads *Prozeß und Realität* (erschien in englischsprachiger Fassung erstmals 1929) gekannt und geschätzt, weswegen denkbar ist, dass *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* hiervon beeinflusst wurde (vgl. Henrich, *Strategie Zukunft und Welt*, S. 221-222; vgl. Jonas, *Erinnerungen*, S. 311-312,315). Auf das Werden Gottes und weitere Gemeinsamkeiten (z.B. Allmachts- bzw. Theismuskritik) im Denken von Jonas auf der einen sowie Scheler bzw. Whitehead bzw. der Prozesstheologie auf der anderen Seite wird hingewiesen in Cusinato, *Werdender Gott und Wiedergeburt der Person bei Max Scheler*, S. 125 bzw. in Uhtes, *Metaphysik des Organischen*, S. 150-153,161-162 bzw. in Cobb, *Hans Jonas as Process Theologian*, S. 159-162.

<sup>202</sup> Hans-Martin Barth *übersetzt* hier, Gott sei ein „sich ‚sorgender‘ (= bekümmertes) Gott“ (Barth, *Dogmatik*, S. 293).

Glaubens; jedoch sei der Gott seines Mythos (anders als Gott im Judentum bisweilen verstanden werde) „kein Zauberer [...], der im Akt des Sorgens zugleich auch die Erfüllung seines Sorgeziels herbeiführt.“<sup>203</sup> Nachdem Gott sich nun also selbst völlig zugunsten der Welt entäußert habe und somit zu keiner aktiven Eingriffsmöglichkeit in den physischen Weltlauf fähig sei, aber auf der anderen Seite abhängig von dem sei, was in der Welt geschieht, sei er auch „ein gefährdeter Gott, ein Gott mit eigenem Risiko.“<sup>204</sup>

Hier muss nochmals hervorgehoben werden, dass der jonassche Gott in (fast) keiner aktiven Beziehung zur Welt steht, da Jonas Gott einzig rein nicht-physische Einflussmöglichkeiten auf die Menschen und die Welt zugesteht.<sup>205</sup> Da Gott bei Jonas also die Welt nicht erhält und bewahrt, kann hier von einer *creatio continua* im christlichen Sinne nicht gesprochen werden.<sup>206</sup> Dies führt laut Thomas Schieder dazu, dass „Jonas den Bereich dessen, was aus jüdisch- und christlich-theologischer Perspektive gläubig-denkerisch möglich ist“<sup>207</sup>, verlässt. Schließlich werde „sowohl im Juden- als auch im Christentum [...] davon ausgegangen, daß der gütige und allmächtige Schöpfergott seine Schöpfermacht auch nach dem Schöpfungsakt be-

<sup>203</sup> GA, S. 417. Auch wenn Jonas dies an dieser Stelle nicht explizit äußert, dürfte er Gott nicht nur im Judentum, sondern auch im Christentum oftmals als *allmächtigen Zauberer* repräsentiert sehen.

<sup>204</sup> GA, S. 417. Der Begriff des *Risikos* ist von Andreas Urs Sommer aufgegriffen und äußerst kritisch betrachtet worden. So wirft Sommer dem von Jonas in seinem Mythos beschriebenen Gott *Verantwortungslosigkeit* und *Dummheit* ob des bei der Wertschöpfung eingegangenen Risikos vor (vgl. Sommer, Gott als Knecht der Geschichte, S. 348-350). Aufgrund des Risikos für sein eigenes Sein, welches Gott ohne klar ersichtlichen Grund bei seiner Entäußerung zugunsten der Welt eingeht, spricht Jan Bauke-Ruegg von einer *Spielsucht* Gottes bzw. einem *Spielergott* (vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, S. 169-171). Jonas selbst hat später angegeben, der Gott seines Mythos habe gehofft, dass das *Gute* in der Welt überwiegen würde und habe daher zugelassen, dass auch das *Böse* in der Welt bestehe (vgl. Jonas, Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, S. 175).

<sup>205</sup> Julia Hoffmann stellt fest, Jonas entwerfe in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* ein *deistisches Gottesbild* (vgl. Hoffmann, Das Wirken Gottes innerhalb eines evolutiven Weltbildes, S. 126). Torben Pfau führt dies weiter aus: „Als deistischer Gott ist er zwar die erste Ursache des Seins, kann aber keineswegs in den einmal angestoßenen Lauf der Dinge eingreifen.“ (Pfau, Die Idee des Menschen, S. 132). Als (nahezu) deistisch wird Jonas' Gottesbegriff auch bezeichnet in Schieder, Weltabenteuer Gottes, S. 280 sowie in Arnold, Das kosmische Datum, S. 384. Jonas selbst spricht im Hinblick auf sein Denken von „einer Metaphysik mit eher theistischer Vermutung.“ (Jonas, Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie, S. 156).

<sup>206</sup> Nach Wilfried Joest und Johannes von Lüpke ist der Gedanke der *creatio continua* jedoch entscheidend für den Glauben. So stelle ein Glaube, welcher den Aspekt der *creatio continua* nicht beinhalte, also nicht davon ausgehe, dass Gott seiner Schöpfung in jedem Augenblick so gegenwärtig bleibt, dass sie aus seinem Wollen und Wirken lebt, nur eine Theorie des Weltursprungs, aber keinen wirklichen *Glauben* dar. Mit Joest und von Lüpke wäre daher die Frage zu stellen, ob Gott bei Hans Jonas wirklich noch als *Gott* verstanden werden kann, an den der Mensch *glauben* kann (vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 162). Ähnlich argumentiert Franz Josef Wetz, der fragt, ob „ein Gott, der Welt, Geschichte und Mensch nicht fürsorglich trägt und erhält, sondern sie sich selbst überläßt“ (Wetz, Abschied von Gott, S. 145), nicht praktisch so viel wert sei „wie ein toter Gott, mag er theoretisch auch noch am Leben sein“ (Wetz, Abschied von Gott, S. 145).

<sup>207</sup> Schieder, Weltabenteuer Gottes, S. 188.

hält und deshalb für seine Geschöpfe sorgen kann<sup>208</sup>. Bei Jonas hingegen kann Gott nur hoffen und werben.<sup>209</sup> Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass Jonas laut Schieder den Eindruck erweckt, dass sich Gott nicht *für*, sondern nur *um* die Welt Sorge. Überspitzt gesagt: Gott gehe es in seiner „göttlichen Egozentrik“<sup>210</sup> nicht um das Wohl seiner Geschöpfe, sondern allein um sein eigenes Wohl, welches von den Geschehnissen in der Welt abhängt. Auch dies sei mit dem christlichen Glauben an einen liebenden und die Gemeinschaft mit den Menschen wollenden Gott nicht vereinbar. Hier ist jedoch anzumerken, dass Hans Jonas dieser Interpretation seines Gottesbegriffs mit Sicherheit entschlossen entgegenzutreten würde, da Jonas zum einen explizit sagt, dass Gott „um und für seine Geschöpfe Sorge trägt“<sup>211</sup> und zum anderen explizit von der *Liebe* und *Allgüte* Gottes spricht, die dessen Handeln und Wollen bestimmen.<sup>212</sup>

Zu einer sehr viel positiveren Einschätzung des Sich-Sorgens Gottes bei Hans Jonas kommt der aus einer rabbinischen Perspektive argumentierende Arnold Goldberg; auch wenn er nicht von einem „Gott mit eigenem Risiko“<sup>213</sup> im jonaschen Sinne spricht. Aber Goldberg stimmt Jonas darin zu, dass Gott als ein sich sorgender Gott zu denken sei, der aber „das, was er wünscht, nicht (immer) selber herbeiführen kann“<sup>214</sup>. Gott trage daher „letztlich immer das Risiko des Misslingens [..], wenn sich ihm der Mensch versagt“<sup>215</sup>, da der Mensch eine Mitverantwortung für das Erreichen des göttlichen Schöpfungsziels habe.<sup>216</sup>

### 3.4.2 Die (Nicht-)Allmacht Gottes

An dieser Stelle kommt Jonas nun zu dem wichtigsten Aspekt seiner Gottesrede: Der Verneinung der göttlichen Allmacht.<sup>217</sup> Um nach Auschwitz am Gottesbegriff

---

<sup>208</sup> Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 188.

<sup>209</sup> Vgl. GA, S. 413-414, 422-423.

<sup>210</sup> Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 188. Auch Walter Groß und Karl-Josef Kuschel stellen in Frage, ob sich Gott bei Jonas wirklich um die Welt Sorge (vgl. Groß/Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“, S. 188-189).

<sup>211</sup> GA, S. 417.

<sup>212</sup> Vgl. GA, S. 417-421.

<sup>213</sup> GA, S. 417.

<sup>214</sup> Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 56.

<sup>215</sup> Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 56.

<sup>216</sup> Insgesamt fällt auf, dass das Attribut des Sich-Sorgens Gottes in der Forschungsliteratur nur selten explizit aufgegriffen wird. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass viele der hier vorzubringenden Kritikpunkte auch in Bezug auf das Attribut der Güte Gottes vorgebracht werden können, welches in *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.) näher beleuchtet wird.

<sup>217</sup> Die Verneinung der Allmacht wird beim Nachdenken über die Theodizeefrage nicht nur von Jonas vorgenommen (vgl. allgemein Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*). Odo Marquard kommt zu dem Schluss, die Einschränkung der Allmacht Gottes, die bis zur Proklamation der Nichtschöpfung oder sogar der Nichtexistenz Gottes gesteigert werden könne, sei das wichtigste Argument

festhalten zu können, ist es laut Jonas zwingend notwendig, „die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht“<sup>218</sup> aufzugeben. Bei dem Versuch, den Verzicht auf die Vorstellung göttlicher Allmacht plausibel zu machen, argumentiert Jonas auf zwei Ebenen: der logisch-ontologischen und der religionsphilosophischen Ebene.<sup>219</sup>

#### 3.4.2.1 Logisch-ontologische Unmöglichkeit

Auf der logisch-ontologischen Ebene betont Jonas zunächst, dass „Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbstaufhebender, ja sinnloser Begriff“<sup>220</sup> sei. So wie Freiheit ohne Notwendigkeit keine unendliche Freiheit, sondern vielmehr leere Freiheit und Kraft ohne Widerstand leere Kraft wäre, so verhalte es sich auch mit der Macht. Alleinmacht, also absolute Macht, zu der es keine Gegenmacht gibt, wäre zwingend leere Macht: „Absolute Macht hat dann in ihrer Einsamkeit keinen Gegenstand, auf den sie wirken könnte. Als gegenstandslose Macht aber ist sie machtlose Macht, die sich selbst aufhebt.“<sup>221</sup> Um mächtig zu sein brauche Macht daher immer einen Gegenstand, auf den sie wirken könne. Auch wenn nun aber diese Macht einen Gegenstand habe, auf den sie wirken könne, ist sie nach Jonas trotzdem keine Allmacht, da schon die bloße Existenz eines anderen zwingend eine Begrenzung für die Macht darstelle. In Jonas' eigenen Worten: „Damit sie [die Macht] wirken kann, muß etwas anderes da sein, und sobald es da ist, ist das eine nicht mehr allmächtig, obwohl seine Macht bei jedem Vergleich beliebig hoch

---

innerhalb der Gesamtheit der Denkversuche zur Theodizeefrage. Zugleich sei aber auch das Argument, ein nicht-allmächtiger Gott sei im Grunde kein Gott, absolut zentral. Dies mache viele Antwortversuche auf die Theodizeefrage so unbefriedigend (vgl. Marquard, Schwierigkeiten beim Ja-Sagen, S. 91-95, bes. S. 92,95).

<sup>218</sup> GA, S. 418. Jonas schreibt das Entstehen der Vorstellung von göttlicher Allmacht dem Mittelalter zu. Auch wenn an dieser Stelle die Frage, wie in der Bibel von göttlicher Allmacht gesprochen wird, nicht verhandelt werden soll, ist doch darauf hinzuweisen, dass einige Untersuchungen vorliegen, welche sich mit der Macht Gottes in der Bibel auseinandersetzen. Hierbei ist z.B. der folgende Aufsatz zu beachten: Feldmeier, Nicht Übermacht noch Impotenz, S. 20-38. Reinhard Feldmeier zeigt hier die Schwierigkeiten bei der Beantwortung der Frage auf, wie die Macht Gottes im Alten und Neuen Testament beschrieben werde und welche Probleme besonders bei der Übersetzung der hebräischen Gottesbezeichnungen bestehen. Vgl. zu dieser Frage auch Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, S. 331-384.

<sup>219</sup> Jonas verwendet in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* nicht den Begriff *religionsphilosophisch*, sondern die Begriffe *Theologie* und *theologisch*, bezeichnet sich aber selbst als *Philosoph* und sein Vorgehen als *philosophisch* (vgl. GA, S. 407-408, 414, 419; siehe *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.)). In dieser Arbeit wird durchgängig von Jonas' *Religionsphilosophie* gesprochen, da diese Terminologie sinnvoll erscheint und in der Forschungsliteratur den Regelfall darstellt (siehe die einführenden Worte in *Jonas' Vorbemerkungen* (S. 94 ff.)).

<sup>220</sup> GA, S. 418. Dieser Logik folgend kann Gott auch *vor* seiner Selbstentäußerung nicht allmächtig gewesen sein.

<sup>221</sup> GA, S. 418.

überlegen sein kann.“<sup>222</sup> Aus dieser Argumentation folgt, dass Allmacht für Jonas unmöglich ist. Bestünde eine absolute, einzelne Macht, so hätte sie nichts, auf das sie wirken könnte und wäre daher wortwörtlich *wirkungslos*. Erst die Existenz eines anderen erlaube ihr, wirkmächtig zu sein; dieses andere begrenze aber zwingend die erste Macht, wodurch diese wiederum keine Allmacht sein könne. Dies liegt nach Jonas darin begründet, dass Macht ein *Verhältnissbegriff* sei und daher ein mehrpoliges Verhältnis erfordere, bei dem aber keinesfalls alle Macht auf einer Seite liegen könne: „Macht muß geteilt sein, damit es überhaupt Macht gibt.“<sup>223</sup>

Obschon Jonas' Argumentation in sich schlüssig ist, muss doch die Frage gestellt werden, ob sie auch im Hinblick auf die Gottesfrage überzeugen kann. Hierbei ist zunächst festzuhalten, dass die von Jonas für die Physik geltend gemachten Aussagen nicht zwingend eins zu eins auf die Rede über Gott übertragbar sein müssen. Selbst wenn Allmacht im Bereich des Physikalischen nicht möglich sein sollte, stellt dies noch keinen Gegenbeweis gegen die Möglichkeit göttlicher Allmacht dar.<sup>224</sup>

Noch wichtiger ist jedoch der Hinweis auf die Tatsache, dass der von Jonas in seiner Argumentation implizierte Allmachtsbegriff keineswegs die einzige mögliche Definition göttlicher Allmacht darstellt. Daher wird in theologischen Texten, die sich mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* oder allgemein mit der Frage göttlicher Allmacht auseinandersetzen, oft ein Verständnis göttlicher Allmacht vorgeschlagen, das sich weniger an weltimmanenten Maßstäben ausrichtet. So weist Wolfgang Baum darauf hin, dass göttliche Allmacht nicht als supranaturalistische Macht, die es Gott ermögliche, jederzeit nach Belieben die Mechanismen von Natur und Schöpfung außer Kraft zu setzen, fehlinterpretiert werden dürfe.<sup>225</sup> Auch Wolfgang Schoberth betont, dass „Allmacht eben nicht die ‚Eigenschaft‘ Gottes sein kann, nach der er zu tun vermöge, was er wolle.“<sup>226</sup> Und Nikolaus Wandinger hebt hervor, Allmacht bedeute in der christlichen Tradition nicht, „dass jemand alles Formulierbare tun kann, sondern dass jemand alles Seinsmögliche hervorbringen kann.“<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> GA, S. 418-419.

<sup>223</sup> GA, S. 419. Vgl. hierzu auch Kuhlmann, Abschied von der Allmacht?, S. 272-273.

<sup>224</sup> Vgl. Schieder, Weltabenteurer Gottes, S. 193-194; vgl. Clavier, Hans Jonas' Feeble Theodicy, S. 314-316; vgl. Hermanni, Das Böse und die Theodizee, S. 258.

<sup>225</sup> Vgl. Baum, Gott nach Auschwitz, S. 87, 176.

<sup>226</sup> Schoberth, Gottes Allmacht und das Leiden, S. 65.

<sup>227</sup> Wandinger, Gott und das Leid, S. 117. Eine selbstständige Welt, in die Gott eingreife oder freie Menschen in einer unselbstständigen Welt sind für Wandinger aber nicht *seinsmöglich*. Ähnlich äußert sich auch Markus Mühling: „Der Begriff der *potentia absoluta* [...] bezeichnet Gottes durch nichts eingeschränkte Allmacht. Wenn sich der Begriff der Freiheit Gottes oder der Allmacht darauf bezieht, das logisch Unmögliche verwirklichen zu können, ist er ein selbstwidersprüchlicher und daher sinnloser Begriff.“ (Mühling, Grundinformation Eschatologie, S. 74). Dass derartige Argumente in Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage oftmals angeführt werden, betont Claudia Welz (vgl. Welz, Love's Transcendence and the Problem of Theodicy, S. 2).



Hans Kessler kritisiert Jonas dafür, dass er „All-Macht nicht wirklich transzendental, sondern räumlich-gegenständlich“<sup>228</sup> denke. Göttliche Macht liege jedoch nicht auf derselben Ebene wie kreatürliche Macht: „Die Vorsilbe ‚All‘ in dem Ausdruck ‚Allmacht‘ signalisiert einen qualitativen (nicht nur quantitativen) Unterschied der Macht Gottes gegenüber menschlicher Macht.“<sup>229</sup> Ähnlich argumentiert auch Ottmar John: „Die Vorsilbe ‚All‘ drückt die Nichtidentität der Macht Gottes mit der faktisch ausgeübten menschlichen Macht aus. Allmacht Gottes ist nie eine qualitative Verallgemeinerung menschlicher Macht. Der Unterschied zwischen ihnen ist größer als die Ähnlichkeit; Macht Gottes ist deswegen quantitativ und qualitativ unvergleichlich.“<sup>230</sup> Insbesondere an den Zitaten von Kessler und John zeigt sich, welche entscheidende Rolle die Vorsilbe ‚All‘ für das Verständnis göttlicher Allmacht hat und welche Schwierigkeiten bestehen, sie theologisch zu durchdenken.

Aus den hier angeführten Repliken lässt sich schließen, dass Gott, obwohl er Auschwitz nicht verhindert hat, anscheinend aus christlich-theologischer Perspektive doch weiterhin allmächtig genannt werden kann, sofern man den Begriff göttlicher Allmacht anders versteht als Jonas.<sup>231</sup> Nimmt man dies an, so erwächst aus der Kritik an Jonas für die Theologie die Aufgabe, diesen zentralen theologischen Begriff neu zu überdenken und mit Leben zu füllen.

Christliche Theologie hat im Gespräch mit Hans Jonas auf diese Aufgabe durch die Definition der göttlichen Allmacht als *Allmacht der Liebe* reagiert.<sup>232</sup> So hält Christian Link in seiner Auseinandersetzung mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* fest,

<sup>228</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 65. Kessler verweist hier auch darauf, dass Gott grundsätzlich nicht als „ein räumlich-gegenständliches, übergroßes Wesen“ (Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 66), sondern „*un-* und *über*gegenständlich“ (Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 66) zu denken sei.

<sup>229</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 66. Reinhard Feldmeier erläutert anhand von 1Kor 1,18-25, im Kreuz zeige sich, dass es aus christlicher Perspektive nicht angemessen sei, „Göttliches im Wesentlichen als eine dem Menschen überlegene Macht“ (Feldmeier, *Gottes Torheit?*, S. 46) zu verstehen, sondern das Kreuz bedeute Macht *für uns*: „Macht Gottes heißt, dass Gott sich in unsere Ohnmacht begibt, damit wir Ohnmächtigen ermächtigt werden.“ (Feldmeier, *Gottes Torheit?*, S. 49). Auch wenn sich Feldmeier hier gegen „eine unverantwortliche Rede von der Ohnmacht Gottes, die sich auf die Kreuzestheologie beruft“ (Feldmeier, *Gottes Torheit?*, S. 48), richtet, die „oft gepaart mit einer ersatzweisen Ermächtigung des Menschen: ‚Gott hat keine Hände als unsere Hände . . .‘“ (Feldmeier, *Gottes Torheit?*, S. 48) auftrete, können seine Ausführungen doch auch als ein christlich-theologisches Votum gegen Jonas und seine Rede von der Nicht-Allmacht Gottes, dem (weitgehenden) Nicht-Handeln Gottes und der Verantwortung der Menschen für die Welt und Gott gelesen werden.

<sup>230</sup> John, *Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz*, S. 216.

<sup>231</sup> Roman Globokar geht sogar von einem inadäquaten Verständnis göttlicher Allmacht bei Hans Jonas aus (vgl. Globokar, *Verantwortung für alles*, S. 396).

<sup>232</sup> Vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, 195; vgl. Görgen, „Abschied vom allmächtigen Gott“, S. 113-116. Helga Kuhlmann formuliert dies als Forderung: „Die Erinnerung an Auschwitz fordert die Theologie dazu heraus, die göttliche Allmacht als Allmacht der Liebe zu denken, die Menschen Freiheit lässt und die Gewalt meidet, wo immer dies möglich ist und die so gewaltmindernd wirkt.“ (Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 282). Hierbei hebt Kuhlmann die eschatologische Di-

Allmacht könne „sehr wohl etwas anderes bedeuten als die schrankenlose Macht eines ‚Alleskönners‘“<sup>233</sup>. Stattdessen versteht Link göttliche Allmacht vielmehr als „Macht, die sich um des Anderen willen begrenzt, so dass sie auch der Ohnmacht fähig ist, fähig um zu leiden“<sup>234</sup>; dies sei die in der Bibel beschriebene „Macht der Liebe“<sup>235</sup>. Eberhard Jüngel betont in seiner Replik an Hans Jonas, dass sich die allmächtige Liebe Gottes in Jesu Kreuz und Auferstehung zeige, wo „der selber in den Tod gehende Gott den Tod überwindet.“<sup>236</sup> Am Kreuz Jesu Christi werde hierbei deutlich, dass die Liebe, die Gott *ist*, „alles zu erleiden, alles zu ertragen“<sup>237</sup> vermöge und selbst den Tod nicht scheue und deshalb stärker sei als der Tod. Die besondere Art der Verknüpfung von Allmacht und Liebe bei Jüngel macht deutlich, dass ein Verständnis von Allmacht möglich ist, bei dem göttliche Allmacht überhaupt nur in Bezug auf Gottes Liebe denkbar ist: „Göttliche Allmacht und göttliche Liebe sind dann weder im Verhältnis der Subordination noch auch nur der Dialektik aufeinander bezogen. Gottes Allmacht ist vielmehr als die Macht seiner Liebe zu verstehen. Nur die Liebe ist allmächtig.“<sup>238</sup> Hierbei ist zu beachten, dass Liebe nach christlichem Verständnis nicht unbedingt als *Eigenschaft* Gottes im jonasschen Sinne zu verstehen ist, sondern vielmehr Gottes *Sein* als Liebe definiert wird: „Es geht aber in der christlichen Theologie nicht primär um einen Gott, der Liebe hat, sondern um den Gott, der Liebe ist.“<sup>239</sup>

Auch Herbert Fronhofen versucht, den Begriff göttlicher Allmacht von der göttlichen Liebe her zu verstehen. Er kommt zu dem Schluss: „Das christliche Bekenntnis zur Allmacht Gottes ist das Bekenntnis zur Über-Macht der Liebe und gerade nicht das oftmals unterstellte Vertrauen, daß Gott auf weltliche Weise und mit weltlicher Macht alles herstellen und verändern könne.“<sup>240</sup> Auch Fronhofen hebt also wie Link und Jüngel die Liebe Gottes hervor, um die göttliche Allmacht zu verstehen. Trotzdem weisen sowohl Link als auch Jüngel und Fronhofen darauf hin, dass selbst durch die Betonung der Liebesmacht Gottes die Theodizeefrage nicht abschließend gelöst werden könne, da der Verweis auf die Liebe Gottes allein

---

mension des christlichen sowie des jüdischen Glaubens hervor; anders als Jonas dies tut (siehe *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.)).

<sup>233</sup> Link, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, S. 209.

<sup>234</sup> Link, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, S. 210.

<sup>235</sup> Link, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, S. 210.

<sup>236</sup> Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 160.

<sup>237</sup> Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 160. Dass man Gott und das Kreuz zusammendenken müsse, um die göttliche Allmacht zu verstehen, wird auch betont bei Kim, Theologie als Problem der Philosophie und Theologie, S. 180 sowie bei Lehmann, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden.“, S. 179.

<sup>238</sup> Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, S. 26.

<sup>239</sup> Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, S. 433. Jüngel verweist hierbei immer wieder auf den biblischen Satz *Gott ist Liebe* (1 Joh 4,8.16).

<sup>240</sup> Fronhofen, Ist der christliche Gott allmächtig?, S. 527.

nicht geeignet sei, die Existenz der Übel und des Bösen in der Welt zu erklären.<sup>241</sup> Trotzdem kann mit Werner Thiede gesagt werden, dass aus christlicher Sicht „ein Theodizee-Modell umso mehr theologische Zustimmung [verdient], je konsequenter es ihm gelingt, die neutestamentliche Grundaussage ‚Gott ist Liebe‘ angesichts der täglich erfahrbaren, leidvollen Wirklichkeit plausibel zu machen.“<sup>242</sup>

### 3.4.2.2 Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit

Nun zu der zweiten Ebene, auf der Jonas den Allmachtsbegriff kritisiert: der religionsphilosophischen Ebene.<sup>243</sup> Hier stellt Jonas die These auf, dass göttliche Allmacht und göttliche Güte nur „um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit“<sup>244</sup> zusammen bestehen könnten. Angesichts der Tatsache, dass das Böse und die Übel in der Welt existieren, könne Gott in keinem Falle allmächtig, allgütig und verstehbar sein, da man sonst von ihm erwarten könnte, dass er das Böse und die Übel in der Welt beseitige. In Jonas' Worten: „[D]ie drei Attribute in Frage – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – stehen in einem solchen Verhältnis, daß jede Verbindung von zweien das dritte ausschließt.“<sup>245</sup> Nun ist daher laut Jonas die Frage zu stellen, auf welches dieser drei Attribute – Allgüte, Allmacht und Verstehbarkeit – bei der Formulierung eines neuen, nach Auschwitz gültigen Gottesbegriffes am ehesten verzichtet werden kann.

Im Falle der Güte liegt die Entscheidung für Jonas auf der Hand: „Gewiß nun ist Güte, d.h. das Wollen des Guten, untrennbar von unserem Gottesbegriff und kann keiner Einschränkung unterliegen.“<sup>246</sup> Das Gottesattribut der Allgüte sieht Jonas als so notwendig für den Gottesbegriff an, dass er auf eine Diskussion dieses Attributs – anders als bei der göttlichen Allmacht – verzichtet.<sup>247</sup>

Dieses Festsetzen einer Allgüte Gottes durch Jonas hat durchaus Kritik erfahren. So fragt Friedrich Hermanni, ob ein Gott, der „für die Folgen seines Handelns zwar das Beste hofft, diese Folgen aber nicht überblickt“<sup>248</sup>, ohne Weiteres

---

<sup>241</sup> Vgl. Link, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, S. 210; vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 161; vgl. Fronhofen, Ist der christliche Gott allmächtig?, S. 527.

<sup>242</sup> Thiede, Der gekreuzigte Sinn, S. 254.

<sup>243</sup> Bzw. wie Jonas hier sagt: dem „theologischen und echt religiösen Einwand gegen die Idee absoluter und unbegrenzter göttlicher Allmacht.“ (GA, S. 419). In dieser Arbeit ist jedoch durchgängig von Jonas' *Religionsphilosophie* die Rede. Siehe hierzu die einleitenden Ausführungen in *Jonas' Vorbemerkungen* (S. 94 ff.) und *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.).

<sup>244</sup> GA, S. 419

<sup>245</sup> GA, S. 420.

<sup>246</sup> GA, S. 420.

<sup>247</sup> Jonas spricht hier nicht durchgehend von *Allgüte*, sondern auch von *absoluter Güte* und einfach von *Güte* Gottes, ohne hierbei aber unterschiedliche Bedeutungen dieser Begriffe anzudeuten (vgl. GA, S. 419-421).

<sup>248</sup> Hermanni, Das Böse und die Theodizee, S. 260.

als „vollkommen guter Gott“<sup>249</sup> bezeichnet werden könne. Ähnlich argumentiert Werner Thiede, der in diesem Zusammenhang sagt, dass Gott bzw. seine Güte im Verhältnis zur Welt bei Jonas *indifferent* bleibe.<sup>250</sup> Sebastian Poliwoda spricht dem jonasschen Gott die Allgüte sogar explizit ab. Ihm zufolge könne Gott nicht allgütig sein, wenn er das durch sie selbst herbeigeführte Ende der Menschheit als Möglichkeit zuließe.<sup>251</sup> Und Albrecht Wellmer fragt, ob – Jonas' Argumentation zur Unmöglichkeit von Allmacht folgend – nicht im Grunde alle Allquantoren problematisch seien und deshalb grundsätzlich vom Annehmen einer Allgüte Gottes abzusehen sei.<sup>252</sup> Ebenfalls auf Schwierigkeiten im denkerischen Umgang mit *All-Begriffen* weist Arnold Goldberg hin, „denn Attribute mit Allquantoren führen fast zwangsläufig zu Aporien.“<sup>253</sup> Allgemein kann gesagt werden, dass die hier wiedergegebenen Stimmen aufzeigen, dass zumindest eine Spezifizierung bzw. nähere Erläuterung des Gottesattributes der Allgüte durch Jonas notwendig gewesen wäre.<sup>254</sup>

Grundsätzlich steht Jonas jedoch keineswegs allein mit der Annahme, dass die Güte Gottes ein Attribut sei, das im Nachdenken über Gott bzw. über die Theodizeefrage nicht aufgegeben werden dürfe. So vertritt Klaus von Stosch die Position, die Güte Gottes sei zum einen für einen vor der praktischen Vernunft verantwortbaren Gottesglauben unaufgebbar und zum anderen für sowohl die jüdische als auch die christliche Tradition zentral. Darüber hinaus sei es auch aus moralischen Gründen nicht akzeptabel, an einen nicht-gütigen Gott zu glauben oder ihn zu verehren.<sup>255</sup> Und Vittorio Hösle gibt Jonas darin Recht, dass das Attribut der Allgüte für den Gottesbegriff wichtiger sei als jenes der Allmacht: „Wenn man zwischen der Allmacht und der Allgüte wählen muß, dann ist das zweite Prädikat vorzuziehen.“

---

<sup>249</sup> Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*, S. 260.

<sup>250</sup> Vgl. Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 214.

<sup>251</sup> Vgl. Poliwoda, *Gottesbegriff und Gottesbeweis*, S. 131-132.

<sup>252</sup> „Nun scheint mir, daß sich ein analoges Argument auch auf das Attribut der ‚Allgüte‘ anwenden ließe, und damit auf all jene >idealisierenden< Grenzbegriffe, in denen die Metaphysik sich von jeher ausgelegt hat [...]. >All< ist hier gleich >Null<, so könnte man in jedem dieser Fälle sagen“ (Albrecht Wellmer zit. in Jonas, *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, S. 173). Auch Reinhard Löw kritisiert Jonas' Reden von der Allgüte: „Es ist logisch schwer nachzuvollziehen, daß Gott zwar nicht allmächtig, wohl aber [...] allgütig sein soll“ (Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, S. 93).

<sup>253</sup> Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 56.

<sup>254</sup> Generell fällt auf, dass Jonas einzelne Elemente der jüdischen Tradition – immer wie es seiner Argumentation dient – mal als Autorität (z.B. bei der göttlichen Allgüte oder dem *Ruf an die Seelen*) anführt, mal hingegen einfach negiert (z.B. bei der göttlichen Allmacht oder der Vorstellung von Gott als *Herrn der Geschichte*) (vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine* S. 218; vgl. Margolin, *Hans Jonas and Secular Religiosity*, S. 241,257).

<sup>255</sup> Vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 40-42. Für Hans Kessler ist die Güte bzw. Liebe Gottes das, worauf der Glaubende in all seinem Handeln und Leiden seine Hoffnung setzt. Dies verdeutlicht Kessler an zahlreichen Bibelstellen, in denen von Gottes Güte oder Liebe die Rede ist (vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 75-76).

Will man nach Auschwitz den Weg zurück zu Gott finden, dann zu einem Gott, der diese Verbrechen nicht will.<sup>256</sup>

Hans Jonas hat einige Jahre nach der Veröffentlichung von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* als Reaktion auf einige der weiter oben genannten Einwände gegen die Güte Gottes in seinem Denken darauf verwiesen, dass er die Annahme vertrete, dass „die Ur-Ursache ihrem Wesen nach gut war, daß sie aber, damit das Gute auch zur Realisierung in der Endlichkeit kommen kann, das Wagnis, das Risiko in Kauf nahm, daß das Böse auch verwirklicht würde.“<sup>257</sup> Aufgrund dessen hat Jonas „mit einer gewissen Starrsinnigkeit an der Grundvorstellung eines guten Gottes“<sup>258</sup> festgehalten und eine solche Güte Gottes auch weiterhin in seinem Mythos bzw. seinem religionsphilosophischen Denken als gegeben angesehen.<sup>259</sup>

Das nächste Gottesattribut, welches Jonas untersucht, ist jenes der Verstehbarkeit Gottes.<sup>260</sup> Nach Jonas ist Gott „auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar“<sup>261</sup>. Dabei betont er jedoch, Gotteserkenntnis von Seiten des Menschen sei gewissen Einschränkungen unterworfen, also ein absolutes Verständnis Gottes durch den Menschen nicht möglich; Gott sei also teilweise verstehbar für den Menschen. Jonas hierzu: „Der Deus absconditus, der verborgene Gott [...], ist eine zutiefst unjüdische Vorstellung. Unsere Lehre, die Thora, beruht darin und besteht darauf, daß wir Gott verstehen können, nicht vollständig natürlich, aber etwas von ihm – von seinem Willen, seinen Absichten und sogar von seinem Wesen, denn er hat es uns kundgetan.“<sup>262</sup>

Jonas betont also, dass die teilweise Verstehbarkeit Gottes durch den Menschen für das Judentum elementar sei.<sup>263</sup> Obschon Jonas in der Forschungsliteratur in dieser

---

<sup>256</sup> Hösle, Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel, Jonas, S. 50. Ob wirklich zwischen diesen beiden Attributen zu wählen ist, wird weiter unten diskutiert. Hans-Christoph Askani fragt, ob an die Güte Gottes überhaupt geglaubt werden könne, ohne zugleich an die Allmacht Gottes zu glauben (vgl. Askani, Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, S. 17).

<sup>257</sup> Jonas, Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, S. 175.

<sup>258</sup> Jonas, Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, S. 175.

<sup>259</sup> Gleichzeitig hat er aber zugegeben, dass die Annahme einer (All-)Güte Gottes mit dem Bösen in der Welt in seinem Denken schwierig zu vereinbaren sei (vgl. Jonas, Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, S. 174-176).

<sup>260</sup> Jonas hat später angemerkt, dass Verstehbarkeit „an sich gar kein Attribut Gottes, sondern ein Attribut des Verhältnisses von Menschen ist“ (Jonas, Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, S. 168). Im Kommentar zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* in der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas wird – unter Verweis auf Leibniz – betont: „Die Verständlichkeit Gottes ist dagegen kein Gottesattribut, sondern eine Forderung, die sich aus dem Ziel einer Übereinstimmung von Glaube und Vernunft [...] ergibt.“ (Bongardt/Lenzig/Müller, Anmerkungen des Herausgebers, S. 633-634).

<sup>261</sup> GA, S. 421.

<sup>262</sup> GA, S. 420. Für die Verstehbarkeit Gottes ist auch das Offenbarungsverständnis von Jonas entscheidend. Hierauf wird in *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.) noch näher eingegangen.

<sup>263</sup> Es kann sogar als das leitende Kriterium seiner Gottesrede identifiziert werden (vgl. Henrix, Gott denken nach der Schoa, S. 104).

Frage grundsätzlich Recht gegeben wird, ist er doch für seine Einschätzung zur Verstehbarkeit Gottes auch kritisiert worden. So weist Hans Hermann Henrix darauf hin, dass Jonas' Gottesverständnis, welches die Verstehbarkeit Gottes betont, innerjüdisch durchaus strittig sei. Ebenso existiere nämlich auch ein Gottesverständnis, welches besonders die für den Menschen nicht nachvollziehbaren Wege Gottes hervorhebe und sich hierbei z.B. auf die Prüfung Abrahams, seinen Sohn Isaak zu opfern, beziehe.<sup>264</sup> Auf eine ähnliche Weise argumentiert auch Michael Wyschogrod, wenn er sagt: „Der jüdische Glaube ist [...] von Anbeginn an Glaube, daß Gott tun kann, was menschlich unbegreiflich ist. In unserer Zeit schließt das den Glauben ein, daß er trotz Auschwitz seine Verheißung erfüllen wird, Israel und die Welt zu erlösen. Kann ich verstehen, wie das möglich ist? Nein.“<sup>265</sup> Und Arnold Goldberg antwortet Jonas, indem er betont, aus jüdischer (rabbinischer) Sicht sei zu sagen, dass das Handeln Gottes zwar grundsätzlich verstehbar sein könnte, aber „für den Menschen doch unerforschlich bleiben kann – und es wohl auch dann noch ist, wenn er es zu verstehen meint.“<sup>266</sup> Ähnlich argumentiert Eric Jacobson in seiner Auseinandersetzung mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*: „Die Vorstellung, die Wege Gottes seien unerforschlich, bietet eine alternative Erklärung für Auschwitz und ist innerhalb des Judentums ein vertrautes Argument.“<sup>267</sup>

In den christlichen Repliken, welche sich auf die Verstehbarkeit Gottes bei Jonas beziehen, ist darauf verwiesen worden, dass nicht nur das Judentum – entgegen der Behauptung von Jonas – oft genug auf eine letzte Unverstehbarkeit Gottes poche, sondern auch das Christentum in diesem Falle ähnlich denke. So spricht Wolfgang Baum von der „jüdisch-christlichen Überzeugung einer letzten Unbegreiflichkeit (Negativität) Gottes“<sup>268</sup>. Und Roman Globokar fragt: „Ein Gott, der nicht im gewissen Sinne auch absconditus wäre, würde er noch ein Gott sein?“<sup>269</sup>

---

<sup>264</sup> Vgl. Henrix, Gott denken nach der Schoa, S. 104-105. Siehe Gen 22,1-19. Ähnlich wird auch argumentiert in Grözinger, Jüdisches Denken. Bd. 4, S. 634.

<sup>265</sup> Wyschogrod, Gott – Ein Gott der Erlösung, S. 185.

<sup>266</sup> Goldberg, Ist Gott allmächtig?, S. 56. Joachim Valentin und Saskia Wendel nennen die Verborgenheit Gottes in ihrer Aufzählung der sechs wichtigsten Elemente jüdischen Denkens (vgl. Valentin/Wendel, Einleitung, S. 3).

<sup>267</sup> Jacobson, Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz, S. 178. Navid Kermani recurriert auf das Buch Hiob (bes. Hi 40,5;42,3), um zu verdeutlichen, dass es nach Jonas nur zwei Wege gebe, um an der Güte Gottes festzuhalten. Neben der Verneinung der Allmacht Gottes, wie sie von Jonas vorgenommen wird, bleibe als zweite Möglichkeit nur, den Versuch aufzugeben, „Gottes Tun nach menschlichem Ermessen zu beurteilen“ (Kermani, Der Schrecken Gottes, S. 108).

<sup>268</sup> Baum, Gott nach Auschwitz, S. 177.

<sup>269</sup> Globokar, Verantwortung für alles, S. 399. Im Kommentar zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* in der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas wird angedeutet, dass Jonas den Begriff des *deus absconditus* auf eine Art und Weise verstehe, die er in der theologischen Tradition nicht habe: „Die Rede vom ‚verborgenen Gott‘ (Deus absconditus) will in der theologischen Tradition nicht die vollkommene Unverständlichkeit Gottes behaupten, sondern drückt das Vertrauen aus, daß Gott selbst da noch anwesend ist, wo der Mensch ihn – wegen der Beschränktheit menschlicher

Grundsätzliche Zustimmung von christlicher Seite hat Jonas für seine Ablehnung eines völlig unverständbaren Gottes hingegen auch erhalten, z.B. von Eberhard Jüngel: „Und darin hat Hans Jonas allemal Recht, daß ein ‚gänzlich verborgener, unverständlicher Gott... ein unannehmbarer Begriff‘ ist – nicht nur nach ‚jüdischer Norm‘, sondern auch nach dem biblischen Evangelium.“<sup>270</sup> Und Karl-Heinz Menke betont unter Bezugnahme auf Hans Jonas, man könne gerade nicht sagen, „Israel habe seinen Gott immer mehr als den ganz Anderen, als den von den Kategorien und Erwartungen menschlicher Vernunft und Hoffnung gänzlich Verschiedenen, beschrieben“<sup>271</sup>.

Die hier kurz angerissenen unterschiedlichen Aussagen zu der Verstehbarkeit Gottes und der Verstehbarkeit des Bösen machen v.a. eines klar: Sowohl Jonas als auch alle Stimmen (jüdische wie christliche), die ihm auf seine Ausführungen zum *deus absconditus* geantwortet haben, sagen auf unterschiedliche Weise, dass Gott und sein Handeln zwar einerseits für den Menschen zu verstehen seien, aber andererseits eben diese Verstehbarkeit durch den Menschen limitiert sei.<sup>272</sup> Die entscheidende Frage ist daher, ob der folgende Satz von Jonas als zutreffend anzusehen ist: „Nur von einem gänzlich unverständbaren Gott kann gesagt werden, daß er zugleich absolut gut und absolut allmächtig ist und doch die Welt duldet, wie sie ist.“<sup>273</sup> Hier kann christliche Theologie widersprechen und sagen: Obwohl Gott auch aus christlicher Sicht nicht gänzlich unverständlich sein kann und Christen darauf vertrauen, dass Gott die Schöpfung liebt und (all-)mächtig ist, kann die Existenz des Bösen und der Übel in der Welt nicht geleugnet werden. Warum sie existieren, können die Menschen letztgültig nicht beantworten.<sup>274</sup> Oder in anderen Worten: Kann Gott nicht zum Teil verstehbar und zugleich allmächtig und allgütig sein, aber die Existenz des Bösen trotzdem unerklärlich bleiben?

---

Gottesvorstellungen – nicht mehr erkennen kann.“ (Bongardt/Lenzig/Müller, Anmerkungen des Herausgebers, S. 634).

<sup>270</sup> Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 161. Ähnlich äußert sich auch Günther Schiwy (vgl. Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, S. 35).

<sup>271</sup> Menke, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt, S. 96.

<sup>272</sup> Die wohl bekannteste Verwendung dieses Begriffes ist in Martin Luthers *De servo arbitrio* zu finden. Hier unterscheidet er zwischen dem verborgenen Gott (*deus absconditus*) und dem offenbaren Gott (*deus revelatus*), der doch einer ist, und versucht somit gewissermaßen die Theodizeefrage durch den Verweis auf Gottes unerforschlichen Willen zu beantworten und zugleich die Möglichkeit offenzuhalten, weiterhin Gott zu predigen (vgl. Luther, *De servo arbitrio*/Vom unfreien Willensvermögen, v.a. S. 404-407, 654-657; vgl. Leppin, *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, S. 55-60; vgl. Lexutt, Die Rede vom verborgenen Gott, S. 372-373, 389-391).

<sup>273</sup> GA, S. 420.

<sup>274</sup> Ganz allgemein kann hier mit Eberhard Jüngel gesagt werden, dass die Existenz des Bösen und der Übel „unverständlich und auch durch Theologie nicht zu erklären“ (Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 161) sind. Dies muss aber nicht bedeuten, dass es nicht möglich oder gar sinnlos ist, Antwortansätze zur bzw. eigene Antworten auf die Theodizeefrage zu formulieren. Hierin ist sich Jonas mit der Mehrzahl der christlichen Theologen einig.

Jonas gelingt es somit nicht, die grundsätzliche Vereinbarkeit der Gottesattribute Allgüte, Allmacht und Verstehbarkeit zu widerlegen; entscheidend ist vielmehr, wie diese Attribute jeweils verstanden werden.<sup>275</sup> Jedoch können seine Ausführungen als grundsätzlicher Einwand gegen ein bestimmtes, supranaturalistisches bzw. weltimmanentes Verständnis göttlicher Allmacht gelesen werden; hierdurch werden für die christliche Theologie die Fragen aufgeworfen, ob der Glaube an die Allmacht Gottes wirklich essentiell für den christlichen Glauben ist und – im Falle der Bejahung dieser Frage – wie diese Allmacht zu denken ist. Durch das Hervorheben der Güte Gottes (gegenüber der Macht Gottes) sowie das Aufgreifen der Frage, inwiefern Gott für die Menschen verstehbar ist, hat Jonas weitere zentrale Grundelemente der Theodizeefrage angesprochen und – wie die obigen Ausführungen zeigen – eine Vielzahl christlicher Theologen zum Durchdenken und Darlegen christlicher Interpretationen der Macht, Güte und Verstehbarkeit Gottes inspiriert.

Da nun aber für Jonas einerseits göttliche Allmacht, Allgüte und grundsätzliche Verstehbarkeit Gottes durch den Menschen nicht vereinbar sind und er andererseits an der Allgüte und der Verstehbarkeit Gottes festhalten will, entscheidet er sich dafür, dass Gott nicht allmächtig sein könne.<sup>276</sup> Hierbei ist für Jonas wichtig, dass Gott nicht etwa auf Eingriffe in den physischen Weltlauf verzichte, obwohl sie ihm grundsätzlich möglich wären. Die Begrenztheit von Gottes Macht solle keineswegs als ein Zugeständnis von Gottes Seite interpretiert werden, welches er jederzeit widerrufen könne. Eine solche *Zurückhaltung* Gottes könne nicht angenommen werden, „denn bei dem wahrhaft und ganz einseitig Ungeheuerlichen, das unter seinen Ebenbildern in der Schöpfung dann und wann die einen schuldlos den andern antun, dürfte man wohl erwarten, daß der gute Gott die eigene Regel selbst äußerster Zurückhaltung seiner Macht dann und wann bricht und mit dem rettenden Wunder eingreift.“<sup>277</sup> Daher ist für Jonas eine derartige Vorstellung nach den Ereignissen von Auschwitz undenkbar geworden; wenn Gott nicht einmal in

---

<sup>275</sup> Dass insbesondere die Allmacht innerhalb des Theodizeediskurses durchaus unterschiedlich verstanden wird, haben die vorangegangenen Ausführungen gezeigt.

<sup>276</sup> Bereits in *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.) wurde darauf hingewiesen, dass die Theodizeefrage auch oft als der Versuch der Vereinbarung von Gottes Allmacht, seiner Güte und seiner Allwissenheit gestellt wird. Jonas geht in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* nicht näher auf die göttliche Allwissenheit ein, spricht Gott aber „kein anderes Vorwissen als das der *Möglichkeiten*“ (GA, S. 411) zu. Arnold Goldberg betont, dass Gott für Jonas nicht allwissend sei (vgl. Goldberg, *Ist Gott allmächtig?*, S. 55). Vgl. hierzu auch Bongardt, *Immanente Religion oder idealistische Spekulation?*, S. 186 sowie Höhle, *Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel, Jonas*, S. 49 und Bongardt/Lenzig/Müller, *Anmerkungen des Herausgebers*, S. 633-634. Hartmut Rosenau legt nahe, dass das Verneinen der Allmacht Gottes oftmals mit dem Verneinen der Allwissenheit Gottes einhergehe (vgl. Rosenau, *Wie kann Gott das zulassen?*, S. 157-158).

<sup>277</sup> GA, S. 421-422.



Auschwitz eingriff, dann müsse dies bedeuten, dass er dazu nicht in der Lage war und ergo nicht allmächtig sein könne.<sup>278</sup>

Aus diesen Gründen folgt für Jonas „die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat.“<sup>279</sup> Stattdessen könne sich Gott – wie schon im Mythos erwähnt – nur „mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles“<sup>280</sup> den Menschen bemerkbar machen.<sup>281</sup>

#### 3.4.3 Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen

An dieser Stelle muss noch auf das von Jonas erwähnte *unerfüllte Ziel* Gottes näher eingegangen werden, für das Gott bei den Menschen zu werben versucht.<sup>282</sup> Im Mythos sagt Jonas hierzu, das Ziel des „Weltabenteuers Gottes“<sup>283</sup> sei, dass „die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst“<sup>284</sup> komme und das *Bild Gottes* „erfüllt, gerettet“<sup>285</sup> und nicht „verdorben“<sup>286</sup> werde.<sup>287</sup> Weshalb Gott sich überhaupt selbst

---

<sup>278</sup> Hier ist erneut zu bedenken, dass Jonas' Verständnis von göttlicher Allmacht nicht das einzig mögliche Verständnis dieses Begriffes ist. Siehe hierzu weiter oben die Ausführungen zur *Allmacht der Liebe*.

<sup>279</sup> GA, S. 422. Da Gott bei Jonas weder die Welt erhält noch in den physischen Weltlauf eingreifen kann, wird in der Forschungsliteratur oft nicht nur von einer *Nicht-Allmacht*, sondern sogar von einer *Machtlosigkeit* oder *Ohnmacht* Gottes in der Religionsphilosophie von Hans Jonas gesprochen (vgl. Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes* Bd. 2, S. 114-115; vgl. Henrix, *Machtentsagung Gottes?*, S. 198-200; vgl. Splett, „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel [...]“, S. 404).

<sup>280</sup> GA, S. 422. Obwohl der Gott des von Jonas entwickelten Mythos sich völlig zugunsten der Welt entäußert und keinen unergriffenen und immunen Teil von sich zurückbehalten hat, ist er doch in der Lage, sich für sein Ziel werbend an die Menschen zu wenden. Hans Hermann Henrix identifiziert dies als Widerspruch innerhalb des Gottesbildes von Hans Jonas (vgl. Henrix, *Machtentsagung Gottes?*, S. 196-198). Vgl. hierzu auch Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 196-197. Hierauf wurde auch schon in *Zentrale Aussagen des Mythos und (Selbst-)Kritik* (S. 112 ff.) eingegangen.

<sup>281</sup> Die Rede vom *Werben Gottes* erinnert an Simone Weils Ausspruch: „Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsre Liebe bettelt.“ (Weil, *Zeugnis für das Gute*, S. 250). Sie äußert hier – in Ähnlichkeit zum jonasschen Mythos – auch folgenden Gedanken: „Gott hat sich seiner Gottheit entleert“ (Weil, *Zeugnis für das Gute*, S. 250). Vgl. hierzu auch Henrix, *Machtentsagung Gottes?*, S. 195-196 sowie Büchner, *Außer Konkurrenz*, S. 196-197.

<sup>282</sup> Vgl. GA, S. 422.

<sup>283</sup> Hans Jonas zit. in. Jonas/Bultmann, *Briefwechsel Bultmann-Jonas*, S. 372. Vgl. zu diesem Begriff auch Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 18.

<sup>284</sup> GA, S. 412.

<sup>285</sup> GA, S. 413.

<sup>286</sup> GA, S. 413. Noch drastischer klingen diese Formulierungen in *The Concept of God after Auschwitz* (1968), auf dem *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1984) aufbaut. Dort sagt Jonas über die Menschen und ihre Taten: „we can build and we can destroy, we can heal and we can hurt, we can nourish and we can starve divinity, we can perfect and we can disfigure its image“ (Jonas, *The Concept of God after Auschwitz*, S. 473).

<sup>287</sup> Zum Begriff *Bild Gottes* bei Jonas siehe *Nacherzählung des Mythos* (S. 104 ff.) und *Bezüge zur Lurianischen Kabbala und zur Gnosis* (S. 108 ff.).

entäußert und somit diese Art *Abenteuer* eingeht, bleibt bei Jonas unterbestimmt. Diesen Umstand räumt Jonas auch selbst ein, indem er zu Beginn des Mythos feststellt: „Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben.“<sup>288</sup> In seiner Interpretation des Mythos in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* verzichtet Jonas dann auf weitere Aussagen zur Intention Gottes.

An dieser Stelle kann die einige Jahre später entstandene Schrift *Materie, Geist und Schöpfung* hinzugezogen werden, in der sich Jonas mit der Frage nach den Gründen für die Selbstentäußerung Gottes eingehender beschäftigt. Jonas sagt hier zu dieser Frage: „Warum er das tat, ist unwißbar; eine erlaubte Vermutung ist, daß es geschah, weil nur im endlosen Spiel des Endlichen, in der Unerschöpflichkeit des Zufalls, in den Überraschungen des Ungeplanten *und* in der Bedrängnis durch die Sterblichkeit der Geist sich selbst im Mannigfaltigen seiner Möglichkeiten erfahren kann und daß die Gottheit dies wollte. Dafür mußte sie dann auf die eigene Macht verzichten. Wie dem auch sei [...]“<sup>289</sup> Auch wenn Jonas hier also etwas intensiver auf die Frage nach der Intention Gottes bei seiner Selbstentäußerung eingeht, zeigt schon der letzte Halbsatz des Zitats, dass Jonas diese Frage nicht wirklich beantworten möchte bzw. kann.

Die Erfüllung des *unerfüllten Zieles* hat Gott in die Verwahrung des Menschen gegeben. Was mit Gott geschieht, hängt dabei vom Tun des Menschen ab. Der Mensch trägt somit in seinem Handeln stets eine zweifache Verantwortung: Zum einen eine Verantwortung, die im Bewahren der Schöpfung und hierbei auch in der Sicherung des Fortbestands menschlichen Lebens allgemein und dem Schutz des jeweiligen einzelnen menschlichen Lebens liegt; dies kann als Verantwortung *vor* Gott und „für den Verlauf der Geschichte“<sup>290</sup> verstanden werden.<sup>291</sup> Zum anderen eine Verantwortung, welche darin begründet liegt, dass das Handeln der Menschen Einfluss auf Gottes Werden hat; dies ist die Verantwortung des Menschen *für*

---

<sup>288</sup> GA, S. 410.

<sup>289</sup> Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 277. Ähnlich äußert er sich auch in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* zum Motiv Gottes: „Irgendwie hat er, durch einen Akt unerforschlicher Weisheit oder der Liebe oder was immer das göttliche Motiv gewesen sein mag, darauf verzichtet, die Befriedigung seiner selbst durch seine eigene Macht zu garantieren, nachdem er schon durch die Schöpfung selbst darauf verzichtet hatte, alles in allem zu sein.“ (GA, S. 417-418).

<sup>290</sup> Bongardt, *Der Ökologe und der Krieg*, S. 264. Vgl. hierzu auch Bongardt, *Dekor oder Fundament?*, S. 327-328.

<sup>291</sup> Vgl. Goodman-Thau, *Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung*, S. 132; vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 207. Die Verantwortung für das Bewahren der Schöpfung und hierbei auch des Fortbestands der Menschheit allgemein betont Hans Jonas v.a. in *Das Prinzip Verantwortung* eindringlich, während diese Dimension in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* in den Hintergrund tritt. Auf den Punkt bringt es sein an Kants *kategorischem Imperativ* angelehnter Imperativ: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 40). Zum *kategorischen Imperativ* bei Kant vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, v.a. S. 43-51.

Gott.<sup>292</sup> Magdalene L. Frettlöh bringt dies auf den Punkt, wenn sie davon spricht, Gott nehme „den Menschen unausweichlich und unüberbietbar in Pflicht, so daß er nicht nur in seinem Tun und Lassen Sorge um die Permanenz menschlichen Lebens auf der Erde zu tragen hat [...], sondern nun liegt auch noch die Zukunft Gottes ausschließlich in seinen Händen.“<sup>293</sup> Sofern die Menschen gegenüber ihren Mitmenschen und der Natur nicht böse handeln, ist Gott sicher und erlangt seine Gottheit wieder zurück; handeln die Menschen jedoch hauptsächlich böse, so schaden sie Gott damit und verhindern die Wiederherstellung seiner Gottheit.<sup>294</sup> Die Menschen tragen hierbei die alleinige Verantwortung für jenes in der Welt existierende Leid, das sich Menschen gegenseitig zufügen, da sie sowohl die Fähigkeit und Freiheit zum Tun des Guten als auch zum Tun des Bösen besitzen.<sup>295</sup>

Insgesamt kann gesagt werden, dass der zentrale Aufruf in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* ethischer Natur ist.<sup>296</sup> Eine solche „Wendung ins Ethische“<sup>297</sup> ist laut Birte Petersen nicht ungewöhnlich für Denkversuche zum Gottesverständnis nach

---

<sup>292</sup> Vgl. Goodman-Thau, Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung, S. 132; vgl. Lenzig, Das Wagnis der Freiheit, S. 207; vgl. Wiese, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“, S. 85; vgl. Bongardt, Der Ökologe und der Krieg, S. 264. Rudolf Bultmann resümiert in seiner Interpretation von Jonas' Mythos, dort sei die Rede von einer dreifachen Verantwortung: Für „das innerweltliche Handeln“ (Rudolf Bultmann zit. in Jonas/Bultmann, Briefwechsel Bultmann-Jonas, S. 369), für „den Bereich der Ewigkeit“ (Rudolf Bultmann zit. in Jonas/Bultmann, Briefwechsel Bultmann-Jonas, S. 369) und für „die Kommunikation des Ewigen mit dem Weltlichen.“ (Rudolf Bultmann zit. in Jonas/Bultmann, Briefwechsel Bultmann-Jonas, S. 369). Ähnlich äußert sich Jonas – eventuell inspiriert von Bultmann – in dem Text *The Concept of God after Auschwitz* (1968), der eine Grundlage von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* ist (vgl. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz*, S. 476).

<sup>293</sup> Frettlöh, Gott segnen, S. 506. An anderer Stelle führt sie diesen Gedanken unter Bezugnahme auf die Selbstentäußerung Gottes noch weiter aus: „Mit der völligen Kenosis der Allmacht geht die Totalverpflichtung des Menschen auf das Schicksal des Gottes einher, der sich ganz und gar vom Menschen abhängig gemacht hat.“ (Frettlöh, Gott segnen, S. 507). Für Johanna Henrich liegt gerade in der doppelten Verantwortung der Menschen die anhaltende Verbindung von Gott und Mensch begründet: „Der Schlüssel für das Gelingen dessen, was im Urgrund angelegt ist, sei es nun ein theologisch oder ontologisch begründeter, ist also der Mensch. Er ist durch seine Verursachung in diesem Grund ebenso mit ihm verbunden wie durch eine Mission, die ihm diese Verursachung auferlegt.“ (Henrich, *Strategie Zukunft und Welt*, S. 221).

<sup>294</sup> Sigmund Bonk gelangt hier zu der Einschätzung: „Schließlich wird das ‚Weltabenteuer Gottes‘ zu einem beachtlichen Maß in die Hände des Menschen gelegt, was zur Folge hat, dass nun alles auch so richtig *fehlschlagen* kann“ (Bonk, *Vernunft, Verantwortung und Unvergänglichkeit*, S. 367).

<sup>295</sup> Vgl. Müller, Vom Schüler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker, S. 18; vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 207; vgl. Henrich, *Strategie Zukunft und Welt*, S. 220; vgl. Ohashi, *Phänomenologie der Compassion*, S. 334-335. Für einen ersten Überblick zur Verwendung des Begriffs *Freiheit* bei Hans Jonas vgl. auch Lenzig, *Der Begriff der Freiheit im philosophischen Werk von Hans Jonas*, S. 103-117.

<sup>296</sup> Dass die ethische Dimension im Mythos wie allgemein in der Religionsphilosophie von Hans Jonas eine zentrale Rolle spielt, wird auch hervorgehoben in Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 179 sowie in Harms, *Hannah Arendt und Hans Jonas*, S. 190-191. Roman Globokar betont, dass beinahe jede religionsphilosophische Reflexion von Jonas mit ethischen Aufforderungen ende (vgl. Globokar, *Verantwortung für alles*, S. 384).

<sup>297</sup> Petersen, *Theologie nach Auschwitz?*, S. 126.

Auschwitz und sogar „m.E. unabdingbar.“<sup>298</sup> Im Falle von Jonas ist diese Konzentration auf die Bedeutung des Handelns der Menschen mit seinem Abschied von der Allmacht Gottes verknüpft, wobei Jan-Heiner Tück eine direkte Kausalität ausmacht: „Denn die Depotenzierung Gottes erfolgt um der Ermächtigung des Menschen willen, der durch verantwortliches Handeln das gefährdete Projekt der Welt zu einem guten Ende führen soll.“<sup>299</sup> Bisweilen wird daher gesagt, Jonas führe keine *Theodizee*, sondern vielmehr eine *Anthropodizee* durch, da er die Verantwortung für die Übel (aber auch für das Gute) allein dem Menschen zurechne. So stellt Christian Wiese fest: „Jonas verwandelt das Leiden am Schweigen Gottes angesichts der Vernichtung seines erwählten Volkes radikal in die Frage nach der Anthropodizee, der Rechtfertigung des von Gott zur Freiheit geschaffenen Menschen.“<sup>300</sup> Bedenkenswert ist hier jedoch der Einwand Hans Kesslers, der die Position vertritt, dass es sich bei *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* letzten Endes wohl doch um eine Theodizee handle, da der mit seiner Verantwortung überforderte Mensch schließlich von Gott in diese Rolle eingesetzt worden sei.<sup>301</sup> Somit kann durchaus dafür argumentiert werden, die Verantwortung für das Böse in der Welt liege in Jonas' Religionsphilosophie letztlich doch bei Gott, obwohl der Widerstand gegen das Leid und das teilweise Überwinden des Leides in der Welt nur von Menschen und nicht von Gott geleistet werden können.

Obschon grundsätzlich betont wird, dass Jonas angesichts von Auschwitz zu Recht an den Menschen appelliere, das Gute statt des Bösen zu tun, entzündet sich doch auch sehr häufig Kritik an diesem Aspekt der jonasschen Religionsphilosophie.<sup>302</sup> So fragt Kessler angesichts der immensen Verantwortung, die der Mensch in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* trägt: „Wird hier dem Menschen nicht eine zu große Last und Verantwortung auferlegt?“<sup>303</sup> Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch

---

<sup>298</sup> Petersen, *Theologie nach Auschwitz?*, S. 126.

<sup>299</sup> Tück, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten*, S. 550. Zur Beziehung von Allmacht Gottes und ethischer Verantwortung der Menschen vgl. auch Henrix, *Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung*, S. 142 sowie Petersen, *Theologie nach Auschwitz?*, S. 127.

<sup>300</sup> Wiese, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“, S. 82. Ähnlich auch: Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 196-197; Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 179-180; Werner, „God who runs a risk“, S. 145; Theis, *Hans Jonas*, S. 55.

<sup>301</sup> Vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 63-64.

<sup>302</sup> Laut Jonas können die Menschen durch das „wahrhaft und ganz einseitig Ungeheuerliche[]“ (GA, S. 421), was „dann und wann die einen den schuldlos andern antun“ (GA, S. 421), dafür sorgen, dass „es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muß.“ (GA, S. 425). In erster Linie denkt Jonas hierbei natürlich an Auschwitz.

<sup>303</sup> Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 63. Michael Böhnke wirft eine ähnliche Frage auf, beantwortet sie jedoch nicht explizit: „Die Verantwortung des Menschen schließt die Verantwortung für den Ausgang der Geschichte – Jonas rechnet mit der Möglichkeit eines katastrophischen Ausgangs – ein. [...] Es ist eine offene Frage, ob er damit nicht überfordert sein könnte.“ (Böhnke, *Von scheinbaren Antworten zu existenziellen Fragen*, S. 83).

Andreas Urs Sommer, der von „einer unerhörte[n] Bürde“<sup>304</sup> spricht, welche die alleinige Verantwortung des Menschen für die Welt und für Gott bedeute. Positiv wird in der Forschungsliteratur im Gegenzug gesehen, dass es Jonas gelinge, den Menschen eingängig an seine Pflicht zur Verantwortung für die Schöpfung (und hierbei auch zur Verantwortung für seine Mitmenschen) zu erinnern.<sup>305</sup> Christian Wiese konstatiert in diesem Zusammenhang, Jonas bringe „einen leidenschaftlichen Widerspruch gegen die diagnostizierte verantwortungslose Entwertung des Lebens und gegen jeglichen Fatalismus zur Sprache“<sup>306</sup>.

Bereits weiter oben wurde darauf eingegangen, dass der Mensch laut Jonas das *Bild Gottes* (also Gott selbst) *erfüllen* oder *erretten* könne. Diese Aussage von Jonas wird in der Forschungsliteratur zum Anlass genommen, die Frage nach der Erlösung bzw. der von Jonas implizierten Gnadenlehre zu stellen. Hierbei ist besonders auf die Replik von Sebastian Poliwoda zu verweisen, der eine „radikale Veränderung der Gnadenlehre“<sup>307</sup> bei Hans Jonas konstatiert: „Nicht der Mensch hängt von der Gnade Gottes ab, sondern vielmehr Gott von der Gnade des Menschen.“<sup>308</sup> Hierdurch werde zum einen dem Menschen die Aufgabe der Erlösung Gottes anvertraut und zum anderen dem Menschen Allmacht, Gott hingegen Ohnmacht zugesprochen.<sup>309</sup>

Hans Jonas selbst war sich der Gegenposition, die seine Religionsphilosophie in dieser Frage zu gängigen theologischen Entwürfen einnimmt, sehr wohl bewusst, sah sie aber aufgrund von Auschwitz trotzdem als gerechtfertigt an: „Zu der wohl nach jeder Glaubenslehre ketzerischen Ansicht, daß nicht Gott uns helfen kann, sondern wir ihm helfen müssen, wurde ich durch das Auschwitz-Ereignis ge-

---

<sup>304</sup> Sommer, *Gott als Knecht der Geschichte*, S. 353. Markus Mühling kritisiert, dass laut Jonas die Menschen – insbesondere in *Das Prinzip Verantwortung* – eine immense Verantwortung zu tragen haben und erkennt eine Gemeinsamkeit zu dem von Jonas kritisierten *Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch: „Beide drücken einen beachtlichen menschlichen Titanismus aus. Unter christlicher Perspektive gibt es keine Verantwortung des Menschen für die Erhaltung der Menschheit, sondern eine *Verantwortung für die Mitarbeit an der Erhaltung der Menschheit!*“ (Mühling, *Systematische Theologie: Ethik*, S. 189-190). Auch wenn hier nicht die Rede von einer Verantwortung für Gott ist, könnte Mühlings Vorwurf des *menschlichen Titanismus* – sofern man ihm zustimmt – auf Jonas' Gedanken, Gott sei abhängig vom Handeln der Menschen und die Menschen seien nicht bzw. kaum abhängig von Gott, ausgeweitet werden.

<sup>305</sup> Vgl. Bongardt, *God in the World of Man*, S. 123; vgl. Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 167; vgl. Margolin, *Theodicy after the Holocaust*, S. 179.

<sup>306</sup> Wiese, „Daß man zusammen Philosoph und Jude ist...“, S. 144.

<sup>307</sup> Poliwoda, *Gottesbegriff und Gottesbeweis*, S. 128.

<sup>308</sup> Poliwoda, *Gottesbegriff und Gottesbeweis*, S. 128.

<sup>309</sup> Vgl. Poliwoda, *Gottesbegriff und Gottesbeweis*, S. 128, 133. Ähnlich auch Reinhard Löw: „Der Mensch bedarf nicht der Gnade Gottes zur Erlösung, sondern Gott der Gnade des Menschen.“ (Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, S. 93). Vgl. hierzu auch Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 176. Ob Gott bei Jonas tatsächlich ohnmächtig, der Mensch aber allmächtig ist, hängt wiederum von dem implizierten Allmächts- bzw. Ohnmachtsverständnis ab. Grundsätzlich ist zu sagen, dass aus christlicher Perspektive der Mensch die Bürde der Allmacht nicht zu tragen im Stande ist (vgl. Link, *Das Rätsel des Bösen*, S. 329-333).

drängt<sup>310</sup>. Jonas macht hier auf Gemeinsamkeiten zu den Tagebüchern der 1943 in Auschwitz ermordeten Ety Hillesum aufmerksam, die ebenfalls von einem hilfsbedürftigen Gott spricht: „Nur dies eine wird mir immer deutlicher: daß du uns nicht helfen kannst, sondern daß wir dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst. Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott.“<sup>311</sup>

#### 3.4.4 Die Offenbarung Gottes

Laut Jonas kann Gott den Menschen im Weltprozess nicht durch Eingriffe in den physischen Weltlauf unterstützen, teilt sich ihm jedoch durch den *Ruf an die Seelen*, die Inspiration der Propheten und die Thora mit.<sup>312</sup> Auch im Mythos spricht Jonas davon, dass Gott sich dem Menschen *fühlbar machen* könne.<sup>313</sup>

Da Jonas dies in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* jedoch nicht näher erläutert, ist hier auf seine Schrift *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens* zu verweisen, die auf eine Rede von Jonas zurückgeht, welche dieser 1976 auf einer Gedenkfeier für Rudolf Bultmann gehalten hat.<sup>314</sup> Auch hier spricht Jonas davon, dass es aufgrund des Grässlichen, was in der Welt geschieht, problematisch sei, ein Handeln Gottes in der Welt zu postulieren, betont jedoch zugleich: „Aber *eine* Ausnahme mindestens muß die Religion zulassen, die für sie lebenswichtig ist und bei der es sich nicht mehr um die allgemeine abstrakte Möglichkeit handelt, sondern um eine höchst bestimmte Weise des göttlichen Eingreifens in die hiesigen Dinge: die *Offenbarung*.“<sup>315</sup> In der Auseinandersetzung mit Bultmanns Lebenswerk spricht Jonas im Folgenden daher sowohl von dem *Willen* als auch von der *Macht* Gottes zur Offenbarung und hebt hervor, dass jede Offenbarungsreligion Gott die Möglichkeit zur Offenbarung zugestehen müsse.<sup>316</sup> Dabei hält er fest, dass „nur eine direkte

<sup>310</sup> Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 279.

<sup>311</sup> Hillesum, *Das denkende Herz*, S. 149. Vgl. hierzu Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, S. 279-280. Peter Mennicken weist darauf hin, dass Hillesum – wie Jonas – Gott die Allmacht abspreche (vgl. Mennicken, *Gespräche mit Gott*, S. 166-168). Auch Paul Celan, der sich – wie Jonas – mit Gershom Scholems Forschung zur Kabbala auseinandergesetzt hat, stellt Gottes Allmacht und die Hoffnung auf Hilfe durch Gott in Frage (vgl. Koelle, *Paul Celans pneumatisches Judentum*, S. 222-225; vgl. Auerochs, *Kulturelle und religiöse Kontexte des Judentums*, S. 259-260; vgl. z.B. Celan, *Gesammelte Werke*. Bd. 1, S. 211). Der nicht-allmächtige (und bisweilen sogar hilfsbedürftige) Gott taucht vergleichsweise häufig im Denken von jüdischen sowie jüdisch geprägten Personen des 20. Jahrhunderts auf, was thesenartig v.a. auf die Shoah und ein neues Interesse an der Kabbala zurückgeführt werden kann (siehe hierzu auch *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.)).

<sup>312</sup> Vgl. GA, S. 422-423.

<sup>313</sup> Vgl. GA, S. 414.

<sup>314</sup> Vgl. Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 377-405.

<sup>315</sup> Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 400.

<sup>316</sup> Vgl. Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 401. In *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens* finden sich eine Vielzahl direkter Verweise auf Schriften Bultmanns, die zur näheren Untersuchung herangezogen werden können.

Inspiration einmalig Erwählter dem Gesagten die Autorität geben kann, derer der Offenbarungsglaube bedarf.<sup>317</sup> An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass Jonas die Offenbarung Gottes anscheinend primär als Offenbarung des Willens Gottes versteht. So geht Jonas von einer „Selbstoffenbarung des Willens Gottes“<sup>318</sup> aus, welche „für jede Religion des Gehorsams“<sup>319</sup> elementar sei. Auch wenn Jonas in *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens* nicht nur seine eigenen Gedanken äußert, sondern auch versucht, die Theologie Bultmanns in ihrer eigenen Linie weiterzudenken, kann dieser Text doch genutzt werden, um das Offenbarungsverständnis von Jonas sowie seine Überlegungen zur Allmacht Gottes besser zu verstehen.<sup>320</sup> So hält Christian Wiese fest, dass dieser Text äußerst relevant sei, um Jonas' Verständnis des göttlichen Handelns zu verstehen. In Bezug auf Jonas' Gottesbegriff konstatiert Wiese: „Although powerless in terms of acting in the world [...], God can make himself heard – solely, however, through the human spirit.“<sup>321</sup> Dies deckt sich mit den weiter oben dargestellten Überlegungen von Jonas zum Handeln Gottes in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*.<sup>322</sup>

Der – in der jüdischen wie christlichen Theologie zentrale – Offenbarungsbegriff wird von Eberhard Jüngel in seiner Replik an Hans Jonas aufgegriffen.<sup>323</sup> Er spricht explizit von „der Eigenart christlicher Theologie, die Gott selbst nur aufgrund von Offenbarung erkennt: aufgrund seines Zur-Welt-Kommens in dem Menschen Jesus und der sich in seinem Kommen vollziehenden Offenbarung.“<sup>324</sup> Trotzdem müssen hier als Unterschiede zwischen Jonas und Jüngel festgehalten werden, dass Jonas sich als *jüdische Stimme* in seiner Rede von der Offenbarung nicht auf Jesus Christus bezieht, darüber hinaus für die Entwicklung seines Gottesbegriffes Auschwitz eine größere Rolle als für Jüngel spielt und er sein Offenbarungsverständnis anscheinend weitgehend auf den Willen Gottes (und hierbei ethische Maßstäbe für

---

<sup>317</sup> Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 403. Auch in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* sagt Jonas: „Es hat Offenbarung gegeben, wir besitzen seine Gebote und sein Gesetz, und manchen – seinen Propheten – hat er sich direkt mitgeteilt“ (GA, S. 420).

<sup>318</sup> Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 402.

<sup>319</sup> Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, S. 402. Judentum und Christentum stellen hierbei allem Anschein nach für Jonas solche *Religionen des Gehorsams* dar.

<sup>320</sup> Daher wird dieser Text auch in der Forschungsliteratur bisweilen hierfür herangezogen (vgl. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 209-211; vgl. Globokar, *Verantwortung für alles*, S. 352-353; vgl. Bongardt, *Immanente Religion oder idealistische Spekulation?*, S. 186-187; vgl. Lubarsky, *Jonas, Whitehead and the Problem of Power*, S. 414-415).

<sup>321</sup> Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine* S. 209.

<sup>322</sup> Siehe v.a. *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.).

<sup>323</sup> Vgl. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 158. Als Einführung zum Offenbarungsbegriff in der jüdischen Theologie vgl. z.B. von Stosch, *Offenbarung*, S. 96-108.

<sup>324</sup> Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 158.

das Handeln des Menschen) reduziert.<sup>325</sup> Dass bei Jonas' Offenbarungsverständnis im Zentrum steht, dass Gott seinen *Willen* offenbart, wird auch in einem Interview aus dem Jahre 1984 – also dem Jahr, in dem er die Rede *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* hielt – deutlich: „Aber etwas von Gott muß sich doch als dem Menschen verständlich mitteilen können, zum Beispiel sein Wille, das, was er vom Menschen will, nämlich in Form von Geboten und manches andere, das er durch Erwählte und durch das, was man Offenbarung nennt, oder durch religiöse Einsichten dem Menschen zugänglich gemacht hat und was auch das Nachdenken ermitteln kann.“<sup>326</sup> In diesem Zitat sticht darüber hinaus insbesondere die These heraus, der Mensch könne durch Reflexion ebenfalls den Willen Gottes bzw. das, was Gott von den Menschen will, herausfinden.

Um besser zu verstehen, inwiefern sich Gott dem Menschen *fühlbar machen* kann und inwiefern der Mensch durch Nachdenken ermitteln kann, was er tun soll, muss an dieser Stelle auch nochmals der jonasche Text *Unsterblichkeit und heutige Existenz* herangezogen werden. Hier weist Jonas darauf hin, dass die Normen, nach denen die Menschen handeln sollen, um Gott nicht zu schaden, im Grunde „unserm Herzen nicht fremd sind.“<sup>327</sup> Des Weiteren deutet er die Möglichkeit an, dass Gott seinen „inneren Zustand als seelischen Grundton einer ganzen Generation mitteilt“<sup>328</sup>. Hier bleibt Jonas zwar etwas vage, lässt aber doch anklingen, dass die Menschen um Gottes Willen und eventuell auch um Gottes Zustand wissen können. In einem Interview aus den Jahren nach der Veröffentlichung von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* führt Jonas weiter aus, wie und wieso die Menschen wissen können, was zu tun ist: Jonas stellt die These auf, der Umstand, dass „die Vernunft [...] nach dem Guten und dem wahren Ziel des Lebens fragen kann [...] oder auch das Hinhorchen auf Offenbarung“<sup>329</sup>, lasse „sich als ein Reflex des Göttlichen im Menschen verstehen. Zwar nicht das Moralische selbst, doch die Dimension dafür ist dem Menschen angeboren.“<sup>330</sup> Auch darüber hinaus vertritt Jonas die Position, dass Gott den Menschen „zu verstehen gibt, was er von uns will.“<sup>331</sup>

---

<sup>325</sup> Auf das Offenbarungsverständnis bei Jonas und in der christlichen Theologie wurde auch bereits in *Jonas' Vorbemerkungen* (S. 94 ff.) sowie in *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.) eingegangen.

<sup>326</sup> Hans Jonas zit. in Bongardt/Lenzig/Müller, Anmerkungen des Herausgebers, S. 634. Das Zitat stammt aus einem Interview mit dem Österreichischen Rundfunk (ORF) und kann über dessen Archiv eingesehen werden.

<sup>327</sup> Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 366. Hierbei bezieht sich Jonas auf Deut 30,14. Dort heißt es: „Denn es ist das Wort ganz nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es tust.“ Ein ähnlicher Gedanke findet sich in Röm 2,15.

<sup>328</sup> Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 366.

<sup>329</sup> Jonas, *Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie*, S. 152.

<sup>330</sup> Jonas, *Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie*, S. 152.

<sup>331</sup> Jonas, *Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie*, S. 153.



Jonas weiter: „Mein eigener Glaube ist, daß ohne besondere Offenbarung das Sein es uns durch seine erkennbare Beschaffenheit sagt.“<sup>332</sup>

Generell kann gesagt werden, dass der Gedanke, zum einen teile Gott seinen Willen den Menschen mit und zum anderen können die Menschen den Gotteswillen erkennen, von entscheidender Bedeutung in Jonas' Religionsphilosophie ist, da das Handeln der Menschen und der Verlauf der Weltgeschichte für Jonas direkten Einfluss nicht nur auf das Schicksal der Welt, sondern auch auf das Werden (und somit das Schicksal) Gottes haben.<sup>333</sup> Jonas gewährt hierbei Gott – durch Offenbarung, sein Werben, das Mitteilen seines Zustands – Möglichkeiten des (indirekten) Handelns und den Menschen zusätzlich – durch die Vernunft, Hinhorchen auf Offenbarung, die angeborene moralische Dimension, die Beschaffenheit des Seins – Möglichkeiten zum Erkennen des Gotteswillens.<sup>334</sup> Explizit identifiziert Jonas die gerade genannten Handlungsmöglichkeiten Gottes in seinen *Erinnerungen* als einzige Möglichkeit Gottes, Einfluss in der Welt zu nehmen: „Etwas anderes ist dagegen die These, Gott könne sich hörbar machen in der Welt. Das ist etwas anderes, als die Welt zu bewegen. Das ist nur Menschen möglich, die physische Organismen sind und die Dinge in der Welt zu bewegen vermögen. Gott kann in der Welt nur über den Geist des Menschen wirken.“<sup>335</sup> Dies ist für Jonas „die einzige Kausalität, die ich Gott noch einräume.“<sup>336</sup> Auch hier sieht er (besonders nach Auschwitz) jedoch die Möglichkeit des Scheiterns gegeben: „Es ist nicht gesagt, daß Gott Gehör findet in den Seelen und daß die von ihm erleuchteten Propheten sich durchsetzen“<sup>337</sup>.

---

<sup>332</sup> Jonas, *Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie*, S. 153. Der hier angedeutete Gedanke einer Ethik, die sich aus dem Sein ableiten lässt, findet sich auch in Jonas' philosophischer Biologie (vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, v.a. S. 357-359; vgl. Müller, *Organismus und Verantwortung*, S. 242-255).

<sup>333</sup> Vgl. Henrich, *Strategie Zukunft und Welt*, S. 213.

<sup>334</sup> Diese verschiedenen Möglichkeiten meinen teilweise Ähnliches, sind aber auch nicht strikt voneinander zu unterscheiden. Thomas Schieder stellt zum Handeln Gottes die Anfrage, ob es sich hier nicht um eine Aporie innerhalb der jonasschen Religionsphilosophie handelt, da Gott konsequenterweise aufgrund seiner völligen Selbstentäußerung keinerlei Art von Handeln mehr zugetraut werden dürfe. Schieder kommt zu dem Schluss: „Jonas beraubt sich durch seine radikale Fassung des Kenosisgedankens selbst des Fundaments, auf dem allein sinnvoll an der Möglichkeit von Offenbarung [...] festgehalten werden könnte.“ (Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 197). Siehe hierzu auch *Zentrale Aussagen des Mythos und (Selbst-)Kritik* (S. 112 ff.).

<sup>335</sup> Jonas, *Erinnerungen*, S. 346.

<sup>336</sup> Jonas, *Erinnerungen*, S. 346. Martin Hailer erkennt in diesen Formen des göttlichen Handelns Ansatzpunkte für eine christliche Konzeption von Gottes *schwacher* Macht (welche die Rede von Gottes *Allmacht* bereichere): „Nichts davon ist wirkungslos, wohl aber handelt es sich um spezifische Wirkweisen, nicht-imperial, wenn man so will, aber dennoch in dichter Weise präsent.“ (Hailer, *Ein Ruf zur Sache*, S. 115). Vgl. hierzu auch Hailer, *Ein Ruf zur Sache*, S. 130-131.

<sup>337</sup> Jonas, *Erinnerungen*, S. 346. Vgl. hierzu auch Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 227-228.

### 3.4.5 Unsterblichkeit der Menschen

Grundsätzlich ist zu beachten, dass für Jonas in der Mitarbeit am *Bild Gottes* bzw. an dem *unerfüllten Ziel* Gottes die menschliche Unsterblichkeit besteht. In *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* geht Jonas auf diese Form der Unsterblichkeit der Menschen nicht näher ein. Daher ist es an dieser Stelle sinnvoll, nochmals einen Blick auf *Unsterblichkeit und heutige Existenz* zu werfen und diesen Text auf die jonassche Vorstellung von der menschlichen Unsterblichkeit hin zu befragen.

Nach Jonas ist von einer persönlichen Unsterblichkeit im Sinne eines „Fortlebens der Person in einem künftigen Jenseits“<sup>338</sup> oder einer von Gott ausgehenden eschatologischen Vollendung oder Neuschaffung der Welt nicht auszugehen. Stattdessen spricht er von einer „Unsterblichkeit der Taten“<sup>339</sup>; d.h., auch wenn der einzelne Mensch nach seinem Tod in keiner Weise mehr fortlebt oder weiter existiert, so schreiben sich doch seine Taten in das *Bild Gottes* ein, wodurch zwar er selbst nicht als Person weiterlebt, aber eben seine Taten auch nach seinem Tod eine Bedeutung für die Ewigkeit haben, da Gott ewig ist.<sup>340</sup> In *Unsterblichkeit und heutige Existenz* weist Jonas aber auch darauf hin, dass nicht nur die Taten, sondern auch die Schicksale der Menschen Auswirkungen auf das Werden Gottes haben. Dadurch haben auch jene Menschen einen Einfluss auf Gottes Werden, denen die Möglichkeit zum Handeln in ihrem Leben genommen wurde – Jonas spricht hierbei explizit von den in Auschwitz ermordeten Menschen.<sup>341</sup>

In den theologischen Repliken zu Hans Jonas ist die Frage aufgeworfen worden, ob sich Jonas' Vorstellungen zur menschlichen Unsterblichkeit und zur Eschatologie mit der jüdischen Tradition vereinbaren lassen. Christian Link verneint dies, da es eine jüdische Hoffnung sei, dass Gott und nicht das Böse das letzte Wort behalten werde.<sup>342</sup> Bei Jonas hingegen ist dies nicht mehr gegeben; denn wenn der Mensch das *Bild Gottes* verderben und somit über das Schicksal Gottes entscheiden kann, dann ist nicht sicher, dass Gott das letzte Wort behalten wird.<sup>343</sup> Hans Hermann

---

<sup>338</sup> Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 345.

<sup>339</sup> Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 352.

<sup>340</sup> „Nicht die Handelnden, die stets vergehen, sondern ihre Handlungen gehen ein in die werdende Gottheit und formen unauslöschlich ihr nimmer entschiedenes Bild“ (Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 356). Wie Jonas Ewigkeit denkt, wurde bereits in *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.) in den Ausführungen zum Werden Gottes diskutiert.

<sup>341</sup> Vgl. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 363-365.

<sup>342</sup> Vgl. Link, *Das Rätsel des Bösen*, S. 339. Link verweist hier auf das Buch Hiob als Quelle dieser Hoffnung.

<sup>343</sup> Vgl. Link, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, S. 207. Siehe hierzu v.a. *Nacherzählung des Mythos* (S. 104 ff.) und *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.). Auch Astrid Heidemann stellt – jedoch nicht explizit in Hinblick auf Jonas – eine Verbindung zwischen den beiden Aspekten her, dass zum einen „ein positiver Ausgang der Geschichte“ (Heidemann, *Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen?*, S. 77) nicht von Gott garantiert werden könne und zum anderen „die Souveränität Gottes aufgegeben und Gott selbst in das Drama der Schöpfung hineingezogen wird.“

Henrix betont in diesem Zusammenhang, dass Jonas „die jüdische Hoffnung auf die ‚kommende Welt‘“<sup>344</sup> nicht offen zu halten vermöge.

Aber auch aus christlicher Perspektive ist Jonas hier widersprochen worden, da in der christlichen Theologie der Glaube an die Heilsmacht Gottes, welche das Böse in der Welt eines Tages vollständig überwinden wird, eine zentrale Rolle einnimmt.<sup>345</sup> Hierbei wird – dies als Ergänzung zu den vorangehenden Ausführungen zum christlichen Verständnis von göttlicher Allmacht als göttlicher Liebesmacht – die Allmacht Gottes von christlicher Theologie oftmals gerade in der eschatologischen Heilsmacht Gottes erkannt. So betonen Walter Dietrich und Christian Link die Verknüpfung von göttlicher Allmacht und Heilsmacht, wenn sie die Allmacht als ein *eschatologisches Gottesprädikat* bezeichnen.<sup>346</sup> Aufgrund dieser wichtigen Rolle, welche der eschatologischen Heilsmacht Gottes in christlicher Theologie zugesprochen wird, verwundert es nicht, dass einige Stimmen Hans Jonas' Religionsphilosophie *Verheißungslosigkeit* bzw. *Hoffnungslosigkeit* vorwerfen.<sup>347</sup> Die Opposition von jonasscher Religionsphilosophie und christlichem Glauben betont z.B. Michael Bongardt: „Der Glaube wird nicht auf die Hoffnung verzichten, daß Gott diese Geschichte rettend an ihr Ziel bringt.“<sup>348</sup> Und auch Karl Lehmann widerspricht Jonas' Gottesrede: „Denn irgendwie hätte auch das Wort ‚Gott‘ keinen Sinn, wenn wir ihm diese Wende zum Guten nicht zutrauen würden.“<sup>349</sup>

Angesichts dieser Differenz zwischen Jonas' Religionsphilosophie und den hier zitierten Repliken stellt sich die Frage, inwiefern das Betonen der ethischen Verantwortung der Menschen auf der einen Seite und die eschatologische Hoffnung auf

---

(Heidemann, *Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen?*, S. 77). Dies geschehe insbesondere häufig in der *Theologie nach Auschwitz*. Heidemann selbst positioniert sich hier kritisch gegenüber einem derartigen Denken.

<sup>344</sup> Henrix, *Gott denken nach der Schoa*, S. 117.

<sup>345</sup> Ulrich H. J. Körtner konstatiert: „Hoffnung, und zwar über den Tod hinaus, ist nicht nur ein Grundelement aller Religionen, sondern in spezifischer Weise der Grundzug des überlieferten Christentums.“ (Körtner, *Wie lange noch*, S. 95). Er verweist hier u.a. auf Paulus' Ausführungen zur Bedeutung, die der Glaube an die Auferstehung der Toten und an die Auferstehung Jesu Christi für den christlichen Glauben habe (1Kor 15,13-19).

<sup>346</sup> Vgl. Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes* Bd. 2, S. 114-116. Da Jonas Gott als nicht allmächtig – und weitgehend nicht handlungsfähig – denkt, ist es daher nur konsequent, dass der jonassche Gott keine eschatologische Handlungsmacht hat. Dass ein nicht-handelnder bzw. ausschließlich für seine Ziele werbender Gott, der aber nicht dazu fähig ist, ihre Durchsetzung selbst zu bewirken (wie es bei Jonas der Fall ist), keine eschatologische Hoffnung spendet und dies aus christlich-theologischer Perspektive problematisch ist, wird betont in von Stosch, *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus*, S. 206-207 und in Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 163,167.

<sup>347</sup> Vgl. Henrix, *Gott denken nach der Schoa*, S. 115; vgl. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, S. 198; vgl. Schieder, *Hans Jonas' „Gottesbeweise“*, S. 167. Auch Jan-Heiner Tück bemerkt kritisch, dass der Glaube an Gott bei Jonas keine eschatologische Hoffnung spende (vgl. Tück, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten*, S. 558).

<sup>348</sup> Bongardt, *Immanente Religion oder idealistische Spekulation?*, S. 189.

<sup>349</sup> Lehmann, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden.“, S. 179.

der anderen Seite sich widersprechen bzw. sich gegenseitig ausschließen. Hier kann der Blick auf jene Theologen helfen, die explizit hervorheben, dass die eschatologische Hoffnung des Christentums nur dann wirklich *gelebt* wird, wenn sie auch zu einem aktiven Widerstand gegen das Leid in der Welt führt. Beispielhaft kann hier Medard Kehl zitiert werden: „Die christliche Hoffnung ist alles andere als eine billige Jenseitsvertröstung, die gegen das Leid im Diesseits gleichgültig und apathisch macht. [...] Sie verleiht ihm gegen die Versuchung zur Resignation und zur Verzweiflung den langen, widerständigen Atem, der nötig ist, um hartnäckig und oft gegen alle Hoffnung an der Überwindung oder zumindest Eindämmung jeder Form von Leben zerstörendem Leid mitzuarbeiten.“<sup>350</sup> Wird die eschatologische Hoffnung derart verstanden, dann stellt sie keinen Widerspruch zum ethischen Aufruf von Hans Jonas dar, sondern kann diesen aufnehmen und sogar noch untermauern.

#### 3.4.6 Ausblick

Im Rahmen einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Text *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* konnten Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten, Unterschiede und Dialoge zwischen Jonas' Antwortansatz zur Theodizeefrage auf der einen Seite und christlicher sowie jüdischer Theologie und (Religions-)Philosophie auf der anderen Seite aufgezeigt und diskutiert sowie viele Anfragen an die jonassche Religionsphilosophie gestellt werden.

Es hat sich gezeigt, dass insgesamt eine Vielzahl positiver wie negativer Einschätzungen von Jonas' Religionsphilosophie existiert.<sup>351</sup> Grundsätzlich ist – partiell auch unabhängig von Zustimmung zu oder Ablehnung von Jonas' Denken – anzuerkennen, dass es sich bei *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* um einen „eindrucksvollen und bewegenden Versuch“<sup>352</sup> zur Theodizeefrage handelt, „über den nach-

---

<sup>350</sup> Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 274. Zu den praktischen Konsequenzen der christlichen eschatologischen Hoffnung (u.a. Handeln in Nächstenliebe, Erinnerung der Toten, Gebet) vgl. auch Körtner, *Wie lange noch*, S. 117-119.

<sup>351</sup> Positive Gesamteinschätzungen zum religionsphilosophischen Denken von Jonas finden sich z.B. bei Wiese, „Daß man zusammen Philosoph und Jude ist...“, S. 144 sowie bei Kreß, *Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradiertem Gotteslehre*, S. 152 und Lehmann, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden.“, S. 180. Für Christian Link ist *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* der „letzte große Versuch, auf die grauenvollen Erfahrungen des Jahrhunderts, namentlich die des jüdischen Volkes, noch einmal eine theologische Antwort zu finden“ (Link, *Schöpfung*, S. 347-348). Eine vergleichsweise kritische Gesamteinschätzung von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* ist von Franz Josef Wetz formuliert worden, der die Religionsphilosophie von Jonas als *künstlich, aufgesetzt* und *überspannt* bezeichnet (vgl. Wetz, *Abschied von Gott*, S. 145). Des Weiteren wirft er Jonas eine „Entleerung und Verarmung des traditionellen Gottesbegriffs“ (Wetz, *Abschied von Gott*, S. 145) vor und fragt, „ob der Glaube an Gott nicht besser ganz aufgegeben werden sollte, statt ihn mit so viel Vorbehalten zu belasten.“ (Wetz, *Abschied von Gott*, S. 145).

<sup>352</sup> Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 158.

zudenken christliche Theologie allen Anlass hat.<sup>353</sup> Wie gezeigt wurde, sind viele christliche Entwürfe zur Theodizeefrage, die in den vergangenen dreißig Jahren entstanden sind, in der bewussten Auseinandersetzung mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* formuliert worden, wobei Zustimmung für und Widerspruch gegen Jonas gleichermaßen als Motor theologischer Denkbewegungen gewirkt haben.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Henrix, *Gott denken nach der Schoa*, S. 108. Julia Hoffmann kommt zu einem ähnlichen, jedoch auch durchaus kritischen Schluss: „Auch wenn er [der Gottesbegriff von Jonas] für eine christliche Schöpfungstheologie nur begrenzt rezipierbar ist, so bietet er doch herausfordernde Denkanstöße“ (Hoffmann, *Das Wirken Gottes innerhalb eines evolutiven Weltbildes*, S. 127).

<sup>354</sup> Die Bedeutung der Religionsphilosophie von Jonas (besonders für den Protestantismus und seine Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage) wird auch betont bei Kreß, *Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradierter Gotteslehre*, S. 136.



## 4 Gottes Schmerz und unsere Schmerzen – Dorothee Sölle und die Theodizeefrage

### 4.1 Grundinformation zu Dorothee Sölle und *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*

#### 4.1.1 Biographische Notizen

Dorothee Sölle wird am 30.9.1929 als Dorothee Nipperdey in Köln geboren. Ihre Eltern sind Hans Carl Nipperdey, Professor für Arbeitsrecht, und Hildegard Nipperdey. Ihr Elternhaus kann als *liberal-protestantisch*, aber auch als *distanziert-volkskirchlich* und *säkularisiert* beschrieben werden.<sup>1</sup>

Ab 1949 studiert Sölle Philosophie, klassische Philologie, Germanistik und Evangelische Theologie in Köln, Freiburg und Göttingen. Sie promoviert über die *Nachtwachen von Bonaventura* und habilitiert sich über das *Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*.<sup>2</sup> In den Jahren nach ihrem Studienabschluss 1954 arbeitet sie als Schullehrerin, im Bereich Rundfunk- und Printmedien sowie an den Universitäten von Aachen, Köln und Mainz. In Deutschland wird Sölle nicht auf eine Professur berufen, hat aber u.a. 1987/1988 eine Gastprofessur in Kassel inne und wird 1994 zur Ehrenprofessorin der Universität Hamburg ernannt. Von 1975 bis 1987 ist sie Professorin für Systematische Theologie am *Union Theological Seminary* in New York.<sup>3</sup>

Als wichtige Einflüsse für ihre theologische Arbeit sind v.a. ihre Religionslehrerin Marie Veit, die bei Rudolf Bultmann promoviert hat und Sölle mit Bultmanns Theologie bekannt macht, Bultmann selbst, als dessen „Enkelschülerin“<sup>4</sup> sich Sölle bezeichnet, und Friedrich Gogarten, bei dem sie in Göttingen studiert, zu nennen.<sup>5</sup> Ihr zweiter Ehemann Fulbert Steffensky (Heirat 1969), ein ehemaliger Benediktinerpater und späterer Professor für Religionspädagogik, sowie die Neutestament-

---

<sup>1</sup> Vgl. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 16-17,116; vgl. Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 15; vgl. Wind, *Dorothee Sölle*, S. 207; vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 11.

<sup>2</sup> Vgl. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 116-117; vgl. Wind, *Dorothee Sölle*, S. 207; vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 11-12.

<sup>3</sup> Vgl. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 116-118; vgl. Wind, *Dorothee Sölle*, S. 207-208; vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 11-13; vgl. Kuhlmann, *Art. Sölle, Dorothee*, Sp. 1430; vgl. Wiebe, *Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Theologie*, S. 1.

<sup>4</sup> Sölle, *Gegenwind*, S. 49.

<sup>5</sup> Vgl. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 23-25,29-32; vgl. Wind, *Dorothee Sölle*, S. 36-37,45-46; vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 13-15; vgl. Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 19; vgl. Wiebe, *Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Theologie*, S. 6-9.

lerin Luise Schottroff werden später zu wichtigen Bezugspersonen und veröffentlichten jeweils auch in Zusammenarbeit mit Dorothee Sölle mehrere Publikationen.<sup>6</sup>

Die Theologie Sölles ist Zeit ihres Lebens geprägt durch (Weiter-)Entwicklungen und ihre Publikationen kreisen um verschiedene theologische Ansätze: So kann sie als Vertreterin der Politischen Theologie, der Feministischen Theologie, der Befreiungstheologie und einer neuzeitlichen Mystik bezeichnet werden.<sup>7</sup> Sölles Werke gehören in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den meistgelesenen theologischen Texten im deutschsprachigen Raum.<sup>8</sup> Ihre Theologie wurde und wird sehr unterschiedlich eingeschätzt. So lassen sich – gerade aus den Jahren nach ihrem ersten grundlegenden theologischen Werk *Stellvertretung. Ein Stück Theologie nach dem Tod Gottes* (1965) – viele negative Kritiken aus Theologie und kirchlichen Kreisen finden, während andere Stimmen ihre Theologie loben und als zukunftsweisend einstufen.<sup>9</sup>

Neben der wissenschaftlich-theologischen Arbeit ist Sölle auch für ihre aktive politische Arbeit bekannt, die sich z.B. im Protest gegen Militäreinsätze, für die Rechte von Frauen und für den Umweltschutz manifestiert.<sup>10</sup>

Dorothee Sölle stirbt am 27.4.2003 in Göppingen während einer Vortragsreise.<sup>11</sup>

#### 4.1.2 Grundinformation zu *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*

Der in diesem Kapitel im Fokus stehende Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* wird in dieser Arbeit nach Band 9 der *Gesammelten Werke* von Dorothee Sölle zitiert.<sup>12</sup> Der Text erschien erstmals 1988 (damals als eigenständiger Beitrag) und wurde 1992 (minimal überarbeitet) als ein Kapitel in Sölles Buch *Es muss doch mehr*

<sup>6</sup> Vgl. Wind, Dorothee Sölle, S. 8. Zu diesen gemeinsam verfassten Publikationen gehören z.B. Sölle/Steffensky, *Wieder den Luxus der Hoffnungslosigkeit* sowie Sölle/Schottroff, *Den Himmel erden*, S. 205-268.

<sup>7</sup> Vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 22-26,30-33; vgl. Wiebe, Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Theologie, S. 30-31.

<sup>8</sup> Vgl. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 68; vgl. Wiebe, Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Theologie, S. 1. Für einen Einblick in die internationale Rezeption von Sölles Gesamtwerk sowie Verweise auf diverse englischsprachige Übersetzungen vgl. Pinnock, Dorothee Soelle, S. 371,378-380.

<sup>9</sup> Zur Diskussion um *Stellvertretung* vgl. z.B. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 43-48 sowie Wind, Dorothee Sölle, S. 54-57. Die wohl wichtigste theologische Replik ist von Helmut Gollwitzer verfasst worden (vgl. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes*).

<sup>10</sup> Vgl. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 48-53,63-65,100-104; vgl. Wind, Dorothee Sölle, S. 73-99.

<sup>11</sup> Vgl. Ludwig, *Die Prophetin*, S. 118; vgl. Wind, Dorothee Sölle, S. 208; vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 13. Für tiefere Einblicke in das Leben Dorothee Sölles seien die Biographien von Ralph Ludwig und Renate Wind sowie Sölles 1995 erstmals erschienene Autobiographie empfohlen (vgl. Ludwig, *Die Prophetin*; vgl. Wind, Dorothee Sölle; vgl. Sölle, *Gegenwind*).

<sup>12</sup> In den Fußnoten wird ausschließlich auf diese Fassung dieses Textes verwiesen. Sie wird unter Verwendung des Kürzels SCHMERZ zitiert (vgl. SCHMERZ, S. 278-299). Auch alle weiteren Publikationen Sölles, die in die *Gesammelten Werke* aufgenommen wurden, werden nach diesen zitiert.



als *alles geben* erneut veröffentlicht. In die *Gesammelten Werke* wurde *Es muss doch mehr als alles geben* aufgenommen. Obschon *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* in den *Gesammelten Werken* also ein Kapitel innerhalb des Buches *Es muss doch mehr als alles geben* ist, wird dieser Text im Folgenden trotzdem als eigenständiger, in sich abgeschlossener Text behandelt, da er ursprünglich als solcher veröffentlicht wurde und innerhalb von *Es muss doch alles geben* ohne Querverweise oder Bezüge auf andere Kapitel auskommt.<sup>13</sup> *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* wurde auch mehrfach in englischsprachiger Übersetzung publiziert; in der Forschungsliteratur (primär der englischsprachigen Forschungsliteratur) werden bisweilen auch diese Veröffentlichungen zitiert.<sup>14</sup>

### 4.2 Grundlegendes zur Theodizeefrage

Zu Beginn ihres Textes *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* macht Dorothee Sölle einige grundlegende Aussagen zur Theodizeefrage, die als Einstieg in ihre Überlegungen fungieren. In diesem Unterkapitel sollen diese grundlegenden Aussagen dargestellt, erläutert und kritisch untersucht werden.

#### 4.2.1 Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz

Als Erstes stellt Sölle einen Bezug zwischen ihren eigenen theologischen Reflexionen und dem Theaterstück *Der Prozess von Schamgorod* des jüdischen Holocaust-Überlebenden Elie Wiesel her. Dieses Werk Wiesels, dessen Inhalt Sölle knapp skizziert, spielt Mitte des 17. Jahrhunderts zwischen zwei Judenpogromen in Russland. In einem Wirtshaus bei Schamgorod führen im Rahmen eines traditionellen Purim-Spiels einige jüdische Überlebende des vorangegangenen Pogroms sowie drei fahrende jüdische Purim-Darsteller ein Gerichtsverfahren auf, in dem Gott ob des Leides der Menschen angeklagt wird. Trotz langer Diskussionen findet sich zunächst niemand, der die Rolle des Verteidigers Gottes übernehmen möchte. Schließlich betritt ein Fremder (Sam) das Wirtshaus und wird zum Verteidiger Gottes. Der Prozess beginnt, aber kann nicht beendet werden, da sich außerhalb des Wirtshauses bereits der nächste Pogrom ankündigt. In der Schlusszene setzt Sam, der zu-

---

<sup>13</sup> Im Literaturverzeichnis finden sich daher ein Eintrag zu *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie ein Eintrag zu *Es muss doch mehr als alles geben*. Auch die ursprüngliche, 1988 erschienene Fassung von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*, die zusätzlich noch den Untertitel *Das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Latein-Amerika* trägt, wurde in das Literaturverzeichnis dieser Arbeit aufgenommen.

<sup>14</sup> Eine dieser englischsprachigen Fassungen findet sich im Literaturverzeichnis (vgl. Sölle, *God's Pain and Our Pain*, S. 2728-2744). Es handelt sich hier um eine teils wörtliche Übersetzung, die aber Teile der deutschsprachigen Fassung auslässt und einige Gedanken hinzufügt, die in den deutschsprachigen Versionen nicht enthalten sind. Auch die englischsprachige Übersetzung von *Es muss doch mehr als alles geben – Theology for Skeptics* –, in dem sich auch *God's Pain and Our Pain* (als ein Kapitel dieses Buches) findet, wurde in das Literaturverzeichnis aufgenommen.

vor Gott verteidigt hat, eine Teufelsmaske auf und gibt ein Zeichen nach draußen, woraufhin die Tür aufgebrochen wird und eine wütende Meute eindringt. Damit endet das Stück.<sup>15</sup>

Sölle verweist auf den *Prozess von Schamgorod*, da sie hier das Thema der Theodizee absolut *ernst genommen* sieht und stellt im Anschluss daran die Frage, ob und wie eine Theodizee heute noch möglich sei: „Müssen wir Gott anklagen, können wir Gott verteidigen?“<sup>16</sup>

An dieser Stelle ist zu fragen, welche Bedeutung dieser Verweis auf Elie Wiesels *Der Prozess von Schamgorod* für Sölles *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* hat. Zunächst ist hier darauf zu verweisen, dass Wiesel im Allgemeinen einen wichtigen Bezugspunkt für Sölles Theologie darstellt. So finden sich in ihren Texten immer wieder Interpretationen, Bezugnahmen und Verweise auf Wiesel.<sup>17</sup> Des Weiteren zeigt sich schon hier, dass Sölle sich gegen eine Vielzahl denkbarer Antwortversuche auf die Theodizeefrage stellen möchte. Diese werden in Wiesels Theaterstück nämlich von Sam, der zunächst als Verteidiger Gottes auftritt und sich später in der Maske des Teufels zeigt, angeführt, wodurch ihnen jegliche Überzeugungskraft abgesprochen wird. Solche Antwortversuche lauten z.B.: „Solange man selbst verschont ist, hat man kein Recht, Gott anzuklagen.“<sup>18</sup> Oder: „Gottes Wille ist nicht nach menschlichen Kategorien zu beurteilen.“<sup>19</sup> Oder: „Sind die Getöteten nun vielleicht nicht in einer besseren Welt als die (Über-)Lebenden?“<sup>20</sup> Da *Der Prozess von Schamgorod* keine Antwort auf die Theodizeefrage gibt, sondern alle vorgeschlagenen Antwortversuche diskreditiert, wird in der Forschungsliteratur von einer *Verweigerung der Theodizee* gesprochen und als Kernaussage von Wiesels Theaterstück festgehalten: „Wer angesichts der Massenmorde unseres Jahrhunderts Gott [...] meint rechtfertigen zu können oder gar zu müssen, betreibt das Geschäft des

---

<sup>15</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 278-279. Für knappe Darstellungen des Inhalts von *Der Prozess von Schamgorod* vgl. auch Groß/Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“, S. 143-148 sowie Oberhänsli-Widmer, Elie Wiesel: *Der Prozess von Schamgorod*, S. 173-175. Wiesels Theaterstück weist große Parallelen zum biblischen Buch Hiob auf (vgl. Oberhänsli-Widmer, Elie Wiesel: *Der Prozess von Schamgorod*, S. 175-177). Einige von ihnen werden weiter unten kurz genannt.

<sup>16</sup> SCHMERZ, S. 279. Schon der biblische Hiob fragt die drei Freunde: „Wollt ihr Gott verteidigen mit Unrecht und Trug für ihn reden? / Wollt ihr Partei nehmen? Wollt ihr Gottes Sache vertreten?“ (Hi 13,7-8).

<sup>17</sup> Vgl. Sölle, Leiden, S. 139-144; vgl. Sölle, *Das Fenster der Verwundbarkeit*, S. 272-280; vgl. Sölle, *Nach der Schoah*, S. 159,167. Laut Albert H. Friedlander verfügt Sölle über ein „tiefes Verständnis für Elie Wiesels Werk“ (Friedlander, *Das Ende der Nacht*, S. 24).

<sup>18</sup> Groß/Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“, S. 148.

<sup>19</sup> Groß/Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“, S. 148.

<sup>20</sup> Oberhänsli-Widmer, Elie Wiesel: *Der Prozess von Schamgorod*, S. 177. Oberhänsli-Widmer stellt fest, dass Sams Argumentation zumindest in Teilen ein *Plagiat* von Gottes *Reden aus dem Wettersturm* in Hiob 38-41 sei (vgl. Oberhänsli-Widmer, Elie Wiesel: *Der Prozess von Schamgorod*, S. 178). Für eine Zusammenstellung der Argumente Sams vgl. auch van den Berg, *Gebrochene Variationen*, S. 225.

Teufels.“<sup>21</sup> Diese Interpretation scheint auch Sölle zu teilen, wenn sie sagt: „Und der gewandte Theologe, der Gott verteidigt, entpuppt sich als der Teufel.“<sup>22</sup> In einer späteren Auseinandersetzung mit Wiesels Gedanken hat Sölle diese Interpretation sogar noch (aus christlicher Perspektive) zugespitzt: „Dieser Verteidiger namens Sam trägt die Maske des Teufels. Ist er vielleicht der christliche Theologe, der unsere Nichtigkeit vor dem Allmachthaber [Gott] darlegt?“<sup>23</sup>

An dieser Stelle ist auf Verschiedenes hinzuweisen. Zunächst: Obschon Wiesel sich gegen alle Antwortversuche auf die Theodizeefrage stellt, so argumentiert er doch nicht als Atheist, sondern spricht weiterhin *von* Gott bzw. *zu* Gott.<sup>24</sup> Es wird weiter unten gezeigt werden, dass dies in ähnlicher Form auch auf Dorothee Sölle zutrifft.<sup>25</sup> Des Weiteren: Bei Sölle wie in der Forschungsliteratur zu *Der Prozess von Schamgorod* liegt ein bestimmtes Verständnis des Begriffs *Theodizee* vor; Theodizee wird hier primär als Verteidigung bzw. Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids der Menschen verstanden. Es darf hier nicht vergessen werden, dass die Begriffe *Theodizee* bzw. *Theodizeefrage* bisweilen auch anders verwendet werden.<sup>26</sup> Unabhängig von der verwendeten Terminologie muss darüber hinaus festgehalten werden, dass sich jede Theologie mit der Frage nach dem Leiden der Menschen und der Existenz der Übel in der Welt auseinandersetzen muss und damit mitnichten das *Geschäft des Teufels* vollbringt.<sup>27</sup> Abschließende, die Theodizeefrage endgültig beantwortende Aussagen sind jedoch von Theologen nicht zu postulieren. Genau dies tut jedoch Sam in *Der Prozess von Schamgorod*.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes* Bd. 2, S. 112. Vgl. hierzu auch Groß/Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“, S. 151-153. Laut Gabrielle Oberhänsli-Widmer zeigt Wiesel die Grenzen der Theodizee auf (vgl. Oberhänsli-Widmer, Elie Wiesel: *Der Prozess von Schamgorod*, S. 178).

<sup>22</sup> SCHMERZ, S. 279.

<sup>23</sup> Sölle, *Nach der Schoah*, S. 167. Auf die Frage nach der Allmacht Gottes wird in *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.) eingegangen.

<sup>24</sup> Vgl. Groß/Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“, S. 149. Auch Hiob spricht weiterhin zu Gott bzw. appelliert an Gott, auf seine Fragen zu antworten (Hi 31,35).

<sup>25</sup> Siehe u.a. *Die Beziehung von menschlichem und göttlichem Schmerz* (S. 189 ff.).

<sup>26</sup> Siehe *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.).

<sup>27</sup> Diesem Satz könnte auch Dorothee Sölle zustimmen: „Ein bloßer Rückzug aus dem Problem menschlichen Leidens, eine bloße Aufgabe der Frage der Theodizee ist keine Lösung. Es ist nichts damit getan, wenn man das Leiden zu einer unlösbaren Frage erklärt und sie als solche beiseite lässt.“ (Sölle, *Leiden*, S. 138). Dorothee Schlenke bestätigt dies: „Zwar spricht Sölle von der Unlösbarkeit des Theodizeeproblems unter traditionell theistischen Bedingungen und möchte ‚die Theodizeefrage als falsche Frage überwinden‘, gleichwohl stellt sie sich der mit der Theodizeefrage aufgeworfenen Notwendigkeit einer theologischen, begrifflich-deutenden Integration der Leiderfahrung.“ (Schlenke, *Leiden und Personsein*, S. 242-243).

<sup>28</sup> Dieser Vorwurf kann auch den drei Freunden und Elihu im Buch Hiob gemacht werden. Dass das Buch Hiob in *Der Prozess von Schamgorod* verarbeitet worden ist, verwundert nicht, da das Buch Hiob in der jüdischen Tradition als einer der wichtigsten Bezugspunkte für die existenziell-denkerische Beschäftigung mit dem eigenen Leid fungiert (vgl. Maier, *Art. Theodizee. III. Judentum*, S. 218).

Des Weiteren ist hier zu betonen, dass für Sölle bei der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage *Auschwitz* eine zentrale Rolle spielt.<sup>29</sup> Dies kann in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* zum einen an Sölles Bezugnahme auf *Der Prozess von Schamgorod* erkannt werden. Schließlich weist Elie Wiesels Theaterstück, obschon es Mitte des 17. Jahrhunderts spielt, Bezüge zur Shoah auf.<sup>30</sup> Zum anderen spricht Sölle an späterer Stelle innerhalb von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* explizit Auschwitz und die „sechs Millionen Vergasten“<sup>31</sup> an. Noch eindeutiger zeigt sich die besondere Bedeutung von Auschwitz für die Theologie Sölles jedoch bei einem Blick in ihr Lebenswerk. So bezeichnet Sölle Auschwitz an anderen Stellen als „zentrales Ereignis in der deutschen Geschichte dieses [20.] Jahrhunderts“<sup>32</sup> oder als das „geschichtliche Datum unseres Volkes, der Deutschen in diesem [20.] Jahrhundert“<sup>33</sup>. Für Sölle tritt somit noch verschärfend hinzu, dass sie als Deutsche argumentiert. So spricht sie auch davon, als Deutsche von einer „unauslöschlichen *Scham*“<sup>34</sup> betroffen zu sein. Außerdem hebt sie in diesem Zusammenhang ihr Christsein hervor und fragt: „Stimmt es, daß das Christentum hoffnungslos antijudaistisch ist, mit anderen Worten: Hat es sich mit der Vernichtung des europäischen Judentums selbst und endgültig zerstört?“<sup>35</sup> Wie bereits in diesem Zitat angedeutet, begreift sie sich selbst als deutsche, christliche Theologin, für welche die Frage, wie man nach Auschwitz von Gott reden kann, als Ausgangspunkt allen theologischen Denkens fungiert.<sup>36</sup> Für Sölle lautet eine entscheidende Fragestellung bezüglich einer Theologie nach Auschwitz hierbei: „Was machte Gott da, schaute er zu, saß er oben und betrachtete sich das? War er denn der Allmächtige, konnte er es stoppen?“<sup>37</sup>

Generell erwächst Sölle zufolge aus Auschwitz eine besondere Verantwortung für die christliche Theologie: zum einen an der Frage mitzuarbeiten, wie es zu Aussch-

---

<sup>29</sup> Zum Begriff *Auschwitz* siehe *Singularität von Auschwitz* (S. 97 ff.).

<sup>30</sup> Dies kann z.B. an einer Regieanweisung innerhalb von *Der Prozess von Schamgorod* nachvollzogen werden, in der Wiesel dieses Theaterstück mit seinem Roman *Die Nacht* verknüpft, in dem er seine Erfahrungen an die Zeit im Konzentrationslager von Auschwitz literarisch verarbeitet (vgl. Wiesel, *Der Prozeß von Schamgorod*, S. 6). Die Identifizierung von *Der Prozess von Schamgorod* als literarische Auseinandersetzung mit der Shoah wird auch vorgenommen bei Oberhänsli-Widmer, Elie Wiesel: *Der Prozess von Schamgorod*, S. 175-177 sowie bei Boschki, *Schweigen und schreien zugleich*, S. 126-129.

<sup>31</sup> SCHMERZ, S. 281.

<sup>32</sup> Sölle, *Das Fenster der Verwundbarkeit*, S. 273.

<sup>33</sup> Sölle/Metz, *Welches Christentum hat Zukunft?*, S. 19.

<sup>34</sup> Sölle, *Nach der Schoah*, S. 159.

<sup>35</sup> Sölle, *Nach der Schoah*, S. 164.

<sup>36</sup> Vgl. Wartenberg-Potter, „Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“, S. 146; vgl. Baltz-Otto, „Wir brauchen ein Fenster zum Himmel“, S. 305; vgl. Tremel, „Zornige Leidenschaft für das Leben“, S. 50-51.

<sup>37</sup> Sölle/Metz, *Welches Christentum hat Zukunft?*, S. 31. Dass Auschwitz insbesondere für die Bearbeitung der Theodizeefrage innerhalb der Theologie Sölles eine entscheidende Rolle spielt, wird auch betont bei Kollontai, *Theodicy in a Post-Holocaust World*, S. 265-273.

witz kommen konnte und zum anderen im Rahmen der eigenen Möglichkeiten darauf hinzuwirken, dass etwas Vergleichbares sich nicht wiederhole.<sup>38</sup> Beachtenswert ist hierbei, dass Sölle sich nicht scheut, Auschwitz in eine Reihe mit anderem menschlichen Leid zu stellen. So verwendet sie ob der atomaren Aufrüstung und der damit einhergehenden Gefahr eines atomaren Krieges den Begriff „nuklearer Holocaust“<sup>39</sup> und spricht in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* in ihrer Bearbeitung der Theodizeefrage sowohl Auschwitz als auch das Leiden der Menschen in El Salvador an. Obschon sie also eine Singularität von Auschwitz (insbesondere für die deutsche und christliche Geschichte) andeutet, sind andere Äußerungen von ihr auch gegenteilig interpretierbar, da sie zugleich versucht, aktuelle und (mögliche) zukünftige Leiden in der Menschheitsgeschichte ernst zu nehmen und Auschwitz in eine Reihe mit anderem Leiden stellt. Hier ist daran zu erinnern, dass die Frage nach der Singularität von Auschwitz in der christlichen Theologie intensiv diskutiert wurde und wird. Auf diese Diskussion wurde bereits weiter oben eingegangen, wobei festgehalten wurde, dass sich sowohl für als auch gegen die Annahme einer Singularität von Auschwitz Argumente finden lassen. Ebenso wurde betont, dass Bezugnahmen auf Auschwitz in der Regel anzeigen, dass jenes Leid, das Menschen anderen Menschen antun, im Vordergrund der eigenen Überlegungen steht.<sup>40</sup> Dass dies auch in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* der Fall ist, wird weiter unten noch deutlicher werden.<sup>41</sup>

#### 4.2.2 Sölles Theodizeebegriff

Es wurde eingangs angesprochen, dass Sölle den Begriff *Theodizee* primär als Verteidigung bzw. Rechtfertigung Gottes angesichts des Leides der Menschen versteht. Dies ist nun anhand weiterer Aussagen Sölles aus *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* näher auszuführen. Zunächst äußert Sölle den Verdacht, „dass die Fixierung auf das Problem der Theodizee ein Ausweichen, eine Verleugnung des Leidens ist“<sup>42</sup> und es sich bei einer Theodizee um „eine Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens der Unschuldigen“<sup>43</sup> handle, die in der christlichen Theologie häufig anzu-

<sup>38</sup> Vgl. Tremel, „Zornige Leidenschaft für das Leben“, S. 49-52; vgl. Wartenberg-Potter, „Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“, S. 146.

<sup>39</sup> Sölle, *Das Fenster der Verwundbarkeit*, S. 279. Ähnliche Sorgen äußert Norbert Greinacher, der – ebenfalls in den 1980er Jahren – hofft, dass es den Menschen mit Gottes Hilfe gelingen möge, den „atomaren Holocaust“ (Greinacher, *Der Schrei nach Gerechtigkeit*, S. 197) abzuwenden.

<sup>40</sup> Siehe *Singularität von Auschwitz* (S. 97 ff.).

<sup>41</sup> Siehe u.a. *Die Situation in El Salvador* (S. 165 ff.). Dementsprechend setzt sich Sölle – orientiert man sich an der in der in *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.) vorgestellten Unterscheidung von *malum morale*, *malum physicum* und *malum metaphysicum* – primär mit dem *malum morale* auseinander.

<sup>42</sup> SCHMERZ, S. 279.

<sup>43</sup> SCHMERZ, S. 279. In ihrem Buch *Leiden* bezeichnet Sölle die Theodizeefrage als die Frage, ob „Gott die Leidenden bestrafen will, ob er sie vergessen hat, ob er sie dennoch oder gerade wegen des Leidens liebt.“ (Sölle, *Leiden*, S. 94).

treffen sei.<sup>44</sup> Aus diesem Grunde möchte Sölle „die Theodizeefrage als falsche Frage überwinden.“<sup>45</sup> An dieser Stelle ist auf die Einleitung dieser Arbeit zu verweisen, in der anhand der aktuellen Forschungsliteratur zur Theodizeefrage dargelegt wurde, dass die Theodizeefrage häufig anders gestellt, verstanden und bearbeitet wird, als Sölle es hier nahe legt. So geht es bei der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage innerhalb dieser Arbeit primär um die Frage, wie an Gott geglaubt und theologisch von Gott geredet werden kann angesichts des Leides in der Welt.<sup>46</sup>

Sölle konstatiert des Weiteren, dass die *Hochphase* der Theodizee in der Philosophiegeschichte gewissermaßen bereits beendet sei, da es sich bei der Gegenwart um eine Zeit handle, in der sich „die Verbindlichkeit religiöser Deutungsschemata gänzlich aufgelöst“<sup>47</sup> habe. In ihrer Hochphase sei die Theodizeefrage einem bestimmten Muster folgend gestellt worden: „In einem relativ kurzen Zeitraum der abendländischen Philosophiegeschichte versuchten die Theodizeedenker drei Qualitäten Gottes miteinander zu versöhnen: seine Allmacht, seine Liebe und seine Verständlichkeit. Das Ergebnis der Debatte lässt sich so zusammenfassen, dass nur zwei von diesen drei Theologumena denkmöglich sind, je eines aber ausgeschlossen werden muss.“<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Sölle sagt, diese Rechtfertigung Gottes erscheine „in der klassisch männlichen Theologenmanier“ (SCHMERZ, S. 279). An dieser Stelle lässt sich in Ansätzen erkennen, dass sich Sölle als feministische (Befreiungs-)Theologin versteht. Zu ihrem eigenen Verständnis von feministischer Theologie bzw. feministischer Befreiungstheologie vgl. Sölle, *Gott denken*, S. 95-105 sowie Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 265-277.

<sup>45</sup> SCHMERZ, S. 282. Laut Sarah K. Pinnock handelt es sich bei *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* daher um eine *Anti-Theodizee* (vgl. Pinnock, Dorothee Soelle, S. 378).

<sup>46</sup> Siehe *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.). Friedrich Hermanni weist explizit auf Sölles Formulierung, *die Theodizeefrage als falsche Frage überwinden* zu wollen, hin und betont, dass sich die Theodizeefrage eigentlich nur unter *theistischen Prämissen* stelle (vgl. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*, S. 248). Vgl. hierzu auch Kreiner, *Gott im Leid*, S. 178-180 sowie Wenz, *Sünde*, S. 323-324. Auf den Begriff *Theismus* wird in *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.) noch näher eingegangen.

<sup>47</sup> SCHMERZ, S. 280. In ihrem historischen Abriss zur Theodizeefrage orientiert sich Sölle an Geyer, *Gott und Leid in philosophischen Deutungen*, bes. S. 107, 172, 194, 196.

<sup>48</sup> SCHMERZ, S. 281. Bereits in *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.) wurde darauf verwiesen, dass die Theodizeefrage auch oft als Versuch der Vereinbarung der drei göttlichen Attribute Allmacht, Allgüte und Allwissenheit verstanden wird. Auf den Aspekt der Allwissenheit geht Sölle hier nicht näher ein. Für eine kritische Sicht auf die Vorstellung einer Allwissenheit Gottes vgl. Sölle, *Mystik und Widerstand*, S. 144 sowie Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 225. [Da für die Veröffentlichung von *Gott denken* in den *Gesammelten Werken* von Dorothee Sölle ein Kapitel (14. *Vom Ende des Theismus*) gestrichen worden ist, wird hier und auch im Folgenden bisweilen die Originalausgabe von *Gott denken* zitiert.]

### 4.2.3 Drei Gottesvorstellungen

Im Anschluss stellt Sölle drei Gottesvorstellungen vor, welche jeweils Verbindungen von zwei dieser drei göttlichen Attribute aufweisen, und bewertet ihre Tauglichkeit für den theologischen bzw. religiösen Umgang mit dem Leid.<sup>49</sup>

#### 4.2.3.1 Der allmächtige und verständliche Gott

Die erste Gottesvorstellung ist hierbei jene eines *allmächtigen* und *verständlichen* Gottes. Ihn führt Sölle folgendermaßen ein: „Er steht, bildlich gesprochen, an der Spitze des Universums als der große Lenker, der Mitwisser, der eigentlich Verantwortliche; als der, der zumindest einschreiten kann und die Quälerei von Menschen beenden kann, vorausgesetzt, er will.“<sup>50</sup> Über diesen Gott (bzw. um es genauer auszudrücken: diese Gottesvorstellung) urteilt Sölle: „Ein allmächtiger Gott, der Leiden verhängt, der sich Ausschwitz von oben ansieht, muss ein Sadist sein.“<sup>51</sup> Diesen Gott bezeichnet Sölle als „Advokat der Unterwerfung“<sup>52</sup>, der „schiere Macht“<sup>53</sup> verkörpere. An dieser Stelle ist zu betonen, dass für Dorothee Sölle dieser von ihr skizzierte allmächtige Gott nicht existiert, sondern eine reine Illusion darstellt, die wenig bis nichts mit dem wirklich existierenden Gott gemein habe, sondern eher etwas über diejenigen Theologen aussage, die Gott als Allmächtigen denken. Hierauf deutet die Verwendung des Wortes *ausdenken* im nachfolgenden Zitat eindeutig hin: „Und eine Theologie, die einen solchen obersten Herrscher, Veranstalter, verantwortlichen Verursacher, Macher denkt, spiegelt den Sadismus derer, die sie sich ausdenken.“<sup>54</sup>

Sölle kann also einen allmächtigen und für den Menschen verständlichen Gott nicht zugleich als liebenden Gott denken. Dies geht zum einen aus ihren obigen Anmerkungen zur Nichtvereinbarkeit von Allmacht, Liebe und Verständlichkeit Gottes und zum anderen aus ihrer Beschreibung des allmächtigen und verständlichen Gottes hervor. Noch expliziter hat sich Sölle wenige Jahre später auf einem Symposium geäußert: „Wenn Gott Liebe ist, dann können wir nicht zugleich den-

<sup>49</sup> Sölle selbst verwendet an dieser Stelle nicht den Begriffe *Attribute*, sondern spricht hier – wie im obigen Zitat erkennbar – von „drei Qualitäten Gottes“ (SCHMERZ, S. 281).

<sup>50</sup> SCHMERZ, S. 281.

<sup>51</sup> SCHMERZ, S. 281. Die Kritik an einer hierzu ähnlichen Gottesvorstellung, der zufolge Gott die Shoah zulässt und als allmächtiger Schöpfer gewissermaßen „als direkter Initiator des Grauens“ (Boschki, Zum Autor, S. 32) fungiert, erkennt Reinhold Boschki auch in Elie Wiesels Roman *Nacht*.

<sup>52</sup> SCHMERZ, S. 281.

<sup>53</sup> SCHMERZ, S. 281.

<sup>54</sup> SCHMERZ, S. 281-282. An späterer Stelle ergänzt Sölle: „Gott als Machthaber, Gott an der Spitze hierarchischen Denkens, Gott als Omnipotenz – vor diesen theologischen Denkformen des Patriarchats empfinde ich Ekel und Verachtung.“ (SCHMERZ, S. 287).

ken, daß er Macht, All-Macht ist.“<sup>55</sup> Da sich Allmacht und Liebe Gottes somit für Sölle (weitgehend unabhängig von der Frage nach Gottes Verständlichkeit) nicht miteinander vereinbaren lassen, lehnt sie die Vorstellung eines allmächtigen Gottes ab. Hierauf wird auch in der Forschungsliteratur hingewiesen: So resümiert Young Ho Cho in seiner Betrachtung von Sölles Schöpfungstheologie, dass Gott für sie kein *allmächtiges Wesen* sei.<sup>56</sup> Laut Ursula Baltz-Otto steht diese Überzeugung sogar in der *Mitte der Theologie Sölles*: „Sie [Sölle] wehrte sich gegen die Vorstellung der Allmacht Gottes. Sie baute nicht darauf, dass ein allmächtiger Gott alles richten werde.“<sup>57</sup>

Aus christlich-theologischer Sicht sind diese Schlussfolgerungen Sölles durchaus naheliegend und sinnvoll; aber nur, wenn man Sölles Verständnis des Begriffs göttlicher Allmacht folgt. Sofern Allmacht wirklich bedeutet, dass Gott das konkrete Leiden von Menschen – z.B. in Auschwitz – einfach verhindern und beenden könnte, sich aber dagegen entscheidet, dann ist es in der Tat kaum bzw. nicht möglich, diesen Gott als Liebe zu denken. Noch eindeutiger ließe sich dies über einen Gott sagen, der Auschwitz nicht nur nicht verhindern wollte, sondern sogar wollte, dass es geschieht. So berichtet Sölle in *Es muss doch mehr als alles geben* von einer jungen Frau, die auf einer Tagung in Sölles Anwesenheit folgenden Satz gesagt hat: „Auschwitz ist von Gott gewollt.“<sup>58</sup> Als Begründung führte die junge Frau an: „[W]enn Er es nicht gewollt hätte, wäre es nicht geschehen. Ohne Ihn geschieht nichts.“<sup>59</sup> Dass Sölle sich gegen eine solche Gottesvorstellung stellt, ist aus christlich-theologischer Perspektive absolut nachvollziehbar, da von einem Gott, der derartiges Leid will, wohl kaum zugleich gesagt werden könnte, er liebe die Schöpfung bzw. er sei Liebe.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> Sölle/Metz, *Welches Christentum hat Zukunft?*, S. 32. Ähnlich argumentiert sie auch in ihrem Werk *Leiden*: „[M]it der Liebe jedenfalls [...] lässt sich Allmacht nicht zusammenbringen“ (Sölle, *Leiden*, S. 30).

<sup>56</sup> Vgl. Cho, *Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels*, S. 211.

<sup>57</sup> Baltz-Otto, „Wir brauchen ein Fenster zum Himmel“, S. 305. Ähnliche Äußerungen finden sich auch bei Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes* Bd. 2, S. 263-264 sowie bei Matthiae, Feministin „avant la lettre“, S. 146-148. Dass eine Kritik der Allmacht Gottes schon in Sölles erstem grundlegenden theologischen Werk *Stellvertretung*, in dem sich Sölle u.a. intensiv mit dem Denken Hegels und Bonhoeffers auseinandersetzt, eine entscheidende Rolle spielt, wird betont bei Wagner-Rau, „Ich will unabhängig und abhängig zugleich sein“, S. 225-227 und bei Jost, *Zur Bedeutung Dorothee Sölles für (m)eine feministische Theologie*, S. 121. Sölle selbst verknüpft diese Kritik an der Allmacht Gottes mit ihrem Bewusstsein, Theologie *nach Auschwitz* zu betreiben: „Angesichts von Auschwitz schien – und scheint! – mir die Annahme der Omnipotenz Gottes eine Häresie, ein Missverständnis dessen, was Gott bedeutet.“ (Sölle, *Gott denken*, S. 225-226). Vgl. hierzu auch Wagner-Rau, „...weil Glaubenlernen auch Sprechenlernen bedeutet“, S. 289 sowie Moll, „Feminismus braucht Intersektionalität und Inklusion“, S. 66.

<sup>58</sup> Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 245.

<sup>59</sup> Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 245.

<sup>60</sup> Navid Kermani weist darauf hin, dass in den 1960er- und 1970er-Jahren vermehrt von jüdischen und christlichen Theologen vom Leiden und der Nicht-Allmacht Gottes gesprochen worden sei, um



Auch der Umstand, dass Sölle den Theologen, die Gott als allmächtig denken, Sadismus vorwirft, lässt sich mit einem Verweis auf eine andere Schrift Sölles besser verstehen. So definiert sie in *Leiden* den folgenden Satz als eine Grundlage *sadistischer Theologie*: „Gott ist der allmächtige Lenker der Welt, der alles Leid verhängt.“<sup>61</sup> Während Sölle im obigen Zitat aus *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* nur sagt, dass der allmächtige Gott Leiden verhänge, geht sie somit in *Leiden* sowie in *Es muss doch mehr als alles geben* auf die Vorstellung ein, der allmächtige Gott verhänge *alles* Leid.

Benutzt man diese Gedanken als Hintergrund der Überlegungen aus *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*, dann wird deutlich, wie der Sadismusvorwurf Sölles und ihre Absage an Gottes Allmacht zu verstehen sind: Für Sölle verstehen einige Theologen (ebenso wie allgemein einige gläubige Menschen) Gott in dem Sinne als allmächtig, dass er (zumindest was das Leid der Menschen betrifft) nahezu *allwirksam* ist und somit alles Leid der Menschen will und wirkt.<sup>62</sup> Hier kann christliche Theologie Dorothee Sölle zustimmen und betonen, dass Gottes Allmacht nicht als *Allkausalität* zu verstehen ist. Dies wird z.B. von Wolfgang Schoberth betont, der festhält, dass durch ein Verneinen der (biblisch nicht begründeten) Allkausalität auch „ein Verständnis der Allmacht Gottes, das nicht Gott als den Verursacher des Leidens verantwortlich macht“<sup>63</sup>, möglich sei.

In *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* definiert Sölle die Allmacht Gottes also als Fähigkeit, Leiden der Menschen zu verhängen und das Leiden der Menschen (sogar Auschwitz) auch jederzeit wieder beenden zu können. Wird Allmacht so

---

an dem Gedanken festhalten zu können, dass der gute Gott Auschwitz nicht gewollt und auch nicht zugelassen habe (vgl. Kermani, *Der Schrecken Gottes*, S. 129). Dorothee Sölle könnte hier als ein Beispiel angeführt werden (siehe hierzu auch *Der liebende und nicht-allmächtige Gott* (S. 162 ff.)). Werner Otto merkt an, dass in der christlichen Theologie bisweilen eher davon die Rede sei, Gott lasse das Böse zu, um einen Mittelweg zwischen der Aussage, Gott wolle das Böse, weswegen er alle Verantwortung trage, und der Aussage, Gott wolle das Böse nicht, was die Frage aufwerfe, wieso es dann das Böse gebe, zu finden (vgl. Otto, *Versöhnung mit dem verborgenen Gott*, S. 67).

<sup>61</sup> Sölle, *Leiden*, S. 30.

<sup>62</sup> Es geht also bei Sölles Absage an die Allmacht Gottes nicht ausschließlich um die Verneinung dieses Gottesattributes, sondern noch mehr um die damit bei den daran glaubenden Menschen einhergehenden Vorstellungen. Hierzu passt auch ihre Aussage, dass Gott generell nicht mit Hilfe bestimmter Begriffe *definiert* werden könne: „Symbole, wie zum Beispiel das der Omnipotenz Gottes, erzählen mehr über die Projektionen und Wünsche der Männer, die sie gebrauchen als über Gott. Namen können zu Gefängnissen Gottes werden. Ich zum Beispiel höre noch immer Hitler röhren, wenn ich den Ausdruck ‚der Allmächtige‘ lese“ (Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 266).

<sup>63</sup> Schoberth, *Gottes Allmacht und das Leiden*, S. 61. Ähnlich ist auch die Kritik Helga Kuhlmanns an einer bestimmten Vorstellung zur göttlichen Allmacht zu verstehen, die besage, Gottes Allmacht „determiniere alles historische Geschehen“ (Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 278). Dorothee Schlenke befasst sich mit dem Glauben an die Allwirksamkeit Gottes (bei Sölle) und sieht ihn im Zusammenhang mit der Theodizeefrage ebenfalls als problematisch an (vgl. Schlenke, *Leiden und Personsein*, S. 237).

verstanden, dann ist Sölles Kritik Recht zu geben.<sup>64</sup> An dieser Stelle ist aber die im Kapitel *Jonas' religionsphilosophische Interpretation* (S. 115 ff.) geführte Diskussion um die Allmacht Gottes nochmals ins Gedächtnis zu rufen. Hier wurde festgehalten, dass göttliche Allmacht innerhalb der christlichen Theologie keineswegs immer als Fähigkeit Gottes zum supranaturalistischen Eingreifen in den Weltlauf oder als Fähigkeit, alles zu tun und jeden beliebigen Zustand jederzeit herzustellen, verstanden wird. Der im Anschluss an Eberhard Jüngel verwendete Begriff der *Allmacht der Liebe*, demzufolge sich die allmächtige Liebe Gottes in Jesu Kreuz und Auferstehung zeigt, stellt hierbei einen sinnvollen Versuch dar, an der Vorstellung einer Allmacht Gottes festzuhalten.<sup>65</sup> Vergleicht man Sölles Verständnis göttlicher Allmacht mit dem Verständnis dieses Begriffs bei z.B. Jüngel, so wird deutlich, dass manche Vorwürfe Sölles gegen Theologen, die an der Vorstellung einer Allmacht Gottes festhalten, in einigen Fällen ins Leere laufen. Es kann daher durchaus die Frage gestellt werden, ob an der Vorstellung einer Allmacht Gottes nicht doch festgehalten werden kann, sofern dieser Begriff anders verstanden wird als bei Dorothee Sölle. Es wird somit auch hier zweierlei deutlich: Zum einen ist nicht nur die Verwendung bestimmter Begriffe entscheidend, sondern auch immer das (implizierte) Verständnis selbiger; zum anderen ist christliche Theologie auch im Gespräch mit Dorothee Sölle aufgefordert, ihr Verständnis der Allmacht Gottes nachvollziehbar darzustellen und zu verantworten.

Obschon es an dieser Stelle zunächst primär um die Frage geht, wie Dorothee Sölle Gott nicht denken will, ist doch als vorläufig letzter Aspekt dieser Auseinandersetzung mit ihrem Verständnis von und ihrer Kritik an der göttlichen Allmacht noch ein Hinweis zu ihrem Machtverständnis zu beachten, den sich Sölle in einer Vorlesung in den Jahren 1987/88 (also etwa zur selben Zeit, in der *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* erstmals publiziert worden ist) gewissermaßen selbst gegeben hat und der zu einem tieferen Verständnis ihrer Allmachtskritik führt. Auch in dieser Vorlesung verneint sie die Allmacht Gottes und erklärt zunächst ihre im Blick auf das Kreuz Jesu Christi entstandene Vorstellung einer „gewaltfreien Ohnmacht der Liebe“<sup>66</sup>. Im Anschluss wendet sie nun aber ihren Fokus auf „die Auferstehung Jesu Christi und unser Herauskommen aus dem Tod“<sup>67</sup>, was sie „als Partizipation an Gottes Macht“<sup>68</sup> denkt, und betont im Zuge dessen, dass nicht „alle Macht als ‚böse‘, als tyrannisch, als abgespalten-männlich“<sup>69</sup> anzusehen sei. So unterschei-

---

<sup>64</sup> Zumindest ist zu sagen, dass sich die Theodizeefrage bei einem solchen Verständnis göttlicher Allmacht besonders drängend stellt. Dies deutet sich auch bei Magnus Striet an: „Wer Gott als den glaubt, [...] der der Geschichte mächtig ist, der also eingreifen könnte in seiner Allmacht, wird ihn auch mit den Realitäten dieser Welt belasten müssen.“ (Striet, In der Gottesschleife, S. 39).

<sup>65</sup> Siehe *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.).

<sup>66</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 226.

<sup>67</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 226.

<sup>68</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 226.

<sup>69</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 225.

det sie zwischen einer *Lebensmacht* (gute Macht) und einer *Herrschaftsmacht* (böse Macht) und sagt, dass durchaus von einer Macht Gottes im Sinne einer Lebensmacht zu sprechen sei.<sup>70</sup> Diese Lebensmacht zu denken sei hierbei eine zentrale Anfrage an die Theologie. Sölle hierzu: „Das wichtigste Kriterium ihrer Beantwortung ist, dass gute Macht geteilte Macht ist, solche, die sich austeilt, die andere beteiligt, die durch Verteilung wächst und nicht knapper wird.“<sup>71</sup> Ähnlich äußert sich Sölle auch schon einige Jahre zuvor in *lieben und arbeiten*. Hier unterscheidet sie zwischen *zwanghafter* Macht, der sie die gängigen Vorstellungen von göttlicher Allmacht zuordnet, und *überzeugender* Macht, die sie als angemessener für das Reden von Gott einschätzt.<sup>72</sup> Hier urteilt sie: „Gute, überzeugende Macht ist immer Macht, die sich mitteilt, die andere an ihrer Macht beteiligt, sie ermächtigt ihr Gegenüber, statt es zu unterwerfen.“<sup>73</sup>

Als vorläufiger Abschluss der Überlegungen zu Sölles Verständnis göttlicher Macht ist also festzuhalten, dass sie durchaus von einer Macht Gottes spricht, auch wenn sie die Vorstellung einer göttlichen Allmacht ablehnt.<sup>74</sup> Diese Ablehnung der Allmacht resultiert nicht zuletzt aus ihrem eigenen Verständnis dieses Begriffes. In ihrer Rede von der *Teilung der Macht* und der *Beteiligung an der Macht* deutet sich bereits an, dass das menschliche Handeln sowie die aktive Beziehung von Mensch und Gott für sie entscheidende Rollen im Hinblick auf die Theodizeefrage spielen.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> Vgl. Sölle, Gott denken, S. 226.

<sup>71</sup> Sölle, Gott denken, S. 226. Im Hinblick auf *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ist relevant, dass Sölle diese Gedanken als durch die Befreiungstheologie inspiriert kennzeichnet (vgl. Sölle, Gott denken, S. 226). Diese theologische Strömung ist auch in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ein wichtiger Bezugspunkt Sölles (siehe v.a. *Befreiungstheologie* (S. 168 ff.)).

<sup>72</sup> Vgl. Sölle, lieben und arbeiten, S. 43-47.

<sup>73</sup> Sölle, lieben und arbeiten, S. 44. Auch in einem der letzten Texte, die vor Sölles Tod entstanden sind, äußert sie sich ähnlich: „Gute Macht ist solche, die andere mächtig macht, die andere ‚empowert‘, die uns liebesfähig macht.“ (Sölle, Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes, S. 55).

<sup>74</sup> Anders urteilt Martin H. Thiele: Auch er erkennt bei Sölle eine Negation der göttlichen Allmacht (vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, S. 101). Jedoch vermutet er bei ihr darüber hinaus „eine vollkommene Substitution göttlicher Macht zugunsten machtloser ‚Ohnmacht‘“ (Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, S. 410).

<sup>75</sup> Hierauf wird weiter unten noch näher eingegangen (siehe u.a. *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.)). Laut Walter Sparn erlegt die Negation der Allmacht „dem Menschen eine unerträgliche Verantwortung auf“ (Sparn, Art. Theodizee. VI. Dogmatisch, Sp. 234). Sparn, der hier explizit Bezug auf Sölle nimmt, sieht den Menschen also durch die Aufgabe des Gottesattributes der Allmacht in die Verantwortung genommen, wobei er hierbei – anders als Sölle – eine Überforderung des Menschen konstatiert. Aufgrund dieses Verschiebens der Verantwortung auf den Menschen spricht Sparn statt von einer *Theodizee* von einer *Anthropodizee* (vgl. Sparn, Art. Theodizee. VI. Dogmatisch, Sp. 234).

#### 4.2.3.2 Der allmächtige und liebende Gott

Als nächste Gottesvorstellung stellt Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* den *allmächtigen* und zugleich *liebenden* Gott vor, der jedoch für die Menschen *unverständlich* ist. Diese Gottesvorstellung, mit der sich Sölle nur sehr knapp auseinandersetzt, ermöglicht für sie keinen tragfähigen Glauben. Sie urteilt über diesen Gott: „Er entzieht sich uns. Der Glaube an ihn wird absurd oder bestenfalls ein Paradox.“<sup>76</sup> Aus diesem Grunde führt laut Sölle eine solche Form des Glaubens früher oder später zum Atheismus: „Wenn Gott unverständlich geworden ist, kann er auch im paradoxen Glauben auf Dauer nicht festgehalten werden.“<sup>77</sup>

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass in der Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie von Hans Jonas der Frage, inwiefern Gott nach christlichem Verständnis verstehbar sein müsse, bereits nachgegangen worden ist. Hierbei sind die Überlegungen in der Schlussfolgerung gemündet, dass die Vorstellung eines völlig unverständbaren Gottes nach christlichem Verständnis unannehmbar sei; trotzdem wurde auch betont, dass Gott nach christlichem Verständnis für den Menschen nicht völlig versteh- und erfassbar sei.<sup>78</sup>

#### 4.2.3.3 Der liebende und nicht-allmächtige Gott

Die dritte Gottesvorstellung, die Dorothee Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* vorstellt, „denkt Gott als Liebe, aber nicht als allmächtig.“<sup>79</sup> Auf das Gottesattribut der *Verständlichkeit* geht Sölle hier zwar nicht ein, trotzdem ist impliziert, dass dieser Gott (zumindest teilweise) verstehbar sein müsse. Dies geschieht zum einen durch die Struktur ihrer Überlegungen, bei der sie immer zwei der drei Gottesattribute Allmacht, Liebe und Verständlichkeit zu verknüpfen sucht; zum anderen könnte sie keine Aussagen über einen völlig unverständlichen Gott machen.

---

<sup>76</sup> SCHMERZ, S. 282.

<sup>77</sup> SCHMERZ, S. 282. Sölle ergänzt hier sogar noch: „Dieser Gott ist tot.“ (SCHMERZ, S. 282). Später hat Sölle sich weiterhin gegen die Vorstellung, Gott könne sowohl allmächtig als auch allliebend sein, gewandt: „Kann der Allmächtige zugleich der All-Liebende sein? Ich glaube, er muss an einer dieser beiden Positionen ein wenig abschneiden.“ (Sölle, Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes, S. 54).

<sup>78</sup> Siehe *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.). Ergänzend ist hier noch zu sagen, dass der Mensch an einen völlig unverständbaren Gott auch nicht wirklich *glauben* könnte, da er sich nicht auf ihn verlassen bzw. ihm nicht vertrauen könnte. Ein Sichverlassen bzw. ein Vertrauen auf ein völlig unverständbares Gegenüber ist schließlich nicht möglich bzw. zumindest nicht sinnvoll. Dass das Sichverlassen elementar zum (religiösen) Glauben gehört, wird hervorgehoben bei Kleffmann, Grundriß der Systematischen Theologie, S. 52-53 sowie bei Härle, Dogmatik, S. 55-56.

<sup>79</sup> SCHMERZ, S. 282. In diesem Zitat scheint durch, dass die *Liebe* Gottes aus christlicher Perspektive nicht (nur) ein Attribut, sondern vielmehr das Wesen Gottes *ist*. Siehe hierzu *Eigenschaften Gottes* (S. 51 ff.) sowie *Gottes Handeln durch seine (All-)Macht der Liebe* (S. 295 ff.).

Diese Gottesvorstellung ist von den drei vorgestellten die einzige, die Sölle überzeugt und ihr zufolge einen tragfähigen Glauben ermöglicht. Dies wird durch die Verwendung des Wortes *glaubhaft* in der nachfolgenden Aussage Sölles deutlich: „Zwischen den Siegern und den Opfern wird Gott nur glaubhaft, wenn er auf der Seite der Opfer steht, wenn er als leidensfähig gedacht wird.“<sup>80</sup> Hier wird also auch hervorgehoben, dass Gott leidensfähig sein müsse. Obschon an dieser Stelle noch nicht auf die weiteren Ausführungen Sölles vorgegriffen werden soll, ist doch schon hier darauf hinzuweisen, dass das *Leiden Gottes* nicht nur in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*, sondern auch in Sölles Gesamtwerk ein immer wieder auftauchendes Gottesattribut ist. So nennt Ján Branislav Mickovic das Leiden Gottes „einen der zentralen Gedanken ihrer Theologie“<sup>81</sup>. Bereits in der Diskussion über Jonas’ *Der Gottesbegriff nach Ausschwitz* wurde dargestellt, inwiefern das Leiden Gottes innerhalb der modernen christlichen Theologie eine Rolle spielt. Hierbei wurde darauf verwiesen, dass innerhalb der christlichen Theologie die Vorstellung eines Leidens Gottes mittlerweile oftmals bejaht wird, wobei die meisten der bejahenden Stimmen es als ein *Mitleiden* charakterisieren und betonen, dass die Leidensgeschichte Gottes und somit auch Gottes Schicksal nicht in der Hand des Menschen liege.<sup>82</sup> Darüber hinausgehend ist das Votum von Klaus von Stosch hilfreich, da er direkt auf Dorothee Sölle und ihren Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* Bezug nimmt. Er gibt zu bedenken, dass der Verweis auf das Leiden Gottes die Theodizeefrage zwar nicht lösen könne, es aber trotzdem legitim sei, zu sagen, dass die Theodizeefrage ohne Hinweis auf das Leiden Gottes nicht behandelbar sei. Dies liege u.a. darin begründet, dass von einer wirklichen Freiheit des Menschen sowie einer wirklichen Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch nur geredet werden könne, wenn zugleich Gott als ein mitleidender Gott gedacht werde.<sup>83</sup> Hierbei sieht von Stosch das Kreuz Christi als zentral an. Er kommt zu dem Schluss, dass „das Kreuz als Ausdruck des universalen Mitleidens Gottes mit seiner leidenden Schöpfung anzusehen ist. Im Kreuz erweist sich der christliche Gott als

<sup>80</sup> SCHMERZ, S. 282.

<sup>81</sup> Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 61. Vgl. hierzu auch Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 86-93.

<sup>82</sup> Siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.). Armin Kreiner merkt an, dass die Rede vom leidenden Gott (nicht nur im christologischen Kontext) fester Bestandteil (jüdisch-) christlichen Denkens geworden sei. Als Beispiele nennt er u.a. Sölle, Moltmann und Kitamori (vgl. Kreiner, *Gott im Leid*, S. 165-166). Zum Leiden bzw. Schmerz Gottes bei Sölle siehe *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* (S. 177 ff.); für Moltmanns und Kitamoris Verständnis des Schmerzes Gottes siehe *Die Beziehung von menschlichem und göttlichem Schmerz* (S. 189 ff.).

<sup>83</sup> Vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 36-37. Er spricht hier sogar davon, dass der Verweis auf das Leiden Gottes die Theodizeefrage noch *verschärfe*, da die Betonung von Leiden und Liebe Gottes die Verhältnisse dieser Welt massiv in Frage stelle und das Leiden Gottes die *Gesamtmenge* des Leides vergrößere.

solidarisch mit dem leidenden Menschen verbunden, dem er in jede Einsamkeit und Verworfenheit hinein folgen will.“<sup>84</sup>

Sölle nennt eine Vielzahl von Denkern und Strömungen, die Gott innerhalb der Rahmenbedingungen dieser Gottesvorstellung als liebend, leidend, (zumindest teilweise) verstehbar und nicht-allmächtig denken. Hierzu gehören – neben Hans Jonas und Abraham Joshua Heschel – Elie Wiesel, Harold Kushner, Dietrich Bonhoeffer, die Prozesstheologie und die feministische Befreiungstheologie sowie die lateinamerikanische Befreiungstheologie.<sup>85</sup> Des Weiteren ist interessant, dass Sölle in Bezug auf die Prozesstheologie das *Werden Gottes* anspricht und dieses nicht verneint, sondern das Werden Gottes durch seine Erwähnung an dieser Stelle implizit (zumindest als Möglichkeit) der Gottesvorstellung des liebenden, leidenden, verstehbaren und nicht-allmächtigen Gottes zurechnet.<sup>86</sup> Dorothee Sölle selbst positioniert sich eindeutig innerhalb der Gruppe derer, die Gott als liebend, leidend, verständlich, aber nicht-allmächtig denken.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> von Stosch, *Theodizee*, S. 37. Ähnlich argumentiert auch Werner Thiede, indem er sagt: „Jesus steht mit seinem Gang an den Kreuzesgalgen ganzheitlich für dieses Mitleiden Gottes. Das Kreuz ist durch ihn zum Symbol des mitleidenden Gottes geworden.“ (Thiede, *Theodizee*, S. 165).

<sup>85</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 282. Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit gesagt, nimmt Sölle auch Bezug auf Hans Jonas in: Sölle/Metz, *Welches Christentum hat Zukunft?*, S. 31-32; Boschi/Schuster, *Zur Umkehr fähig*, S. 39-40; Sölle, *Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes*, S. 55; Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 235-236. Auf Abraham Joshua Heschel nimmt sie Bezug in: Sölle, *Mystik und Widerstand*, S. 126-127, 231; Sölle, *Mystik des Todes*, S. 416-417; Sölle, *Endlichkeit und Ewiges Leben*, S. 4, 6; Sölle, „Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott“, S. 15, 17; Sölle, *Art. Gegenseitigkeit/Koinonia. Mystisch-politische Dimension*, S. 206; Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 235-236. Für eine Auseinandersetzung Sölles mit Dietrich Bonhoeffer vgl. Sölle, *Stellvertretung*, S. 81-85. Generell wird in theologischen Entwürfen, die vom Leiden Gottes sprechen und dem Gedanken, Gott sei allmächtig, kritisch gegenüberstehen, oft auf Bonhoeffers Theologie verwiesen – insbesondere auf seinen Brief an Eberhard Bethge vom 16.7.1944, in dem Bonhoeffer von der Ohnmacht Gottes in der Welt spricht und den *deus ex machina* kritisiert (vgl. Bonhoeffer, *Dietrich-Bonhoeffer-Auswahl*. Bd. 5, S. 163-167; vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 35-36). Harold Kushner wiederum beruft sich auf Sölles Theologie (vgl. Kushner, *Wenn guten Menschen Böses widerfährt*, S. 84-85, 131-132). Mit der Prozesstheologie beschäftigt sich Dorothee Sölle näher in Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 41-43. Ihr Verständnis von (feministischer) Befreiungstheologie legt sie u.a. dar in Sölle, *Gott denken*, S. 48-60, 96-107. Wie Sölle die Aufgaben der Befreiungstheologie versteht, wird in *Befreiungstheologie* (S. 168 ff.) näher behandelt.

<sup>86</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 282. Auch hier ist auf Klaus von Stosch hinzuweisen. In seiner Auseinandersetzung mit der Vorstellung vom Leiden Gottes und Sölles *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* deutet er an, dass das Leiden Gottes und die „Abkehr vom traditionellen Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes“ (von Stosch, *Theodizee*, S. 36) ebenso eng zusammenhängen wie die Vorstellung des Leidens und der Liebe Gottes (vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 36-37). Folgt man diesem Gedanken, liegt also der Schluss nahe, dass die Vorstellungen des Leidens, Werdens und Liebens in enger Beziehung zueinander stehen.

<sup>87</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 282.

#### 4.2.4 Zwischenfazit

Was kann nun nach der Beschäftigung mit Dorothee Sölles Biographie und ihren allgemeinen Ausführungen zur Theodizeefrage im ersten Teil von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* als Zwischenfazit festgehalten werden?

Zunächst ist zu sagen, dass die Auseinandersetzung mit dem Leid der Menschen eine zentrale Kategorie in Sölles Theologie darstellt; hierbei ist für sie als deutsche, christliche Theologin der Bezug zu Auschwitz von grundlegender Wichtigkeit. Im Hinblick auf die verwendete Terminologie ist zu beachten, dass Sölle den Begriff der *Theodizee* als *Rechtfertigung Gottes angesichts des Leides der Unschuldigen* versteht und daher die *Theodizeefrage* als *falsche Frage überwinden* möchte; im Weiteren darf daher nicht vergessen werden, dass bei Sölle der Begriff *Theodizee* anders verwendet wird als in vielen anderen theologischen Texten.

Als Hintergrund für Sölles weitere Überlegungen ist ebenfalls immer zu bedenken, dass Sölle Gott als liebend, leidend, nicht-allmächtig sowie als (zumindest teilweise) verstehbar zu denken versucht. Bereits angedeutet wurde, dass anscheinend das Handeln des Menschen sowie seine aktive Beziehung zu Gott wichtige Elemente in Sölles Theologie sind; auch dies wird weiter unten noch näher auszuführen sein.

In Bezug auf die *Quellen* und das Selbstverständnis von Dorothee Sölles Theologie ist festzuhalten, dass sie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* christliche Theologen und Strömungen wie die Theologie der Befreiung, aber auch explizit jüdische Denker wie Elie Wiesel nennt. Wie Sölle ihren Beitrag *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* selbst versteht und welcher theologischen Denkrichtung sie ihn zuordnet, wird im nächsten Unterkapitel dargestellt.

### 4.3 Zu historischem Kontext und Methode

In diesem Unterkapitel werden einige kurze Anmerkungen zu der historischen Situation, auf die Dorothee Sölle in ihrem Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* Bezug nimmt, gemacht. Darüber hinaus wird der von ihr gegebene Hinweis auf ihr methodisches Vorgehen aufgegriffen.

#### 4.3.1 Die Situation in El Salvador

Ihre eigene theologische Position entwickelt und entfaltet Sölle angesichts der historischen (und theologischen) Situation in El Salvador in den 1980er Jahren. Ihren theologischen Reflexionen ist hierbei ein kurzer Bericht über die Situation der Menschen in El Salvador vorgeschaltet. Sie skizziert „das Leiden des salvadorianischen Volkes“<sup>88</sup> während des Bürgerkrieges in El Salvador, in dessen Verlauf die erstmalige Publikation von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* im Jahre 1988

---

<sup>88</sup> SCHMERZ, S. 283.

fällt. Daher sind hier kurz anhand von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie (kirchen-)geschichtlicher Forschungsliteratur einige Eckpunkte aufzuführen.<sup>89</sup>

Sölle selbst berichtet in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* zunächst von der Vertreibung großer Teile der salvadorianischen Bevölkerung und konstatiert, dass ein beträchtlicher Teil der Gesamtbevölkerung mittlerweile im Ausland oder innerhalb El Salvadors in Lagern lebe. Des Weiteren spricht sie von systematischen Morden und Folter, welche die Regierung gegen die eigene Bevölkerung verübe, um die Kontrolle über das Land zu behalten. Hierbei betont sie, dass diese Art von Gewalt nicht *nur* gegen Oppositionelle ausgeübt werde, sondern im Grunde jeden treffen könne. Daraus folge ein Leben in ständiger Angst: „Die Furcht, der Terror sind allgegenwärtig.“<sup>90</sup> Beachtenswert ist schließlich noch, dass Sölle die Verstrickung der USA in den Bürgerkrieg von El Salvador anspricht und darauf hinweist, dass auch Inhaber kirchlicher Ämter unter den Verfolgten und Ermordeten seien, da die Regierung nur „die fundamentalistischen Gruppen der neuen religiösen Rechten“<sup>91</sup> als Verbündete ansehe.<sup>92</sup>

Zum Bürgerkrieg in El Salvador existiert eine breite Auswahl an Forschungsliteratur, unter der sich auch Spezialuntersuchungen zur Rolle der katholischen Kirche<sup>93</sup> in diesem Konflikt finden. Grundsätzlich ist zu sagen, dass die politische, ökonomische und soziale Lage in El Salvador seit den späten 1960er Jahren immer angespannter wurde. Große Teile der Bevölkerung lebten in größter Armut, während einige wenige Familien den im Land erwirtschafteten Reichtum innehatten. In den 1970er Jahren fand eine politische Polarisierung der Bevölkerung statt, die u.a. zur Gründung von Oppositionsparteien, Gewerkschaften und Guerillaorganisationen führte. Als Reaktion auf die nachlassende Akzeptanz der Regierung und der Machtverhältnisse in El Salvador kam es vermehrt zur Ermordung politischer Oppositioneller und zu Wahlfälschungen. Die im Land schwelenden Konflikte führten dann zu Beginn der 1980er Jahre zum Bürgerkrieg, der hauptsächlich zwischen der Guerillaorganisation FMLN<sup>94</sup> und dem Militär geführt wurde. Das Militär wurde hierbei finanziell durch die Regierung der USA unterstützt, die sich im Rahmen ihrer weltweiten *Anti-Kommunismus-Strategie* gegen einen Umsturz der politischen Ordnung in El Salvador stellten. Ein zentrales Ereignis, das entscheidend zur Eskalation der Situation beitrug, war im Jahre 1980 die Ermordung des Erzbischofs

---

<sup>89</sup> Dies ist u.a. notwendig, da in Deutschland das historische Wissen über den Bürgerkrieg in El Salvador wohl als relativ gering zu veranschlagen ist.

<sup>90</sup> SCHMERZ, S. 284.

<sup>91</sup> SCHMERZ, S. 284.

<sup>92</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 283-285.

<sup>93</sup> In der gesichteten Forschungsliteratur wird fast ausschließlich auf die Rolle der katholischen Kirche eingegangen (vgl. Kurtenbach, Die Rolle der Kirchen bei der Konfliktregelung in Zentralamerika, S. 270).

<sup>94</sup> Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (Nationale Befreiungsfront Farabundo Martí).



von San Salvador, Óscar Romero, der sich gegen die Unterdrückung der Bevölkerung in El Salvador eingesetzt hatte. Der Bürgerkrieg in El Salvador endete 1992 mit der Unterzeichnung eines Friedensvertrags, wobei an diesem Prozess auch Vertreter der katholischen Kirche beteiligt waren; entscheidende Bedeutung für den Friedensprozess hatte die weltweite Entspannung des *Kalten Krieges*.<sup>95</sup>

Dieser historische Abriss ist im Weiteren aus zwei Gründen zu beachten: Zum einen erleichtert er das Verständnis von Sölles Argumentation, die sie in Bezug auf die historische Situation in El Salvador entwickelt. Zum anderen zeigt sich hier, dass Sölle ihre Überlegungen bewusst in einen historischen Kontext stellt und versucht, das konkrete Leiden realer Menschen während ihrer theologischen Überlegungen nicht aus den Augen zu verlieren.<sup>96</sup> Dass ihre Wahl hierbei auf die Situation während des Bürgerkriegs in El Salvador fällt, liegt sicherlich nicht zuletzt in ihren Reisen nach Lateinamerika begründet, bei denen sie auch mit der salvadorianischen Bevölkerung ins Gespräch kommt und ihre Lebensbedingungen kennen lernt.<sup>97</sup> In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass eine solche Form von *Kontextualität* als typisch für Sölles Theologie bezeichnet werden kann, worauf Klaus Aschrich explizit hinweist, indem er *Kontextualität* als eines der sechs zentralen Kriterien für Sölles Theologie klassifiziert.<sup>98</sup>

Hierbei ist charakteristisch, dass Sölle in ihrer Theologie nicht nur aktuelle oder historische Entwicklungen innerhalb Deutschlands oder Europas (z.B. Auschwitz) in den Blick nimmt, sondern global denkt, was u.a. in jenen Texten zum Ausdruck

---

<sup>95</sup> Als Grundlage dieser Darstellung des historischen Kontextes dienen Reiber, *Demokratieförderung und Friedenskonsolidierung*, S. 189-194 sowie Luther, *Das politische System El Salvadors*, S. 228-231. Zur Rolle der katholischen Kirche kann zurückgegriffen werden auf Kurtenbach, *Die Rolle der Kirchen bei der Konfliktregulierung in Zentralamerika*, S. 269-278 sowie Weingardt, *Religion Macht Frieden*, S. 211-215.

<sup>96</sup> Dies identifiziert Ulrich H. J. Körtner als ein zentrales Anliegen von Sölles Werk *Leiden* (vgl. Körtner, *Dogmatik*, S. 369-370). Laut Anne Llewellyn Barstow zeigt sich die Bedeutung des Bewusstseins des Glaubens für den eigenen historischen Kontext, in dem die Glaubenden leben, wahrscheinlich am deutlichsten in Sölles Auseinandersetzungen mit dem Leid (vgl. Barstow, Dorothee Soelle, S. 196).

<sup>97</sup> Vgl. Sölle, *Gott im Müll*, S. 193-195, 217-220; vgl. Baltz-Otto, „Wir brauchen ein Fenster zum Himmel“, S. 313.

<sup>98</sup> Aschrich nennt folgende sechs Kriterien, welche Sölles Lebenswerk charakterisieren: Neben der *Kontextualität* sind das die *Unbedingtheit*, die *Erfahrungsbezogenheit*, die *Emotionalität und Ganzleiblichkeit*, die *Rückbindung an die Bibel* und eine *existenzielle Sprache* (vgl. Aschrich, *Theologie schreiben*, S. 21-24, 142-145). Vgl. zur Kontextualität von Sölles Theologie auch Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, S. 239-241, 246-248. Michael Korte weist darauf hin, dass Kontextualität eine elementare Gemeinsamkeit von Dorothee Sölles Theologie und der Befreiungstheologie darstelle (vgl. Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, S. 180-181). Auf die Bedeutung der Befreiungstheologie für *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* wird weiter unten eingegangen. Ulrich H. J. Körtner merkt an, dass Sölle insbesondere in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Leid konkrete Erfahrungen von Menschen in den Blick nehmen und nicht das Leiden als allgemeines Problem betrachten möchte; hierbei bezieht sich Körtner auf Sölles Buch *Leiden* (vgl. Körtner, *Dogmatik*, S. 369-370).

kommt, die sich mit der Situation der Menschen und der Theologie in Lateinamerika beschäftigen; diese globale (und nicht eurozentristische) Denkweise wird in der Forschungsliteratur als eine große Stärke und ein Charakteristikum von Sölles Theologie gesehen. Dies macht Wolfram Weiße deutlich: „Dorothee Sölle steht für eine Theologie, die den Menschen zugewandt ist, Menschen in ihren unterschiedlichen Kontexten. Sie richtet sich an dich und mich, an Menschen in Europa, Südafrika, den USA und der ganzen Welt. Und sie nimmt Menschen aus allen Teilen der Welt zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion.“<sup>99</sup> Eine sehr kritische Sichtweise auf diese Art Sölles, Theologie zu treiben, nimmt hingegen Young Ho Cho ein: „Aber ihr [Sölles] konkreter Interlokutor, die Perspektive der Not der Dritten Welt, ist zugleich auch problematisch, wenn sie sich so eine fremde Perspektive aneignet, obwohl sie nicht zu den Unterdrückten der Dritten Welt gehört, sondern eine Theologin der Ersten Welt bleibt, die ihre Gespräche über die Not mit der Elite der Ersten Welt führt. Sölles Theologie hat so eine Grenze. Man kann fragen, ob sie in ihrer Theologie die Erfahrung und Probleme der Frauen [bzw. allgemein der Menschen] in der Dritten Welt interpretiert und instrumentalisiert, wodurch diese aber nicht als Subjekte anerkannt werden.“<sup>100</sup>

### 4.3.2 Befreiungstheologie

In Korrelation zu dem Umstand, dass Dorothee Sölle die historische Situation in El Salvador betrachtet, steht, dass sie „den hermeneutischen Grundsatz der Befreiungstheologie, der heißt: Die Armen sind die Lehrer“<sup>101</sup>, als methodischen Zugang zur theologischen Frage nach dem Leiden der Menschen nutzen will; schließlich ist die Theologie der Befreiung<sup>102</sup> eine Strömung, die in Lateinamerika entstanden ist. Bereits weiter oben wurde darauf hingewiesen, dass für Sölle die Befreiungstheologie von besonderer Bedeutung ist; gerade in den 1980er Jahren verwendet sie diesen Terminus oft, um ihre eigene Theologie zu charakterisieren.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Weiße, „Wir partizipieren entweder an der Sendung Christi [...]“, 168. Vgl. hierzu auch Wartenberg-Potter, „Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“, S. 146 sowie Baltz-Otto, „Wir brauchen ein Fenster zum Himmel“, S. 313-315 und Wiebe, Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Theologie, S. 19-22.

<sup>100</sup> Cho, Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels, S. 212.

<sup>101</sup> SCHMERZ, S. 282. Auf die Bedeutung des Begriffs der *Armut* in diesem Kontext wird in *Die Armen* (S. 170 ff.) näher eingegangen.

<sup>102</sup> Die Begriffe *Befreiungstheologie* und *Theologie der Befreiung* können synonym verwendet werden.

<sup>103</sup> Siehe auch *Der liebende und nicht-allmächtige Gott* (S. 162 ff.). Hier ist nochmals ins Gedächtnis zu rufen, dass *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* erstmals 1988 publiziert worden ist. In den 1970er Jahren bezeichnet sich Sölle oft als politische Theologin, in ihren letzten Lebensjahren wendet sie sich vermehrt der Mystik zu (vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 22-26, 30-33). Young Ho Cho teilt das Schaffen Dorothee Sölles in drei aufeinanderfolgende Phasen auf: „Die Theologie nach Auschwitz (Gott-ist-tot-Theologie), die politische Theologie und die Befreiungstheologie“ (Cho, Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels, S. 145). Auf Sölles Selbst-

Ein Blick in ihr Gesamtwerk gibt Aufschluss darüber, wie Sölle selbst diese theologische Strömung charakterisiert. Zunächst ist festzuhalten, dass sie die Befreiungstheologie als ein *Geschenk* der Armen an die Reichen bezeichnet.<sup>104</sup> Die Besonderheit dieser theologischen Strömung liegt für sie darin, dass die Befreiungstheologie konsequent aus der Perspektive der Armen nach der Botschaft des Evangeliums frage, da die Armen die primären Adressaten des Evangeliums seien.<sup>105</sup> Daher geht Sölle von einem „Erkenntnisprivileg der Armen“<sup>106</sup> aus. Die Theologie der Befreiung stuft sie als einen historischen Einschnitt ein, der die revolutionäre Kraft des Christentums wieder zum Vorschein bringe und von späteren Generationen als ebenso wichtig für die Geschichte des Christentums eingeschätzt werden könnte wie die Reformation des 16. Jahrhunderts.<sup>107</sup> Für sie als Theologin der Ersten Welt geht es bei der Theologie der Befreiung darum, das *Geschenk* der Armen anzunehmen, sich von ihnen *evangelisieren* zu lassen und sich an der Verantwortung, welche die Menschen für diese Welt tragen, aktiv zu beteiligen.<sup>108</sup> Auch in der Forschungsliteratur zu Dorothee Sölle wird auf die Bedeutung der Theologie der Befreiung für Sölles Denken hingewiesen. So konstatiert Wolfram Weiße: „Dorothee Sölle nahm die befreiungstheologische Grundannahme, dass das Evangelium vorrangig den Armen gelte, in ihrer Theologie und in persönlichen Begegnungen ernst.“<sup>109</sup>

Ein Blick in die Forschungsliteratur zeigt, dass Sölles Darstellung der Befreiungstheologie korrekt ist. So postuliert die Befreiungstheologie die kirchliche *Option für die Armen* bzw. die *Kirche der Armen*.<sup>110</sup> Einer ihrer Grundsätze ist dabei, dass die eigentlichen Subjekte der Theologie „die gläubigen Armen und Marginalisierten“<sup>111</sup> sein müssen, welche „die Botschaft Jesu, die sich vornehmlich an die

---

einschätzung als Befreiungstheologin wird auch eingegangen bei Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, S. 233-236. Für eine chronologische Darstellung der Entwicklung von Sölles Theologie von den 1950er-Jahren bis zu ihrem Tod vgl. Jörgensen, *Dorothee Sölle*, S. 271-296.

<sup>104</sup> Vgl. Sölle, *Gott im Müll*, S. 231. An späterer Stelle spezifiziert Sölle dies und nennt die Befreiungstheologie „eines der großen Geschenke der Armen Lateinamerikas an die Christenheit, auch an die Mittelklasse der reichen Welt“ (Sölle, *Gott im Müll*, S. 233).

<sup>105</sup> Vgl. Sölle, *Gott denken*, S. 55-56.

<sup>106</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 97. Sie spricht auch von einem „Erkenntnisprivileg der Unterdrückten“ (Sölle, *Gott denken*, S. 97).

<sup>107</sup> Vgl. Sölle, *Gott im Müll*, S. 233.

<sup>108</sup> Vgl. Sölle, *Gott im Müll*, S. 227-235.

<sup>109</sup> Weiße, „Wir partizipieren entweder an der Sendung Christi [...]“, S. 167. Vgl. hierzu auch Ebach, „Auch jetzt noch ist meine Klage Widerspruch“, S. 269. Dass befreiungstheologisches Denken auch in Sölles Spätwerk noch eine Rolle spielt, kann nachvollzogen werden anhand von Sölle, *Mystik und Widerstand*, S. 349-373.

<sup>110</sup> Vgl. Kern, *Theologie der Befreiung*, S. 10-13, 36-43; vgl. Sayer, Jorge Bergoglio: „Die Armen sind Müll.“, S. 242-244; vgl. Sobrino, *Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden*, S. 296-300; vgl. Westhelle, *Art. Befreiungstheologie. II. Systematisch*, Sp. 1210-1212.

<sup>111</sup> Kern, *Theologie der Befreiung*, S. 7.

Entrechteten richtet, aufgrund der Ähnlichkeit ihrer heutigen mit der damaligen Situation unmittelbar auf sich beziehen.“<sup>112</sup> Obschon es sich zunächst um eine regionale, katholische Strömung gehandelt hat, werden die Befreiungstheologie und ihre Grundsätze schon bald weltweit und konfessionsübergreifend diskutiert.<sup>113</sup> Naturgemäß existieren mittlerweile innerhalb der Befreiungstheologie wiederum verschiedene Strömungen, die ausgehend von den befreiungstheologischen Grundlagen unterschiedliche Positionen vertreten.<sup>114</sup>

Trotzdem sind die oben angeführten Aussagen Sölles zu ihrem Verständnis der Befreiungstheologie sowie die aus der Forschungsliteratur gewonnenen Erkenntnisse relevant, da Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ausdrücklich betont, dass sie sich unter Beachtung der befreiungstheologischen Perspektive der theologischen Frage nach dem Leid der Menschen nähern möchte. Von besonderer Wichtigkeit ist hierbei, dass Sölle mit ihrem Verweis auf die Befreiungstheologie zeigt, dass sie – obschon sie eine deutsche, christliche Theologin ist – keinen eurozentristischen Ansatz verfolgen will und ihre Überlegungen nicht nur für die evangelische Theologie relevant sein sollen, sondern sie innerhalb des Christentums konfessionsübergreifend denkt.<sup>115</sup>

#### 4.4 Die Armen und die Reichen

Innerhalb der Befreiungstheologie und auch in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* wird den Armen besondere Aufmerksamkeit zuteil. In diesem Unterkapitel wird nun Sölles Verständnis, welche Menschen zu den Armen und welche zu den Reichen zu zählen seien, wie ihr Umgang mit dem Leid aussehe und welche Verantwortung sie im Hinblick auf das Leid tragen, dargelegt.

##### 4.4.1 Die Armen

Bereits eingangs wurde angesprochen, dass für Dorothee Sölle der Satz *Die Armen sind die Lehrer* einen zentralen Aspekt befreiungstheologischen Denkens darstellt. An dieser Stelle ist daher kurz auf die hier von Sölle implizierte Bedeutung des

---

<sup>112</sup> Wiebe, Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Theologie, S. 21.

<sup>113</sup> Vgl. Kern, Theologie der Befreiung, S. 8-9; vgl. Mickovic, Den Widerspruch denken, S. 123; vgl. Altmann/Mourkojannis, Art. Befreiungstheologie. I. Kirchengeschichtlich, Sp. 1209-1210.

<sup>114</sup> Dies wird auch thematisiert in Sölle, Gott im Müll, S. 205-208.

<sup>115</sup> Im Grunde können auch Vertreter anderer Religionen als des Christentums Sölles Überlegungen als Denkanstöße aufgreifen. An dieser Stelle sei nur kurz darauf hingewiesen, dass es in der Forschungsliteratur Stimmen gibt, die in Frage stellen, ob Sölle wirklich spezifisch christliche Theologie treibe oder nicht eher (zumindest in einigen Texten) mit „religionsübergreifender Großzügigkeit“ (Aschrich, Theologie schreiben, S. 273) für eine „universalreligiöse Gottesliebe“ (Aschrich, Theologie schreiben, S. 274) eintrete, in der spezifisch christliche Inhalte in den Hintergrund treten. Vgl. hierzu auch Baum, Gott nach Auschwitz, S. 151.

Begriffs *Armut* einzugehen: Zunächst ist zu bedenken, dass in der Befreiungstheologie, in deren Tradition Sölle hier argumentiert, Armut nicht nur als rein materielle Armut, sondern auch allgemein als Unterdrückung und Aberkennung der Menschenwürde gedacht wird. Es kann also von einer „Multidimensionalität“<sup>116</sup> des Armutsbegriffs ausgegangen und daher gesagt werden, dass in der Befreiungstheologie das Evangelium aus der Perspektive von Menschen gelesen wird, die in weltlichen Kontexten oftmals eher als *Nichtpersonen* oder *Bedeutungslose* angesehen werden.<sup>117</sup>

Um die Bedeutung dieser Art von Armut für das Leben der Menschen zu verdeutlichen, zitiert Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* verschiedene salvadorianische theologische Stimmen, um diesen Grundsatz zu erläutern.<sup>118</sup> Zunächst führt Sölle – im Rekurs auf Ricardo Urioste (Generalvikar in San Salvador) – aus, dass die Armen in El Salvador trotz – oder gerade wegen – ihrer Armut auf Gott hoffen. Die Armen in Salvador haben daher eine „Option für die Kirche“<sup>119</sup> ergriffen. Diese Formulierung spielt auf die bereits weiter oben erwähnte Formel der *Option für die Armen* an, die innerhalb der Befreiungstheologie einen zentralen Platz einnimmt. Diesem Prinzip zufolge haben Christen eine besondere Verantwortung gegenüber den armen Menschen; des Weiteren sei die Perspektive der Armen innerhalb von Kirche und Theologie zu vertreten und Gottes Heilswille gelte allen Menschen, auch (bzw. besonders) den Armen.<sup>120</sup> Dieses Prinzip wird in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* auf eine bestimmte Art und Weise interpretiert bzw. uminterpretiert: Hier ist es nicht die Kirche, welche eine Option für die Armen ergreift, sondern die Armen, welche eine Option für die Kirche ergreifen. Dies wird so verstanden, dass die Armen eine Form des christlichen Lebens entwickeln, die für alle Menschen Bedeutung erlangen soll. In *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* wird davon gesprochen, dass die Armen in El Salvador über einen starken Glauben verfügen und zwar „nicht diesen passiven Glauben, sondern einen aktiven“<sup>121</sup>, der sich als besonders tragfähig erweise. In diesem Glauben „nehmen [die Armen] Gott

<sup>116</sup> Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen, S. 70.

<sup>117</sup> Vgl. Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen, S. 70. Den Terminus der *Nichtperson* verwendet – in expliziter Bezugnahme auf Gustavo Gutiérrez – auch Dorothee Sölle (vgl. Sölle, Gott denken, S. 54-55).

<sup>118</sup> Es ist generell ein Charakteristikum von Dorothee Sölles theologischen Texten, dass sie teilweise große Passagen anderer Denker zitiert, um ihre eigenen Gedanken zu untermauern. Hierbei gibt sie zumeist zu erkennen, ob sie den genannten Passagen inhaltlich grundsätzlich zustimmt oder widerspricht. Den in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* zitierten theologischen Stimmen aus El Salvador steht Sölle positiv gegenüber; daher können sie hier zum besseren Verständnis ihrer eigenen Position angeführt werden.

<sup>119</sup> SCHMERZ, S. 285.

<sup>120</sup> Vgl. Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen, S. 27-42; vgl. Kern, Theologie der Befreiung, S. 36-43. Allgemein zur Option für die Armen in Sölles Theologie vgl. Tremel, Politik und Theologie bei Dorothee Sölle, S. 90-91.

<sup>121</sup> SCHMERZ, S. 285.

an<sup>122</sup>, verstehen das Evangelium wirklich „als gute Botschaft“<sup>123</sup> und ziehen ihre Lebenskraft und Lebensfreude aus dem Evangelium.<sup>124</sup> Hieraus resultiere ein Leben, das auf eine von Liebe geprägte zwischenmenschliche Gemeinschaft abziele. Sölle zitiert hier einen Priester einer salvadorianischen Gemeinde, Padre Daniel: „Ich kann euch versichern, es gibt hier in dieser Gemeinde neue Werte in der Gesellschaft! Die Leute leben das Evangelium, sie haben Hoffnung für das Volk und Vertrauen in das Volk.“<sup>125</sup>

Sölle deutet des Weiteren an, dass den Armen eine besondere Bedeutung für das Heil der Menschheit zukomme. Diesen Bezug stellt sie anhand von Passagen aus dem so genannten *vierten Gottesknechtlied* (Jes 52,13-53,12) her. Hierbei setzt sie das leidende, arme Volk El Salvadors mit dem Gottesknecht gleich bzw. weist auf elementare Ähnlichkeiten zwischen ihnen hin. So erwecken die Armen – wie der Gottesknecht – Ekel, seien verachtet und werden für ihr eigenes Leid verantwortlich gemacht, obschon sie unschuldig sind.<sup>126</sup> Jedoch haben sie – wie der Gottesknecht – eine stellvertretende Funktion und können durch ihre aktive Form des christlichen Lebens die Menschheit zum Heil bringen: „Wie der Gottesknecht das Licht aller Menschen sein wird, so befördern auch die Armen das Heil anderer.“<sup>127</sup> Dieses Motiv des Gottesknechts und seine Gleichsetzung mit dem salvadorianischen Volk findet sich auch in Sölles Buch *Gott im Müll*. Hier kommt sie zu ähnlichen Schlüssen, deutet aber darüber hinaus noch an, dass die Reichen für das Leid der Armen verantwortlich seien.<sup>128</sup>

Dieser Verweis auf das vierte Gottesknechtlied mag aus europäischer christlich-theologischer Perspektive zunächst überraschen. Schließlich wird hier der Gottes-

---

<sup>122</sup> SCHMERZ, S. 287.

<sup>123</sup> SCHMERZ, S. 287.

<sup>124</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 287.

<sup>125</sup> SCHMERZ, S. 286. Hierbei bezieht sich Dorothee Sölle auch auf Jon Sobrino, einen der wichtigsten salvadorianischen Theologen. Zu dem Gedanken, dass unter den Armen besondere Werte gelebt werden, die ansonsten in der Welt in dieser Form nicht gängig sind, vgl. auch Sobrino, *Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden*, S. 304.

<sup>126</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 286-287.

<sup>127</sup> SCHMERZ, S. 287.

<sup>128</sup> Vgl. Sölle, *Gott im Müll*, S. 229-230. Insgesamt ist der Umgang Sölles mit der Bibel in der Forschungsliteratur umstritten. So urteilen Klaus Aschrich und Inga Wiebe positiv, dass die *Rückbindung an die Bibel* ein zentrales Kriterium für Dorothee Sölles Theologie sei (vgl. Aschrich, *Theologie schreiben*, S. 22,144-145; vgl. Wiebe, *Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Politik*, S. 19,30,69). Wolfgang Baum hingegen kommt in seiner Auseinandersetzung mit Sölles Buch *Leiden*, das gewisse Ähnlichkeiten zu *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* aufweist, zu dem Schluss: „Sölles Argumentation lebt größtenteils von polemischer Mißinterpretation des Neuen Testaments sowie dessen sachkritischer Hermeneutik unter reichlicher Zitation kirchengeschichtlicher Irrwege“ (Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 151). Jutta Koslowski spricht von einer „eigenwilligen Auslegung“ (Koslowski, *Diesseits und jenseits der Theodizee*, S. 394) verschiedener biblischer Texte, bei der Sölle „vor keinem Tabu geheiligter Überlieferung“ (Koslowski, *Diesseits und jenseits der Theodizee*, S. 394) zurückschrecke; jedoch bewertet Koslowski – anders als Baum – Sölles Theologie positiv.

knecht oftmals in Bezug auf den leidenden und sich hingebenden Christus interpretiert.<sup>129</sup> Aber auch die in der jüdischen Tradition gängige Interpretation des Gottesknechts als Volk Israel oder als eine bestimmte Gruppe innerhalb Israels findet sich hier wieder.<sup>130</sup> An dieser Stelle muss man sich erneut daran erinnern, dass Dorothee Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* einen befreiungstheologischen Ansatz verfolgt. Der Blick in befreiungstheologische Literatur zeigt, dass die leidenden, armen Völker Lateinamerikas (bzw. der Welt) hier oft mit dem leidenden Gottesknecht des Jesajabuchs identifiziert werden. So interpretiert der v.a. in Brasilien tätige Befreiungstheologe Carlos Mesters den Gottesknecht des Jesajabuches zunächst als Hinweis auf das Volk Israel. Dieses Volk sei unterdrückt, leidend und entstellt.<sup>131</sup> Mesters transferiert dann dieses Bild in die Gegenwart und kommt zu dem Schluss: „Das aber ist genau das Bild, das heute ein Drittel der Menschheit abgibt.“<sup>132</sup> Ein zweiter, wichtiger Aspekt, der sich bei Mesters findet, ist, dass für ihn das vierte Gottesknechtslied anzeigt, dass nicht das leidende Volk, sondern die Unterdrücker des Volkes die Verantwortung für das Leid tragen und eben diese Unterdrücker nur durch das leidende Volk gerettet werden können. Mesters fragt mit Blick auf die Gegenwart, wann die Reichen eingestehen werden, dass sie für das Leid der Armen die Schuld tragen und die heute Armen die Gerechten sind und die Zukunft der Menschheit sichern werden.<sup>133</sup>

Ein Blick in das Gesamtwerk Dorothee Sölles verrät, dass die Solidarität für arme Menschen, die Armut als Zustand, der zu besonderer Gottesnähe befähigt, und das Lehrersein der Armen wiederkehrende Motive in ihren Texten sind. So spricht Sölle in *Gott im Müll* (ebenfalls in Bezug auf El Salvador) von dem „großen Bekehrungsprozess [...], der heute von den Armen zu den Reichen, von den Ungebildeten

<sup>129</sup> Vgl. Berges, *Das vierte Lied vom Gottesknecht*, S. 163-166; vgl. Kaiser, *Der eine Gott Israels*, S. 237. Auch in aktuellen Dogmatiken ist vom Gottesknecht zumeist in diesem Sinne die Rede (vgl. Kleffmann, *Grundriß der Systematischen Theologie*, S. 138-139,145; vgl. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, S. 277; vgl. Schneider-Flume, *Grundkurs Dogmatik*, S. 250). Als Anknüpfungspunkte für diese Deutung werden z.B. Lk 24,26f. (bei Kleffmann) und 1Kor 15,3 (bei Leonhardt) genannt.

<sup>130</sup> Vgl. Berges, *Das vierte Lied vom Gottesknecht*, S. 167-170; vgl. Kaiser, *Der eine Gott Israels*, S. 236. Bemerkenswert ist, dass in der Forschungsliteratur zum vierten Gottesknechtslied auch Interpretationen diskutiert werden, denen zufolge das Leid dem Gottesknecht von Gott aufgebürdet wird (vgl. Janowski, *Er trug unsere Sünden*, S. 40-47). Hiervon spricht Sölle aber gerade nicht. Als Überblick zu jüdischen Deutungen des Gottesknechts vgl. auch Baltzer, *Art. Gottesknecht*, Sp. 1224-1226.

<sup>131</sup> Vgl. Mesters, *Der Gottesknecht*, S. 56.

<sup>132</sup> Mesters, *Der Gottesknecht*, S. 56.

<sup>133</sup> Vgl. Mesters, *Der Gottesknecht*, S. 62-63. Weitere Interpretationen der Gottesknechtslieder aus befreiungstheologischer Perspektive, von denen viele Ähnlichkeiten zur Interpretation von Mesters aufweisen, finden sich bei Sobrino, *Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden*, S. 303-304 und Ebenhoch, *Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“*, bes. S. 54-61,88-99.

zu den Studierten geht.<sup>134</sup> In *Die Hinreise* spricht Sölle von einem *Bedürfnis nach Gott*, welches zugleich den größten Mangel und die größte Vollkommenheit des Menschen darstelle; dieses Bedürfnis sieht sie primär bei den Armen gegeben.<sup>135</sup> Auch in der Sekundärliteratur wird darauf verwiesen, dass Armut (verstanden in dem oben erläuterten Sinne) ein zentraler Topos in ihrem Gesamtwerk sei.<sup>136</sup> Auffallend und durchaus kritisch zu hinterfragen ist hierbei, dass Sölle die Armen in einer Art beschreibt, die nahelegt, dass arme Menschen (aufgrund ihrer Armut) grundsätzlich den Reichen in moralischen und religiösen Belangen gewissermaßen überlegen seien; hier herrscht also eine gewisse Einseitigkeit in der Darstellung vor.<sup>137</sup> Dass dies auch aus befreiungstheologischer Perspektive anders und differenzierter gesehen werden kann, verdeutlicht Gustavo Gutiérrez: „Der Vorrang für die Armen resultiert nicht in erster Linie daraus, dass er [der Arme] moralisch oder religiös besser wäre (eine unangebrachte Idealisierung), sondern daraus, dass er sich in einer unmenschlichen, ungerechten Situation befindet, die dem Willen Gottes widerspricht.“<sup>138</sup>

#### 4.4.2 Die Reichen

Natürlich stellt sich hier die Frage, was diese Aussagen Sölles zur Armut für die *Reichen* bedeuten. Sölle spricht in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* explizit die Menschen der 1. Welt an und fordert sie dazu auf, sich an den Armen zu orientieren und die Theodizeefrage in Zukunft anders zu stellen: „Den Armen zuzuhören und von ihnen zu lernen bedeutet, diese Frage zu verwandeln.“<sup>139</sup> Sölle plädiert dafür,

---

<sup>134</sup> Sölle, *Gott im Müll*, S. 217. Norbert Greinacher setzt in seiner Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie ähnliche Schwerpunkte und kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie Sölle. Auch er geht dabei auf die Situation der Armen in El Salvador in den 1980er Jahren ein (vgl. Greinacher, *Der Schrei nach Gerechtigkeit*, S. 21-81).

<sup>135</sup> Vgl. Sölle, *Die Hinreise*, S. 119-120. Vgl. hierzu Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 127-131.

<sup>136</sup> Vgl. Weiße, *Ökumenisches Engagement für die Armen*, S. 72-93; vgl. Sterz, *Wider den Luxus der Hoffnungslosigkeit*, S. 324-327; vgl. Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 121-131.

<sup>137</sup> Ein gewisser Hang zur Einseitigkeit, der aber mit weiteren Aspekten ihrer Theologie (u.a. Lebendigkeit und Lebensfreude) zusammengesehen werden müsse, wird im Blick auf Sölles Lebenswerk von Elisabeth Hartlieb konstatiert (vgl. Hartlieb, *Mystik nach dem „Tod Gottes“*, S. 299).

<sup>138</sup> Gutiérrez, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen*, S. 84. Im Hinblick auf aktuelle theologische Strömungen ist in diesem Zusammenhang interessant, dass im Zuge der Wahl von Papst Franziskus im März 2013 und seiner Aussage, er wünsche sich *eine arme Kirche für die Armen*, die Diskussion über Armut und die Option für die Armen im deutschsprachigen Raum in katholisch-theologischen Publikationen wieder vermehrt aufgegriffen wird. Hierbei wird bisweilen – durchaus in inhaltlicher Nähe zu Dorothee Sölle – von einer *Parteilichkeit Gottes für die Armen* (vgl. Möhring-Hesse, *Die Armen der Kirche und die „Kirche der Armen“*, S. 265), von den Armen als *Privilegierten Gottes* (vgl. Hünermann, *„Kirche der Armen“*, S. 234) oder davon, dass *den Armen das Reich Gottes gehöre* (vgl. Kügler, *Menschen mit Zukunft*, S. 19), gesprochen.

<sup>139</sup> SCHMERZ, S. 287. Dass nach Sölle nicht alle Menschen, die in der 1. Welt leben, zu den Reichen gehören, zeigt sich in ihren Aussagen zu einem Obdachlosen in den USA, die weiter unten angesprochen werden.



die gängige Formulierung der Theodizeefrage – „Wie konnte Gott das zulassen?“<sup>140</sup> – aufzugeben und stattdessen zu fragen: „Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz, und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?“<sup>141</sup> Bereits eingangs wurde berichtet, dass Sölle die Theodizeefrage *als falsche Frage überwinden* möchte.<sup>142</sup> Diese Aussage wird innerhalb von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* jedoch erst an dieser Stelle wirklich verständlich. So möchte Sölle keineswegs dazu aufrufen, die theologische Frage nach dem Leiden der Menschen nicht mehr zu stellen; zugleich stellt sie aber die These auf, dass die in der Diskussion gängige Fragestellung falsch formuliert sei.

Beachtenswert ist hierbei m.E., dass die gängige Frage – *Wie konnte Gott das zulassen?* – zunächst einmal eine weitgehend passive Rolle der Menschen in allen Antwortversuchen auf die Theodizeefrage impliziert; in dieser Formulierung wird nur danach gefragt, weshalb Gott etwas (nicht) tut.<sup>143</sup> Dass Sölle die von ihr präferierte Formulierung – *Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz, und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?* – als Aufruf zur Aktivität der Menschen versteht, wird weiter unten noch ausführlich dargelegt werden.<sup>144</sup> Grundsätzlich kann mit Blick auf die Sekundärliteratur jedoch bereits hier gesagt werden, dass Sölles Umformulierung der Theodizeefrage die Vermutung nahelegt, dass für sie

<sup>140</sup> SCHMERZ, S. 287. Magdalene L. Frettlöh sagt, dass die Frage „Wie kann Gott das zulassen?“ (Frettlöh, *Wo war Gott in Buchenwald?*, S. 9) die gängige Formulierung sei. Sie stimmt hier also mit Sölle überein, wobei Frettlöh die Frage im Präsens stellt. Laut Joachim Ringleben ist die Theodizeefrage – „Warum hat Gott das ‚zugelassen‘? (oder gar: ‚bewirkt‘)“ (Ringleben, *Der lebendige Gott*, S. 243) – eine unbeantwortbare Frage, die sich am Bestehenden bzw. an der Vergangenheit orientiert. Dem stellt Ringleben einen Glauben gegenüber, welcher „primär den Blick *nach vorn* zu richten hat“ (Ringleben, *Der lebendige Gott*, S. 243).

<sup>141</sup> SCHMERZ, S. 287. Gottfried Orth klassifiziert dies als eine „theologisch produktive Frage“ (Orth, *Mitten im Krieg vom Frieden singen*, S. 177) und als Sölles feministische Reaktion auf die theologische Theodizeedebatte.

<sup>142</sup> Siehe *Sölles Theodizeebegriff* (S. 155 f.). Vgl. hierzu auch Miescher, *Rizpas Schwestern*, S. 126.

<sup>143</sup> Nichtsdestoweniger können natürlich auch Antwortversuche auf diese Form der Theodizeefrage die Aktivität der Menschen fordern; die Notwendigkeit hierzu ist jedoch nicht in der Fragestellung angelegt. Nicht nur wegen dieser in ihr gewissermaßen angelegten Passivität der Menschen kann die Frage *Wie konnte Gott das zulassen?* bzw. die ihr verwandte Frage „Warum hat Gott das zugelassen?“ (Moltmann, *Die Grube – Wo war Gott?*, S. 152) kritisch gesehen werden. Jürgen Moltmann erkennt hier „negativ gewendet – eine Frage der Zuschauer, die nachträglich diese Warum-Frage stellen und doch genau wissen, dass jede Antwort, die mit ‚darum...‘ beginnt, eine Verhöhnung der Leidenden und eine Lästerung Gottes darstellen würde.“ (Moltmann, *Die Grube – Wo war Gott?*, S. 152). Jedoch könne diese Frage nicht nur aus einer neutralen Perspektive, sondern auch aus der Trauer um betroffene Menschen gestellt werden, wobei aber die Frage der selbst Betroffenen laute: „Mein Gott, wo bist du?“ oder allgemeiner: „Wo ist Gott?“ (Moltmann, *Die Grube – Wo war Gott?*, S. 152). Für eine Diskussion der Vorstellung der *Zulassung* des Bösen durch Gott vgl. auch Claret, *Die der Struktur unserer Lebenswelt von Haus aus inhärenten Irritationen und das Böse*, S. 87-90.

<sup>144</sup> Siehe *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* (S. 177 ff.).

die Theodizeefrage „nur über den Umweg des praktischen Primats zu behandeln ist“<sup>145</sup> und somit ein bestimmtes Handeln der Menschen gefordert wird.

Neben der Neuformulierung der Theodizeefrage richtet sich Sölle noch mit zwei Beispielen an die Reichen. Zunächst berichtet sie von einer Begegnung mit einem Obdachlosen in den USA. Sölle erklärt, dass der Umstand, dass in einem Land der 1. Welt ein Mensch kein Obdach hat, sie tief bewege und Trauer bei ihr hervorrufe. Hierbei sieht sie den Obdachlosen, obschon er eigentlich eine passive Rolle in der Erzählung einnimmt, als den aktiven Part ihrer Begegnung: „Der alte Mann [...] evangelisiert mich“<sup>146</sup>. Die Formulierung des *Evangelisierens der Reichen durch die Armen* hatte Sölle zuvor auch schon im Hinblick auf die Situation in El Salvador gebraucht.<sup>147</sup> Auch wenn sie diese Formulierung nicht näher erläutert, so kann hier doch vermutet werden, dass für Sölle von den Armen eine Bewegung auf die Reichen hin möglich ist, welche die Reichen wieder näher an das Evangelium und an einen aktiven Glauben an Gott führe. Das zweite Beispiel handelt von einem Priester in El Salvador, der sich schwer am Rücken verletzt hat. Er ist für Sölle ein Vorbild für den Umgang der (vergleichsweise) Reichen mit den Armen, da er „in seiner revolutionären Arbeit für sie [die Armen] kämpft.“<sup>148</sup> Des Weiteren habe der Priester keinen Zugang zu schmerzstillenden Medikamenten und lebe somit gewissermaßen wie die Armen: „Der Priester Alfredo hat das Leben der Armen und mit den Armen, die keine schmerzstillenden Mittel haben, gewählt.“<sup>149</sup> Es ist also für Sölle auch eine Bewegung von den Reichen zu den Armen hin möglich.<sup>150</sup>

Ein Blick in Dorothee Sölles Gesamtwerk und die Sekundärliteratur verrät hier noch eine weitere Dimension, in welcher die Reichen eine besondere Bedeutung für ihre Theologie haben: Sölles Theologie ist von der Überzeugung geprägt, dass

---

<sup>145</sup> Mickovic, Den Widerspruch denken, S. 85. Armin Kreiner beruft sich in seinen Ausführungen zu derartigem, unter dem praktischen Primat stehenden Denken zur Theodizeefrage auf Sölles Theologie (vgl. Kreiner, Gott im Leid, S. 194-195). Dorothee Schlenke spricht im Hinblick auf Sölle von einer „*Theodizee in praktischer Perspektive*“ (Schlenke, Leiden und Personsein, S. 242) bzw. „einer ethisch gewendeten *Theodizee*“ (Schlenke, Leiden und Personsein, S. 245).

<sup>146</sup> SCHMERZ, S. 293.

<sup>147</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 287.

<sup>148</sup> SCHMERZ, S. 297.

<sup>149</sup> SCHMERZ, S. 297.

<sup>150</sup> Joachim Kügler sieht in einer solchen Bewegung der Reichen zu den Armen hin einen Aufruf der Seligpreisungen des Matthäusevangeliums an die Reichen (Mt 5,3-12). Er kommt zu dem Schluss: „Nicht die Armen sind von Gott abgeschnitten, sondern wir, die Reichen. Wenn wir trotzdem mit Gott in Kontakt kommen wollen, führt unser Weg zu den Armen. Dort, wo die Armen sind, lässt sich Gott finden. Die Option für die Armen ist nicht selbstlose Menschenfreundlichkeit, sondern schierer Heilsegoismus. [...] Umdenken und ein neues Leben wagen. Solidarisch werden im Teilen und im Kampf für Gerechtigkeit. Gott finden bei den Armen. Von ihnen die neue Weltordnung lernen und mit ihnen zu Menschen werden, die Zukunft haben.“ (Kügler, Menschen mit Zukunft, S. 20).

für das Leid der Armen zumeist die Reichen verantwortlich seien, da die Reichen die Bedingungen des Leides schaffen, unter denen die Armen leben müssen.<sup>151</sup>

Dass die Bezeichnungen *Arme* und *Reiche* auch nach anderen Kriterien vergeben werden können, zeigt sich in Michael Kortés Auseinandersetzung mit Dorothee Sölles Theologie, da er aus Sicht der Befreiungstheologie anführt: „Darüber hinaus werden unter ‚Armen‘ aber auch all jene subsumiert, die, unabhängig von ihrem materiellen Status, an dem Befreiungsprozess der Armen und dem Streben nach sozialer Gerechtigkeit teilnehmen.“<sup>152</sup> Eine solche Haltung werde in der Befreiungstheologie als „spirituelle Armut, Armut im Sinne des Evangeliums, evangelische Armut oder christliche Armut“<sup>153</sup> umschrieben. Ein solches Verständnis des Begriffs *Armut* ist in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* nicht gegeben, da Kortés Votum zufolge auch der Priester Alfredo (und wohl auch Sölle selbst) in einem gewissen Sinne als arm zu bezeichnen wäre, was Sölle aber gerade nicht tut.

## 4.5 Gottes Schmerz und unsere Schmerzen

Bereits ein Blick auf den Titel des Textes von Dorothee Sölle, der in dieser Arbeit behandelt wird, verrät die besondere Bedeutung des Begriffs *Schmerz* für die theologischen Überlegungen Sölles.<sup>154</sup> Der Titel *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* deutet – genauso wie die weiter oben als Fragestellung Sölles identifizierte Formulierung *Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz, und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?* – darauf hin, dass zwei Arten des Schmerzes zu unterscheiden sind, die jedoch in einer Beziehung zueinander stehen. Hierauf weist Dorothee Sölle auch explizit hin: „Ich denke, bevor wir Gottes Schmerz und unsere Schmerzen zusammendenken können, müssen wir sie unterscheiden lernen.“<sup>155</sup>

Als Ziel nimmt sich Sölle für ihre eigenen theologischen Reflexionen vor: „Ich will im Folgenden im Sinne der dritten Position auf die leidende Gottheit, die allein auf

<sup>151</sup> Dies wurde schon in *Die Armen* (S. 170 ff.) im Zuge der Auseinandersetzung mit Sölles Interpretation des vierten Gottesknechtslieds angedeutet. In einem Text, den sie kurz nach den Terroranschlägen des 11. Septembers verfasst hat, geht Sölle davon aus, dass ca. zwanzig Prozent der Weltbevölkerung zu den Gewinnern der Globalisierung und somit zu den Reichen gehören (vgl. Sölle, Zwischenruf, S. 6-7). An anderer Stelle bezeichnet sie jene zwei Drittel der Weltbevölkerung, die unter Elend und Hunger leiden, „mit dem biblischen Ausdruck ‚die Armen‘.“ (Sölle, Im Hause des Menschenfressers, S. 258).

<sup>152</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, S. 183.

<sup>153</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, S. 184. Diese Diskussion über den Armutsbegriff erinnert an die bibelwissenschaftliche Debatte über das Verständnis der Gruppe der *geistlich Armen* bzw. der *Armen im Geiste* in der ersten matthäischen Seligpreisung (Mt 5,3). Vgl. hierzu Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Teilbd. 1, S. 276-281.

<sup>154</sup> Trotzdem wurde bisher nicht näher auf den Begriff *Schmerz* eingegangen. Dies liegt darin begründet, dass dieser Begriff auch in weiten Teilen des Textes *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* nicht erwähnt wird.

<sup>155</sup> SCHMERZ, S. 289.

die Frage nach dem Leiden der Unschuldigen antwortet, hindenken.“<sup>156</sup> Somit sind also auch Sölles Ausführungen zum göttlichen und menschlichen Schmerz vor dem Hintergrund ihrer vorangegangenen Überlegungen zu verstehen, denen zufolge sie Gott als liebend, leidend, nicht-allmächtig sowie (zumindest teilweise) verstehbar (und eventuell auch werdend) denkt.

#### 4.5.1 Gottes Schmerz

Als Erstes ist hier auf den *Schmerz Gottes* einzugehen. Dazu muss man sich – wie gerade bereits betont – zunächst daran erinnern, dass Dorothee Sölle Gott als liebend, leidend, nicht-allmächtig sowie als (zumindest teilweise) verstehbar (und eventuell auch werdend) zu denken versucht.<sup>157</sup> Dieses Anliegen untermauert sie in ihren Ausführungen zum Schmerz Gottes, indem sie verschiedene Gottesattribute kritisiert und als ungeeignet für die theologische Frage nach dem menschlichen Leid klassifiziert. Diese Gottesattribute, die sie mit ihrer Rede vom Schmerz Gottes kritisieren möchte, sind: *Selbstgenügsamkeit*, *Wandellosigkeit*, *Ewigkeit*, *Bedürfnislosigkeit*, *Unverwundbarkeit*, *Allmacht* und *totale Transzendenz*.<sup>158</sup> Obschon weiter unten gezeigt werden wird, dass Sölle nicht alle diese Attribute in Bezug auf Gott völlig ablehnt, gibt sie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* doch deutlich zu erkennen, dass sie ihnen zunächst skeptisch gegenüber steht, da sie in dem theologischen Denken, das mit diesen Vorstellungen operiert, „keinen Hinweis auf Gottes Schmerz, auf Gottes Verbundenheit entdecken“<sup>159</sup> kann und es daher schwierig findet, „innerhalb eines solchen Denkens an Gottes Liebe zu glauben.“<sup>160</sup> Hier ist also zunächst festzuhalten, dass für Sölle zum einen die oben genannten Gottesattribute durch die Rede vom Schmerz Gottes negiert bzw. zumindest kritisiert werden und zum anderen die Liebe Gottes für Sölle untrennbar mit dem Schmerz Gottes verbunden ist.

Hiermit ist nun zunächst aber primär gesagt, welche Gottesvorstellungen Sölle verneint. Innerhalb von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* versucht sie aber nicht nur, eine Kritik an ihrer Meinung nach falschen Gottesattributen zu formulieren, sondern ist durch die Etablierung der Rede vom Schmerz Gottes auch bemüht, das „falsche Denken“<sup>161</sup>, das der Proklamation der falschen Gottesattribute zugrunde liege, zu korrigieren. Hier ist zuvorderst zu sagen, dass Gott den Schmerz Gottes nicht „vermeiden oder abschaffen könnte“<sup>162</sup>; er sei dem Schmerz also in gewisser Hinsicht ausgesetzt. Des Weiteren macht Sölle deutlich, dass in der Rede vom

---

<sup>156</sup> SCHMERZ, S. 282.

<sup>157</sup> Siehe *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.).

<sup>158</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 287-288, 290.

<sup>159</sup> SCHMERZ, S. 290.

<sup>160</sup> SCHMERZ, S. 290.

<sup>161</sup> SCHMERZ, S. 288.

<sup>162</sup> SCHMERZ, S. 288.

Schmerz Gottes ein eher *weibliches* als *männliches* Gottesbild impliziert werde.<sup>163</sup> In metaphorischer Sprache erläutert sie, dass Gott über das, was Menschen einander und anderen Lebewesen (Tieren und Pflanzen) antun, *weine*, uns *in ihrem Schoß halte* und uns *tröste*.<sup>164</sup> Dies alles sei jedoch nur möglich, weil Gott uns im Schmerz verbunden sei und die Fähigkeit habe, unseren Schmerz „am eigenen Leibe zu spüren.“<sup>165</sup> Somit sei das „Mitleiden, mit da sein“<sup>166</sup> in unserem Schmerz ein Charakteristikum Gottes.<sup>167</sup> Diese Teilnahme Gottes gelte ausnahmslos allen leidenden Menschen: „Alle Leidenden sind in der Gegenwart Gottes.“<sup>168</sup> An anderer Stelle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* spricht Sölle aber auch von der *Heilung* der Menschen durch Gott und von der *Befreiung* der Menschen, welche von Gott ausgehen werde; somit ist hier auch ein Verweis auf eine Art von Macht zu erkennen, die von Gott ausgehe.<sup>169</sup>

<sup>163</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 288. In der Kritik am patriarchalen Gottesverständnis besteht ein Hauptanliegen feministischer Theologie, der auch Dorothee Sölle oftmals zugeordnet wird und der sie sich auch selbst zugeordnet hat. Sölle macht deutlich, dass es in der Theologie nicht damit getan sein könne, männliche Umschreibungen und Namen für Gott einfach nur durch weibliche zu ersetzen. Vielmehr sei das Befreiungspotenzial von Theologie, Glaube und Religion herauszuarbeiten, welches auch, aber nicht nur Frauen zu Gute kommen solle. Für einen ersten Überblick hierzu vgl. Mattiaie, Feministin „avant la lettre“, S. 148-150 sowie Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, S. 100-105.

<sup>164</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 288.

<sup>165</sup> SCHMERZ, S. 288.

<sup>166</sup> SCHMERZ, S. 288.

<sup>167</sup> Das Mitleiden Gottes erklärt sie anhand eines Verweises auf Jesus: „Wenn in seiner Gegenwart jemand ins Gesicht geschlagen wird, so zuckt er zusammen, spürt es auf seiner Wange.“ (SCHMERZ, S. 288). Grundsätzlich ist aus christlicher Perspektive auffallend, dass in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi (zumindest explizit) kaum eine Rolle spielt. Sölles Verständnis von Jesus und der Christologie in ihrem Lebenswerk in seiner ganzen Komplexität nachzuzeichnen, ist an dieser Stelle nicht möglich und auch nicht notwendig, da dies in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* kein zentrales Element ist. Für einen ersten Einblick zum Verständnis Jesu Christi in Dorothee Sölles Theologie vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 26-30 sowie Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, S. 92-97. Renate Jost merkt hierzu an, dass frühe Werke Dorothee Sölles (1960er- und 1970er-Jahre) eher einen christozentrischen Ansatz verfolgen, wohingegen in späteren Texten (1980er Jahre) „eine Verlagerung zu Reflexionen über Gott, den Grund des Lebens“ (Jost, Zur Bedeutung Dorothee Sölles für (m)eine feministische Theologie, S. 121) stattfinde. Auch wenn sich diese beiden Zugänge im Grunde nicht wirklich widersprechen, so kann Josts Beobachtung doch im Hinblick auf *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* durchaus zugestimmt werden, da hier von Jesus Christus kaum die Rede ist. Sölle selbst sagt in *Mystik des Todes*, an dem sie bis zu ihrem Lebensende gearbeitet hat, dass ihr selbst ihr frühes theologisches Denken mittlerweile „allzu ‚christozentrisch‘“ (Sölle, *Mystik des Todes*, S. 417) erscheine, während ihre Theologie mittlerweile mehr auf den Geist und den Glauben an den Schöpfer konzentriert sei.

<sup>168</sup> SCHMERZ, S. 288.

<sup>169</sup> „Gott leidet mit ihnen und Gott verwandelt ihren Schmerz. Gott wird sie befreien, Gott wird das Land heilen.“ (SCHMERZ, S. 292). Dorothee Schlenke verweist auf diese Formulierungen, um Sölles Beeinflussung durch die Befreiungstheologie und eine Entwicklung innerhalb von Sölles Gesamtwerk aufzuzeigen. So sei hier erkennbar, dass von Sölle zu diesem Zeitpunkt trotz der Verweise auf solidarische Praxis „von dieser Praxis und diesem Handeln gerade nicht alles erwartet wird.“

Auffallend ist, dass Dorothee Sölle einige der oben aufgeführten Gottesattribute nur einmal erwähnt und sie weder definiert noch näher erläutert. Dies wäre jedoch für ein besseres Verständnis ihrer Argumentation sinnvoll gewesen. So haben die vorangegangenen Reflexionen in den Unterkapiteln zu Hans Jonas gezeigt, dass theologische Begriffe wie z.B. die *Allmacht* oder das *Werden Gottes*<sup>170</sup> unterschiedlich verstanden wurden und werden. Anhand von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ist aber Sölles Verständnis einiger dieser Begriffe – z.B. der *Transzendenz Gottes* – kaum erkennbar. Im Folgenden soll daher in einem kurzen Exkurs mit Hilfe von Passagen aus anderen Texten Sölles und mit Verweisen auf die Sekundärliteratur versucht werden, ihre Gedankengänge in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* besser zu verstehen.

Zunächst ist hier zu sagen, dass Dorothee Sölles theologisches Denken dadurch gekennzeichnet ist, dass sie Gott nicht *theistisch* denken möchte.<sup>171</sup> Was sie unter dem Schlagwort *Theismus* versteht, macht sie besonders in ihrem Buch *Gott denken* deutlich: Hier zählt sie zu den Merkmalen des Theismus v.a. die „Vorstellung eines höchsten Wesens an der Spitze der Pyramide des Seins, das alle Ordnungen ins Dasein gesetzt hat und sie erhält“<sup>172</sup>. Eine solche Vorstellung sei laut Sölle jedoch mittlerweile „nicht mehr denkmöglich.“<sup>173</sup> Auch wendet sie sich gegen bestimmte Vorstellungen einer *Transzendenz Gottes*. So verneint sie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* den „total transzendente[n] Gott“<sup>174</sup> und in *Gott denken* die „ab-

---

(Schlenke, Leiden und Personsein, S. 247). Vielmehr deutet sich hier an, dass auch ein (machtvolles) Handeln Gottes von Sölle erwartet wird.

<sup>170</sup> Wenn Sölle die Wandellosigkeit Gottes verneint, kann das durchaus als Indiz dafür gesehen werden, dass sie Gott als werdend denkt. An anderer Stelle sagt Sölle – unter Bezugnahme auf die biblische Sintflutgeschichte – explizit: „Der biblische Gott ist nicht unveränderlich, er bereut sogar, was er zuvor getan hat (Genesis 8,21)“ (Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 225). Young Ho Cho weist auf die hohe Wertschätzung hin, welche die Prozesstheologie bei Dorothee Sölle genießt. Eine elementare Aussage der Prozesstheologie ist, dass Gott als werdend zu denken sei (vgl. Cho, *Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels*, S. 163-165). Siehe hierzu auch die Diskussion der verschiedenen Einflüsse auf Sölles Theologie in *Der liebende und nicht-allmächtige Gott* (S. 162 ff.). Zum *Werden Gottes* bei Sölle vgl. auch Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 164-165.

<sup>171</sup> Armin Kreiner zufolge ist Sölles Theismuskritik als außergewöhnlich radikal einzustufen (vgl. Kreiner, *Gott im Leid*, S. 204).

<sup>172</sup> Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 223. Der Begriff des *Theismus* wird in der Theologiegeschichte unterschiedlich verstanden. Sölles Verständnis deckt sich hier durchaus mit einigen der Verwendungsweisen dieses Begriffes innerhalb der Theologie (vgl. Dalferth, Art. *Theismus*, S. 196).

<sup>173</sup> Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 223. Dass die Kritik am Theismus in Dorothee Sölles Werken eine zentrale Rolle einnimmt, wird auch in der Sekundärliteratur betont (vgl. Tremel, *Politik und Theologie bei Dorothee Sölle*, S. 97-102; vgl. Matthiae, *Feministin „avant la lettre“*, S. 146-147; vgl. Cho, *Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels*, S. 162-163). Sölle selbst spricht davon, *atheistisch an Gott zu glauben* (vgl. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, S. 217-234). Auch kann ihre frühe Theologie als *nachttheistisch* bezeichnet werden (vgl. Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 205).

<sup>174</sup> SCHMERZ, S. 290.

solute, unbezogene Transzendenz<sup>175</sup> sowie die „verdinglichte Transzendenz“<sup>176</sup> und geht stattdessen von einer „*Transzendenz-in-Immanenz*“<sup>177</sup> aus. Eines der Ziele ihrer Theologie sieht Sölle darin, dass „wir vom Gott-über-uns zum Gott-in-uns kommen, daß wir die falsche hierarchisch gedachte Transzendenz überwinden“<sup>178</sup> und somit ein wirkliches, aktives Verhältnis von Gott und Menschen zu denken wagen.<sup>179</sup>

Dieses Verhältnis von Gott und Menschen ist hierbei laut Sölle im Sinne einer gegenseitigen *Angewiesenheit* zu denken.<sup>180</sup> So kann sie in ihrem Gesamtwerk an mehreren Stellen sagen, dass Gott die Menschen *brauche*. Auch hier kann wiederum auf *Gott denken* verwiesen werden, wo Sölle – auf Martin Buber Bezug nehmend – zum Verhältnis von Gott und Mensch anführt: „Geben und Nehmen sind beiderseitig: Wir brauchen Gott nur, wenn wir auch wissen, wie sehr Gott uns braucht.“<sup>181</sup> Ähnlich äußert sie sich in ihrem Buch *Es muss doch mehr als alles ge-*

<sup>175</sup> Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 225.

<sup>176</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 227.

<sup>177</sup> Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 225. In ihren Ausführungen zur Transzendenz Gottes betont Sölle auch, dass die „in der klassischen Theologie entwickelten Symbole der Absolutheit, nämlich Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht Gottes“ (Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 225), biblisch nicht begründbar seien und konstatiert, dass sie „dem Begriff Gott ein äußerstes Maß an Transzendenz [verleihen], das der religiösen Erfahrung widerspricht.“ (Sölle, *Gott denken* [Originalausgabe], S. 225).

<sup>178</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 228. Für eine ausführliche Darstellung des Transzendenzverständnisses von Dorothee Sölle und eine Rekonstruktion ihrer Versuche, Transzendenz und Immanenz Gottes zusammenzudenken, vgl. auch Cho, *Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels*, S. 182-189. Monika Tremel konstatiert hierzu: „Ein wesentliches Merkmal der Theologie ist dabei für Sölle, dass die Transzendenz Gottes radikal immanent gedacht wird. Denn der Horizont der Rede von Gott ist die Welt, genauer gesagt, die gesellschaftliche Realität.“ (Tremel, *Politik und Theologie bei Dorothee Sölle*, S. 97).

<sup>179</sup> Der Begriff *Transzendenz* wird in der Theologie durchaus auf verschiedene Arten verstanden. Es kann daher vermutet werden, dass Dorothee Sölle v.a. ein bestimmtes Verständnis von Transzendenz kritisiert, das dem nahe kommen dürfte, was Christian Danz als eine der möglichen Interpretationen dieses Begriffes folgendermaßen beschreibt: „Mit einem Dualismus von Transzendenz und Immanenz ist in der Konsequenz ein Theismus verbunden, der Gott und Welt abstrakt voneinander trennt“ (Danz, *Art. Transzendenz/Immanenz. V. Fundamentaltheologisch*, Sp. 553).

<sup>180</sup> Dass Dorothee Sölle in ihrem Denken der gegenseitigen Angewiesenheit von Gott und Mensch von der Befreiungstheologie beeinflusst ist, wird betont bei Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 152-153. Jedoch weist dieser Gedanke auch Bezüge zur Prozesstheologie auf, die Sölle ebenfalls als eine Strömung nennt, die Gemeinsamkeiten mit ihrer Theologie aufweise (siehe *Der liebende und nicht-allmächtige Gott* (S. 162 ff.)). Johannes Grössl spricht von „einer ewigen, gegenseitigen Abhängigkeit“ (Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes*, S. 43) von Gott und Welt in Alfred North Whiteheads Denken, auf das sich die Prozesstheologie beruft. Hierin erkennt Grössl einen entscheidenden Unterschied zum Offenen Theismus. Vgl. hierzu auch Whitehead, *Prozeß und Realität*, S. 621 sowie Link, *Christlicher Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltbild*, S. 94-95. Sölle selbst verweist in Bezug auf diese gegenseitige Abhängigkeit von Gott und den Menschen ebenfalls auf Whiteheads Panentheismus (vgl. Sölle, *Mystik und Widerstand*, S. 144).

<sup>181</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 221. So heißt es bei Buber: „Daß du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, daß Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit

ben: „[I]ch begriff vielmehr, dass Gott uns braucht, um das, was in der Schöpfung gemeint war, zu realisieren.“<sup>182</sup> Dieser Gedanke der Beziehung von Gott, Mensch und Schöpfung wird von Sölle wiederum besonders in *Gott denken* und in ihrer Schöpfungstheologie in *lieben und arbeiten* ausgearbeitet. Hier bezeichnet sie den Menschen als „Mit-Schöpfer“<sup>183</sup> sowie als „Mitarbeiter Gottes“<sup>184</sup> und postuliert: „Die Schöpfung ist unvollendet, und Gott braucht uns in der Geschichte, sie zu vollenden.“<sup>185</sup> An anderer Stelle verknüpft Sölle die Liebe Gottes stark mit dem Gebrauchtwerden des Menschen. So urteilt sie in einem Interview in Bezug auf Gott: „Jemand, der Liebe gibt, ist auch auf Liebe angewiesen, notwendigerweise.“<sup>186</sup> Und weiterhin führt sie hier aus: „Das Verhältnis der Liebe ist tatsächlich so, daß Gott angewiesen ist auf uns, auch uns braucht, daß wir dazu beitragen, das Reich Gottes aufzubauen.“<sup>187</sup>

Gewissermaßen noch einen Schritt weiter geht Sölle in einem Handbuchartikel, der sich mit der theologischen Bedeutung des Begriffs *Gegenseitigkeit* auseinandersetzt. Auch hier sagt sie, dass Gott die Menschen brauche und im Verhältnis von Gott und Mensch von einem gegenseitigen Brauchen auszugehen sei.<sup>188</sup> Jedoch spricht sie hier darüber hinaus noch explizit davon, dass theologische Konzepte möglich (oder sogar notwendig?) seien, denen zufolge der Mensch Gott *erlösen* könne: „Dass Gott auf unser Erscheinen wartet, uns um unsere Wahrheit bittet, ohne unseren Mut in der kalten Trauer des Universums bleibt, ja dass Gott erlöst werden will, dass also selbst ein Konzept wie das der Erlösung ethisch und theologisch im Rahmen der Gegenseitigkeit gedacht werden muss, das sind Entwürfe feministischer Theologie, die notwendig immer weiter in eine neue Art von Mystik hineingehen.“<sup>189</sup>

---

dich?“ (Buber, *Ich und Du*, S. 133). Siehe zu Buber auch *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

<sup>182</sup> Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 248.

<sup>183</sup> Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 222. Vgl. auch Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 57-62 sowie Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, S. 97-99. Unter Verweis auf Martin Luther betont Oswald Bayer hingegen: „So sind die Geschöpfe zwar Mitwirkende, aber keine Schöpfungsmittler, keine Mitschöpfer“ (Bayer, *Art. Schöpfung*, VIII. Systematisch-theologisch, S. 338).

<sup>184</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 72.

<sup>185</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 72. In *Leiden* heißt es, dass Gott den Menschen für die Arbeit an der Vollendung der Schöpfung brauchen *will* (vgl. Sölle, *Leiden*, S. 140).

<sup>186</sup> Dorothee Sölle zit. in Boschki/Schuster, *Zur Umkehr fähig*, S. 34.

<sup>187</sup> Dorothee Sölle zit. in Boschki/Schuster, *Zur Umkehr fähig*, S. 35. Für einen ersten Einblick in Dorothee Sölles Verständnis des Begriffs *Reich Gottes* vgl. Sölle, *Gott denken*, S. 175-197.

<sup>188</sup> Vgl. Sölle, *Art. Gegenseitigkeit/Koinonia*. *Mystisch-politische Dimension*, S. 205.

<sup>189</sup> Sölle, *Art. Gegenseitigkeit/Koinonia*. *Mystisch-politische Dimension*, S. 205. Den Gedanken der *Erlösung Gottes* durch die Menschen bzw. einer gegenseitigen Erlösung der Menschheit und Gottes findet man bei der von Sölle sehr geschätzten Theologin Carter Heyward, auf die Sölle auch in diesem Handbuchartikel verweist (vgl. Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an*, S. 43-44; vgl. Sölle, *Art. Gegenseitigkeit/Koinonia*. *Mystisch-politische Dimension*, S. 205). Aber auch in ihrer Auseinandersetzung mit der kabbalistischen Schechinalehre erwähnt Sölle den Gedanken einer „Erlösung



In Sölles Gesamtwerk lassen sich noch weitere Passagen finden, in denen von einer existenziellen Angewiesenheit Gottes auf die Menschen die Rede ist.<sup>190</sup> So sagt Sölle in *Es muss doch mehr als alles geben* – wiederum unter Verwendung des Wortes *brauchen* – über die Zeit des Dritten Reiches: „Der Gott, der Menschen braucht, um zu sein, war ein Nichts.“<sup>191</sup> Noch expliziter spricht Sölle in *lieben und arbeiten* davon, dass Gott auf den Menschen angewiesen sei und der Mensch gewissermaßen das Schicksal Gottes in Händen halte: „Keine frühere Generation war in der Lage, [...] Gott selbst, den Schöpfer, das Sein-in-Beziehung abzuschaffen. Mögen wir uns auch mit oberflächlichen christlichen Redensarten vom ‚ewigen Gott‘ zu trösten suchen – das ist Selbstbetrug, denn nach der Endlösung des nuklearen Holocaust gibt es weder Vater noch Mutter im Himmel und keinen Schöpfer mehr.“<sup>192</sup> Und auch in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* kritisiert Sölle die Vorstellung, eine mögliche Zerstörung der Schöpfung durch die Menschen tangiere Gott nicht wirklich: „Es gibt manche Theologen, die kommen mir so vor, als stellen sie sich Gott wie eine unzerstörbare Großmaschine vor. Sie funktioniert angeblich auch nach einem Atomkrieg und der Zerstörung der Schöpfung weiter.“<sup>193</sup>

---

Gottes durch die Kreatur“ (Sölle, Leiden, S. 140). Auch hier verwendet Sölle den Begriff *Schmerz* Gottes, über den sie sagt, dass Gott laut der Kabbala von diesem erlöst werden müsse. Vgl. hierzu auch Hermann, *Das Böse und die Theodizee*, S. 250.

<sup>190</sup> Dass die Gegenseitigkeit in der Beziehung von Gott und Mensch und das Heilwerden Gottes im Gesamtwerk (besonders im Spätwerk) Sölles eine besondere Rolle einnehmen, wird betont bei Wind, *Provokationen Gottes?*, S. 275.

<sup>191</sup> Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 247. Auch an anderer Stelle spricht Sölle von einer Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die von Gegenseitigkeit geprägt sei und in der Gott die Menschen brauche, wobei sie hierbei die Liebe Gottes als zentral für dieses Verständnis dieser Beziehung betont: „Ich denke, Gott braucht es manchmal, von uns getröstet zu werden. Die wirkliche Liebe ist ein Geben und ein Nehmen, sie ist gegenseitig.“ (Sölle, *Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes*, S. 54).

<sup>192</sup> Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 219. Auch hier äußert sich Sölle also – ähnlich wie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* – kritisch zur Vorstellung, dass Gott ewig sei. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Aussage, die Sölle zwei Tage vor ihrem Tod im Jahre 2003 getätigt hat, in der Sölle Gott sehr wohl als ewig bezeichnet. Dort heißt es: „Gott ist. Gott ist ewig im Gegensatz zum Menschen.“ (Sölle, „Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott“, S. 34). Auch an anderer Stelle spricht Sölle positiv von der Ewigkeit Gottes und nennt ihn explizit „den Ewigen“ (Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 180). Auch heißt es dort: „Vergangenheit und Zukunft spielen für Gottes Leben keine Rolle, er ist, der er ist.“ (Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 178). Während dies zu implizieren scheint, dass Gottes Sein in der Zeit unverändert bleibe, deutet eine andere Formulierung eine Abhängigkeit Gottes von der Liebe der Menschen an: „Vielleicht habe ich heute mehr Angst davor, dass Gott erkrankt, wenn ihn kein Mensch mehr liebt.“ (Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 180).

<sup>193</sup> SCHMERZ, S. 290. An anderer Stelle sagt Sölle über eine von den Menschen herbeigerufene Zerstörung der Welt: „Dann säße Gott am Ende vor dem Trümmerhaufen dieses verstrahlten Planeten, weinend.“ (Sölle, *Gott denken*, S. 235). Eine konträre Ansicht vertritt Medard Kehl: „Auch dann, wenn Menschen tatsächlich einmal den Lebensraum Erde und das Leben auf ihr vernichten sollten, fällt damit die Schöpfung noch lange nicht ins ‚Nichts‘ zurück, auch nicht unsere Erde.[...] Weder Gott noch das der Erde von Gott zugesprochene ‚Gutsein‘ (also das von ihm untrügliche Ge-

In der Sekundärliteratur weist vor allem Ulrike Wagner-Rau auf die hohe Bedeutung der gegenseitigen Angewiesenheit und der Wechselseitigkeit im Verhältnis von Gott und Mensch hin. Für eine Untersuchung von Dorothee Sölles *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ist hierbei besonders relevant, dass Wagner-Rau das Zusammenspiel von Abhängigkeit, Liebe und Schmerz Gottes in der Theologie Dorothee Sölles betont: „Verbundenheit und Abhängigkeit, die anthropologisch notwendige Rückseite von Lebens- und Liebesfähigkeit, sind also auch theologisch, auf Gott hin, auszuziehen. Wie sollte ein liebender Gott keinen Schmerz empfinden angesichts des Leides seiner Menschen, wie sollte ihm das Mitgefühl fehlen, das die Geschichten Jesu prägt?“<sup>194</sup>

In einem der vorangegangenen Zitate Dorothee Sölles wird Gott als das *Sein-in-Beziehung* bezeichnet. Derartige Aussagen über Gott trifft Sölle auch in *lieben und arbeiten*, wo sie – auf Carter Heyward Bezug nehmend – feststellt, dass Gott „als Kraft der Beziehung“<sup>195</sup> gedacht werden könne und dies auch biblisch zu begründen sei.<sup>196</sup> Auch in anderen Texten bezeichnet Sölle „Gott als die Macht-in-Beziehung“<sup>197</sup> oder versucht, „Gottes Dasein als sozial zu begreifen, Gott als die Kraft am Anfang, die Kraft der Beziehung zu denken“<sup>198</sup>. In *Gott denken* bezeichnet Dorothee Sölle – wiederum auf Martin Buber Bezug nehmend – Gott „als die

---

liebtsein) und ebenso wenig das ihr darin mitgegebene Versprechen auf endgültige Vollendung sind damit ‚am Ende‘.“ (Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 343). Kehl denkt somit Gott im Falle einer Zerstörung der Lebensmöglichkeiten auf der Erde nicht als *am Ende* und spricht der Schöpfung in diesem Falle eschatologische Hoffnung zu; diese Hoffnung leitet Kehl von der Auferstehung Jesu Christi ab, durch die bereits jetzt schon die Geschöpfe auch über ihren Tod hinaus „auf je ihre Weise teilhaben am unzerstörbaren Leben des Auferstandenen.“ (Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 343).

<sup>194</sup> Wagner-Rau, „Ich will unabhängig und abhängig zugleich sein“, S. 230. Selina Moll hebt hervor, dass laut Sölle nicht nur Gott die Menschen brauche und auf sie angewiesen sei, sondern auch die Menschen einander brauchen und aufeinander angewiesen seien (Moll, „Feminismus braucht Intersektionalität und Inklusion“, S. 66-67).

<sup>195</sup> Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 62. Sölle verweist auf Carter Heywards Gedanken, Gott sei „kein Jemand [...], sondern transpersonaler Geist, Beziehungskraft (power-in-relation), die zu ihrer Inkarnation in der Welt der Menschheit bedarf, die Gutes tut, Gerechtigkeit übt und Liebe verwirklicht. Gutes zu tun und Böses ungeschehen zu machen ist ein Akt menschlicher Verantwortlichkeit. Gott ist unsere Kraft, die dazu befähigt.“ (Carter Heyward zit. in. Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 62). Dieses Zitat ist von Sölle übersetzt und entnommen aus Heyward, *The Redemption of God*, S. 159. Vgl. hierzu auch die deutschsprachige Übersetzung: Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an*, S. 180. Allgemein zur Rezeption von Heywards Theologie in Texten Dorothee Sölles vgl. Cho, *Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels*, S. 165-166, 186 sowie Matthiae, *Feministin „avant la lettre“*, S. 151-154 und Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, S. 269-275.

<sup>196</sup> Hierbei führt Sölle ihr Verständnis des Begriffs des *Heiligseins* an, welcher biblisch sowohl auf Gott als auch den Menschen angewandt werde und die *schöpferische Wechselbeziehung* bzw. das Zusammenwirken von Gott und Mensch verdeutliche. Sie verweist hierzu auf Lev 19,2; Mt 5,14; Mt 5,48 (vgl. Sölle *lieben und arbeiten*, S. 62-66).

<sup>197</sup> Sölle, Art. *Gegenseitigkeit/Koinonia*. *Mystisch-politische Dimension*, S. 205.

<sup>198</sup> Sölle, *Gott denken*, S. 235-236.

gegenseitige, sinn gewisse, handelnd gelebte Beziehung zum Leben<sup>199</sup> und kann sagen: „Gott ereignet sich. Gott geschieht. *God happens*. An diesem Dienstagmorgen passierte Gott mit mir – das ist ein sinnvoller Satz“<sup>200</sup>.

An dieser Stelle wird nun der kurze Exkurs, in dem auf einige weitere Texte Dorothee Sölles eingegangen wurde, beendet. Zunächst einmal konnten so einige Begriffe, die Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* verwendet, aber nicht erläutert, besser verstanden werden. Hier ist v.a. der Begriff der *Transzendenz* zu nennen. Aber auch Dorothee Sölles Kritik an den Gottesattributen der *Wandellosigkeit* und *Unverwundbarkeit* ist besser zu verstehen, wenn man sich vor Augen hält, dass Sölle in anderen Texten davon spricht, dass Gott nicht *unveränderlich* sei, die Menschen *brauche* bzw. sogar eventuell die *Erlösung* Gottes von den Menschen auszugehen habe und somit das Schicksal Gottes gewissermaßen in den Händen der Menschen liege.<sup>201</sup>

Darüber hinaus zeigt sich aber anhand des Blicks in Dorothee Sölles Gesamtwerk auch, dass sie in anderen Texten durchaus andere Akzente setzt als in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*. So spricht sie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* z.B. nicht explizit davon, dass Gott als *Sein-in-Beziehung* oder als *Macht-in-Beziehung* zu denken sei. Allgemein kann daher hier auch die Frage nach der Konsistenz des theologischen Gesamtwerks Dorothee Sölles aufgeworfen werden, da einige Passagen aus anderen Texten nur schwerlich mit den Ausführungen in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* vereinbar scheinen. Ein Beispiel: Kann Gott, wenn er nicht mehr als Gegenüber des Menschen, sondern primär als Beziehungskraft zwischen Menschen gedacht wird, noch *trösten*, am menschlichen Leiden *teilnehmen* oder *mitleiden*, wie es in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* angenommen wird?

Die Frage nach der Konsistenz von Sölles Gesamtwerk wird in der Forschungsliteratur von Klaus Aschrich aufgeworfen, wobei er zugleich relativiert, dass Dorothee Sölle wohl „dem Vorwurf von qualitätsmindernden inhaltlichen Widersprüchen in ihrem Werk mit theopoetischer Gelassenheit entgegen treten“<sup>202</sup> würde. Gisela Matthiae bezieht sich u.a. auf das gerade erwähnte und bei Heyward und Sölle gegebene Paradoxon, dass Gott zugleich als Macht-in-Beziehung, aber auch als Ursprung und Gegenüber des Menschen gedacht werde, und kommt zu dem Schluss:

<sup>199</sup> Sölle, Gott denken, S. 223.

<sup>200</sup> Sölle, Gott denken, S. 223. Für Sölle scheint „der Streit darüber, ob Gott jenseits von uns als in sich Ruhendes, Unbezogenes gedacht werden kann, oder ob Gott die Beziehung selbst ist und nur als Beziehung gedacht werden kann, eine der wichtigsten Auseinandersetzungen zwischen der männlich-patriarchalen und der feministischen Theologie zu sein.“ (Sölle, Gott denken [Originalausgabe], S. 235). Sölle selbst ordnet sich hier der feministischen Theologie zu.

<sup>201</sup> Auf Sölles Aussagen zur Wandellosigkeit und Erlösung Gottes und der gegenseitigen Angewiesenheit von Gott und den Menschen wird auch eingegangen in Döhn, Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage, S. 164-165.

<sup>202</sup> Aschrich, Theologie schreiben, S. 273.

„Die herrschende Theologie, aber auch die feministische Theologie sollten sich von einem derart paradoxalen Denken und Handeln anstecken lassen.“<sup>203</sup>

Erschwert wird ein Urteil hierzu auch dadurch, dass Dorothee Sölle in ihren Texten vielfach die Überlegungen anderer Denker referiert, Sympathie oder Antipathie für diese Überlegungen zum Ausdruck bringt, aber oftmals nicht zu erkennen gibt, ob sie genauso oder ähnlich denkt wie die von ihr referierten Personen oder deren Gedanken nur allgemein wertschätzt. Ebenso machen Sölles Arbeitsmethoden die klare Identifikation ihrer eigenen Überzeugungen bisweilen schwierig. So vertritt sie generell die Position: „Die mögliche Gottessprache ist das Gebet oder die Erzählung.“<sup>204</sup> „[D]er Lehrsatz, das Gewusste, das Dogma“<sup>205</sup> hingegen sind für sie als religiöse Sprachformen weniger geeignet.<sup>206</sup>

Abschließend ist noch festzuhalten, dass der Blick auf weitere Texte Dorothee Sölles auch gezeigt hat, dass es Passagen in ihrem Gesamtwerk gibt, die aus (zumindest traditioneller) christlich-theologischer Sicht kritisch – eventuell auch kritischer als ihre Ausführungen in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* – gesehen werden können. Dass Elemente ihrer Theologie Widerspruch hervorrufen, ist sich Sölle dabei Zeit ihres Lebens bewusst gewesen. So sagt sie selbst, dass „die Auffassung von Gott als Kraft der Beziehung sich aus traditioneller Sicht ketzerisch ausnehmen mag.“<sup>207</sup> Als ein weiteres Beispiel für derartiges, aus traditioneller Sicht *ketzerisches* Denken ist hier der Gedanke zu nennen, dass Gott die Menschen brauche, um zu sein oder sogar, um erlöst zu werden. Mit diesem Gedanken der Erlösung Gottes durch die Menschen setzt sich Jürgen Moltmann auseinander, wobei er Sölles Perspektive kritisch beurteilt: „Ich respektiere diese humanistische Deutung unserer Aufgabe an Gott, wie sie Dorothee Sölle vertritt, aber ich empfinde sie als eine Überforderung so zweideutiger Wesen, wie wir Menschen es sind.“<sup>208</sup> Auch wenn Moltmann in Anlehnung an die Rede von der *Schechina* Gottes ebenfalls von der

---

<sup>203</sup> Matthiae, Feministin „avant la lettre“, S. 154. Matthiae bezieht sich hier auch auf eine Aussage Sölles, Gott müsse „verstanden werden in den Kategorien einer in sich harmonischen und dynamischen Beziehung von Gegensätzen“ (Sölle, Es muss doch mehr als alles geben, S. 266).

<sup>204</sup> Sölle, Gott denken, S. 223. Auch die Poesie bzw. Theopoesie ist für Sölle ein geeignetes Mittel, um von und zu Gott zu sprechen. Als Einblick in die Bedeutung der Theopoesie für Dorothee Sölle und die Rolle von Sölles Gedichten innerhalb ihres Gesamtwerkes vgl. Baltz-Otto, „Wir brauchen ein Fenster zum Himmel“, S. 307-313. Zur Bedeutung des Gebets vgl. Wagner-Rau, „Ich will unabhängig und abhängig zugleich sein“, S. 231-232.

<sup>205</sup> Sölle, Gott denken, S. 223.

<sup>206</sup> Des Weiteren wird in der Sekundärliteratur auf Dorothee Sölles Position hingewiesen, dass grundsätzlich nur *symbolisch* von Gott geredet werden könne (vgl. Baltz-Otto, „Wir brauchen ein Fenster zum Himmel“, S. 307; vgl. Matthiae, Feministin „avant la lettre“, S. 147-148; vgl. Cho, Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels, S. 186). Allgemein zu Sölles Theologieverständnis vgl. auch Kuhlmann, „Näher an der Kunst als an der Wissenschaft“, S. 9-10.

<sup>207</sup> Sölle, lieben und arbeiten, S. 62. Jutta Koslowski beurteilt Sölles Theologie äußerst positiv, weist aber dabei auf die Radikalität und Eigenwilligkeit ihres Denkens hin (vgl. Koslowski, Diesseits und jenseits der Theodizee, S. 394).

<sup>208</sup> Moltmann, Die Grube – Wo war Gott?, S. 162.

*Erlösung* Gottes spricht, so ist für seine Theologie doch entscheidend, dass „Gott das Subjekt der Erlösung, sowohl seiner eigenen Erlösung von seinem Mitleiden wie auch der Erlösung dieser unerlösten Welt“<sup>209</sup>, bleibe.

### 4.5.2 Der menschliche Schmerz

An dieser Stelle ist noch auf die zweite Dimension des Schmerzbegriffs hinzuweisen: Den menschlichen Schmerz. Bereits weiter oben wurde gesagt, dass Sölle im Titel des Textes *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* und auch in ihrer Umformulierung der Theodizeefrage – *Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz, und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?* – neben dem göttlichen Schmerz noch auf den hiervon unterschiedenen menschlichen Schmerz eingeht. Hierfür unterscheidet sie nicht nur zwischen göttlichem und menschlichem Schmerz, sondern teilt auch den menschlichen Schmerz noch einmal in zwei Arten auf, von denen nur eine geeignet sei, um an dem Leid in der Welt zu arbeiten. Hierbei rekurriert Sölle auf die Unterscheidung zwischen der ‚Traurigkeit der Welt‘ und der ‚gottgemäßen Traurigkeit‘<sup>210</sup>, die Paulus in 2. Kor 7,10 anspricht. Die Traurigkeit der Welt wirkt laut Paulus den Tod. Sölle ergänzt: „Sie kennt keine Hoffnung, sie führt zu nichts.“<sup>211</sup> Als Beispiele für Folgen der Traurigkeit der Welt nennt Sölle „diese furchtbaren Wohlstandskrankheiten, die sich unter uns ausbreiten, wie der Alkoholismus, die Magersucht, der Arbeitsalkoholismus, um nur einige zu nennen.“<sup>212</sup> Hier schlägt Dorothee Sölle also wieder einen Bogen zu ihrem weiter oben erläuterten befreiungstheologischen Ansatz, demzufolge die Armen die Lehrer für die Reichen seien, da sie explizit von *Wohlstandskrankheiten* spricht. Auch wird wiederum die Einseitigkeit ihrer Darstellung der Armen erkennbar, da ihre Ausführungen nahelegen, dass die Traurigkeit der Welt und der daraus resultierende Schmerz die Armen grundsätzlich nicht betreffen können.

In Anlehnung an Paulus stellt Dorothee Sölle der Traurigkeit der Welt die gottgemäße Traurigkeit gegenüber. Nach 2. Kor 7,10 wirkt diese Traurigkeit „zur Seligkeit eine Reue, die niemand gereut.“<sup>213</sup> Für Sölle äußert sich diese Form der

---

<sup>209</sup> Moltmann, *Die Grube – Wo war Gott?*, S. 162. Moltmann beruft sich hier auf Dietrich Bonhoeffer, um zu verdeutlichen, dass Gott „nicht durch seine Allmacht, sondern durch seine Ohnmacht, nicht durch seine Seligkeit im Himmel, sondern durch sein Leiden“ (Moltmann, *Die Grube – Wo war Gott?*, S. 162) helfe und deswegen das Subjekt der Erlösung von Gott und Welt bleibe. Vgl. hierzu auch Bonhoeffer, *Dietrich-Bonhoeffer-Auswahl*. Bd. 5, S. 167. Die jüdische Rede von der Schechina (Einwohnung) Gottes wird sowohl von Moltmann als auch von Sölle aufgegriffen (vgl. z.B. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S. 13 sowie Sölle, *Leiden*, S. 140).

<sup>210</sup> SCHMERZ, S. 289. In der Lutherbibel (1984) finden sich die Übersetzungen *Traurigkeit der Welt* und *Traurigkeit nach Gottes Willen*.

<sup>211</sup> SCHMERZ, S. 289.

<sup>212</sup> SCHMERZ, S. 289.

<sup>213</sup> SCHMERZ, S. 289. Nach der Übersetzung der Lutherbibel (1984) wirkt sie *zur Seligkeit eine Reue, die niemanden reut*.

Traurigkeit in den paulinischen Briefen in Widrigkeiten, die Paulus selbst erfährt: „Behördenschikanen, Gefängnis, Lebensbedrohung, Folter, Tod.“<sup>214</sup> Daher seien in der heutigen Zeit Zeichen für die gottgemäße Traurigkeit: „sich empören, sich zur Wehr setzen, sich nach Änderung sehnen und sie erzwingen, die Schuldigen zur Rechenschaft ziehen.“<sup>215</sup> Diese aktiven, auf Veränderung der Zustände abzielenden Umgangsweisen mit dem Schmerz stehen somit den eher als passiv geschilderten Umgangsweisen, die laut Sölle der Traurigkeit der Welt zugehören, entgegen.<sup>216</sup> Ein weiterer Unterschied zum aus der Traurigkeit der Welt entstehenden Schmerz liegt hier darin, dass jener Schmerz, der aus der gottgemäßen Traurigkeit entsteht, zumeist bewusst von den Menschen auf sich genommen wird, um die leidverursachenden Zustände zu verändern, während der aus der Traurigkeit der Welt entstehende Schmerz die Menschen befällt, obschon sie es nicht wollen.<sup>217</sup> Trotzdem betont Sölle, dass auch Leiden, das nicht bewusst gewählt wird, sinnvoll bearbeitet werden könne; so wie es die Armen in El Salvador tun. Dies geschehe, „indem nun auch das verhängte, das aufgezwungene Leiden von uns verwandelt und zu einem freiwilligen gemacht werden kann.“<sup>218</sup> Sölle beschreibt diesen Vorgang als Verwandlung der Traurigkeit der Welt in den Schmerz Gottes und als Kommen von der Traurigkeit der Welt zur Traurigkeit, die Gott will.<sup>219</sup>

---

<sup>214</sup> SCHMERZ, S. 290.

<sup>215</sup> SCHMERZ, S. 290. Rosemarie Freundorfer sieht in diesen Ausführungen Sölles einen weiteren Bezugspunkt zur Prozesstheologie (vgl. Freundorfer, *Dein Reich komme*, S. 693-694).

<sup>216</sup> Als Folgen der Traurigkeit der Welt nennt Sölle schließlich die Wohlstandskrankheiten, welche die Menschen befallen. Diese implizieren eine passive Rolle der Menschen, die von ihnen befallen werden.

<sup>217</sup> Schließlich wäre es unsinnig zu sagen, dass Menschen an Wohlstandskrankheiten erkranken *wollen*.

<sup>218</sup> SCHMERZ, S. 297. Dieses Annehmen des Schmerzes darf jedoch nicht im Sinne eines *Dolorismus* (Sucht nach Leiden) missverstanden werden (vgl. Sölle, *Mystik und Widerstand*, S. 180-186; vgl. Mickovic, *Den Widerspruch denken*, S. 159-161).

<sup>219</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 294-295. Die Bibelstelle, auf die sich Dorothee Sölle hier bezieht (2. Kor 7,10), wird in der Forschungsliteratur unterschiedlich verstanden. Erich Gräßer interpretiert Paulus durchaus in inhaltlicher Nähe zu Dorothee Sölle, wenn er sagt, dass hier Grundsätzliches zur Haltung gegenüber dem Leid gesagt werde und es für Paulus von entscheidender Bedeutung für die Bewertung des Leidens sei, *worüber* und *wozu* dieses Leiden entstehe (vgl. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther* Bd. 1, S. 275). Für Walter Klaiber liegt der entscheidende Unterschied zwischen der gottgemäßen Traurigkeit und der Traurigkeit der Welt darin, dass es bei der Traurigkeit der Welt um „Schmerzen und Verletzungen [geht], die Menschen einander aus Egoismus und Neid zufügen.“ (Klaiber, *Der zweite Korintherbrief*, S. 155). Hier wird also eine andere Interpretation dieser Bibelstelle vorgenommen als bei Dorothee Sölle. Schließlich führt Sölle bei der Traurigkeit der Welt Krankheiten an, welche sich die Menschen gewissermaßen selbst zufügen (Alkoholismus, Mager sucht, Arbeitsalkoholismus) bzw. für die gesellschaftliche Umstände als Gründe angeführt werden können, aber nur in Ausnahmefällen ein konkreter Verantwortlicher identifiziert werden kann, welcher diese Leiden einem anderen zufügt. Für Christian Wolff liegt auf der Hand, dass Paulus *Seligkeit* und *Tod* als eschatologische Begriffe denke (vgl. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, S. 159). Ein Hinweis auf diese Dimension findet sich bei Sölle nicht.

### 4.5.3 Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz

In dem aktiven, gegen die Leid verursachenden Zustände angehenden Verhalten und dem freiwilligen Annehmen und Verwandeln des aufgezwungenen Schmerzes gehören für Dorothee Sölle der göttliche Schmerz und der menschliche Schmerz zusammen: „Die göttliche Trauer entsteht aus dem Schmerz Gottes über eine barbarische, vom Unrecht und der Zerstörung des Lebens erfüllte Welt. An diesem Schmerz Gottes teilzunehmen heißt, die Trauer Gottes wahrzunehmen.“<sup>220</sup> Dieses Wahrnehmen der Trauer Gottes bzw. das Teilnehmen am Schmerz Gottes führe dazu, dass den von der gottgemäßen Traurigkeit bewegten Menschen eine besondere Kraft zuteil werde, welche denen, die an der Traurigkeit der Welt leiden, nicht zugänglich sei.<sup>221</sup> Diese Kraft verbinde sie mit Gott sowie den anderen Menschen und befähige zur aktiven Bekämpfung der leidverursachenden Zustände in der Welt: „[M]itten in dieser Welt [...] bin ich mit meiner Traurigkeit nicht mehr allein: Gottes Schmerz umfängt meinen Schmerz, und die Traurigkeit, in der wir heute leben, wird eine verbindende, kämpferische und solidarische Kraft. Meine Kraft wächst aus meiner Trauer.“<sup>222</sup> Gerade hierin liege eine Wirkung des Schmerzes Gottes in der Welt, da er Kräfte bei Menschen freisetze, die zum einen auf Veränderung der Zustände abzielen sowie zum anderen die Menschen befähigen, eigenes Leid anzunehmen, und es ermöglichen, hierbei die Gemeinschaft mit Gott zu (er-)leben.<sup>223</sup> Im Anschluss an Dorothee Schlenke kann im Verweis auf diese aus der Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz erwachsenden Kräfte ein Hinweis auf die Macht Gottes erkannt werden, die Sölle als die Menschen *ermächtigende Lebensmacht*<sup>224</sup> denkt: „Im Schmerz, im Mitleiden Gottes ist daher nach Sölle immer jene schöpferische, Befreiung und Leben ermöglichende Macht

<sup>220</sup> SCHMERZ, S. 290.

<sup>221</sup> Sarah K. Pinnock betont, die Teilnahme am Leiden Gottes werde von Sölle als *produktiv* angesehen. Glaubende nehmen am Leid Gottes durch ihre eigene Trauer über die ungerechten und zerstörerischen Weltverhältnisse teil und reagieren darauf mit Liebe und Widerstand gegen das Leid (vgl. Pinnock, A Postmodern Response to Suffering after Auschwitz, S. 136).

<sup>222</sup> SCHMERZ, S. 294. Den Aspekt, dass die Menschen laut Sölle Kraft durch den Schmerz Gottes gewinnen, betont Eleazar S. Fernandez und versteht dabei Gott und die Glaubenden als vereint im Schmerz und Widerstand (vgl. Fernandez, Toward a Theology of Struggle, S. 40-41). In *Leiden* sagt Sölle unter Aufnahme der Theologie Kazoh Kitamoris, dass Menschen mit „dem eigenen Schmerz dem Schmerz Gottes dienen“ (Sölle, Leiden, S. 49) können. Auch hier spricht sie die Solidarität zwischen Menschen an. Es handle sich um einen „Akt, in dem das Leiden aus seiner Privatheit herausgeführt wird und Menschen sich solidarisieren“ (Sölle, Leiden, S. 49) und somit sich „durch den Schmerz ‚stark machen‘“ (Sölle, Leiden, S. 49). Vgl. hierzu auch Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes, S. 79 sowie Suzuki, Evangelium – Wirklichkeit – Verantwortung, S. 18.

<sup>223</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 294-296. Sölle kann sogar sagen, dass der daraus entstehende Schmerz „auf Freude hin orientiert ist.“ (SCHMERZ, S. 295). Vgl. hierzu auch Wagner-Rau, „Ich will unabhängig und abhängig zugleich sein“, S. 231.

<sup>224</sup> Siehe *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.).

Gottes mitgesetzt, wie sie im Geburtsschmerz und in der produktiven Kraft freiwillig übernommenen Leidens [...] erfahrbar wird“<sup>225</sup>.

Interessant ist hier der Versuch von Hans-Martin Barth, der explizit auf Sölle Bezug nimmt und versucht, ein derartiges Denken aufzunehmen und weiterzuentwickeln und dabei zwar nicht von einem *Umfangenwerden* des menschlichen Schmerzes durch den göttlichen Schmerz spricht, aber von einem *Aufgehobensein* des menschlichen Schmerzes im göttlichen Schmerz. Barth schlussfolgert: „Christliche Theologie wird darüber hinaus sich auf den in Jesus Christus leidenden Gott beziehen und dabei Gott als den von Leid Betroffenen wahrnehmen. Der Allmächtige verzichtet auf seine Macht, teilt Schmerz und Ohnmacht des Menschen. Dann lässt sich sagen: Der Schmerz der Menschen ist aufgehoben in Gottes Schmerz.“<sup>226</sup>

Ulrich H. J. Körtner wiederum spricht – ähnlich wie Sölle – dem Glauben die Bedeutung zu, den Menschen Kraft zu spenden, um zum einen Widerstand gegen Leidursachen zu leisten und zum anderen Leid annehmen zu können: In Bezug auf das Kreuz Christi und den Glauben an die Auferstehung hebt er hervor, dass dieser Glaube die Kraft verleihe, dem Leiden zu widerstehen, aber gegebenenfalls auch die Bereitschaft wecke, Leid anzunehmen und zu ertragen. Dabei weist er explizit auch auf die Verantwortung zum Widerstand gegen das Leid hin und bezieht dies nicht nur auf das eigene, sondern auch das Leid anderer Menschen.<sup>227</sup> Körtner wählt an dieser Stelle darüber hinaus eine Formulierung, die das menschliche Leiden, die Leiden Christi und Gottes Teilhabe daran miteinander verknüpft: „Wie Gott an den Leiden Christi und somit an den Leiden der Welt teilhat, so gewinnen umgekehrt die an Christus Glaubenden Anteil an den Leiden Christi.“<sup>228</sup> Dies ähnelt Sölles Ausführungen darin, dass Körtner die Leiden der Welt und die Leiden Christi sowie Gottes Teilhabe ähnlich eng miteinander verknüpft, wie Sölle dies mit dem menschlichen und Gottes Schmerz tut: Während laut Sölle die Menschen am Schmerz Gottes teilnehmen können und Gottes Schmerz den Schmerz der Menschen umfange, so gewinnen die Glaubenden laut Körtner Anteil an den Leiden Christi und Gott habe an den Leiden Christi und somit den Leiden der Welt (also auch den Leiden der Menschen) teil; hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, dass Körtner an dieser Stelle nicht von dem *Leid* oder *Schmerz Gottes* spricht, sondern vielmehr von den *Leiden Christi*, an denen Gott teilhabe.

---

<sup>225</sup> Schlenke, *Leiden und Personsein*, S. 246. Schlenke konstatiert: „Die schöpfungstheologisch vermittelte *coincidentia oppositorum* von Schmerz und Macht Gottes ist, so Sölle, eine ‚mystische Erfahrung‘“ (Schlenke, *Leiden und Personsein*, S. 248). Vgl. hierzu auch SCHMERZ, S. 295.

<sup>226</sup> Barth, *Dogmatik*, S. 452-453. Siehe hierzu auch (*All-)Macht* (§. 52 ff.).

<sup>227</sup> Vgl. Körtner, *Dogmatik*, S. 377-379. An anderer Stelle hebt er hervor, die Beschäftigung mit der Theodizeefrage dürfe nicht dazu führen, dass der Mensch seine eigene Verantwortung für das Böse und sein eigenes Tun negiere und sich seiner Verantwortung entziehe (vgl. Körtner, *Dogmatik*, S. 396-397).

<sup>228</sup> Körtner, *Dogmatik*, S. 377.



Die Teilhabe der Glaubenden wiederum „an der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden, somit aber auch [...] die Teilhabe an seinen Leiden“<sup>229</sup>, und aus der Liebe folgend die Bereitschaft zum verantwortungsvollen Handeln sowie zum (eventuell erst aus diesem Handeln folgenden) Leiden können im Anschluss an Körtner als Aspekte der Nachfolge Christi verstanden werden, was wiederum Sölles Rede von der solidarischen Kraft ähnelt, die sie durch das Umfängenwerden ihres Schmerzes durch Gottes Schmerz gewinnt. Körtner selbst legt einen solchen Vergleich nahe, da er sich hier auf Dorothee Sölles Theologie beruft.<sup>230</sup>

Es ist hier festzuhalten, dass im Zuge der Recherche aufgefallen ist, dass der Begriff *Schmerz Gottes* in der deutschsprachigen christlichen Theologie weit weniger intensiv diskutiert wird als der Begriff *Leiden Gottes*.<sup>231</sup> Trotzdem kann an dieser Stelle auf zwei Theologen hingewiesen werden, in deren Denken der Begriff *Schmerz Gottes* ebenfalls eine wichtige Rolle spielt: Kazoh Kitamori und Jürgen Moltmann.<sup>232</sup>

Hierbei ist zu Kitamori zu sagen, dass er in seinem erstmals 1972 in deutscher Sprache erschienenen Buch *Theologie des Schmerzes Gottes* – in großer terminologischer Nähe zu Dorothee Sölle – davon spricht, dass die Menschen „durch den *eigenen* Schmerz am Schmerz Gottes teilnehmen.“<sup>233</sup> Des Weiteren verknüpft auch er den Schmerz Gottes primär mit der Liebe Gottes und versucht den Schmerz Gottes von der Liebe Gottes her zu denken und umgekehrt.<sup>234</sup> Da bekannt ist, dass Dorothee Sölle die *Theologie des Schmerzes Gottes* von Kitamori gekannt und sehr wertgeschätzt hat, liegt die Vermutung nahe, dass sie hier Inspirationen für ihren Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* gewonnen haben könnte.<sup>235</sup>

<sup>229</sup> Körtner, Dogmatik, S. 377.

<sup>230</sup> Vgl. Körtner, Dogmatik, S. 377-379. Auch auf Dietrich Bonhoeffer stützt er sich hierbei.

<sup>231</sup> Dies zeigt sich u.a. darin, dass sich in vielen theologischen Lexika und in den Begriffsregistern christlicher Dogmatiken kein Eintrag zum Begriff *Schmerz* findet und wenn dies doch der Fall ist, zumeist ausschließlich bzw. fast ausschließlich vom Schmerz des Menschen die Rede ist (vgl. z.B. Stock, Art. Schmerz, Sp. 931-932). Auch werden die Begriffe *Leiden Gottes* und *Schmerz Gottes* bisweilen synonym verwendet (vgl. z.B. Meessen, Art. Leiden Gottes, Sp. 787). Zur theologischen Rede vom Schmerz Gottes vgl. auch v. Balthasar, Theodramatik. Bd. 4, S. 191-222. Eine intensive Auseinandersetzung mit dem Schmerz Gottes in der Bibel findet sich in Wehrle, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott, S. 71-114. Wehrle setzt sich hierbei u.a. mit dem vierten Gottesknechtslied (Jes 52,13-53,12) auseinander, welches weiter oben in den Ausführungen zu Sölles Verständnis der Armen und der Reichen bereits intensiv behandelt wurde (vgl. Wehrle, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott, S. 100-102; siehe *Die Armen* (S. 170 ff.)).

<sup>232</sup> Natürlich ist hier zu bedenken, dass es sich bei Kitamoris *Theologie des Schmerzes Gottes* um eine Übersetzung handelt.

<sup>233</sup> Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes, S. 149.

<sup>234</sup> Vgl. Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes, bes. S. 115-125. Dass Dorothee Sölle Schmerz und Liebe Gottes zu verbinden sucht, wurde in *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.) bereits erwähnt.

<sup>235</sup> Dies kann anhand von Sölles Interpretation von Kitamoris Buch in ihrem erstmals 1973 veröffentlichten Werk *Leiden* nachvollzogen werden (vgl. Sölle, *Leiden*, S. 47-49). Für einen ersten

Jürgen Moltmann spricht ebenfalls vom Schmerz Gottes und scheint hierbei – ähnlich wie Dorothee Sölle – von Kazoh Kitamoris Theologie beeinflusst zu sein, auf die Moltmann in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* explizit Bezug nimmt.<sup>236</sup> Insbesondere Moltmanns Ausführungen in dem Aufsatz *Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes* weisen an einigen Stellen Ähnlichkeiten zu Dorothee Sölles *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* auf. So geht Moltmann hier auf die Teilnahme des Menschen am göttlichen Schmerz ein und fragt: „Nimmt der Mensch in seinem Leiden am Schmerz Gottes teil?“<sup>237</sup> Eine der möglichen Antworten, die Moltmann im Folgenden auf diese Frage gibt, lautet: „Es gibt aber die mystische Antwort, nach der Gott uns im Schmerz verbunden ist. Unser wahres Leiden ist auch sein Leiden, unsere Trauer ist auch seine Trauer, unsere Schmerzen sind auch die Schmerzen seiner Liebe.“<sup>238</sup> Auch hier ist also (ähnlich wie bei Dorothee Sölle und Hans-Martin Barth) von einer engen Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz die Rede.<sup>239</sup>

Gewissermaßen kann gesagt werden, dass in den weiter oben skizzierten Gedanken die Antwort Dorothee Sölles auf die von ihr selbst umformulierte Theodizeefrage – *Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz, und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?* – steckt.<sup>240</sup> Der menschliche Schmerz wird zu Gottes Schmerz und Gottes Schmerz erscheint im menschlichen Schmerz, indem zum einen die Menschen sich durch die gottgemäße Traurigkeit bewegen lassen und daraus folgend ihre Kräfte einsetzen, um die leidverursachenden Zustände in der Welt zu bekämpfen und hierbei auch bereit sind, freiwillig Schmerzen auf sich

---

Einblick zu Sölles Kitamori-Rezeption vgl. Dehn, „Wir partizipieren entweder an der Sendung Christi [...]“, S. 174-175 sowie Suzuki, *Evangelium – Wirklichkeit – Verantwortung*, S. 18.

<sup>236</sup> Vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S. 49, 105-106, 230.

<sup>237</sup> Moltmann, *Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes*, S. 54.

<sup>238</sup> Moltmann, *Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes*, S. 57.

<sup>239</sup> Die Theologie Moltmanns wird in *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.) nochmals intensiver aufgegriffen. Kurz ist hier noch auf Helmut Riedlinger und Justin Lang zu verweisen, bei denen der Begriff *Schmerz Gottes* ebenfalls zentral ist. Für einen Einblick in Riedlingers Verständnis vom Schmerz Gottes, das sich jedoch stark von Sölles Verständnis dieses Begriffs unterscheidet, vgl. Riedlinger, *Den Schmerz Gottes erleiden*, S. 200-207 sowie allgemein Riedlinger, *Vom Schmerz Gottes*. Justin Lang durchdenkt diesen Begriff, indem er den Schmerz Gottes vom Kreuz Christi her zu denken versucht (vgl. Lang, *Der Schmerz Gottes*, S. 180-192). Interessant ist auch, dass Werner Thiede von einem Schmerz Gottes spricht, den er u.a. mit der Vorstellung der Güte Gottes verknüpft, indem er von der christlichen Theologie das „Bewusstsein, dass Gottes Vollkommenheit und Güte zwar Böses, aber nicht Schmerz in Gott ausschließen“ (Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 92), fordert.

<sup>240</sup> Nancy Hawkins merkt an, dass diese Beziehung von menschlichem Schmerz und Schmerz Gottes Ähnlichkeiten zu mystischem Denken habe und verweist dabei auf Meister Eckhart (vgl. Hawkins, *Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle*, S. 174). Sölle selbst nimmt in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* auf Meister Eckhart Bezug (vgl. SCHMERZ, S. 280, 298). Hierbei geht sie auf Eckharts Leidensverständnis ein, das Ähnlichkeiten zu ihren Aussagen zum Verhältnis vom Schmerz Gottes und den Schmerzen der Menschen aufweist: „Alles, was der gute Mensch um Gottes willen leidet, das leidet er in Gott, und Gott ist in ihm leidend in seinem Leiden.“ (Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, S. 133).

zu nehmen. Diese Kräfte werden durch das Teilnehmen am göttlichen Schmerz und das Wissen um die Trauer Gottes ob des menschlichen Schmerzes und die daraus entstehende Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen geweckt bzw. vermehrt. Zum anderen wird der menschliche Schmerz zu Gottes Schmerz und erscheint Gottes Schmerz im menschlichen Schmerz durch eine veränderte Haltung der Menschen zum aufgezwungenen Leid. Dieses Leid wird „nicht nur erlitten, sondern angeeignet. Es wird so ein Teil meines Lebens, ein Teil meiner Freiheit.“<sup>241</sup> Für Dorothee Sölle liegen die Folgen eines so verstandenen Glaubens und der Nutzen des daraus resultierenden Verhaltens auf drei Ebenen: Erstens hilft es dem Menschen, der den Schmerz auf sich nimmt, da er sich hierin mit Gott und anderen Menschen verbunden weiß und ihm durch diese Gemeinschaft Kraft verliehen wird. Zweitens hilft es den anderen Menschen, da der Mensch, welcher sich durch die gottgemäße Traurigkeit bewegen lässt, seine Kräfte und Gottes Kraft für die anderen Menschen einsetzt. Und drittens hilft es Gott, da der Mensch hilft, den Schmerz Gottes zu tragen bzw. den Schmerz Gottes teilt.<sup>242</sup>

Hier ist die besondere Bedeutung, welche Dorothee Sölle dem menschlichen Handeln in ihrer Theologie im Allgemeinen und in der theologischen Auseinandersetzung mit dem menschlichen Leid im Besonderen zuspricht, deutlich zu erkennen. Von den Menschen wird ein Einsatz all ihrer Kräfte für sich, für andere Menschen und für Gott verlangt.<sup>243</sup> Dieser ethische Aufruf zieht sich als roter Faden durch das gesamte Werk Dorothee Sölles, was auch in der Sekundärliteratur oftmals hervorgehoben wird. An dieser Stelle kann auf Klaus Aschrich verwiesen werden, der *Orthopraxie* als ein zentrales Element von Sölles Theologie klassifiziert. Ortho-

<sup>241</sup> SCHMERZ, S. 297. Diese beiden Aspekte (Bekämpfung leidverursachender Zustände und veränderte Haltung zum Leid) erinnern an die zwei Fragen, die Sölle zu Beginn ihres Buches *Leiden* vorstellt: „Frage 1 lautet: ‚Aus welchen Ursachen entsteht Leiden, und wie sind seine Bedingungen aufhebbar?‘, sie ist auf Frage 2 ‚Welchen Sinn hat Leiden, und unter welchen Bedingungen kann es uns menschlicher machen?‘ zurückbezogen.“ (Sölle, *Leiden*, S. 13).

<sup>242</sup> Vgl. SCHMERZ, S. 298. Diese dreifache Bedeutung des menschlichen Handelns erinnert an Johannes B. Brantschens Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Ihm zufolge ist der Vater verloren und leidet, solange sich die beiden Söhne nicht versöhnen. Der ältere Sohn habe daher die Möglichkeit, durch das Zugehen auf seinen jüngeren Bruder (den Verlorenen) auch den Vater vom Leid zu befreien (vgl. Brantschen, *Warum gibt es Leid?*, S. 123-124). Dies kann so verstanden werden, dass das Handeln des älteren Sohnes Auswirkungen auf ihn, seinen jüngeren Bruder und ihren Vater habe. Interpretiert man dieses Gleichnis als Aussage über Gott und sieht Gott durch den Vater symbolisiert, so kann es – in Anlehnung an Brantschen – durchaus als Hinweis auf die Bedeutung des menschlichen Handelns für den handelnden Menschen, für andere Menschen und für Gott selbst gelesen werden.

<sup>243</sup> Für Young Ho Cho gehören Sölles Verneinung von Gottes absoluter Transzendenz und ihr Betonen der menschlichen Verantwortung zusammen. Die hieraus entstehende Anthropologie bzw. das Menschenbild Sölles seien jedoch zu optimistisch, da zum einen die Geschichte zeige, dass der Mensch mit der Verantwortung für die Welt überfordert sei und Sölle zum anderen das Sündensein des Menschen in ihrer Theologie weitgehend ignoriere (vgl. Cho, *Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels*, S. 200-204). Zu Sölles Transzendenzverständnis siehe *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.).

praxie meine hierbei, dass „rechter Glauben und rechtes Handeln, Reflexion und Aktion notwendig zusammengehören müssen, um glaubhaft zu werden.“<sup>244</sup>

Dass für Dorothee Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* hingegen eschatologische Hoffnungsperspektiven nicht von zentraler Bedeutung sind, ist ebenfalls gewissermaßen typisch für ihr Gesamtwerk, in dem sie „ein ‚diesseitiges‘ Christentum“<sup>245</sup> propagiert und darauf hinweist, „dass es Jahrhunderte lang einen Missbrauch des ewigen Lebens gegeben hat, eine falsche Vertröstung, dieses ‚Im Himmel wird es besser sein‘.“<sup>246</sup> Trotz dieses von ihr festgestellten Missbrauchspotenzials spielt die Auseinandersetzung mit dem ewigen Leben durchaus eine (untergeordnete) Rolle in ihrer Theologie. So spricht sie an anderer Stelle „das ewige Leben“<sup>247</sup> an, wobei sie es nicht als „ein Weiterleben nach dem Tode“<sup>248</sup> oder „eine Fortführung meines persönlichen Lebens“<sup>249</sup> versteht, sondern als das „Einswerden mit Gott – ich als Tropfen, Gott das Meer, ich der Funke, er das Feuer“<sup>250</sup>.

#### 4.5.4 Ausblick

Das aktive Wahrnehmen der menschlichen Verantwortung, für das sie auch in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* – v.a. in Bezug auf die Reichen – plädiert, steht im Zentrum von Dorothee Sölles Theologie, des Textes *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* und ist ein entscheidender Aspekt ihres Antwortversuches auf die Theodizeefrage. Trotzdem beschränkt sich Sölles Theologie nicht auf ethische Überle-

---

<sup>244</sup> Aschrich, *Theologie schreiben*, S. 272. Ähnlich beschreibt Ursula Baltz-Otto in ihrer Auseinandersetzung mit Dorothee Sölles Lebenswerk die Grundziele der Befreiungstheologie (vgl. Baltz-Otto, „Ich soll mich nicht gewöhnen“, S. 24).

<sup>245</sup> Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 177.

<sup>246</sup> Sölle, *Mystik des Todes*, S. 458.

<sup>247</sup> Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 179.

<sup>248</sup> Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 179.

<sup>249</sup> Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 179.

<sup>250</sup> Sölle, „Deine Gnade ist besser als Leben“, S. 179. Ähnlich äußert sie sich wenige Wochen vor ihrem Tod: „Lässt sich nicht eine Geborgenheit denken, die nicht in meiner Weiterexistenz liegt, wohl aber in Gottes Weiterexistenz? ‚Ich in dir, du in mir, niemand kann uns scheiden‘ – reicht das nicht?“ (Sölle, *Mystik des Todes*, S. 458); Sölle greift hier Röm 8 auf. Vgl. hierzu auch Sölle, „Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott“, S. 33-34. Das Verhältnis von eschatologischer Hoffnung und ethischer Verantwortung wird in der Theologie vielfach diskutiert. Bisweilen wird die Position vertreten, die Hoffnung auf Auferstehung der Toten behindere den innerweltlichen Einsatz der menschlichen Kräfte gewissermaßen, da sie ihn als nicht wirklich wichtig erscheinen lasse; jedoch existiert auch die gegenteilige Überzeugung, dass diese Hoffnung einen solchen Einsatz geradezu befeure (vgl. Wandinger, *Gott und das Leid*, S. 111-114). Im Hinblick hierauf ist die Darstellung der evangelischen Rechtfertigungslehre bei Wilfried Joest und Johannes von Lüpke interessant: Hier wird der Mensch von Gott gerecht gesprochen, wobei dies eschatologische Kraft habe. Durch dieses Gerechtesprochensein durch Gott bzw. durch den Glauben daran werde der Mensch zu Werken geführt (vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik Bd. 2*, S. 124-139, bes. S. 138-139); weiterführend hierzu können ihre Ausführungen zu den Werken der Liebe betrachtet werden (vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik Bd. 2*, S. 150-152).

gungen, sondern lässt Gott und dem menschlichen Glauben an Gott einen Platz innerhalb der Theologie.<sup>251</sup>

Ob dies allerdings in ausreichendem Maße und auf aus christlich-theologischer Perspektive vertretbare Art und Weise geschieht, ist seit dem Zeitpunkt, an dem Dorothee Sölle erstmals theologische Texte publiziert hat, bis heute genauso umstritten wie allgemein ihre Theologie. So loben einige Stimmen die Klarheit und Härte ihres ethischen Aufrufs, während andere eine weitgehende „Auflösung von Theologie in Anthropologie und Gesellschaftskritik“<sup>252</sup> kritisieren. In einigen theologischen Repliken wird Dorothee Sölles Denken als in Einklang mit den grundlegenden christlichen Glaubensinhalten sowie als notwendige Erneuerung der Theologie und „Verkörperung des theologischen Aufbruchs aus toter Dogmatik“<sup>253</sup> gesehen; in anderen wiederum werden ihr Fehlinterpretationen und Verkürzungen vorgeworfen. Auch ihre Analysen der globalen wirtschaftlichen, politischen und theologischen Zusammenhänge werden bisweilen als zutreffend, andernorts aber als vereinfachend und zu grob bewertet.<sup>254</sup>

In jedem Falle sind durch die Auseinandersetzung mit dem Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* im Rahmen dieses Kapitels die Theologie Dorothee Sölles auf der einen und weitere Stimmen aus der christlichen Theologie auf der anderen Seite in einen fruchtbringenden Dialog gebracht worden, in dessen Verlauf Anfragen gestellt, Gemeinsamkeiten und Unterschiede erarbeitet und Antwortansätze und -versuche auf die Theodizeefrage diskutiert werden konnten. Es hat sich hierbei gezeigt, dass aus Dorothee Sölles Denken auch heute noch viele Anregungen für und Anfragen an die christliche Theologie gewonnen werden können, die – auch wenn man einigen Aussagen Sölles widersprechen mag – definitiv bedenkenswert sind.

---

<sup>251</sup> Dies hält Dorothee Schlenke fest: Laut Schlenke „wird man Sölles ethisch gewendeter *Theodizee* in praktischer Absicht kaum den Vorwurf machen können, dass hier unter Berufung auf den Primat solidarisch-befreiender Praxis entscheidende Probleme und einschlägige Fragestellungen der Theodizeeproblematik nicht wahrgenommen würden.“ (Schlenke, *Leiden und Personsein*, S. 247). Sölle kann somit durchaus als Beispiel für jene Theologen gesehen werden, die nach Auschwitz eine Theologie mit stark ethischer Ausrichtung entwerfen, was Norbert Reck als „ethical turn“ (Reck, *Der Blick auf die Täter*, S. 14) bezeichnet. Jedoch führt dies bei ihr nicht dazu, Fragen zum Wesen Gottes beiseitezuschieben, sondern es ergänzen und bedingen sich ihr Gottesbegriff und ihre ethischen Überzeugungen jeweils, da bei ihr die Vorstellung eines nicht-allmächtigen Gottes die Menschen in die Verantwortung nimmt.

<sup>252</sup> Hartlieb, *Mystik nach dem „Tod Gottes“*, S. 299.

<sup>253</sup> Hartlieb, *Mystik nach dem „Tod Gottes“*, S. 299.

<sup>254</sup> Für einen Überblick über die verschiedenen Einschätzungen von Dorothee Sölles Theologie (positiv wie negativ) vgl.: Weiß, *Ökumenisches Engagement für die Armen*, S. 91-93; Weiß, *„Wir partizipieren entweder an der Sendung Christi [...]“*, S. 167-169; Jost, *Zur Bedeutung Dorothee Sölles für (m)eine feministische Theologie*, S. 107-110; Wittke, *Stellvertretung*, S. 172-174; Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 151-152.



## 5 What We Might Do Together – Abraham Joshua Heschel und die Theodizeefrage

### 5.1 Grundinformation zu Abraham Joshua Heschel und *What We Might Do Together*

#### 5.1.1 Biographische Notizen

Am 11. Januar 1907 wird der einer traditionsreichen chassidischen Familie entstammende Abraham Joshua Heschel in Warschau geboren.<sup>1</sup> Ab 1927 ist er in Berlin an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* eingeschrieben und studiert ab 1929 außerdem in Berlin Philosophie, Kunstgeschichte sowie Semitische Philologie. 1934 wird er als Rabbiner ordiniert, im Anschluss erscheint seine Dissertation zur Prophetie.<sup>2</sup> V.a. seine Dissertation verschafft Heschel zu dieser Zeit einen ausgezeichneten Ruf in der Wissenschaftswelt, weswegen er 1937 auf Einladung Martin Bubers die Leitung des *Freien Jüdischen Lehrhauses* in Frankfurt übernimmt.<sup>3</sup> Diese Tätigkeit ist jedoch nicht von langer Dauer, da Heschel im Oktober 1938 von der Gestapo verhaftet wird, um nach Polen deportiert zu werden. Zunächst lebt Heschel in einem Internierungslager, bevor es ihm ermöglicht wird, in Warschau zu leben und zu lehren. Nach seiner Emigration nach London im Jahr 1939 geht er ein Jahr später in die USA und lehrt dort ab 1940 zunächst am *Hebrew Union College* in Cincinnati, bevor er einen Lehrstuhl für jüdische Mystik und Ethik am *Jewish Theological Seminary* in New York erhält.<sup>4</sup>

In den USA gilt Heschel als einer der wichtigsten (konservativen) jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts, der sowohl unter Juden als auch unter Christen zu den meistgelesenen jüdischen Theologen gehört.<sup>5</sup> Im Hinblick auf sein Gesamtwerk wird oftmals besonders betont, dass sein Denken vermeintliche Gegensätze verein-

---

<sup>1</sup> Vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 30-33; vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 1-3; vgl. Rothschild, *Introduction*, S. 7; vgl. Licharz, *Einführung in das Leben und Werk von Abraham Joshua Heschel*, S. 9.

<sup>2</sup> Vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 366-368; vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 37-39; vgl. Trepp, *Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert*, S. 358-360.

<sup>3</sup> Vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 368-372; vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 39-40; vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 6.

<sup>4</sup> Vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 371-373; vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 40,45-46; vgl. Trepp, *Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert*, S. 359.

<sup>5</sup> Vgl. Heymel, *Prophetische Leidenschaft*, S. 249,251; vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 361; vgl. Dolna, *Abraham Joshua Heschel*, S. 1-2; vgl. Meir, *Differenz und Dialog*, S. 93. Bernhard Dolna nennt Heschel „einen herausragenden Vertreter des gesetzestreuen Judentums des 20. Jahrhunderts“ (Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 11). In dieser Arbeit wird im Folgen-

## 5. What We Might Do Together – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

bare; so sei es u.a. durch die Polarität von traditionellen osteuropäisch-jüdischen und modernen westlich-philosophischen Elementen geprägt.<sup>6</sup> Zu seinen zentralen Publikationen gehören z.B. die in den 1950er und 1960er Jahren erschienenen englischsprachigen Werke *The Prophets*, welches auf seiner Dissertation aufbaut, sowie *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*.<sup>7</sup> Einige seiner Publikationen sind später auch ins Deutsche übersetzt worden, wobei viele seiner Texte bis heute nicht in deutscher Übersetzung vorliegen und Heschel allgemein im deutschen Sprachraum weniger rezipiert wird als in den USA.<sup>8</sup>

Neben seinen Publikationen ist er insbesondere für sein gesellschaftliches Engagement bekannt. So setzt er sich in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung gegen Rassismus ein und protestiert gegen den Vietnamkrieg.<sup>9</sup> Aus christlicher Perspektive ist des Weiteren besonders sein Engagement im interreligiösen Dialog erwähnenswert. So wird Heschel z.B. zugesprochen, *Nostra Aetate*, die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zu nichtchristlichen Religionen aus dem Jahre 1965, durch den Dialog mit Kirchenvertretern stark beeinflusst zu haben.<sup>10</sup>

Am 23. Dezember 1972 stirbt Abraham Joshua Heschel in New York.<sup>11</sup>

### 5.1.2 Grundinformation zu *What We Might Do Together*

*What We Might Do Together* wurde erstmals 1967 publiziert und geht auf eine Rede zurück, die Heschel 1966 auf einem Kongress der *Religious Education Association*

---

den von Heschel als *Theologe* und nicht als (*Religions-*)*Philosoph* gesprochen. Siehe hierzu *Heschel als (Tiefen-)Theologe* (S. 209 ff.).

<sup>6</sup> Vgl. S. Heschel, Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik, S. 195; vgl. Dolna, Abraham Joshua Heschel, S. 1-6; vgl. Heymel, Prophetische Leidenschaft, S. 249; vgl. Rothschild, Introduction, S. 7,31-32. Das Element der *Polarität*, welches im Folgenden mehrfach aufgegriffen wird, ist kennzeichnend für Heschels Denken und für sein Verständnis des Judentums (vgl. Fitzgerald, *The Seductiveness of Virtue*, S. 154).

<sup>7</sup> Vgl. Dolna, Abraham Joshua Heschel, S. 6-10; vgl. Dolna, Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft, S. 644; vgl. Küng, Das Judentum, S. 494; vgl. Ehrlich, Abraham Heschel, S. 56; vgl. Tworuschka/Tworuschka, Denkerinnen und Denker, S. 25-26; vgl. Meir, Differenz und Dialog, S. 93. Die deutschsprachige Übersetzung von *God in Search of man*, die im Folgenden zitiert wird, trägt den Titel *Gott sucht den Menschen*.

<sup>8</sup> Vgl. Licharz, Einführung in das Leben und Werk von Abraham Joshua Heschel, S. 9; vgl. Treitler, Beten und Denken, S. 194-195; vgl. Krüger-Day, Einführung, S. 3; vgl. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 24-25.

<sup>9</sup> Vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 10-11; vgl. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 51-53; vgl. Kuschel, Keine Religion ist eine Insel, S. 65-67; vgl. S. Heschel, Abraham Heschel in New York, S. 51-53.

<sup>10</sup> Vgl. Kuschel, Keine Religion ist eine Insel, S. 88-96; vgl. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 53-56; vgl. Lilienthal, Abraham Joshua Heschel und der Jüdisch-Christliche Dialog, S. 52-55; vgl. Blätzel, Im Geiste der Tiefentheologie, S. 512.

<sup>11</sup> Vgl. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 62-63. Neben den in diesem Unterkapitel genannten Texten ist hier noch auf die sehr ausführliche, zweibändige Biographie Edward K. Kaplans hinzuweisen (vgl. Kaplan/Dresner, Abraham Joshua Heschel; vgl. Kaplan, *Spiritual Radical*).



gehalten hat. Im Folgenden wird sie nach dem von seiner Tochter Susannah Heschel posthum herausgegebenen Sammelwerk *Moral Grandeur and Spiritual Audacity* zitiert, in dem sie nahezu unverändert (minimal gekürzt) erneut veröffentlicht wurde.<sup>12</sup>

### 5.2 Ausgangslage und Zielsetzungen

Im Folgenden werden die Ausgangslage und die Zielsetzungen, unter deren Einfluss Heschel in *What We Might Do Together* für die Theodizeefrage relevante Überlegungen anstellt, präsentiert, erläutert und kritisch diskutiert. Dieses Vorgehen ist notwendig, um eine Grundlage für die weiter unten folgende theologische Interpretation von Heschels Antwortansatz zu legen.<sup>13</sup>

#### 5.2.1 Zeitdiagnose

*What We Might Do Together* ist – wie auch andere Texte Heschels – von einer zumindest partiell pessimistischen Weltsicht geprägt, wobei Heschel insbesondere die gegenwärtige globale Situation kritisch bewertet.<sup>14</sup> So stellt er die These auf, dass

---

<sup>12</sup> Verweise auf diese posthum veröffentlichte Version von *What We Might Do Together* werden in Fußnoten folgendermaßen abgekürzt: TOGETHER, S. 290-300. Die minimal längere Fassung aus dem Jahre 1967, die in der Zeitschrift *Religious Education* erschien, findet sich ebenfalls im Literaturverzeichnis (vgl. Heschel, *What We Might Do Together*, S. 133-140). Ein Abschnitt aus dieser Rede war bereits im Jahr 1966 an anderer Stelle abgedruckt worden, worauf in der Fassung von 1967 verwiesen wird (vgl. Heschel, *What We Might Do Together*, S. 138). Grundinformationen zu dem Kongress, auf dem Heschel die Rede hielt, finden sich in Vieth, Editorial, S. 82. Eine deutschsprachige Übersetzung von *What We Might Do Together* liegt nicht vor.

<sup>13</sup> Im Vorfeld ist noch eine methodische Vorbemerkung zu tätigen. Im Vergleich zu den in den vorherigen Kapiteln untersuchten Texten *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* und *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* stellt *What We Might Do Together* in weit geringerem Maße einen in sich geschlossenen Antwortversuch zur Theodizeefrage dar. Trotzdem wird er in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen, was v.a. drei Gründe hat. Erstens: Es liegt von Heschel kein in sich geschlossener Antwortversuch zur Theodizeefrage vor. Bei *What We Might Do Together* handelt es sich jedoch um einen Text, der zumindest viele Elemente beinhaltet, die Heschels Denken zur Theodizeefrage aufzeigen. Zweitens: Auch in diesem Kapitel wird – wie in den beiden vorangegangenen Kapiteln – wieder ein einzelner Text in den Mittelpunkt gestellt, um diesen intensiv zu diskutieren. Drittens: Da *What We Might Do Together* neben dem Leid auch einen Fokus auf das Verhältnis von Judentum und Christentum legt, erscheint dieser Text besonders geeignet für eine christlich-theologische Untersuchung. Es ist jedoch schon an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass – da *What We Might Do Together* eben kein in sich geschlossener Antwortversuch zur Theodizeefrage ist, der ohne Verweise auf Heschels Gesamtwerk wirklich zu verstehen ist – in diesem Kapitel häufiger und ausführlicher auf weitere Texte Heschels verwiesen wird als dies in den vorangegangenen Kapiteln zu Hans Jonas und Dorothee Sölle der Fall ist. Weiterführend zu diesen methodischen Überlegungen siehe auch *Textauswahl* (S. 30 f.) und *Aufbau, Ziele und Methoden* (S. 37 ff.).

<sup>14</sup> Bernhard Dolna weist darauf hin, dass für Heschel „jenes abgelaufene Jahrhundert wie keines je zuvor sowohl den Menschen in seiner wahren Bedeutung wie auch Gottes Existenz in Frage gestellt hat. Dadurch wurde auch die Beziehung von Gott und Mensch zutiefst erschüttert.“ (Dolna, An die

die Zukunft der Menschheit gefährdet und gewissermaßen schon von einer beinahe *apokalyptischen* Situation auszugehen sei.<sup>15</sup> In Heschels eigenen Worten: „The survival of mankind is in balance. One wave of hatred, callousness or contempt may bring in its wake the destruction of all mankind.“<sup>16</sup>

### 5.2.1.1 Technologische Entwicklung und Situation des Menschen

Als einen Grund für diese Sorge nennt Heschel zunächst die technologische Entwicklung der Gegenwart, die er nicht primär als Unterstützung für das Fortkommen der Menschheit, sondern vielmehr als Gefahr für ihr Fortbestehen identifiziert: „Today we are wondering: Does technological civilization contradict man?“<sup>17</sup> In der Forschungsliteratur wird die Annahme, Heschels Weltsicht sei durchaus technikkritisch, betont. So sagt Leo Trepp in Hinblick auf Heschels Auseinandersetzung mit dem Bösen: „Unser technisches Zeitalter hat das Problem noch verstärkt.“<sup>18</sup> Bernhard Dolna erklärt diese Sichtweise durch den Verweis auf die mittlerweile gegebenen technologischen Möglichkeiten zur Auslöschung der Menschheit und die Erfahrung des Holocaust: „Lebt er [der Mensch] doch in einer Zivilisation, wo Fabriken zur Vernichtung von Millionen von Männern, Frauen und Kindern gebaut und wo Waffen von einer derartigen Gewalt entwickelt wurden, daß damit jedes Leben auf der Erde in kürzester Zeit ausgelöscht werden kann.“<sup>19</sup>

Diese Technologien stellen jedoch nur in Verbindung mit den sie nutzenden Menschen eine Gefahr dar, weshalb es nicht verwundert, dass Heschel seine pessimistische Zeitdiagnose auch von einer kritischen Sicht auf die Menschheit herleitet. Hierbei legt er seinen Fokus nicht nur auf die wenigen Mächtigen, die Zugriff auf derartige Technologien haben, sondern auch auf die große Gruppe der vermeintlich unbeteiligten Menschen, für die derartige Technologien zwar eine Bedrohung darstellen, die aber nicht direkt über ihren Einsatz entscheiden.<sup>20</sup> Ihnen allen attes-

---

Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 77). In *Die Erde ist des Herrn* identifiziert Heschel das 17. und 18. Jahrhundert (in Osteuropa) als eine Zeit, in der das Böse besonders im Bewusstsein der Juden gewesen sei (vgl. Heschel, *Die Erde ist des Herrn*, S. 62). Laut Donald J. Moore steht Heschel stets der Aufgabe gegenüber, seine pessimistische Weltsicht und seinen Glauben an die Güte und Sorge Gottes in Balance zu halten (vgl. Moore, *The Human and the Holy*, S. 203).

<sup>15</sup> „Man may be dying and there will be no one to write his history.“ (TOGETHER, S. 290). „An apocalyptic monster has descended upon the world, and there is nowhere to go, nowhere to hide.“ (TOGETHER, S. 290). *Das apokalyptische Monster*, das hier wohl als metaphorische Bezeichnung für die diversen Bedrohungen für die Zukunft der Menschheit verstanden werden kann, erwähnt Heschel auch in einem anderen Text (vgl. Heschel, *Die ökumenische Bewegung*, S. 145).

<sup>16</sup> TOGETHER, S. 298.

<sup>17</sup> TOGETHER, S. 290. Vgl. zu den Gefahren der Technologie auch TOGETHER, S. 295.

<sup>18</sup> Trepp, *Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert*, S. 385.

<sup>19</sup> Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 148-149.

<sup>20</sup> Explizit die wenigen Mächtigen adressiert er in anderen Texten: „Selten begreift der Mensch, wie gefährlich mächtig er ist. In unseren Tagen wird für viele deutlich, daß ein paar Menschen die

tiert Heschel ein mangelhaftes Bewusstsein dafür, wie sehr die Menschheit durch sich selbst gefährdet sei.<sup>21</sup> In *Gott sucht den Menschen*, einer zentralen Publikation Heschels aus dem Jahre 1955, sagt er dementsprechend: „Wir fürchten den Menschen.“<sup>22</sup>

Auch wenn die Rolle der Menschen erst in *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Leid* (S. 223 ff.) genauer entfaltet wird, ist hier doch schon darauf hinzuweisen, dass Heschels pessimistische Weltsicht und seine kritische Wahrnehmung der Menschheit nicht nur in seiner Betrachtung der aktuellen Weltsituation erkannt werden können, sondern ihm zufolge auch schon in biblischen und rabbinischen Texten zu finden sind.<sup>23</sup> So erkennt Heschel auch schon in der Bibel eine explizite Darstellung der problematischen Lage der Welt: „Mit Ausnahme des ersten Kapitels der Genesis weist die ganze Bibel unaufhörlich auf Sorge, Sünde und Übel dieser Welt hin.“<sup>24</sup> Hierzu passend erwähnt Heschel in *What We Might Do Together* die biblische Erzählung von Sodom und Gomorra, um die gegenwärtige Weltsituation zu beschreiben.<sup>25</sup>

### 5.2.1.2 Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg

In *What We Might Do Together* konkretisiert Heschel seine kritische Zeitdiagnose anhand einiger Beispiele, in denen die Gefährdung durch Technik und Mensch zum Ausdruck kommt. Zunächst sind hierbei seine Verweise auf *Auschwitz* zu nen-

---

ganze Menschheit endgültig ins Verderben stürzen können“ (Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 132). Vgl. hierzu auch Freyer, *Die Nähe des Anderen*, S. 231-233.

<sup>21</sup> „The striking feature of our age is not the presence of anxiety but the inadequacy of anxiety, the insufficient awareness of what is at stake in the human situation. [...] Men all over the world see the writing on the wall but are too illiterate to understand what it says.“ (TOGETHER, S. 290).

<sup>22</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 29. An anderer Stelle in *Gott sucht den Menschen* spricht Heschel ebenfalls über die Zukunft der Menschheit und wirft dabei die Wertefrage auf: „Die Menschheit wird einmal nicht aus Mangel an Wissen, sondern aus Mangel an Wertbewußtsein zugrunde gehen.“ (Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 37).

<sup>23</sup> Vgl. Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 107-109; vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 151-152. Trotzdem weist Heschel an dieser Stelle auch auf die Kostbarkeit des irdischen Lebens und die Herausforderung für die Menschen, aber auch ihre Fähigkeit, das Böse zu bekämpfen, hin (vgl. Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 111-112; vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 151-152). Der Begriff *Rabbinnen* ist ein Sammelbegriff, der v.a. für jüdische Lehrer der ersten Jahrhunderte n. Chr. verwendet wird (vgl. Goldberg, *Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger*, S. 230). Eine besondere Nähe von Heschels Theologie und rabbinischen Gedanken betont z.B. Jürgen Moltmann (vgl. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, S. 101-104; vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S. 42-45). Vgl. hierzu auch Dolna, *Abraham Joshua Heschel*, S. 13-16.

<sup>24</sup> Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 108.

<sup>25</sup> Vgl. TOGETHER, S. 293. Neben Sodom und Gomorra (Gen 18,16-19,29) zitiert Heschel noch Jes 33,8 im Rahmen seiner kritischen Zeitdiagnose (vgl. TOGETHER, S. 291).

## 5. What We Might Do Together – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

nen.<sup>26</sup> Unter Bezugnahme auf Auschwitz formuliert Heschel u.a. seine Version der Theodizeefrage, die den Menschen in die Verantwortung nimmt: „The question about Auschwitz to be asked is not ‚Where was God?‘ but rather ‚Where was man?‘“<sup>27</sup>

Bereits in den biographischen Notizen, aber auch in den Ausführungen zur technologischen Entwicklung ist die hohe Bedeutung, welche Auschwitz für Heschels Denken hat, angeklungen. Dies ist zunächst persönlich begründet, da Heschel 1938 von der Gestapo verhaftet wurde und das Deutsche Reich verlassen musste. Seine Mutter und drei seiner Schwestern wurden im Holocaust getötet.<sup>28</sup> Heschel bezeichnet sich selbst als „Brandscheit, aus dem Feuer gerissen, in dem mein Volk verbrannte.“<sup>29</sup>

Die Frage, welche Rolle Auschwitz in seinem Gesamtwerk spielt, wird hingegen durchaus diskutiert. So bemerkt Christoph Münz, dass Abraham Joshua Heschel zu jenen jüdischen Denkern gehöre, die „gar keine oder nur sehr spärliche Äußerungen zu ihrem Verständnis des Holocaust von sich gegeben haben.“<sup>30</sup> Es finden sich in der Forschungsliteratur aber auch mehrere Stimmen, welche die These aufstellen, der Holocaust werde in Heschels Werk zwar nur selten explizit angesprochen, sei jedoch implizit eine entscheidende Grundlage seiner Theologie.<sup>31</sup> Hillel Goldberg geht sogar so weit, Heschels Gesamtwerk in zwei Hälften zu teilen; eine *Prä-Holocaust-* und eine *Post-Holocaust-Hälfte*, wobei ein entscheidender Unterschied darin bestehe, dass Heschel nach dem Holocaust Texte mit dem Ziel verfasse, die Menschen (und damit auch die Juden) zu *retten*, wohingegen er vor dem Holocaust eher auf sich selbst fixiert gewesen sei.<sup>32</sup> Eng mit der These verbunden, Auschwitzbezüge seien eher implizit in Heschels Gesamtwerk enthalten, ist die in der Sekundärliteratur mehrfach vertretene Auffassung, Heschel spreche zwar über Auschwitz, versuche jedoch nicht, den Holocaust vollständig in ein theologisches

---

<sup>26</sup> Vgl. TOGETHER, S. 291-292. Im Folgenden wird in dieser Arbeit – wie bei Heschel selbst – der Begriff *Auschwitz* als Bezeichnung für den Holocaust bzw. die Shoah verwendet (vgl. TOGETHER, S. 291). Siehe hierzu auch *Singularität von Auschwitz* (S. 97 ff.).

<sup>27</sup> TOGETHER, S. 291. Für mehr zu diesen beiden Fragen siehe *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.).

<sup>28</sup> Vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 372-373; vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 45; vgl. Dolna, *Abraham Joshua Heschel*, S. 5-6.

<sup>29</sup> Heschel, *Keine Religion ist ein Eiland*, S. 324.

<sup>30</sup> Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben*, S. 30.

<sup>31</sup> Vgl. Eisen, *A.J. Heschel's Rabbinic Theology as a Response to the Holocaust*, S. 211-212; vgl. Magid, *The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology*, S. 140; vgl. Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*, S. 126-127; vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 388. Morris M. Fajerstein stellt fest, dass sich Heschel in seinen jiddischen Texten wesentlich expliziter mit dem Holocaust auseinandersetze als in seinen englischen Texten (vgl. Fajerstein, *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*, S. 256).

<sup>32</sup> Vgl. Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*, S. 128. Alexander Even-Chen nennt den Holocaust einen *Wendepunkt* für Heschels Denken (vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 52).

Konzept zu integrieren.<sup>33</sup> Allgemein kann gesagt werden, dass Auschwitz für Heschel nicht nur ein vergangenes Ereignis darstellt, sondern auch eine Warnung für die Zukunft. So merkt Anna Banasiak an, dass Heschel Zeit seines Lebens einen *zweiten Holocaust* gefürchtet habe.<sup>34</sup>

Eine weitere Dimension von Heschels Auseinandersetzung mit dem Holocaust besteht darin, dass er Verbindungen zwischen seinen Gedanken zu Auschwitz und anderen geschichtlichen Ereignissen herstellt. So spricht er in *What We Might Do Together* in einem Atemzug von Auschwitz und Hiroshima und betont, Religion müsse sich aufgrund dieser Ereignisse verändern.<sup>35</sup> Daher gelangt Shaul Magid zu der Auffassung, Heschel vertrete gerade nicht die These, Auschwitz sei einzigartiger Natur, sondern hebe vielmehr hervor, dass beide historischen Ereignisse das radikal Böse charakterisieren.<sup>36</sup>

Darüber hinaus erwähnt Heschel in *What We Might Do Together* noch den Vietnamkrieg, den er ebenfalls mit dem Holocaust verknüpft, indem er sein Entsetzen darüber kundtut, dass sich nur wenige Jahre nach Auschwitz in einem solchen Krieg, den Heschel als *ökumenischen Alptraum* deklariert, Menschen verschiedener Religionen gegenseitig in einem derartigen Ausmaße töten: „An ecumenical nightmare – Christians, Jews, Buddhists. Dying together, killing one another. So soon after Auschwitz, so soon after Hitler.“<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Kaplan spricht davon, dass Heschel den Holocaust nicht *theologisch rationalisiere*, Fairstein erwähnt Heschels Weigerung, über den Holocaust *zu theologisieren*, Banasiak weist darauf hin, dass Heschel keine *spekulative Theologie des Holocaust* entwickelt habe und laut Wiese hat Heschel sich geweigert, eine *rationalisierende Interpretation* des Holocausts vorzunehmen (vgl. Kaplan, *Holiness in Words*, S. 130; vgl. Fairstein, *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*, S. 256; vgl. Banasiak, *Martyrdom and the Sublime*, S. 149; vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 222).

<sup>34</sup> Vgl. Banasiak, *Martyrdom and the Sublime*, S. 149. Heschels Pessimismus resultiert nicht zuletzt aus dem Umstand, dass gerade die Deutschen, die über eine so hochentwickelte Kultur verfügten, zu derartigen Taten fähig waren (vgl. Heschel, *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, S. 401; vgl. Heymel, *Zeugin für die Existenz Gottes*, S. 24).

<sup>35</sup> Vgl. TOGETHER, S. 292. Dieselbe Aussage trifft Heschel auch über die Philosophie (vgl. Heschel, *Who is Man?*, S. 13). Bernhard Dolna spricht von Heschels Überzeugung, jüdische Gelehrsamkeit müsse sich nach dem Holocaust ändern, indem nun *Jiddischkeit*, also „die Konfrontation mit dem lebensspendenden Geist des Judentums, der Lebenshilfe und Freude am Judesein schenkt“ (Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 350), gelehrt werde.

<sup>36</sup> Vgl. Magid, *The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology*, S. 142. Vgl. hierzu auch Perlman, *The Eclipse of Humanity*, S. 9-11. Über die Singularität von Auschwitz wurde bereits diskutiert in *Singularität von Auschwitz* (S. 97 ff.).

<sup>37</sup> TOGETHER, S. 291. Zu Heschels Engagement gegen den Vietnamkrieg, das u.a. die Mitbegründung einer Anti-Vietnamkrieg-Organisation (*Clergy and Laity Concerned About Vietnam*) beinhaltet, vgl. S. Heschel, *Abraham Heschel in New York*, S. 52-53 sowie Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 374 und Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 53. Für Bernhard Dolna und Arthur Green stellt Heschels aktives Engagement gegen Unrecht in der Welt (u.a. gegen den Vietnamkrieg) eine Form der Antwort auf Auschwitz dar (vgl. Dolna, *Abraham Joshua Heschel*, S. 5-6; vgl. Green, *Abraham Joshua Heschel*, S. 44).

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

Weitere konkrete Fälle menschlichen Leidens, die Heschel hier nennt, sind das Attentat auf den US-amerikanischen Präsidenten John F. Kennedy im Jahre 1963 sowie – durch die Bezugnahme auf die *Selma-nach-Montgomery-Märsche* – der Rassismus in den USA.<sup>38</sup>

Sowohl durch die allgemein kritisch ausfallende Zeitdiagnose, die sich auf den technologischen Fortschritt und den modernen Menschen bezieht, als auch durch die konkreten Verweise auf Auschwitz, Hiroshima, den Vietnamkrieg, das Kennedy-Attentat und den Rassismus in den USA wird deutlich, dass in *What We Might Do Together* der Fokus eindeutig erkennbar auf jenes Leid gelegt wird, welches sich Menschen gegenseitig antun; also das so genannte *malum morale*.<sup>39</sup>

### 5.2.2 Ausgangsfrage und methodisches Vorgehen

#### 5.2.2.1 Zwischen Theodizee und Anthropodizee

Von zentraler Bedeutung ist an dieser Stelle, welche Frage Heschel mit *What We Might Do Together* zu beantworten sucht. Dies ist zum einen relevant, um zu belegen, dass dieser Text als Antwortversuch auf die Theodizeefrage gelesen werden kann; zum anderen hilft es, Heschels theologische Antwort im Folgenden besser einordnen und verstehen zu können.

Zunächst ist – wie bereits weiter oben erwähnt – eine Unterscheidung zwischen zwei Fragen vorzunehmen.<sup>40</sup> Die erste fragt angesichts des Leides bzw. angesichts von Auschwitz nach Gott und wird von Heschel verworfen, wohingegen die zweite Frage, welche den Menschen fokussiert, von ihm bejaht wird: „The question about Auschwitz to be asked is not ‚Where was God?‘ but rather ‚Where was man?‘“<sup>41</sup> Hieran lässt sich zweierlei erkennen: Erstens wird das Leid durch die Erwähnung von Auschwitz kontextualisiert und dahingehend konkretisiert, dass Leid bedacht wird, welches sich Menschen gegenseitig antun. Shai Held merkt hierzu an, dass Heschel insgesamt wenig Interesse am natürlichen Übel zeige, sondern – als Flüchtling, dessen Familie ermordet wurde – verständlicherweise das mora-

---

<sup>38</sup> Vgl. TOGETHER, S. 291,293. Vgl. zu Heschels Verhältnis zu Kennedy z.B. den Bericht von Heschels Tochter (vgl. S. Heschel, Abraham Heschel in New York, S. 52). Die *Selma-nach-Montgomery-Märsche* fanden 1965 als Protest gegen Rassismus und für die Durchsetzung des Wahlrechts afro-amerikanischer Bürger statt. Abraham Joshua Heschel nahm am dritten dieser Märsche an der Seite von Martin Luther King teil. Vgl. zu Heschels Teilnahme an diesem Marsch, seinem Verhältnis zu Martin Luther King und seinem Einsatz gegen Rassismus z.B. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 51-53 sowie Dresner, Heschel, Hasidism and Halakha, S. 19-21.

<sup>39</sup> Siehe zu diesem Begriff *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.). Dass Heschels Denken aus dem historischen Kontext zu verstehen sei, betont auch Shaul Magid, der Heschel als *Kalter-Krieg-Theologe* bezeichnet (vgl. Magid, The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology, S. 139-140).

<sup>40</sup> Siehe weiterführend auch *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.).

<sup>41</sup> TOGETHER, S. 291. Diese Frage erinnert an Gottes Ruf nach Adam im Anschluss an den Sündenfall: *Wo bist du?* (Gen 3,9). Vgl. hierzu auch Heschel, Man Is Not Alone, S. 215.

lische Übel in den Fokus rücke.<sup>42</sup> Zweitens wird durch das Verwerfen der ersten Frage, welche Gott in den Blick nimmt, und die Bejahung der zweiten Frage, welche den Menschen in den Mittelpunkt stellt, bereits hier erkennbar, dass Heschel als Ausgangspunkt für seinen Antwortansatz die Frage nach der Verantwortung des Menschen wählt und gerade nicht – wie bei der Theodizeefrage oftmals üblich – primär nach Gott fragt.<sup>43</sup> Diese Schwerpunktsetzung deckt sich wiederum mit Heschels Bezugnahme auf das *malum morale*, da hier der Mensch am leichtesten in die Verantwortung genommen werden kann.

Ein weiteres Zitat aus *What We Might Do Together* kann diese Beobachtungen belegen und ergänzen. So bezieht Heschel den Begriff *Verantwortung* angesichts des Leides und der Bedrohungen, welchen sich die Menschheit ausgesetzt sieht, auf die Menschen und nicht auf Gott: „The new situation in the world has plunged every one of us into unknown regions of responsibility.“<sup>44</sup> Dass Heschel hier *jeden Einzelnen* seiner Adressaten (inklusive seiner selbst) anspricht und in die Verantwortung nimmt, unterstützt die in *Technologische Entwicklung und Situation des Menschen* (S. 200 f.) aufgestellte These, Heschel versuche, an möglichst viele Menschen zu appellieren und habe nicht nur einige wenige Mächtige im Blick. Heschel bedenkt in seiner Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage also primär die Rolle der Menschen. Dass auch Gott angesichts des Leides zur Verantwortung gezogen und seine Güte hinterfragt werden könnte, macht Heschel in folgendem Zitat deutlich: „Who ist to blame? Is God simply wicked? – has he failed to keep the deal?“<sup>45</sup>

Die hier genannten Fragen nach Gott und Mensch bzw. ihrer Verantwortung angesichts von Auschwitz sind nicht nur zentral für *What We Might Do Together*, sondern ziehen sich implizit und explizit durch Heschels Gesamtwerk. So wirft er die Frage *Wo ist Gott?* angesichts des Leides bzw. angesichts von Auschwitz auch schon während des 2. Weltkrieges in *The Meaning of This War*, 1951 in *Man Is Not Alone* sowie in dem posthum erschienenen *A Passion for Truth* auf und diskutiert auch dort jeweils, wer die Verantwortung innehat.<sup>46</sup> In allen drei Fällen lenkt Heschel bei seinen Versuchen, seine eigenen Fragen zu beantworten, den Blick wiederum auf die Menschen. Insbesondere in *Man Is Not Alone* geht Heschel dabei mit den Menschen hart ins Gericht, indem er ihnen vorwirft, die Verantwortung für das von Menschen verschuldete Leid auf Gott abzuladen. Gott werde dabei als eine

<sup>42</sup> Vgl. Held, Abraham Joshua Heschel, S. 291. Heschel selbst sagt, es sei leichter, mit Krankheiten umzugehen als mit menschlicher Herzlosigkeit (vgl. Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 261). Es wird hier also nochmals deutlich, dass es Heschel um das *malum morale* geht.

<sup>43</sup> Arthur Green bestätigt dies: „It was too easy, Heschel felt, to blame God for the Holocaust. The failure, he insisted, was essentially a *human* one.“ (Green, Abraham Joshua Heschel, S. 44).

<sup>44</sup> TOGETHER, S. 292.

<sup>45</sup> TOGETHER, S. 294.

<sup>46</sup> Vgl. Heschel, *The Meaning of This War*, S. 209-210; vgl. Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 151; vgl. Heschel, *A Passion for Truth*, S. 298.

## 5. What We Might Do Together – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

Art *Sündenbock* missbraucht.<sup>47</sup> In *A Passion for Truth* stellt Heschel die Frage, ob es überhaupt sinnvoll sei, wenn gerade die Menschheit, welche Gott nicht unterstütze, sondern das Böse in der Welt verbreite, über Gott in einem Gerichtsprozess urteile.<sup>48</sup> Als Antwort ruft er dazu auf, nicht eine Entschuldigung für Gott zu suchen, sondern vielmehr gegen das Böse in der Welt anzugehen.<sup>49</sup> Jedoch spricht Heschel auch von einer *gemeinsamen* Verantwortung der Menschen und Gottes, weswegen nicht gesagt werden kann, dass Heschel Gott von der Verantwortung für das Leid völlig freispreche.<sup>50</sup> Hierbei ist der Gedanke zu beachten, dass Gott als Schöpfer, der den Menschen das Leben gibt, gewissermaßen auch für ihr Tun verantwortlich gemacht werden könne.<sup>51</sup>

An Heschels Verweisen auf Gottes Schöpfersein und Gottes Verantwortung angesichts des Handelns der Menschen und des Leides in der Welt wird schon hier in Ansätzen erkennbar, dass Heschel zwar nicht explizit die Theodizeefrage in den Mittelpunkt eines in sich geschlossenen Gedangengangs stellt, aber dennoch implizit einen Antwortversuch zur Theodizeefrage entwickelt, der – laut Shai Held – Heschels gesamtes Denken durchzieht.<sup>52</sup> Zumindest ist dies zu konstatieren, wenn

---

<sup>47</sup> Vgl. Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 151-152. Die Vorstellung, der Mensch sei verantwortlich für das Leid in der Welt, scheint Heschel nicht zuletzt aus der Kabbala übernommen zu haben (vgl. Heschel, *Die Erde ist des Herrn*, S. 59-62). Jedoch spricht er auch von der jüdisch-mystischen Ansicht, dass bereits im Schöpfungsvorgang Gutes und Böses vermischt sei (vgl. Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 112).

<sup>48</sup> „In a world where God is denied, where His will is defied, Truth flouted, compassion sloughed, violence applauded; in a world where God is left without allies – is it meaningful for man to court-martial Him?“ (Heschel, *A Passion for Truth*, S. 298). An anderer Stelle äußert sich Heschel positiver gegenüber der Idee, Gott im Angesicht von Leid vor Gericht zu bringen (vgl. Heschel, *Die Erde ist des Herrn*, S. 69-71).

<sup>49</sup> Vgl. Heschel, *A Passion for Truth*, S. 299.

<sup>50</sup> „The encounter of man and God is an encounter within the world. We meet within a situation of shared suffering, of shared responsibility.“ (Heschel, *The Moral Outrage of Vietnam*, S. 52). Vgl. hierzu auch Kaplan, *Holiness in Words*, S. 110-111.

<sup>51</sup> „Der Mensch ist verantwortlich für sein Tun, und Gott ist verantwortlich für die Verantwortlichkeit des Menschen.“ (Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 221). Auch an anderer Stelle heißt es bei Heschel, dass die Verantwortung für das Böse nicht allein bei den Menschen liege, da es schließlich schon in der Schöpfung angelegt sei (vgl. Heschel, *Heavenly Torah*, S. 125-126).

<sup>52</sup> „[I]mplicit in his entire worldview is a systematic theodicy“ (Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 196). Held kann hier durchaus so verstanden werden, dass in vielen Gedanken Heschels implizit auch die Theodizeefrage verhandelt werde. Diese Position teilt Zachary Braiterman. Er sagt, dass Heschel zu einer Reihe jüdischer Denker gehöre, die nie versucht haben, eine systematische Theodizee zu entwickeln, obschon sich implizite Aussagen zur Theodizeefrage im jüdischen Denken ihrer Zeit und auch in ihrem Gesamtwerk vielfach finden lassen (vgl. Braiterman, *(God) After Auschwitz*, S. 10-11). Dies spricht für das Vorgehen in dieser Arbeit, bei dem Heschels Ausführungen – auch wenn sie sich nicht immer explizit und primär auf die Theodizeefrage beziehen – genutzt werden, um Heschels theologische Perspektive auf das Leid herauszuarbeiten. Siehe hierzu auch *Textauswahl* (S. 30 f.). Wie Held und Braiterman erkennt auch Shoshana Ronen eine derartige implizite Beschäftigung Heschels mit der Theodizeefrage als Grundmotiv seines Gesamtwerks (vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 137).



man den Begriff *Theodizee* in einem weiten Sinne versteht, wie es z.B. Johann Baptist Metz tut, dem es um die Frage geht, „wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt“<sup>53</sup>. Da für Heschel das Handeln der Menschen auch Fragen an Gott und den Gottesbegriff aufwirft, sind diese beiden Aspekte (Verantwortung der Menschen und Gottesbegriff) eng miteinander verwoben. Während bisher in dieser Untersuchung der Fokus auf die – bei Heschel freilich im Vordergrund stehende – Ebene menschlichen Handelns gerichtet wurde, findet sich in *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Leid* (S. 223 ff.) ein Unterkapitel, welches diese Ebene weiterverfolgt, aber auch ein Unterkapitel, das primär fragt, wie Heschel Gott angesichts des Leides in der Welt denkt.<sup>54</sup>

Ein Blick in die Sekundärliteratur verrät, dass hier einige der oben aus *What We Might Do Together* und weiteren Werken Heschels gewonnenen Erkenntnisse ebenfalls in ähnlicher Art und Weise formuliert werden. So wird mehrfach darauf hingewiesen, dass Heschel innerhalb seines Gesamtwerkes in seinen Ausführungen zu Auschwitz und zum Leid die menschliche Verantwortung stark betone und weniger von einer Verantwortung Gottes spreche.<sup>55</sup> Dementsprechend identifiziert Shaul Magid das Problem des Bösen bei Heschel eher als ein anthropologisches denn als ein theologisches Problem.<sup>56</sup> Anna M. Szczepan-Wojnarska setzt sich mit Heschels Diskussion der Frage *Wo war Gott in Auschwitz?* auseinander und stellt fest, Heschel habe sie verworfen, um stattdessen kritisch zu fragen, weshalb die Menschen Gott als eine Art *Beschützer* verstehen, von dem sie enttäuscht sind, da er sie nicht davon abhielt, sich mit ihren Waffen gegenseitig zu töten.<sup>57</sup> Shai Held unterstützt jedoch in diesem Zusammenhang die oben ebenfalls bereits geäußerte Vermutung, Heschel spreche Gott keineswegs von jeglicher Verantwortung für das Leid frei.<sup>58</sup> Auch die vorangehend in Bezug auf *What We Might Do Together* aufgestellte These, Heschel sehe die Verantwortung für das Böse bei der gesamten

<sup>53</sup> Metz, *Memoria passionis*, S. 4-5. Siehe zu den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs *Theodizee* auch *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.).

<sup>54</sup> *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.) fragt stärker nach dem Handeln der Menschen, *Gott und das Leid* (S. 234 ff.) eher nach dem Gottesbegriff Heschels; dass und wieso diese beiden Ebenen jedoch nicht wirklich streng voneinander zu trennen sind, wird dort ebenfalls reflektiert.

<sup>55</sup> Vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 144; vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 387-389; vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 51-54; vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 72; vgl. Kaplan, *Holiness in Words*, S. 4. Daniel Hoffmann definiert als Kerngedanken Heschels: „[M]enschliches Sein ist von Verantwortlichkeit geprägt“ (Hoffmann, *Religion in Zeit, Sprache und Prophetie*, S. 159).

<sup>56</sup> Vgl. Magid, *The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology*, S. 142-143.

<sup>57</sup> Vgl. Szczepan-Wojnarska, *Between Speaking and Experiencing Suffering*, S. 158. Dror Bondi merkt hingegen an, Heschel habe die Frage nach Gott im Holocaust umgestellt, um zu fragen: *Wo warst du, Gott, im Holocaust?* (vgl. Bondi, *Heschel's "Dialogue of Questions" with Modern Thought*, S. 135-136).

<sup>58</sup> Vgl. Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 177-180. Steven T. Katz gibt an, dass Heschel gerade zu seinem Lebensende die Verantwortung Gottes stärker betont habe als in früheren Zeiten (vgl. Katz, *Abraham Joshua Heschel and Hasidism*, S. 97-98).

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

Menschheit und nicht etwa nur bei einigen wenigen, wird in der Sekundärliteratur gestützt. So merkt Robert McAfee Brown an, dass Heschel gerade nicht nur die direkten Täter (die Schuldigen), sondern vielmehr alle Menschen (die Verantwortlichen) im Blick habe, indem er den folgenden Satz als eine bzw. die zentrale Aussage Heschels kennzeichnet: „Some are guilty, all are responsible.“<sup>59</sup>

Aufgrund dieser Beobachtungen verwundert es nicht, dass Heschel jenen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage, welche Gott in einen Gerichtsprozess verwickeln wollen, ohne die Menschen dabei zumindest ebenfalls vor Gericht zu stellen, skeptisch gegenübersteht. Dies lässt sich gut an einem weiteren Werk Heschels verdeutlichen, in dem sich Heschel – anders als in *What We Might Do Together* – kurz mit dem Begriff *Theodizee* auseinandersetzt. In *Gott sucht den Menschen* stellt Heschel der Theodizee die Anthropodizee gegenüber.<sup>60</sup> Heschel beschreitet im Zuge seines Denkweges im Weiteren einen ungewöhnlichen Weg, indem er das Buch Hiob nutzt, um zu verdeutlichen, inwiefern Theodizee und Anthropodizee gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille seien: „Aus der Perspektive dieser Welt ist das Thema des Buches Ijob die *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes angesichts der Existenz des Bösen. Vom Himmel her gesehen, ist sein Thema die *Anthropodizee*, die Rechtfertigung des Menschen.“<sup>61</sup> Dreierlei für die weiteren Überlegungen im Rahmen dieser Arbeit relevante Erkenntnisse lassen sich hier gewinnen: Erstens wird ersichtlich, dass Heschel Gott keineswegs völlig aus der kritisch-denkerischen Auseinandersetzung mit dem Leid eliminieren will, obschon weiter oben gesagt wurde, dass er primär auf die Verantwortlichkeit der Menschen für das Leid schaut. Zweitens wird angedeutet, dass der Umgang mit dem Leid und das Bezogensein bzw. Bezogenbleiben auf Gott im Leid wichtig für Heschel sind. Schließlich geht das Buch Hiob nicht davon aus, dass Menschen bzw. Hiob selbst für ihr bzw. sein Leid verantwortlich seien.<sup>62</sup> Der Umgang mit Hiobs Leid durch Hiob selbst, aber

---

<sup>59</sup> Brown, „Some Are Guilty, All Are Responsible“, S. 137. Siehe z.B. Heschel, Carl Stern's Interview with Dr. Heschel, S. 400. Edward K. Kaplan stellt hierzu zwei ergänzende Thesen auf: Erstens mache Heschel Opfer nicht für das Entstehen ihres eigenen Leides verantwortlich, wodurch diese von Verantwortung befreit werden. Zweitens haben für Heschel religiöse Menschen eine besondere Verantwortung, da sie durch ihren Glauben frei geworden seien (vgl. Kaplan, *Holiness in Words*, S. 164).

<sup>60</sup> Vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 299.

<sup>61</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 300. Vgl. hierzu auch Trepp, *Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert*, S. 387-388.

<sup>62</sup> Dies wird auch betont in Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 183. Siehe hierzu schon die Beschreibung von Hiob in Hi 1,1 sowie Gottes Urteil in Hi 1,8, wo Hiob jeweils als *fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend* beschrieben wird. Stattdessen wird das Leid – z.B. in Hi 1,12 oder Hi 1,21 – auf Gott zurückgeführt (vgl. Wehrle, *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott*, S. 184-186). Es bleibt grundsätzlich zu reflektieren, ob und wie das Buch Hiob auf das *malum morale*, welches bei Heschel im Vordergrund steht, bezogen werden kann.

auch durch andere nimmt hingegen viel Raum ein.<sup>63</sup> Laut Heschel ist die zentrale Frage des Buches Hiob daher auch, „ob der Mensch überhaupt fähig sei, Gott zu dienen mit ungeteiltem Herzen“<sup>64</sup> – auch oder gerade angesichts von Leid und Bedrohung. Drittens zeigt sich an der Verknüpfung der Begriffe *Theodizee* und *Anthropodizee*, dass für Heschel bei der theologischen Beschäftigung mit dem Leid die Rollen von Gott und Mensch nicht unabhängig voneinander zu betrachten, sondern immer aufeinander bezogen sind.<sup>65</sup> Zu beachten ist außerdem, dass Heschel hier selbst einen eher klassischen, engen Theodizeebegriff verwendet, der sich von dem in dieser Arbeit anzutreffenden Verständnis des Begriffs *Theodizeefrage* unterscheidet.<sup>66</sup>

Auch in der Forschungsliteratur finden sich einige Auseinandersetzungen mit Heschels Verständnis des Theodizeebegriffs, wobei zumeist besonders betont wird, dass für Heschel Theodizee und Anthropodizee zusammengehören und nicht getrennt werden dürfen. John Weborg vertritt hierzu die These, dass diese Art des Zusammendenkens zweier Pole (des menschlichen und des göttlichen) typisch für Heschels Denken sei: „The fact that Heschel does not consider a theodicy without an anthropodicy is typical of the structure of his thought. [...] Moreover, it is necessary to hold God and humans in one thought at the same time.“<sup>67</sup>

### 5.2.2.2 Heschel als (Tiefen-)Theologe

Bereits weiter oben wurde von Heschel als *Theologe* gesprochen, wobei durchaus die Frage gestellt werden kann, ob Heschels Ausführungen jüdisch-theologischen Charakter haben. In einigen Texten der Sekundärliteratur wird davon ausgegangen, während andere seine Werke als (jüdische) (Religions-)Philosophie klassifizieren.<sup>68</sup> Häufiger wird Heschel aber als Denker bezeichnet, der zugleich jüdischer Theologe und (Religions-)Philosoph gewesen sei, wobei diese Begriffe jedoch nicht de-

<sup>63</sup> Für eine intensive, teilweise Vers für Vers vorgehende bibelwissenschaftliche Analyse des Umgangs mit Hiobs Leid und der Erklärungsversuche für sein Leid durch Hiob, seine Frau und seine Freunde vgl. Wehrle, *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott*, S. 115-198.

<sup>64</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 300.

<sup>65</sup> Er selbst betont dies in Heschel, *A Passion for Truth*, S. 298. Für weitere Auseinandersetzungen Heschels mit dem Theodizeebegriff, u.a. auch mit Rückgriffen auf das Buch Hiob, Sören Kierkegaard und Mendl von Kotzk, vgl. Heschel, *A Passion for Truth*, S. 252-257, 297-303. Vgl. hierzu auch Katz, *Abraham Joshua Heschel and Hasidism*, S. 102-103 sowie Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 177-178.

<sup>66</sup> Siehe *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.).

<sup>67</sup> Weborg, *Abraham Joshua Heschel*, S. 484. Zugleich klassifiziert Weborg Heschels Überlegungen zum Leid eher als Anthropodizee denn als Theodizee (vgl. Weborg, *Abraham Joshua Heschel*, S. 483). Richard Blättel merkt an, dass bei Heschels Auseinandersetzung mit Hiob „die Theodizeefrage verblasst“ (Blättel, *Das Geheimnis der Wiederholung*, S. 253).

<sup>68</sup> Vgl. Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 1; vgl. Dolna, *Abraham Joshua Heschel*, S. 2; vgl. van Olst, *Die Bedeutung von Abraham Heschels Religionsphilosophie für eine zeitgemäße Spiritualität*, S. 31; vgl. Ebenbauer, *Eingekehrt in Gottes Zeit*, S. 67. Bernhard W. Anderson sieht ihn nicht als *biblischen Theologen* im eigentlichen Sinne (vgl. Anderson, *Coexistence With God*, S. 47).

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

finiert werden.<sup>69</sup> Beispielhaft hierfür steht Hans Küng, der von einer „modernen jüdischen Philosophie, die wir ruhig Theologie nennen dürfen“<sup>70</sup>, spricht. Fritz A. Rothschild bestätigt Küngs Einschätzung, indem er sagt, „daß Heschel – obwohl er sein theologisches System nicht auf systematische Weise entwickelt, sondern sich mehr impressionistisch und manchmal auch poetisch ausdrückt –, ein systematischer Theologe und Religionsphilosoph war und daß da keine Widersprüchlichkeit gefunden werden kann.“<sup>71</sup> Derartige Charakterisierungen von Heschels Stil als *unsystematisch*, *poetisch* und *metaphorisch* finden sich in der Forschungsliteratur zuhauf.<sup>72</sup> Interessanterweise betont Shai Held hingegen, dass Heschel im Bereich der Theodizee sehr wohl systematisch denke.<sup>73</sup>

Wichtiger als diese formalen Überlegungen über eine angemessene Begriffsverwendung und Klassifizierung ist jedoch, was sich aus diesen Standpunkten schließen lässt. So ist aus den unterschiedlichen Bezeichnungen für Heschel und seinen Schreibstil zu ersehen, dass sich sein Denken nicht in ein festes Korsett zwingen lässt, sondern vielmehr äußerst vielschichtig und individuell ist. Hillel Goldberg kommt zu der Einschätzung: „Heschel fit no single religious, secular, or academic category within modern Judaism. No one of his titles – ‚rabbi‘, ‚doctor‘, ‚professor‘ – fit him. He was always, simply, ‚Abraham Joshua Heschel‘, a creation unto himself.“<sup>74</sup>

Heschel selbst erhebt in *What We Might Do Together* den Anspruch, Theologie müsse ihren Anfang in *Tiefentheologie* nehmen.<sup>75</sup> Dies bedeute, dass der Fokus zunächst weniger auf die intellektuelle bzw. akademische Auseinandersetzung mit dem Gottesglauben gesetzt wird, sondern eher auf den Glaubensakt.<sup>76</sup>

Der Begriff der *Tiefentheologie* ist ein zentraler Terminus in Heschels Gesamtwerk, anhand dessen sich Grundzüge von Heschels methodischer Herangehensweise er-

---

<sup>69</sup> Vgl. Lilienthal, *Zeuge Gottes*, S. 361; vgl. Kaplan, *Art. Heschel*, Sp. 1702; vgl. Deeg, *Opfer als >Nahung<*, S. 127; vgl. Hartman, *Foreword*, S. 5.

<sup>70</sup> Küng, *Das Judentum*, S. 501.

<sup>71</sup> Rothschild, *Leben zwischen Verzweiflung und Hoffnung*, S. 90-91.

<sup>72</sup> Vgl. Meir, *Differenz und Dialog*, S. 95,419; vgl. Olmesdahl, *Gott sucht den Menschen*, S. 6,13; vgl. Licharz, *Einführung in das Leben und Werk von Abraham Joshua Heschel*, S. 16; vgl. Kaplan, *Holiness in Words*, S. 24; vgl. Britton, *Piety and Moral Consciousness*, S. 392. David Novak merkt an, besonders Heschels englische Texte (wie *What We Might Do Together*) seien von einer eher *poetischen* Sprache geprägt; anders als seine deutschen Texte (vgl. Novak, *Heschel's Phenomenology of Revelation*, S. 36). Bewertungen der Angemessenheit dieses Stils für theologische Betrachtungen reichen von Einschätzungen, dass er sehr geeignet sei bis hin zu harscher Kritik an Heschels Vorgehen (vgl. Anderson, *Coexistence With God*, S. 47-48; vgl. Breslauer, *Prophecy, Ethics, and Social Involvement*, S. 318-319; vgl. Fackenheim, *Review: Man Is Not Alone*, S. 85-89).

<sup>73</sup> Vgl. Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 196.

<sup>74</sup> Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*, S. 79. Vgl. hierzu auch Breslauer, *Prophecy, Ethics, and Social Involvement*, S. 314.

<sup>75</sup> Vgl. *TOGETHER*, S. 296.

<sup>76</sup> „Prayer is the premise, moments of devotion are prerequisites of reflection.“ (*TOGETHER*, S. 296).

klären lassen. Laut Hans Küng zeichnet sich Heschels Tiefentheologie dadurch aus, dass sie nicht „mit dem Deskriptiven und Normativen, mit Dogmen und Lösungen einsetzt [dies tue nach Heschels Verständnis die Theologie], sondern mit Fragen und Problemen, mit der Selbsterklärung und Selbsterforschung der Religion, um so zu einer kritischen Neueinschätzung zu kommen: konzentriert weniger auf Glaubensinhalte und Glaubensartikel als auf Glaubensvollzug und Glaubensakt, der in seiner Tiefe und Unterschicht zu erforschen ist“<sup>77</sup>.

Heschel selbst hat sich insbesondere in einem Vortrag aus dem Jahr 1960 intensiv mit seinem Verständnis des Begriffs *Tiefentheologie* befasst. Hier seien nur zwei kurze Zitate aus diesem Vortrag angeführt, welche die zentralen Aspekte von Tiefentheologie und die Differenz sowie das Verhältnis zu *Theologie* zusammenfassen: „Thema der Theologie ist der Inhalt des Glaubens. Thema der Tiefentheologie ist der Akt des Glaubens; ihr Ziel ist, die Tiefe des Glaubens zu erforschen, die Unterschicht, aus der Glaube erwächst. Sie beschäftigt sich mit Akten, die der Artikulation vorausgehen und sich einer Definition entziehen.“<sup>78</sup> Das zweite Zitat verdeutlicht, dass Tiefentheologie jedoch nicht einfach an die Stelle von Theologie trete und sie auch nicht obsolet mache: „Lehre und Glaube, Theologie und Tiefentheologie bedingen sich gegenseitig.“<sup>79</sup> Susannah Heschel hebt hervor, dass eben diese Unterscheidung zwischen Theologie und Tiefentheologie ein Hauptanliegen ihres Vaters sei, wobei für ihn selbst die wichtigste theologische Frage eher tiefentheologischer (bzw. vorthelogischer) Natur sei: „Sie betrifft das, was im Menschen vor sich geht, das innere Zentrum der Religion und das Herz der religiösen Existenz.“<sup>80</sup>

Die obigen Erläuterungen zum Begriff *Tiefentheologie* erleichtern das Verständnis dafür, dass Heschel in der Sekundärliteratur nicht durchgängig als Theologe bezeichnet wird. Zum einen verwendet er selbst den Begriff *Theologie* recht kritisch; zum anderen zeigen seine Überlegungen auch methodisch eine gewisse Ferne zu (systematisch-)theologischen Herangehensweisen. Dies bestätigt wiederum Susan-

<sup>77</sup> Küng, Das Judentum, S. 494. Vgl. zu Heschels Verständnis von Tiefentheologie auch weitere Forschungsliteratur (vgl. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 90-102; vgl. Merkle, The Sublime, the Human, and the Divine in the Depth-Theology of Abraham Joshua Heschel, S. 365-366; vgl. Olmesdahl, Gott sucht den Menschen, S. 7; vgl. Tucker, Preface and Acknowledgements, S. XXIX).

<sup>78</sup> Heschel, Tiefentheologie, S. 99. Für Heschel existieren nicht nur Akte, sondern auch Begriffe, die sich einer Definition entziehen, da sie *supra-rational* seien: z.B. *Gott, Offenbarung, Heiligkeit* etc. (vgl. Heschel, Gott sucht den Menschen, S. 77-78). Heschels Unterscheidung von Glaubensakt und Glaubensinhalt erinnert an die christlich-theologische, auf Augustin zurückgeführte Unterscheidung von *fides qua creditur* und *fides quae creditur* (vgl. Harasta, Glaube, Liebe, Geist, S. 428-429).

<sup>79</sup> Heschel, Tiefentheologie, S. 101. Vgl. hierzu auch Heschel, Gott sucht den Menschen, S. 6-7. Die Methode der Tiefentheologie kann als orientiert an Edmund Husserls Phänomenologie verstanden werden (vgl. Perlman, Abraham Heschel's Idea of Revelation, S. 3-5; vgl. Ebenbauer, Eingekehrt in Gottes Zeit, S. 67).

<sup>80</sup> S. Heschel, Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik, S. 200.

nah Heschel, die als Grundsatz ihres Vaters festhält: „Die Theologie hat sich viel zu lange mit der Lehre beschäftigt, mit der Dogmatik, mit dem Inhalt des Glaubens. Tiefen-Theologie beschäftigt sich mit dem *Vorgang* des Glaubens, mit der Tiefe des Gottvertrauens, aus der Glaube erst entsteht.“<sup>81</sup>

Mit der von Heschel verfolgten „tiefentheologischen Absicht“<sup>82</sup> geht die in *What We Might Do Together* geäußerte Forderung einher, Theologie dürfe sich nicht anmaßen, endgültige Aussagen zu machen bzw. absolute Wahrheiten auszusprechen. Dies sei nicht möglich, da Menschen nicht über völlige Weisheit verfügen, die Heschel nur Gott zuspricht. Statt abschließende Antworten zu geben sollen Theologie, Glaube und Religion vielmehr die Menschen vor Herausforderungen stellen.<sup>83</sup> Als eine seiner Hauptaufgaben versteht Heschel daher in dem weiter oben erwähnten Vortrag zur Tiefentheologie, „die Frage wiederzuentdecken, auf die Religion eine Antwort ist.“<sup>84</sup> Bernhard Dolna hält hierzu fest, dass „das Finden und Formulieren der richtigen Fragen in den Augen Heschels für die Theologie wichtiger als das Finden und Formulieren von richtigen Antworten“<sup>85</sup> sei.

Jene Fragen ergeben sich nicht zuletzt durch einen aufmerksamen und kritischen Blick auf die Welt, wie die Menschen sie zur Zeit Heschels vorfinden. Heschel zufolge ist jedoch die Theologie im Allgemeinen relativ losgelöst von den aktuellen Herausforderungen und Problemen, die sich angesichts seiner weiter oben skizzierten kritischen Zeitdiagnose für die Menschheit stellen. Heschel schließt daraus, dass Theologie ihren wirklichen Aufgaben nicht nachkomme und somit gewissermaßen irrelevant geworden sei.<sup>86</sup> Er stellt daher eine Forderung nach Lebensrelevanz von

---

<sup>81</sup> S. Heschel, Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik, S. 200.

<sup>82</sup> Meir, *Differenz und Dialog*, S. 95.

<sup>83</sup> Vgl. *TOGETHER*, S. 296.

<sup>84</sup> Heschel, *Tiefentheologie*, S. 97. Dies erinnert an Paul Tillichs Theologie. Auffällig ist dies v.a. in Tillichs Rede von der *Dimension der Tiefe*, bei der inhaltlich wie terminologisch Ähnlichkeiten zu Heschels Denken erkennbar sind: „Das entscheidende Element in der gegenwärtigen Situation des westlichen Menschen ist der Verlust der Dimension der Tiefe. [...] Es bedeutet, daß der Mensch die Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens verloren hat, die Frage danach, woher er kommt, wohin er geht, was er tun und was er aus sich machen soll in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod. [...] Unsere Generation hat keinen Mut mehr, solche Fragen mit unbedingtem Ernst zu stellen, wie es frühere Generationen taten, und sie hat auch keinen Mut mehr, auf irgendwelche Antworten auf diese Fragen zu hören. Ich beabsichtige, die Dimension der Tiefe im Menschen als seine ‚religiöse Dimension‘ zu bezeichnen.“ (Tillich, *Die verlorene Dimension*, S. 8). Alexander Even-Chen und Abraham Joshua Heschel selbst zeigen auf, dass Heschel Tillichs Theologie und auch ihn persönlich kannte; u.a. lebten beide zeitgleich in New York und beruft sich Heschel in seinen Ausführungen zum interreligiösen Dialog auf Tillich (vgl. Even-Chen, *Faith and the Courage to Be*, S. 338; vgl. Heschel, *Keine Religion ist ein Eiland*, S. 330,337).

<sup>85</sup> Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 89. Vgl. hierzu auch S. Heschel, Abraham Joshua Heschel [*Tikkun*], S. 35. Joseph Britton merkt an, Heschel denke zentrale Fragen der Theologie neu (vgl. Britton, *Piety and Moral Consciousness*, S. 392).

<sup>86</sup> „Characteristic of our own religious situation is an awareness that theology is out of context, irrelevant to the emergencies engulfing us, pitifully incongruous with the energies technology has released, and unrelated to our anguish.“ (*TOGETHER*, S. 295).

Theologie auf, die in ihrer Schärfe kaum mehr zu überbieten ist: „Its teachings must be pondered not only in the halls of learning but also in the presence of inmates in extermination camps, and in the sight of the mushroom of a nuclear explosion.“<sup>87</sup> Anhand dieses Zitates, das wiederum Bezug auf die historischen Ereignisse Auschwitz und Hiroshima nimmt, zeigt sich, dass für Heschel die denkerische Auseinandersetzung mit religiösen Fragen niemals eine *theoretische Übung* sein darf, sondern zum einen die gegenwärtige Weltlage und die ihr inhärenten Gefahren- und Leidpotentiale berücksichtigen und sich zum anderen auch angesichts ihrer bewähren muss.<sup>88</sup>

Ein mit dem von Heschel geforderten Weltbezug zusammenhängender Aspekt ist, dass er in *What We Might Do Together* an mehreren Stellen deutlich macht, dass er als Jude bzw. aus einer jüdischen Perspektive argumentiert.<sup>89</sup> Dies wird im Folgenden im Rahmen der Darstellung von Heschels Quellen und seines Adressatenkreises näher ausgeführt.

### 5.2.3 Quellen und Adressaten

#### 5.2.3.1 Hebräische Bibel und jüdische Tradition

Bereits weiter oben wurde darauf hingewiesen, dass Abraham Joshua Heschel in *What We Might Do Together* Erkenntnisse u.a. aus einer Zeitdiagnose und der Auseinandersetzung mit historischen Ereignissen (v.a. Auschwitz) gewinnt.<sup>90</sup> Darüber hinaus bezieht er sich mehrfach auf biblische Texte, die in seinem Gesamtwerk eine Grundlage seiner Argumentationen darstellen.<sup>91</sup> Insgesamt ist die Bedeutung der hebräischen Bibel für das Denken Heschels wohl gar nicht hoch genug einzuschätzen, da er sie nicht *nur* als Quelle für theologische bzw. religionsphilosophische Überlegungen, sondern auch als zentralen Bezugspunkt für das Judentum

---

<sup>87</sup> TOGETHER, S. 292.

<sup>88</sup> Vgl. Tucker, Preface and Acknowledgements, S. XXX. Heschel zufolge ist dies der Grund für seine intensive Beschäftigung mit den Propheten (vgl. Heschel, *The Prophets*, S. XXVIII).

<sup>89</sup> Vgl. TOGETHER, v.a. S. 290,298. Laut Hans Küng ist für Heschel der *Geist des Judentums* „vor allem der von den großen Propheten verkörperte *Geist des Protestes* gegen eine Verwechslung des wahren Gottes mit den vielen irdischen, falschen ‚Idolen‘ dieser Gesellschaft.“ (Küng, *Das Judentum*, S. 498). Bernhard Dolna nennt vier Prinzipien der jüdischen Theologie nach Abraham Joshua Heschel: *Gott sucht den Menschen, der Mensch in seiner außerordentlichen Bedeutung für Gott, Gott erleuchtet das Menschenleben, das Verstehen* (vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 14-16). Ein Fokus auf Heschel als jüdischen Denker wird auch gelegt in Ellis, „Other Teachers, Other Paths“, S. 72-78.

<sup>90</sup> Siehe *Zeitdiagnose* (S. 199 ff.).

<sup>91</sup> Vgl. Anderson, *Coexistence with God*, S. 47. Hans Küng resümiert: „Alles in allem eine imponierende jüdische Theologie, die zugleich zeitgemäß und schriftgemäß zu sein versucht!“ (Küng, *Das Judentum*, S. 499).

generell sieht: „Judentum ist Konfrontation mit der Bibel und Philosophie des Judentums muß eine Konfrontation mit dem Gedankengut der Bibel sein.“<sup>92</sup>

Dementsprechend verwundert nicht, dass Heschel die Bibel als *Heilige Schrift* bezeichnet und eine Vielzahl von Bibelstellen anführt.<sup>93</sup> Auf einige von ihnen ist hier kurz einzugehen: Zunächst fällt die Vielzahl von Verweisen auf die Propheten allgemein bzw. auf biblische Propheten(-bücher) wie Jesaja, Jeremia und Jona auf. Diese Häufung liegt sicherlich nicht zuletzt in Heschels intensiver Beschäftigung mit den Propheten und seiner hohen Wertschätzung für die Propheten begründet, deren Bedeutung für ihn in ihrer Botschaft, aber auch in ihrem Verhalten besteht.<sup>94</sup> Die weiter oben in Bezug auf seine Zeitdiagnose und seine Ausgangsfrage geäußerte Feststellung, für Heschel stehe das Handeln der Menschen im Vordergrund, resultiert laut Susannah Heschel aus seiner Arbeit an den prophetischen Schriften der Bibel: „Immer wieder kritisierte mein Vater in Reden und Aufsätzen diejenigen, die Religion nur als Sorge um die Seele der Menschen und nicht als gesellschaftliches Handeln definieren. Der Prophet dagegen ist für ihn jemand, der leidenschaftlich für die Witwen und Waisen eintritt und sich in die Tagespolitik einmischt.“<sup>95</sup> Auch für die Thematik dieser Arbeit – also die Theodizeefrage – sind die Propheten relevant, da für Abraham Joshua Heschel ein Charakteristikum der Propheten ist, dass sie zum einen das Leid der Menschen bzw. die leidenden Menschen in den Blick nehmen und dazu aufrufen, sich für eben diese Menschen einzusetzen und zum anderen betonen, dass das Leid der Menschen Relevanz für Gott habe.<sup>96</sup>

Besonders die wiederkehrenden Verweise auf Jona unterstützen die kritische Einschätzung der Menschen durch Heschel, da er ihnen insgesamt vorwirft, nicht die notwendigen Reaktionen auf den problematischen Zustand der Welt zu zeigen und sich somit dem Anruf Gottes zu verweigern; so wie Jona, der sich weigert, nach Ninive zu gehen.<sup>97</sup> Im Gegenzug nennt Heschel jedoch auch biblische Personen,

---

<sup>92</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 21. An anderer Stelle betont er die Bedeutung der Bibel für das Judentum noch eindrücklicher: „Was ist einzigartig an der jüdischen Existenz? Der Tatbestand, daß wir keine freigewählte Bindung an die Bibel haben. Wir sind ihre Kinder, ihr Produkt. Ihr Geist ist unsere Bestimmung. Was ist unsere Bestimmung? Eine Gemeinschaft zu sein, in der die Bibel fortlebt.“ (Heschel, *Israel*, S. 26).

<sup>93</sup> Vgl. *TOGETHER*, S. 290-293, 298.

<sup>94</sup> Vgl. Heschel, *The Prophets*, S. XXI-XXIX; vgl. Dolna, *Abraham Joshua Heschel*, S. 6-10.

<sup>95</sup> S. Heschel, *Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik*, S. 202-203. Man kann daher sagen, dass die Propheten für Heschel zu „seinem eigenen Lebensmodell“ (Dolna, *Zwischen Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft*, S. 646) wurden.

<sup>96</sup> Vgl. Heschel, *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, S. 399; vgl. S. Heschel, *Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik*, S. 203; vgl. Dolna, *Zwischen Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft*, S. 645-646. Die wichtigste Aussage der Propheten besteht laut Heschel darin, dass der Mensch wichtig für Gott sei (vgl. Heschel, *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, S. 396).

<sup>97</sup> Vgl. *TOGETHER*, S. 292-293. Siehe Jona 1,1-3. Erich Zenger stellt verschiedene Interpretationsstränge des Jona-Buches dar, die durchaus auch in Bezug auf *What We Might Do Together* Sinn ergeben (vgl. Zenger, *Das Zwölfprophetenbuch*, S. 661-662). So bestehe eine mögliche Deutung darin, die Jona-Geschichte als Aufruf zur Umkehr zu verstehen; dies passt zu Heschels kritischer Zeitdia-



die ihm eher als Vorbilder gelten; z.B. Jeremia, welcher der Verachtung durch seine Mitmenschen trotze und auch angesichts der Unverstehbarkeit der Wege des Herrn an Gott festhalte, sowie Abraham, der Gott bitte, Sodom und Gomorra zu verschonen.<sup>98</sup> Liest man *What We Might Do Together* primär als Antwortversuch auf die Theodizeefrage und hierbei besonders auf die Problematik des *malum morale*, so ist von den von Heschel hier angeführten biblischen Bezugsstellen auch noch der Verweis auf den Brudermord Kains hervorzuheben.<sup>99</sup> Dass Gott hier nicht eingreift, um Abels Tod zu verhindern, fügt sich ideal in Heschels eigenen Antwortversuch zur Theodizeefrage ein, worauf in *Gott und das Leid* (S. 234 ff.) näher eingegangen wird.<sup>100</sup>

Auch wenn spätere Strömungen und Texte der jüdischen Geistesgeschichte in *What We Might Do Together* nur eine untergeordnete Rolle spielen und kaum explizit erwähnt werden, so liegt es doch nahe, auch diesen Text Heschels nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner Beschäftigung mit der jüdischen Tradition zu lesen; deshalb wird eben dieser Hintergrund hier knapp skizziert: Im Rahmen einer intensiven Beschäftigung mit seinem Gesamtwerk tritt schnell zu Tage, dass Heschel sich auf die verschiedensten Strömungen des Judentums bezieht. Steven T. Katz weist darauf hin, dass Heschel praktisch alle Bereiche jüdischen Denkens gekannt und auch zu vielen von ihnen publiziert habe: „No area of Jewish study was alien to him and he published important papers on Kabbalah, Jewish Philosophy (both

---

gnose sowie seinen ethischen Aufrufen an die Menschen. Eine andere Interpretation sehe Jona als Repräsentanten Israels, weswegen man die Jona-Geschichte auch als Aufruf an die Juden verstehen könne, den Nichtjuden die Botschaft Gottes näher zu bringen; dieser Gedanke in seiner Relevanz für Heschel wird in *Universalser Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.) noch näher behandelt.

<sup>98</sup> Vgl. TOGETHER, S. 293. Siehe u.a. Jer 15,10-21 sowie Gen 18,22-32. Zu Heschels Auseinandersetzung mit Sodom und Gomorra vgl. auch Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence*, S. 45-46. Ina Willi-Plein liest Abrahams Fürbitte für Sodom und Gomorra von der Theodizeefrage her, wobei sie als eine Erkenntnis aus Gen 18 festhält: „Nicht Gott zu rechtfertigen, ist die Aufgabe der Menschen, sondern Menschen zu Recht zu bringen.“ (Willi-Plein, *Das Buch Genesis*. Kapitel 12-50, S. 88). Dies erinnert an Heschels Ausführungen zur Anthropodizee. Relevant erscheint darüber hinaus, dass Willi-Plein hervorhebt, Abraham bitte in Gen 18 nicht für sich selbst, sondern für andere Menschen (vgl. Willi-Plein, *Das Buch Genesis*. Kapitel 12-50, S. 90-91). Dies deckt sich mit Heschels in *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.) skizzierten Anspruch, dass Menschen zwar auch, aber nicht ausschließlich um ihr eigenes Wohl besorgt sein dürfen.

<sup>99</sup> Vgl. TOGETHER, S. 291. Siehe Gen 4,1-16. Während des Zweiten Weltkrieges verknüpft Heschel die Erzählung vom Brudermord direkt mit seiner kritischen Zeitdiagnose: „The mark of Cain in the face of man has come to overshadow the likeness of God. There have never been so much guilt and distress, agony and terror.“ (Heschel, *The Meaning of This War*, S. 209). Vgl. hierzu auch Dresner, *Heschel, Hasidism and Halakha*, S. 5-6.

<sup>100</sup> Abschließend ist zu den biblischen Bezugsstellen noch zu erwähnen, dass Heschel in *What We Might Do Together* überraschenderweise nicht explizit auf das Buch Hiob eingeht, das in vielen theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage im Zentrum steht bzw. zumindest eine wichtige Rolle einnimmt.

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

medieval and modern), Rabbinics, Biblical Studies and Hasidism.“<sup>101</sup> Zwei der hier genannten Strömungen, die besonders oft als Quellen von Abraham Joshua Heschels Denken genannt werden, sind die Kabbala und der Chassidismus.<sup>102</sup> Dass gerade diese zwei Strömungen in Heschels Denken zusammengeführt werden, verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass der Chassidismus seinerseits stark von den Gedanken der Kabbala beeinflusst ist.<sup>103</sup>

Von besonderem Interesse bei einer Fokussierung auf die Theodizeefrage ist die folgende Beobachtung, die als Vorgriff auf *Gott und das Leid* (S. 234 ff.) zu verstehen ist: Eine der zentralen Gemeinsamkeiten vieler kabbalistischer und chassidischer Ansätze besteht darin, dass von einer Mitwirkung der Menschen an der Erlösung der Welt ausgegangen sowie angenommen wird, dass die Taten der Menschen Auswirkungen auf Gott haben. Diese Vorstellungen spielen auch in Abraham Joshua Heschels Denken eine zentrale Rolle.<sup>104</sup> Laut Joseph Britton liegt daher auch Heschels Tendenz, in seiner Auseinandersetzung mit dem Leid und dem Bösen beson-

---

<sup>101</sup> Katz, Abraham Joshua Heschel and Hasidism, S. 82. Ähnliches wird auch gesagt in S. Heschel, Abraham Joshua Heschel [Tikkun], S. 36. Einen guten Einblick hierzu vermittelt Rothschild, Introduction, S. 7-10. Als moderne nicht-jüdische Orientierungspunkte werden u.a. Edmund Husserls Phänomenologie und Alfred North Whiteheads Prozessphilosophie genannt (vgl. Trepp, Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert, S. 391-392; vgl. Magid, The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology, S. 152). Auf Whitehead bezieht sich Heschel explizit in *What We Might Do Together* (vgl. TOGETHER, S. 298).

<sup>102</sup> Vgl. Britton, Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety, S. 110-122; vgl. Grözinger, The Jewish Tradition in the Philosophy of A.J. Heschel, S. 29-35; vgl. S. Heschel, Abraham Heschel in New York, S. 57-58; Laut Ephraim Meir ist Heschel ein „neochassidische[r] Gelehrte[r]“ (Meir, Differenz und Dialog, S. 93). Jan Bauke-Ruegg bezeichnet Heschels Denken als eine „jüdisch-kabbalistische Theologie“ (Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, S. 107).

<sup>103</sup> Der Begriff *Chassidismus* wird für verschiedene jüdische Bewegungen verwendet; hier ist der osteuropäische Chassidismus gemeint, der während des 18. Jahrhunderts aufkommt. Vgl. für einen knappen Überblick zu den verschiedenen Bedeutungen dieser Begriffe sowie zum Verhältnis von Kabbala und Chassidismus z.B. Grözinger, Jüdisches Denken Bd. 2, S. 21-28 und Talabardon, Chassidismus, S. 29-37 sowie Talabardon, Wie die Welt zusammenhängt, S. 33-39. Heschel selbst spricht über die historische und inhaltliche Beziehung von Chassidismus und Kabbala in Heschel, Die Erde ist des Herrn, S. 59-68 sowie in Heschel, A Passion for Truth, S. 75-77. Neben Kabbala und Chassidismus sind u.a. auch die Rabbinen als ein wichtiger Bezugspunkt Heschels zu nennen, wobei wiederum gewisse Ähnlichkeiten rabbinischen Denkens mit Kabbala und Chassidismus konstatiert werden können (vgl. S. Heschel, Introduction, S. xxii; vgl. Dolna, Das Verständnis der Shekhina, S. 193).

<sup>104</sup> Vgl. Schoor, Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto, S. 272-274; vgl. Grözinger, The Jewish Tradition in the Philosophy of A.J. Heschel, S. 33-35; vgl. Sommer, Revelation and Authority, S. 111; vgl. Even-Chen, God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy, S. 53-54; vgl. S. Heschel, Abraham Heschel in New York, S. 56. Laut Eliezer Berkovits, einem seiner schärfsten Kritiker, geht Heschel hierbei jedoch weit über die Kabbala hinaus (vgl. Berkovits, Major Themes in Modern Philosophies of Judaism, S. 213-220). Auch bei den Rabbinen finden sich derartige Gedanken (vgl. Dolna, Der Mensch im Fokus der göttlichen Aufmerksamkeit und Sorge, S. 322-330; vgl. Dolna, Das Verständnis der Shekhina, S. 174-197).

ders die positiven Potenziale der Menschen bzw. der menschlichen Taten in den Blick zu nehmen, in seinen chassidischen Wurzeln begründet.<sup>105</sup>

### 5.2.3.2 Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation

Als letzter neuer Aspekt dieses Unterkapitels ist nun auf Heschels Adressatenkreis einzugehen: Wie bereits in *Technologische Entwicklung und Situation des Menschen* (S. 200 f.) angesprochen, wendet sich Heschel im Grunde an alle Menschen und nicht nur an eine kleine, ausgewählte Zielgruppe. Schon der Titel *What We Might Do Together* ist hierfür paradigmatisch, da er auf Heschels Grundabsicht der Kooperation verschiedener Gruppierungen verweist.<sup>106</sup> Diese Adressierung an möglichst viele Menschen ist ein Charakteristikum von Heschels Texten.<sup>107</sup> Hierbei ist jedoch zumindest die Einschränkung vorzunehmen, dass sich Heschel in der Regel nicht an alle gleichermaßen, sondern primär an religiöse Menschen richtet und dementsprechend oftmals nicht ausschließlich über das Judentum, sondern über Religion im Allgemeinen spricht.<sup>108</sup> Die hiermit verbundene Hoffnung, auch Nichtjuden mögen seine Texte lesen, fügt sich in Heschels gesellschaftliches Engagement ein, das ebenfalls keineswegs auf Juden beschränkt bleibt.<sup>109</sup>

Aufgrund der wichtigen Rollen, welche die Adressierung an religiöse Menschen und die damit verbundene Auseinandersetzung mit interreligiöser Kooperation in *What We Might Do Together* spielen, ist hier noch weiter auf diese Aspekte einzugehen, obwohl die vorliegende Arbeit primär nach Antwortversuchen auf die Theodizeefrage sucht. Darüber hinaus ist Heschels Antwortversuch aber auch eng mit Aussagen zur interreligiösen Kooperation verknüpft, was ebenfalls dafür spricht, dieses Anliegen Heschels näher zu beleuchten.

<sup>105</sup> Vgl. Britton, Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety, S. 116. Ähnlich wird auch argumentiert in Brown, "Some Are Guilty, All Are Responsible", S. 129.

<sup>106</sup> Dass die Titel von Heschels Werken stets mit Bedacht gewählt worden sind, wird hervorgehoben in Fackenheim, Was ist Judentum?, S. 171.

<sup>107</sup> Laut der Forschungsliteratur wendet sich Heschel hierbei zumeist mit dem Ziel an die Leser, ihre eigene Sicht auf Gott, die Welt und sich selbst zu überdenken und eventuell neu auszurichten (vgl. Kaplan, Holiness in Words, S. 3; vgl. Katz, Abraham Joshua Heschel and Hasidism, S. 95). Interessant ist in diesem Zusammenhang Susannah Heschels Beobachtung, ihr Vater habe seine Botschaften auch abhängig von den jeweils konkreten Adressaten gemacht (vgl. S. Heschel, Abraham Heschel in New York, S. 50).

<sup>108</sup> Vgl. Kaplan, "Seeking God's Will Together", S. 191; vgl. Magid, The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology, S. 154,160; vgl. Breslauer, Prophecy, Ethics, and Social Involvement, S. 316. Diese Adressierung an religiöse Menschen hängt vermutlich auch mit Heschels Position zusammen, dass einem Menschen ohne Gottesglauben etwas Entscheidendes fehle; mehr hierzu in *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.).

<sup>109</sup> Siehe *Biographische Notizen* (S. 197 f.) sowie *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.). Elie Wiesel lobt in seiner Autobiographie Heschels Diskurs mit Vertretern des Christentums sowie sein Eintreten für das Wohl von Nichtjuden; z.B. in Heschels Engagement gegen den Vietnamkrieg (vgl. Wiesel, Alle Flüsse fließen ins Meer, S. 500-503). Vgl. hierzu auch Kuschel, Keine Religion ist eine Insel, S. 66,96-97.

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

Anmerkungen zur Zusammenarbeit von Anhängern verschiedener Religionen finden sich nicht nur im Titel – *What We Might Do Together* –, sondern auch an vielen weiteren Stellen innerhalb des Textes. Zentral sind hier sicherlich die Ausführungen Heschels zu den vier Dimensionen religiöser Existenz: die *Lehre*, der *Glaube*, die *Gebote*, der *Kontext*.<sup>110</sup> Heschel führt einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie Kooperationsmöglichkeiten in diesen vier Dimensionen auf, wobei seine Gesprächspartner hier nicht generell religiöse Menschen, sondern vielmehr primär Christen sind.<sup>111</sup> Zentrale Berührungspunkte, Kooperations- und Dialogmöglichkeiten liegen für Heschel u.a. im sozialen Handeln, im Bezogensein auf Gott, im Bewusstsein für Gottes Sorge für alle Menschen, im Anerkennen der eigenen Unzulänglichkeiten in Bezug auf Glaube und Handeln, in der Orientierung an der hebräischen Bibel und der darin enthaltenen Gebote, im Glauben an Gott als Schöpfer und nicht zuletzt im gemeinsamen Ziel, positiven Einfluss auf die Welt zu nehmen.<sup>112</sup> Bedenkt man, welche gewichtige Rolle Heschel gerade dem menschlichen Handeln zuspricht und welche Bedeutung die Sorge Gottes für die Menschen in seinem Denken spielt, wird hier bereits in Ansätzen erkennbar, dass Heschel selbst die Position vertritt, seine Gedanken zur Weltsituation im Allgemeinen und somit auch zum Leid seien für Christen relevant.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Vgl. TOGETHER, S. 297. Die Begriffe lauten im Original *the teaching, faith, the Law, the context*. Ruth Olmesdahl übersetzt die vier Dimensionen mit *Unterweisung, Glaube, Gebot, Kontext* (vgl. Heschel, *Keine Religion ist ein Eiland*, S. 328).

<sup>111</sup> Dies ist z.B. erkennbar an mehreren Aussagen über Christen bzw. das Christentum (vgl. TOGETHER, S. 298-300). Auch wenn er hier keine expliziten Aussagen zum Islam macht, hat sich Heschel auch mit dieser abrahamitischen Religion bzw. ihren Vertretern auseinandergesetzt (vgl. Heschel, *Keine Religion ist ein Eiland*, S. 339-340; vgl. Heschel, *Jewish Theology*, S. 159-160; vgl. Dresner, Heschel, *Hasidism and Halakha*, S. 17-19; vgl. Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 11-13; vgl. Kuschel, *Juden - Christen - Muslime*, S. 595-596; vgl. Ward, *Implications of Abraham Joshua Heschel's Ecumenism for Muslim-Jewish Dialogue and the West's Encounter with Islam in the 21st century*, S. 207-220).

<sup>112</sup> Vgl. TOGETHER, S. 297-300. Vgl. hierzu auch Lilienthal, *Abraham Joshua Heschel und der Jüdisch-Christliche Dialog*, S. 57.

<sup>113</sup> Mehr dazu in *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Leid* (S. 223 ff.). Ähnlich urteilt auch Ephraim Meir: „Heschel war überzeugt davon, dass die Welt das Judentum brauchte, und dass seine eigene Erfahrung als osteuropäischer, chasidischer Jude universale Relevanz hatte“ (Meir, *Differenz und Dialog*, S. 215). Besonders deutlich wird dies auch in jenen Texten, in denen sich Heschel aus einer jüdischen Perspektive kritisch über das gegenwärtige Christentum äußert (vgl. z.B. Heschel, *Erneuerung des Protestantismus*, S. 137-144). Viele Stimmen aus der Sekundärliteratur stimmen mit Heschels Selbsteinschätzung, dass seine Texte (auch) für Christen große Relevanz haben, überein (vgl. Dresner, Heschel, *Hasidism and Halakha*, S. 15-17; vgl. Ehrlich, *Abraham Heschel*, S. 62; vgl. Merkle, *Einleitung*, S. 285; vgl. Heymel, *Prophetische Leidenschaft*, S. 249; vgl. Magid, *The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology*, S. 138). U.a. auch Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle sagen über ihr eigenes Denken, dass es von Abraham Joshua Heschel beeinflusst wurde (vgl. Moltmann, *Weiter Raum*, S. 255; vgl. SCHMERZ, S. 282).

Eine zentrale Rolle in der jüdisch-christlichen Kooperation spricht Heschel insbesondere der hebräischen Bibel zu.<sup>114</sup> Sie rufe zu Engagement auf und könne daher als eine Art Gegenkraft zum gegenwärtigen Nihilismus dienen: „Eine wichtige Wurzel des gegenwärtigen Nihilismus ist der uralte Widerstand gegen die hebräische Welt- und Menschensicht. Die Hebräische Bibel hat eine Illusion zerstört, die Illusion, man könne in der Welt als unbeteiligter, unschuldiger Zuschauer existieren.“<sup>115</sup> Jedoch vergisst er in diesem Zusammenhang nicht, dass auch eminente Unterschiede zwischen christlichem und jüdischem Glauben existieren. Er weist hier z.B. auf die Unterschiede der religiösen Bekenntnisse und Gebote, der religiösen Sprache und der konkreten, im Glauben lebendigen Hoffnungen hin.<sup>116</sup> Als exponiertes Beispiel nennt er die Christologie und rät sowohl Juden als auch Christen, nicht den interreligiösen Dialog hierüber zu suchen.<sup>117</sup> Auch in *Keine Religion ist ein Eiland* – wohl Heschels wichtigstem Text zum jüdisch-christlichen Verhältnis – erwähnt er das Problemfeld Christologie, welches jedoch den jüdisch-christlichen Dialog nicht grundsätzlich unmöglich mache.<sup>118</sup> Aufgrund der hohen Bedeutung, welche Verweise auf Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi normalerweise für christlich-theologische Antwortversuche zur Theodizeefrage haben, bleibt für das Anliegen dieser Arbeit daher vorerst festzuhalten, dass im Rahmen einer christlich-theologischen Auseinandersetzung mit Heschels Antwortversuch zur Theodizeefrage früher oder später die Frage aufgeworfen werden muss,

<sup>114</sup> Vgl. TOGETHER, S. 298.

<sup>115</sup> Heschel, Jüdischer Gottesbegriff und die Erneuerung des Christentums, S. 348. An anderer Stelle formuliert er vergleichbare Gedanken zum gemeinsamen Vorgehen gegen den Nihilismus: „Wir müssen wählen zwischen der Gemeinschaft der Glaubenden – *interfaith* – und Gemeinschaft der Nihilisten – *inter-nihilism*.“ (Heschel, Keine Religion ist ein Eiland, S. 326).

<sup>116</sup> Vgl. TOGETHER, S. 297-298. In *A Passion for Truth* äußert sich Heschel ähnlich, wenn er über die Unterschiede im Denken des christlichen Philosophen Sören Kierkegaard und des jüdischen Rabbi Menachem Mendel von Kotzk spricht: „This fact is, of course, rooted in the fundamental differences between Judaism and Christianity. Indeed, their profoundly distinctive grasp of ultimate realities accounts for their respective insights, both similar and sharply divergent.“ (Heschel, A Passion for Truth, S. 239).

<sup>117</sup> Vgl. TOGETHER, S. 300.

<sup>118</sup> Vgl. Heschel, Keine Religion ist ein Eiland, S. 333. Susannah Heschel weist darauf hin, dass Abraham Joshua Heschel stattdessen bessere Dialogmöglichkeiten in anderen Bereichen sehe: „Sein Plan für jüdisch-christliche Gespräche war klar. Er war nicht an Auseinandersetzungen über Dogmen interessiert und lehnte Diskussionen zwischen Juden und Christen über Jesus und Paulus ab. Obwohl der jüdische Hintergrund bei Jesus und Paulus seit Mitte des 19. Jahrhunderts ein zentrales Thema des jüdisch-christlichen Dialogs war, hatte mein Vater das Gefühl, daß es zwecklos sei: ganz gleich, wie positiv auch immer ein jüdischer Theologe Jesus sieht, - so sagte er - wird es nie der christlichen Christologie genügen. Stattdessen drängte er auf Gespräche über Dinge, die uns nicht trennen, sondern vereinen. Das waren im einzelnen Fragen des Glaubens, des Gebetes und des geistlichen Lebens wie auch religiöse Verpflichtungen zu sozialer Gerechtigkeit.“ (S. Heschel, Abraham Heschel in New York, S. 53). Vgl. hierzu auch Obirek, Is Christology an Obstacle for Jewish-Christian Understanding?, S. 202-206.

inwiefern Heschels Aussagen mit dem Glauben an Jesus Christus vereinbar sind; hierbei kann man jedoch nur sehr eingeschränkt auf Hilfe von Heschel hoffen.<sup>119</sup>

An dieser Stelle ist zu konstatieren, dass der jüdisch-christliche Dialog wohl definitiv der Aspekt von Heschels Denken ist, der in der Sekundärliteratur am intensivsten besprochen wird. Zentrale Beobachtungen, die von jüdischer wie christlicher Seite gemacht werden, decken sich z.T. mit den weiter oben festgehaltenen Ergebnissen. So betont Ephraim Meir sowohl Heschels „wohlwollende Sicht auf das Christentum“<sup>120</sup> und seinen Widerstand gegen „jegliche Form von religiösem Absolutismus oder Exklusivität“<sup>121</sup> als auch, dass „Heschel ein treuer Anhänger seiner eigenen spezifischen Tradition“<sup>122</sup> sei und über „ein ernsthaftes Bewusstsein der Besonderheit des Judentums“<sup>123</sup> verfüge. Shaul Magid bekräftigt die oben aufgestellte These, unter den Nichtjuden seien hauptsächlich Christen Adressaten von Heschel, wobei sein Interesse auf die Sphäre des praktischen Handelns fokussiert sei.<sup>124</sup> Ähnlich ist auch Werner Licharz zu verstehen, der sein „Eintreten für ein echtes Gespräch zwischen Juden und Christen und ein beiderseitiges Engagement angesichts der Herausforderungen der heutigen Welt“<sup>125</sup> als ein wichtiges Anliegen Heschels benennt. David Hartman schließlich hebt Heschels Versuche hervor, Christen auf die Kontinuität zwischen jüdischer und christlicher Weltsicht hinzuweisen, wofür – wie oben erwähnt – die hebräische Bibel als wichtiges Instrument dienen kann.<sup>126</sup> Abschließend ist hier in der Auseinandersetzung mit Heschels Verständnis des Verhältnisses der Religionen und hierbei besonders dem jüdisch-christlichen Verhältnis noch einmal Heschel selbst zu zitieren. „As far as I can judge, and I try to judge God’s will from history, it seems to be the will of God that there be more than one religion. [...] Yes, I think it is the will of God that there should be religious pluralism.“<sup>127</sup> Diese Aussage, dass die Vielzahl der verschiedenen Religionen vermutlich Gottes Willen entspreche, stellt eine Sichtweise

---

<sup>119</sup> Ansätze hierzu werden v.a. in *Gott und das Leid* (S. 234 ff.) formuliert.

<sup>120</sup> Meir, *Differenz und Dialog*, S. 160. John C. Merkle hebt hervor, dass Heschel aber auch umgekehrt vielen Christen eine tiefe Wertschätzung für das Judentum vermittelt habe (vgl. Merkle, *Einleitung*, S. 286).

<sup>121</sup> Meir, *Differenz und Dialog*, S. 159.

<sup>122</sup> Meir, *Differenz und Dialog*, S. 160.

<sup>123</sup> Meir, *Differenz und Dialog*, S. 160. Harold Kasimov stimmt Heschel zu: „I am a Jewish pluralist. As such, I am committed to the Jewish path, not because it is superior, but because it is my path.“ (Kasimow, *The Search Will Make You Free*, S. 208). Vgl. hierzu auch Obirek, *Is Christology an Obstacle for Jewish-Christian Understanding?*, S. 206.

<sup>124</sup> Vgl. Magid, *A Monk, a Rabbi, and The Meaning of This Hour*, S. 192.

<sup>125</sup> Licharz, *Einführung in das Leben und Werk von Abraham Joshua Heschel*, S. 20.

<sup>126</sup> Vgl. Hartman, *Foreword*, S. 3.

<sup>127</sup> Heschel, *Carl Stern’s Interview with Dr. Heschel*, S. 405. Ähnlich urteilt er in Heschel, *Die ökumenische Bewegung*, S. 145-148. Die Begründung, Gottes Willen aus dem Verlauf der Geschichte abzuleiten, ist jedoch durchaus nicht unproblematisch, was insbesondere in einer Arbeit zur Theodizeefrage auffällt; schließlich könnte so auch alles Leid als von Gott gewollt verstanden werden.

dar, die Dialogmöglichkeiten eröffnet und zugleich jeder Form von Missionierung den Wind aus den Segeln nimmt.<sup>128</sup>

Obschon Heschel also nicht ausschließlich Juden anspricht, argumentiert er doch als Jude, bezieht sich auf die hebräische Bibel sowie die jüdische Tradition, diskutiert das gegenwärtige Judentum und hat daher natürlich auch Juden als Leser seiner Texte im Blick.<sup>129</sup> Besonders evident wird dies an einer Passage in *What We Might Do Together*, in der Heschel aus einer Innenperspektive darüber spricht, dass sich Juden in der Gegenwart aktiv in die Gesellschaft einbringen, die gesamtgesellschaftlichen Folgen ihres Handelns bedenken, Verantwortung für andere Menschen übernehmen und sich in der interreligiösen Kooperation mit Christen engagieren sollen; z.B. durch gemeinsamen Einsatz für (leidende) Menschen und im gemeinsamen Gespräch.<sup>130</sup> Heschel stützt sich bei diesen Forderungen auf verschiedene biblische Texte: U.a. fordert er mit einem Verweis auf Ps 105,1 dazu auf, sich nicht zu isolieren, sondern den Glauben an Gott auch nach außen weiterzutragen, da es für Juden relevant sei, dass der Gottesglaube auch unter Nichtjuden Verbreitung finde.<sup>131</sup> Eng hiermit zusammen hängt Heschels Überzeugung, dass Judentum und Christentum in der modernen westlichen Welt vor ähnlichen bzw. gemeinsamen Herausforderungen stehen (u.a. die Bewahrung eines Bewusstseins für die Bedeutung der hebräischen Bibel) und gewissermaßen aneinander gebunden seien: „Beide müssen wir erkennen, daß in unserem Zeitalter Anti-Semitismus zugleich Anti-Christentum ist und Anti-Christentum gleich Anti-Semitismus.“<sup>132</sup> Ein derartiges Bewusstsein bzw. ein derartiges Verhalten sei letztendlich positiv für Juden

<sup>128</sup> Heschel verweigert sich allen christlichen Versuchen der Judenmission. Christliche Unterstützer sieht er hierbei z.B. in Reinhold Niebuhr und Paul Tillich (vgl. Heschel, Keine Religion ist ein Eiland, S. 333-337; vgl. Heschel, Carl Stern's Interview with Dr. Heschel, S. 405). Vgl. allgemein zur Frage der Judenmission und zur historischen Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts z.B. Robert Brandaus Untersuchung. Brandau spricht hierbei auch knapp Heschels Position an (vgl. Brandau, Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission, S. 320).

<sup>129</sup> Grundsätzlich ist aufgrund der Eindeutigkeit, mit der Heschel als Jude argumentiert, auch Susannah Heschels Warnung ernst zu nehmen: „Man soll also die Arbeit meines Vaters weder verchristlichen noch christlich vereinnahmen“ (S. Heschel, Abraham Heschel in New York, S. 57).

<sup>130</sup> Vgl. TOGETHER, S. 298-300. Heschel verdeutlicht diese Verantwortung der Juden metaphorisch: „Ein Jude sollte ernsthaft über die Verantwortung nachdenken, die sich aus der jüdischen Geschichte ergibt, nämlich, die Mutter zweier Weltreligionen zu sein.“ (Heschel, Keine Religion ist ein Eiland, S. 332). Ähnlich formuliert er es auch in Heschel, Erneuerung des Protestantismus, S. 137. John C. Merkle ergänzt, dass für Heschel ein Effekt eines solchen jüdischen Verhaltens sei, dass Christen ihre Wahrnehmung des Judentums ändern (vgl. Merkle, Einleitung, S. 284).

<sup>131</sup> Vgl. TOGETHER, S. 299. In Ps 105,1 heißt es: „Danket dem HERRN und ruft an seinen Namen; verkündigt sein Tun unter den Völkern!“ Die bibelwissenschaftliche Überblicksliteratur zu Psalm 105 stützt Heschels Verständnis, dass hier zu einem bestimmten, verkündenden Verhalten aufgerufen werde, welches auf andere Menschen wirke (vgl. Oeming/Vette, Das Buch der Psalmen. Psalm 90-151, S. 99; vgl. Kraus, Psalmen. 2. Teilband, S. 895-896). Darüber hinaus zitiert Heschel Ps 67,1-4, wo sich eine vergleichbare Grundaussage findet (vgl. TOGETHER, S. 299).

<sup>132</sup> Heschel, Keine Religion ist ein Eiland, S. 325.

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

und Nichtjuden, da alles, was in der jüdischen Welt geschehe, auch Auswirkungen auf die nichtjüdische (bzw. die christliche) Welt habe und umgekehrt.<sup>133</sup>

Es wird hier also erkennbar, dass Heschel auch explizit Juden anspricht. Diese werden zu einem bestimmten Verhalten aufgefordert, welches u.a. den Umgang mit Menschen allgemein, aber auch ihre Beziehung zu Nichtjuden im Besonderen betrifft.<sup>134</sup> Laut Marc H. Ellis liegt in der Ermunterung zu eben solcher Verknüpfung von engagiertem Einsatz für das Gute in der Welt und Kontaktaufnahme zu religiösen wie auch nicht-religiösen Nichtjuden ein zentrales Anliegen, welches Heschel mit seiner Adressierung an jüdische Leser verfolgt.<sup>135</sup>

Ergänzend ist zu der Frage der Adressierung noch die Anmerkung vorzunehmen, dass sich Heschel in der Zeit des Kalten Krieges hauptsächlich an westliche Leser wendet. Dies wird durch diverse Bezugnahmen auf die USA sowie die westliche Welt als Ganzes deutlich.<sup>136</sup>

### 5.2.4 Zwischenfazit

Zunächst ist zu sagen, dass sich aus Heschels Biographie Informationen zu seinen Erfahrungen und seinem Umgang mit dem eigenen und dem Leid anderer Menschen ziehen lassen. Besondere Bedeutung hat hierbei der Holocaust, unter dem Heschel selbst gelitten hat; aber auch historische Ereignisse, die Leid bei anderen Menschen hervorgerufen haben – wie z.B. Hiroshima oder der Vietnamkrieg –, sind hier zu erwähnen.

Heschel entwirft eine kritische Zeitdiagnose, die sich aus historischen Ereignissen des 20. Jahrhunderts sowie aus seinem Menschenbild speist. Aufgrund dieser Fokussierung auf das von Menschen verursachte Leid können Heschels Ausführun-

---

<sup>133</sup> Vgl. TOGETHER, S. 298. Vgl. hierzu auch Meir, *Differenz und Dialog*, S. 160 und Zuidema, *Gottes Partner*, S. 191-192. Heschels Gedanken weisen hier Gemeinsamkeiten zu Robert Raphael Geis auf: „Beide, Christen und Juden, hätten heute eine gemeinsame Aufgabe zu erfüllen. Beide hätten sich jetzt nach Jahrhunderten des Nichtverstehens unendlich viel zu sagen, beide einander brüderlich beizustehen.“ (Geis, *Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, S. 216).

<sup>134</sup> Ein gewinnbringendes Unterfangen verspräche hier ein Vergleich zwischen Heschels und Franz Rosenzweigs Gedanken zum jüdisch-christlichen Verhältnis zu sein. So heißt es bei Rosenzweig – durchaus in Ähnlichkeit zu Heschel: „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk.“ (Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 462). Vgl. hierzu auch Meir, *Differenz und Dialog*, S. 229 sowie Kirchner, *Franz Rosenzweigs Theorie der Erfahrung*, S. 173.

<sup>135</sup> Vgl. Ellis, „Other Teachers, Other Paths“, S. 73. Ellis sieht hier Parallelen zu Martin Buber.

<sup>136</sup> Vgl. TOGETHER, S. 291-293. Ulrich Lilienthal zufolge ist „Heschels Beweggrund, interreligiöse Gespräche zu führen, [...] letztendlich die Rettung der westlichen Welt, die vor allem durch das Aufkommen des Nihilismus ihre wahren Werte verloren hatte.“ (Lilienthal, *Abraham Joshua Heschel und der Jüdisch-Christliche Dialog*, S. 55). Alexander Even-Chen und Werner Licharz erwähnen die Adressierung an Menschen in den USA bzw. den Fokus auf gesamtgesellschaftliche Probleme innerhalb der USA (vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 52; vgl. Licharz, *Einführung in das Leben und Werk von Abraham Joshua Heschel*, S. 18-19).



gen primär auf das *malum morale* bezogen werden, wobei Heschel alle Menschen in die Verantwortung nimmt. Er spricht den Menschen allgemein die zentrale Rolle bei der Bekämpfung von Leid zu; jedoch denkt er die menschliche Verantwortung mit der Verantwortung Gottes für das Leid zusammen und bezieht beide Aspekte aufeinander.<sup>137</sup>

Heschels methodische Herangehensweise bewegt sich im Spannungsfeld von (Tiefen-)Theologie und (jüdischer) (Religions-)Philosophie. Zu beachten ist hierbei, dass sich Heschel selbst als jüdischer Denker versteht, was sich u.a. in seinen Bezugnahmen auf die hebräische Bibel und die jüdische Tradition äußert. Trotzdem oder gerade deswegen ist sein Adressatenkreis nicht auf jüdische Rezipienten begrenzt, sondern umfasst insbesondere auch Christen; die interreligiöse Kooperation von Juden und Christen, die von Heschel gefordert wird, verbindet diese beiden Gruppen innerhalb Heschels Adressatenkreis.

## 5.3 Das Verhältnis von Gott, Mensch und Leid

Im Folgenden wird auf Grundlage der zuvor festgehaltenen Vorbedingungen nun Heschels in *What We Might Do Together* formulierter Antwortversuch zur Theodizeefrage mit Hilfe sowohl von weiteren Primärtexten als auch von Sekundärliteratur näher dargestellt, erläutert und kritisch diskutiert. Hierbei wird zunächst die Rolle der Menschen fokussiert. Dieses Vorgehen bietet sich an, da Heschel in *What We Might Do Together*, aber auch an anderen Stellen in seinem Gesamtwerk in der Auseinandersetzung mit dem Leid die Menschen stark in die Verantwortung nimmt. Da Heschel jedoch stets versucht, Mensch und Gott zusammenzudenken, lassen sich in *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.) auch Anmerkungen zu Gott bzw. zum Verhältnis Mensch-Gott finden; ebenso werden in *Gott und das Leid* (S. 234 ff.) auch die Rolle der Menschen und das Verhältnis Gott-Mensch erwähnt.<sup>138</sup>

### 5.3.1 Menschliches Handeln und das Leid

#### 5.3.1.1 Hinwendung zu Gott

Für Abraham Joshua Heschel ist die Hinwendung des Menschen zu Gott ein zentraler Aspekt des Lebens.<sup>139</sup> So lassen sich in *What We Might Do Together* mehrere

---

<sup>137</sup> Die Beziehung von Mensch und Leid, jene von Gott und Leid sowie die Beziehung von Gott und Mensch sind im Folgenden näher zu beleuchten und stehen in *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Leid* (S. 223 ff.) im Zentrum.

<sup>138</sup> Siehe zu Heschels Betonung der menschlichen Verantwortung und seinem Bemühen, Mensch und Gott sowie ihre gemeinsame Verantwortung für das Leid zusammenzudenken, auch *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.).

<sup>139</sup> Laut Gershon Greenberg liegt diese Hinwendung zu Gott für Heschel in der Verantwortung der Menschen. In Bezug auf den Holocaust habe Heschel sowohl Abwendung von als auch Hinwen-

Aussagen finden, die direkt darauf hinweisen, dass für Heschel Glaube und Religion grundsätzlich äußerst positiv konnotiert sind und nicht-religiösen Menschen im Umkehrschluss etwas Elementares im Leben fehle.<sup>140</sup> U.a. sagt er hier, religiöse Bindung bzw. Hingabe machen *das Herz und den Kern des Menschseins* aus und der Mensch benötige *göttliche Führung* im Leben.<sup>141</sup> Besonders anschaulich verdeutlicht er dies in seinen Ausführungen zur Zukunft der Menschheit, im Rahmen derer er zunächst die Menschen zu Haltungs- und Verhaltensänderungen aufruft und auf die Ebenbildlichkeit des Menschen verweist, um noch im selben Satz zu sagen, dass der Mensch ohne Gott kein Mensch, sondern höchstens ein *Torso* sei.<sup>142</sup> Hier zeigt sich deutlich, dass Heschel den Menschen nur in der Beziehung zu Gott verstehen kann und auch die Auffassung vertritt, der Mensch könne sich selbst allgemein nur unter Berücksichtigung seiner Gottesbeziehung wirklich verstehen: „What is required is a continous effort to overcome hardness of heart, callousness, and above all to inspire the world with the biblical image of man, not to forget that man without God is a torso, to prevent the dehumanization of man.“<sup>143</sup>

Es ist sicherlich kein Zufall, dass hier die Haltung bzw. das Verhalten und der Gottesbezug der Menschen nebeneinander gestellt werden. Schließlich vertritt Heschel auch in anderen Texten die Position, Menschen ohne Glauben fehle etwas Entscheidendes – auch in Bezug auf ihr Handeln. So heißt es in *Gott sucht den Menschen*: „Ohne Gott ist der Mensch sinnlos, und jeder Versuch, eine Wertordnung auf der Basis menschlicher Autonomie aufzubauen, ist zum Scheitern verurteilt.“<sup>144</sup> Dies liege u.a. darin begründet, dass der menschliche Hang zur Grausamkeit „nur durch

---

dung zu Gott gesehen. Die Abwendung der Menschen von Gott in der westlichen Zivilisation habe zum Holocaust geführt, wohingegen das Überleben des jüdischen Glaubens durch die Hinwendung von Menschen zu Gott möglich gewesen sei (vgl. Greenberg, *Modern Jewish Thinkers*, S. 481).

<sup>140</sup> Eventuell hängt hiermit auch Heschels Adressierung an religiöse Menschen zusammen; siehe hierzu *Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.).

<sup>141</sup> Vgl. TOGETHER, S. 295,298.

<sup>142</sup> Zur Gottesebenbildlichkeit bei Heschel siehe v.a. *Haltungs- und Verhaltensänderungen* (S. 227 ff.).

<sup>143</sup> TOGETHER, S. 293. Ähnlich hält es Bernhard Dolna in Hinblick auf Heschels Denken fest: „Denn er [der Mensch] ist sozusagen das Meisterstück des Schöpfers und nur von Ihm her verstehbar.“ (Dolna, *An die Gegenwart Gottes* preisgegeben, S. 144). Zum biblischen Menschenbild nach Heschel siehe *Technologische Entwicklung und Situation des Menschen* (S. 200 f.). An anderer Stelle sagt Heschel, die Offenheit des Menschen für das Transzendente gehöre elementar zum Menschsein (vgl. Heschel, *Who is Man?*, S. 66).

<sup>144</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 131. Auch Bernhard Dolna betont, Heschel nehme bei der Frage nach den Menschen bzw. nach den moralischen Werten der Menschen auf Gott bzw. auf das Pathos Gottes, das in *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.) näher beleuchtet wird, Bezug: „Letztlich kann, nach Heschels Ansicht, das Menschsein nur vom Pathos Gottes her verstanden werden: vom Pathos als einer transzendenten, transitiven, sich sorgenden Ergriffenheit Gottes vom Menschen. Auch die moralischen Werte gründen im Pathos Gottes, in seiner sich sorgenden und abhängigen Liebe zu den Menschen, die Menschlichkeit ermöglicht und umrahmt.“ (Dolna, *An die Gegenwart Gottes* preisgegeben, S. 158).

Ehrfurcht und Gottesfurcht<sup>145</sup> eingedämmt werden könne. Ähnlich äußert sich Heschel auch in einem Interview kurz vor seinem Tod, in dem er von sich selbst sagt, er würde ohne Glauben öfter *böse* handeln.<sup>146</sup> Und in *A Passion for Truth* kritisiert er den menschlichen Egozentrismus, der abgewendet werden könne, wenn Menschen an Gott glauben.<sup>147</sup> Für die Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage und hierbei insbesondere dem *malum morale* sind diese Aussagen wichtig, da sie Religiosität und Glauben als Mittel zur Eindämmung menschlicher Grausamkeit interpretieren und somit dahingehend verstanden werden könnten, dass leidverursachende Taten primär von nicht-glaubenden Menschen begangen werden. Des Weiteren vertritt Heschel hier die Ansicht, Werte, die potenziell Leid verhindern können, seien ohne Bezug auf Gott nicht wirklich formulierbar.

Innerhalb von Heschels Theologie handelt es sich bei diesen Aussagen wahrscheinlich um einige derjenigen Passagen, die am meisten Verwunderung hervorrufen können, da die Polarität von Glaube und gutem Handeln auf der einen sowie von Nichtglaube und bösem Handeln auf der anderen Seite sehr pauschalisierend erscheint.<sup>148</sup> Daher überrascht es nicht, dass sie gelegentlich scharf kritisiert werden. So sieht Hans Küng bei Heschel keine wirkliche Beschäftigung mit der „Frage nach Recht und Wahrheitsmoment philosophischer Anthropologie“<sup>149</sup> gegeben und vermisst eine Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Religionskritik.<sup>150</sup> Küng kommt zu dem Schluss: „Sätze wie ‚Ohne Gott ist der Mensch sinnlos‘ vertragen eine Tendenz zur bedenklichen Generalisierung, vielleicht auch die theologische Unart, dem skeptisch gewordenen Zeitgenossen theologisch ins Wort zu fallen, bevor dieser in seinem Selbstverständnis ausreden durfte.“<sup>151</sup> Einen vergleichbaren Weg der Kritik schlägt Shaul Magid ein, der Heschels Vorstellung, Religion (im Sinne von Bezogenheit auf Gott) diene als Lösung für Gewalt und Konflikte, während Säkularismus (im Sinne eines Angehens gegen Bezugnahmen auf Gott oder Theologie in der Öffentlichkeit) zum Verlust von Moral führe, als *naïv* kenn-

<sup>145</sup> Heschel, Gott sucht den Menschen, S. 131. Ähnlich äußert sich er sich auch in Heschel, *Who is Man?*, S. 103.

<sup>146</sup> Vgl. Heschel, Carl Stern's Interview with Dr. Heschel, S. 411. In *The Meaning of This War* – ein Text mit Bezug zum Zweiten Weltkrieg – sagt Heschel über die Menschen und die Welt: „There can be [...] no humanity without God.“ (Heschel, *The Meaning of This War*, S. 211). „Either we make it an altar for God or it is invaded by demons. There can be no neutrality. Either we are ministers of the sacred or slaves of the evil.“ (Heschel, *The Meaning of This War*, S. 212).

<sup>147</sup> Vgl. Heschel, *A Passion for Truth*, S. 189. Vgl. hierzu auch Held, Abraham Joshua Heschel, S. 45.

<sup>148</sup> Auffällig ist dies auch in Heschels Ausführungen zu 5. Mose 4,39: Man könne entweder an den einen Gott glauben oder an *das Dämonische* bzw. *den Dämon* (vgl. TOGETHER, S. 290). Ernst Ludwig Ehrlich urteilt über Heschels Denken: „Die Schwierigkeiten liegen eher in der Einfachheit und Radikalität, mit denen er an die Probleme herangeht, sowie in der damit verbundenen Herausforderung an die Leser.“ (Ehrlich, Abraham Heschel, S. 61).

<sup>149</sup> Küng, *Das Judentum*, S. 499.

<sup>150</sup> Vgl. Küng, *Das Judentum*, S. 499.

<sup>151</sup> Küng, *Das Judentum*, S. 499.

## 5. What We Might Do Together – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

zeichnet.<sup>152</sup> Aus diesem Grunde und da heute ein großer Teil der Gewalt, die Menschen anderen Menschen antun, religiös begründet werde, schätzt Magid Heschels Blick auf nicht-religiöse Menschen als nicht angemessen und nicht zeitgemäß ein. Er merkt aber auch an, Heschels Kritik sei auf Menschen auszuweiten, die zwar vorgeben oder annehmen, an Gott zu glauben, aber nicht wirklich *die fundamentale religiöse Botschaft von Verantwortung und gemeinsamer Schuld* annehmen.<sup>153</sup> Heschel selbst merkt in *What We Might Do Together* an, dass Glaube auch *dämonisch* werden könne und stets durch *Fehler, Verzerrung und Täuschung* gefährdet sei.<sup>154</sup>

Da Heschel aber die Hinwendung zu Gott grundsätzlich als positiv und anscheinend sogar notwendig für einen positiven Umgang mit anderen Menschen, der Welt und sich selbst sieht, ist es für ihn umso problematischer, dass die Bindung der Menschen an Gott in der heutigen Zeit gestört sei. Heschel verdeutlicht dies mit dem Bild einer Mauer zwischen Gott und den Menschen und fragt, ob die Menschen (laut der Propheten) oder auch die Verborgtheit bzw. das Sich-Verbergen Gottes (Jesaja zufolge) für die durch die Mauer symbolisierte Trennung der Menschen von Gott verantwortlich seien und wie diese Trennung zu überwinden sei.<sup>155</sup> Auch hier nehmen Heschels Überlegungen jedoch – wie auch bereits in den vorherigen Unterkapiteln mehrfach gesagt – rasch eine Richtung ein, bei der er die

---

<sup>152</sup> Vgl. Magid, *A Monk, a Rabbi, and The Meaning of This Hour*, S. 188-189.

<sup>153</sup> Vgl. Magid, *A Monk, a Rabbi, and The Meaning of This Hour*, S. 204-205. Dies erinnert an Martin Luthers Gedanken zu *getauften Unchristen* in Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, S. 251-252 [WA 11, S. 251-252]; vgl. hierzu auch Ebeling, *Einfalt des Glaubens und Vielfalt der Liebe*, S. 150-151.

<sup>154</sup> Vgl. TOGETHER, S. 300; vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 91-92; vgl. Moore, *The Human and the Holy*, S. 202-203. Diese Überlegungen Heschels erinnern wiederum an Paul Tillich. So wie Heschel hier von einem *Dämonischwerden* des Glaubens spricht, so sagt Tillich in seiner Erinnerung an den Ersten Weltkrieg, dass der auf ihm lastende Druck in dieser Zeit „den Gottesgedanken zu verdunkeln oder dämonisch zu färben drohte“ (Tillich, *Begegnungen*, S. 24). Auch der Begriff *distortion* (*Verzerrung*) spielt bei Tillich – wie bei Heschel – eine Rolle: „[T]he good, the true, or the beautiful is always that which is positive, which is given; while the other is the distortion of it, and cannot live without it.“ (Tillich, *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, S. 118). Tillich geht hier also davon aus, dass die Verzerrung (das Böse, der Hass, das Dämonische) des Guten (die Liebe, die Wahrheit, das Schöne) bedürfe, um zu sein (vgl. Schüßler, „Form der Form-Widrigkeit“, S. 130). Diese Konsequenz zieht Heschel an dieser Stelle nicht explizit. Man kann jedoch schließen, dass die Verzerrung des Glaubens, von der Heschel spricht, nur möglich wird, wenn der Gottesglaube (also das Positive) zuallererst vorhanden ist; u.a. da Heschel an dieser Stelle sagt, der Glaube drohe, dämonisch zu werden. Hierbei tritt dann jedoch nichts anderes neben das Positive (wie es das zweite Tillich-Zitat nahe legt), sondern der Glaube selbst droht, dämonisch zu werden (wie es im ersten Tillich-Zitat über den Gottesgedanken gesagt wird).

<sup>155</sup> „What ist the substance of which that wall is made? Is it, as the prophets maintain, man’s heart of stone? Or is it, as Isaiah also claims, the hiding of God? The darkening of his presence?“ (TOGETHER, S. 294). Das menschliche Herz aus Stein wird bei den Propheten z.B. erwähnt in Hes 36,26 (vgl. Schöpfli, *Weisheit – eine Herzensangelegenheit*, S. 307-308). Die Verborgtheit Gottes wird im Buch Jesaja z.B. angesprochen in Jes 45,15 (vgl. Körtner, *Der verborgene Gott*, S. 6-8; vgl. Hermisson, *Der verborgene Gott im Buch Jesaja*, S. 113-115).

Rolle der Menschen in den Blick nimmt: „Perhaps this is the chief vocation of man: to scale the wall“<sup>156</sup>. Ein weiteres Problem besteht für Heschel darin, dass es angesichts der kritischen Weltlage, der Situation der Menschen, des Zeitgeistes und der Verborgenheit Gottes einfach sei, gegen den Glauben an Gott zu argumentieren, wohingegen es äußerst schwierig sei, in der Gegenwart an Gott zu glauben.<sup>157</sup> Umso relevanter sei es daher in der heutigen Zeit, den Glauben an den lebendigen Gott zu bewahren; dies könne durch das Hören auf die Propheten und die Psalmen gelingen.<sup>158</sup>

### 5.3.1.2 Haltungs- und Verhaltensänderungen

Bedenkt man die hohe Bedeutung, welche das Handeln im Glauben für Heschel hat, so stellt sich an dieser Stelle natürlich die Frage, welche Art von Taten seiner Meinung nach aus dem Glauben folgt.<sup>159</sup> In *What We Might Do Together* nennt Heschel eine Vielzahl derartiger, zum großen Teil recht allgemein formulierter Haltungen und Verhaltensweisen, von denen im Folgenden die wichtigsten aufgeführt werden.<sup>160</sup> Als grundlegende und minimale Aufforderung, die sich insbesondere aus Auschwitz ergebe, führt er an: „We should have learned at least one lesson: *Don't hate!*“<sup>161</sup>

Ein weiteres Ziel der Menschen solle darin bestehen, nach Sinn und nicht nach Macht zu streben; auch hier sei der Ist-Zustand jedoch bedenklich, da die Menschen zwar einige Macht innerhalb der Welt haben, aber nicht darauf aus seien, ihrer Existenz einen Sinn zu verleihen.<sup>162</sup> Dass die Menschen mit ihrer Macht nicht sinnvoll umgehen, macht Heschel an mehreren Stellen deutlich.<sup>163</sup> Hierbei ist besonders das folgende Zitat aussagekräftig, da hier zusätzlich betont wird, dass die

<sup>156</sup> TOGETHER, S. 294.

<sup>157</sup> Vgl. TOGETHER, S. 290,296,300. Siehe hierzu auch *Zeitdiagnose* (S. 199 ff.).

<sup>158</sup> Vgl. TOGETHER, S. 300. Siehe hierzu auch *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.).

<sup>159</sup> Die Vorstellung, aus dem Glauben resultiere ein bestimmtes Verhalten – ein Leben im Glauben – existiert auch in der christlichen Theologie und schließt sich hier an die Rechtfertigungslehre an (vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik* Bd. 2, S. 150). Heschel scheint aber auch den umgekehrten Weg für möglich zu halten: „Wir haben den Glauben nicht wegen unserer Taten, aber wir können zum Glauben kommen durch heilige Taten.“ (Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 218).

<sup>160</sup> Daniel S. Breslauer betont, Heschel habe seinen Fokus eher auf allgemeine moralische Prinzipien als auf einzelne Gebote gelegt (vgl. Breslauer, *Prophecy, Ethics, and Social Involvement*, S. 326). Vgl. zu der Frage, inwiefern Heschel bei Fragen des gebotenen Handelns konkret wird, auch Deeg, *Predigt und Derascha*, S. 423-424. Natürlich darf hierbei aber nicht vergessen werden, dass Heschel konkrete historische Ereignisse und Probleme anführt, für bzw. gegen die sich zu engagieren sei (z.B. gegen den Vietnamkrieg oder Rassismus). Siehe hierzu v.a. *Biographische Notizen* (S. 197 f.) sowie *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.).

<sup>161</sup> TOGETHER, S. 291.

<sup>162</sup> Vgl. TOGETHER, S. 294. Auch in *Who is Man?* spricht Heschel davon, dass es zum Menschsein gehöre, nach Sinn zu streben (vgl. Heschel, *Who is Man?*, S. 66).

<sup>163</sup> Dies wird z.B. in seinen technikkritischen Ausführungen sowie seinen Überlegungen zu Auschwitz und Hiroshima deutlich, die in *Zeitdiagnose* (S. 199 ff.) vorgestellt wurden. Gerade weil der

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

Macht der Menschen ihnen von Gott verliehen wird bzw. wurde; dies ist somit ein Beispiel für Heschels Versuch, den Menschen und sein Handeln in der Welt von seiner Beziehung zu Gott her zu denken: „God had trust in us and gave us His word, some of His wisdom, and some of His power. But we have distorted His word, His wisdom, and abused His gift of power.“<sup>164</sup> Auffallend ist hierbei, dass Heschel die Vergangenheitsform nutzt, wodurch die Frage aufgeworfen wird, wie er die Beziehung von Gott und den Menschen in der Gegenwart denkt.<sup>165</sup>

Laut Heschel schlägt sich der Machtmissbrauch der Menschen in ihren Taten nieder, wobei sich natürlich die Frage stellt, weshalb Menschen so handeln, wie sie handeln. Bereits weiter oben wurde als ein Aspekt der fehlende Gottesbezug vorgestellt, der leidverursachendes Tun hervorrufen könne. Zu ergänzen ist, dass für Heschel derartiges Tun seinen Ursprung im Inneren des Menschen hat und hierbei im Herzen und dem Geist gewissermaßen *vorgeformt* wird. Daher sei von besonderer Bedeutung, schon auf der Ebene des Denkens, Fühlens und Sprechens gegen Hass, Misstrauen und Verachtung vorzugehen, wobei v.a. Gedanken und Äußerungen gegenüber Individuen sowie Menschengruppen, denen man selbst nicht angehört – also Menschen anderer *Religion, Ethnie* oder *Nation* –, Gefahren bergen.<sup>166</sup>

Nicht erst in diesen Ausführungen, sondern bereits weiter oben wurde mehrfach die hohe Bedeutung, welche menschliches Handeln innerhalb von Heschels Theologie einnimmt, herausgestellt.<sup>167</sup> Daher verwundert es nicht, dass auch in weiteren Texten Heschels sowie in der Sekundärliteratur diese Dimension intensiv diskutiert wird. Im Folgenden werden daher ausgewählte Gedanken zum Handeln der Menschen bei Abraham Joshua Heschel vorgestellt, welche die obigen Ausführungen zu *What We Might Do Together* ergänzen; hierbei wird besonders Bezug auf jene Gedanken genommen, von denen in der Forschungsliteratur gesagt wird, dass sich hier Anknüpfungspunkte für die christlich-theologische Reflexion finden lassen.<sup>168</sup>

Zunächst ist kurz auf Heschels Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen einzugehen: Heschel versteht in Anlehnung an die Propheten das Geschaffensein des Menschen nach dem Bilde Gottes „nicht als *Analogie des Seins*, sondern als Ana-

---

Mensch über so viel Macht verfüge und zu grausamen Taten tendiere, sei er potenziell das böseste und gefährlichste Lebewesen, weswegen er Gott bzw. Gottesfurcht brauche (vgl. Heschel, *Who is Man?*, S. 103).

<sup>164</sup> TOGETHER, S. 292. An anderer Stelle heißt es, den Menschen werde von Gott die Kraft gegeben, um die Herausforderungen des Lebens zu bestehen (vgl. Heschel, *Die ökumenische Bewegung*, S. 146).

<sup>165</sup> Siehe hierzu *Gott und das Leid* (S. 234 ff.).

<sup>166</sup> Vgl. TOGETHER, S. 298-299.

<sup>167</sup> Siehe v.a. *Ausgangslage und Zielsetzungen* (S. 199 ff.) sowie *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.).

<sup>168</sup> Heschel selbst sieht besonders im Bereich des menschlichen Handelns Berührungspunkte zwischen jüdischem und christlichem Glauben. Siehe hierzu *Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.).

logie des Handelns“<sup>169</sup>, woraus folge, dass der Mensch aufgerufen sei, „gleich wie Gott zu handeln. ‚Wie Er barmherzig ist, sei auch du barmherzig!‘“<sup>170</sup> Hieraus resultiere, dass Gott in menschlichen Taten gewissermaßen gegenwärtig sein könne: „Fromme Taten, Mizwot, ahmen das Göttliche nicht nur nach, sie repräsentieren es. Die Mizwot sind vom Wesen Gottes, sie sind mehr als bloße Übereinstimmung mit seinem Willen.“<sup>171</sup> Heschel geht sogar so weit, zu sagen: „Es wird nicht gefordert, Seinem Willen zu gehorchen, sondern *zu tun, was Er ist*.“<sup>172</sup> Diese Formulierungen, die das Tun der Menschen nicht nur als ein Hören auf Gottes Willen interpretieren, sondern in mystisch anmutender Sprache eine Einheit von menschlichem Tun und göttlichem Sein – eine „Göttlichkeit des Tuns“<sup>173</sup> – andeuten, können zunächst irritieren. Aus der Perspektive der christlichen Theologie setzt sich Friedrich-Wilhelm Marquardt mit diesen Aussagen Heschels auseinander und merkt zu der eben genannten Forderung Heschels, *zu tun, was Er ist*, an: „Hier haben wir einen Spitzensatz über die theologisch-ontologische Bedeutung des Tuns in jüdischer Sicht. Aber sie ist doch keine Heschelsche Übertreibung.“<sup>174</sup> Diese Einschätzung gibt Marquardt aus dezidiert christlicher Perspektive ab und erkennt den Einfluss derartigen Denkens und die Vorstellung einer Analogie des Handelns nicht nur bei den Rabbinen, sondern auch im Neuen Testament, z.B. in Mt 5,48: „Ihr sollt ganz sein, wie euer Vater im Himmel ist.“<sup>175</sup>

<sup>169</sup> Heschel, *Der Mensch – ein heiliges Bild*, S. 133. Heschel zieht daher als Konsequenz: „Meine Frage war: Wie muß der Mensch, der seinem Wesen nach das Bild Gottes ist, denken, fühlen und handeln?“ (Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, S. 66). Vgl. hierzu auch S. Heschel, *Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik*, S. 193-195. Bernhard W. Anderson gibt Heschel in seiner Einschätzung Recht: „Heschel is on sound biblical ground, I believe, when he says that the *imago Dei* of Genesis 1:26-27 is something more than ‚an analogy of being‘ as traditionally understood.“ (Anderson, *Coexistence With God*, S. 59).

<sup>170</sup> Heschel, *Der Mensch – ein heiliges Bild*, S. 133. Dies erinnert an Lk 6,36. Robert McAfee Brown stellt in Bezug auf die Analogie des Handelns Verbindungen zwischen Heschels Theologie und dem Denken des späten Maimonides her, mit dem sich Heschel intensiv auseinandergesetzt hat (vgl. Brown, „Some Are Guilty, All Are Responsible“, S. 127-128). Vgl. hierzu auch Heschel, *Maimonides*, bes. S. 272-279.

<sup>171</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 222. Das hebräische Wort *Mizwa* (Pl. *Mizwot*) ist ein zentraler Begriff sowohl in Heschels Sprachgebrauch als auch in der jüdischen Tradition, der sich kaum übersetzen lässt und z.B. mit *Gebot*, *Gesetz*, *Verpflichtung* oder *Tat* im Sinne einer frommen oder sogar heiligen Handlung umschrieben werden kann (vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 277-279). Vgl. allgemein zu diesem Begriff z.B. Hezser, *Art. Mizwot*, Sp. 1363 oder Fackenheim, *Was ist Judentum?*, S. 110-127, 143. Seine Zusammenfassung der 613 Mizwot, die laut jüdischer Tradition in der Tora aufgeführt sind, verdeutlicht wiederum den Zusammenhang, den Heschel zwischen Glauben und Handeln sieht: „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben.“ (Heschel, *Der einzelne Jude und seine Pflichten*, S. 163). Er bezieht sich damit auf das Buch Habakuk (siehe Hab 2,4).

<sup>172</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 224.

<sup>173</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 223.

<sup>174</sup> Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, S. 238.

<sup>175</sup> Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, S. 238. Ein Blick in die bibelwissenschaftliche Überblicksliteratur vermag Marquardts These einer Analogie zwischen (Heschels) jüdischem und christlichem Denken zu stützen. So merkt Ulrich Luz an, dass es sich bei Mt 5,48 um eine

Ähnlich positiv äußert sich zu der Frage, ob christliche Theologie Heschels Denken in Bezug auf die Bedeutung des Handelns aufnehmen könne, Thomas Freyer, der in seinen Thesen zu einer theologischen Anthropologie nach Auschwitz Heschels Aussage, „der Grad unserer Menschlichkeit ist direkt proportional zu unserer Fürsorge und Anteilnahme für andere“<sup>176</sup>, positiv aufnimmt.<sup>177</sup> Eine relevante Ergänzung hierzu bietet der Ansatz von Joseph Britton, da er nicht verschweigt, dass christliche Theologie zumindest nicht alle von Heschels Überlegungen zum menschlichen Handeln einfach unverändert übernehmen könne. Britton vertritt vielmehr die Position, Heschels Denken, welches die moralische Dimension und die Bedeutung menschlicher Taten für die Beziehung von Mensch und Gott hervorhebe, könne als Korrektiv für die christliche Theologie dienen.<sup>178</sup> Jedoch dürfe bei einer christlich-theologischen Auseinandersetzung mit Heschels Gedanken nicht vergessen werden, dass eine derartige Fokussierung auf die Taten aus jüdischer Perspektive leichter falle, da *die christliche Polarität von Gnade und Werken* eine solche Schwerpunktsetzung komplizierter mache.<sup>179</sup> Darüber hinaus müsse Heschels An-

---

Formulierung des „jüdischen Grundsatzes der *Imitatio Dei*“ (Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband, S. 408) handle; den Begriff der *Imitatio Dei* verwendet auch Heschel (vgl. Heschel, Der Mensch fragt nach Gott, S. 77-78). Durchaus in Ähnlichkeit zu Heschels Ausführungen zur *Göttlichkeit des Tuns* interpretiert Josef Schmid, die in Mt 5,48 geforderte Liebe sei „ihrer Art nach göttlich, ein Abbild der zu Gottes Wesen gehörenden absoluten Güte“ (Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, S. 113). Und Eduard Schweizers Deutung von Mt 5,48 erinnert zum einen an die kritische Zeitdiagnose sowie das ambivalente Menschenbild Heschels und zum anderen an die erhoffte Hinwendung der Menschen zu Gott: „So ist auch bei Matthäus die ganze Ausrichtung auf Gott gemeint, nicht die Fehlerlosigkeit einer in sich abgerundeten, zur höchstmöglichen Perfektion entwickelten Persönlichkeit.“ (Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, S. 83).

<sup>176</sup> Heschel, Der Patient als Person, S. 22. Heschel macht hierbei ebenfalls stark, dass Menschsein über das Handeln bzw. die Möglichkeit des solidarischen Handelns zu verstehen sei, wodurch die Menschen sich von den Tieren, die ihren Instinkten folgen, unterscheiden (vgl. Heschel, Der Patient als Person, S. 22).

<sup>177</sup> Vgl. Freyer, Die Nähe des Anderen, S. 243-244.

<sup>178</sup> Vgl. Britton, Piety and Moral Consciousness, S. 409. Des Weiteren spricht Britton von den Problemen, welche die moderne christliche Dogmatik damit habe, abstrakte Konzepte in das Praktische zu *übersetzen*, wohingegen es Heschel gelinge, aus seinen Überlegungen *über* Gott zu Beschreibungen der menschlichen Partizipation *in* Gott zu gelangen (vgl. Britton, Piety and Moral Consciousness, S. 393). Britton gibt Heschel außerdem darin Recht, dass sich christliche Theologie auf die hebräische Bibel und hierbei besonders die in ihr enthaltene moralische Dimension beziehen solle (vgl. Britton, Piety and Moral Consciousness, S. 410).

<sup>179</sup> Vgl. Britton, Piety and Moral Consciousness, S. 408-409. Hiermit dürfte Britton auf den Grundgedanken, dass der Mensch die Rechtfertigung vor Gott aus Gnade und nicht aufgrund seiner Taten erhält, anspielen. Vgl. hierzu – auch unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung und der konfessionellen Unterschiede – z.B. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, S. 146-169. Noch positiver als Britton bestimmt Milton Aylor die Möglichkeiten einer Aufnahme von Heschels Gedanken zu Gnade und Werken im Rahmen der evangelischen Rechtfertigungslehre, indem er *sola gratia* (allein aus Gnade), *in Christo* (in Christus) und *per fidem* (aus Glaube) durch noch ein viertes Moment ergänzt: „Reformatorische Lehre kann viel von Abraham Joshua Heschel lernen; sie könnte sogar von ihm lernen, dass es auch sola



satz trinitätstheologisch und die christliche Vorstellung der Menschwerdung Gottes bedenkend aufgenommen werden.<sup>180</sup>

Ein wichtiger Hinweis ist hier abschließend zu Heschels Betonung des Handelns noch zu geben: Trotz seiner Fokussierung auf das Tun der Menschen negiert er keineswegs die Bedeutung des Glaubens. Vielmehr führt für ihn – wie in *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.) dargelegt – der Glaube zu einer den Mitmenschen gegenüber positiven Haltung und einem Verhalten, das darauf ausgelegt ist, konkretes Leid zu verhindern oder zu bekämpfen, wie Heschel es selbst z.B. in seinem Einsatz gegen den Vietnamkrieg oder Rassismus in den USA vorgelebt hat.<sup>181</sup> Daher verwundert es nicht, dass Hinweise auf die Bedeutung des Glaubens auch an anderen Stellen in Heschels Gesamtwerk zu finden sind. Beispielhaft kann hier eine Passage aus *Gott sucht den Menschen* genannt werden, in der sich Heschel gegen ein Verständnis des Judentums als „religiösen Behaviorismus“<sup>182</sup> wendet und festhält, die Vorstellung, dass „nur Orthopraxis, nicht auch Glauben ursprünglich jüdisch wäre“<sup>183</sup>, sei falsch und habe zu vielen Vorurteilen gegenüber dem Judentum geführt.<sup>184</sup>

Trotzdem steht für Heschel das Handeln der Menschen derart im Fokus seiner Überlegungen, dass im Hinblick auf die Theodizeefrage Folgendes festgehalten werden kann: Ein wichtiges Element von Heschels Auseinandersetzung mit dem Leid ist, zu fragen, weshalb Menschen anderen Menschen Leid zufügen und wie sie dazu gebracht werden können, sich positiver gegenüber anderen Menschen zu verhalten. Diese Fragen erscheinen für Heschel relevanter als Reflexionen über die Verantwortung Gottes für das Leid bzw. über die Gründe, weshalb Gott Leid in

---

disciplina im Glauben an den lebendigen Gott gibt.“ (Aylor, Abraham Joshua Heschels Verständnis der prophetischen Tradition, S. 37).

<sup>180</sup> Vgl. Britton, *Piety and Moral Consciousness*, S. 410. Wie dies konkret gelingen könnte, führt Britton jedoch nicht näher aus.

<sup>181</sup> Siehe *Biographische Notizen* (S. 197 f.) und *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.).

<sup>182</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 246.

<sup>183</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 246.

<sup>184</sup> Erich Spier merkt an, Heschels Denken biete Chancen zur Aufhebung dieser Fehleinschätzung (vgl. Spier, „Ein Palast in der Zeit“, S. 40-41). Willem Zuidema legt im Hinblick auf das Judentum einen Fokus auf Orthopraxie, der aber nicht absolut gesetzt werden dürfe: „Man hat es einmal so ausgedrückt: Im Judentum geht es nicht so sehr um *Orthodoxie*, um Rechtgläubigkeit; vielmehr geht es um *Orthopraxie*, um das rechte Tun und Handeln des Menschen. Das Judentum interessiert sich weniger für Theologie als für Anthropologie. Solche Formulierungen sind im Grunde zwar richtig, doch entsprechen sie manchmal zu wenig den Gegebenheiten“ (Zuidema, *Gottes Partner*, S. 10). Anhand des Verständnisses des Begriffspaares Haggada (nichtgesetzlicher Teil der rabbinischen Literatur) und Halakha (im rabbinischen Sprachgebrauch einzelne religiöse Satzung und später auch Rechtssystem des Judentums) ließe sich das Verhältnis von Glaube und Tun bei Heschel noch expliziter entfalten, was hier aber unterlassen wird (u.a. da Heschel die beiden Begriffe in *What We Might Do Together* nicht verwendet). Daher sei nur auf die Untersuchung von Alexander Deeg verwiesen, die sich explizit mit diesem Verhältnis beschäftigt (vgl. Deeg, *Predigt und Derascha*, bes. S. 419-424). Zu den Begriffen Haggada und Halakha allgemein vgl. z.B. Herrmann, *Art. Haggada*, Sp. 1374 sowie Herrmann, *Art. Halakha*, Sp. 1386-1388.

der Welt zulässt oder zulassen muss. Es kann gesagt werden, dass er die auf das menschliche Handeln abzielenden Fragen gewissermaßen den theologischen Überlegungen über die Rolle Gottes angesichts des Leides *vorzieht*, da für ihn diese Fragen drängender sind. Jedoch handelt es sich hier gewissermaßen um eine künstliche Zweiteilung, da es Heschels Denken ausmacht, dass diese beiden Dimensionen nicht wirklich voneinander getrennt werden können.<sup>185</sup>

### 5.3.1.3 Was Gott von den Menschen fordert

Grundsätzlich lässt sich angesichts der von Heschel proklamierten Bedeutung der aktiven Hinwendung zu Gott und dem damit verbundenen Handeln die Frage stellen, ob und woher der sich auf Gott ausrichtende Mensch wissen könne, wie nach Gottes Willen zu handeln sei. In *What We Might Do Together* wird hierzu angedeutet, dass die Menschen im Allgemeinen wissen können, wie zu handeln sei. Dies wird anhand der folgenden zwei Zitate erkennbar, in denen Heschel jedoch auch zwei Einschränkungen vornimmt. Zum einen *verdrehen* die Menschen die Weisheit und das Wort, die ihnen von Gott gegeben wurden: „God had trust in us and gave us His word, some of His wisdom, and some of His power. But we have distorted His word, His wisdom, and abused His gift of power.“<sup>186</sup> Zum anderen ist den Menschen nicht die vollständige Weisheit Gottes gegeben, was in obigem Zitat durch die Verwendung der Formulierung *some of* (etwas von) verdeutlicht wird. Dies untermauert auch das nachfolgende, zweite Zitat: „Perhaps the grave error in theology is the claim to finality, to absolute truth, as if all of God’s wisdom were revealed to us completely and once and for all, as if God had nothing more to say.“<sup>187</sup> Dass Heschel zufolge Gott die Menschen anspricht, um sie zu einem bestimmten Verhalten zu führen, zeigt sich des Weiteren in der Feststellung Heschels, Gott rufe die Menschen nach Ninive; seine Bemerkung, die Menschen liefen stattdessen nach Tarsis wiederum deutet an, dass die Menschen Gottes Anruf missachten können.<sup>188</sup> In der Forschungsliteratur zieht v.a. John Weborg im Hinblick auf

<sup>185</sup> Siehe hierzu auch schon *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.). In *Gott und das Leid* (S. 234 ff.) wird intensiver auf die Frage eingegangen, wie Heschel Gott denkt.

<sup>186</sup> TOGETHER, S. 292. Auf dieses Zitat wurde schon in *Haltungs- und Verhaltensänderungen* (S. 227 ff.) eingegangen.

<sup>187</sup> TOGETHER, S. 296. Auffallend ist in diesem Zitat darüber hinaus, dass Heschel das Themengebiet *Offenbarung* anspricht, wobei er hier Offenbarung als einen in der Gegenwart andauernden Prozess zu denken scheint. Zur Gegenwärtigkeit des Offenbarungsgeschehens bei Heschel sagt Ephraim Meir: „Im Gegensatz zur Orthodoxie behauptete er, dass die Offenbarung weitergeht. Vom Sinai ertönt eine Stimme, die nie verstummt.“ (Meir, *Differenz und Dialog*, S. 229). Das in sich durchaus komplexe – und laut Adam Lipszyc auch nicht immer klar und einheitlich geäußerte – Offenbarungsverständnis Heschels ist hier aus Platzgründen nicht zu skizzieren (vgl. Lipszyc, *The Mark of the Question*, S. 62). Für einen Überblick mit vielen direkten Verweisen auf Heschels Gesamtwerk vgl. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgeben*, S. 257-270.

<sup>188</sup> Vgl. TOGETHER, S. 292-293. Heschel bezieht sich hier auf die biblische Figur Jona, die sich Gottes Aufforderung widersetzt. Interessanterweise landet Jona schließlich – nachdem er von einem

Abraham Joshua Heschels Gesamtwerk einen ähnlichen Schluss: „Since it is within the capacity of humans to do the will of God, the doing of the will of God becomes a major theological category.“<sup>189</sup> Heschel selbst weist auch an anderer Stelle darauf hin, „daß der Mensch die Fähigkeit erhalten hat zu erfüllen, was Gott fordert, zumindest teilweise.“<sup>190</sup> Auch hier nimmt er also wieder eine Einschränkung vor.<sup>191</sup>

Laut Heschel ist die hebräische Bibel als eine Antwort auf die Frage „*Was fordert Gott von uns?*“<sup>192</sup> zu verstehen und konfrontiert die Menschen mit dem „*Anspruch* von Propheten, die behaupten, Boten des göttlichen Willens zu sein.“<sup>193</sup> Eine Schwierigkeit bestehe hierbei darin, dass die Bibel nicht einfach *wörtlich* (im Sinne eines *Buchstabenglaubens*<sup>194</sup>) zu verstehen sei, sondern es vielmehr darum gehe, „wie man den Willen Gottes in den Worten aufspürt.“<sup>195</sup> Leo Trepp hält in Bezug auf Heschels Bibelverständnis daher folgende Polarität fest: „Die fundamentalistische Auffassung ist abzulehnen, wonach jedes Wort buchstäblich von Gott diktiert wurde, aber gleiches gilt auch für die Anschauung der Rationalisten, wonach der biblische Mythos durch die Wissenschaft überholt sei. Die Bibel ist göttliche Offenbarung und menschliche Niederschrift.“<sup>196</sup> Von besonderer Wichtigkeit ist bei Heschel neben der Bibel daher auch ihre Interpretation, was zum einen dazu führt, dass die Interpretationen aus der Geschichte (z.B. der Rabbinen) zu berück-

---

großen Fisch verschlungen worden war – doch in Ninive. Er kann sich Gott also nicht wirklich dauerhaft widersetzen. Siehe zu Heschels Bezugnahme auf Jona auch *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.).

<sup>189</sup> Weborg, Abraham Joshua Heschel, S. 488.

<sup>190</sup> Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 121. Relevant sei auch die innere Hingabe (kawana), aus der heraus das Handeln – wenn möglich – geschehen solle. Aber auch Taten, die zwar dem Willen Gottes entsprechen, aber ohne innere Hingabe ausgeführt werden, seien sinnvoll (vgl. Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 115-119).

<sup>191</sup> Anders scheint ihn Joseph Britton zu verstehen, der zwar auch darauf hinweist, dass laut Heschel die Menschen Gottes Willen widersprechen können, Heschel ihnen aber zugleich die grundsätzliche Fähigkeit zuspreche, moralisch absolut gut (oder sogar perfekt) zu handeln (vgl. Britton, *Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety*, S. 261).

<sup>192</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 130. Vgl. hierzu auch Küng, *Das Judentum*, S. 495. Hierin scheint für Heschel ein entscheidender Aspekt der Gotteserkenntnis zu liegen, da zwar Gott alles über den Menschen wisse, aber der Mensch von Gott nur wisse, dass Gott den Menschen kenne und was Gott vom Menschen verlange (vgl. Rothschild, *Introduction*, S. 17; vgl. Olmesdahl, *Gott sucht den Menschen*, S. 12). Vgl. hierzu Heschels Ausführungen in *The Prophets*, wo es heißt: „Thus, to know Him is to be known by Him.“ (Heschel, *The Prophets*, S. 621). Darüber hinaus betont Heschel hier, dass sich Gott nicht selbst, sondern seinen Willen offenbare: „Revelation means, not that God makes Himself known, but that He makes His will known“ (Heschel, *The Prophets*, S. 620).

<sup>193</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 136.

<sup>194</sup> Vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 138. Hans Küng hebt hervor, dass „sich Heschel zu Recht kritisch von einem dogmatischen Fundamentalismus und einer sterilen Buchstabengläubigkeit“ (Küng, *Das Judentum*, S. 500) distanzieren.

<sup>195</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 146.

<sup>196</sup> Trepp, *Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert*, S. 378.

sichtigen und zum anderen auch die Menschen der Gegenwart aufgerufen seien, die biblischen Texte auf die Gegenwart zu beziehen und zu fragen, wie man sie „in Programme übersetzen kann, wie unsere eigene Lage sie erfordert.“<sup>197</sup> Trotz dieser Aufforderung zum eigenen Nachdenken betont Heschel zugleich auch die Bedeutung des Tuns von Mizwot, deren Sinn sich der Vernunft nicht direkt erschließe: „Wir dürfen daher die Mizwot nicht nach dem rationalen Sinn bewerten, den wir vielleicht auf ihrem Grunde entdecken. Religion findet sich nicht innerhalb, sondern jenseits der Grenzen der bloßen Vernunft.“<sup>198</sup>

Die hier nur knapp und schlaglichtartig skizzierten Ausführungen Heschels zur Bedeutung der Bibel, der Tradition, der eigenen Interpretation und der Mizwot haben durchaus Kritik erfahren; v.a. von Seiten Hans Küngs. Er wirft Heschel angesichts der Hochschätzung der jüdischen Tradition vor, er überspiele, „was innerjüdisch gerade das Problem ist – die Herrschaft der Tradition über die Schrift“<sup>199</sup>. Des Weiteren schätzt er Heschels Überlegungen zu den Mizwot als unkritisch ein und fragt: „Darf man, ohne sich von der Geistigkeit der Neuzeit zu verabschieden, Vernunft und Religion so gegeneinander ausspielen?“<sup>200</sup> In eine ähnlich Richtung weist die Kritik Joseph Brittons, der in Heschels Verständnis eines gottgemäßen Handelns eine gewisse *Zirkularität* erkennt, die darin bestehe, dass die Menschen dazu aufgerufen werden, Gottes Willen zu tun, der am ehesten in den Mizwot greifbar sei; die Mizwot jedoch seien bei Heschel als Taten definiert, die Gottes Willen entsprechen.<sup>201</sup>

### 5.3.2 Gott und das Leid

#### 5.3.2.1 Gottes (All-)Macht und sein Handeln in der Geschichte

Im Rahmen einer Beschäftigung mit der Theodizeefrage ist in jedem Fall zu reflektieren, ob und wie Gott in der Geschichte handelt bzw. handeln kann. Hierzu gehört, diese Frage nicht nur im Hinblick auf die Gegenwart, sondern auch auf die

---

<sup>197</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 211. Hierbei bestehe jedoch durchaus die Gefahr, dass die Bibel durch „frommen Mißbrauch“ (Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 213) so fehlverstanden werde, dass sie vermeintlich sogar Morde in ihrem Namen rechtfertige. Zur Bedeutung der Bibel und ihrer Interpretation siehe auch *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.).

<sup>198</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 270. Zum Begriff *Mizwot* siehe *Haltungs- und Verhaltensänderungen* (S. 227 ff.).

<sup>199</sup> Küng, *Das Judentum*, S. 500.

<sup>200</sup> Küng, *Das Judentum*, S. 501. Leo Trepp hält in seiner Darstellung von Heschels Denken fest: „Das Judentum und seine Auffassungen von Gott und Geschichte, Gebet, Miswot und selbst der Ethik entziehen sich rationaler Erkenntnis. Das Judentum hat eine geistliche Logik, die erlebt werden muß.“ (Trepp, *Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert*, S. 384).

<sup>201</sup> Vgl. Britton, *Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety*, S. 284.

Vergangenheit – *Hat Gott gehandelt?*<sup>202</sup> – und die Zukunft – *Wird Gott handeln?* – zu stellen.<sup>202</sup>

Ein in diesem Zusammenhang relevanter Grundsatz sowohl des jüdischen als auch des christlichen Glaubens besteht in der Vorstellung Gottes als Schöpfer.<sup>203</sup> Als solcher wird Gott auch in *What We Might Do Together* bezeichnet, wobei Gott hier – wie im jüdischen und christlichen Glauben üblich – als Schöpfer von allem, was existiert, gedacht wird; zentral für diese Deutung ist, dass Heschel Gott als *Schöpfer von allem* sowie als *Schöpfer von Himmel und Erde* bezeichnet, was so verstanden werden kann, dass alles, was nicht Gott ist, seine Schöpfung sei.<sup>204</sup> Die Schöpfung als Produkt des Schöpfungshandelns Gottes wird hierbei als das Ergebnis einer freien Entscheidung Gottes gedacht, deren Existenz somit auf seinen Willen zurückgehe.<sup>205</sup> Wichtig ist, dass Gott auch heute in der Geschichte involviert und somit weiterhin der Welt zugewendet sei.<sup>206</sup>

Dass jene aktive Beziehung des Schöpfers zur Welt nicht darin bestehe, in die innerweltliche Geschichte einzugreifen, um jedes Leid zu verhindern, erläutert Heschel in *What We Might Do Together* anhand seiner Kritik an einer konkreten Gottesvorstellung, der zufolge Gott die Menschen zu beschützen habe, wenn sie sich diese Hilfe Gottes durch ein bestimmtes Verhalten *verdient* haben. Eine derart *kommerzialiserte* Gottesvorstellung sei inadäquat; nicht zuletzt, da sich in der Geschichte gezeigt habe, dass Gott derartige Forderungen nicht erfülle.<sup>207</sup> An anderer

<sup>202</sup> Der Aspekt des zukünftigen Handelns Gottes wird primär in *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.) bedacht.

<sup>203</sup> Vgl. hierzu z.B. Link, Christlicher Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltverständnis, S. 93-95 sowie Fackenheim, Was ist Judentum?, S. 81-83.

<sup>204</sup> Vgl. TOGETHER, S. 298,300. Vgl. zu dieser Interpretation der Formulierung *Schöpfer von Himmel und Erde* die Ausführungen in Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 157-161. Schon in Gen 1,1 (*Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde*) zeigt sich für Heschel „eine schlechthinnige Abhängigkeit der ganzen Wirklichkeit von Gott“ (Heschel, Gott sucht den Menschen, S. 74), die typisch für das biblische, aber nicht für das abendländische Denken bzw. die griechischen Philosophie sei.

<sup>205</sup> Vgl. Olmesdahl, Gott sucht den Menschen, S. 12; vgl. Britton, Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety, S. 165,209. Jürgen Moltmann hält fest, dass für Heschel „Schöpfung, Bund und Geschichte Gottes aus seiner Freiheit entspringen“ (Moltmann, Der gekreuzigte Gott, S. 259).

<sup>206</sup> Vgl. TOGETHER, S. 298. Hierzu passen auch Passagen aus Heschels Gesamtwerk, die nahe legen, dass er Schöpfung als *creatio continua* versteht und betont, es reiche nicht aus, Gott als ursprünglichen *Designer* der Welt zu denken, der aber keine existenzielle Bedeutung für die Menschen habe (vgl. Heschel, Who is Man?, S. 92-93; vgl. Heschel, An Analysis of Piety, S. 313; vgl. Heschel, Man Is Not Alone, S. 54-55; vgl. Kunne-Snelders, Wer ist der Mensch?, S. 27-28; vgl. Merkle, The Genesis of Faith, S. 156-157). Vgl. allgemein zu dem Begriff *creatio continua* (Schöpfung als kontinuierlicher Prozess) z.B. Härle, Dogmatik, S. 425-426 sowie Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 162-166. Wie Heschel die Involviertheit Gottes in der Geschichte konkret denkt, wird weiter unten näher erläutert.

<sup>207</sup> „Religion cannot be understood in commercial terms. We will pay our dues, and He will offer protection. God has not complied with our expectations.“ (TOGETHER, S. 294). Insbesondere aus jüdischer Perspektive drängt sich hier der Gedanke an Auschwitz auf (siehe hierzu auch *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.)).

Stelle betont Heschel die Unangemessenheit des Glaubens an einen Gott, der jedes Leid durch Eingriffe in die Weltgeschichte verhindert, noch expliziter, indem er – auf den Brudermord Kains verweisend – hervorhebt, man könne nicht von Gott erwarten, dass er jedes Leid, das sich Menschen gegenseitig antun, verhindere: „The God of Abraham has never promised always to hold back Cain’s hand from killing his brother.“<sup>208</sup> In der Sekundärliteratur äußert sich besonders John C. Merkle ähnlich: „The fact that Heschel believes that God creates and cares for the world of being does not mean that he thinks God controls all that goes on in the world.“<sup>209</sup>

In den obigen Ausführungen wurde mehrfach gesagt, Gott verhindere laut Heschel nicht *jedes* Leid, was jedoch nicht zwingend bedeutet, dass Gott überhaupt nicht in das Weltgeschehen eingreifen könne. Und auch Merkle schließt vermutlich bewusst nicht aus, dass Heschel davon ausgehe, Gott nehme bisweilen Einfluss auf die Weltgeschichte. Hierauf deutet seine Formulierung hin, Gott kontrolliere nicht *alles*, was in der Welt vorgeht.<sup>210</sup> Derartige Vorsicht vor zu eindeutigen Formulierungen ist u.a. angesichts von Heschels Ausführungen zur Staatsgründung Israels (1948) und zum *Sechstagekrieg* (1967) angebracht.<sup>211</sup> Reiner Nieswandt diskutiert die Überlegungen, die Heschel in seinem erstmals 1969 erschienenen Buch *Israel* anstellt und kommt zunächst zu der Erkenntnis: „Als Israel 1967 in Bedrängnis war, hat Gott eingegriffen; davon ist Heschel fest überzeugt, genauso wie Gott in der biblischen Zeit immer wieder eingegriffen hat und das Ende seines Volkes [...] verhinderte.“<sup>212</sup> Jedoch konstatiert Nieswandt im Anschluss, Heschel treffe klar auf diese Deutung hin zu verstehende Aussagen, „um dann überraschenderweise im Schlußkapitel wieder zu vorsichtigeren Formulierungen zu gelangen, die die Frage offenhalten.“<sup>213</sup> Somit bleibt hier festzuhalten, dass die Frage nach einem Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte im Hinblick auf Heschels Gesamtwerk nicht eindeutig zu beantworten ist. Zumindest kann aber sicher gesagt werden:

---

<sup>208</sup> TOGETHER, S. 291. Siehe zu Heschels Auseinandersetzung mit der Geschichte des Brudermordes (Gen 4,1-16) auch *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.).

<sup>209</sup> Merkle, *Approaching God*, S. 31.

<sup>210</sup> Durch die Verwendung der Zeitform des Präsens zeigt Merkle an, dass Gottes Beziehung zur Welt in Heschels Denken keine rein in der Vergangenheit liegende Beziehung bleibe, sondern eher im Sinne einer *creatio continua* zu denken sei. Auch diese These wurde bereits weiter oben in diesem Unterkapitel aufgestellt.

<sup>211</sup> Als *Sechstagekrieg* wird der dritte Nahost-Krieg, der im Juni 1967 zwischen Israel auf der einen und Ägypten, Syrien und Jordanien auf der anderen Seite geführt wurde (zusätzlich gab es noch indirekt beteiligte Verbündete), bezeichnet. Vgl. hierzu und zur Staatsgründung Israels z.B. die Arbeit von Dieter Vieweger, die auch religiöse Aspekte der Konflikte im Nahen Osten berücksichtigt (vgl. Vieweger, *Streit um das Heilige Land*, bes. S. 159-162, 177-187).

<sup>212</sup> Nieswandt, *Abrahams umkämpftes Erbe*, S. 164. Dies deckt sich durchaus mit anderen Aussagen Heschels, in denen er über den Gott Israels sagt, er zeige sich in historischen Ereignissen; v.a. als Befreier und als Offenbarer der Tora (vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 154; vgl. Zuidema, *Partner Gottes*, S. 62; vgl. Spier, „Ein Palast in der Zeit“, S. 42).

<sup>213</sup> Nieswandt, *Abrahams umkämpftes Erbe*, S. 165. Vgl. hierzu Heschel, *Israel*, bes. S. 123-145.

Heschel wendet sich gegen Gottesvorstellungen, die Menschen dazu führen, von Gott zu erwarten, dass er jedes Leid, welches sich Menschen gegenseitig antun, zu verhindern habe.

Eng mit dem Glauben an Gott als Schöpfer und der Frage, ob und wie Gott in die Weltgeschichte eingreift, hängen Überlegungen zu seiner Macht zusammen.<sup>214</sup> Die Frage, welche Macht Heschel Gott zuspricht, wird in der Sekundärliteratur intensiv diskutiert; am prominentesten bei Alexander Even-Chen. Seine Hauptthese lautet, dass sich Heschels Vorstellungen zur Macht Gottes im Verlauf seines Lebens mehrfach geändert haben. Der junge Heschel gehe in seinem erstmals 1933 in Jiddisch erschienenen Gedichtband *The Ineffable Name of God: Man*<sup>215</sup> von einem allmächtigen Gott aus, der in die Geschichte eingreifen könnte, sich jedoch aus nicht nachvollziehbaren Gründen dagegen entscheidet und somit den jungen Heschel in Verzweiflung über und Unverständnis für Gottes (Nicht-)Handeln treibt.<sup>216</sup> Bereits Mitte der 1930er Jahre spreche Heschel nicht mehr derart offensiv von einer Allmacht Gottes, sondern gehe implizit davon aus, Gott habe durch den Schöpfungsakt freiwillig seine Macht reduziert, wobei er trotzdem der Herrscher über die Welt bleibe, von dem sich Heschel ein Eingreifen erhoffe.<sup>217</sup> Die Erfahrung des Holocaust schließlich sei ein Wendepunkt in Heschels Philosophie, da er nun Gott nicht mehr als allmächtig denke und sich kein wundersames Eingreifen von Gott in den Weltlauf erhoffe.<sup>218</sup> In den 1950er Jahren spreche Heschel dann zwar weiterhin von einer Macht Gottes, die sich jedoch in Liebe und Erbarmen äußere, womit er gängige Vorstellungen von der Macht Gottes negiere.<sup>219</sup> Obschon Even-Chen hier eine gewisse Inkonsistenz in Heschels verschiedenen Werken erkennt, hält er doch als eine Grunderkenntnis fest, dass Heschel Gott weiterhin als nicht allmächtig und als unfähig, in die Geschichte einzugreifen, verstehe.<sup>220</sup>

<sup>214</sup> Dies veranschaulicht Heschel selbst z.B. in folgendem Zitat aus *The Meaning of This War*: „The Almighty has not created the universe that we may have opportunities to satisfy our greed, envy and ambition.“ (Heschel, *The Meaning of This War*, S. 212).

<sup>215</sup> Titel der mittlerweile verfügbaren englischsprachigen Übersetzung.

<sup>216</sup> Vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 41-47.

<sup>217</sup> Vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 47-49. Hierbei ist besonders folgender Text zu beachten: Heschel, *The Meaning of Repentance*, S. 68-70.

<sup>218</sup> Vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 51-54. Besondere Relevanz hat hier Heschel, *The Meaning of This War*, S. 209-212. Vom Holocaust als einem Wendepunkt ist auch schon in *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.) die Rede gewesen.

<sup>219</sup> Hier ist jedoch anzumerken, dass der Grundgedanke, Gottes Macht äußere sich in seiner Liebe, aus christlich-theologischer Perspektive durchaus nicht ungewöhnlich erscheint. Siehe hierzu z.B. die Ausführungen zu Eberhard Jüngels Rede von der *Allmacht der Liebe* in *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.).

<sup>220</sup> Vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 54-65. Hier stehen Heschel, *Man Is Not Alone* sowie Heschel, *Gott sucht den Menschen im Fokus*.

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

In Folge des Sechstagekrieges 1967 kehre Heschel dann wieder zu der Vorstellung aus seinen frühen Gedichten zurück, dass Gott der machtvolle Herr der Geschichte sei, was jedoch wieder die Frage, weshalb Gott den Holocaust zugelassen habe, mit neuer Wucht zurückbringe.<sup>221</sup> In den Jahren nach 1967 komme Heschel dann wiederum zu dem Schluss, Gottes Macht seien Grenzen gesetzt und die Macht Gottes sei aus jüdischer Perspektive zumindest nicht in dem Sinne zu verstehen, dass Gott für alles die Verantwortung trage und gegen die menschliche Freiheit in die Geschichte eingreifen könne.<sup>222</sup>

Welche Erkenntnisse lassen sich nun aus Even-Chens Aufsatz für die Arbeit an Heschels Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage gewinnen? Folgt man Even-Chens Argumentation der zeitlichen Abfolge der Vorstellungen Heschels von der Macht Gottes, dann lässt sich schlussfolgern, dass Gott in *What We Might Do Together* – einer erstmals in der ersten Hälfte des Jahres 1967 publizierten Fassung einer 1966 und somit vor dem Sechstagekrieg gehaltenen Rede – nicht als allmächtig gedacht wird und Gott die Fähigkeit abgesprochen wird, in die Geschichte eingreifen zu können.<sup>223</sup> Dies deckt sich durchaus mit den weiter oben skizzierten Passagen aus *What We Might Do Together*, in denen Heschel sagt, dass Gott nicht einfach in die Geschichte eingreife, um alles Leid, das sich Menschen gegenseitig antun, zu verhindern. Für die These, es sei nicht von Gott zu erwarten, dass er nach Belieben in die Geschichte eingreift, lassen sich daher hinreichende Argumente finden; hierfür reichen schon Heschels Aussagen aus, die durch Even-Chens Argumentation untermauert werden. Jedoch bleibt ebenfalls festzuhalten, dass Heschel in *What We Might Do Together* die Vorstellung einer Allmacht Gottes weder befürwortet noch negiert und auch nicht explizit sagt, Gott könne unter keinen Umständen in die Geschichte eingreifen. Auch der Blick in Heschels Gesamtwerk verbietet eine derartige Festlegung. Dies wird besonders offensichtlich, wenn man sich vor

---

Even-Chen ergänzt, Heschels Glaube an eine limitierte Macht Gottes bei gleichzeitiger Betonung von Gottes Erbarmen lasse sich auch im Denken von Rabbi Akiva (1.-2. Jh. n. Chr.) finden, mit dem sich Heschel intensiv auseinandergesetzt hat (vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 67-68; vgl. Heschel, *Heavenly Torah*, S. 104-126). Diese Übereinstimmung zwischen Heschels und Akivas Denken wird auch betont in Eisen, A.J. Heschel's Rabbinic Theology as a Response to the Holocaust, S. 217-221 sowie in Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 142-143. Gottes Liebe und Erbarmen werden in *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.) näher behandelt.

<sup>221</sup> Vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 68-71. Diese Interpretation weist Ähnlichkeiten zu den oben skizzierten Ausführungen Reiner Nieswandts auf. Von besonderer Bedeutung für Even-Chen wie auch für Nieswandt ist hier Heschel, *Israel*.

<sup>222</sup> Vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, S. 71. Even-Chen bezieht sich hier auf Heschel, *Jewish Theology*, S. 154-163.

<sup>223</sup> Siehe zur zeitlichen Einordnung auch *Grundinformation zu What We Might Do Together* (S. 198 f.). Even-Chen nennt selbst einige dieser seiner Theorie widersprechenden Belegstellen (vgl. Even-Chen, *God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy*, bes. S. 56,69-70).



Augen hält, dass nicht nur Even-Chen selbst eine gewisse Inkonsistenz in seiner Argumentation bemerkt, sondern seine Theorie auch in der Forschungsliteratur kritisiert wird.

So hält John C. Merkle fest, Heschel sei innerhalb seiner vier Jahrzehnte umfassenden Publikationstätigkeit nicht absolut konsistent in seinen Aussagen zur Macht Gottes gewesen. Während Merkle mit dieser These Even-Chens Beobachtungen durchaus stützt, negiert er jedoch Even-Chens These, Heschels Überlegungen zur (All-)Macht Gottes hätten sich im Verlauf seines Lebens durch bestimmte historische Ereignisse mehrfach so verändert, dass man jeweils bestimmen könnte, wie Heschel zu einem bestimmten Zeitpunkt die Macht Gottes gedacht habe. Stattdessen sagt Merkle, Heschel weise die Vorstellung einer Allmacht Gottes grundsätzlich zurück; u.a. da Heschel davon ausgehe, die göttliche Macht könne nur in der Welt wirken, wenn Menschen mit Gott kooperieren. Jedoch bedeute dies keineswegs, dass Gott völlig machtlos sei. Stattdessen denke Heschel Gott sehr wohl als mächtig und auch als Herrn der Geschichte. Er wende sich jedoch gegen die Vorstellung, Gott könne seine Macht völlig unabhängig von der Kooperation der Menschen mit ihm ausüben, weswegen er das Konzept der Allmacht Gottes kritisch sehe.<sup>224</sup> Eine weitere Kritik stammt von Shai Held: Auch er beurteilt Even-Chens Argumentation als nicht überzeugend, wobei er – anders als Merkle – zu dem Ergebnis kommt, die Vorstellung eines allmächtigen Gottes, der den Menschen Freiheit gewähre, welche diese missbrauchen, ziehe sich durch Heschels Gesamtwerk. Laut Held liegt in Heschels Denken der entscheidende Grund für Gottes Nichteingreifen darin begründet, dass er Gottes Macht als *intrinsische Allmacht* (*intrinsic omnipotence*) und nicht als *aktive Allmacht* (*active omnipotence*), die sich über menschliche Freiheit und Handlungen hinwegsetze, verstehe. In Heschels Vorstellung einer *intrinsic omnipotence* sei Gottes Handeln hingegen von seinem Beziehungswillen her motiviert, wobei jegliche Art von Einschränkung göttlicher Macht auf Gottes freien Willen zurückgehe und ihm daher von sich selbst auferlegt sei.<sup>225</sup>

Auch wenn sich die Thesen von Even-Chen, Merkle und Held nicht decken, kann grundsätzlich festgehalten werden, dass Heschel den Menschen ein großes Maß an Freiheit in ihrem Handeln zuspricht, welches zumindest teilweise das Leid in der Welt – und hierbei besonders das in dieser Arbeit und auch in *What We Might*

---

<sup>224</sup> Vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 100-101. Was Heschel unter der Kooperation Gottes mit den Menschen versteht, wird in *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.) ausführlich diskutiert.

<sup>225</sup> Vgl. Held, *Abraham Joshua Heschel*, S. 10-13. Eine kritische Position nimmt Heschel in seinen Ausführungen zur (All-)Macht Gottes zum christlichen Verständnis von Jesus ein: „Ist es für einen Christen wirklich notwendig zu glauben, dass der Schöpfer von Himmel und Erde seine Macht an Jesus übergeben hat und dass Gott selbst, der allmächtige Vater, unfähig ist, die Menschen direkt zu erreichen?“ (Heschel zit.n. Lilienthal, *Abraham Joshua Heschel und der Jüdisch-Christliche Dialog*, S. 58-59). Das englische Originalzitat findet sich in Heschel, *Interview at Notre Dame*, S. 381.

## 5. What We Might Do Together – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

*Do Together* fokussierte *malum morale* – begründet.<sup>226</sup> Dies zeigt sich u.a. daran, dass Heschel die Verantwortung der Menschen für das Leid und angesichts des Leides sowie die Bedeutung ihres Handelns stark betont und der Aufruf zu Haltungs- und Verhaltensänderungen einen derart großen Raum in seinem Gesamtwerk einnimmt.<sup>227</sup> Darüber hinaus stellt sich angesichts des uneindeutigen Befundes bei Even-Chen, Merkle und Held, ob Heschel Gott als allmächtig denke, erneut die Frage, wie der Begriff *Allmacht* überhaupt verstanden werden kann. Implizit scheint zumindest in der Sekundärliteratur der Gedanke vorzuherrschen, Gottes (All-)Macht müsse sich primär in einem Eingreifen Gottes in die Geschichte zeigen. Beim Blick in Heschels Gesamtwerk fällt Folgendes auf: Liest man Heschels Aussagen, Gott verhindere nicht jedes Leid, mit einigen seiner Überlegungen in *Israel* zusammen, so wird hier in der Tat eine gewisse Spannung erkennbar, da sich so die Frage stellt, ob und wieso Gott in bestimmten Situationen (v.a. Sechstagekrieg) in die Weltgeschichte eingegriffen haben soll und in anderen nicht (v.a. Holocaust).<sup>228</sup> In jedem Falle kann in Hinblick auf Heschels Denken von der Macht Gottes – und nicht von der Ohnmacht Gottes – gesprochen werden, was sich an Heschels Aussagen zum Schöpfersein Gottes, seiner Verantwortung für das Leid, seiner Offenbarung sowie der Erlösung der Menschen durch Gott festmachen lässt.<sup>229</sup>

Helds These einer *intrinsic omnipotence* Gottes geht über die Identifizierung der Allmacht Gottes als dessen Vermögen, beliebig in die Weltgeschichte einzugreifen, hinaus und dürfte daher eher geeignet sein, um die ungemein enge Verknüpfung von Gott und menschlichem Handeln, die in Heschels Theologie zu beobachten ist, abzubilden.<sup>230</sup> Ob man nun aber – wie Held – von einer *intrinsic omnipotence* oder stattdessen zurückhaltender von einer *intrinsic power* spricht, ist eher eine terminologische als eine theologische Frage.<sup>231</sup>

---

<sup>226</sup> Vgl. Katz, Abraham Joshua Heschel and Hasidism, S. 102.

<sup>227</sup> Siehe hierzu v.a. *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.) sowie *Haltungs- und Verhaltensänderungen* (S. 227 ff.).

<sup>228</sup> Siehe u.a. die Ausführungen zur *kommerzialiserten* Gottesvorstellung weiter oben. So heißt es in *Israel* u.a.: „Mit Gottes Hilfe wurde Israel befreit, Jerusalem für uns geöffnet. [...] Der Gott, der sich selbst verbirgt, kam aus seiner Verborgenheit heraus. Muß Gott sich entschuldigen für seine Kühnheit, daß er 1967 Wunder tat? Dies ist das Werk der Vorsehung, und wer würde behaupten, es gebe nichts Neues unter der Sonne?“ (Heschel, *Israel*, S. 132-133).

<sup>229</sup> Siehe v.a. *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.), *Was Gott von den Menschen fordert* (S. 232 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

<sup>230</sup> Diese enge Verknüpfung wird v.a. im nachfolgenden Unterkapitel in den Ausführungen zum Zusammenwirken von Gott und Mensch deutlich.

<sup>231</sup> Nichtsdestotrotz ist dieser Frage nachzugehen. Eine kurze Stellungnahme zur Verwendung der Begriffe *Allmacht* und *Macht* Gottes wird in *Gottes Handeln durch seine (All-)Macht der Liebe* (S. 295 ff.) vorgenommen. Für weiterführende Diskussionen, wie der Begriff *Allmacht* potenziell zu verstehen ist, siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.), *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.) sowie *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.).

Einige Aspekte, die mit der Frage nach der (All-)Macht Gottes zusammenhängen, sind bislang nur kurz angesprochen worden und müssen im Folgenden intensiver reflektiert werden. Hierzu gehört z.B. eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob und wie Heschel versucht, angesichts der Theodizeefrage Gottes Macht auf der einen und seine Liebe bzw. sein Erbarmen auf der anderen Seite zusammenzudenken.<sup>232</sup> Ein weiterer relevanter Aspekt ist, wie Heschels Aussage, Gott brauche die Menschen, zu verstehen ist und welche Auswirkungen dies auf seine Vorstellungen zur Macht Gottes hat. All dies wird im nachfolgenden Unterkapitel eine gewichtige Rolle spielen.

### 5.3.2.2 Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch

Obwohl in *What We Might Do Together* Aussagen über Gottes Wesen höchstens eine untergeordnete Rolle spielen, da die Aufgaben der Menschen im Fokus stehen, ist hier trotzdem von Gottes Liebe die Rede, welche von den Menschen als wertvoller als ihr eigenes Leben eingeschätzt werden sollte.<sup>233</sup> John C. Merkle betont, für Heschel sei Gott nicht aufgrund seiner Macht und unendlichen Kontrolle über die Welt (die er wohl auch gar nicht habe) Gott, sondern aufgrund seines unendlichen Erbarmens und seiner niemals endenden Liebe.<sup>234</sup> Auf den Punkt bringt die Erkenntnis, Heschel gehe fest von der Liebe Gottes aus, Charles Hartshorne: „Wenn es je eine Theologie gegeben hat, deren oberstes Prinzip die göttliche Liebe ist, dann ist es diese.“<sup>235</sup> Nichtsdestoweniger ist auffällig, dass der Begriff der *Liebe Gottes* in vielen von Heschels Texten (z.B. auch in *What We Might Do Together*) nicht derart häufig auftaucht, wie es Hartshornes Urteil vermuten lassen könnte. Dies liegt vermutlich in dem Umstand begründet, dass Heschel verschie-

---

<sup>232</sup> Dieses Dilemma wird als zentraler Aspekt der Theodizeefrage festgehalten in den Kommentaren der Herausgeber in Heschel, *Heavenly Torah*, S. 105. Shoshana Ronen zufolge sieht und bedenkt Abraham Joshua Heschel eben diese Problematik: „Heschel depicts the dilemma of mercy vs. omnipotence very clearly.“ (Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 143).

<sup>233</sup> Vgl. TOGETHER, S. 299-300. In Heschels Gesamtwerk finden sich Ausführungen über Gottes Liebe, die für alle Menschen gelte, u.a. in Heschel, *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, S. 398. Auch hier zeigt sich wiederum die äußerst enge Beziehung zwischen Gott und dem Handeln der Menschen, die charakteristisch für Heschels Denken ist: „Trotz aller Enttäuschungen lebt in uns die Gewißheit, daß wir nie allein sind, wenn wir das Gute tun. Wir lieben gemeinsam mit Ihm, der die Welt liebt.“ (Heschel, *Tiefentheologie*, S. 105).

<sup>234</sup> Vgl. Merkle, *The Genesis of Faith*, S. 216.

<sup>235</sup> Charles Hartshorne zit.n. Merkle, *Einleitung*, S. 284. Merkle verweist auf einen Brief Hartshornes, in dem dieser diese Formulierung verwendet habe (vgl. Merkle, *Abraham Joshua Heschel*, S. 12). Für einen publizierten, sehr wertschätzenden Verweis Hartshornes auf Heschel vgl. Hartshorne, *The Zero Fallacy*, S. 77. Hillel Goldberg betont, Heschel habe in seinem Denken die Gegensätze des Bösen des Holocaust und der Güte Gottes zusammengehalten (vgl. Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*, S. 135).

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

dene Umschreibungen nutzt, um Gottes liebevolle Zuwendung zu den Menschen zu verdeutlichen.<sup>236</sup>

Ein Aspekt, mit dem die Beziehung Gottes zu den Menschen von Heschel charakterisiert wird, ist die Gegenwart Gottes in der Welt bzw. bei den Menschen. Ausführungen hierzu lassen sich in *What We Might Do Together* – anders als zur Liebe Gottes – zuhauf finden.<sup>237</sup> Von besonderer Relevanz für eine Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage ist hierbei seine Aussage, Gott sei im Leiden bei den Menschen. Dieses Umstandes können sich laut Heschel die Menschen sicher sein, da Mensch und Gott durch nichts und niemanden voneinander getrennt werden können.<sup>238</sup> Jedoch wird diese Gegenwart Gottes von Heschel auch problematisiert, indem er sie zwar nicht negiert, aber ihre Wahrnehmbarkeit einschränkt. So fragt Heschel, ob Gott sich nicht vor den Menschen verberge und seine Gegenwart verdunkelt sei.<sup>239</sup> An anderer Stelle betont Heschel sogar explizit, Gott verberge seine Gegenwart in der Welt: „The God of Abraham, the Creator of heaven and earth, deemed it wise to conceal His presence in the world in which we live.“<sup>240</sup> Hier kann also eine gewisse Polarität von Gegenwart Gottes und Verborgenheit seiner Gegenwart konstatiert werden.

Es scheint, dass diese Polarität für Heschel nicht statisch ist, sondern es durchaus von gewissen Faktoren abhängt, inwiefern Gottes Gegenwart für die Menschen erfahrbar werde. Heschel lässt keinen Zweifel daran, dass den Menschen hierbei eine entscheidende Rolle zukomme. Hierbei ist es sogar möglich, seine Ausführungen so zu verstehen, dass die Menschen dafür mitverantwortlich gemacht werden können, ob Gott gegenwärtig sei. Erkennbar ist dies v.a. in jener Passage, in der die Rede davon ist, dass Gott dann gegenwärtig sei, wenn *die Herzen der Menschen*

---

<sup>236</sup> Aus diesem Grunde und da ein Konsens vorherrscht, dass Heschel von einem liebenden Gott ausgeht, wird die Liebe Gottes auch in der Forschungsliteratur – anders als die (All-)Macht Gottes – nicht wirklich intensiv diskutiert. Für eines der wenigen Beispiele einer solchen Diskussion vgl. die kritischen Ausführungen von Eliezer Berkovits zu Heschels Verständnis des göttlichen Zorns als göttlicher Liebe (vgl. Berkovits, Major Themes in Modern Philosophies of Judaism, S. 198-200).

<sup>237</sup> Dies gilt z.B. auch für *Gott sucht den Menschen*: „Es gibt drei Ausgangspunkte für das Nachsinnen über Gott, drei Wege, die zu ihm führen. Der erste ist der Weg, Gottes Gegenwart in der Welt, in den Dingen zu spüren; der zweite ist der Weg, seine Gegenwart in der Bibel zu erkennen; der dritte ist der Weg, seine Gegenwart im geheiligten Tun zu empfinden.“ (Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 26). Diese Dreiteilung kennzeichnet auch den Aufbau von *Gott sucht den Menschen* (vgl. Küng, *Das Judentum*, S. 495).

<sup>238</sup> Vgl. TOGETHER, S. 293-294. „[...] to realize that even a wall cannot separate man from God, that the darkness is but a challenge and a passageway.“ (TOGETHER, S. 294). In diesem Zitat deutet der Begriff *darkness* an, dass Gottes Gegenwart bzw. das Wahrnehmen dieser Gegenwart durch die Menschen eingeschränkt sei. Siehe hierzu die nun folgenden Ausführungen.

<sup>239</sup> Vgl. TOGETHER, S. 294. Heschel sieht diese Vorstellung bei Jesaja gegeben. Hierüber wurde schon in *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.) gesprochen.

<sup>240</sup> TOGETHER, S. 300.

lebendig seien.<sup>241</sup> Ansonsten ergebe sich somit aus *der Absenz der Menschen* auch eine von den Menschen hervorgerufene Absenz Gottes, die dazu führe, dass die Geschichte der Welt von Gott losgelöst und in Folge dessen eine Leidensgeschichte sei: „God is present when man’s heart is alive. When the heart turns to stone, when man is absent, God is banished and history, disengaged, is distress.“<sup>242</sup> Diese Bedeutung der Menschen für die Gegenwart Gottes wird dementsprechend auch in der Sekundärliteratur hervorgehoben. So stellt John C. Merkle fest, Gott sei für Heschel einerseits omnipräsent, andererseits aber auch abwesend; die Präsenz Gottes gehe dabei auf Gottes Sorge für die Menschen zurück, wohingegen seine Absenz in der den Menschen fehlenden Sorge für Gott und seinen Willen begründet liege.<sup>243</sup>

Man erkennt hier recht deutlich, dass Heschel die Menschen zumindest teilweise verantwortlich für Gottes Gegenwart in der Welt macht. Die Vermutung liegt nahe, eine bestimmte Haltung und ein bestimmtes Verhalten, wie sie in *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.) skizziert wurden, können Gott in der Welt präsent machen. In seinem Gesamtwerk verwendet Heschel verschiedene Umschreibungen und Formulierungen, um diesen Umstand zu erläutern. Einige finden sich auch in *What We Might Do Together*. So spricht er hier von Gottes *Frage* an, seinem *Warten* auf und seiner *Suche* nach den Menschen.<sup>244</sup> Diese drei Formulierungen finden sich auch in mehreren weiteren Texten Heschels, wobei v.a. Gottes Suchen öfters Erwähnung findet. Knapp und explizit hält Heschel diese Vorstellung schon im Titel eines seiner Hauptwerke – *Gott sucht den Menschen* – fest. Dort heißt es: „Die gesamte menschliche Geschichte, wie die Bibel sie sieht, kann in einem Satz zusammengefaßt werden: Gott ist auf der Suche nach dem Menschen.“<sup>245</sup> Damit

<sup>241</sup> An diesen Formulierungen zeigt sich erneut Heschels poetische Sprache, welche eine Interpretation seiner Aussagen aus systematisch-theologischer Perspektive erschwert. Siehe hierzu auch *Heschel als (Tiefen-) Theologe* (S. 209 ff.).

<sup>242</sup> TOGETHER, S. 291. Er verknüpft dies mit Bezugnahmen auf Auschwitz. Des Weiteren ist die Rede davon, dass *die Nähe Gottes auf dem Spiel stehe* und die Menschen sich gewissermaßen *für die Gegenwart Gottes öffnen* müssen (vgl. TOGETHER, S. 295). Vergleichbare Aussagen finden sich auch in anderen Texten Heschels: „God did not depart of His own volition; He was expelled. *God is in exile.*“ (Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 153). „God will return to us when we are willing to let Him in“ (Heschel, *The Meaning of This War*, S. 211).

<sup>243</sup> Vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 26-27. Heschel spricht von *göttlichen Funken*, die in den menschlichen Seelen lebendig gehalten werden sollen (vgl. TOGETHER, S. 300). Dieses Bild, das auch für die Vorstellung der Erlösung relevant ist, hat Heschel aus der Tradition der Kabbala und des Chassidismus entnommen (vgl. Heschel, *Die Erde ist des Herrn*, S. 61; vgl. Schoor, *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto*, S. 273-274). Auf *Erlösung* bei Heschel wird in *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.) näher eingegangen.

<sup>244</sup> „God’s question of man, God’s waiting for man, for every man. God in search of man.“ (TOGETHER, S. 293).

<sup>245</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 104-105. In *Man Is Not Alone* heißt es ähnlich: „The Bible is not a history of the Jewish people, but the story of God’s quest of the righteous man.“ (Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 245). Gott und die Menschen seien somit miteinander verbunden: „Die Bibel

sei nicht gesagt, dass Menschen nicht auch nach Gott suchen, aber schon das Verlangen der Menschen, Gott zu suchen, gehe auch auf Gottes Willen zurück. Eine Antwort der Menschen auf Gottes Suche – bzw. auf Gottes Frage – sei der Glaube an Gott.<sup>246</sup> Auch in der Sekundärliteratur wird die Formulierung, Gott suche den Menschen, als grundlegendes Element von Heschels Denken angesehen, wobei nicht verschwiegen wird, dass dieser Terminus zwar zu Heschels Sprachgebrauch gehört, aber durchaus ungewöhnlich innerhalb theologischer Diskurse wirkt. Beispielfähig hält dies Hans Küng fest: „Gott sucht den Menschen‘: Der entscheidende Perspektivenwechsel ist damit beschrieben, den dieser Theologe immer wieder neu Kapitel für Kapitel vollziehen will. Ein Perspektivenwechsel sozusagen von unten nach oben, von der Immanenz zur Transzendenz, vom Menschen zu Gott“<sup>247</sup>.

Weitere, in eine ähnliche Richtung weisende Formulierungen, die sich in Heschels Texten finden lassen, sind z.B., dass Gott die Menschen bzw. ihre Hilfe *brauche* und die Menschen Gottes *Partner* seien: „Das Universum ist geschaffen. Das größere Meisterstück, das noch nicht geschaffen ist, sich noch im Prozess des Geschaffenwerdens befindet, ist die Geschichte. Um diesen großartigen Plan zu erfüllen, braucht Gott die Hilfe des Menschen. Der Mensch ist und hat die Mittel von Gott, die er in Übereinstimmung mit dem großen Plan einsetzen kann oder nicht.“<sup>248</sup> Anhand dieses Zitates wird erkennbar, dass das ursprüngliche Schöpfungsgeschehen zwar Gott zugesprochen wird, aber der Verlauf der Geschichte nicht allein in Gottes Händen, sondern vielmehr auch in den Händen der Menschen liege, wobei dieses Vermögen der Menschen wiederum auf Gott zurückzuführen sei.<sup>249</sup>

Obschon Heschel somit – wie auch schon in *Gottes (All-)macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.) festgehalten – Gott als Schöpfer der Welt (und hierbei auch im Sinne einer *creatio continua*) denkt, haben doch auch die Menschen Einfluss auf

---

ist wesentlich die Geschichte von Gottes Bund mit Israel, die Geschichte von Gottes Suche nach dem Menschen durch die gegenseitige Bindung von Gott und Israel.“ (Heschel, Israel, S. 27).

<sup>246</sup> Vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 105. Warum Gott diese Antwort wolle, deutet Heschel hier nur an: „Gleichsam als wolle Gott nicht allein sein, hat er den Menschen ausgewählt, ihm zu dienen.“ (Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 104).

<sup>247</sup> Küng, *Das Judentum*, S. 496. Eine ähnliche Verschiebung der Perspektive entdeckt – in Bezug auf das Leiden der Menschen – Anna Banasiak in Heschels Buch *A Passion for Truth*: „Heschel emphasizes that theodicy is a problem for God, not only for man. This is a complete *novum* for dogmatic theology.“ (Banasiak, *Martyrdom and the Sublime*, S. 149).

<sup>248</sup> Heschel, *Israel*, S. 80.

<sup>249</sup> Ähnlich formuliert es Heschel auch an anderer Stelle: „Als Mensch leben bedeutet, Gott zu helfen. Damit das Göttliche getan wird, muß der menschliche Partner da sein.“ (Heschel, *Tiefentheologie*, S. 105). Es sei eine Lehre des Judentums, dass Gott die Menschen und ihr Handeln in der Geschichte brauche (vgl. Heschel, *A Passion for Truth*, S. 242-243). Roshnee Ossewaarde-Lowtoo merkt unter Verweis auf Heschel an, ein solcher Glaube nehme den Menschen in seinem Erwachsensein und seiner Verantwortung ernst (vgl. Ossewaarde-Lowtoo, *Reckoning with evil in social life*, S. 376).

das, was in der Geschichte geschieht: „History [...] is a perpetual improvisation by the Creator, which is being continually and violently interfered by man“<sup>250</sup>.

Diese Gedanken eines Fragens, Wartens, Suchens und eines Brauchens von Hilfe überträgt Heschel sogar auf die Vorstellung einer Erlösung der Menschen durch Gott, da auch hier die Menschen mit Gott zusammenwirken. Diese Dimension wird in *What We Might Do Together* nicht explizit diskutiert, schwingt jedoch in den hier verwendeten Formulierungen – wie z.B. dem *Warten Gottes* auf die Menschen – mit.<sup>251</sup> Da *What We Might Do Together* – ähnlich wie andere Texte Heschels, aber hierbei noch ausdrücklicher als viele von ihnen – das innerweltliche Handeln der Menschen fokussiert, spielt dieser Aspekt somit hier kaum eine Rolle. Trotzdem ist an dieser Stelle knapp auf Heschels Vorstellungen zur Erlösung der Menschen einzugehen, da sie sich gut in die in *What We Might Do Together* erkennbare Fokussierung auf menschliches Handeln einfügen und ihr keineswegs widersprechen.<sup>252</sup>

Zunächst ist hier zu sagen, dass Heschel in seinem Gesamtwerk Erlösung universal und eschatologisch denkt und den aktuellen Zustand der Welt, den er sehr kritisch sieht, hiermit kontrastiert.<sup>253</sup> Hierbei sei Erlösung jedoch nicht ausschließlich zukünftig zu denken, sondern könne vielmehr auch als Prozess verstanden werden, der bereits im Gange sei und maßgeblich von den Menschen mitbestimmt werde.<sup>254</sup> Heschel hält fest: „Erlösung ist nicht ein Ereignis, das mit einem Schlag am ‚Ende der Tage‘ stattfindet, sondern ein Prozeß, der die ganze Zeit läuft. Die guten Taten des Menschen sind einzelne Akte in dem langen Drama der Erlösung, und jede Tat zählt.“<sup>255</sup> In seinem Konzept der Erlösung der Menschen sucht He-

<sup>250</sup> Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 288. Identisch auch in Heschel, *An Analysis of Piety*, S. 313. Ähnlich ist auch das folgende Zitat verstehbar: „God cannot function in the world without the help of man.“ (Heschel, *Jewish Theology*, S. 159). Der Einschub *in the world* ist hier entscheidend und zeigt an, dass Gott die Menschen in der Welt brauche, aber sein eigenes Sein anscheinend nicht von ihnen abhängt. Hierauf wird in *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.) noch näher eingegangen.

<sup>251</sup> Vgl. zum *Warten Gottes* TOGETHER, S. 293.

<sup>252</sup> Heschels Scheu könnte mit seiner Überzeugung zusammenhängen, dass Juden zwar an ein Leben nach dem Tod glauben, aber im Grunde keine Aussagen darüber machen können und sich stattdessen eher dem Ziel widmen sollen, ein gutes Leben zu führen (vgl. Heschel, *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, S. 411). Vgl. hierzu auch Heschel, *Death as Homecoming*, S. 367-378.

<sup>253</sup> Vgl. Heschel, *Israel*, S. 62-65; vgl. Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 123. Die Erlösung aller Menschen verknüpft Heschel dabei mit der Erlösung Israels (vgl. Heschel, *Israel*, S. 139-145; vgl. Nieswandt, *Abrahams umkämpftes Erbe*, S. 158).

<sup>254</sup> Vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 241-242. Heschel selbst skizziert zwei unterschiedliche Erlösungsvorstellungen im Judentum. Eine *historische*, welche eher an eine politisch-innerweltliche Befreiung denke und eine apokalyptische, die eher eine radikale Veränderung der Grundvoraussetzungen allen Lebens erwarte (vgl. Heschel, *Israel*, S. 96-99; vgl. Nieswandt, *Abrahams umkämpftes Erbe*, S. 162).

<sup>255</sup> Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 123. Dieser Gedanke findet sich auch in Heschel, *Israel*, S. 100 und in Heschel, *Die Erde ist des Herrn*, S. 61. Im letzteren Text kennzeichnet Heschel dies als eine kabbalistische Überzeugung. Vgl. hierzu auch Merkle, *Einleitung*, S. 287.

schel daher Wege, sie als Ergebnis eines Zusammenwirkens von Gott und Mensch zu denken. Hierfür findet er verschiedene Umschreibungen, welche die Bedeutung menschlichen Handelns hervorheben. So heißt es bei ihm, Gott *warte* darauf, dass die Menschen die Welt erlösen bzw. die Menschen müssen Gott bei der Erlösung *helfen* und können durch Taten die Erlösung *beschleunigen* oder *verlangsamen* bzw. seien dazu verpflichtet, der Erlösung *entgegenzuleben*.<sup>256</sup> Jedoch darf an dieser Stelle nicht vergessen werden, dass weiter oben bereits aufgezeigt wurde, dass nach Heschel der Mensch seine Existenz, die Freiheit in seinem Handeln, seine Macht, seine Weisheit sowie das Wissen um das dem Willen Gottes entsprechende Tun Gott verdankt.<sup>257</sup> Darüber hinaus betont Heschel zugleich die Heilsmacht Gottes und weist darauf hin, dass die Menschen nicht in der Lage seien, sich selbst zu erlösen. Vielmehr bestehe die Hoffnung des Judentums in der Annahme, Gott werde die Menschen erlösen: „Messianismus bedeutet in der Tat, daß es keiner wie auch immer gearteten Lebensführung, selbst nicht den äußersten menschlichen Anstrengungen, gelingt, die Welt zu erlösen.“<sup>258</sup> Trotzdem sei die Erlösung der Welt nicht ohne die Menschen machbar: „Die Welt braucht Erlösung, nur darf man sie nicht als Akt reiner Gnade erwarten. Aufgabe des Menschen ist, die Welt erlösungswürdig zu machen. Sein Glaube und seine Werke sind Vorbereitungen auf die *endgültige Erlösung*.“<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> Vgl. Heschel, *The Meaning of This War*, S. 212; vgl. Heschel, Jüdischer Gottesbegriff und die Erneuerung des Christentums, S. 352-353; vgl. Heschel, Carl Stern's Interview with Dr. Heschel, S. 397; vgl. Heschel, *Who is Man?*, S. 119; vgl. Heschel, *Israel*, S. 84. Derartige Gedanken tauchen auch in zwei Strömungen auf, die Heschel als primäre Bezugspunkte dienen: der Kabbala und dem Chassidismus (vgl. Heschel, *Die Erde ist des Herrn*, S. 60-61,76). Siehe hierzu auch *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.). So beruft sich Dorothee Sölle in ihrer Interpretation einer Passage aus Elie Wiesels *Nacht* auf die kabbalistische Schechina-Lehre und konstatiert: „So kann man sagen, dass Gott in seiner Gestalt der Schekhinah in Auschwitz am Galgen hängt und darauf wartet, „dass von der Welt aus die anfangende Bewegung auf die Erlösung zu geschehe.“ (Sölle, *Leiden*, S. 140). Sie bezieht sich dabei auf Martin Buber (vgl. Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 749,752). Dieser Text Bubers wird weiter unten nochmals aufgegriffen.

<sup>257</sup> Siehe v.a. *Haltungs- und Verhaltensänderungen* (S. 227 ff.), *Was Gott von den Menschen fordert* (S. 232 ff.) sowie *Gottes (All-)macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.).

<sup>258</sup> Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 122. Auch in jenen Passagen, in denen die Erlösung auf Gottes Handeln zurückgeführt wird, spielt das Handeln der Menschen nichtsdestotrotz eine Rolle: „Am Ende der Tage wird das Böse von dem Einen überwunden; in der Zeit der Geschichte müssen die Übel eines nach dem anderen überwunden werden.“ (Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 122). Heschel selbst sieht hier Ähnlichkeiten zur Theologie Reinhold Niebuhrs, welche für ihn eine Inspiration gewesen sei (vgl. Heschel, *Reinhold Niebuhr*, S. 301). Vgl. zum Versuch, Gottes eschatologisches Erlösungshandeln und das Bekämpfen der Übel durch die Menschen in einem Gedanken zu halten, auch Weborg, *Abraham Joshua Heschel*, S. 494-495. Zum Begriff *Messianismus* (hier verstanden als Hoffnung auf eine von Gott ausgehende endgültige Erlösung der Welt) vgl. Auffarth, *Art. Messias/Messianismus. I. Religionsgeschichtlich*, Sp. 1143-1144 sowie Stemberger, *Art. Messias/Messianische Bewegungen. II. Judentum*, S. 622-630.

<sup>259</sup> Heschel, *Gott sucht den Menschen*, S. 293. Ähnlich auch in Heschel, *Die Vermischung von Gut und Böse*, S. 122. Dort heißt es, der menschliche Gehorsam gegen Gott mache erlösungswürdig.



Es lassen sich hier eindeutig Parallelen zwischen Heschels Ausführungen zur Erlösung auf der einen und Martin Bubers Darstellung chassidischen Denkens (welches eine hohe Bedeutung für Heschels Theologie hat) auf der anderen Seite erkennen.<sup>260</sup> So heißt es bei Buber: „Gott will zum Werk an der Vollendung seiner Schöpfung den Menschen brauchen; in diesem Satz ist die Grundlage der jüdischen Erlösungslehre einzufassen.“<sup>261</sup> Auch Buber spricht in diesem Zusammenhang also davon, dass Gott die Menschen für die endgültige Erlösung *brauche*, wobei er deutlich herausstreicht, dass dies nur so zu denken sei, dass Gott die Menschen dafür brauchen und die Welt nicht ohne ihre Mitwirkung erlösen *wolle*. Daher könne auch nicht gefragt werden, wie groß der Anteil der Menschen und wie groß der Anteil Gottes an der Erlösung sei und es erscheine durchaus problematisch, „von einem Zusammenwirken zu sprechen.“<sup>262</sup> Vielmehr sei das eigene gelingende Handeln nur von der Gnade Gottes her zu verstehen, weswegen Buber konstatiert: „[D]as Wirken des Menschen ist in das Wirken Gottes eingetan und ist doch wirkliches Wirken.“<sup>263</sup> Als eine weitere Ähnlichkeit ist darüber hinaus zu erwähnen, dass laut Buber die chassidische Botschaft betont, dass es nicht bestimmte, gewissermaßen fast schon magische Handlungen, Formeln oder Haltungen gebe, welche die Erlösung herbeiführen, sondern – ähnlich wie bei Heschel – die Heiligung des gesamten Handelns, Lebens und der Weltverbundenheit erlöserische Kraft habe: „Nur aus der Erlösung des Alltags wächst der All-Tag der Erlösung.“<sup>264</sup> Die-

---

Derartiges Denken erscheint im Allgemeinen aus jüdischer Perspektive weniger ungewöhnlich als aus christlicher. So diskutiert Magdalene L. Frettlöh – u.a. unter Verweis auf das Talmud-Traktat Berakhot – den Gedanken, dass die Menschen, indem sie Gott *segnen*, an der Erlösung *mitarbeiten* können: „Gott segnend, wirken sie an der Einung Gottes und seines Namens mit und beschleunigen so das Kommen der Erlösung.“ (Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 395). Jedoch weist Frettlöh auf drei einschränkende Aspekte hin. Erstens: Dieser Gedanke werde im Talmud nicht als dogmatische Lehre überliefert. Zweitens: Es gehe hier *nur* um die Mitarbeit an der Erlösung, wobei die Heraufführung der Erlösung Gott überlassen bleibe. Drittens: Es sei nicht die Rede davon, dass der Mensch einen ohnmächtigen, von den Geschöpfen abhängigen Gott durch das menschliche *Gottsegnen* stärke, sondern Gottes Macht sei hierbei vorausgesetzt, da Gott seine Geschöpfe segne und somit, wenn Menschen Gott segnen, Gott seinen eigenen Segen zurückgewinne (vgl. Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 397-403). Insbesondere die zweite Einschränkung erinnert stark an Heschels Formulierungen. Frettlöh weist auch darauf hin, dass aus christlicher Perspektive trotz des Bekenntnisses zu Kreuz und Auferstehung das Gottsegnen nicht obsolet sei, da „doch die Einung Gottes und seines Namens nach wie vor“ (Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 397) ausstehe.

<sup>260</sup> Die Bedeutung des Chassidismus für Heschel wurde erläutert in *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.).

<sup>261</sup> Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 752.

<sup>262</sup> Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 752. Der Begriff *Zusammenwirken* wird z.B. in diesem Unterkapitel (*Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.)) für das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken verwendet.

<sup>263</sup> Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 752.

<sup>264</sup> Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 754. Siehe zur Bedeutung des alltäglichen Handelns bei Heschel v.a. *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.). Zum Mitwirken des Menschen an der Erlösung in Bubers Darstellung des Chassidismus vgl. auch Kuschel, *Martin Buber*, S. 107-108.

se Ausführungen zeigen beispielhaft, dass Heschels Überlegungen zum Mitwirken der Menschen an der Erlösung keineswegs völlig losgelöst von der jüdischen Tradition sind, sondern durchaus Wurzeln in ebendieser haben; insbesondere in der Kabbala und dem Chassidismus.<sup>265</sup>

Auch in der Sekundärliteratur wird oftmals auf die Rolle der Menschen bei ihrer Erlösung eingegangen und betont, hier zeige sich die hohe Bedeutung, welche Heschel dem menschlichen innerweltlichen Handeln zuspreche und die Verantwortung, in der er die Menschen sehe. Dies bestätigt die eingangs geäußerte These, dass Heschels Überlegungen zur Erlösung der Menschen als Ergänzung zu seinen die Verantwortung der Menschen betonenden Ausführungen in *What We Might Do Together* gelesen werden können. Beispielhaft wird dies bei Adam Lipszyc erkennbar, der Heschel so interpretiert, dass das Handeln der Menschen als eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Erlösung zu verstehen sei, da Heschel nicht so weit gehe, die Erlösungsmacht, die normalerweise Gott zugesprochen werde, auf die Menschen zu übertragen.<sup>266</sup> In diesem Zusammenhang fragt Willem Zuidema, ob der Gedanke, der Mensch sei aufgefordert, durch Taten und Hören auf Gottes Willen seinen Teil zur Erlösung bzw. zur Vollendung der Schöpfung beizutragen, nicht auch für den christlichen Glauben der Gegenwart eine Bereicherung sein könne, durch die der christliche Glaube wieder seiner ursprünglichen Form näher komme.<sup>267</sup> Jedoch darf hier keineswegs unterschlagen werden, dass der Gedanke, die *Erlösung* der Schöpfung hänge (auch) von den Menschen ab, zumindest aus christlich-theologischer Perspektive kritisiert werden kann, da in der christlichen Theologie die Erlösung der Schöpfung normalerweise ausschließlich als Ergebnis des Handelns Gottes erwartet wird. Deutlich wird dies beispielhaft bei Wilfried Härle, der die Formel „Erlösung des Menschen durch Gott“<sup>268</sup> erläutert und diese Erlösung als einen Aspekt des Heilswerkes Jesu Christi bezeichnet, den das irdische Wirken Jesu und sein Tod in sich tragen, der aber schwerpunktmäßig der Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi zuzuordnen sei.<sup>269</sup> Auch auf Ulrich

---

<sup>265</sup> Siehe hierzu auch die Anmerkungen in den vorangegangenen Fußnoten.

<sup>266</sup> Vgl. Lipszyc, *The Mark of the Question*, S. 62-63. Lipszyc sieht in dem Umstand, dass Gott Erlösungsmacht behalte, einen Unterschied zwischen Heschels Denken und einigen gnostischen Entwürfen, die alle Macht zur Erlösung den Menschen zusprechen. Außerdem verweist Lipszyc im Hinblick auf dieses Motiv auf Ähnlichkeiten zwischen Heschel und Franz Rosenzweig. Weitere Verknüpfungen zwischen dem Handeln der Menschen und der Erlösung werden hergestellt in Merkle, Einleitung, S. 289 sowie Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*, S. 130.

<sup>267</sup> Vgl. Zuidema, *Gottes Partner*, S. V-VI.

<sup>268</sup> Härle, *Dogmatik*, S. 335.

<sup>269</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 336. Obschon auch christlich der Begriff *Erlösung* eine eschatologische Dimension aufweist, ist somit in Jesus Christus „der entscheidende Durchbruch schon geschehen.“ (Härle, *Dogmatik*, S. 338). Auch die Vollendung der Schöpfung wird aus christlich-theologischer Perspektive im Regelfall allein Gott zugesprochen. Dies ist z.B. schon an der Definition des Begriffs *Eschatologie*, die Härle in seiner Dogmatik vornimmt, erkennbar. Er bezeichnet Eschatologie als „die Lehre von der – durch Gott – vollendeten Welt“ (Härle, *Dogmatik*, S. 603).

H. J. Körtner kann hier verwiesen werden: Er betont, „dass für das gesamte Neue Testament die Errichtung der Gottesherrschaft, die mit dem Kommen Jesu Christi angebrochen ist, allein Gottes Sache ist.“<sup>270</sup> Dies bedeute jedoch nicht, dass im christlichen Glauben die Dimension des menschlichen Handelns keine große Rolle spiele oder die Menschen jedweder Verantwortung enthoben seien, sondern vielmehr, dass dem menschlichen Handeln konstitutive Grenzen gesetzt seien, die es zu akzeptieren und zu thematisieren gelte, um zu einer *reflektierten Verantwortung* zu gelangen und die Möglichkeiten der Menschen realistisch einzuschätzen.<sup>271</sup> Als Heschels Denken zugeneigter können Teile der Prozesstheologie gesehen werden. So erinnern Julia Enxings Ausführungen zum eschatologischen Konzept der Prozesstheologie frappierend an die obigen Zitate Heschels: „Dadurch, dass Gott nicht als unilateral eingreifendes Wesen gedacht wird, ist eine einseitige Erlösung oder Rettung der Welt nicht vorstellbar. Eine Erlösung der Welt, wie sie Christen und Christinnen erhoffen, kann nur dann Wirklichkeit werden, wenn alle Geschöpfe an ihr mitwirken.“<sup>272</sup> Auffallend ist hier jedoch, dass alle Geschöpfe als mitverantwortlich beschrieben werden und dies nicht nur für die Menschen angenommen wird.

Für die Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage bietet Heschels Ansatz, dass die Menschen in gewissem Sinne an der Erlösung beteiligt sein müssen, auf zwei Ebenen durchaus interessante Möglichkeiten: So könnte zum einen der gegenwärtige Leidenszustand der Welt darauf zurückgeführt werden, dass die Menschen ihren Teil zur Erlösung noch nicht beigetragen haben. Zum anderen würde hieraus ein durchschlagender Appell zu einer Reflexion und gegebenenfalls einer Änderung des eigenen Verhaltens resultieren, um die endgültige Erlösung zu ermöglichen. Kritisch ist jedoch zu fragen, ob hier die Möglichkeiten der Menschen nicht überschätzt werden und ihnen eine Verantwortung aufgebürdet wird, die sie

---

<sup>270</sup> Körtner, Die Reich-Gottes-Hoffnung des Christentums als Friedensvision, S. 123. Diese neutestamentliche Überzeugung wird auch erläutert in Schnackenburg, Art. Basilea, Sp. 28-29 sowie Haag/Merklein, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes. I. Biblisch-theologisch, Sp. 29.

<sup>271</sup> Vgl. Körtner, Die Reich-Gottes-Hoffnung des Christentums als Friedensvision, S. 133-134. Ähnlich äußert sich auch Wolfgang Schoberth, der dafür plädiert, „die engen Grenzen unserer Möglichkeiten zur Verantwortung und gleichzeitig die Einsicht in die Weite der Notwendigkeiten der Verantwortung“ (Schoberth, Der Begriff der Verantwortung, S. 273) zu berücksichtigen. Als eine Herausforderung sei daher festzuhalten: Es „gehört zum Sinn christlicher Ethik, daß sie der promethischen Versuchung widerspricht, vom eigenen Handeln zu viel zu erwarten und zu viel zu fordern: Die christliche Rede von der Verantwortung lebt von der Botschaft der Gnade Gottes.“ (Schoberth, Der Begriff der Verantwortung, S. 275).

<sup>272</sup> Enxing, Anything flows?, S. 369. Armin Kreiner erläutert und diskutiert verschiedene prozesstheologische Stimmen zur Eschatologie. Gewissermaßen gehen einige Prozesstheologen noch einen Schritt weiter als Enxing dies beschreibt, indem sie darauf verzichten, von einer endgültigen Überwindung des Unheils und des Leides zu sprechen bzw. indem sie den Menschen keine Hoffnung über den eigenen Tod hinaus vermitteln (vgl. Kreiner, Gott im Leid, S. 116-121).

nicht zu (er-)tragen vermögen.<sup>273</sup> Außerdem entsteht somit eine neue Frage: Wieso macht Gott sein Handeln derartig abhängig von den Menschen und belässt sie alle aufgrund ihres Handelns in einer von Leid und Tod geprägten Schöpfung? Zumindest aus christlich-theologischer Perspektive erscheint es daher (und auch aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses sowie der christlichen Tradition und trotz der Ähnlichkeiten zur Prozesstheologie) äußerst fraglich, ob es sinnvoll bzw. möglich ist, von einer derartigen Mitwirkung der Menschen an der (endgültigen) Erlösung auszugehen.<sup>274</sup>

### 5.3.2.3 Gottes Sorge und sein Leiden

Eine Aufgabe angesichts solcher Überlegungen besteht darin, genauer zu bedenken, was Heschel konkret meint, wenn er sagt, dass Gott die Menschen brauche, sie frage, sie suche oder auf sie warte und ob hier eventuell sogar von einer Abhängigkeit Gottes von den Menschen gesprochen werden kann. Ein Begriff, an dem sich diese Diskussion in der Sekundärliteratur oft entfacht, ist jener der *Sorge Gottes*, der auch in *What We Might Do Together* verwendet wird. Heschel vertritt hierbei die Position, die Vorstellung einer Sorge Gottes um die Menschen vereine Judentum und Christentum: „What unites us? Our being accountable to God, our being objects of God’s concern, precious in His eyes.“<sup>275</sup> Entscheidend für den Gottesbegriff ist hierbei die Frage, ob Gott sich (ausschließlich) um die Menschen Sorge oder (auch) um sich selbst, wobei zumindest das obige Zitat keine Indizien dafür liefert, dass Gott sich neben den Menschen auch um sich selbst sorgen könnte.

Diese Erkenntnis wird durch die Lektüre weiterer Texte Heschels vertieft; z.B. anhand seiner Unterscheidung von *reflexiver Sorge*, welche sich auf Gottes eigenes Sein beziehe, und *transitiver Sorge*, welche sich auf andere – also die Menschen – richte. Gott sei zwar transitive Sorge, die aus dem Konzept einer Schöpfung der

---

<sup>273</sup> Aus christlich-theologischer Perspektive kann hierbei auf Dietrich Bonhoeffer verwiesen werden: „Wir sind gewiß nicht Christus und nicht berufen, durch eigene Tat und eigenes Leiden die Welt zu erlösen, wir sollen uns nicht Unmögliches aufbürden und uns damit quälen, daß wir es nicht tragen können“ (Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 34). Trotzdem betont Bonhoeffer hier zugleich die Verantwortung der Christen: „Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat, die in Freiheit die Stunde ergreift und sich der Gefahr stellt“ (Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 34).

<sup>274</sup> Hier kann auch auf das *sola gratia* der reformatorischen Rechtfertigungslehre verwiesen werden (vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 124-131). Christian Wiese stellt verschiedene jüdische Perspektiven vor, die zum Teil eine große Differenz (Josel von Rosheim, Leo Baeck) und zum Teil große Ähnlichkeiten (Hermann Cohen) zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und dem jüdischen Glauben sehen (vgl. Wiese, *Perspektiven aus der jüdischen Religionsphilosophie*, S. 453-456).

<sup>275</sup> *TOGETHER*, S. 297. Aus Gottes Sorge für alle Menschen kann dann gefolgert werden, dass auch die Menschen sich umeinander sorgen sollen (vgl. Kunne-Snelders, *Wer ist der Mensch?*, S. 29).

Welt als freier Tat Gottes folge, nicht aber reflexive Sorge zuzusprechen.<sup>276</sup> In eine ähnliche Richtung weist John C. Merckles Hinweis, Heschel spreche von Gott als ontologisch, aber nicht als soteriologisch unabhängig; d.h. er brauche die Unterstützung der Menschen für ihre Erlösung, aber sein Sein sei weder durch etwas anderes entstanden noch von etwas anderem abhängig. Jedoch werde Gott durch Notlagen von Lebewesen bewegt und sei somit nicht apathisch.<sup>277</sup> Joseph Britton erkennt hierin eine polare Struktur in Heschels Denken, welches die Souveränität Gottes (durch seine ontologische Unabhängigkeit) und die mitwirkende Rolle der Menschen (durch die Partizipation der Menschen am Erlösungsprozess) verbinde.<sup>278</sup>

Die krisenhafte Gesamtsituation der Welt deutet laut Heschel auf eine gegenseitige Angewiesenheit von Mensch und Gott hin, in der die Menschen auch Verantwortung für Gott tragen.<sup>279</sup> Gerade wenn Menschen sich einander Leid zufügen,

---

<sup>276</sup> Vgl. Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 142-144; vgl. Rothschild, *Introduction*, S. 23. Der Gedanke der Schöpfung als *freier Tat* erscheint hier beachtenswert zu sein, da dies gegen eine wie auch immer geartete Abhängigkeit Gottes spricht. Auch Heschels Überlegung, Gott brauche die Menschen nur, weil Gott dies wolle und habe den Menschen daher freiwillig zu seinem Partner gemacht, spricht gegen die These, Gott sei von den Menschen abhängig (vgl. Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 243). Jedoch könnte hier entgegnet werden, dass Gott sich zwar freiwillig von den Menschen abhängig gemacht habe, dies aber nichts daran ändere, dass er nun von ihnen abhängig sei. Derartige Überlegungen werden – ohne Bezug auf Heschel, sondern unter Verweis auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) – auch diskutiert in Brantschen, *Warum gibt es Leid?*, S. 123-124.

<sup>277</sup> Vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 101-102; vgl. Merkle, *The Genesis of Faith*, S. 269-270. Merkle sieht in dem Gedanken, Gott ruhe nicht einfach in sich selbst und sei daher auch nicht apathisch gegenüber dem Leid der Menschen, einen Unterschied zwischen Heschels und aristotelischem Denken. Diesen Gegensatz hebt auch Fritz A. Rothschild hervor, der auf den Unterschied zwischen Gott als *unbewegtem Bewegter* bei Aristoteles und Gott als *bewegtestem Bewegter (Most Moved Mover)* bei Heschel hinweist (vgl. Rothschild, *Introduction*, S. 25).

<sup>278</sup> Vgl. Britton, *Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety*, S. 260. Zur soteriologischen Abhängigkeit Gottes bzw. zur Partizipation der Menschen am Erlösungsprozess siehe auch *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

<sup>279</sup> Vgl. Heschel, *A Passion for Truth*, S. 298. Dieser Gedanke findet sich auch in rabbinischer Literatur: „If you are my witnesses, I am God, but if you are not my witnesses, I am not God“ (Rabbi Akiva zit.n. Even-Chen, *Seeing the Divine*, S. 103). Even-Chen interpretiert dies dahingehend, dass Gott die Menschen brauche, um auf die Welt zu wirken; er sagt aber nicht, dass Gottes Existenz von den Menschen abhängt. Bernhard Dolna fragt, ob derartiges rabbinisches Denken – insbesondere dessen Aussagen zur Schechina (Einwohnung Gottes in der Welt) – anschlussfähig für den christlichen Glauben sein könne und kommt zu dem Schluss: „Und beiden [der jüdischen und der christlichen Tradition] kann sich [...] Gottes Gegenwart und die darin eingeborgene göttliche Identifikation mit den Menschen erschließen, auch in der Form einer Gott und Mensch zukommenden Erlösungsbedürftigkeit, in der der eine für den anderen Verantwortung trägt. Diese kann nur als souverän-göttlich, initiiert aus Liebe, gedeutet werden, durch die der Mensch gewürdigt wird, für Gott Verantwortung zu tragen.“ (Dolna, *Der Mensch im Fokus der göttlichen Aufmerksamkeit und Sorge*, S. 334). Dolna ergänzt: „Für Gott Verantwortung tragen kann in christlicher Sicht, vom Menschen her, nur als Paradoxon verstanden werden. [...] In Hinsicht auf die Erlösungsbedürftigkeit Gottes, in die der Mensch mit eingelassen wird, kann er dem Widerspruch nicht entgehen: dass Der Heilige mit dem Menschen der Erlösung bedürftig ist, und dass Er gleichzeitig es für den Menschen

## 5. What We Might Do Together – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

werden sie dieser Verantwortung nicht gerecht, da Heschel davon ausgeht, dass Gott leide, wenn Menschen leiden und man daher Gott helfen könne, indem man menschliches Leid reduziere.<sup>280</sup> Diese Vorstellung, die Abraham Joshua Heschel laut seiner Tochter Susannah Heschel aus der „mystischen Tradition des Judentums“<sup>281</sup> entnommen hat, klingt aus traditioneller christlicher (und auch jüdischer) Perspektive durchaus ungewöhnlich. Susannah Heschel konstatiert zu diesem Motiv im Denken ihres Vaters daher: „Es klingt wie Häresie, wenn er sagt, dass Gott verletzt wird, wenn ein Mensch verwundet wird. Ist Gott nicht der allmächtige und transzendente, der jenseits von Affekten und unveränderlich ist? Dies wurde sicher so von der mittelalterlichen jüdisch-philosophischen Tradition gelehrt.“<sup>282</sup> Es erscheint hier somit so, dass die Bewertung von Heschels Denken aus jüdi-

---

ist. – Diese Aussagen bleiben in vieler Hinsicht paradox, weil sie im Grunde nicht gelehrt, höchstens gelebt werden können.“ (Dolna, *Der Mensch im Fokus der göttlichen Aufmerksamkeit und Sorge*, S. 338). Richard Blättel verweist in seiner Auseinandersetzung mit Heschels Denken auf die lurianische Kabbala und die Konzepte der Schechina und des Tikkun Olam (Wiederherstellung der Harmonie): „Gott hat sich beim Schöpfungsakt selbst entäussert, was zur Folge hat, dass sich ein Teil seines Wesens im Exil befindet und erlösungsbedürftig ist.“ (Blättel, *Im Geiste der Tiefentheologie*, S. 521). Nach kabbalistischer Überzeugung fällt die Einung Gottes mit der Schechina in den Aufgabenbereich des Menschen: „Freilich, in der unerlösten Welt wird jener Riß, der eine ständige Verbindung Gottes mit der Schechina verhindert, durch die religiöse Tat Israels, durch die Tora, Gebot und Gebet überwunden, ausgebessert.“ (Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 253). Scholem beruft sich hier auf den *Zohar*, das wichtigste Schriftwerk der Kabbala.

<sup>280</sup> „You see, there is an old idea in Judaism found in the Bible, strongly developed by the rabbis, and very little known. And that is that God suffers when man suffers. [...] God identifies Himself with the misery of man. I can help Him by reducing human suffering, human anguish, and human misery.“ (Heschel, *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, S. 412). Eventuell könnte man – Heschels Denkhorizont vorausgesetzt – Mt 25,40 in dieser Linie interpretieren: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ Zu erwähnen ist hier auch Heschels Gedanke, Gott könnte an der Zurückweisung durch die Menschen leiden (vgl. Schlimm, *Different Perspectives on Divine Pathos*, S. 675).

<sup>281</sup> S. Heschel, *Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik*, S. 204.

<sup>282</sup> S. Heschel, *Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik*, S. 204. Vgl. hierzu auch S. Heschel, *Abraham Heschel in New York*, S. 56-58. Shoshana Ronen sieht in der Betonung eines (Mit-)Leidens Gottes bei gleichzeitiger Negierung einer Allmacht Gottes Gemeinsamkeiten zwischen Abraham Joshua Heschel und Hans Jonas (vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 143). John C. Merkle sieht im leidenden Gott eine Gemeinsamkeit zwischen Heschels Theologie und Alfred North Whiteheads Prozessphilosophie. Beide weisen laut Merkle darin Unterschiede zu jener klassischen metaphysischen Theologie auf, welche von der griechischen Philosophie beeinflusst sei (vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 44-45). Gisbert Greshake spricht – auch im Anschluss an Heschel – von einem leidenschaftlichen Gott, der im Alten Testament, aber noch radikaler im Neuen Testament begegne, wo „Gott – aus der Freiheit seiner Liebe heraus – die Freiheit des geliebten Menschen respektiert und sie nicht mit Macht erdrückt“ (Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 343-344). Somit werde Gott vom Menschen „abhängig, ja gerät er selbst in Leid und Schmerz“ (Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 344). Hierbei sei zu bedenken, dass nicht nur der Sohn leide, sondern „wirklich auch Gottes *trinitarisches Sein*“ (Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 344) betroffen sei. Als theologischen Bezugspunkt nennt Greshake hier u.a. Karl Barth. Zu Berührungspunkten zwischen Greshake und Heschel vgl. auch Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 334-336.

scher (und auch christlicher) Sicht nicht zuletzt darin begründet liegt, ob man es eher aus einer philosophisch beeinflussten (Susannah Heschel nennt hier Maimonides als ein Beispiel) oder eher aus einer von der Mystik geprägten Perspektive betrachtet. Welche dieser beiden Perspektiven aus jüdischer bzw. aus christlicher Sicht als besser für die theologische Arbeit (an der Theodizeefrage) geeignet zu betrachten ist, kann an dieser Stelle nicht abschließend festgelegt werden. Ob diese Polarität zwischen philosophisch und mystisch geprägter Theologie wirklich dergestalt existiert, könnte ebenfalls gefragt werden und hängt nicht zuletzt vom Verständnis dieser beiden Begriffe ab. Jedoch finden sich derartige Abgrenzungen von (griechisch-)philosophischem bzw. metaphysischem Denken auf der einen sowie Heschels Denken auf der anderen Seite nicht nur bei Susannah Heschel.<sup>283</sup> Für die Klassifizierung von Heschels Denken als von der Mystik beeinflusst lässt sich anführen, dass sich viele seiner Gedanken auf Kabbala und Chassidismus zurückführen lassen.<sup>284</sup>

#### 5.3.2.4 Das Pathos Gottes

Im Kontext der Vorstellung von Gottes Involviertheit in die Geschichte, seiner Sorge um die Menschen, seinem Leiden und seiner Gegenwart spricht Heschel – besonders in seiner Auseinandersetzung mit den Propheten – auch von einem *Pathos Gottes*. Mit diesem Begriff sagt Heschel aus, dass Gott durch das, was in der Welt geschieht, bewegt werde und auf die Handlungen der Menschen reagiere.<sup>285</sup> Dieses Pathos sei jedoch nicht einfach identisch mit Gottes Wesen: „The divine pathos which the prophets tried to express in many ways was not a name for His essence

<sup>283</sup> Vgl. Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, S. 57-61; vgl. Moltmann, Weiter Raum, S. 258; vgl. Rothschild, Introduction, S. 27; vgl. Merkle, Approaching God, S. 44-45. Hierauf wird in *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.) noch näher eingegangen.

<sup>284</sup> Siehe *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.). Terminologisch ist hier anzumerken, dass die beiden eng zusammenhängenden Begriffe *jüdische Mystik* und *Kabbala* in Vergangenheit und Gegenwart nicht immer einheitlich verwendet und zueinander in Beziehung gesetzt werden. So wird die Kabbala oft als eine jüdisch-mystische Strömung oder (bisweilen in geradezu synonymem Verwendung beider Begriffe) als die klassische jüdische Mystik bezeichnet; teilweise werden diese beiden Begriffe aber auch stärker voneinander getrennt. So betont Christoph Schulte, dass die Kabbala „eine Tradition diverser theosophischer Lehren und Lehrsysteme“ (Schulte, Zimzum, S. 40) und die Mystik eine „Theorie und Praxis ekstatischer Gottessuche“ (Schulte, Zimzum, S. 40) sei; daher seien auch nicht alle kabbalistischen Lehren „Ausdruck von Mystik oder mystischer Gottessuche“ (Schulte, Zimzum, S. 40) und beide Begriffe nicht synonym zu verwenden. Ähnliches kann auch zum Verhältnis der Begriffe *Chassidismus* und *Mystik* gesagt werden. Vgl. hierzu auch: Grözinger, Jüdisches Denken. Bd. 2, S. 24-28; Talabardon, Wie die Welt zusammenhängt, S. 35-36,39; Doering/Kwasman, Art. Chassidismus, S. 163-164; Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, S. 20-24,356-362.

<sup>285</sup> Edward K. Kaplan definiert knapp: „Heschels religiöse Philosophie kreist um den Begriff des ‚Pathos Gottes‘, die aktive göttliche Beteiligung am Geschick der Schöpfung.“ (Kaplan, Art. Heschel, Abraham Joshua, Sp. 1702). Laut Daniel Herskowitz gilt für Heschel, dass jeder Denkansatz, der nicht die Beziehung zwischen dem Menschen und dem biblischen Gott des Pathos berücksichtigt, letztlich nihilistisch bzw. heidnisch sei (vgl. Herskowitz, God, Being, Pathos, S. 98).

but rather for the modes of His reaction to Israel's conduct which would change if Israel modified its ways.<sup>286</sup> Helga Kasan fasst das Pathos Gottes daher als Beziehungsbegriff auf: „*Pathos*, von Gott ausgesagt, ist ein Beziehungsbegriff. [...] *Pathos* meint also das personal-ontische Bezogensein Gottes auf den Menschen, sein Sichbetreffen-Lassen, sein teilhabendes Eingelassensein, sein gegenwärtiges Mitsein mit ihm. Es macht keine Aussage über das Wesen, sondern bewegt sich auf der das Personalontologische konstituierenden Ebene der Beziehung.“<sup>287</sup> Außerdem, so Matthew R. Schlimm, sei Pathos nicht im Sinne einer unkontrollierten Emotionalität zu verstehen: „For Heschel, the pathos of God is reasonable, intentional, rational, and willful.“<sup>288</sup> Mit Blick auf diese Gegenüberstellung von Gottes Wesen auf der einen und dem Pathos Gottes auf der anderen Seite kann auch hier eine gewisse Polarität in Heschels Gottesvorstellung erkannt werden.<sup>289</sup> In der Sekundärliteratur wird bisweilen gefragt, ob diese Gottesvorstellung in einem panentheistischen Sinne zu verstehen sei, da Heschel eine äußerst enge Verbindung von Welt und Gott beschreibe, die typisch für panentheistische Denkweisen sei.<sup>290</sup> Auch Robert McAfee Browns These, innerhalb Heschels Denken sei Gott ohne die Welt nicht wirklich Gott, kann in einem panentheistischen Sinne aufgefasst werden. Laut Brown gilt die folgende Gleichung, die typisch für theologisches Denken sei, für Heschel

---

<sup>286</sup> Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 245.

<sup>287</sup> Kasan, *Mit-Leiden Gottes*, S. 354-355. Dies betont auch Hans Urs von Balthasar: „Was hier ‚*Pathos*‘ genannt wird, ist nicht ‚*Wesensattribut*‘, nicht ‚*unveränderliche Qualität*‘ Gottes, sondern ein Aspekt seines personalen Engagements für Schöpfung und Bund“ (v. Balthasar, *Theodramatik* Bd. 3, S. 320).

<sup>288</sup> Schlimm, *Different Perspectives on Divine Pathos*, S. 676. Darin unterscheidet sich Gottes Pathos von menschlicher Emotionalität oder auch dem Pathos z.B. der griechischen Götter (vgl. v. Balthasar, *Theodramatik* Bd. 3, S. 320). Dies betont auch Jürgen Moltmann und hält darüber hinaus fest: Das Pathos Gottes „hat nichts mit den irrationalen menschlichen Regungen wie Begierde, Zorn, Angst, Neid oder Mitleid zu tun, sondern bezeichnet seine Betroffenheit durch Ereignisse und menschliche Handlungen und Leiden in der Geschichte.“ (Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S. 259).

<sup>289</sup> Von einer Polarität ist v.a. im Hinblick auf die Gegenwart und Verborgenheit Gottes in *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.) die Rede gewesen. Jürgen Moltmann spricht im Zusammenhang mit dem Pathos Gottes bei Heschel von einer *dipolaren Theologie* (vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S. 261).

<sup>290</sup> Vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 79-81, 106-107; vgl. Macquarrie, *Art. Panentheismus*, S. 612-613. Panentheismus meint hierbei, dass die Welt in Gott, aber Gott – anders als oftmals im Pantheismus – nicht einfach identisch mit der Welt sei. John C. Merkle sieht die Einschätzung von Heschels Denken als panentheistisch sehr kritisch, weist aber auch auf die verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes hin (vgl. Merkle, *Heschel's Monotheism vis-à-vis Pantheism and Panentheism*, S. 29-33). Tom Kleffmann merkt an, dass in der aktuellen christlichen (v.a. der katholischen) Theologie panentheistisches Denken intensiv diskutiert werde, wobei derartiges Denken u.a. in Hinblick auf die Theodizeefrage als neue Perspektiven eröffnend eingeschätzt werde (vgl. Kleffmann, *Gott oder seine Offenbarung denken*, S. 168).



gerade nicht: „The world – God = 0; God – the world = God.“<sup>291</sup> Vielmehr sei Gott ohne die Welt *ein verminderter Gott* („a God diminished“<sup>292</sup>).

Diese kurze Skizze von Heschels Verständnis des Pathos Gottes innerhalb seines monotheistischen Glaubens ist an dieser Stelle notwendig gewesen, um die nachfolgenden Ausführungen zu Jürgen Moltmanns Versuch, Heschels Gedanken aus christlicher Perspektive weiterzuentwickeln, besser verstehen zu können.<sup>293</sup>

Moltmann steht Heschels Rede vom Pathos Gottes positiv gegenüber und greift sie für die Entfaltung seiner eigenen (Kreuzes-)Theologie auf.<sup>294</sup> Hierbei fühlt er sich von Heschel „in der Ablehnung des metaphysischen Apathieaxioms in der philosophischen Gotteslehre“<sup>295</sup> bestärkt. Insbesondere die Passionsgeschichte Christi könne laut Moltmann besser mit dem „*Axiom des Pathos Gottes*“<sup>296</sup> als mit dem „aristotelische[n] Apathieaxiom“<sup>297</sup> vereinbart werden.<sup>298</sup>

<sup>291</sup> Brown, „Some Are Guilty, All Are Responsible“, S. 128.

<sup>292</sup> Brown, „Some Are Guilty, All Are Responsible“, S. 128.

<sup>293</sup> Der Begriff des *Pathos Gottes* steht in vielen Auseinandersetzungen mit Heschels Denken im Fokus, wird an dieser Stelle jedoch nicht noch intensiver diskutiert, da er nicht in *What We Might Do Together* auftaucht. Für eine ausführliche Einführung vgl. z.B. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, S. 279-338 oder Heschel, The Prophets, S. 285-298.

<sup>294</sup> Viele eher knappe Anfragen an und Aufnahmen von Heschels Denken aus christlich-theologischer Perspektive wurden bereits weiter oben an verschiedenen Stellen erwähnt. Im Folgenden beschränkt sich die Auseinandersetzung mit Moltmanns Theologie auf jene Passagen aus seinem Gesamtwerk, in denen er explizit auf Heschel Bezug nimmt. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf Moltmann, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, S. 47-52. Ein weiterführender Vergleich zwischen Heschels und Moltmanns Theologie würde hier den Rahmen deutlich sprengen. Vgl. allgemein für Hinweise zu Moltmanns Bezugnahmen auf Heschel v.a. Jaeger, Abraham Heschel and the Theology of Jürgen Moltmann, S. 167-179.

<sup>295</sup> Moltmann, Weiter Raum, S. 258. Vgl. hierzu auch Moltmann, Trinität und Reich Gottes, S. 40-42 sowie Moltmann, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, S. 47. Eine Ablehnung dieses Apathieaxioms bei gleichzeitiger Aufnahme des Axioms des Pathos Gottes empfindet Moltmann nicht nur aus kreuzestheologischer, sondern auch aus jüdisch-theologischer Perspektive als angemessen (vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, S. 41).

<sup>296</sup> Moltmann, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, S. 48. „[D]as Pathos Gottes im Alten Testament ist die Voraussetzung für die Passion Gottes nach dem Neuen Testament.“ (Moltmann, Das Experiment Hoffnung, S. 104).

<sup>297</sup> Moltmann, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, S. 48. Moltmann verweist auf das 12. Buch von Aristoteles' *Metaphysik* (XII, 1073 a. 11).

<sup>298</sup> Moltmann sieht eine grundlegende Ähnlichkeit zwischen Heschels Ansatz des Pathos Gottes und der rabbinischen sowie kabbalistischen Lehre von der Schechina (Einwohnung Gottes im Volk Israel). Was Heschel als Pathos bezeichne, werde dort als *Selbsterniedrigung Gottes* beschrieben. Relevant für den im Folgenden angerissenen kreuzestheologischen Gedanken Moltmanns, Gott könne leiden, ist, dass in der jüdischen Tradition oftmals im Rahmen der Schechina-Lehre von einer Selbstunterscheidung in Gott selbst und einem Leiden Gottes bzw. einem Leiden der Schechina Gottes die Rede ist, was auch Moltmann aufgreift (vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, S. 42-45; vgl. Moltmann, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, S. 49; vgl. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, S. 261-263). Von einer *Selbsterniedrigung Gottes* spricht Moltmann (unter Verweis auf Phil 2) auch aus christlich-theologischer Perspektive, was auf Gemeinsamkeiten zwischen rabbinischer Theologie sowie ihren jüdischen Nachfolgeströmungen auf der einen und christlicher Kreuzestheo-

## 5. *What We Might Do Together* – A. J. Heschel und die Theodizeefrage

Im Hinblick auf die Passionsgeschichte spricht Moltmann von einem Leiden Gottes, welches trinitarisch zu differenzieren sei: Jesus erleide das Sterben in Gottverlassenheit, der Vater hingegen erleide den Tod des Sohnes, den er überleben müsse. Darin sei die Todeserfahrung des Vaters unserer menschlichen Todeserfahrung ähnlich, da wir zwar sterben, aber unseren eigenen Tod nicht erleiden, da wir ihn irdisch nicht überleben. Den Tod geliebter Menschen hingegen überleben wir, weswegen wir hier den Tod wirklich erfahren. Unter Berücksichtigung des Heiligen Geistes hält Moltmann schließlich fast formelhaft zum trinitarischen Verständnis des Leidens Gottes fest: „Es ist das innergöttliche Geheimnis der Hingabe Gottes zur Erlösung der Welt, das im Schmerz des Vaters, im Leiden des Sohnes und in der Leidenschaft des Geistes offenbar wird.“<sup>299</sup>

Während Moltmann mit diesen Ansätzen eines trinitarischen Verständnisses des Leidens Gottes zwangsläufig über den jüdischen Theologen Heschel hinausgeht, finden sich neben der allgemeinen Bejahung eines Pathos Gottes jedoch auch noch weitere Ähnlichkeiten in ihrem Denken. So hebt Moltmann – wie Heschel – hervor, dass Gott in wechselseitigen Beziehungen zur Welt und seinen Geschöpfen stehe, was beinhaltet, dass die Menschen „auch positive und negative Eindrücke auf Gott“<sup>300</sup> machen können. Jedoch erkennt Susannah Heschel bei ihrem Vergleich von Abraham Joshua Heschels und Jürgen Moltmanns Theologie Unterschiede gerade in diesem Punkt, wenn sie sagt, für Moltmann habe menschliches Handeln keine Auswirkung auf Gott.<sup>301</sup> Die hier und im Weiteren angeführten Zitate Moltmanns legen jedoch nahe, dass er durchaus von Auswirkungen menschlichen Handelns auf Gott ausgeht, was jedoch nicht bedeute, dass Gottes Schicksal in den

---

logie auf der anderen Seite hindeute, welche u.a. in der Vorstellung eines mitleidenden Gottes bestehen (vgl. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, S. 102-105; vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S. 262).

<sup>299</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 50. Auf den Schmerz Gottes – v.a. bei Sölle, Kitamori und Moltmann – wurde bereits eingegangen in *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.) sowie in *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.). Eine christlich-theologische Kritik am Apathieaxiom, die vom Kreuz Jesu Christi her argumentiert, findet sich auch bei Eberhard Jüngel (vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 505-511).

<sup>300</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51.

<sup>301</sup> Vgl. S. Heschel, *Abraham Joshua Heschel [Tikkun]*, S. 37. Sie schätzt auch Eberhard Jüngels Theologie ähnlich ein wie die Theologie Moltmanns. Eine weiterführende Auseinandersetzung mit Moltmanns Aufnahme von Abraham Joshua Heschels Theologie sowie mit Susannah Heschels Kritik hieran hat Bernhard Dolna vorgenommen. Er unterstützt hierbei Susannah Heschels Votum, die Bedeutung menschlichen Tuns dürfe nicht unterbestimmt werden: „Mit Recht weist jedoch Susannah Heschel darauf hin, daß das göttliche Pathos nicht von den Taten des Menschen abgelöst werden darf. [...] Susannah Heschel ortet in der christlichen Theologie eine Unterbewertung der menschlichen Tat, da sie weithin nicht von dem Glauben erfüllt ist, daß menschliche Handlungen eine Wirkung auf und in Gott haben.“ (Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*, S. 337).

Händen der Menschen liege. Dies – so war weiter oben gesagt worden – tut aber auch Abraham Joshua Heschel nicht.<sup>302</sup>

Dementsprechend besteht eine weitere Ähnlichkeit von Moltmanns zu Heschels Theologie darin, dass auch Moltmann versucht, Gott im Rahmen seiner wechselseitigen Beziehungen nicht in einer absoluten Abhängigkeit von den Menschen zu denken. So könne Gott – trotz der obigen Kritik am aristotelischen Apathieaxiom – in einem gewissen Sinne durchaus als apathisch zu verstehen sein: „Das Apathieaxiom sagt nur, dass Gott nicht dem Schicksal von Leiden und Tod in der endlichen Welt passiv ausgeliefert ist.“<sup>303</sup> Stattdessen sei weder von „wesentlicher Leidensunfähigkeit“<sup>304</sup> Gottes (wie bei einem in jeder Hinsicht apathischen Gott) noch „von schicksalhafterm Leiden“<sup>305</sup> Gottes (wie bei einer Abhängigkeit des Wesens Gottes vom Tun der Menschen) auszugehen, sondern vielmehr eine dritte, von den beiden ersteren unterschiedene Vorstellung zu favorisieren: Die „freiwillig übernommenen Leiden der Liebe.“<sup>306</sup> Gott bleibe somit souverän und frei, sei in seinen wechselseitigen Beziehungen zur Welt aber gerade „keine leidensunfähige himmlische Substanz, sondern Subjekt unendlicher göttlicher Liebe“<sup>307</sup>. Der *lebendige Gott* stehe somit in passiven, aber zugleich auch in aktiven Beziehungen zur Welt: „Gott redet und Gott hört; Gott handelt und Gott leidet.“<sup>308</sup> Auch die Beziehungen von Gott zu den Menschen versteht Moltmann dabei nicht im Sinne einer *Übermacht*, welche das Gegenüber erdrücke: „Diese Liebe ist nicht Übermacht, sondern Barmherzigkeit und darin geduldig und leidensfähig.“<sup>309</sup>

Obschon sich Moltmanns Auseinandersetzung mit Heschels Theologie hier nicht explizit auf die Theodizeefrage bezieht, lassen sich trotzdem relevante Schlüsse ziehen: So ist erkennbar, dass sich zumindest einzelne theodizeerelevante Elemente von Heschels Denken in der christlichen Theologie wiederfinden können bzw. sollten. Hierbei sind v.a. zu nennen: Das Leiden Gottes, das Ablehnen der Leidens-

<sup>302</sup> Siehe *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.). Zu fragen wäre hier weiterführend mit Blick auf Moltmanns Gesamtwerk, was er konkret meint, wenn er sagt, dass die Menschen *Eindrücke* auf Gott machen.

<sup>303</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51. Des Weiteren besage das Apathieaxiom, dass Gott nicht „seinen Trieben und Bedürfnissen“ (Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51) ausgeliefert sei. Auch dies wurde weiter oben als Grundgedanke Heschels festgehalten.

<sup>304</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51.

<sup>305</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51.

<sup>306</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51.

<sup>307</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51.

<sup>308</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51.

<sup>309</sup> Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 51. Gottes Barmherzigkeit und Freiheit zeigen sich dabei „nicht nur im Schaffen, sondern auch im Tragen des Geschaffenen und im Interesse an seinem Leben und Wohlergehen“ (Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 52). Auch Moltmann geht also – wie Heschel – von einem Interesse Gottes an seiner Schöpfung aus, das im Rahmen einer *creatio continua* zu denken ist. Siehe hierzu auch *Gottes (All-)Macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.).

unfähigkeit Gottes, die Annahme wechselseitiger Beziehungen von Gott und den Menschen, die Negierung einer schicksalhaften Abhängigkeit Gottes vom Tun der Menschen, die Liebe Gottes sowie die Freiheit der Menschen in ihrem Handeln.

### 5.3.2.5 Gotteserkenntnis

Nachdem in den vorangegangenen Unterkapiteln viele Aussagen über Abraham Joshua Heschels Gottesverständnis getätigt wurden, ist nun eine methodische Einschränkung vorzunehmen: Die bisherigen Ausführungen konnten den Anschein erwecken, Heschel meine, sehr genau über Gottes Wesen Bescheid zu wissen, was Heschel jedoch negiert. So macht er in *What We Might Do Together* deutlich, Gott sei für die Menschen nicht vollständig zu verstehen und kommt zu dem Schluss, dass menschliche Lehren über und menschlicher Glaube an Gott diesen nie völlig erfassen können.<sup>310</sup> Eine Scheu, Aussagen über Gottes Wesen zu machen, sieht Heschel hierbei bereits in der Bibel gegeben, welche nichts über Gott selbst sage, sondern nur über seine Beziehung zu den Menschen spreche.<sup>311</sup> Innerhalb der Sekundärliteratur wird diese Einschränkung Heschels zumeist akzeptiert, wodurch die scharfe Kritik, die Eliezer Berkovits äußert, besonders heraussticht. Berkovits bewertet die Unterscheidung von Gottes Pathos und Gottes Wesen als nicht überzeugend und wirft Heschel vor, sehr wohl Aussagen über Gottes Wesen zu machen.<sup>312</sup> Darüber hinaus basiere dieser Gott – bzw. genauer: diese Gottesvorstellung – primär auf einem Analogieschluss von menschlichen Eigenschaften zu göttlichen Eigenschaften: „It is a God essentially shaped in the image of man.“<sup>313</sup> Eine etwas vorsichtigere, aber dennoch in das Zentrum von Heschels Denken zielende Kritik stammt von Matthew R. Schlimm. Er gibt Heschels Kritikern zunächst Recht, dass Heschel oftmals Gottes Wesen beschreibe bzw. zumindest Aussagen treffe, die implizit auch über Gottes Wesen sprechen. So könne z.B. gefragt werden, wie die Propheten auf Gottes innere Motive eingehen können, ohne dass auch etwas von Gott selbst offenbart werde. Trotzdem nimmt Schlimm – anders als Berkovits – Heschel darin Ernst, dass er versuche, Grenzen für ein Sprechen über Gott zu setzen und sich stattdessen bemühe, Gottes Beziehung zur Welt ins Zentrum zu rücken. So gehe Heschel zwar von einer Veränderlichkeit der Beziehung von Gott zur Welt, aber eben nicht von einer Veränderlichkeit von Gottes Wesen aus. Diese Unterscheidung dürfe von Heschels Kritikern nicht einfach verwischt werden.<sup>314</sup>

<sup>310</sup> Vgl. TOGETHER, S. 293. Genauso kann gesagt werden, „dass Gott größer ist als jegliche Religion“ (Lilienthal, Abraham Joshua Heschel und der Jüdisch-Christliche Dialog, S. 51).

<sup>311</sup> Vgl. Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 143. Dies deckt sich durchaus mit den Grundvoraussetzungen christlicher Theologie, die oftmals darin gesehen werden, eher über das Gottesverhältnis der Menschen als über Gottes Wesen zu sprechen. Vgl. hierzu z.B. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, S. 137-141.

<sup>312</sup> Vgl. Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, S. 213-214.

<sup>313</sup> Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, S. 216.

<sup>314</sup> Vgl. Schlimm, *Different Perspectives on Divine Pathos*, S. 687-688.

Derartige Einschränkungen der Möglichkeiten der Gotteserkenntnis sind von genereller Bedeutung, um Heschels Theologie besser zu verstehen, aber insbesondere auch im Hinblick auf die Theodizeefrage von Bedeutung. Schließlich ist zu konstatieren, dass Überlegungen, inwiefern Gott für die Menschen überhaupt versteh- oder erkennbar sei, eine zentrale Rolle innerhalb der theologischen Diskussion zur Theodizeefrage spielen.<sup>315</sup>

### 5.3.3 Ausblick

Wie sich an der angeführten Sekundärliteratur zeigt, wird Heschels Theologie v.a. im englischsprachigen Raum diskutiert, wobei generell eher selten in Publikationen zur Theodizeefrage intensiver auf sein Denken eingegangen wird, was wohl auch daran liegt, dass Heschel selbst keinen in sich geschlossenen Entwurf zur Theodizeefrage entwickelt hat. Die vorliegende Arbeit hat hiermit ein Forschungsdesiderat aufgegriffen. Dass Heschels Theologie aus einer christlich- sowie einer jüdisch-theologischen Perspektive Impulse liefern kann, verdeutlicht eine Vielzahl grundsätzlich positiver Reaktionen zu seiner Theologie; z.B. von Ephraim Meir und Jürgen Moltmann. Als Aspekte, die in der Sekundärliteratur oftmals bejaht werden, sind u.a. zu nennen, dass Heschel die Menschen in die Verantwortung für das Leid in der Welt nehme und von einem Gott spreche, der wirkliches Interesse an seiner Schöpfung habe. Die Mehrzahl der theologischen Repliken äußert sich wohlwollend zu Heschels Theologie, wobei sowohl aus christlich- als auch aus jüdisch-theologischer Perspektive bisweilen kritische Rückfragen gestellt werden; z.B. von Eliezer Berkovits und Hans Küng. Kritisch angemerkt wird hierbei u.a., dass Heschel seine eigene Vorgabe, keine Aussagen über Gottes Wesen machen zu wollen, nicht immer befolge und eine Polarität von Glauben und gutem Handeln auf der einen und Nichtglauben und anderen Menschen schadendem Handeln auf der anderen Seite sehe, die unangemessen sei. Allgemein und v.a. im Hinblick auf die Erlösung der Menschen ist zu fragen, ob Heschel dem menschlichen Handeln nicht (zumindest aus christlich-theologischer Sicht) sogar eine zu hohe Bedeutung bzw. Wirksamkeit zuspricht.

Als ein entscheidendes, wenn nicht sogar das wichtigste Kriterium der Bewertung von Heschels Denken hat sich die Perspektive der Rezipienten herausgestellt. Insbesondere der Gegensatz von griechisch-philosophischem auf der einen und jüdisch-mystischem Denken auf der anderen Seite, der oftmals in positiv über Heschels Denken urteilenden Texten aufgezeigt wird, wird besonders oft als ein Grund dafür gesehen, dass Heschels Theologie sich in manchen Aspekten derart stark von sonstiger christlicher wie jüdischer Theologie abhebt.

---

<sup>315</sup> Siehe hierzu v.a. *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.). Dies wird in *Zielsetzungen, methodisches Vorgehen und Qualitätskriterien* (S. 285 ff.) nochmals aufgegriffen.



## 6 Vergleiche: Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Anknüpfungspunkte

In diesem Kapitel wird ein Vergleich zwischen den Ergebnissen, die in den vorangegangenen Kapiteln zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might do Together* gewonnen worden sind, vorgenommen. Hierbei soll die in der Einleitung aufgestellte These, dass sich die Antwortversuche von Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel zur Theodizeefrage stark ähneln, belegt und aufgezeigt werden, worin jeweils Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede bestehen. Im Rahmen dessen wird auch knapp auf die Bewertung der Antwortansätze von Jonas, Sölle und Heschel aus christlich-theologischer Perspektive eingegangen. Abschließend werden dann Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Anknüpfungspunkte zwischen Jonas, Sölle und Heschel auf der einen und der aktuellen christlichen Dogmatik auf der anderen Seite aufgezeigt, wofür auf die in *Aktuelle systematisch-theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage* (S. 41 ff.) vorgenommene Analyse der aktuellen Dogmatiken zurückgriffen wird.<sup>1</sup> Eine wirklich systematisch-theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage, in deren Rahmen dann ein eigener Antwortansatz in seinen Grundzügen dargestellt wird, findet sich erst im Schlusskapitel dieser Arbeit.

### 6.1 Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel im Dialog

Zunächst ist auf einige Gemeinsamkeiten einzugehen, die weitgehend unabhängig von den Inhalten der Texte *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* bestehen, sondern die Biographien ihrer Verfasser betreffen. Als Erstes ist hier zu sagen, dass Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel ihre wichtigsten Texte jeweils in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfasst haben. Die in dieser Arbeit untersuchten Texte von Jonas und Sölle wurden sogar in unmittelbarer zeitlicher Nähe

---

<sup>1</sup> Alle Fußnoten in diesem Kapitel verweisen auf die entsprechenden Passagen in dieser Arbeit, in denen ausführlicher über die hier nur knapp skizzierten Zusammenhänge gesprochen worden ist. Hierbei werden aus Übersichtsgründen stets nur die wichtigsten Passagen (zumeist am Ende eines jeden Abschnitts) angegeben. Auf die Berücksichtigung von Primär- und Sekundärliteratur wird in diesem Kapitel weitgehend verzichtet, da die entsprechenden Verweise in den Einzeluntersuchungen gefunden werden können. Einzig Texte, die explizit Verbindungen zwischen Jonas, Sölle und Heschel herstellen, werden in den Fußnoten zitiert.

(1984 und 1988) erstmals publiziert, wohingegen Heschels Text erstmals 1967 erschien.

Jonas, Sölle und Heschel haben Zeit ihres Lebens gewissermaßen eine Außenseiterstellung gegenüber der deutschsprachigen akademischen christlichen Theologie eingenommen. Bei Hans Jonas liegt dies darin begründet, dass er in den USA lebte und seine Texte als (jüdischer) Philosoph verfasste. Abraham Joshua Heschel lebte ebenfalls in den USA, kann aber – anders als Jonas – durchaus als jüdischer Theologe bezeichnet werden. In seinem Fall ist die in Deutschland eher geringe Rezeption zu Lebzeiten sicherlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass er die Mehrzahl seiner Texte in englischer Sprache verfasste. Auch Dorothee Sölle lebte einige Jahre (wenn auch nicht durchgehend) in den USA und erhielt dort – anders als in Deutschland – eine reguläre Professur. Im Gegensatz zu Jonas und Heschel wuchs sie aber in einem christlichen Umfeld auf und verstand sich als christliche Theologin, wobei ihre Theologie gerade zu Lebzeiten in der deutschsprachigen akademischen christlichen Theologie höchst umstritten war.<sup>2</sup>

Zu den Gesamtwerken von Jonas, Sölle und Heschel ist zu sagen, dass hier die Beschäftigung mit der Theodizeefrage bzw. der Frage nach dem menschlichen Leid eine zentrale Rolle spielt. In den Texten *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* und *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* steht die Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage definitiv im Fokus, wohingegen sie in *What We Might Do Together* mit Überlegungen zu den Möglichkeiten interreligiöser Kooperation verknüpft ist. Orientiert man sich in Anlehnung an Leibniz an der Einteilung des Leids bzw. der Übel in *malum morale* (durch den Menschen verursachtes Leid), *malum physicum/naturale* (durch Naturursachen verursachtes Leid) und *malum metaphysicum* (die allgemeine Endlichkeit und Begrenztheit), dann ist zu konstatieren, dass sich Jonas, Sölle und Heschel primär mit dem *malum morale* auseinandersetzen. Hierbei wird nicht so sehr über ihr eigenes Leid gesprochen, sondern hauptsächlich das Leid anderer Menschen in den Blick genommen, wobei natürlich Jonas und Heschel in ihren Ausführungen über die Shoah auch enormes eigenes Leid offenbaren, da sie zwar selbst nicht umgekommen sind, aber Familienmitglieder verloren haben.

Generell ist zu beobachten, dass in allen drei im Fokus stehenden Texten Leid von ungeheurem Ausmaß als Ausgangspunkt für Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage dient; so werden Themen wie die Shoah, Hiroshima oder der Bürgerkrieg in El Salvador aufgegriffen. Des Weiteren liegt der Fokus auf Leidursachen, die eine große Zahl von Menschen direkt betreffen. Einzelfälle werden in einen größeren Kontext eingeordnet. Jonas tut dies, wenn er über seine ermordete Mut-

---

<sup>2</sup> Siehe *Grundinformation zu Hans Jonas und Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (S. 91 ff.), *Grundinformation zu Dorothee Sölle und Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* (S. 149 ff.) sowie *Grundinformation zu Abraham Joshua Heschel und What We Might Do Together* (S. 197 ff.).



ter spricht; selbiges gilt für Sölles Hinweise auf konkrete Schicksale in El Salvador oder Heschels Verweis auf das Kennedy-Attentat.<sup>3</sup>

Ein wichtiger historischer Einschnitt, der für alle drei Denker die Art und Weise, Religionsphilosophie bzw. Theologie zu treiben, entscheidend beeinflusst hat, ist die Shoah (symbolisiert durch den Begriff *Auschwitz*). Hier sind aber auch Unterschiede zu erkennen: Zum einen plädiert Jonas vehement für eine Singularität von Auschwitz, was Sölle und Heschel so nicht tun, sondern stattdessen Bezüge zu der Bedrohung und dem Leid durch nukleare Waffen herstellen. Zum anderen argumentieren Jonas und Heschel als Juden, die Familienmitglieder durch die Shoah verloren haben, aus einer anderen Position heraus als Sölle, die Deutsche und Christin ist. Alle drei weisen jedoch explizit auf ihre Identität als Jude bzw. als Deutsche und Christin hin und betonen, dass dies ihr Denken über Auschwitz beeinflusse.<sup>4</sup> Eine weitere auffällige Gemeinsamkeit ist, dass Jonas, Sölle und Heschel jeweils nicht bei der Vergangenheit stehen bleiben, sondern ihr Nachdenken über die Theodizeefrage auch auf die Gegenwart und Zukunft der Menschheit ausrichten.

Allgemein zeigt sich an den Verweisen auf Auschwitz, aber z.B. auch an Sölles Beschäftigung mit der Situation in El Salvador oder Heschels Bezugnahmen auf Hiroshima und den Vietnamkrieg, dass Jonas, Sölle und Heschel einig in ihrem Bemühen sind, kontextuelle Religionsphilosophie bzw. Theologie zu treiben und nicht unabhängig von konkreten Leidenssituationen der Menschen von Gott zu sprechen.<sup>5</sup>

Für Jonas, Sölle und Heschel stellt zwar das Leid der Menschen bestimmte Glaubensvorstellungen in Frage, trotzdem argumentieren sie als an Gott glaubende Menschen.<sup>6</sup> Die Theodizeefrage stellen zumindest Jonas und Sölle hierbei auf sehr ähnliche Art und Weise: Für beide stehen die Gottesattribute Allmacht, Güte/Lie-

---

<sup>3</sup> Siehe Jonas' *Vorbemerkungen* (S. 94 ff.), *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.), *Die Armen und die Reichen* (S. 170 ff.), *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.) sowie *Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.).

<sup>4</sup> Auf Gemeinsamkeiten in den Biographien von Jonas und Heschel weist Christian Wiese hin. Jedoch betont er in Bezug auf ihr Verhältnis zum Judentum, dass Heschels Theologie mehr aus der jüdischen Tradition erwachse und ihr eher gerecht werde als dies für Jonas' Religionsphilosophie gelte (vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 196-197, 219-220, 222). Bei Hansjürgen Knoche wird knapp erwähnt, dass Auschwitz sowohl für Jonas als auch für Sölle entscheidend für ihr Nachdenken über den Gottesbegriff sei (vgl. Knoche, *Die schlechteste mögliche Welt?*, S. 10).

<sup>5</sup> Siehe Jonas' *Vorbemerkungen* (S. 94 ff.), *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.), *Die Situation in El Salvador* (S. 165 ff.) sowie *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.).

<sup>6</sup> Siehe *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.), *Die Beziehung von menschlichem und göttlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.).

be<sup>7</sup> und Verstehbarkeit/Verständlichkeit<sup>8</sup> im Fokus, wobei für sie nur zwei dieser drei Attribute jeweils logisch miteinander vereinbar sind.<sup>9</sup>

Auch das Leiden und das Werden Gottes sind relevant für beide; genauso wie die Beschäftigung mit der Frage nach der Allwissenheit Gottes eher implizit eine Rolle spielt. Heschels Ansatz ist weniger schematisch und unterscheidet sich in seiner Anlage daher stark von Jonas' und Sölles Ausführungen. Darüber hinaus liegen viele Unterschiede auch darin begründet, dass Heschel keinen in sich geschlossenen Text zur Theodizeefrage verfasst hat, weswegen in dieser Arbeit insbesondere in der Auseinandersetzung mit seiner Theologie oftmals weitere Primärtexte hinzugezogen wurden und gewissermaßen das Denken Heschels zur Theodizeefrage aus verschiedenen Texten rekonstruiert und systematisiert werden musste. Nichtsdestoweniger lassen sich auch bei ihm Überlegungen zu jenen Aspekten finden, die bei Jonas und Sölle jeweils zentral sind: z.B. zu Allmacht, Liebe, Verstehbarkeit und Leiden Gottes.<sup>10</sup>

In der konkreten Formulierung der Theodizeefrage besteht ein weiterer Unterschied zwischen *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together*. So steht bei Jonas die Frage im Zentrum: *Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?*, wobei er verdeutlicht, dass er am Gottesbegriff arbeiten und ihn den geschichtlichen Erfahrungen anpassen möchte. Auch Sölle ist bestrebt, traditionelle Gottesbilder zu kritisieren und eine für sie adäquatere Gottesvorstellung zu formulieren; sie wählt hierbei aber den Weg über den Begriff des Schmerzes: *Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz, und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?* Heschel hingegen stellt die Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten zur Kooperation von (jüdischen und christlichen) Menschen angesichts des Leides in der Welt in die Mitte seiner Überlegungen und reflektiert, was die Menschen in der Gegenwart zusammen tun können bzw. könnten: *What We Might Do Together*. Mit dieser zentralen Fragestellung legt He-

---

<sup>7</sup> Jonas nutzt primär den Begriff *Güte*, Sölle den Begriff *Liebe* und Heschel spricht von *love*. Diese Begriffe sind weitgehend synonym verwendbar. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass Liebe im christlichen Sinne nicht (nur) als Attribut Gottes, sondern vielmehr als sein Wesen zu verstehen ist. Bei Sölle wird dies deutlich, wenn sie sagt, sie *denke Gott als Liebe* (siehe *Der liebende und nicht-allmächtige Gott* (S. 162 ff.)). Siehe weiterführend zu dieser Unterscheidung *Eigenschaften Gottes* (S. 51 ff.) sowie *Gottes Handeln durch seine (All-)Macht der Liebe* (S. 295 ff.).

<sup>8</sup> Jonas nutzt primär den Begriff *Verstehbarkeit*, Sölle den Begriff *Verständlichkeit* und Heschel spricht von *understanding*. Auch diese Begriffe sind weitgehend synonym verwendbar.

<sup>9</sup> Dies wird auch betont in Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, S. 40-41. Sölle nennt sowohl Jonas als auch Heschel in einer Auflistung jüdischer Theologen, für die sich – wie für sie – Allmacht und Liebe Gottes gegenseitig ausschließen: „Ich denke an Hans Jonas, an Abraham Heschel, auch an Rabbi Harold Kushner, die in der letzten Konsequenz den Gedanken der Allmacht Gottes reduzieren, verkleinern oder zurücknehmen. Sie sagen: Wenn Gott Liebe ist, dann können wir nicht zugleich denken, daß er Macht, All-Macht ist.“ (Sölle/Metz, *Welches Christentum hat Zukunft?*, S. 32).

<sup>10</sup> Siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.), *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.) sowie *Gott und das Leid* (S. 234 ff.).

schel somit keinen Theodizee-Text im eigentlichen Sinne vor, obschon viele seiner Aussagen aus diesem Text auf die Theodizeefrage bezogen werden können.<sup>11</sup>

Dass Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel traditionelle Gottesbilder in Frage stellen wollen, ist nicht zuletzt an den *Quellen* erkennbar, auf die sie sich in ihren Texten beziehen. So verwendet Jonas den Gedanken des *Zimzum* aus der Lurianischen Kabbala, die innerhalb des Judentums umstritten ist, und radikalisiert ihn für seine Religionsphilosophie; darüber hinaus spielen aus der – ebenfalls in Judentum und Christentum normalerweise kritisch gesehenen – Gnosis bekannte Gedanken eine wichtige Rolle bei ihm. Überschneidungen mit Heschels Gottesbild lassen sich u.a. aus dessen Bezugnahmen auf die Kabbala sowie auf den von der Kabbala inspirierten Chassidismus erklären.<sup>12</sup> Dorothee Sölle wiederum nennt Hans Jonas und Abraham Joshua Heschel als zwei ihrer wichtigsten Inspirationen für ihre Theologie, was nicht nur Parallelen zwischen dem Denken von Jonas und Heschel nahe legt, sondern teilweise auch die Übereinstimmungen der Aussagen dieser beiden jüdischen Denker mit Sölles Theologie begründet; ergänzend ist hier Sölles Konzentration auf jüdisches und mystisches Denken zu nennen, was ebenfalls Schnittstellen zu Jonas' und Heschels Denken andeutet, da Kabbala und Chassidismus zu den am häufigsten angeführten Strömungen zählen, wenn es darum geht, jüdisch-mystisches Denken zu erläutern. Des Weiteren hat Sölle Zeit ihres Lebens theologische Strömungen präferiert, in denen sie Alternativen zu traditionellen Gottesvorstellungen erkannt hat. Hierzu gehören u.a. die Politische Theologie, die Feministische Theologie, die Mystik und (u.a. im Falle von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*) die Befreiungstheologie.<sup>13</sup> Außerdem fällt auf, dass in der Forschungsliteratur zu Jonas, Sölle und Heschel von allen christlichen Theologen jeweils Jürgen Moltmann wohl am häufigsten zitiert wird, wobei zumeist von grundlegenden Ähnlichkeiten zu seiner Theologie ausgegangen wird; v.a. im Hinblick auf die Vorstellung eines Leidens Gottes.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Siehe *Die Ausgangsfrage von Jonas als jüdischer Stimme* (S. 100 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Universalser Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.).

<sup>12</sup> Shoshana Ronen weist darauf hin, dass sowohl Jonas als auch Heschel mit dem kabbalistischen Gedanken des *Zimzum* vertraut waren (vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 143).

<sup>13</sup> Siehe *Bezüge zur Lurianischen Kabbala und zur Gnosis* (S. 108 ff.), *Befreiungstheologie* (S. 168 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.) sowie *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.).

<sup>14</sup> Siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.). Hans-Christoph Askani sagt innerhalb seiner Auseinandersetzung mit der All- bzw. Ohnmacht Gottes bei Jonas, dass neben Jonas sowohl Sölle als auch Moltmann die Allmacht Gottes ebenfalls negieren und stattdessen seine Ohnmacht postulieren (vgl. Askani, *Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?*, S. 16). Helga Kuhlmann nennt in ihrem Beitrag *Abschied von der Allmacht?* Jonas, Sölle und Moltmann als Beispiele für Positionen, die aufgrund von Auschwitz das traditionelle Gottesbild überdenken; dabei verweist sie darauf, dass Moltmann dies unter Aufnahme von Impulsen aus Heschels Theologie tue (vgl. Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 260-262).

Jonas, Sölle und Heschel haben jeweils den Anspruch, dass ihre Ausführungen in Einklang mit zentralen biblischen Aussagen stehen. Hierbei ist zu sagen, dass es in der Forschungsliteratur intensive Diskussionen darüber gibt, inwiefern ihre Interpretationen biblischer Texte wirklich angemessen sind oder ob es sich um Fehlinterpretationen handelt. Grundsätzlich fällt aber auf, dass zum einen Hans Jonas in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* seltener direkt Bezug auf konkrete Bibelstellen nimmt als Dorothee Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* oder Abraham Joshua Heschel in *What We Might Do Together* und zum anderen Jonas primär einen Vernunftglauben etablieren möchte, wohingegen für Sölle und Heschel wichtiger als für Jonas ist, dass ihre Theologie mit zentralen biblischen Aussagen übereinstimmt. Natürlich ist auch zu bedenken, dass für Jonas und Heschel als Juden die Schriften der *hebräischen Bibel* und für Sölle als Christin die Schriften des Alten und Neuen Testaments zum biblischen Korpus gehören.<sup>15</sup>

Ein großer Unterschied, der ihre Quellen betrifft, liegt darin, dass Jonas in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* auch seinen selbst formulierten Mythos als Grundlage seiner Religionsphilosophie verwendet. Sölle hingegen berichtet in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* teilweise anekdotisch und gelangt zu Schlussfolgerungen, indem sie Erlebnisse auf ihren Reisen nach El Salvador oder in den USA theologisch interpretiert. Auch in *What We Might Do Together* findet sich kein Äquivalent zum jonasschen Mythos. Stattdessen leitet Heschel seine Aussagen zu großen Teilen aus einer kritischen Analyse der gegenwärtigen (technologischen) Situation des Menschen ab, wobei seine tiefentheologische Methodik zum Einsatz kommt.<sup>16</sup>

Im Folgenden werden nun die Gemeinsamkeiten und Unterschiede genauer betrachtet, welche in den konkreten religionsphilosophischen bzw. theologischen Aussagen von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* liegen, wobei insbesondere die Texte von Jonas und Sölle gut vergleichbar sind, da sie über eine ähnliche Struktur verfügen; zuerst ist hierzu der Fokus auf die Gott zugeschriebenen Attribute zu richten.

In *What We Might Do Together* taucht der Begriff der *Allmacht* kein einziges Mal auf und ist auch in Heschels Gesamtwerk kein zentrales Thema, obschon in einigen seiner Texte Diskussionen zu diesem Gottesattribut stattfinden, die ein nicht-eindeutiges Gesamtbild zeichnen.<sup>17</sup>

Im Gegensatz dazu ist in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* und *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* die Beschäftigung mit der Frage nach Gottes Allmacht zentral und führt jeweils zu dem gleichen Schluss: der Verneinung der Allmacht Got-

---

<sup>15</sup> Siehe *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.), *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Die Armen* (S. 170 ff.), *Der menschliche Schmerz* (S. 187 f.), *Hebräische Bibel und jüdische Tradition* (S. 213 ff.) sowie *Was Gott von den Menschen fordert* (S. 232 ff.).

<sup>16</sup> Siehe *Der jonassche Mythos* (S. 103 ff.), *Die Reichen* (S. 174 ff.) sowie *Zeitdiagnose* (S. 199 ff.).

<sup>17</sup> Laut Christian Wiese hält Heschel jedoch an der Vorstellung, Gott sei allmächtig, fest. Daher teile Heschel auch Jonas' These von der Ohnmacht Gottes nicht (vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 225,228).

tes. Bei der Auseinandersetzung mit diesem Gottesattribut ist aufgefallen, dass Jonas und Sölle den Gedanken der göttlichen Allmacht als unzutreffend und spätestens durch Auschwitz widerlegt ansehen.<sup>18</sup> Zunächst steht für Jonas wie für Sölle fest, dass von den drei Gottesattributen Allmacht, Güte/Liebe und Verstehbarkeit/Verständlichkeit nur zwei zutreffen können, da eine Kombination aller drei Attribute angesichts des Leids in der Welt nicht denkmöglich sei. Beide legen dar, dass Güte/Liebe und teilweise (oder: nicht-absolute bzw. eingeschränkte) Verstehbarkeit/Verständlichkeit Gottes für sie elementar zum jüdischen bzw. christlichen Gottesverständnis gehören. Aus diesem Grunde nehmen die Ausführungen zu diesen beiden Gottesattributen sowohl in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* als auch in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* weniger Raum ein als die Diskussion der Allmacht.

Hans Jonas ergänzt hier noch, dass Allmacht sowieso unmöglich sei, da Macht nur existieren könne, wenn es Gegenmacht gebe; diese Gegenmacht limitiere aber die Macht, weshalb Allmacht unmöglich sei. Eine solche Argumentation gibt es bei Sölle nicht.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Jonas und Sölle besteht hingegen darin, dass beide die Vorstellung einer Allmacht Gottes nicht nur aus dem Grunde ablehnen, dass für sie Güte/Liebe und Verstehbarkeit/Verständlichkeit wichtiger sind. Beide verneinen die Allmacht Gottes hauptsächlich, da sie die Vorstellung einer göttlichen Allmacht angesichts des Leids in der Welt grundsätzlich ablehnen. Diese Ablehnung resultiert bei Jonas und Sölle aus einem ähnlichen, wenn auch nicht identischen Allmachtsverständnis. So verstehen beide Allmacht als die Fähigkeit Gottes, supranaturalistisch in den Weltlauf einzugreifen und in bestimmten Situationen das Leid von Menschen zu beenden. Da für sie Auschwitz und die Allmacht Gottes nur unter der Prämisse zusammenzudenken sind, dass Gott das dortige Leiden hätte beenden können, es aber nicht tat, verneinen sie die göttliche Allmacht. Der wichtigste Unterschied zwischen Hans Jonas und Dorothee Sölle liegt hier darin, dass Sölle jenen Theologen, die Gott als allmächtig denken, vorwirft, sich einen Gott *auszudenken*, der das Leid und hierbei eventuell sogar alles Leid verhängt; Jonas greift eine solche Vorstellung zwar auch als traditionelle jüdische Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Leid auf, geht hierauf aber nicht näher ein. Außerdem bleibt zu beachten, dass Sölle in ihrem Gesamtwerk durchaus von der Macht Gottes spricht, diese aber als die Menschen *er-mächtigende Lebensmacht* ver-

---

<sup>18</sup> Günther Schiwy sieht hier einen Unterschied darin, dass Sölle – anders als Jonas – davon ausgehe, dass Gott erst durch Christus ohnmächtig in der Welt wurde. Dabei beruft er sich auf Sölles Werk *Stellvertretung* (vgl. Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, S. 40-41). Sölle selbst gibt an, dass Jonas und Heschel – wie sie – die Vorstellung ablehnen, dass „Gott unbezogene, weltüberlegene Souveränität, von niemandem abhängige, schiere Macht sein kann.“ (Sölle, Gott denken [Originalausgabe], S. 236). Über Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* sagt sie auch: „Vielleicht ist da ein Versuch gemacht worden, Macht und Ohnmacht, Macht und Leidensfähigkeit zusammenzudenken.“ (Sölle zit. in Boschki/Schuster, Zur Umkehr fähig, S. 39).

steht, während der jonassche Gott sogar als weitgehend ohnmächtig bezeichnet werden kann.

Da in *What We Might Do Together* keine Diskussion der Allmacht Gottes stattfindet, verwundert es nicht, dass hier auch die für Jonas' und Sölles Argumentationen charakteristische Grundfrage, welche zwei der drei Gottesattribute – Allmacht, Güte/Liebe und Verstehbarkeit/Verständlichkeit – geglaubt werden können, nicht auftaucht. Eine Gemeinsamkeit kann hier höchstens in Heschels These, es sei nicht von Gott zu erwarten, dass er supranaturalistisch in den Weltlauf eingreife, um *jedes* Leid zu verhindern, gesehen werden; jedoch scheint er hierbei der Annahme, Gott könne grundsätzlich in den Weltlauf eingreifen, positiver gegenüberzustehen als Jonas und Sölle. Ein weiterer Berührungspunkt besteht darin, dass auch Heschel in seinem Gesamtwerk die Frage nach der Allmacht Gottes eng mit Auschwitz verknüpft.<sup>19</sup>

Wie bereits weiter oben erwähnt, ist die Verstehbarkeit/Verständlichkeit Gottes im Denken von Jonas und Sölle zentral, wobei dieses Gottesattribut nicht annähernd so intensiv diskutiert wird wie jenes der Allmacht; anders als bei der Allmacht Gottes stellt auch Heschel hierzu weitreichende Überlegungen in *What We Might Do Together* an. Die größte Gemeinsamkeit im Denken von Jonas, Sölle und Heschel ist hier, dass alle drei nicht von einer absoluten Verstehbarkeit/Verständlichkeit Gottes durch die Menschen ausgehen, sondern nur von einer eingeschränkten Verstehbarkeit v.a. seines Willens und (Nicht-)Handelns. Ein Unterschied besteht darin, wie die Annahme der Verstehbarkeit/Verständlichkeit Gottes begründet wird: Jonas argumentiert zum einen mit der jüdischen Tradition und führt zum anderen an, dass Offenbarung von Gott ausgegangen sei. Sölle hingegen weist in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* auf den Umstand hin, dass die Menschen an einen völlig unverständlichen Gott nicht wirklich *glauben* könnten und so der Atheismus die einzige logische Folge sei. Auch bei Heschel spielt der Gedanke der Offenbarung Gottes eine gewichtige Rolle, wobei hier davon ausgegangen wird, dass wohl auch die Menschen ihren Teil dazu beitragen können, Gottes Verborgenheit in der Welt zumindest teilweise zu überwinden. Des Weiteren unterscheidet Heschel in Bezug auf die Verstehbarkeit Gottes zwischen dem Wesen Gottes und seiner Beziehung zu den Menschen bzw. zwischen dem Wesen Gottes und seinem Pathos.

---

<sup>19</sup> Siehe *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.) sowie *Gottes (All-)macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.). Shoshana Ronen vertritt die These, dass sowohl Jonas als auch Heschel angesichts von Auschwitz den Glauben, Gott könne in der Geschichte intervenieren, ablehnen (vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 137). Darüber hinaus sieht sie weitere Gemeinsamkeiten in den Gottesbildern von Jonas und Heschel: Laut Ronen denken beide Gott als *leidend*, *(sich) sorgend*, *werdend* und *machtlos* (vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 140). Insgesamt sieht Ronen also sogar noch größere Gemeinsamkeiten zwischen Jonas und Heschel als dies in dieser Arbeit vertreten wird. Dies zeigt sich auch weiter unten in den Ausführungen zum *Werden* Gottes.

Somit versucht Heschel einerseits, von Möglichkeiten Gottes zur Offenbarung auszugehen, aber andererseits auch seine Nicht-Verstehbarkeit durch die Menschen zu betonen und diese beiden Grundaussagen miteinander zu verknüpfen.<sup>20</sup>

Die Güte/Liebe Gottes wird von Jonas, Sölle und Heschel jeweils als elementar für ihr Gottesverständnis bezeichnet.<sup>21</sup> Während dieses Gottesattribut<sup>22</sup> in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* einfach gesetzt wird, verknüpft Sölle es in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* direkt mit der Vorstellung einer Leidensfähigkeit Gottes und der Vorstellung, dass Gott die Menschen *brauche*, indem sie sagt, mit der Liebe Gottes gehe gewissermaßen einher, dass Gott auf die Menschen bzw. ihre Liebe angewiesen sei und Schmerz ob ihres Leides empfinde. Heschel verbindet diesen Gedanken in *What We Might Do Together* zwar nicht explizit mit dem Glauben an die Liebe und Leidensfähigkeit Gottes, geht jedoch ebenfalls davon aus, dass Gott die Menschen brauche. Dies zeigt sich v.a. in seiner Rede von Gottes *Suche* nach den Menschen, seiner *Frage* an und seinem *Warten* auf die Menschen, womit Heschel verdeutlicht, welche hohe Bedeutung das Handeln der Menschen habe.<sup>23</sup> Er bezieht diese Formulierungen darüber hinaus sogar auf die eschatologische Hoffnung der Menschen, wobei er sagt, dass ihre (endgültige) Erlösung nicht allein von einem Handeln Gottes zu erhoffen sei, sondern auch auf das Handeln der Menschen zurückgehen müsse. Es ist möglich, dies so zu verstehen, dass Gott somit das Handeln der Menschen für die Erlösung der Menschen brauche, weswegen bei

---

<sup>20</sup> Siehe *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.), *Der allmächtige und liebende Gott* (S. 162 ff.), *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.), *Was Gott von den Menschen fordert* (S. 232 ff.) sowie *Gotteserkenntnis* (S. 258 f.). Auf die hohe Bedeutung, welche die Verstehbarkeit Gottes bei Jonas und Heschel habe sowie auf die Besonderheit in Heschels Theologie, dass die Menschen nichts über Gott selbst wissen können, sondern nur über ihn in seiner Beziehung zu den Menschen, weist ebenfalls Shoshana Ronen hin (vgl. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 141).

<sup>21</sup> Sölle selbst merkt an, dass sie – wie Jonas und Heschel – „Gott als Liebe, aber nicht als allmächtig“ (SCHMERZ, S. 282) denke. Außerdem betont sie in diesem Zusammenhang die *Leidensfähigkeit* Gottes als weitere Gemeinsamkeit. Vgl. hierzu auch Petersen, *Theologie nach Auschwitz?*, S. 102.

<sup>22</sup> Wie weiter oben bereits gesagt, handelt es sich bei der *Liebe* Gottes aus christlicher Perspektive nicht (nur) um ein Attribut Gottes, sondern es kann vielmehr gesagt werden, dass Gott Liebe *ist* bzw. sein Wesen Liebe *ist*, von dem her wiederum das Gottesattribut der *Güte* zu verstehen ist. Wenn *Liebe* hier vereinfachend als Gottesattribut bezeichnet und weitgehend synonym mit der *Güte* Gottes bei Jonas und der *Liebe* Gottes bei Heschel verwendet wird, ist dies der Übersichtlichkeit der Darstellung und der Lesbarkeit dieses Kapitels geschuldet.

<sup>23</sup> Sölle selbst weist hierauf hin: „Jüdische Denker wie Abraham Joshua Heschel haben davon gesprochen, dass Gott die Menschen braucht“ (Sölle, *Mystik des Todes*, S. 416-417). Sie leitet davon ab, dass Gott ohne ihn unterstützende Menschen keine Macht habe und daher die Menschen und Gott aufeinander angewiesen und voneinander abhängig seien. Vgl. hierzu auch Sölle, *Endlichkeit und Ewiges Leben*, S. 4.

Heschel durchaus die Vorstellung einer *soteriologischen Abhängigkeit* Gottes beobachtet werden kann.<sup>24</sup>

Das Gottesattribut des (Sich-)Sorgens findet sich bei Jonas und Heschel, wobei Jonas Gottes Sich-Sorgen als auf die Menschen bezogen versteht, was ähnlich in Heschels Rede von Gottes *transitiver Sorge* zum Ausdruck kommt. Aus dem Umstand, dass Sölle den Begriff der Sorge in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* nicht verwendet, erwächst kein fundamentaler Unterschied zu Jonas und Heschel, da man sagen kann, Sölles Betonung der Liebe Gottes beinhalte gewissermaßen schon, dass die Menschen und ihr Schicksal für Gott nicht unerheblich sein können.<sup>25</sup>

Das eingangs angesprochene Leiden Gottes ist für Jonas, Sölle und Heschel von höchster Wichtigkeit.<sup>26</sup> Einigkeit besteht bei ihnen darin, dass Gott zum einen grundsätzlich leidensfähig sei und zum anderen an dem leide, was die Menschen einander antun. Entscheidend ist, dass für sie das Leiden Gottes von den Menschen ausgeht und Gott diesem Leiden gewissermaßen ausgesetzt ist.<sup>27</sup>

Eine Besonderheit von *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ist, dass hier auch explizit auf ein Leiden Gottes ob der Übel, welche die Menschen den Tieren und Pflanzen antun, hingewiesen wird. Des Weiteren ist der Begriff des *Schmerzes Gottes* zu nennen, mit dem Sölle verdeutlicht, dass den Menschen aus dem Schmerz Gottes Kräfte erwachsen können. Jonas hingegen deutet nur an, dass die Menschen den Zustand (und somit wohl auch das Leid) Gottes wahrnehmen können, beschreibt aber keine Kräfte, die aus dem Gottesverhältnis des Menschen oder dem menschlichen Gottesglauben erwachsen. Daher können hier größere Gemeinsamkeiten zwischen Sölle und Heschel konstatiert werden. Schließlich sagt Heschel, Gott habe den Menschen Weisheit und Macht gegeben – auch wenn er dies im Gegensatz zu Sölle nicht direkt mit dem Leiden bzw. Schmerz Gottes verknüpft. Weil Heschel darüber hinaus vehement eine Hinwendung der Menschen zu Gott propagiert und dabei dem Glauben der Menschen eine zentrale Rolle für ihr Handeln

---

<sup>24</sup> Siehe *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.), *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.) sowie *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.).

<sup>25</sup> Siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.) sowie *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.).

<sup>26</sup> Vgl. Boschki, Zum Autor, S. 32.

<sup>27</sup> Siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.) sowie *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.). Friedrich Hermann sieht im Leiden Gottes eine Ähnlichkeit zwischen Sölles Theologie und Jonas' Religionsphilosophie. Er weist darauf hin, dass auch andere von einem leidenden Gott sprechen; z.B. Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel, Hans Urs von Balthasar, Dietrich Bonhoeffer und Max Scheler, die ebenfalls alle in vorherigen Unterkapiteln dieser Arbeit zitiert worden sind (vgl. Hermann, *Das Böse und die Theodizee*, S. 242). Jedoch bestehe die Besonderheit bei Sölle darin, dass der leidende Gott bei ihr wirklich auf den Menschen angewiesen sei, die Erlösung der Menschen und die Erlösung Gottes zu bewirken (vgl. Hermann, *Das Böse und die Theodizee*, S. 250-251). Ähnlichkeiten zwischen Heschel und Sölle in Bezug auf den Gedanken der Leidensfähigkeit Gottes werden angedeutet in Utzschneider, *Gottes Vorstellung*, S. 46 sowie in Vonarburg, *De origine mali*, S. 94-95 und in Sölle, *SCHMERZ*, S. 282.



zuspricht, da seiner Meinung nach die Menschen im Glauben weniger böse handeln und sich unabhängig vom Glauben im Grunde keine für das menschliche Zusammenleben notwendige Wertordnung entwickeln lasse, kann sogar gesagt werden, dass der Gottesbezug und der Glaube in *What We Might Do Together* (noch) wichtiger sind bzw. zumindest die Bedeutung dieses Gottesbezuges und des Glaubens genauer ausgeführt wird als dies in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* der Fall ist.<sup>28</sup>

Das Werden Gottes spielt v.a. bei Hans Jonas eine Rolle. Er beschreibt, dass Gott nicht einfach durch die Zeit hindurch mit sich identisch bleibe, sondern in solch einem Maße von den Geschehnissen in der Welt beeinflusst werde, dass auch sein Sein verändert werde. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* kann hierbei so interpretiert werden, dass sich das Schicksal Gottes in den Händen der Menschen befinde. So kann Hans Jonas sagen, dass die Menschen das *Bild Gottes* (das bedeutet bei Jonas: Gott selbst) *erretten* oder *verderben* können.<sup>29</sup> Dorothee Sölle denkt hier ähnlich, wenn sie darauf hinweist, dass Gott nicht als *unzerstörbare Großmaschine* zu denken sei, die auch nach der Zerstörung der Schöpfung weiter *funktioniere*.<sup>30</sup> Ähnlich zu interpretierende Passagen lassen sich auch an anderen Stellen in ihrem Gesamtwerk finden; z.B. wenn sie davon spricht, Gott wolle von den Menschen

---

<sup>28</sup> Siehe *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.).

<sup>29</sup> Jürgen Nielsen-Sikora merkt an, dass Jonas – im Gegensatz zu Sölle – nicht vom *Tod Gottes* spreche und diesen Gedanken als widersprüchlich einschätze, denn Gott sei „ewig und kann nicht sterben“ (Jonas zit. n. Nielsen-Sikora, Hans Jonas, S. 139). Es handelt sich hier um einen Symposiumsbeitrag, der im Nachlass von Hans Jonas im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz eingesehen werden kann (HJ 4-1-22, S. 3). Markus Mühling hingegen hält fest, „dass Jonas unter den Bedingungen des ‚Todes Gottes‘ schreibt“ (Mühling, *Systematische Theologie: Ethik*, S. 189), da er „die Erhaltung von Mensch und Welt durch Gott [...] auf den Menschen“ (Mühling, *Systematische Theologie: Ethik*, S. 189) übertrage, wobei Mühling *Das Prinzip Verantwortung* im Blick hat. Laut Karl Erich Grözinger kommt Jonas sehr wohl „zu der Aussage vom Tod Gottes“ (Grözinger, *Jüdisches Denken*. Bd. 4, S. 635); jedoch sei dies – wie bei Richard L. Rubenstein – „nur der Tod des geschichtsmächtigen und damit richtenden Gottes“ (Grözinger, *Jüdisches Denken*. Bd. 4, S. 635), wobei „der in der Weltgeschichte werdende Gott, dessen wesenhafte Gestaltung in der Hand des Menschen liegt, erhalten geblieben“ (Grözinger, *Jüdisches Denken*. Bd. 4, S. 635) sei. Zum *Tod Gottes* bei Rubenstein vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*. Bd. 4, S. 480-500 sowie Rubenstein, *Der Tod Gottes ist keineswegs endgültig*, S. 78-90.

<sup>30</sup> Magdalene L. Frettlöh sieht sowohl bei Jonas als auch bei Sölle eine Verantwortung für Gott bzw. für Gottes Schicksal gegeben. Frettlöh merkt hierbei kritisch an, dass derartige Positionen – für sich genommen – die Menschen überfordern und Gott fälschlicherweise aus der Verantwortung entlassen. Sie plädiert daher dafür, zusätzlich auch von „der göttlichen Entmachtung des Todes in der Auferweckung des Gekreuzigten“ (Frettlöh, *Wo war Gott in Buchenwald?*, S. 20) zu sprechen, die sie als das Zentrum des christlichen Glaubens bezeichnet und dies der Rede vom leidenden Gott zur Seite zu stellen, um das Wort vom Kreuz als „die Botschaft von der schöpferischen Lebensmacht Gottes“ (Frettlöh, *Wo war Gott in Buchenwald?*, S. 20) verstehen zu können. Nur so könne dieses Wort die Menschen befreien und ihnen helfen (vgl. Frettlöh, *Wo war Gott in Buchenwald?*, S. 18-20; vgl. Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 351).

erlöst werden bzw. Gott brauche die Menschen, um zu sein.<sup>31</sup> Abraham Joshua Heschels Theologie weist in diesem Punkt einen Unterschied (v.a. zu Jonas) auf, da er nicht von einer Veränderlichkeit von Gottes Sein bzw. Gottes Wesen ausgeht, sondern vielmehr (nur) von einer Veränderlichkeit der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Relevant in diesem Zusammenhang ist in Heschels Gesamtwerk – jedoch nicht in *What We Might Do Together* – der Begriff des *Pathos Gottes*, mit dem Heschel aussagt, dass Gott durch das, was in der Welt geschieht, bewegt werde und auf die Handlungen der Menschen reagiere.<sup>32</sup>

Aufgrund der Bedeutung dieses Aspektes für das jeweilige Gottesbild ist die Art und Weise, wie Jonas, Sölle und Heschel die Beziehung zwischen Gott und den Menschen denken, im Folgenden intensiver zu beleuchten:

Während Jonas und Sölle jeweils auf ihre Art und Weise Gott als auf die Menschen angewiesen denken, besteht hier doch ein relevanter Unterschied darin, dass bei Jonas diese Angewiesenheit wesentlich einseitiger gedacht wird als bei Sölle. So steht der jonassche Gott – abgesehen von der Fähigkeit, sich den Menschen fühlbar zu machen und für seine Ziele zu werben – in keiner aktiven Beziehung zu den Menschen, hat keinerlei Einfluss auf den Weltlauf und erhält die Welt auch nicht. In Dorothee Sölles Theologie hingegen ist der Gedanke der Gegenseitigkeit zentral, der auf das Gottesverhältnis der Menschen angewendet wird. Auch wird in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* gesagt, dass Gott *trösten, befreien* und *heilen* könne. Ein Aspekt, an dem das unterschiedlich gedachte Gottesverhältnis der Menschen in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* und *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* besonders deutlich wird, ist der Schmerz Gottes. So sagt Sölle, dass der Mensch jene Kräfte, die ihn zum Einsatz gegen das Leid befähigen, empfangen, wenn der Schmerz Gottes den Schmerz des Menschen *umfange*.

An dieser Stelle tritt eine entscheidende – vielleicht sogar die wichtigste – Differenz zwischen Heschels Theologie auf der einen sowie dem Denken von Jonas auf der anderen Seite zu Tage: Heschel spricht – wie weiter oben bereits gesagt – zwar davon, dass das Handeln der Menschen Auswirkungen auf Gott habe, Gott

---

<sup>31</sup> Hierin sieht auch Wolfgang Baum eine Gemeinsamkeit. Er sagt über Sölles Theologie: „Daher obliegt dem Menschen die Aufgabe -ähnlich dem Mythos von Hans Jonas- Gott zu helfen, nicht umgekehrt.“ (Baum, *Gott nach Auschwitz*, S. 150). Oswald Bayer deutet an, dass sowohl Jonas als auch Sölle den „Gedanken Hegels, daß Gott den Menschen und seine Geschichte braucht, um sich zu verwirklichen“ (Bayer, *Autorität und Kritik*, S. 203-204), jeweils auf ihre eigene Art und Weise aufnehmen.

<sup>32</sup> Siehe *Der jonassche Mythos* (S. 103 ff.), *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.), *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.) sowie *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.). Laut Yong Sung Kim sind Jonas und Sölle darin vereint, nicht von einem *apathischen* Gott auszugehen (vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 64). Dass Sölle Heschels Vorstellung eines *Pathos Gottes* aufgreife, wird gesagt in *Utzschneider/Oswald, Exodus 1-15*, S. 110-111. Christian Wiese vermutet, Jonas hätte Heschels These, Gott sei nicht indifferent gegenüber Freude und Trauer der Menschen, bejaht (vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 228).

sich Sorge und die Menschen brauche; jedoch lässt sich seine Theologie nicht so verstehen, dass Gottes Schicksal in den Händen der Menschen liege. Schließlich steht dem seine Rede von der gerade nicht gegebenen *reflexiven Sorge* Gottes – also einer Sorge um sein eigenes Sein – entgegen; auch die in dieser Arbeit bejahte Einschätzung, Gott sei bei Heschel als *ontologisch unabhängig* gedacht, untermauert dies. Während also der Gedanke einer Angewiesenheit Gottes auf die Menschen bei Heschel weniger ausgeprägt ist als bei Jonas und – wie weiter oben in den Ausführungen zum Werden Gottes gezeigt – auch als bei Sölle, sind darüber hinaus die Menschen wiederum bei Heschel in einer Art und Weise von Gott abhängig, die ausgeprägter ist als bei Jonas. Relevant ist hierbei z.B. Heschels Aussage, dass die Menschen sich nicht selbst erlösen können, sondern die endgültige Erlösung von Gott zu erhoffen sei; obschon die Menschen durchaus eine aktive Rolle in ihrem eigenen Erlösungsprozess einnehmen.<sup>33</sup> Auch sieht Heschel durchaus die Möglichkeit gegeben, dass Gott in der Geschichte handle und denkt Schöpfung eher im Sinne einer *creatio continua* als dies Jonas tut.<sup>34</sup>

Zugespitzt lässt sich also zum Verständnis der gegenseitigen Abhängigkeit von Gott und den Menschen festhalten: Das Verhältnis von Gott und den Menschen ist bei Jonas asymmetrisch, da Gott sehr viel abhängiger von den Menschen ist als umgekehrt; bei Sölle ist dieses Verhältnis weitgehend symmetrisch im Sinne einer gegenseitigen Angewiesenheit; bei Heschel wiederum ist das Verhältnis von Gott und den Menschen asymmetrisch, da die Menschen hier sehr viel abhängiger von Gott sind als umgekehrt.<sup>35</sup>

Eine weitere Besonderheit von *What We Might Do Together* besteht in dem bei Heschel sehr wichtigen Gedanken der Gegenwart Gottes, der in Hinblick auf die

---

<sup>33</sup> Christian Wiese sieht hier eine, wenn nicht sogar die elementare Differenz zwischen Heschel und Jonas, da Heschel die messianische Dimension von *tikkun olam* betone, während bei Jonas diese Dimension fehle. Dies bedeutet – kurz gesagt –, dass Heschel davon ausgehe, dass Gott und die Menschen in den Erlösungsprozess der Welt involviert seien. Die Menschen seien dabei dazu aufgerufen, Leiden, Ungerechtigkeit und Böses zu überwinden, wobei dies die endgültige Erlösung vorbereite, die von Gott zu erhoffen sei. Bei Jonas hingegen seien die Menschen zwar zu einem ähnlichen Verhalten aufgerufen, ohne aber auf ein Erlösungshandeln Gottes hoffen zu dürfen (vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 196, 226-229). Dies betont auch Christian J. Jäggi: „Allerdings unterscheiden sich die beiden Denker diametral in ihrer Vorstellung über die Rolle Gottes in der Geschichte und in der messianischen Sichtweise des Judentums.“ (Jäggi, *Auf dem Weg zu einer inter-kontextuellen Ethik*, S. 46). Unter *tikkun olam* können hier Handlungen verstanden werden, welche die Welt intakt halten bzw. Handlungen, in denen Menschen ihrer Verantwortung in der Welt gerecht werden; *Messianismus* bezeichnet hier die Hoffnung auf eine von Gott ausgehende endgültige Erlösung der Welt bzw. den Beginn der endzeitlichen Heilszeit (vgl. Dan, Art. *Tiqqun*, Sp. 417; vgl. Auffarth, Art. *Messias/Messianismus*. I. Religionsgeschichtlich, Sp. 1143-1144; vgl. Stemberger, Art. *Messias/Messianische Bewegungen*. II. Judentum, S. 622-630).

<sup>34</sup> Siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* (S. 177 ff.) sowie *Gott und das Leid* (S. 234 ff.).

<sup>35</sup> Diese Thesen zum Werden Gottes bei Jonas und Sölle werden auch bereits aufgestellt in Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 165.

Theodizeefrage besonders dadurch Bedeutung gewinnt, dass Heschel Gott als im Leid gegenwärtig versteht. Die enorme Bedeutung, die das Handeln der Menschen in Heschels Theologie trotz ihres asymmetrischen Verhältnisses hat, zeigt sich hier dadurch, dass Heschel die Menschen anscheinend zumindest teilweise für Gottes Gegenwart in der Welt verantwortlich macht. In *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* spielt der Gedanke der Gegenwart Gottes eine geringere Rolle, wobei Gott sich, seinen Zustand und v.a. seinen Willen den Menschen in der Welt fühlbar machen bzw. mitteilen kann. Sölle merkt in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* an, dass alle Leidenden in der Gegenwart Gottes seien und Gott mit ihnen sei und leide.<sup>36</sup>

Trotz aller Unterschiede kann festgehalten werden, dass der entscheidende Aufruf in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* wie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* und auch in *What We Might Do Together* ethischer Natur ist. Jonas, Sölle und Heschel fordern jeweils die Menschen vehement dazu auf, sich für andere einzusetzen und proklamieren eine immense Verantwortung der Menschen für das innerweltliche Geschehen und mehr (Jonas) oder weniger (Heschel) auch für Gott.<sup>37</sup> Wichtig hierbei ist, dass die Menschen – von Gott her – grundsätzlich wissen können, was zu tun ist.<sup>38</sup> Daher seien die Menschen in ihrer Freiheit fähig, nach dem Willen Gottes zu handeln, wobei sie auch die Möglichkeit haben, sich dagegen zu entscheiden.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Siehe *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.). Yong Sung Kim deutet Parallelen zwischen Heschels Rede vom *Pathos Gottes* und Sölles Rede von *der einwohnenden Gegenwart Gottes in der Welt*, von der sie in ihrem Buch *Leiden* spricht, an (vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 72).

<sup>37</sup> Walter Dietrich und Christian Link berufen sich auf Odo Marquard und fragen, ob Jonas und Sölle mit der Annahme einer derartigen Verantwortung der Menschen und Nicht-Verantwortung Gottes für die Welt und das Leiden in ihr nicht im Grunde einen gewaltigen Schritt in Richtung einer atheistischen Weltansicht machen (vgl. Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 2, S. 299-300). Vgl. zu dieser ethischen Verantwortung der Menschen, die nicht zuletzt auch eine Verantwortung für Gott beinhaltet, auch Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, S. 208. Auf die hohe Bedeutung, welche das Handeln der Menschen im Denken von Jonas und Heschel hat, wird auch aufmerksam gemacht in Wiese, "God's Adventure With the World" and "Sanctity of Life", S. 455-456 sowie in Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 196,220-221,223,229 und in Jäggi, *Auf dem Weg zu einer inter-kontextuellen Ethik*, S. 46-47. In diesen Publikationen wird auch darauf hingewiesen, dass Jonas und Sölle bzw. Jonas und Heschel diese ethische Verantwortung der Menschen nicht zuletzt von ihrem jeweiligen Gottesbild her begründen.

<sup>38</sup> Auf diese Gemeinsamkeit zwischen Jonas und Heschel wird auch hingewiesen in Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence*, S. 144. Christian Wiese hebt die hohe Bedeutung der Torah und der darin enthaltenen Mizwot (Verpflichtungen zu frommen Taten) hervor, die so für Jonas nicht gegeben zu sein scheine (vgl. Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, S. 226).

<sup>39</sup> Siehe *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.), *Die Reichen* (S. 174 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.), *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.) sowie *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.). Sölle hebt in einer Aussage zu Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* hervor: „Es bestätigt die Größe des Menschen, daß der Mensch auch gegen den Willen Gottes handeln kann. Das hat mir schon immer eingeleuchtet.“ (Sölle zit. in Boschki/Schuster, *Zur Umkehr fähig*, S. 39).

Eine Differenz liegt innerhalb dieses ethischen Aufrufs in der Aufteilung der Menschen in zwei Gruppen, die v.a. bei Sölle in ihrer Rede von *Armen* und *Reichen* zu erkennen ist. Während die Reichen bei ihr allgemein negativer dargestellt werden, sind die Armen ihr zufolge eher zu ethisch verantwortlichem Handeln sowie zu einem tragfähigen Glauben befähigt. Die Reichen seien hierbei auf die Armen angewiesen, da sie von ihnen zu lernen haben; die Armen seien wiederum davon abhängig, dass die Reichen nicht auf eine Art leben, die den Armen schade. Eine derartige Zweiteilung der Menschen nach *arm* und *reich* nehmen Jonas und Heschel nicht vor; jedoch wird bei Heschel zumindest implizit zwischen gläubigen und nicht-gläubigen Menschen unterschieden, wobei er den gläubigen Menschen – v.a. auf der ethischen Ebene – eher positive Attribute zuspricht und seinen ethischen Aufruf primär an sie adressiert.<sup>40</sup>

Allgemein sind jedoch Ähnlichkeiten in der Adressierung zu verzeichnen, da in allen drei Texten nicht primär jene Personen angesprochen werden, die direkt und klar ersichtlich anderen Menschen großes Leid zufügen oder sie sogar töten bzw. dies in der Vergangenheit getan haben. So adressiert Jonas seine Überlegungen nicht an die Mörder seiner in Auschwitz gestorbenen Mutter, Sölle nicht an die Regierungen von El Salvador oder der USA und auch Heschel wendet sich nicht direkt an die Mörder seiner durch die Shoah umgekommenen Mutter und Schwestern oder die aktuellen und vergangenen Regierungen sowie Militärs in den USA, die für Hiroshima und den Vietnamkrieg verantwortlich zeichnen. Aber nicht nur die Täter, sondern auch die Opfer von leidverursachenden Handlungen sind nicht die primären Adressaten dieser Texte. Stattdessen werden die Menschen in ihrer Allgemeinheit angesprochen, wobei sich aufgrund des theologischen bzw. religionsphilosophischen Charakters von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* v.a. an Gott glaubende Menschen angesprochen fühlen können. Teilweise entsteht dabei der Eindruck, dass hauptsächlich jene Menschen angesprochen werden, die eher durch ihre Passivität das Zufügen von Leid nicht verhindern bzw. in die leidverursachenden Strukturen eingebunden sind; dies kann v.a. bei Dorothee Sölle beobachtet werden, die sich in erster Linie an die *Reichen* – womit bei ihr ein Großteil der Menschen aus der 1. Welt gemeint sind und nicht z.B. nur Millionäre und Milliardäre – richtet.<sup>41</sup>

Eine letzte, hier noch zu vermerkende Gemeinsamkeit ist, dass weder in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* noch in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* oder in *What We Might Do Together* eschatologische Hoffnungsperspektiven eine große Rolle spielen. Im Hinblick auf ihre jeweiligen Gesamtwerke ist zu konstatieren, dass das

---

<sup>40</sup> Siehe *Die Armen und die Reichen* (S. 170 ff.) sowie *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.).

<sup>41</sup> Siehe *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.), *Die Reichen* (S. 174 ff.) sowie *Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.).

Eröffnen von eschatologischer Hoffnung bei Jonas am geringsten ausgeprägt ist, da er nur von einer *Unsterblichkeit der Taten* (und der Schicksale) der Menschen spricht, da sie Einfluss auf das Werden Gottes nehmen, während Sölle von einem Einswerden mit Gott, aber nicht einem ewigen Leben der Person spricht und Heschel durchaus auf die jüdische eschatologische Erlösungshoffnung verweist, aber keinen Fokus auf sie legt, sondern – wie Jonas und Sölle – in seiner Theologie das diesseitige Leben fokussiert.<sup>42</sup>

Was kann nun also nach dem Vergleich der Texte *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* festgehalten werden? Zunächst ist anzumerken, dass die in der Einleitung aufgestellte These, dass sich die Gedanken von Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel zur Theodizeefrage in vielen Aspekten stark ähneln, zutreffend ist.

Die vier wichtigsten Gemeinsamkeiten zwischen Jonas', Sölles und Heschels Denken sind: Erstens: Eine an die Menschen ergehende Aufforderung zum verantwortlichen Einsatz ihrer Kräfte zum Wohle der Menschheit. Zweitens: Der Grundgedanke, dass Gott der Unterstützung der Menschen bedarf, wobei deren Handeln eine enorme Rolle spielt. Drittens: Eine ausgeprägte Skepsis gegenüber der Vorstellung einer Allmacht und hierbei v.a. dem oftmals mit der Rede von Allmacht implizierten Gedanken, Gott könne beliebig in das innerweltliche Geschehen eingreifen, um Leid zu verhindern. Viertens: Eschatologische Hoffnungsperspektiven sind höchstens von untergeordneter Bedeutung.

Eine entscheidende Differenz besteht darin, wie die Abhängigkeit der Menschen von Gott gedacht wird, da diese sich bei Jonas weitgehend auf die anfängliche Selbstentäußerung Gottes und die Offenbarung seines Willens beschränkt, während Sölles Konzept des Schmerzes Gottes und v.a. Heschels Betonung der Bedeutung der Hinwendung der Menschen zu Gott und des Handelns Gottes den Menschen als deutlich abhängiger von Gott zeigen.

In der Einleitung dieser Arbeit ist für dieses Unterkapitel auch das Ziel formuliert worden, die Relevanz von Jonas', Sölles und Heschels Denken für die heutige christliche Theologie einzuschätzen und eine Würdigung ihrer Antwortversuche zur Theodizeefrage vorzunehmen. Naturgemäß ist hier nicht noch einmal auf jedes Detail einzugehen, das in den vorangegangenen Kapiteln behandelt worden ist, sondern eher eine abschließende Einschätzung bzw. ein kurzer Ausblick auf Basis der in diesem Kapitel und den vorangegangenen Kapiteln unter Zuhilfenahme von Forschungsliteratur angestellten Überlegungen zu geben, bevor im nachfolgenden Unterkapitel *Jonas, Sölle und Heschel im Dialog mit der aktuellen Systematischen Theologie* (S. 278 ff.) ein knapper Vergleich zwischen den Thesen von Jonas, Sölle und Heschel sowie der Theologie aktueller Dogmatiken vorgenommen wird.

---

<sup>42</sup> Siehe *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

Nach der intensiven Auseinandersetzung mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*, *What We Might Together* sowie der zugehörigen Sekundärliteratur kann als Minimalkonsens festgehalten werden, dass die von Jonas, Sölle und Heschel vertretenen Thesen eine Aufforderung an die christliche Theologie darstellen, sich mit ihnen vorbehaltlos auseinanderzusetzen; schon allein, da sich Jonas, Sölle und Heschel der wichtigen Aufgabe stellen, den Gottesbegriff angesichts des *malum morale* aus jüdischer bzw. christlicher Perspektive zu reflektieren und dies aus persönlicher Betroffenheit (v.a. Jonas, Heschel) sowie unter Berücksichtigung biblischer Texte und der jüdischen bzw. christlichen Tradition im Hinblick auf zentrale geschichtliche Ereignisse des 20. Jahrhunderts (v.a. Auschwitz) mit Ernsthaftigkeit sowie auf hohem religionsphilosophischen bzw. theologischen Niveau tun.

Fragen, die es zu bedenken gilt, sind z.B.: Gehört das Bekenntnis zur Allmacht Gottes zwingend zum christlichen Glauben? Wenn Gott allmächtig ist, wie kann dann der Begriff der *Allmacht* gedacht werden? Kann er überhaupt gedacht werden? Welche Möglichkeiten des (machtvollen) innerweltlichen Handelns können Gott zugesprochen werden? Oder: Ist Gott als abhängig oder unabhängig von den Menschen zu verstehen? Ist er abhängig, ist er dann noch Gott? Ist er unabhängig, kann er dann wirkliches Interesse an dem Schicksal der Menschen haben? Wie lassen sich Unabhängigkeit und Leiden Gottes zusammendenken? Oder: Wie kann es gelingen, Menschen in die Verantwortung für ihr eigenes Handeln zu nehmen? Befreien eschatologische Hoffnungsperspektiven zum solidarischen Einsatz der eigenen Kräfte oder vertrösten sie vielmehr auf ein wie auch immer geartetes Leben nach dem Tod und verhindern so gerade innerweltliches Engagement? Dies ist nur eine kleine Auswahl der Fragen, denen in der Auseinandersetzung mit *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* nachgegangen worden ist. Ein Positivbeispiel für eine kritisch-aufgeschlossene Aufnahme dieser Anfragen ist die Formulierung der Allmacht Gottes als *Allmacht der Liebe*, die u.a. Eberhard Jüngel in seiner Replik an Hans Jonas vornimmt. Die Kritik von Hans Jonas an der Vorstellung einer göttlichen Allmacht ist hier als Anlass genommen worden, das christliche Verständnis der Allmacht Gottes zu durchdenken und (neu) zu formulieren.<sup>43</sup>

Es kann abschließend festgehalten werden, dass die vorangegangenen Kapitel aufgezeigt haben, dass einige Thesen von Jonas, Sölle und Heschel aus christlich-theologischer Sicht eher bejaht werden können als andere. Ein Aspekt, der aus christlich-theologischer Perspektive kritisch zu sehen ist, ist die als sehr stark ausgeprägt gedachte Angewiesenheit Gottes auf die Menschen bzw. das Handeln der Menschen. Obschon christliche Theologie ein wirkliches Verhältnis von Gott und Mensch denken will, so geht doch fast kein christlicher Theologe so weit, das

---

<sup>43</sup> Siehe *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.) sowie *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.).

Schicksal Gottes bzw. das Sein Gottes auch nur annähernd derart in die Hände der Menschen zu legen, wie es v.a. Jonas und mit Abstrichen auch Sölle tut; auch die Art und Weise wie Heschel das Zusammenwirken von Gott und Mensch beschreibt, ist aus christlich-theologischer Perspektive ungewöhnlich und steht v.a. in Differenz zur christlichen Rechtfertigungslehre. Ein weiterer Aspekt, der aus der Sicht der christlichen Theologie fragwürdig erscheint, ist der weitgehende Verzicht auf eschatologische Hoffnungsperspektiven.

Der Aspekt von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together*, welcher von christlicher Theologie in besonderem Maße zu beachten ist, ist der Aufruf zur Wahrnehmung der menschlichen Verantwortung für die Mitmenschen. So ist zu betonen, dass christliche Theologie – gerade, wenn sie sich mit der Theodizeefrage beschäftigt – das Leben und das Leiden der Menschen ernstnehmen und sich an der Aufgabe beteiligen muss, für den Einsatz der menschlichen Kräfte zum Wohle aller Menschen zu plädieren, um ihrer eigenen Verantwortung, nicht nur den Inhalt des christlichen Glaubens, sondern auch seine Bedeutung für das Handeln der Menschen auf die Gegenwart bezogen zu reflektieren, gerecht zu werden.<sup>44</sup> Diese Dimension des Handelns droht nicht nur in der Theologie, sondern in jeder Geisteswissenschaft angesichts der oftmals nur auf abstrakt-theoretischer Ebene stattfindenden Diskussionen in den Hintergrund zu treten. Die Religionsphilosophie von Hans Jonas sowie die Theologien von Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel haben diese Dimension – nicht zuletzt durch ihre Bezugnahmen auf konkrete historische Kontexte wie Auschwitz, Hiroshima und den Vietnamkrieg, aber auch durch die Reflexion des Gottesbegriffs – auf ihre je eigene Art und Weise hervorgehoben und dieser ethische Aufruf ist von der christlichen Theologie in jedem Falle ernst zu nehmen. Kombiniert wird dieser ethische Aufruf bei Jonas, Sölle und Heschel nicht zuletzt mit der Rede von der Güte/Liebe, der Gegenwart und der Sorge Gottes für die Menschen. Auch dieses Moment ist aus christlich-theologischer Sicht als sehr wichtig einzuschätzen; Jonas', Sölles und Heschels Denken kann den christlichen Glauben hier eingehend daran erinnern, auch diese Aspekte des Glaubens zu betonen und sie nicht der Rede von der (All-)Macht Gottes unterzuordnen.

## 6.2 Jonas, Sölle und Heschel im Dialog mit der aktuellen Systematischen Theologie

In diesem Unterkapitel werden die in *Aktuelle systematisch-theologische Antwortansätze zur Theodizeefrage* (S. 41 ff.) gewonnenen Erkenntnisse zum Umgang mit der Theodizeefrage in aktuellen christlichen Dogmatiken auf der einen sowie bei Jonas, Sölle und Heschel auf der anderen Seite zueinander in Beziehung gesetzt.

---

<sup>44</sup> Zu diesen Aufgaben der Systematischen Theologie vgl. z.B. Roth, *Systematische Theologie*, S. 109-110.



Da in dieser Arbeit bereits an diversen Stellen Ergebniszusammenfassungen vorgenommen wurden – v.a. in den Zwischenfazits in den verschiedenen Kapiteln sowie in *Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel im Dialog* (S. 261 ff.) – ist an dieser Stelle auf eine erneute ausführliche Darstellung einzelner Positionen zu verzichten; stattdessen werden nur die wichtigsten Aspekte angeführt und knapp erläutert.<sup>45</sup> Daher kann die folgende Darstellung nur einen Überblick bieten, um unnötige Dopplungen zu den Ausführungen in anderen Kapiteln zu vermeiden. Eine derartige, überblicksartige Gegenüberstellung ist hier ausreichend, da bereits gezeigt worden ist, dass erstens die in den sieben aktuellen Dogmatiken vertretenen Positionen weitreichende Ähnlichkeiten aufweisen und zweitens auch die Positionen von Jonas, Sölle und Heschel untereinander viele Gemeinsamkeiten erkennen lassen. Im Folgenden wird dargelegt, in welchen Punkten die Antwortansätze von Jonas, Sölle und Heschel den zumeist in der aktuellen christlichen Systematischen Theologie vertretenen Antwortansätzen ähneln und in welchen Punkten sie sich deutlich von ihnen abgrenzen lassen.

Als erste Gemeinsamkeit ist hier die Betonung der Liebe bzw. der Güte Gottes zu nennen. Sowohl in den aktuellen Dogmatiken als auch bei Jonas, Sölle und Heschel wird Gott eines bzw. beide dieser – nicht unbedingt identischen, aber doch ähnlichen, teils sogar synonym verwendeten – positiven *Attribute* zugesprochen, wobei sie oftmals als absolut zentral für christliche bzw. jüdische Gottesvorstellungen klassifiziert werden. In diesem Punkt besteht daher wohl insgesamt die prominenteste Übereinstimmung der untersuchten Antwortansätze zur Theodizeefrage, die durch die Beobachtung, dass in den untersuchten Texten die Liebe bzw. Güte Gottes zumeist vorausgesetzt und daher weniger intensiv diskutiert wird als die Allmacht Gottes und an verschiedenen Stellen in Beziehung zur Allmacht Gottes gesetzt wird, noch deutlicher hervortritt.<sup>46</sup>

Die nächste Übereinstimmung besteht darin, dass fremdes, sinnloses Leid als etwas im Rahmen der eigenen Möglichkeiten zu Bekämpfendes angesehen wird. In den Dogmatiken lassen sich aber durchaus Unterschiede darin erkennen, welche Bedeutung Aufrufe zum aktiven Einsatz der eigenen Kräfte haben; während einige Theologen in ihren Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage diese Dimension explizit und ausführlich reflektieren, steht sie in den Texten anderer Theologen eher im Hintergrund bzw. wird höchstens implizit aufgegriffen. Bei Jonas, Sölle

---

<sup>45</sup> Daher werden auch nur die wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die zwischen den Antwortansätzen von Jonas, Sölle und Heschel auf der einen sowie den Dogmatiken auf der anderen Seite bestehen, erwähnt. Auch Unterschiede, die sich daraus ergeben, dass es sich um unterschiedliche Textarten handelt (die Texte von Jonas, Sölle und Heschel sind schließlich keine Auszüge aus Dogmatiken), werden ignoriert. Stattdessen wird nach den zentralen theologisch-inhaltlichen Übereinstimmungen und Differenzen gesucht.

<sup>46</sup> Siehe *Allwissenheit und Güte* (S. 57 f.), *Liebe* (S. 58 f.), *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.), *Der liebende und nicht-allmächtige Gott* (S. 162 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

und Heschel werden derartige Aufforderungen hingegen explizit in das Zentrum ihrer Überlegungen gestellt und nehmen viel Raum ein.<sup>47</sup> Darüber hinaus werden sie – stärker als in den aktuellen Dogmatiken – mit konkreten historischen Ereignissen (v.a. Auschwitz), in denen Menschen anderen Menschen sinnloses Leid zugefügt haben, verknüpft bzw. von ihnen hergeleitet; hiermit einher geht bei Jonas, Sölle und Heschel ein Fokus auf das *malum morale*, der so in den Dogmatiken insgesamt nicht gegeben ist.<sup>48</sup>

Weiterhin ist den angeführten Theologen sowie Jonas, Sölle und Heschel gemein, dass sie alle aus einer Innenperspektive des Glaubens argumentieren. Diese Erkenntnis mag banal klingen, aber es ist nichtsdestotrotz festzuhalten, dass sich alle hier berücksichtigten Denker – auch angesichts der Theodizeefrage – als gläubige Menschen verstehen. Des Weiteren fällt auf, dass in mehreren Texten gesagt wird, der Glaube ermögliche einen positiven Umgang mit dem Leid und schenke Kraft hierfür. Diese These findet sich sowohl in aktuellen Dogmatiken als auch bei Sölle und v.a. bei Heschel; in Hans Jonas' Religionsphilosophie spielt diese Dimension hingegen eine untergeordnete Rolle.<sup>49</sup>

Sowohl in den aktuellen Dogmatiken als auch bei Jonas, Sölle und Heschel besteht Einigkeit darüber, dass – auch aus der Innenperspektive des Glaubens – Gottes Wesen und Handeln nicht völlig verstehbar sind. Derartige Einschränkungen tauchen in den Dogmatiken z.B. in den Ausführungen zur Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage, zur Problematik der Zuschreibung von Attributen an Gott sowie der Gültigkeit eschatologischer Aussagen auf. Bei Hans Jonas und Dorothee Sölle ist die eingeschränkte Verstehbarkeit Gottes elementarer Bestandteil ihrer Antwortansätze, da sie diese eingeschränkte Verstehbarkeit als Attribut Gottes definieren; bei Abraham Joshua Heschel wird dieser Aspekt v.a. in der Unterscheidung von Gottes Wesen und seinem Pathos zur Sprache gebracht.<sup>50</sup>

Neben diesen Gemeinsamkeiten – bzw. Ähnlichkeiten, da die verschiedenen Denker doch auch im Hinblick auf ihnen gemeinsame Aspekte stets unterschiedliche Akzente setzen und bestimmte Begriffe nicht völlig identisch verstehen – existie-

---

<sup>47</sup> Siehe *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Reichen* (S. 174 ff.), *Der menschliche Schmerz* (S. 187 f.), *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.) sowie *Haltungs- und Verhaltensänderungen* (S. 227 ff.).

<sup>48</sup> Siehe *Drei Arten des Leides bzw. Übels* (S. 73 ff.), *Singularität von Auschwitz* (S. 97 ff.), *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.) sowie *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.).

<sup>49</sup> Siehe *Glaube und Klage* (S. 82 f.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Armen* (S. 170 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Hinwendung zu Gott* (S. 223 ff.).

<sup>50</sup> Siehe *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.), *Methodische Fragen* (S. 60), *Eschatologische Perspektiven* (S. 86 ff.), *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.), *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.), *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.) sowie *Gotteserkenntnis* (S. 258 f.).

ren auch mehrere elementare und bedeutsame Differenzen zwischen den aktuellen Dogmatiken auf der einen sowie Jonas, Sölle und Heschel auf der anderen Seite.

Erstens ist hier die (All-)Macht Gottes zu nennen, die in den aktuellen Dogmatiken recht intensiv diskutiert und bejaht wird, wobei manche Theologen eher von Allmacht, andere eher von Macht Gottes sprechen. Trotz der vielfältigen Zugänge, welche sich in den aktuellen Dogmatiken zur Vorstellung einer (All-)Macht Gottes finden lassen, kann hier doch recht deutlich ein klarer Unterschied zumindest zu Jonas und Sölle erkannt werden, welche beide die Allmacht Gottes explizit verneinen. Über Jonas kann sogar gesagt werden kann, er denke einen ohnmächtigen Gott, obschon laut Jonas Gott die Welt durch seine Selbstentäußerung hervorgebracht hat und sich den Menschen mitteilen kann. Sölle verneint in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* zwar die Allmacht Gottes, spricht in ihrem Gesamtwerk aber von der die Menschen *er-mächtigen Lebensmacht* Gottes, was (in anderer Terminologie) ähnlich auch in ihrer Rede vom Schmerz Gottes, der den Menschen Kraft verleihe, zu beobachten ist. Bei Heschel ist der Befund nicht eindeutig, aber auch er erscheint durchaus skeptisch gegenüber dem Glauben an die Allmacht Gottes, wobei er von einem machtvollen Handeln Gottes ausgeht, das bzw. dessen Wirksamkeit er jedoch (z.B. im Hinblick auf die Erlösung) nicht unabhängig von der Kooperation der Menschen denkt. Grundsätzlich ist sowohl in der Auseinandersetzung mit den aktuellen Dogmatiken als auch mit Jonas, Sölle und Heschel zutage getreten, dass die Frage nach einem möglichen Eingreifen Gottes in den Weltlauf absolut zentral in der Diskussion über die (All-)Macht Gottes ist. Andere Aspekte, die in mehreren Dogmatiken mit der Allmacht Gottes verknüpft werden – v.a. das Kreuz Jesu Christi sowie die eschatologischen Hoffnungsperspektiven –, spielen in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie in *What We Might Do Together* in Bezug auf die Diskussion der Allmacht keine oder nur eine untergeordnete Rolle.<sup>51</sup>

Mit diesen Verweisen auf das Kreuz Jesu Christi und die eschatologischen Hoffnungsperspektiven sind bereits die beiden nächsten hier anzuführenden Unterschiede genannt: Zunächst ist festzuhalten, dass in den aktuellen Dogmatiken angesichts der Theodizeefrage Bezugnahmen auf Jesus Christus und hierbei besonders auf das Kreuz Jesu Christi eine gewichtige Rolle spielen; die Auferstehung Jesu Christi sowie das ethische Handeln des Menschen Jesus werden deutlich seltener genannt. In *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerzen und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* sind Verweise auf Jesus Christus hingegen nur selten oder gar nicht zu finden. Im Falle von Hans Jonas und Abraham Joshua Heschel verwundert dies nicht, da es sich hier um jüdische Denker handelt, während im Hinblick auf Dorothee Sölle zu konstatieren ist, dass es eine Reihe an-

---

<sup>51</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.), *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.) sowie *Gottes (All-)macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.).

derer Texte gibt, in denen sie explizit und intensiv auf die Bedeutung Jesu Christi eingeht. Der Aspekt des (Mit-)Leidens Gottes, der in den aktuellen Dogmatiken oftmals anhand des Kreuzes Jesu Christi entfaltet wird, ist jedoch von höchster Bedeutung für das Denken von Jonas, Sölle und Heschel; hier besteht also ein Anknüpfungspunkt für christliche Theologie. Es fällt aber auf, dass das (Mit-)Leiden Gottes im Kreuz in vielen Dogmatiken nicht nur als Ausdruck der Liebe, sondern auch (bisweilen unter Verweis auf die Auferstehung) der Macht Gottes verstanden wird. Während dies in Sölles Rede von der Lebensmacht und dem Schmerz Gottes durchaus ein Äquivalent findet, so zieht Jonas aus seinen Ausführungen zum Leiden Gottes nicht den Schluss, dass sich gerade hier Gottes Macht zeige, wobei er allgemein Gott nicht als mächtig denkt. Und auch bei Heschel wurde eine derartige direkte Verknüpfung von Leiden und Macht nicht konstatiert, obschon er Gott als leidend und machtvoll handelnd denkt.<sup>52</sup>

Als nächste Differenz zwischen der in den aktuellen Dogmatiken vertretenen Theologie und dem Denken von Jonas, Sölle sowie Heschel sind die eschatologischen Hoffnungsperspektiven zu nennen. Sie werden in allen untersuchten Dogmatiken angesprochen und nehmen oftmals eine zentrale Stellung innerhalb der hier offerierten Antwortansätze zur Theodizeefrage ein. Im Gegensatz dazu ist festzuhalten, dass derartige Hoffnungsperspektiven in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* nicht relevant sind und auch in den Gesamtwerken von Jonas, Sölle und Heschel nicht im Vordergrund stehen.<sup>53</sup>

Eine der wichtigsten Erkenntnisse, die in den vorangegangenen Kapiteln gewonnen werden konnte, ist, dass v.a. Hans Jonas Gott als sehr angewiesen auf das Handeln der Menschen denkt; im Hinblick auf die Theologie Dorothee Sölles und Abraham Joshua Heschels wurde dies jeweils eingeschränkt, wobei auch hier derartige Ansätze zu erkennen sind. Diese Angewiesenheit Gottes ist wohl der größte und die christlich-theologische Auseinandersetzung mit dem Denken von Jonas, Sölle und Heschel am meisten erschwerende Unterschied zwischen den Überlegungen zur Theodizeefrage, die sich in den aktuellen Dogmatiken zur Theodizeefrage finden lassen und den Antwortansätzen in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together*. So können zwar in den aktuellen Dogmatiken Aussagen zu einem (Mit-)Leiden Gottes (v.a. in den Ausführungen zum Kreuz Jesu Christi) sowie die Annahme einer auch gegenwärtig aktiven, beidseitigen Beziehung Gottes zur Welt (v.a. in den Ausführungen zum Schöpfersein Gottes) gefunden werden, aber die Vorstellung einer derartigen An-

<sup>52</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.), *Jesus Christus* (S. 62 ff.), *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.), *Gottes (All-)Macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.) sowie *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.).

<sup>53</sup> Siehe *Eschatologische Perspektiven* (S. 86 ff.), *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

gewiesenheit Gottes auf das Handeln der Menschen – wie sie z.B. Jonas in Bezug auf das Werden Gottes und Sölle im Hinblick auf die durch die Liebe bedingte wechselseitige Angewiesenheit Gottes und der Menschen denken – findet in den aktuellen Dogmatiken keine Entsprechung. Auch von einem Hinwirken der Menschen auf die Erlösung – wie bei Heschel – ist in den aktuellen Dogmatiken nicht die Rede, obschon hier Aufrufe zum innerweltlichen Einsatz der menschlichen Kräfte bisweilen von eschatologischen Hoffnungsperspektiven hergeleitet werden; jedoch werden diese nirgendwo als Vorbereitung für die eschatologische Erlösung der Menschen gedacht.<sup>54</sup>

Obschon die Gottesbeziehung der Menschen in Bezug auf das, was die Menschen für Gott tun (müssen), also bei Jonas, Sölle und Heschel anders gedacht wird als in den aktuellen Dogmatiken, so fällt doch auf, dass jeweils auch eine Angewiesenheit der Menschen auf Gott beschrieben wird. Diese ist bei Jonas recht gering ausgeprägt (v.a. Selbstentäußerung Gottes und Offenbarung); bei Sölle (v.a. Gott als Schöpfer, Schmerz Gottes als verbindende Kraft) und Heschel (v.a. Offenbarung, Zurückführen der Macht und Weisheit der Menschen auf Gott, Erlösung der Menschen) wird diese Angewiesenheit der Menschen auf Gott ausgeprägter gedacht. Hier lassen sich Parallelen zu den aktuellen Dogmatiken ziehen, wo ebenfalls von Gott als Schöpfer und Erlöser der Menschen und von der Offenbarung Gottes die Rede ist und dabei der Mensch (bzw. die Welt) als angewiesen auf Gott und die Beziehung zu Gott beschrieben wird.<sup>55</sup> Jedoch sind es in den Dogmatiken insbesondere die (seltenen) Verweise auf den Heiligen Geist, die an Sölles und Heschels Gedanken, die Kräfte, Macht und Weisheit der Menschen seien auf Gott zurückzuführen, anknüpfen können. Schließlich heißt es in den Dogmatiken, die innerhalb ihrer Ausführungen intensiv auf den Heiligen Geist eingehen, dass Gott zur Überwindung des Bösen inspiriere und befähige, die Menschen mit der Kraft seines Geistes erfülle und das Wirken des Heiligen Geistes sich (auch) im menschlichen Leben und Handeln verwirkliche.<sup>56</sup>

Durch die Kontrastierung mit den Theodizee-Abschnitten der aktuellen Dogmatiken sind die Besonderheiten der Antwortansätze von Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel noch deutlicher zu Tage getreten: Zu nennen sind zunächst v.a. *erstens* die Angewiesenheit Gottes auf das Handeln der Menschen und *zweitens* der weitgehende Verzicht auf eschatologische Hoffnungsperspektiven, zu

---

<sup>54</sup> Siehe *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.), *Der Schöpfungsglaube* (S. 69 ff.), *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.), *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

<sup>55</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.), *Offenbarung Gottes in Jesus Christus* (S. 62 f.), *Der Schöpfungsglaube* (S. 69 ff.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.), *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* (S. 177 ff.), *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

<sup>56</sup> Siehe *Die Trinität und der Heilige Geist* (S. 67 f.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.).

denen die untersuchten Dogmatiken grundlegend andere Positionen einnehmen als Jonas, Sölle und Heschel. Dass gerade diese Angewiesenheit Gottes und der Verzicht auf eschatologische Hoffnungsperspektiven sich in den Dogmatiken so nicht finden lassen, ergänzt die in *Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel im Dialog* (S. 261 ff.) angedeutete und in den jeweiligen Einzeluntersuchungen zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* sowie *What We Might Do Together* ausführlicher dargestellte Kritik, welche viele christliche Theologen an diesen beiden Aspekten der Antwortansätze von Jonas, Sölle und Heschel üben. Als *dritte* Besonderheit ist – zumindest bei Jonas und Sölle – die scharfe Kritik an dem Gedanken der göttlichen Allmacht zu nennen, die sich in dieser ausgeprägten Form ebenfalls nicht in den aktuellen Dogmatiken und auch nicht bei Heschel finden lässt. Die *vierte* Besonderheit – der ethische Fokus anhand konkreter historischer Ereignisse (v.a. Auschwitz) – wird in der Forschungsliteratur zwar oftmals positiv eingeschätzt und findet durchaus in einigen der aktuellen Dogmatiken eine Art Äquivalent. Trotzdem fällt auf, dass Jonas, Sölle und Heschel die menschliche Verantwortung für andere Menschen stärker in das Zentrum ihrer Überlegungen stellen, als dies in der aktuellen christlichen Theologie üblich ist.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Für Darstellungen einiger unterstützender sowie einiger kritisierender Auseinandersetzungen mit diesen vier Besonderheiten der Ansätze von Jonas, Sölle und Heschel in der Forschungsliteratur siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.), *Ausblick* (S. 194 f.), *Haltungs- und Verhaltensänderungen* (S. 227 ff.) sowie *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

## 7 Abschließende Überlegungen und Thesen zum christlich-theologischen Umgang mit der Theodizeefrage

Im Folgenden werden auf Basis der in den vorangegangenen Kapiteln angestellten Überlegungen und gewonnenen Erkenntnisse abschließende Thesen formuliert und erläutert, wodurch ein eigener, christlich-theologischer Entwurf entsteht, der Impulse für den Diskurs zum Umgang mit der Theodizeefrage geben soll.<sup>1</sup>

### 7.1 Zielsetzungen, methodisches Vorgehen und Qualitätskriterien

Als Hinführung zur ersten These sind zunächst einige Ausführungen zu Zielsetzungen, methodischem Vorgehen und Qualitätskriterien von Antwortansätzen zur Theodizeefrage voranzustellen, wobei zu Beginn auf ihre grundsätzliche theologische Unbeantwortbarkeit eingegangen wird.

Für die Annahme, die Theodizeefrage sei theologisch nicht abschließend zu beantworten und Gott somit nicht durch Menschen zu rechtfertigen, lässt sich insbesondere mittels drei Aspekten argumentieren:

Erstens kann darauf hingewiesen werden, dass keine von Menschen gegebene Antwort auf die Theodizeefrage existiert, die für alle Menschen zu allen Zeiten überzeugend gewesen ist; auch gibt es nicht die *eine* Antwort, auf die sich alle Christen oder auch nur alle christlichen Theologen einigen können.<sup>2</sup> Dies zeigen eindrücklich die verschiedenen Antwortversuche in ihrer Gesamtheit sowie die jeweilige Kritik an ihnen. Der Umstand, dass eine definitive Antwort, die von allen Menschen bzw. allen Christen bzw. allen christlichen Theologen als solche anerkannt wird, nach mehreren tausend Jahren von inner-, aber auch außer- und vorchristlicher Reflexion nicht existiert, legt nahe, dass dies sich auch in Zukunft nicht ändern wird.

---

<sup>1</sup> Um zum einen Bezüge zu den vorangegangenen Kapiteln herzustellen, aber zum anderen Dopplungen zu vermeiden, wird in den Fußnoten auf die jeweils wichtigsten Passagen dieser Arbeit verwiesen, in denen hier nur kurz angesprochene Gedanken ausführlicher entfaltet und diskutiert werden. Derartige Verweise auf vorherige Kapitel bzw. allgemein auf andere Abschnitte dieser Arbeit werden mit *siehe* gekennzeichnet, wohingegen Verweise auf Primär- und Sekundärliteratur mit *vgl.* eingeleitet werden. Wenn mit *siehe* auf eine andere These dieses Schlusskapitels verwiesen wird, so ist jeweils das gesamte Unterkapitel gemeint, das zu dieser These hinführt, und nicht nur die kurze These, die am Ende dieses Unterkapitels zu finden ist.

<sup>2</sup> Auch existiert keine Antwort, die alle Juden oder alle jüdischen Theologen eint.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Auch ist es ohne Weiteres möglich, über diese Feststellung hinauszugehen und sogar eine grundsätzliche Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage anzunehmen. Hierbei kann – dies ist der zweite Aspekt – auf das begrenzte Wissen und Verstehen der Menschen hingewiesen werden, welche als Grundvoraussetzungen geschöpflichen Lebens und als Teilelemente des *malum metaphysicum* zu verstehen sind. Begrenzungen ihrer Lebenszeit, ihrer Macht, aber auch ihres Wissens und Verstehens gehören zu ihrem Geschöpf- und Menschsein.<sup>3</sup>

Als dritten Aspekt ist schließlich auf die hierzu in enger Beziehung stehende Erkenntnis zu verweisen, dass Gott sowie das Handeln Gottes für die Menschen nicht völlig zu verstehen und nachzuvollziehen sind. Die Vorstellung eines Gottes, der für die Menschen völlig verstehbar und berechenbar wäre, ist aus christlich-theologischer Perspektive ebenso abzulehnen wie die Vorstellung eines Gottes, den die Menschen überhaupt nicht verstehen und von dem sie überhaupt nicht reden können.<sup>4</sup>

Es verwundert daher nicht, dass viele Theologen die grundsätzliche Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage betonen und auch ihre eigenen Entwürfe zur Theodizeefrage nicht als den Versuch verstanden sehen wollen, eine definitive Antwort vorzulegen.<sup>5</sup> Im Folgenden soll daher von *Antwortansätzen* oder *Antwortversuchen* zur Theodizeefrage und nicht von *Antworten* gesprochen werden, um die Unabge-

---

<sup>3</sup> Wilfried Härle weist darauf hin, dass aufgrund des *malum metaphysicum* Theodizeeversuche, die einen Beweisanspruch erheben, notwendig scheitern (siehe *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.)).

<sup>4</sup> Aus jüdischer Perspektive bestätigen dies Jonas und Heschel (siehe *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.) sowie *Gotteserkenntnis* (S. 258 f.)). Härle merkt an, dass „kein Mensch in diesem Leben [...] die Selbstoffenbarung Gottes *vollkommen* [erfasst], sondern immer nur in bestimmten Aspekten und Tiefenschichten.“ (Härle, *Dogmatik*, S. 117). Die drei oben genannten Aspekte legen im Grunde sogar nahe, dass auch in anderen zentralen theologischen Fragen keine abschließenden theologischen Antworten gegeben werden können. Schließlich liegt zu keinem zentralen theologischen Thema ein vollumfängliches Konzept vor, das sämtliche Theologen als das ihre anerkennen; die Begrenzung des menschlichen Verstehens und Wissens, die auch für das Wesen und Handeln Gottes gilt, hat ebenfalls Relevanz für alle übrigen theologischen Themen. Auch hierauf verweist Härle, wenn er sagt, dass „die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens *nicht abschließend* beantwortet werden [kann]. Ihre Beantwortung geschieht notwendigerweise unter eschatologischem Vorbehalt.“ (Härle, *Dogmatik*, S. 75).

<sup>5</sup> Siehe *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.). Hans Jonas bezeichnet seinen *Gottesbegriff nach Auschwitz* als „Gestammel“ (GA, S. 425). Außerdem deutet er eine grundlegende Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage an: „Auch jede Antwort auf die Hiobsfrage kann nicht mehr als das sein.“ (GA, S. 425). Eberhard Jüngel betont, dass dies ebenso über die christliche Theologie gesagt werden könne: „Die christliche Theologie stammelt auf ihre Weise. Aber stammelnd wenigstens haben wir alle die Pflicht, [...] den Schöpfer und seinen schöpferischen Akt verantwortlich und so klar wie möglich zur Sprache zu bringen“ (Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, S. 162).



schlossenheit der Reflexion und Diskussion zu diesem Thema kenntlich zu machen.<sup>6</sup>

Aus der Annahme, keine abschließende Antwort auf die Theodizeefrage finden zu können, sollte jedoch nicht folgen, sich überhaupt nicht denkerisch bzw. theologisch mit ihr auseinanderzusetzen. Der wichtigste Grund für die Sinnhaftigkeit bzw. sogar Notwendigkeit einer theologischen Beschäftigung mit ihr liegt in dem Umstand begründet, dass die Frage, wieso Leid in der Welt existiert, wenn sie doch die Schöpfung eines liebenden und (all-)mächtigen Gottes sei, sich geradezu aufdrängt und vielfach gestellt wird. Hierbei ist die Theodizeefrage nicht nur eine akademisch-theologische Frage, sondern wird auch von Nicht-Theologen gestellt, wobei das Interesse sowohl in dem Wunsch begründet liegen kann, dieses Denkproblem aufzulösen, als auch durch eine existentielle Betroffenheit von eigenem Leid und dem Leid anderer, welches den eigenen Glauben in Frage stellt, hervorgerufen werden kann. Es spricht grundsätzlich nichts dagegen, diesem Interesse nachzugehen – v.a. wenn man vom Leid in der Welt existentiell betroffen ist und die Theodizeefrage nicht einfach als *Gedankenexperiment* versteht.<sup>7</sup>

Der Hinweis, ein aus einer solchen Betroffenheit resultierendes Nachdenken über die Theodizeefrage würde den eigenen Glauben gefährden, mag auf den ersten Blick überzeugen. Schließlich ist es denkbar, dass ein glaubender Mensch, der sich bislang nicht wirklich intensiv mit der Theodizeefrage beschäftigt hat, ins Zweifeln gerät, wenn er versucht, den liebenden und mächtigen Schöpfer mit dem Leid in dieser Welt zusammenzudenken. Jedoch erscheint es sehr viel problematischer, den eigenen Glauben, der von dem Leid in der Welt herausgefordert wird, nicht

---

<sup>6</sup> Zur Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage sowie zur Verstehbarkeit Gottes siehe *Grenzen und Unbeantwortbarkeit* (S. 47 ff.), *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.), *Drei Gottesvorstellungen* (S. 157 ff.) sowie *Gotteseerkenntnis* (S. 258 f.). Auch Werner Thiede kommt zu dem Fazit, dass die Theodizeefrage ein „diskutables“ Thema“ (Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 254) bleibe: „Niemand vermag im Horizont dieser Weltzeit die Richtigkeit seines Theodizee-Modells letztgültig zu beweisen, niemand aber auch die Berechtigung einer Bestreitung der Legitimität von Theodizee-Versuchen.“ (Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, S. 254).

<sup>7</sup> Vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 12-17; vgl. Metz, *Memoria passionis*, S. 35. Eine uneingeschränkt als negativ einzuschätzende Motivation für die Beschäftigung mit der Theodizeefrage erwähnt Ulrich H. J. Körtner: „Andererseits aber kann die Theodizeefrage dem Versuch dienen, von der eigenen Verantwortung für das Böse abzulenken und das Gewissen auf Kosten Gottes zu entlasten“ (Körtner, *Dogmatik*, S. 396). Als positiven Gegenpol nennt Körtner hier die Motivation in den Fällen, in denen sich die Theodizeefrage „aufgrund existentieller Erfahrungen auf[drängt], welche in der Sprache der christlichen Tradition als Anfechtung zu bezeichnen sind.“ (Körtner, *Dogmatik*, S. 396). Auch Klaus von Stosch sieht die Möglichkeit einer negativ einzustufenden Motivation für die Beschäftigung mit der Theodizeefrage: „Theodizee darf nicht zur Stilllegung des Fragens nach Gott führen und schon gar nicht zu einer Verabredung mit Gott hinter dem Rücken der leidenden Personen geraten.“ (von Stosch, *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus*, S. 210). Dabei bezieht er sich – wie Dorothee Sölle – auf Elie Wiesels *Der Prozess von Schamgorod* und kommt zu einem ähnlichen Schluss wie sie (siehe *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.)).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

kritisch zu reflektieren, da in diesem Falle im Grunde nur drei Optionen bleiben, die aus christlich-theologischer Sicht jeweils nicht erstrebenswert sind: Entweder der Verlust des eigenen Glaubens, da er nicht mehr als lebensrelevant und überzeugend wahrgenommen wird oder ein *Statischwerden* des eigenen Glaubens, bei dem neue Gedanken, Fragen oder Zweifel nicht mehr zugelassen werden oder eine Trennung des eigenen Glaubens von den Geschehnissen in der Welt, bei der Gott und das Leid schlicht nicht zueinander in Beziehung gesetzt werden.<sup>8</sup>

Neben dieser primär auf den eigenen Glauben bezogenen Motivation sind natürlich auch viele Menschen zusätzlich aufgrund ihres Berufes geradezu verpflichtet, sich theologisch mit der Theodizeefrage auseinanderzusetzen und hierzu auskunftsfähig zu sein: Dies gilt z.B. für Pfarrer, an Universitäten lehrende Theologen und Religionslehrer an Schulen. Diese Menschen müssen damit rechnen, von Gemeindemitgliedern, Studierenden oder Schülern auf die Theodizeefrage angesprochen und nach möglichen Antwortansätzen oder auch ihrer persönlichen Perspektive gefragt zu werden. Aber auch unabhängig von solchen direkten Nachfragen sollte die Beschäftigung mit der Theodizeefrage – aus den oben genannten Gründen – aktiv in den Konfirmationsunterricht, die Predigt, das Theologiestudium und den Religionsunterricht eingebracht werden; nicht zuletzt, um den Menschen zu helfen, sich angesichts der schier unendlichen Masse an Antwortansätzen zu orientieren. Ein weiterer zu beachtender Punkt ist, dass von Menschen, welche diese Berufe ausüben, auch in Krisensituationen oftmals seelsorgerliche Unterstützung erbeten wird. Derartige Unterstützung besteht in akuten Situationen zwar im Regelfall nicht darin, theoretische Diskurse über die Theodizeefrage zu führen, sondern vielmehr darin, aktiv beizustehen, wozu nach Härle v.a. Ansprechbarsein, Zuhören, Gesten und Gespräche gehören können.<sup>9</sup> Trotzdem kann auch hier der vorangegangene Reflexionsprozess über die Theodizeefrage als Fundament dienen, aus dem Ideen für von Authentizität geprägte tröstende Worte oder Antwortversuche auf klagende Nachfragen gewonnen werden.<sup>10</sup> Auch hieran zeigt sich, dass eine sinnvolle Beschäftigung mit der Theodizeefrage nicht im Sinne eines

---

<sup>8</sup> Diese möglichen Auswirkungen, wenn Menschen sich nicht produktiv mit der Theodizeefrage auseinandersetzen und der eigene Glaube nicht reflektiert wird, werden in der Religionspädagogik – z.B. in der jugendtheologischen Forschung – intensiv diskutiert (vgl. Freudenberger-Lötz/Döhn, *Jugendtheologie*, S. 17-19; vgl. Freudenberger-Lötz, *Theologische Gespräche mit Jugendlichen*, S. 19-22). Aus systematisch-theologischer Perspektive betont Klaus von Stosch die Bedeutung einer argumentativ vorgehenden Theodizee für den Glauben: „Gerade die Eliminierung oder Kriminalisierung der Warum-Frage und des Nachdenkens über sie kann dazu führen, dass die Rückfrage nach Gott nicht mehr mit ihrer letzten Ernsthaftigkeit gestellt wird.“ (von Stosch, *Plädoyer für einen trinitäts-theologisch perspektivierten Theismus*, S. 211).

<sup>9</sup> Siehe *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.).

<sup>10</sup> Zwischen einer *existentiellen Betroffenheit* von Leid und dem davon unterschiedenen, aber in Beziehung dazu stehenden *theoretischen Diskurs* wird unterschieden in Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 264-266. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Körtner, *Dogmatik*, S. 363 sowie Weidemann, *Three Problems of Evil*, S. 138-141.

Gedankenexperiments stattfindet, sondern immer auch dadurch motiviert ist, von dem eigenen Leid und dem Leid anderer existentiell betroffen zu sein.<sup>11</sup>

Als Ziel für die theologische Beschäftigung mit der Theodizeefrage ist festzuhalten, den christlichen Glauben angesichts des Leides in der Welt zu verantworten. Was damit konkret gemeint ist und was daraus für Theologen folgt, die sich mit der Theodizeefrage auseinandersetzen und Texte hierzu verfassen, wurde in den obigen Ausführungen bereits angedeutet: Es geht darum, einen Antwortansatz zu formulieren, zu vertreten und in den Diskurs einzubringen, der aus einer christlich-theologischen Perspektive überzeugt. Dass dieser Antwortansatz *überzeugen* soll bedeutet dabei jedoch nicht, dass dieser Ansatz beansprucht, eine abschließende Antwort zu sein, die keine Fragen offen lässt und zum allgemeinen Konsens in der christlichen Theologie oder allgemein unter allen Christen wird. Vielmehr ist es auch möglich, Antwortansätze, die nicht beanspruchen, eine abschließende Antwort auf die Theodizeefrage zu bieten, hinsichtlich ihres Reflexionsgrades, ihrer Schlüssigkeit und ihrer Übereinstimmung mit den grundlegenden Inhalten des christlichen Glaubens zu prüfen.<sup>12</sup>

Da – wie gerade erläutert – die Theodizeefrage sich aufdrängt und vielfach gestellt wird, ein Zurückweichen vor dieser Frage droht, den Glauben für das eigene Leben irrelevant werden zu lassen und die berufliche Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage (sei es in Theologie, Religionsunterricht, Seelsorge etc.) zumindest eine eigene Positionierung erfordert, sind Antwortansätze daher trotz ihres Ansatz- oder Versuchscharakters der völligen Kapitulation des Denkens vor der Theodizeefrage vorzuziehen.

In diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, dass natürlich die eigene christlich-theologische Perspektive nur eine unter vielen christlich-theologischen Perspektiven darstellt, da jeder Theologe in gewissem Maße einen eigenen Zugang zur Theodizeefrage hat. Dies liegt darin begründet, dass sich innerhalb der hohen Anzahl an Texten zur Theodizeefrage teilweise eklatante Unterschiede in der verwendeten Terminologie und Methodik, den zugrundeliegenden Prämissen, den gesetzten Prioritäten, den verwendeten Quellen und den verfolgten Zielen konstatieren lassen. Eine große Herausforderung, der sich jeder zu stellen hat, der einen Überblick über den theologischen Diskurs gewinnen will, besteht daher darin, die

---

<sup>11</sup> Zur Sinnhaftigkeit und Bedeutung der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage siehe *Legitimität, Relevanz und Notwendigkeit* (S. 43 ff.). Hans Jonas vertritt – unter Berufung auf Immanuel Kant – die These, dass das Nachdenken über Gegenstände, von denen die Menschen nichts *wissen* können und die sich einem menschlichen Beweisanspruch entziehen, in der Philosophie legitim sei. Hierbei verweist er auf den Gottesbegriff und die Theodizeefrage, v.a. in Hinblick auf Auschwitz (siehe *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.)).

<sup>12</sup> Was zu den Kernaussagen des christlichen Glaubens gehört und aus welchen Quellen sie auf welche Art und Weise zu gewinnen sind, ist innerhalb des Diskurses zur Theodizeefrage und allgemein in der Theologie jedoch teilweise sehr umstritten; auf die zu nutzenden Quellen wird in These 2 näher eingegangen, auf grundlegende Inhalte des Glaubens in These 3-5.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Vielfalt in all diesen aufgeführten Punkten zu (er-)kennen, wobei diese Vielfalt sogar noch zunimmt, wenn – wie in den vorangegangenen Kapiteln geschehen – auch Texte berücksichtigt werden, die nicht als *christlich-theologisch* bezeichnet werden können, sondern z.B. *jüdisch-theologisch* oder *(religions-)philosophisch* sind. Aus dieser Beobachtung folgt, dass es vonnöten ist, auch den eigenen Zugang zur Theodizeefrage zu reflektieren und für die Leser und Gesprächspartner transparent zu machen. An dieser Stelle darf die theologische Auseinandersetzung mit und das Gespräch über die Theodizeefrage jedoch nicht enden. Zunächst ist nicht nur zu verstehen, wie der Zugang eines bestimmten theologischen oder religionsphilosophischen Textes bzw. Gesprächspartners beschaffen ist, sondern auch zu diskutieren, welche Stärken und Schwächen dieser spezifische Zugang zur Theodizeefrage hat und ob sowie aus welchen Gründen er zu modifizieren oder ein anderer Zugang zu bevorzugen wäre. In diesem Zusammenhang ist auch der eigene Zugang zu begründen bzw. zu verantworten. Des Weiteren gilt: Soll aus der erwähnten Masse der Entwürfe zur Theodizeefrage nicht eine absolute Beliebigkeit folgen, so muss im Anschluss an die Reflexion des Zugangs des Gegenübers zur Theodizeefrage und die Offenlegung des eigenen Zugangs, die das theologische Gespräch gewissermaßen vorbereiten, die systematische Diskussion der verschiedenen Antwortansätze sowie der zugehörigen einzelnen theologischen Argumente erfolgen.<sup>13</sup>

Als Letztes ist hier noch zu ergänzen, dass der eigene Antwortansatz auch die Dimension des Handelns mit einschließen sollte.<sup>14</sup> Auch bei Aspekten des Themenkomplexes, die vermeintlich ohne ethische Überlegungen behandelt werden könnten (z.B. die Diskussion um die Allmacht Gottes oder eschatologische Hoffnungsperspektiven), sollte doch der Bezug zum Handeln der Menschen nie völlig außer Acht gelassen werden.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Zur Diskussion der verschiedenen Perspektiven, Terminologien, methodischen Vorgehensweisen etc. siehe *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.), *Zielsetzungen und Vorgehen* (S. 45 ff.), *Jonas' Vorbemerkungen* (S. 94 ff.), *Sölles Theodizeebegriff* (S. 155 f.) sowie *Ausgangsfrage und methodisches Vorgehen* (S. 204 ff.). Wie eine Reflexion des Zugangs des Gegenübers aussehen kann, ist beispielhaft in *Jonas' Vorbemerkungen* (S. 94 ff.) zu sehen. Erst im Anschluss an die Darstellung und Reflexion der jonasschen Vorbedingungen (u.a. seine persönliche Betroffenheit und seine jüdische Perspektive) erfolgt hier die Darstellung und theologische Diskussion seiner religionsphilosophischen Aussagen zu Allmacht, Güte, Verstehbarkeit Gottes etc. Innerhalb des vorliegenden Entwurfes wird v.a. in These 1 und 2 der eigene Zugang erklärt, bevor v.a. in These 3 und 4 Aussagen zum Wesen und Handeln Gottes getätigt werden und schließlich in These 5 die menschliche Verantwortung in den Fokus rückt.

<sup>14</sup> Diese Forderung orientiert sich an den Antwortansätzen von Jonas, Sölle und Heschel, wird aber auch in den aktuellen Dogmatiken berücksichtigt (siehe *Umgang mit eigenem und fremdem Leid* (S. 81 ff.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Beziehung von menschlichem und göttlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.).

<sup>15</sup> Zu der Bedeutung des Handelns der Menschen, den Gottesattributen und eschatologischen Hoffnungsperspektiven siehe die Thesen 3 und 5.

Aus all diesen Überlegungen folgt die erste These:

**These 1:** *Ein christlich-theologischer Text zur Theodizeefrage sollte einen Antwortansatz bieten, der aus einer existentiellen Betroffenheit vom Leid in der Welt resultiert, das eigene methodische Vorgehen und die eigenen Ziele transparent macht, sich nicht als abschließende Antwort auf die Theodizeefrage versteht, die Kernaussagen des christlichen Glaubens aufgreift, in sich schlüssig und reflektiert ist und die Dimension des Handelns der Menschen mit einschließt.*

## 7.2 Quellen, Adressaten und Gesprächsteilnehmer

V.a. da in den vorangegangenen Kapiteln nicht nur Schwerpunkte auf aktuelle Dogmatiken und Überlegungen von Dorothee Sölle, sondern auch auf die Antwortansätze von Hans Jonas und Abraham Joshua Heschel gelegt wurden, sind nicht nur christlich-theologische Gedanken, sondern auch jüdisch-theologische bzw. vom Judentum geprägte (religions-)philosophische Argumente diskutiert worden. Die nachfolgende These sowie die zugehörigen Ausführungen sollen dieses Vorgehen reflektieren sowie auf weitere Fragen zu den zu verwendenden Quellen und der Adressierung dieses Beitrages eingehen.

Insbesondere in der Auseinandersetzung mit Hans Jonas wurden in den vorangegangenen Kapiteln methodische Überlegungen angestellt, um sich der Frage anzunähern, aus welchen Quellen sich ein christlich-theologischer Antwortansatz zur Theodizeefrage bedienen sollte (im Vergleich zu Jonas' jüdisch-religionsphilosophischem Ansatz). Im Zuge dieser Reflexion, aber auch grundsätzlich in der Betrachtung der verschiedenen diskutierten christlich-theologischen Positionen zeigte sich, dass die Bibel als eine wichtige bzw. die wichtigste Quelle gesehen wird, um zu theologischen Aussagen zu gelangen oder theologische Aussagen zu beurteilen.<sup>16</sup> Außerdem wird in christlich-theologischen Texten zur Theodizeefrage oftmals auf christlich-theologische Argumentationen aus Vergangenheit und Gegenwart Bezug genommen, die sich ebenfalls wiederum auf die biblische Botschaft berufen; oft finden sich in christlich-theologischen Texten zur Theodizeefrage sogar mehr explizite Verweise auf Texte anderer Theologen als explizite Verweise auf bibli-

---

<sup>16</sup> Siehe *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.). Dies gilt als allgemeiner Grundsatz der christlichen bzw. der evangelischen Theologie, wie Frank Surall festhält: „Die Bibel stellt nach evangelischer Auffassung die grundlegende Quelle der Systematischen Theologie dar.“ (Surall, *Systematische Theologie*, S. 39). Der Diskurs darüber, welche Rolle die Bibel für die Gewinnung theologischer Aussagen spielt bzw. spielen sollte und wie dies zu begründen sei, kann in diesem Rahmen nicht hinreichend nachgezeichnet werden. Vgl. als Einführung z.B. Alkier, *Die Zumutung der Schriftauslegung*, S. 7-24. Eine grundlegende Auseinandersetzung mit der *Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens* und eine intensive Diskussion des Zusammenhangs der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und der Wirkung und Autorität der Bibel findet sich auch in Härle, *Dogmatik*, S. 106-134. Für einen historischen Abriss und eine Diskussion aus katholischer Perspektive vgl. z.B. Walter, „Quelle“ oder „Steinbruch“?, S. 79-103.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

sche Texte.<sup>17</sup> Die Verwendung dieser verschiedenen Quellen liegt nahe, überrascht nicht und ist auch sinnvoll, um dem Selbstverständnis christlicher Theologie, Gott „aufgrund seines Zur-Welt-Kommens in dem Menschen Jesus und der sich in diesem Kommen vollziehenden Offenbarung“<sup>18</sup> zu erkennen und ihre Aussagen „vor Gottes Selbstzeugnis in Jesus Christus zu *verantworten*“<sup>19</sup>, gerecht zu werden. Aus christlicher Perspektive ist die Bibel hierbei „auch und vor allem die grundlegende Überlieferungsgestalt, durch die die Offenbarung Gottes in Jesus Christus für die Nachgeborenen zugänglich wird.“<sup>20</sup> Es darf hierbei keineswegs unterschlagen werden, dass ein Aspekt des christlich-theologischen Selbstverständnisses ist, die Aussagen der biblischen Texte und verschiedener christlich-theologischer Texte nicht einfach wörtlich zu wiederholen, sondern es vielmehr ihr Auftrag ist, den christlichen Glauben in der Gegenwart zu entfalten und zu verantworten; dies kann jedoch nicht sinnvoll unter Missachtung der biblischen Botschaft, der christlichen Tradition und des (aktuellen) christlich-theologischen Diskurses geschehen.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Dies gilt auch für den hier vorgelegten Antwortansatz, gegen den daher angebracht werden könnte, dass er sich – obschon hier die Bedeutung der Bibel betont wird – nur an wenigen Stellen explizit auf konkrete Bibelstellen beruft. Dem kann jedoch entgegnet werden, dass a) die hier angestellten Überlegungen auf den vorherigen Kapiteln aufbauen, in denen sehr wohl immer wieder biblische Bezugsstellen angeführt werden und b) auch indirekte sowie implizite Bezüge zur biblischen Botschaft möglich und teilweise sogar sinnvoller sind als das (bisweilen kontextlose) Zitieren einzelner Verse oder Perikopen.

<sup>18</sup> Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 158. Siehe hierzu auch *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.).

<sup>19</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 133. Das Neue Testament gewinnt dabei Bedeutung als „schriftlicher Niederschlag der Christusverkündigung, wie sie in der Anfangszeit der Christenheit geschah“ (Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 54). Außerdem betonen Joest und von Lüpke, dass sich der dreieinige Gott „durch das Wort der Schrift mitteilt und durch dieses bezeugt wird.“ (Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 57).

<sup>20</sup> Härle, Dogmatik, S. 123. Für Härle ist entscheidend, „sich vom Text *etwas sagen zu lassen*, und zwar genau das, *was der Text sagen will*“ (Härle, Dogmatik, S. 127) und zu vermeiden, dass „in die Bibel vor allem das *hineingelesen* wird, was den mitgebrachten Vorstellungen der Leserinnen und Leser entspricht, was aber keineswegs mit Sinn, Bedeutung und Intention der Bibeltexthe übereinstimmen muß.“ (Härle, Dogmatik, S. 124). Härles Auseinandersetzung mit Röm 9,20f. zeigt auf, dass es durchaus möglich ist, Aussagen biblischer Texte nicht nur verstehen zu wollen, sondern sie auch zu hinterfragen und zu kritisieren. Härle erläutert, weshalb er – entgegen der paulinischen Argumentation – es für legitim hält, sich inhaltlich mit der Theodizeefrage zu beschäftigen (siehe *Legitimität, Relevanz und Notwendigkeit* (S. 43 ff.)).

<sup>21</sup> Wilfried Joest bezeichnet das Wort, in dem sich Gott in Jesus Christus den Menschen zugesagt hat, als *unüberholbar*, aber merkt auch an: „Gewiß kann auch hier das Weitersagen nicht einfach in einem Rezitieren von Formulierungen der Vergangenheit bestehen. Gottes Selbstzusage will den Menschen in die konkreten persönlichen und geschichtlichen Situationen hinein begegnen, in denen sie leben, und muß darum in veränderte Situationen hinein auch auf neue Weise ausgelegt werden.“ (Joest, Dogmatik. Bd. 1, S. 50) (dieses Zitat findet in dieser Form in der durch Johannes von Lüpke überarbeiteten Neuauflage von Joests Dogmatik nicht, weswegen hier eine ältere Auflage zitiert wird).

Die Auseinandersetzung mit Denkern wie Jonas und Heschel macht aber deutlich, dass die christliche Theologie sich neben diesen christlichen Quellen auch auf außerchristliche Quellen stützen sollte, um den christlichen Glauben besser zu verstehen und gegebenenfalls als selbstverständlich angesehene theologische Aussagen kritisch zu hinterfragen. Zunächst bietet sich hier die Beschäftigung mit jüdischen Quellen an, worunter z.B. die jüdische Tradition, die aktuelle jüdische Theologie, aber auch vom Judentum geprägte (religions-)philosophische Ansätze oder jüdisch-literarische Werke fallen.<sup>22</sup> Ein erster Grund hierfür ist der Umstand, dass sich beide Religionen teilweise auf dieselben Quellen (Altes Testament bzw. Tanach) berufen. Für die christlich-theologische Reflexion über die Theodizeefrage zentrale biblische Texte wie das Buch Hiob, die Schöpfungsberichte oder die Psalmen interpretieren daher auch jüdische Denker, wobei diese Interpretationen die christlich-theologische Sichtweise bereichern können.<sup>23</sup> Ein zweiter Grund für die besonders ausgeprägten Berührungspunkte liegt in den Ähnlichkeiten, die viele christliche und jüdische Denker in Bezug auf ihre Gottesbegriffe und ihre ethischen Prinzipien aufweisen. Drittens hat gerade im deutschsprachigen Raum die Bedeutung jenes jüdischen Denkens, welches bewusst den Dialog und die produktive Konfrontation mit dem Christentum sucht, historische Gründe; v.a. das über Jahrhunderte gewachsene, vielfältige jüdische Leben als Minderheit im christlich geprägten deutschsprachigen Raum, die Auseinandersetzung mit der Shoah und der jüdisch-christliche Dialog nach 1945.<sup>24</sup> Werden Texte, die eine jüdische Per-

<sup>22</sup> Dies betont Dorothee Sölle und setzt dies auch in vielen ihrer theologischen Texte um, wobei u.a. Hans Jonas, Elie Wiesel und Martin Buber für sie zentral sind (siehe *Personenauswahl* (S. 27 ff.), *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.) sowie *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.)). Die intensive Beschäftigung mit jüdischen Texten innerhalb eigener theologischer Reflexionen findet sich jedoch auch bei anderen christlichen Theologen; z.B. bei Jürgen Moltmann, der sich u.a. in seinen Ausführungen zum Pathos Gottes auf Abraham Joshua Heschel bezieht (siehe *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.)).

<sup>23</sup> Allgemein sind die obigen Aussagen über Gottes Selbstzeugnis in Jesus Christus keinesfalls so zu verstehen, dass das Alte Testament keine Rolle für die christliche Theologie und den christlichen Glauben spiele oder nicht mehr Teil des Bibelkanons sei. Vgl. hierzu Härle, *Dogmatik*, S. 119-123 sowie Oeming, *Vom Eigenwert des Alten Testaments als Wort Gottes*, S. 327-330.

<sup>24</sup> Vgl. Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland*, S. 9-22. Die Bedeutung der *hebräischen Bibel* für Judentum und Christentum, Ähnlichkeiten zwischen jüdischen und christlichen Gottesvorstellungen sowie die Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs hebt Heschel hervor. Hierzu und allgemein zu den Impulsen, die jüdisches Denken für die christliche Theologie (und vice versa) bietet, siehe *Personenauswahl* (S. 27 ff.), *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.) sowie *Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.). Als ein weiterer Grund für die besonders intensive Nutzung jüdischer Texte kann auch angeführt werden, dass in der christlichen Theologie und den christlichen Kirchen das besondere Verhältnis von Juden und Christen betont wird, wobei oftmals dazu aufgerufen wird, die Judenmission zu unterlassen; hierbei gilt u.a. der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* aus dem Jahre 1980 als zentraler Orientierungspunkt. Vgl. hierzu Rendtorff/Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, S. 593-596 sowie Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission*, S. 274-298.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

spektive aufweisen (z.B. Texte von Jonas oder Heschel), als weitere Quellen zur Reflexion, Diskussion, Kritik und Entfaltung der christlichen Glaubensinhalte genutzt, so muss jedoch der Umstand, dass diese Texte keine christlich-theologischen Texte sind, reflektiert und berücksichtigt werden.<sup>25</sup> Trotz der zu beobachtenden Ähnlichkeiten sollte die christliche Theologie dabei nicht den Eindruck erwecken, als ob Judentum und Christentum mehr oder weniger ein- und dieselbe Religion seien. Auch die Unterschiede und das Trennende dürfen nicht unterschlagen werden.<sup>26</sup>

Damit ist nicht ausgeschlossen, dass auch Bezugnahmen auf andere Religionen, die in dieser Arbeit ausgespart wurden, sehr sinnvoll sein können. Momentan drängt sich hier aufgrund der in den letzten Jahrzehnten gestiegenen Anzahl von Muslimen in Deutschland, der sich entwickelnden islamischen Theologie im deutschsprachigen Raum und den Gemeinsamkeiten, welche die drei abrahamitischen Religionen aufweisen, sicherlich v.a. die Beschäftigung mit dem Koran sowie der islamischen Tradition und der Dialog mit der islamischen Theologie auf.<sup>27</sup>

Neben den genannten Optionen bieten sich auch Auseinandersetzungen mit philosophischen Texten an, die christlich geprägt sind und/oder das Ziel verfolgen, einen philosophisch verantwortbaren Gottesbegriff zu entwickeln.<sup>28</sup> Selbiges gilt für literarische Texte, welche die Frage nach Gott und dem Leid aufgreifen.<sup>29</sup> Eine weitere Möglichkeit besteht darin, Texte, die aus einer atheistischen Position heraus argumentieren und das Leid in der Welt als Argument gegen die Existenz Gottes anführen, zu verwenden; hierauf wird an dieser Stelle zwar verzichtet, aber dies könnte noch weitere, fruchtbringende Impulse liefern.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Zur Reflexion über die Bedeutung nicht-theologischer Texte (v.a. von Jonas' Religionsphilosophie) für die christliche Theologie siehe *Persönliche Betroffenheit und Herangehensweise* (S. 94 ff.).

<sup>26</sup> Dies wird auch in Heschels Überlegungen zum jüdisch-christlichen Dialog deutlich (siehe *Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.)).

<sup>27</sup> Für Ansätze eines christlich-islamischen Dialogs zur Theodizeefrage vgl. Middelbeck-Varwick, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch*, S. 319-334 oder Schmid/Sperber/Terzi, *Leid deuten im Gespräch zwischen Christen und Muslimen*, S. 11-18.

<sup>28</sup> Hier ist wohl Leibniz' *Théodicée* der christlich-philosophische Text, der am häufigsten in der aktuellen deutschsprachigen christlich-theologischen Diskussion der Theodizeefrage aufgegriffen wird (siehe *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.) sowie These 3). Frank Surall nennt eine ganze Reihe von Theologen, die sich intensiv mit nicht-theologischen Texten auseinandergesetzt und ihre Theologie auf diese Weise weiterentwickelt haben; u.a. Paul Tillich, Adolf von Harnack, Karl Barth und Eberhard Jüngel (vgl. Surall, *Systematische Theologie*, S. 57-61). Der Forschungsdiskurs zu Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* wird mitnichten nur von Theologen geführt, sondern auch von Philosophen, die über theologische Kenntnisse verfügen; vgl. z.B. Wetz, *Abschied von Gott*, S. 135-147.

<sup>29</sup> Hier wird im deutschsprachigen christlich-theologischen Diskurs zur Theodizeefrage u.a. eine Passage aus Georg Büchners *Dantons Tod* oftmals aufgegriffen, in der das Leid in der Welt als „der Fels des Atheismus“ (Büchner, *Danton's Tod*, S. 58) bezeichnet wird (vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 41-43; vgl. Janßen, *Hiobs Fragen und die Antworten der Theologie*, S. 52-53).

<sup>30</sup> Für eine Zusammenstellung und Diskussion verschiedener Argumente aus einer dezidiert atheistischen Perspektive vgl. *Gesang, Angeklagt: Gott*.



### 7.3 Gottes Handeln durch seine (All-)Macht der Liebe

Die Diskussion über die Theodizeefrage, die innerhalb der christlichen Theologie insbesondere in der Systematischen Theologie geführt wird, kann auch von den Erkenntnissen anderer theologischer Teildisziplinen profitieren. Innerhalb dieser Arbeit zeigt sich dies z.B. durch Verweise auf bibelwissenschaftliche Fachliteratur, die genutzt wird, um die Bezüge, die Jonas, Sölle und Heschel zur (hebräischen) Bibel vornehmen, besser verstehen und einordnen zu können.<sup>31</sup>

Zumindest Teile der systematisch-theologischen Reflexion bieten auch wiederum Anregungen für andere Disziplinen; u.a. für die Religionspädagogik, innerhalb derer die Theodizeefrage ebenfalls ein Thema von höchster Relevanz ist.<sup>32</sup> Außerdem können z.B. (Religions-)Philosophen sowie jüdische Theologen profitieren, da auch sie Impulse aus christlich-theologischen Überlegungen zur Theodizeefrage gewinnen können. Erkennbar ist dies u.a. an Jonas und Heschel, die ihr Denken und hierbei auch ihre Überlegungen zur Theodizeefrage in der Auseinandersetzung mit christlicher Theologie geschärft haben.<sup>33</sup>

Als These folgt hieraus:

**These 2:** *Die christlich-theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage bezieht sich auf verschiedene christliche Quellen (v.a. die Bibel sowie christlich-theologische Texte aus Vergangenheit und Gegenwart) und außerchristliche Quellen (v.a. jüdische Texte) und versucht auf dieser Basis zu Antwortansätzen zu gelangen, mit denen man den christlichen Glauben im Dialog mit christlichen und nichtchristlichen Gesprächsteilnehmern entfalten und verantworten und somit Impulse für verschiedene (innerchristliche, interreligiöse etc.) Diskurse bieten kann.*

### 7.3 Gottes Handeln durch seine (All-)Macht der Liebe

Im Anschluss an diese eher auf das methodische Vorgehen ausgerichteten Thesen ist nun der hier präsentierte Antwortansatz zu konkretisieren. Hierzu soll zunächst auf die Frage eingegangen werden, inwiefern die Rede von der Allmacht Gottes sinnvoll und ein relevanter Aspekt in der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage ist.

Sowohl in der christlichen Tradition als auch in der gegenwärtigen Theologie wird Gott zumeist als allmächtig verstanden – auch und insbesondere in Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage. Beispielhaft zeigt sich die Bedeutung dieses Gottesattributes in unzähligen Texten aus unterschiedlichen Epochen: Im Glaubens-

---

<sup>31</sup> Siehe u.a. die Bezugnahmen auf das Leiden Gottes in *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), auf den Gottesknecht in *Die Armen* (S. 170 ff.), auf Paulus in *Der menschliche Schmerz* (S. 187 f.) sowie auf Hiob in *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.).

<sup>32</sup> Für einen ersten Einblick zum religionspädagogischen Umgang mit der Theodizeefrage vgl. z.B. Rommel, Mensch – Leid – Gott.

<sup>33</sup> Siehe hierzu die verschiedenen Ausführungen zum jahrzehntelang andauernden Dialog von Jonas und Bultmann sowie jene zu Heschels Bezugnahme auf Tillich (siehe u.a. *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.) sowie *Heschel als (Tiefen-)Theologe* (S. 209 ff.)).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel<sup>34</sup> und im Apostolischen Glaubensbekenntnis<sup>35</sup>, über Luthers *De servo arbitrio*<sup>36</sup> und Leibniz' *Essais de Théodicée*<sup>37</sup>, bis hin zu aktuellen Dogmatiken wie jenen von Härle oder Joest und von Lüpke.<sup>38</sup> Auf der anderen Seite regt sich aber (seit dem 20. Jahrhundert vermehrt) auch Kritik an diesem Gottesattribut, wobei als Argumente angeführt werden, dass die Allmacht Gottes biblisch nur selten erwähnt werde, All-Begriffe grundsätzlich nicht gedacht werden können, All-Eigenschaften logisch-ontologisch nicht möglich seien oder an die Allmacht und die Liebe Gottes angesichts des Leides in der Welt nicht zugleich geglaubt werden könne.<sup>39</sup>

Zwei der schärfsten Kritiker der Vorstellung der Allmacht Gottes sind Hans Jonas und Dorothee Sölle, die in ihren Antwortansätzen zur Theodizeefrage zwar am Glauben an Gott festhalten, ihn aber nicht als den Allmächtigen denken. Die Antwortansätze von Jonas, Sölle und anderen, die ähnlich denken, bleiben jedoch ebenfalls nicht unwidersprochen. So wird in Bezug auf Jonas gefragt, ob nicht gerade sein Konzept eines weitgehend ohnmächtigen Gottes dem jüdischen wie dem christlichen Glauben widerspreche und, da ein ohnmächtiger Gott nicht helfen und retten könne, zu einer Hoffnungslosigkeit führe und somit keinesfalls einen überzeugenden Antwortansatz zur Theodizeefrage darstelle. Des Weiteren führen Jonas' Kritiker ins Feld, dass er die Allmacht Gottes so verstehe, als ob der allmächtig

---

<sup>34</sup> Vgl. Dingel (Hrsg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [BSELK], S. 49-50.

<sup>35</sup> Vgl. Dingel (Hrsg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [BSELK], S. 42-43. Sowohl Karl Rahner als auch Karl Barth betonten, dass in den frühen Glaubensbekenntnissen die Allmacht das einzige *Attribut* bzw. die einzige *Eigenschaft* gewesen sei, das bzw. die Gott zugesprochen wurde und ihn charakterisierte (vgl. Rahner, Art. Allmacht Gottes, Sp. 353; vgl. Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, S. 587). Vgl. hierzu auch Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, S. 4-5 sowie Askani, Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, S. 1.

<sup>36</sup> Vgl. Luther, *De servo arbitrio*/Vom unfreien Willensvermögen, v.a. S. 471,473. Vgl. hierzu auch Härle, Einleitung, S. XXVII-XXXVI.

<sup>37</sup> Vgl. Leibniz, *Versuche in der Theodicée*, v.a. S. 95-96. Vgl. hierzu auch Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis Auschwitz, S. 58-59. Bei Leibniz' *Theodicée* handelt es sich zwar nicht um einen theologischen Text im eigentlichen Sinne, was aber nichts daran ändert, dass er die christliche Theologie entscheidend geprägt hat. Siehe hierzu auch *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.) sowie die nachfolgenden Ausführungen in These 3.

<sup>38</sup> Siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.).

<sup>39</sup> Hans-Christoph Askani merkt an, dass über Jahrhunderte bzw. Jahrtausende das Leid und die Ungerechtigkeit in der Welt nicht dafür sorgten, dass der Glaube an die Allmacht Gottes vielfach aufgegeben wurde, dies aber angesichts der Leiderfahrungen des 20. Jahrhunderts sehr wohl geschah und geschieht – sowohl inner- als auch außerhalb der Theologie (vgl. Askani, Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, S. 1-2,8). Dass Allmacht logisch-ontologisch nicht möglich sei, betont Hans Jonas (siehe *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.)). Außerdem legt Jonas' Klassifizierung der Vorstellung der Allmacht als „althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin“ (GA, S. 418) nahe, dass er sie nicht als ein Attribut versteht, welches Gott aufgrund des Zeugnisses der (hebräischen) Bibel zugesprochen werden könne (siehe *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.)). Weiterführend zur Diskussion um die biblische Begründbarkeit göttlicher Allmacht vgl. Feldmeier, Nicht Übermacht noch Impotenz, S. 20-38.

gedachte Gott beliebig jederzeit und auf jede denk- und undenkbbare Art und Weise in das Weltgeschehen eingreifen könnte, obschon die Allmacht Gottes eigentlich völlig anders zu verstehen sei.<sup>40</sup>

Grundsätzlich ist es aus christlich-theologischer Perspektive durchaus möglich, von der Allmacht Gottes zu sprechen, wobei v.a. das Konzept von Gottes (All-)Macht der Liebe überzeugen kann.<sup>41</sup> Allerdings ist Jonas und Sölle angesichts des Leides in der Welt darin zuzustimmen, dass Gott anscheinend nicht beliebig in das Weltgeschehen eingreifen kann, da ansonsten Leid, wie es in der Shoah Menschen über andere Menschen brachten, in der Tat nicht mit einem liebenden Gott vereinbar erscheint. Somit ist die christliche Theologie dazu aufgefordert, den Allmachtbegriff zu durchdenken und klar zu erkennen zu geben, was unter der Allmacht Gottes verstanden wird und was nicht. Des Weiteren bleibt die Problematik bestehen, dass die Vorsilbe *All-* im Begriff *Allmacht* bei vielen Menschen den Gedanken hervorrufft, hiermit sei gemeint, Gott könne alles Leid zu jeder Zeit beliebig und problemlos verhindern, wenn er es denn will.<sup>42</sup> V.a. aus diesem Grund (aber auch wegen der oben genannten Argumente) wird im Folgenden nicht von der *Allmacht*, sondern vielmehr von der *Macht Gottes* gesprochen und ein Versuch unternommen, transparent zu machen, was man aus einer christlich-theologischen Perspektive unter dieser Macht verstehen kann, wenn es nicht bedeutet, dass Gott alles Leid beliebig verhindern könnte.<sup>43</sup> Zu einem ähnlichen Schluss kommt Helga Kuhlmann, die dabei Hans Jonas' Hinweis, Macht sei ein Relationsbegriff und daher die Vorstellung göttlicher Allmacht ein Missverständnis, positiv aufnimmt; ebenso merkt sie an, für mehrere der üblicherweise als *Allmacht* übersetzten biblischen Begriffe gelte, dass hier eine andere Übersetzung angemessener erscheine. Als Alternativen schlägt sie daher die Begriffe *Macht* oder *Vollmacht* vor, spricht jedoch trotzdem weiterhin auch von der *Allmacht* Gottes und lehnt diesen Begriff somit nicht einfach bedingungslos ab, sondern fordert dazu auf, Gottes (All-)Macht als (All-)Macht seiner Liebe zu deuten.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Siehe *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.) und *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.).

<sup>41</sup> Siehe *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.). Auch weiter unten finden sich einige Überlegungen zu einem möglichen Verständnis von Gottes *Macht der Liebe*.

<sup>42</sup> Michael Bachmann weist darauf hin, dass die Rede von Gottes Allmacht zumeist ein „Alleskönnen“ Gottes“ (Bachmann, Gott, der „Allmächtige“, S. 189) impliziere und daher weitgehend auf sie verzichtet werden solle (vgl. Bachmann, Gott, der „Allmächtige“, S. 189-192). Im Apostolischen Glaubensbekenntnis sei ursprünglich der allmächtige Vater als „Souverän und Hoffnungsinstanz“ (Bachmann, Gott, der „Allmächtige“, S. 189) und eben nicht als *Alleskönner* bekannt worden.

<sup>43</sup> Zur Auseinandersetzung mit Jonas' und Sölles (und sonstiger) Allmachtskritik sowie Versuchen, die (All-)Macht Gottes zu denken, siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.), *Die (Nicht-)Allmacht Gottes* (S. 124 ff.) sowie *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.).

<sup>44</sup> Vgl. Kuhlmann, Abschied von der Allmacht?, S. 271-273, 275-282. Die von Kuhlmann angesprochene jonassche Argumentation zu Macht als Relationsbegriff und der daraus folgenden Unmöglichkeit göttlicher Allmacht wird intensiver behandelt in *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.); dort wird auch auf die christlich-theologische Rede von der (All-)Macht der Liebe näher eingegangen,

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Das Wort *beliebig* wird hier mit der Intention verwendet, zwar einerseits zu betonen, dass davon auszugehen ist, dass Gott nicht einfach jedes Leid verhindern könnte, aber andererseits auch nicht kategorisch auszuschließen, dass Gott in Einzelfällen eventuell doch Leid verhindert; obschon die Annahme eines solchen direkt leidverhindernden Handelns Gottes grundsätzlich kritisch zu sehen ist. Diese „Möglichkeit eines *gelegentlichen* besonderen Handelns Gottes“<sup>45</sup> diskutiert Klaus von Stosch und nennt als Beispiele das Manipulieren des Wetters durch Gott zur Rettung von Menschen sowie das Heilen einer Krebserkrankung durch Gott, nicht aber das Aussetzen der menschlichen Willensfreiheit.<sup>46</sup> Aspekte wie das Manipulieren des Wetters ließen sich auch durchaus auf das *malum morale* anwenden, da vorstellbar wäre, wie das Wetter verhindert, dass ein Mensch einem anderen Menschen in einer konkreten Situation Leid zufügt. Sofern sie ein solches, *gelegentliches besonderes Handeln Gottes* annimmt, gerät die Theologie jedoch in Schwierigkeiten, da mit Blick auf Leid von großem Ausmaß (wie in Auschwitz, aber auch bei unheilbaren Krankheiten oder Naturkatastrophen, die nicht durch den freien Willen der Menschen erklärbar sind) nicht ersichtlich ist, nach welchen auch nur ansatzweise nachvollziehbaren Kriterien Gott in der einen Situationen handelt, um das Leid zu verhindern und in der anderen Situation nicht.<sup>47</sup> Man müsste also einen nahezu völlig unverständlichen Gott annehmen, der zumindest nach menschlichen Maßstäben absolut willkürlich handelt, was aus christlich-theologischer Sicht nicht

---

die außerdem weiter unten nochmals aufgegriffen wird. Dass Dorothee Sölle – durchaus in Übereinstimmung mit Kuhlmanns Anmerkungen – zwar nicht von der *Allmacht*, aber doch von der *Macht* Gottes spricht, wird aufgezeigt in *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.).

<sup>45</sup> von Stosch, *Theodizee*, S. 148. Wilfried Härle sieht die Verwendung des Begriffes *Handeln* in Bezug auf Gott kritisch und plädiert dafür, stattdessen vom *Wirken* Gottes zu sprechen; u.a. da *Handeln* eine Körperlichkeit des Handlungssubjekts (in diesem Falle Gott) impliziere. Jedoch merkt Härle auch an, in der Theologie sei oftmals vom *Handeln* Gottes die Rede, ohne dass damit z.B. eine Körperlichkeit Gottes vorausgesetzt werde. Aus diesem Grunde ist es möglich, hier vom *Handeln* Gottes zu sprechen; u.a. da auch der Begriff *Wirken* – Härle erwähnt dies selbst – durchaus problematische Implikationen haben kann (vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 282-284). Konträr zu Härle plädiert Helga Kuhlmann dafür, „theologisch nicht nur in unpersönlicher Weise vom Wirken, sondern auch vom Handeln und vom Willen Gottes“ (Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 273) zu sprechen, da Gott zwar transpersonal, aber zugleich auch personal zu denken sei. Unter Verweis auf die Zuschreibung von Personalität spricht auch Klaus von Stosch vom *Handeln* Gottes (vgl. von Stosch, *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus*, S. 202,207).

<sup>46</sup> Vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 140-148. Von Stosch spricht hierbei die These an, Gott hebele zwar nicht die Naturgesetze aus, handle aber innerhalb der *Schwankungsbreite* der Naturgesetze.

<sup>47</sup> Dies erinnert an die vorangegangene Interpretation von Gottes Handeln in Abraham Joshua Heschels Theologie: Heschel wurde dort so interpretiert, dass Gott nicht *alles* Leid verhindere und nicht *alles* kontrolliere, was in der Welt geschieht, aber doch Einfluss auf das Weltgeschehen nehmen könne. Auch bei Heschel ist insbesondere die Shoah als Grund zu erkennen, wieso Heschel vorsichtig ist, Gott Einflussmöglichkeiten auf das Weltgeschehen zuzusprechen; die Staatsgründung Israels und der Ausgang des *Sechstagerkrieges* hingegen wurden als der primäre Grund identifiziert, aus dem Heschel trotzdem von Einflussmöglichkeiten Gottes auf das Weltgeschehen spricht (siehe *Gottes (All-)macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.)).

überzeugen kann.<sup>48</sup> Natürlich darf sich die Theologie nicht anmaßen, Gott und sein Handeln völlig verstehen zu wollen, aber die Vorstellung eines aus menschlicher Perspektive völlig willkürlich handelnden Gottes ist mit dem christlichen Gottesbegriff nicht zu vereinbaren.<sup>49</sup>

Als Nächstes ist hier als eine Art Zwischenbemerkung auf drei grundsätzliche Bedingungen hinzuweisen, welche die Diskussion über alle Gottesattribute betreffen und teilweise auch die Adäquatheit der Rede von Gottes Macht einschränken; im Anschluss daran wird weiter unten ausgeführt, wie die Macht Gottes gedacht werden kann. Erstens: Gottes Wesen und Gottes Handelns sind für die Menschen nicht völlig verstehbar oder greifbar, was bereits in These 1 angesprochen wurde. Daraus folgt, dass auch Attribute, die Gott zugesprochen werden, für Menschen nicht völlig zu erfassen sind; auch bzw. sogar besonders dann, wenn sie ihm zu Recht zugesprochen werden. Zweitens: Hiermit hängt eng zusammen, dass Theologen Begriffe auf Gott anwenden müssen, die auch in anderen Kontexten in der Sprache verwendet werden, jedoch zumeist zur Beschreibung von Menschen oder innerweltlichen Zuständen und Prozessen genutzt werden; hierunter fallen z.B. *Liebe*, *Gerechtigkeit*, *Handeln* und eben auch *Macht*.<sup>50</sup> Zwar müssen sich durchaus Gemeinsamkeiten oder Analogien erkennen lassen zwischen dem, was z.B. unter menschlicher Liebe verstanden wird und dem, wie die Liebe Gottes gedacht wird, da die verwendeten Begriffe ansonsten irreführend bzw. völlig inhaltsleer wären; trotzdem ist zu konstatieren, dass all diese Begriffe, wenn man sie auf Gott anwendet, sich gewissermaßen von ihrer menschlichen bzw. innerweltlichen Bedeutung entfernen und diese übersteigen.<sup>51</sup> Ähnlich äußert sich Klaus von Stosch, der dafür plädiert, in analoger Rede von Gott zu sprechen und dies dabei weder überzogen anthropomorphistisch noch völlig inhaltsleer zu tun: „Auf die Rede von Gottes Personsein und sein Handeln in der Welt bezogen darf also einerseits nie die größere Unähnlichkeit der göttlichen Seite außer Acht gelassen werden. Anderer-

---

<sup>48</sup> Ähnliches betont Medard Kehl, wobei er statt von *beliebig* von *jederzeit* spricht: „Dieses Modell des (zumindest gelegentlich) in der Welt direkt intervenierenden Handelns Gottes verschärft das *Theodizee-Problem*: Wie ist es mit Gottes Gerechtigkeit und Güte vereinbar, wenn er in bestimmten (persönlich oder politisch-gesellschaftlichen) Situationen eines himmelschreienden Unrechts oder einer ungeheuren Naturkatastrophe nicht rettend eingreift, obwohl er es doch dieser Vorstellung nach jederzeit könnte? Wenn diese Metaphorik von Gott und seinem Handeln einseitig dominiert [...], dann braucht man sich nicht wundern, dass unsere Zeitgenossen sich von einem so vorgestellten dunklen ‚Willkürgott‘ abwenden.“ (Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 249).

<sup>49</sup> Zur (teilweisen) Verstehbarkeit Gottes siehe *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.), *Der allmächtige und liebende Gott* (S. 162 ff.) sowie *Gotteserkenntnis* (S. 258 f.).

<sup>50</sup> Diese Schlussfolgerung zieht auch Helga Kuhlmann: „Über Gott kann nur metaphorisch und analog gesprochen werden, weil Gott in seiner Göttlichkeit immer geheimnisvoll und unverfügbar bleibt und weil ihm Personalität nur in einer von menschlicher endlicher Personalität grundsätzlich verschiedenen Art zuerkannt werden kann.“ (Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 273).

<sup>51</sup> Vgl. Kreiner, *Gott im Leid*, S. 63-64.

seits darf aber auch nicht jede Ähnlichkeit zum menschlichen Part geleugnet werden, wenn denn überhaupt die Rede vom Handeln Gottes und seinem Personsein aufrecht erhalten werden soll.<sup>52</sup> Dies gilt dementsprechend auch für die Macht Gottes, die nicht einfach als identisch oder weitgehend identisch mit menschlicher, innerweltlicher Macht gedacht werden kann; auch kann sie nicht einfach als größte oder unendliche Ausprägung jener Art von Macht verstanden werden, die Menschen haben können. Drittens: Trotz dieser beiden Einschränkungen spricht die christliche Theologie von der Macht, Liebe, Gerechtigkeit und dem Handeln Gottes, da sie ansonsten von Gott, seinem Wesen, seinem Handeln und seiner Beziehung zu den Menschen und der Welt schweigen müsste. Und schon der Umstand, dass dies keineswegs eine Besonderheit der aktuellen christlichen Theologie ist, spricht dafür, diese Begriffe auch weiterhin auf Gott anzuwenden.<sup>53</sup> Schließlich tauchen auch in biblischen Texten, in Glaubensbekenntnissen, in Predigten, in Kirchenliedern etc. diese und ähnliche Begriffe auf, wenn von Gott geredet wird.<sup>54</sup>

Am besten kann man sich einem verantwortbaren christlich-theologischen Verständnis der Macht Gottes annähern, indem man sich nicht an einer abstrakten Definition versucht, sondern vielmehr fragt, worin sich die Macht Gottes laut christlichem Glauben zeigt.

Als Erstes ist hier das machtvolle Schöpfungshandeln Gottes zu nennen: Gott ist als alleiniger Schöpfer der Welt zu verstehen, der aus freier Entscheidung die Welt am Anfang ins Dasein gerufen hat. Auch in der Gegenwart erhält er diese von ihm abhängige Welt und ist ihr gegenwärtig.<sup>55</sup> Die klassischen Begriffe, die diese An-

---

<sup>52</sup> von Stosch, Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, S. 201. Von Stosch nutzt hier eine Formulierung (*größere Unähnlichkeit*) aus dem IV. Laterankonzil (DH 806) (vgl. Denzinger (Begr.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, S. 337).

<sup>53</sup> Ähnlich argumentiert (aus philosophischer Perspektive, aber zugleich in Hinblick auf die Theologie) auch Hans Jonas (vgl. Jonas, Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens, S. 384-385).

<sup>54</sup> Einen Überblick zum Modus der *analogen Rede* von Gott bietet Armin Kreiner, der sie historisch v.a. auf Thomas von Aquin zurückführt und durchaus kritisch sieht (vgl. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes, S. 77-91, 108-109). Als erster Einblick in Thomas' Überlegungen sei empfohlen: Thomas von Aquin, Summa theologica I, q. 13, a. 5 (vgl. Thomas von Aquino, Summe der Theologie. Bd. 1, S. 109-113). Zu Problematiken, welche mit der Verwendung von Gottesattributen einhergehen, siehe auch *Methodische Fragen* (S. 60).

<sup>55</sup> Auch im Hinblick auf die Schöpfung ist zu betonen, dass das Handeln Gottes nicht einfach als gleichartig mit menschlichem Handeln zu denken ist (vgl. Kessler, Den verborgenen Gott suchen, S. 94). In Anlehnung an Karl Rahner spricht Medard Kehl von der „*Einzigartigkeit* dieses schöpferischen Handelns Gottes“ (Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 33), wobei Kehl dem Schöpferhandeln Gottes mehrere besondere Merkmale zuspricht. Hierzu gehört u.a., dass ein prinzipieller Unterschied zwischen diesem Handeln Gottes und innerweltlichen Kausalzusammenhängen bestehe und Gottes Schöpfungshandeln erst ermögliche, dass etwas anderes sein, handeln oder etwas verursachen könne. Des Weiteren ist für Kehl das Paradoxon zentral, dass die Welt zwar restlos abhängig von Gottes Wirken sei und bleibe, aber dennoch eigenständig und verschieden von Gott sei (vgl. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 33-34; vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens, S. 83-88). Diese Eigenständigkeit, zu der auch eine gewisse Eigenständigkeit der Menschen zu zählen ist, wird im

nahmen beschreiben, lauten *creatio originans* (Gott ruft die Welt im Anfang ins Dasein), *creatio continua* (Gott erhält die Welt und ist ihr gegenwärtig) und *creatio ex nihilo* (Schöpfung aus nichts: Gott ist alleiniger Schöpfer der von ihm abhängigen Welt).<sup>56</sup> Dieses Schöpfungshandeln Gottes ist in der christlichen Theologie als eine Art des Handelns zu verstehen, in der sich Gottes Macht zeigt und wirkt. Jan-Heiner Tück hebt dies in Bezug auf das Apostolische Glaubensbekenntnis hervor, indem er sagt, hier werde das Attribut der Allmacht „schöpfungstheologisch näher bestimmt. Gott erweist sich gerade darin als mächtig, dass er alles, was ist, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt, erschaffen hat.“<sup>57</sup> Anders als in Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* entäußert sich Gott dabei nicht im anfänglichen Schöpfungshandeln seiner Macht, sondern erhält durch sie weiterhin die Welt.<sup>58</sup>

An dieser Stelle kommt die Theodizeefrage zum Tragen, da die christliche Theologie gefragt werden kann: Wenn Gott der machtvolle Schöpfer dieser Welt ist, wieso existiert so großes Leid in ihr? Wieso sterben Kinder, werden Menschen gefoltert oder von Naturkatastrophen ausgelöscht? Eine Antwort, die diese Fragen auf allen Ebenen ruhigstellt, ist hier nicht möglich. Oftmals wird bei der Antwortsuche Leibniz' Diktum, die Welt sei *die beste aller möglichen Welten*, diskutiert. Christlich-theologische Ansätze, die gewisse Ähnlichkeiten zu Leibniz' Theorie aufweisen, betonen, derartiges Leid – bzw. besser: die Möglichkeit, dass es zu derartigem Leid kommt – sei eine in der faktischen Welt nicht durch Gott vermeidbare Folge des freien Willens der Menschen und der Naturgesetze.<sup>59</sup> Bei diesen Ansätzen läuft die Argumentation letzten Endes darauf hinaus, dass Gott keine Welt ohne die in ihr gegebene Möglichkeit, dass einige Menschen extremem Leid ausgesetzt werden, hätte schaffen können bzw. zumindest keine Welt, die nicht große Nachteile unserer realen Welt gegenüber hätte; z.B. indem gesagt wird, die Möglichkeit, dass sich Menschen gegenseitig extremes Leid zufügen, sei der Preis für den freien

---

Folgenden und schließlich auch nochmals in These 5 eine gewichtige Rolle innerhalb des hier präsentierten Gedankengangs spielen.

<sup>56</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 162-166; vgl. Kessler, Den verborgenen Gott suchen, S. 97-100; vgl. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, S. 242-243.

<sup>57</sup> Tück, Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten, S. 544.

<sup>58</sup> Eberhard Jüngel merkt an, dass biblisch von einer Selbstentäußerung Gottes im jonasschen Sinne nur „im Blick auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes (vgl. Phil 2,7)“ (Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 159) die Rede sei, worauf die christliche Theologie mit der Ausarbeitung „des trinitarischen Gottesgedankens“ (Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 159) reagiert habe. Tück greift dies auf und stimmt Jüngel hierin zu, wobei auch er sich auf den Philipperhymnus bezieht (vgl. Tück, Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten, S. 555). Zu Jonas' Schöpfungsverständnis siehe *Nacherzählung des Mythos* (S. 104 ff.).

<sup>59</sup> Vgl. Stinglhammer, Einführung in die Schöpfungstheologie, S. 105-109; vgl. Hoffmann, Das Wirken Gottes innerhalb eines evolutiven Weltbildes, S. 155-156; vgl. Weidemann, Three Problems of Evil, S. 133-134. Für eine weiterführende Auseinandersetzung mit der Bedeutung des freien Willens und der Naturgesetze angesichts der Theodizeefrage vgl. von Stosch, Theodizee, S. 56-111.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Willen der Menschen und dieser freie Wille sei von enormem Wert.<sup>60</sup> So plausibel derartige Antwortversuche im Hinblick auf das große Ganze sein mögen, so unbefriedigend klingen sie angesichts konkreter, teilweise unerträglicher Leiderfahrungen in dieser Welt. Zunächst kann zumindest die Frage gestellt werden, ob die Naturgesetze und der freie Wille – in der konkreten Form, in der sie in der Welt gegeben sind – wirklich unbedingt als derart hohes Gut anzusehen sind, dass sie die Möglichkeit von extremen Leiderfahrungen, durch die Menschen qualvoll sterben oder an denen Menschen zerbrechen oder abstumpfen, rechtfertigen.<sup>61</sup> Darüber hinaus stellt sich die Frage: Wenn Gott nicht nur als Schöpfer der Welt als Ganzem, sondern dabei auch als Schöpfer eines jeden einzelnen Menschen gedacht wird, müsste dann nicht nur die Welt die beste aller möglichen Welten, sondern auch das Leben eines jeden Menschen das beste aller für ihn möglichen Leben sein? Ein solcher Einwand ist nicht gegen jedes Leid anzubringen, da Leid grundsätzlich auch positive Auswirkungen auf das Leben eines Menschen haben kann und elementarer Bestandteil des Geschöpfseins ist.<sup>62</sup> Sofern man jedoch annimmt, dass ein konkretes einzelnes menschliches Leben deutlich mehr von Leid als von positiven Lebenserfahrungen geprägt wird, kann sehr wohl die Frage gestellt werden, ob dies im Hinblick auf die Gesamtharmonie der Welt zu rechtfertigen sei.<sup>63</sup>

Die Theodizeefrage kann daher auf diese Weise nicht abschließend beantwortet werden. Trotzdem ist der Verweis auf den freien Willen der Menschen ein mögliches Element von überzeugenden Antwortversuchen zur Theodizeefrage.<sup>64</sup> Jedoch

---

<sup>60</sup> Zu derartigen Ansätzen (von Leibniz und anderen) sowie allgemein zur Bedeutung des Schöpfungsglaubens für die Theodizeefrage siehe *Geschichtlicher Abriss und aktueller Forschungsstand* (S. 18 ff.) sowie *Der Schöpfungsglaube* (S. 69 ff.) und *Drei Arten des Leides bzw. Übels* (S. 73 ff.).

<sup>61</sup> Vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 48-49, 66-69.

<sup>62</sup> Zu positiven Auswirkungen zumindest manchen Leides siehe *Problematische Verallgemeinerungen und die Perspektivenfrage* (S. 79 f.) sowie *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.).

<sup>63</sup> Diese Argumentation weist Ähnlichkeiten mit Klaus von Stoschs kritischen Ausführungen zu theologischen Bonisierungsstrategien auf. Er sagt hier, dass die Gesamtmenge an Leid nicht derart hoch sein müsste, um die Güter des Lebens wertschätzen zu können. Dies werde besonders dann deutlich, wenn man das Leben einzelner Menschen in den Vordergrund rücke anstatt die Welt nur als Ganzes zu betrachten (siehe *Problematische Verallgemeinerungen und die Perspektivenfrage* (S. 79 f.)). Als für ihre eigene Lebenssituation unangemessen könnten Menschen, die ihr Leben als mehr von Leid als von Gutem geprägt empfinden, einige Formulierungen zur Schöpfung in *Luthers Kleinem Katechismus* auffassen. Hier ist schließlich die Rede davon, „daß mich Gott geschaffen hat“ (Luthers Kleiner Katechismus zit. n. [www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Zweite-Hauptstuck-13471.htm](http://www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Zweite-Hauptstuck-13471.htm)) und „mich reichlich und täglich versorgt, in allen Gefahren beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt“ (Luthers Kleiner Katechismus zit. n. [www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Zweite-Hauptstuck-13471.htm](http://www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Zweite-Hauptstuck-13471.htm)). Zu ursprünglicheren Textgestalten vgl. Dingel (Hrsg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [BSELK]*, S. 870 sowie Luther, *Der Kleine Katechismus*, S. 292-294 [WA 30/I, S. 292-294].

<sup>64</sup> Die Bedeutung der Naturgesetze spielt im Weiteren nur eine untergeordnete Rolle, da hier – im Anschluss an Jonas, Sölle und Heschel – ein Schwerpunkt auf das Leid gelegt wird, welches sich Menschen gegenseitig antun.



kann dieses Element nicht für sich stehen, sondern muss durch weitere Anmerkungen zur Macht und Liebe Gottes ergänzt werden, die weiter unten folgen.<sup>65</sup>

Als Zweites ist das eschatologische Handeln Gottes zu nennen: Die eschatologische Hoffnung des Christentums kann dabei mit Formulierungen wie der Hoffnung auf die *Vollendung der Schöpfung*, das *Ewige Leben* oder die *Auferstehung der Toten* umschrieben werden.<sup>66</sup> Diese Hoffnung speist sich aus dem Glauben an Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, da hier im Fokus steht, dass Gott das Leid und den Tod der Menschen teilt bzw. auf sich nimmt, aber auch das Leid, die Sünde und den Tod überwindet.<sup>67</sup> Beispielhaft betont Jan-Heiner Tück: „Der Gekreuzigte bleibt nicht im Tod. An seinem Geschick wird das eschatologische Geschick aller ablesbar.“<sup>68</sup> Die Hoffnung auf die Auferstehung der Menschen, die sich aus dem Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten speist, ist dabei – Helga Kuhlmann folgend – direkt an die Hoffnung auf Gottes Macht gekoppelt, weswegen es nicht sinnvoll erscheint, zugleich an einen in jeder Hinsicht ohnmächtigen Gott und die Auferstehung der Toten zu glauben.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Eine besonders enge Verknüpfung der Macht Gottes, seiner Liebe, seines Schöpfungshandelns und des freien Willens der Menschen stellt von Stosch her, wobei er in diesem Zusammenhang ebenfalls die weiter oben geäußerte Kritik an der Vorstellung unterstützt, Gott könnte in seiner Allmacht beliebig in das Weltgeschehen eingreifen, um Leid zu verhindern: „Recht verstandene Allmacht kann deshalb keine Super-Macht sein, sondern zeichnet sich gerade durch die Erschaffung von Wesen aus, die selber mächtig sind und aus dieser gewährten Macht in ein Freiheitsverhältnis zu ihrem Schöpfer eintreten können. Man kann nichts Größeres denken als die Fähigkeit, ein Gegenüber zu völliger Eigenständigkeit zu ermächtigen. In diesem Sinne wäre Allmacht also als die Macht der freisetzenden göttlichen Liebe zu denken“ (von Stosch, *Theodizee*, S. 48).

<sup>66</sup> Auch im Hinblick auf eschatologische Hoffnungsperspektiven lässt sich die Frage stellen, was hier konkret mit *Handeln* Gottes gemeint ist. Gerhard Sauter definiert in seinen Ausführungen zu *radikaler Eschatologie*: „Der spezifische Gegenstand der Eschatologie ist *das Handeln Gottes, der das Neue schafft, indem er das Alte unwiderruflich beendet, der vollendet, wem er ein Ende macht* (nicht nur: ein Ende setzt), *der aufhebt, indem er umgestaltet und verwandelt.*“ (Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S. 105).

<sup>67</sup> Vgl. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 275-277; vgl. Kessler, *Den verborgenen Gott suchen*, S. 103.

<sup>68</sup> Tück, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten*, S. 559. An anderer Stelle führt Tück aus, dass es für die eschatologische Hoffnungsperspektive, die dem christlichen Glauben innewohne, entscheidend sei, dass Gott von der Leidensgeschichte der Menschheit berührt sei und selbst das Leid im Kreuz Jesu Christi erfahren habe (vgl. Tück, *Passion Gottes?*, S. 27).

<sup>69</sup> Vgl. Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 276. Diesem Gedankengang folgend ist es nur konsequent, dass in der Religionsphilosophie von Hans Jonas die eschatologische Hoffnung der Menschen negiert bzw. zumindest stark abgeschwächt wird, da er Gott im Grunde keine bzw. höchstens eine sehr eingeschränkte Macht zuspricht. Dies fällt nicht nur im Vergleich mit christlichen und jüdischen Ansätzen zur Theodizeefrage auf, sondern auch im Vergleich zu Dorothee Sölles und Abraham Joshua Heschels Theologie, bei denen die eschatologische Hoffnung zwar ebenfalls nicht im Fokus steht, aber dennoch diese Dimension des Glaubens ausgeprägter ist; zugleich sprechen beide Gott stärker ausgeprägte machtvollere Handlungsmöglichkeiten zu als Jonas, was ebenfalls Kuhlmanns Aussage untermauert. Siehe hierzu *Vergleiche: Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Anknüpfungspunkte* (S. 261 ff.).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Verweise auf eschatologische Hoffnungsperspektiven spielen im christlichen Glauben und in der christlich-theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage eine große Rolle, jedoch kann so die Theodizeefrage nicht einfach ruhiggestellt werden.<sup>70</sup> Als Erstes kann hier darauf verwiesen werden, dass eschatologische Hoffnungsperspektiven zwar in der Tat Hoffnung, Trost und Ermutigung spenden können, aber nicht erklären, wieso stark ausgeprägtes Leid in Gottes Schöpfung existiert und auch nicht unbedingt rechtfertigen, dass es derartiges Leid gibt.<sup>71</sup> Zweitens ist es möglich, angesichts des leidvollen Zustands der Welt und der erhofften eschatologischen Erlösung vom Leid, die Frage zu stellen, wieso die Welt sich überhaupt in ihrem aktuellen, leidvollen Zustand befindet. Oder in den Worten Werner Thiedes: „Und warum hat er [Gott] seine Schöpfung nicht gleich in vollkommenen Zustand gesetzt?“<sup>72</sup> Positive Wirkungen der eschatologischen Hoffnungsperspektiven auf die innerweltliche Bewältigung des Leides sind darin zu sehen, dass zum einen diese Perspektiven Menschen zum Einsatz der ei-

---

<sup>70</sup> Eine grundlegende Bedeutung der eschatologischen Handlungsmacht Gottes betont Hans Kessler: „Ein Gott, der nicht in unserem Ende noch einmal Handlungsmöglichkeiten hat, ist nicht als Gott gedacht und ernst genommen.“ (Kessler, *Den verborgenen Gott suchen*, S. 103).

<sup>71</sup> Einer der am häufigsten in der theologischen Theodizeedebatte zur Unterstützung der These, die Hoffnung auf eschatologische Vollendung rechtfertige nicht das Leid in der Welt, zitierten Texte ist *Die Brüder Karamasow* von Dostojewskij. In einem Gespräch verknüpft Iwan hier das Leid der Kinder in der Welt und die im christlichen Glauben erhoffte eschatologische Harmonie und kommt zu dem Schluss, dass er angesichts des Leides der unschuldigen Kinder in der Welt nicht Teil dieser Harmonie sein wolle (vgl. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*, S. 366-381; vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S. 206-209; vgl. Kim, *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie*, S. 65-68; vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 45-48). Johannes B. Brantschen fasst zusammen: „Wenn der Weg zum Himmel, das heißt zu Gott, über Kinderqualen und Kinderleichen gehen muss, dann will Iwan Karamasow vom Himmel nichts wissen.“ (Brantschen, *Warum gibt es Leid?*, S. 13). Auch Dorothee Sölle greift diese Passage auf, möchte sich jedoch eher an Alioscha orientieren, mit dem Iwan das Gespräch führt. Es fügt sich in Sölles Gesamtwerk, dass sie den Schluss zieht, die Menschen sollen in innerweltlicher Solidarität mit den Leidenden leben (vgl. Sölle, *Leiden*, S. 166-170). Zum Gedanken der Solidarität bei Sölle siehe auch *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.).

<sup>72</sup> Thiede, *Auferstehung der Toten*, S. 145. Eine ähnliche kritische Anmerkung stammt von Wilfried Härle. Er fragt, weshalb der vom christlichen Glauben eschatologisch erhoffte leidfreie Zustand der Schöpfung nicht schon Realität sei und welchen Sinn der aktuelle, von Leid geprägte Zustand der Schöpfung habe: „Wenn Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist und wenn es die Bestimmung der Schöpfung ist, in der Vollendung zum neuen Himmel und zur neuen Erde zu werden, warum hat Gott dann nicht gleich diesen neuen Himmel und die neue Erde erschaffen?“ (Härle, *Dogmatik*, S. 453). Er kommt dabei zu dem Schluss, dass es relevant sei, *wie* die Welt zu ihrem Bestimmungsziel komme und Gottes Liebe der Welt und den Menschen Zeit lasse (siehe hierzu auch *Allmacht und Liebe* (S. 88 f.)). Weitere Fragen entstehen, wenn man davon ausgeht, dass ewiges Leben nicht allen Menschen zukommen werde, sondern nur einigen (z.B. nur den gläubigen Christen) und es somit zu keiner *Allversöhnung* bzw. *Allerlösung* komme. Somit stellt sich dann die Theodizeefrage auch im Hinblick auf die eschatologische Hoffnung bzw. wird in diese Dimension verlagert, da man fragen könnte: Wieso lässt Gott zu, dass nur einige Menschen ewiges Leben erlangen? Für Reflexionen zu diesem Aspekt vgl. Luther, *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen*, S. 651-657 und Joest, *Die Allmacht Gottes und das Leid der Menschen*, S. 140-143 sowie Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, S. 388-399.

genen geschöpflichen Kräfte gegen das Leid ermutigen können und zum anderen bei einem Fehlen eschatologischer Hoffnungsperspektiven für die Menschen, die zu Lebzeiten schwerem Leid ausgesetzt waren und bereits verstorben sind, keine Hoffnung auf Rettung besteht.<sup>73</sup>

Einen möglichen Ansatz in der Auseinandersetzung mit Theodizeefrage und Eschatologie bietet Heschels Gedanke, dass die Menschen an der Erlösung der Welt mitzuwirken und dabei die Welt gewissermaßen erlösungswürdig zu machen haben. Diese These erscheint für die christliche Theologie jedoch problematisch, da bei den im Christentum vertretenen Hoffnungsperspektiven zentral ist, dass die eschatologische Vollendung allein von Gott bzw. von einem machtvollen Handeln Gottes erhofft wird. Dies liegt darin begründet, dass der Gedanke einer Mitarbeit der Menschen an der eschatologischen Vollendung den Menschen eine immense Verantwortung aufbürdet, die bedingungslose Liebe Gottes sowie die Rechtfertigung der Menschen allein aus Gnade Gottes in Frage stellt und Gott in eine Art *soteriologische Abhängigkeit* von den Menschen setzt.<sup>74</sup>

Die Rede von Gottes machtvollem Schöpfungshandeln und seinem machtvollen eschatologischen Handeln wirft die Frage auf, inwiefern Gott in der Geschichte handeln kann bzw. handelt; dieser Aspekt wurde weiter oben in der Auseinandersetzung mit dem bei Klaus von Stosch diskutierten *gelegentlichen besonderen Handeln* schon kurz erwähnt, muss aber noch weiter entfaltet werden.

Dass nach christlich-theologischer Auffassung nicht nur von einem *Anfangshandeln* (Schöpfungslehre) und einem *Endhandeln* (Eschatologie) ausgegangen werden sollte, bringt schon der eingangs erwähnte Gedanke, Gott erhalte die Welt und bleibe ihr gegenwärtig (*creatio continua*), zum Ausdruck.<sup>75</sup> Ebenso wurde weiter oben aber betont, dass die Vorstellung, Gott könne beliebig in das Weltgeschehen eingreifen, angesichts des Leides in der Welt vor enorme Probleme stellen würde, da sich nicht wirklich plausibel beantworten ließe, weshalb Gott dann derart großes Leid zulasse, wie es in der Welt existiert. Aus diesem Grunde ist ein direktes Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen, das sich über den freien Willen der Menschen hinwegsetzt oder die Naturgesetze außer Kraft setzt, nicht anzunehmen. Auf den Punkt bringt dies Medard Kehl, der anmerkt, dass sich mit dem weiter oben diskutierten Begriff der *Allmacht* oftmals Vorstellungen verknüpfen, die weder not-

<sup>73</sup> Vgl. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 274-275; vgl. Kessler, Das Leid in der Welt, S. 46-48. Siehe hierzu auch *Umgang mit dem Leiden* (S. 89 f.) sowie *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.).

<sup>74</sup> Vgl. Merkle, Approaching God, S. 101-102; vgl. Merkle, The Genesis of Faith, S. 269-270; siehe *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.). Zu Heschels Vorstellungen zur (eschatologischen) Erlösung und der christlich-theologischen Kritik hieran siehe auch *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.). Zur Diskussion eschatologischer Hoffnungsperspektiven angesichts der Theodizeefrage aus christlich-theologischer Perspektive siehe *Eschatologische Perspektiven* (S. 86 ff.) sowie *Unsterblichkeit der Menschen* (S. 144 ff.).

<sup>75</sup> Vgl. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 246; vgl. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, S. 23-24.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

wendigerweise zu diesem Begriff noch allgemein zum christlichen Gottesbegriff gehören: „Dazu gehört m.E. die Vorstellung vom je aktuellen, direkten ‚Eingreifen‘ Gottes in den Weltenlauf. Wäre diese Vorstellung unverzichtbar für das christliche Gottesbild, würde das Theodizee-Problem den Glaubenden in der Tat restlos überfordern. Denn er müsste bei jedem einzelnen leidvollen Ereignis (dessen innerweltliche Ursachen häufig durchaus erklärlich sind) noch zusätzlich erklären, warum Gott genau dies jetzt zugelassen bzw. nicht verhindert hat.“<sup>76</sup>

Was jedoch möglich erscheint und sehr wohl angenommen werden kann, ist ein indirektes Einflussnehmen Gottes auf das Handeln der Menschen und somit auch das Weltgeschehen.<sup>77</sup> Alle drei Denker, deren Antwortansätze in dieser Arbeit schwerpunktmäßig untersucht wurden, liefern hier Impulse, welche von der christlichen Theologie bejaht werden können und aufgegriffen werden sollten: So spricht Jonas davon, dass die Normen, nach denen die Menschen handeln sollen, im Grunde „unserm Herzen nicht fremd sind“<sup>78</sup> und Gott bei den Menschen um ein Handeln nach Gottes Willen *werbe*<sup>79</sup>; laut Sölle umfängt der Schmerz Gottes den mensch-

---

<sup>76</sup> Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 263. Weiterführend könnte hier eine kritische Anfrage gestellt werden, die zumindest kurz genannt werden soll: Ist es plausibel, nicht von Gottes direktem Eingreifen auszugehen, aber dennoch von seinem eschatologischen Handeln sowie seinem In-die-Welt-Kommen in Jesus Christus und der Auferweckung Jesu Christi, die ja (auf ihre je eigene spezifische Art und Weise) durchaus als ein Eingreifen in den Weltenlauf verstanden werden können? Vgl. zu dieser Frage Werbeck, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, S. 133-178.

<sup>77</sup> Johannes Grössl nennt drei verschiedene Arten des Handelns Gottes, die Gott von Theisten zugesprochen werden: Erstens sei dies, dass Gott die Welt in Existenz halte, zweitens Kommunikation Gottes mit den Menschen und drittens, dass Gott zeitweise Naturgesetze außer Kraft setze (vgl. Grössl, *Die Offenheit eines handelnden Gottes*, S. 335). Die erste dieser drei Arten wurde weiter oben in den Ausführungen zum Schöpfungshandeln Gottes positiv beschieden (*creatio continua*), die zweite wird im Folgenden näher beleuchtet (v.a. in den Aussagen zum Heiligen Geist) und die dritte Art der von Grössl den Theisten zugesprochenen Handlungsarten Gottes wurde weiter oben als grundsätzlich problematisch bewertet. Zutreffend erscheint daher die Anmerkung Grössls, dass Kritiker eines starken Interventionismus (und somit der dritten der von Grössl vorgestellten Handlungsarten) oft betonen, „dass Gott durch Menschen handelt“ (Grössl, *Die Offenheit eines handelnden Gottes*, S. 353). Der Gedanke eines solchen Handelns Gottes durch Menschen (im Sinne eines Wirkens Gottes auf Menschen) spielt schließlich weiter unten (wiederum v.a. in den Aussagen zum Heiligen Geist) eine elementare Rolle.

<sup>78</sup> Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 366. Siehe hierzu auch *Die Offenbarung Gottes* (S. 140 ff.). Vergleichbares sagen Wilfried Joest und Johannes von Lüpke unter Bezugnahme auf Mt 7,12 und Röm 2,14: „Was Gott gebietet, ist also seinem Inhalt nach nichts schlechthin Fremdes; der Wille des Schöpfers bleibt im Gewissen des von ihm geschaffenen Menschen wirksam auch da, wo dieser Mensch darin nicht die Stimme Gottes erkennt.“ (Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 60). Auch Eilert Herms stellt eine Verbindung zwischen dem menschlichen Gewissen und dem Gotteswillen her: „Soziale Normen gelten im Forum externum im Rahmen der vom Gewissen erkannten Bestimmung des eigenen Daseins im Rahmen des ebenfalls im Gewissen sprechenden Willens Gottes mit allen und jedem einzelnen Menschen.“ (Herms, *Art. Verantwortung/Verantwortlichkeit*, Sp. 933). An anderer Stelle nennt er Gott den *Grund* des eigenen Gewissens (vgl. Herms, *Art. Verantwortungsethik*, Sp. 934).

<sup>79</sup> Vgl. GA, S. 413-414,422. Siehe hierzu auch *Nacherzählung des Mythos* (S. 104 ff.) sowie *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.).

lichen Schmerz, wodurch den Menschen eine Kraft zuteilwerde, die sie mit Gott sowie den anderen Menschen verbinde und zur aktiven Bekämpfung der leidverursachenden Zustände in der Welt befähige<sup>80</sup>; Heschel ruft zur gegenwartsorientierten Interpretation der hebräischen Bibel (die er zugleich als Offenbarung Gottes und als menschliche Niederschrift versteht) und dabei auch der in ihr enthaltenen Gebote sowie zum Befolgen selbiger auf und somit zu einem Handeln, welches zumindest teilweise dem entspreche, was Gott von den Menschen fordere.<sup>81</sup>

Wichtig ist bei Jonas, Sölle und Heschel jeweils, dass diese Einflussnahme auf die Menschen durch Gott sowie die Auswirkungen des Glaubens an Gott nicht ihren freien Willen oder ihr eigenes Denken ausschalten, sondern sie trotzdem selbst entscheiden, wie sie handeln.<sup>82</sup> Hier besteht eine Anknüpfungsmöglichkeit für die christliche Theologie. Gut erkennbar ist dies bei Johanna Rahner, die davon spricht, dass die Menschen „nie Gottes Marionetten“<sup>83</sup> seien, sondern Gott vielmehr um das seinem Willen entsprechende Tun der Menschen werbe und den Menschen als seinen von ihm frei gewollten Partnern Freiheit ermögliche und Möglichkeiten eröffne, was diese dazu befähige, Leid wahrzunehmen, gegen es zu protestieren und anzugehen.<sup>84</sup> Derartige Überlegungen lassen sich wiederum an die christliche Lehre vom Heiligen Geist anschließen: So spricht Hans-Martin Barth dem Heiligen Geist zu, dass er laut biblischem Zeugnis die Menschen *lehre* und *zu bestimmten Handlungen anrege*, während Wilfried Joest und Johannes von Lüpke sagen, dass die Menschen durch den Heiligen Geist *zur Liebe bewegt* werden,

<sup>80</sup> Siehe *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.). Die eher ungewöhnliche Terminologie Sölles (*Schmerz Gottes*) kann zwar, muss jedoch hierbei nicht unbedingt übernommen werden.

<sup>81</sup> Siehe *Was Gott von den Menschen fordert* (S. 232 ff.).

<sup>82</sup> Siehe *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Beziehung von göttlichem und menschlichem Schmerz* (S. 189 ff.) sowie *Gottes (All-)Macht und sein Handeln in der Geschichte* (S. 234 ff.).

<sup>83</sup> Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie, S. 88.

<sup>84</sup> Vgl. Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie, S. 85-88. Rahner bezeichnet Gottes Handeln daher als *Instrumental-Ursache*, die überhaupt erst bestimmtes, dem Willen Gottes entsprechendes menschliches Handeln ermögliche. Anknüpfungsmöglichkeiten lässt auch Martin Hailers Konzeption von Gottes *schwacher* Macht und Gottes *Allmacht* erkennen, bei der er sich u.a. auf den *Gottesbegriff nach Auschwitz* und Jonas' Rede vom *Werben* Gottes beruft. Hailer merkt in der Auseinandersetzung mit Jonas an, Gottes schwache Macht sei nicht als *zwingend* oder *übereumpelnd*, aber auch nicht als *wirkungslos*, sondern vielmehr wirklich als *präsent* zu verstehen (vgl. Hailer, Ein Ruf zur Sache, S. 114-115). Gottes Allmacht sei ebenfalls „anregend, herausrufend, partizipativ“ (Hailer, Ein Ruf zur Sache, S. 131), denn sie sei „nicht anders da als in den Formen schwacher Macht.“ (Hailer, Ein Ruf zur Sache, S. 130). Jedoch ergänzt Hailer zur Allmacht Gottes: „Sie ist es aber so, dass es nichts und niemanden gibt, das oder der sich diesem Ruf entzieht.“ (Hailer, Ein Ruf zur Sache, S. 131). Nimmt man Hailers Konzeption auf, so ist es zwar möglich, Gottes schwache Macht und seine Allmacht zusammenzudenken; aufgrund des gegenwärtigen leidvollen Zustands der Welt und insbesondere des *malum morale* liegt es aber nahe, das Wirken von Gottes Allmacht primär eschatologisch und das Wirken seiner schwachen Macht primär gegenwärtig zu denken, was Hailer auch selbst andeutet (vgl. Hailer, Ein Ruf zur Sache, S. 130-131).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

wobei sie deutlich machen, dass *Werke der Liebe* immer auch Werke der Menschen seien, die diese aufgrund eigener Handlungsentscheidungen tun oder nicht tun.<sup>85</sup> In diesem Sinne kann Gott die Macht zugesprochen werden, die Menschen auf verschiedene Arten (durch in ihnen verankerte Normen, die Gebote, ihnen verliehene Kräfte, das Bewegen zur Liebe) zum leidverhindernden, solidarischen und liebevollen Handeln – wie Sölle sagt – zu *ermächtigen* bzw. zu *empowern*.<sup>86</sup>

Als letzter Aspekt ist hier noch näher auf die Liebe Gottes einzugehen: Da sie zum einen absolut zentral für den christlichen Gottesbegriff ist und zum anderen sehr häufig mit Beschreibungen der (All-)Macht Gottes verknüpft wird, ist es sinnvoll, sie an dieser Stelle genauer zu betrachten. Hierbei ist es vonnöten, zumindest kurz auf ihre Beziehung zur göttlichen Güte Bezug zu nehmen, die u.a. in Hans Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* von grundlegender Bedeutung ist, bevor eingehender über das Verhältnis von göttlicher Liebe und (All-)Macht nachgedacht wird.

Zunächst ist zu sagen, dass der Begriff *Liebe* mehr in die Tiefe geht als der Begriff *Güte*, der ebenfalls in der christlichen Theologie verwendet wird, um die Zuwendung Gottes zu den Menschen zu charakterisieren. Die Tiefendimension dieses Begriffes besteht v.a. darin, dass die Liebe Gottes neutestamentlich, in der christlichen Tradition und in der gegenwärtigen Theologie weniger wie ein Attribut, sondern vielmehr als das Wesen Gottes bzw. als das, was Gott *ist*, beschrieben wird. Wilfried Härle führt hierzu aus, dass Liebe gerade nicht (bzw. nicht nur) eine Eigenschaft Gottes, sondern vielmehr das Wesen Gottes sei und mit dem Satz *Gottes Wesen ist Liebe* implizit bereits alles gesagt sei, weswegen keine Aussage zu Eigenschaften Gottes diesem Satz über das Wesen Gottes widersprechen oder ihm auch nur etwas anderes hinzufügen dürfe; dies gilt nach Härle damit auch für Aussagen über die göttlichen Eigenschaften der Güte und der (All-)Macht.<sup>87</sup> Er folgert daher, „alle Eigenschaften Gottes seien Eigenschaften seines *Wesens*, also Eigenschaften seiner

---

<sup>85</sup> Vgl. Barth, *Dogmatik*, S. 419; vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 150-152. Barth nennt hier als konkrete biblische Bezugspunkte Lk 12,12 sowie Lk 2,27 und Mt 4,1. Ähnlichkeiten lassen sich hier zu Jürgen Moltmanns Theologie feststellen, der betont, dass „der Geist durch seine Energien in allen Geschöpfen wirkt, treibt und lebt“ (Moltmann, *Die Hoffnung der Erde*, S. 220).

<sup>86</sup> Vgl. Sölle, *Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes*, S. 55. Siehe hierzu auch *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.). Auch in der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage verweist Barth darauf, dass der Heilige Geist die Menschen zum Einsatz ihrer Kräfte zur Bekämpfung des Leides befähige (siehe *Die Trinität und der Heilige Geist* (S. 67 f.)). Bei all den weiter oben genannten Arten des Handelns Gottes in der Geschichte handelt es sich eher um *indirektes* als *direktes* Handeln (vgl. Göcke/Schneider, *Gibt es einen prinzipiellen Konflikt von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft?*, S. 21-25).

<sup>87</sup> Vgl. Härle, *Dogmatik*, S. 239-241, 254-258, 265. Biblisch verweist Härle hier u.a. auf 2Kor 13,11 sowie 1Joh 4,7-21. Zur Liebe und Güte Gottes (u.a. bei Härle) siehe auch *Allwissenheit und Güte* (S. 57 f.) sowie *Liebe* (S. 58 f.).

*Liebe*<sup>88</sup> und daher „als Konkretisierungen, Spezifizierungen und Qualifizierungen der göttlichen Liebe“<sup>89</sup> zu begreifen.

Mit Wolf Krötke kann hier ergänzend angemerkt werden, dass der Konsens, Gottes Wesen sei Liebe, nicht zuletzt von der spezifischen Gestalt des christlichen Glaubens her zu verstehen bzw. abzuleiten ist: dem trinitarischen Gottesverständnis. So kommt Krötke in seiner Diskussion verschiedener evangelisch-theologischer Ansätze zur Gotteslehre zu dem Schluss: „Dass Gott schon immer in Beziehungen lebt, einer und ein anderer ist und darin sowohl ganz mit sich zusammenstimmt wie auch die Geschöpfungswelt in sein Beziehungs-Leben hinein holt, wird der eigentliche Grund, Gottes Wesen als Liebe zu verstehen.“<sup>90</sup> Wie Härle weist Krötke in diesem Zusammenhang darauf hin, dass aus evangelisch-theologischer Perspektive die Eigenschaften Gottes von seinem Wesen als Liebe her verstanden werden sollen.<sup>91</sup>

Im Hinblick auf die Theodizeefrage ist daher zentral, dass die Macht Gottes nicht unabhängig von seiner Liebe gedacht wird. Die Vorstellung eines zwar mächtigen, aber nicht liebenden Gottes ist aus christlicher Perspektive nicht sinnvoll, da der Gedanke der Liebe Gottes – wie gerade mit Hilfe von Härle und Krötke gezeigt – ein grundlegendes Element des christlichen Glaubens ist bzw. sogar als wichtigster Aspekt des christlichen Gottesbegriffs gesehen werden kann, der alle anderen Elemente des Glaubens (mit-)bestimmt.<sup>92</sup> Es ist daher nur möglich, Gottes Macht als *Macht der Liebe* zu verstehen. Diese Verknüpfung von Gottes Liebe und seiner Macht bietet wiederum – wie auch weiter oben die eschatologischen Hoffnungsperspektiven – einen Berührungspunkt zur Lehre von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, da in Kreuz und Auferstehung Gott aus Liebe mit den Menschen leidet und machtvoll den Tod, die Sünde und das Leid überwindet.<sup>93</sup> Beispielhaft zeigt diese Verknüpfung von Macht, Liebe und Leiden Gottes, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sowie eschatologischer Hoffnung Matthias Haudel auf, der in seiner

<sup>88</sup> Härle, Dogmatik, S. 255.

<sup>89</sup> Härle, Dogmatik, S. 255.

<sup>90</sup> Krötke, Die Attribute Gottes in der neueren deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, S. 36.

<sup>91</sup> Vgl. Krötke, Die Attribute Gottes in der neueren deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, S. 35-36. Krötke erläutert dies u.a. anhand von Verweisen auf Härle, aber auch in Bezug auf Schwöbel, Pannenberg und Jüngel.

<sup>92</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, S. 234-235.

<sup>93</sup> Allgemein zum Verhältnis von Gottes Macht und seiner Liebe, zu Gottes *Macht der Liebe* und zum Zusammenhang mit Kreuz und Auferstehung Jesu Christi siehe *(All-)Macht* (S. 52 ff.), *Liebe* (S. 58 f.), *Allmacht und Liebe* (S. 88 f.) sowie *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.). Für Medard Kehl erweist sich die das Leid überwindende *Macht der mit-leidenden Liebe Gottes* auf drei Weisen im leidenden Jesus: Indem dieser das Leid annimmt, auf Gegengewalt verzichtet und in der Auferweckung des Gekreuzigten (vgl. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 276-277). Auch in den biblischen Erzählungen vom Kreuz in Mk 15 parr greift Gott nicht dergestalt supranatural ein, dass er einfach das Leid Jesu beendet und seinen Tod verhindert. Dies kann durchaus in Beziehung zu der oben diskutierten These gesetzt werden, dass Gott auch sonst das Leiden von Menschen nicht einfach durch supranaturales Eingreifen in das Weltgeschehen verhindere (vgl. Thiede, Theodizee, S. 172).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Beschäftigung mit der Theodizeefrage auf das Offenbarwerden der hingebungsvollen Liebe Gottes, zu der auch sein Leiden gehöre, im Kreuz Jesu Christi hinweist. Er betont, dass Gott durch sein Leiden im Kreuz das Leid seiner Geschöpfe überwinde und die Auferweckung Jesu Christi Gottes Sieg über Leiden und Tod offenbare und damit Hoffnung auf eine leid- und todesfreie eschatologische Zukunft der Schöpfung spende.<sup>94</sup> Wie bei Haudel deutlich wird, ermöglicht die Auseinandersetzung mit dem Kreuz Jesu Christi, „Gott auch als schwach, als Mitleidenden und Mittrauernden zu denken, wobei man Gott sicher nicht unendlich schwach denken kann, ohne den Gottesbegriff selbst ad absurdum zu führen.“<sup>95</sup> Aus christlicher Perspektive kann also eine absolut gedachte Schwäche bzw. Ohnmacht Gottes nicht überzeugen und auch nicht aus der Rede vom Kreuz Jesu Christi gefolgert werden. U.a. deshalb ist es wichtig, das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi zusammenzudenken, da mit dem Kreuz zumeist eher Schwäche, Ohnmacht und Leiden Gottes assoziiert werden, während in der Rede von der Auferstehung die Macht Gottes Beachtung findet.<sup>96</sup>

Es liegt nahe, Gottes *Macht der Liebe* nicht nur in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, sondern auch im Bewegen der Menschen zur Liebe und der *Ermächtigung* der Menschen zu leidverhinderndem, solidarischem und liebevollem Handeln zu erkennen; dies kann – wie bereits weiter oben gesagt – mit der christlichen Lehre vom Heiligen Geist verknüpft werden.<sup>97</sup> Aber auch Gottes Schöpferhandeln und sein eschatologisches Handeln können als Auswirkungen von Gottes *Macht der Liebe* verstanden werden, da in beiden Fällen gesagt werden kann, dass Gott aus Liebe machtvoll handelt: Indem er die Schöpfung – und in ihr die Menschen als mit freiem Willen ausgestattete, ebenfalls zur Liebe fähige Geschöpfe – aus seinem Gemeinschaftswillen bzw. aus Liebe erschafft und erhält und sie schließlich vollendet

---

<sup>94</sup> Vgl. Haudel, Gotteslehre, S. 240-241. Auch die Ausführungen zum Handeln Gottes können mit dem Kreuz Jesu Christi verknüpft werden. Hans Kessler tut dies auf zweierlei Art und Weise: Zum einen spricht er von einem Kommen und Handeln Gottes durch Jesus (u.a. in Jesu Leiden und Sterben); zum anderen sei als Handeln Gottes nur das zu erkennen, was konform ist „mit Jesu Handeln des Sich-Gebens, des Sich-selbst-Überschreitens auf Gott und die anderen zu in uneigennütziger und unbeschränkter Solidarität oder – neutestamentlich gesprochen – in Agape.“ (Kessler, Den verborgenen Gott suchen, S. 96).

<sup>95</sup> Wenzel, Strafe, Prüfung oder Preis der Freiheit?, S. 170.

<sup>96</sup> Dies ist u.a. bei Sölle der Fall (siehe *Der allmächtige und verständliche Gott* (S. 157 ff.)). Dass er einen ohnmächtigen Gott proklamiere, wird bisweilen Jonas vorgeworfen (siehe *Religionsphilosophische Diskussion von Allmacht, Güte und Verstehbarkeit* (S. 129 ff.) sowie *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.)). Das (Mit-)Leiden Gottes wird in These 4 nochmals aufgegriffen, wobei auch die Grenzen der Rede von der *Schwäche* Gottes diskutiert werden.

<sup>97</sup> Hiermit argumentiert man – wenn auch terminologisch von ihr abweichend – durchaus ähnlich wie Sölle in ihrer weiter oben erwähnten Rede vom *Schmerz Gottes* und dem *Schmerz der Menschen*. Hans Kessler spricht in diesem Zusammenhang von einem Handeln Gottes durch Menschen, die nicht egoistisch leben, sondern aus Liebe handeln (vgl. hierzu auch Kessler, Den verborgenen Gott suchen, S. 96,100-102).



und somit das Leid seiner geliebten Geschöpfe ein für alle Mal überwindet.<sup>98</sup> Explizit erwähnt Medard Kehl im Zusammenhang mit der Schöpfung Gottes *Macht der Liebe* und verknüpft dabei das Kreuz Jesu Christi mit dem Schöpferhandeln und dem eschatologischen Handeln Gottes, indem er sagt, „dass in der Passion Jesu Christi *dieselbe* Macht der Liebe Gottes am Werk ist, die die Welt ins Dasein gerufen hat, die sie darin permanent erhält und sie einmal in das Leben der versöhnten Schöpfung aufheben wird.“<sup>99</sup> Sowohl das Schöpferhandeln, das zumeist mit Gottvater assoziiert wird<sup>100</sup>, und das eschatologische Handeln Gottes spielen wiederum innerhalb der christlichen Lehre vom Heiligen Geist eine große Rolle, indem der Heilige Geist als Triebkraft bzw. Lebensprinzip der Schöpfung und als Vollender der Schöpfung verstanden wird.<sup>101</sup> Denkt man diese verschiedenen Aspekte zusammen, so zeigt sich, dass die Rede von Gottes *Macht der Liebe* sich hervorragend eignet, um Gottes Handeln unter trinitarischen Gesichtspunkten zu entfalten und auf die Theodizeefrage zu beziehen – als liebe- und machtvolleres Handeln des dreieinen Gottes.

Als These kann abschließend festgehalten werden:

**These 3:** *Aus christlich-theologischer Perspektive ist auch angesichts des Leidens von der Macht Gottes zu reden. Um sich einem Verständnis der Macht Gottes anzunähern, bietet es sich an, von Gottes Schöpferhandeln, seinem eschatologischen Handeln sowie von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu sprechen. Wichtig ist, dass hierbei die Macht Gottes nicht losgelöst von der Liebe Gottes und dem verantwortlichen Handeln der Menschen verstanden wird, sondern vielmehr als Macht der Liebe zu denken ist, welche die Welt ins Dasein gerufen hat und erhält, Leid und Tod überwindet, die Welt vollendet und die Menschen zur Liebe bewegt sowie zum verantwortlichen Einsatz ihrer Kräfte gegen das Leid in der Welt ermächtigt.*

---

<sup>98</sup> Zum Gedanken des *Gemeinschaftswillens* und der Liebe Gottes als Grund für die Schöpfung vgl. Herms, „Freikirche“, S. 326-327 sowie Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 155-156. Von der *Liebe Gottes* als Motiv für das Erschaffen der Welt (*creatio ex amore*) und dem Zusammenhang von Gottes Schöpferhandeln und seinem eschatologischen Handeln wird auch gesprochen in Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 37-38, 272-274 sowie in von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, S. 79. Hans Kessler betont: „Gott schafft oder begründet immerfort die Welt, [...] weil er andere als Mitliebende haben will“ (Kessler, Den verborgenen Gott suchen, S. 98). Auch auf den Aspekt der Gemeinschaft geht er ein: „Die Intention Gottes ist von Anfang an die universale Gemeinschaft der Liebe“ (Kessler, Den verborgenen Gott suchen, S. 98).

<sup>99</sup> Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, S. 276.

<sup>100</sup> Dies ist ersichtlich in der Gliederung der Dogmatik von Wilfried Joest und Johannes von Lüpke, die aus drei aufeinanderfolgenden Kapiteln besteht, die zunächst den Vater, dann den Sohn und schließlich den Heiligen Geist behandeln. Das Kapitel zu Gottvater heißt dort: *Gott, der Vater und allmächtige Schöpfer* (vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 5-7). Siehe auch schon u.a. das Apostolische Glaubensbekenntnis.

<sup>101</sup> Vgl. Moltmann, Die Hoffnung der Erde, S. 219-221; vgl. Barth, Dogmatik, S. 416-418, 423-424.

## 7.4 Gottes Mitleiden und seine Unabhängigkeit vom Leid

Neben der Frage, die schwerpunktmäßig in der dritten These angesprochen wurde – Wie handelt Gott angesichts des Leides in der Welt? –, gingen die vorangegangenen Einzeluntersuchungen zu Jonas, Sölle und Heschel auch immer wieder der Frage nach, inwiefern Gott vom Leid in der Welt betroffen sei. Dies liegt zu großen Teilen in dem Umstand begründet, dass diese drei jeweils von einem Leiden Gottes sprechen und dabei zumindest einige ihrer Aussagen so interpretiert werden können, dass Gott abhängig sei vom Handeln der Menschen und derart an dem Leid in der Welt leide, dass sein eigenes Sein betroffen und eventuell sogar gefährdet sei. Im Hinblick auf die in den Einzeluntersuchungen schwerpunktmäßig interpretierten Texte (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen, What We Might Do Together*) und auf die Gesamtwerke von Jonas, Sölle und Heschel lässt sich sagen, dass dieser Gedanke insbesondere bei Hans Jonas zentral ist und in verschiedenen seiner Texte aus verschiedenen Phasen seines Lebens auftaucht und dabei sehr einheitlich entfaltet wird.<sup>102</sup> Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, was aus einer christlich-theologischen Perspektive zu dem Mitleiden Gottes, seiner Unabhängigkeit vom Leid und dem Handeln der Menschen in der Welt gesagt werden kann.

Zunächst finden viele der bei Jonas, Sölle und Heschel getroffenen Aussagen zu dem Leiden, der Sorge, dem Schmerz und dem Pathos Gottes aus einer christlich-theologischen Perspektive Zustimmung.<sup>103</sup> Schließlich kann ein liebender Schöpfergott, der in einer aktiven Beziehung zu seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen steht, schwerlich als dem Leid gewissermaßen neutral gegenüberstehend gedacht werden.<sup>104</sup> Auch würde ein Gottesbegriff, demzufolge Gott nicht wirklich an einem positiven Schicksal seiner Geschöpfe interessiert ist, weitere zentrale Aspekte des christlichen Glaubens in Frage stellen: U.a. entstehen hierdurch folgende Probleme: Wieso sollte Gott die Schöpfung im Sinne der *creatio continua* erhalten, in Jesus Christus zu den Menschen kommen oder die Schöpfung eschatologisch vollenden? Und welchen Sinn hätte der menschliche Glaube an Gott im Sinne eines Sich-Verlassens und eines Vertrauens auf Gott?<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Neben dem *Gottesbegriff nach Auschwitz* v.a. auch im Mythos sowie in seiner Interpretation in *Unsterblichkeit und heutige Existenz* und in *Materie, Geist und Schöpfung*. Siehe hierzu *Grundinformation zu Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (S. 93) sowie *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.).

<sup>103</sup> Zu diesen Gedanken bei Jonas, Sölle und Heschel sowie der jeweiligen Rezeption siehe *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.), *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.), *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.) sowie *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.).

<sup>104</sup> Vgl. Tüek, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten*, S. 558.

<sup>105</sup> Zu Gottes die Welt erhaltendem und vollendendem Handeln sowie zu Kreuz und Auferstehung Jesu Christi siehe These 3. Zum Verständnis und zur Bedeutung des Glaubens siehe *Glaube und Klage* (S. 82 f.).

Mit diesen Ausführungen ist aber noch nicht genug davon gesagt, ob von Gott neben einem wohlwollenden Interesse an seiner Schöpfung auch eine wirkliche, aktive Teilnahme am Leid und Schicksal seiner Geschöpfe angenommen werden kann. Hier macht die christliche Theologie v.a. in der Kreuzestheologie deutlich, dass sie sehr wohl von mehr als *nur* Interesse und Sorge Gottes ausgeht, sondern vielmehr auch von einem Leiden Gottes bzw. einem leidenden Gott spricht. In der Auseinandersetzung mit Jonas und Heschel verdeutlichen dabei z.B. Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann, dass der Kreuzesgedanke trinitarisch zu entfalten und daher nicht ausschließlich von einem Leiden des Menschen Jesus zu reden sei. So spricht Jüngel in seiner Replik an Jonas davon, dass am Kreuz „der selber in den Tod gehende Gott den Tod überwindet“<sup>106</sup> und hierbei deutlich werde, dass die Liebe, die Gott *ist*, „alles zu erleiden, alles zu ertragen“<sup>107</sup> vermöge. Moltmann spricht in der Auseinandersetzung mit Heschel von einem Leiden Gottes, welches trinitarisch zu differenzieren sei: Jesus erleide das Sterben in Gottverlassenheit, der Vater hingegen erleide den Tod des Sohnes, den er überleben müsse.<sup>108</sup> Jüngel und Moltmann zeigen exemplarisch, dass aus christlich-theologischer Sicht Bemühungen, das Leiden auf den Menschen Jesus, den Sohn (also eine der drei göttlichen *Personen*) oder auf die menschliche *Natur* des Sohnes beschränken und es so von Gott fernhalten zu wollen, grundsätzlich kritisch zu sehen sind, da vom Bekenntnis zum trinitarischen Gott her anders von Gott zu sprechen ist.<sup>109</sup>

Vom Leiden Gottes sprechen auch Jonas, Sölle und Heschel. Für viele christliche Theologen ist im Hinblick auf das Leiden Gottes jedoch entscheidend, dass Gott dieses Leid nicht gegen seinen Willen zugefügt werde und er es nicht passiv erleide, sondern Gott sich vielmehr in seiner Freiheit dazu entscheide, mit den Menschen (mit-)zu leiden und sich somit aktiv zu dem verhalte, woran er leide. Dies bringt Werner Thiede auf den Punkt: „Gott selber hat Grund, an seiner Schöpfung zu leiden! Dass er es bereitwillig tut, dafür steht das christliche Symbol des Kreuzes.“

<sup>106</sup> Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 160.

<sup>107</sup> Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, S. 160. Siehe hierzu auch *Logisch-ontologische Unmöglichkeit* (S. 125 ff.).

<sup>108</sup> Siehe *Das Pathos Gottes* (S. 253 ff.).

<sup>109</sup> Christoph Böttigheimer macht deutlich, dass seit dem 19. Jahrhundert in der christlichen Theologie zumeist „vom Leiden Jesu als Leiden Gottes gesprochen“ (Böttigheimer, *Menschliches Leid und göttliches Mitleid*, S. 319) und dieser Gedanke trinitarisch zu entfalten versucht werde (wie z.B. bei Jüngel und Moltmann); als Theologen, die dies auf unterschiedlichen Wegen versucht haben, nennt er neben Jürgen Moltmann u.a. Hans Urs von Balthasar und Hans Küng. Wie fast schon paradox diese Denkversuche klingen können, zeigt sich bei Hans Küng, der im Anschluss an Hegel sagt: „Und so leidet Gott in seinem Sohn: nicht an sich, aber de facto; nicht einfach als Gott in sich, sondern im Fleisch. Aber er selbst leidet im Sohn; das Leiden im Fleisch ist sein Leiden.“ (Küng, *Menschwerdung Gottes*, S. 540). Dementsprechend könne – so Böttigheimer – an dieser Stelle bei Küng der Tod Jesu als Tod *in* Gott, aber nicht als Tod von Gott *überhaupt* verstanden werden (vgl. Böttigheimer, *Menschliches Leid und göttliches Mitleid*, S. 321).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Es bringt den dreieinigen Gott und das Leid auf einen Nenner.<sup>110</sup> Hierüber gehen zumindest Jonas und Sölle noch hinaus, wenn sie davon sprechen, dass die Menschen Gott *verderben* bzw. *erretten* (Jonas) oder *erlösen* (Sölle) können und somit gewissermaßen das Schicksal Gottes in den Händen der Menschen vermuten. Insbesondere bei Jonas ist Gottes Sein hierbei davon abhängig, ob die Menschen *gut* oder *böse* handeln bzw. ihren Mitgeschöpfen Leid zufügen oder nicht.<sup>111</sup> Obschon derlei Überlegungen ungewöhnliche und neue Akzente für eine Beantwortung der Theodizeefrage liefern, sind sie doch aus christlich-theologischer Perspektive aus verschiedenen Gründen kritisch zu beurteilen: Zunächst sind solche Aussagen nur schwerlich biblisch begründbar und widersprechen fast allen theologischen Texten aus knapp 2000 Jahren Christentumsgeschichte. Zum anderen würden solche Annahmen auch weitere Kernaussagen des christlichen Glaubens massiv in Frage stellen: So wäre einem Gott, der erlösungsbedürftig bzw. *verderbbar* ist, im Grunde kein die Schöpfung erhaltendes und auch kein eschatologisches Handeln zuzutrauen bzw. es wäre zumindest davon auszugehen, dass Gott diese Handlungsmöglichkeiten aufgrund des Handelns der Menschen in der Welt verlieren könnte, sofern er aktuell über sie verfügt.<sup>112</sup> Auch von seiner Gegenwart in der Welt zu sprechen wäre kaum möglich bzw. ebenfalls ausschließlich unter der Voraussetzung, dass Gott in Zukunft einmal nicht mehr der Welt gegenwärtig sein könnte – nicht aber aus eigener, freier Entscheidung, sondern wiederum aufgrund des Handelns der Menschen.<sup>113</sup> Im Grunde müssten sogar alle Aussagen über Gottes Sein und sein Handeln immer unter dem Vorbehalt geäußert werden, dass Gott nur auf eine bestimmte Art sein und handeln könne, sofern ihm die Menschen dies ermöglichen, da in letzter Konsequenz das Sein Gottes generell von den Menschen abhängt.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Thiede, *Theodizee*, S. 163. Zum (freiwilligen) (Mit-)Leiden Gottes und zum Kreuz Jesu Christi siehe *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.) sowie *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.).

<sup>111</sup> Vgl. GA, S. 413; vgl. Sölle, Art. *Gegenseitigkeit/Koinonia*. Mystisch-politische Dimension, S. 205. Hierzu und zur christlich-theologischen Kritik an diesen Aussagen siehe *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.) sowie *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.). Zur Abhängigkeit des derart als werdend gedachten Gottes von den Menschen (v.a. bei Jonas und Sölle) vgl. auch Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 162-165.

<sup>112</sup> Gewissermaßen kann der so gedachte Gott also all das nicht mehr tun, was der dem Leid neutral gegenüberstehend gedachte Gott, der zu Beginn dieses Unterkapitels angesprochen wurde, nicht tun will.

<sup>113</sup> Ähnlich äußert sich Heschel über die Gegenwart Gottes. Siehe hierzu *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.).

<sup>114</sup> Klaus von Stosch nähert sich der Frage, wie man die Unabhängigkeit des Wesens Gottes vom Handeln der Menschen denken kann, trinitätstheologisch und eschatologisch an. Er weist darauf hin, dass „die Ausbreitung der Liebe bzw. die Gewinnung von Mitliebenden“ (von Stosch, Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, S. 203) das Schöpfungsziel Gottes sei, welchem sich die Menschen aber verweigern können. Dies nehme Gott aber nicht seine Vollkommenheit: „Gott ist auch ohne die freie Zustimmung des Menschen vollkommene Beziehungswirklichkeit, und die Intention der Liebe ist innertrinitarisch immer schon vollkommene Wirklichkeit.“ (von Stosch,

Sinnvoller erscheint es aus christlich-theologischer Perspektive, das Verhältnis von Gott und Mensch im Sinne einer „*asymmetrischen Reziprozität*“<sup>115</sup> zu denken, bei der Gott die Menschen zum aktiven Einsatz gegen das Leid in der Welt *ermächtigt* und an ihrem Widerspruch sowie in ihrem Leiden (mit-)leidet, aber Gott weder sein Sein noch sein Handeln betreffend in absolute Abhängigkeit vom Handeln der Menschen gerät.<sup>116</sup>

Tatsächlich stehen hier einige Überlegungen Heschels dem üblicherweise vertretenen christlichen Gottesbegriff näher als v.a. Jonas' Überlegungen. So war schließlich über Heschel gesagt worden, dass er Gott als *ontologisch unabhängig* denke und ihm keine *reflexive Sorge* (also auf sein eigenes Sein gerichtete Sorge) und auch keine Erlösungsbedürftigkeit, sondern *transitive Sorge* (also auf die Menschen gerichtete Sorge) und Leidensfähigkeit ob der Handlungen der Menschen zuspreche.<sup>117</sup> Aus christlich-theologischer Perspektive ist ergänzend darauf hinzuweisen, dass die Sorge Gottes um die Menschen nicht bedeutet, Gottes Handeln habe keine Bedeutung für das Leben der Menschen.<sup>118</sup> Dass christlich dies nicht der Fall ist, zeigt sich z.B. in der Rechtfertigungslehre, laut der Gott als Subjekt der Rechtfertigung Menschen aus Gnade vor ihm gerecht macht, ihnen ihre Sünden vergibt und ihnen Gerechtigkeit sowie ewiges Leben schenkt.<sup>119</sup> Dass Gottes Handeln Bedeutung für das Le-

---

Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, S. 203). Ein weiterer relevanter Aspekt der Unabhängigkeit Gottes besteht laut von Stosch darin, dass Gott „den Ausgang der Geschichte in der Hand behält“ (von Stosch, Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, S. 203) und somit seine Abhängigkeit und Bedürftigkeit im Hinblick auf die Realisierung seines Schöpfungsziels frei gewählt ist und jederzeit wieder von ihm aufgehoben werden kann.

<sup>115</sup> Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 401.

<sup>116</sup> Diese Überlegungen schließen an Magdalene L. Frettlöhs Gedanken zum *Gottsegnen* der Menschen an, die sie anhand jüdischer und christlicher Texte entwickelt (vgl. Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 384-387, 401-402). Ein reziprokes bzw. wechselseitiges Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist auch bei Dorothee Sölle zu erkennen (siehe *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.)). Zum Gedanken der *Ermächtigung* der Menschen durch Gott siehe auch These 3.

<sup>117</sup> Vgl. Heschel, *Man Is Not Alone*, S. 142-144; vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 101-102; vgl. Merkle, *The Genesis of Faith*, S. 269-270; siehe *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.). Werner Thiede erwähnt in seinen Ausführungen zur Auferstehung der Toten im christlichen Glauben „Gottes ontologische Unabhängigkeit“ (Thiede, *Auferstehung der Toten*, S. 148). Auch für ihn ist wichtig, dass Gott frei gegenüber seiner Schöpfung sei, wobei er – anders als Heschel – in diesem Zusammenhang nicht sagt, dass Gottes erlösendes Handeln vom Handeln der Menschen abhängig sei (*soteriologische Abhängigkeit* Gottes bei Heschel). Thiede spricht aber Gottes „aus Liebe geradezu notwendig tätig werdende Heilsmacht“ (Thiede, *Auferstehung der Toten*, S. 148) an, was eine Art *soteriologischer Notwendigkeit* Gottes andeutet.

<sup>118</sup> Auch Jonas spricht von der Sorge Gottes. Er versteht sie so, dass Gott nicht *aktiv* auf die Welt einwirke und nicht eschatologisch handle. Gott könne aber indirekt (durch Offenbarung) auf das Handeln der Menschen einwirken. Siehe hierzu *Der leidende, werdende und sich sorgende Gott* (S. 116 ff.) sowie These 3.

<sup>119</sup> Diese Formulierungen zur Frage, was in der Rechtfertigung geschieht, finden sich z.B. in Art. 4 der *Confessio Augustana* (vgl. Dingel (Hrsg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* [BSELK], S. 98-99). Von Gott als *Subjekt* der Rechtfertigung (in Christus) ist die Rede in Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 131. Eine besonders enge Verknüpfung von Rechtfertigungs-

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

ben der Menschen hat, kann man auch unter Berufung auf Heschel sagen; jedoch weicht sein Gedanke, Gott und die Menschen wirkten die Erlösung der Menschen zusammen, indem die Menschen die Welt erlösungswürdig machen und Gott sei somit gewissermaßen *soteriologisch abhängig*, von den hier skizzierten Grundlagen der Rechtfertigungslehre entscheidend ab.<sup>120</sup>

Als abschließende These kann daher festgehalten werden:

**These 4:** *Aus christlich-theologischer Perspektive steht Gott den Menschen, ihrem Leid und ihrem Schicksal nicht neutral gegenüber, sondern sorgt sich in seiner Liebe um sie, sorgt aktiv für sie und leidet mit ihnen, was an die Rede von seinem die Welt erhaltenden und vollendenden Handeln, seinem In-die-Welt-Kommen in Jesus Christus und der Rechtfertigung der Menschen durch ihn anknüpfen kann. Dies muss mit der Überzeugung zusammengedacht werden, dass Gottes Sein und Handeln nicht derart vom Leid in der Welt und dem Handeln der Menschen abhängig sind, dass die Menschen Gott erretten oder erlösen müssten.*

### 7.5 Menschliche Verantwortung für Leid und angesichts von Leid

Insbesondere in den Thesen 1 und 3 wurde bereits explizit auf die Bedeutung hingewiesen, die das menschliche Handeln innerhalb eines Antwortansatzes zur Theodizeefrage haben sollte. Im Folgenden soll dieser Aspekt jedoch als Abschluss des Kapitels expliziert werden. Dies liegt zum einen darin begründet, dass diese Dimension grundsätzlich im christlichen Glauben sowie im christlichen Umgang mit eigenem sowie fremdem Leid und dementsprechend auch in vielen christlich-theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage eine gewichtige Rolle spielt; zum anderen aber auch darin, dass die drei hier im Fokus stehenden Personen – Jonas, Sölle und Heschel – der Dimension des Handelns in ihrem Denken jeweils eine enorme Bedeutung zusprechen, die sogar über die Bedeutung dieser Dimension in der Mehrheit der christlich-theologischen Texte hinausgeht.<sup>121</sup>

---

lehre, Eschatologie und Theodizeefrage stellt Jürgen Werbick her, wobei er diese drei Themengebiete zusätzlich noch mit der schwerpunktmäßig in These 5 behandelten Verantwortung der Menschen in Beziehung setzt. In der Kombination dieser zentralen Glaubensinhalte sieht Werbick eine wichtige theologische Herausforderung, da man hierbei Gefahr laufe, die gesamte Verantwortung angesichts des Leides auf die Menschen zu laden und Gottes Macht rein eschatologisch und nicht in der Welt wirkend zu denken (vgl. Werbick, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, S. 42-43).

<sup>120</sup> Siehe *Gottes Gegenwart und das Zusammenwirken von Gott und Mensch* (S. 241 ff.) sowie *Gottes Sorge und sein Leiden* (S. 250 ff.); vgl. Merkle, *Approaching God*, S. 101-102; vgl. Merkle, *The Genesis of Faith*, S. 269-270. Christlich-theologisch kann das Zusammenwirken von Gott und Mensch besser in der Rede vom Heiligen Geist verortet werden, indem gesagt wird, der Heilige Geist rege zu bestimmten Handlungen an oder bewege zur Liebe, aber die menschliche Autonomie werde dabei nicht aufgehoben, sondern die Entscheidung, *Werke der Liebe* zu tun oder nicht zu tun, liege bei den Menschen. Siehe hierzu These 3.

<sup>121</sup> Siehe *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.), *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.), *Die Reichen* (S. 174 ff.), *Ausblick* (S. 194 f.), *Zwischen Theodizee und*

Die Gründe für die menschliche Verantwortung im Hinblick auf das Leid sind in zwei Aspekten zu finden: Der Verantwortung *für* Leid und der Verantwortung *angesichts* von Leid.

Als Erstes ist zu konstatieren, dass Menschen verantwortlich *für* viel Leid in der Welt sind, wobei dieser Aspekt besonders in den Vordergrund tritt, wenn – wie bei Jonas, Sölle und Heschel – das *malum morale* im Fokus steht und das *malum physicum* und das *malum metaphysicum* höchstens am Rande eine Rolle spielen. Betrachtet man also schwerpunktmäßig das Leid, das sich Menschen gegenseitig<sup>122</sup> zufügen, so ist eine weitere Unterscheidung vorzunehmen:

Zum einen existiert Leid, an dem viele Menschen nicht als direkt Verursachende, sondern höchstens als indirekt Verursachende beteiligt sind. Gerade wenn vornehmlich Leid und Böses von ungeheurem Ausmaß betrachtet wird (Auschwitz, Hiroshima, Vietnamkrieg, Bürgerkrieg in El Salvador etc.)<sup>123</sup>, so wären diese Menschen höchstens dann als Mitverursacher dieses Leides zu sehen, wenn man pauschalisierend die Menschheit als Ganzes oder zumindest eine große Gruppe von Menschen (z.B. die Deutschen für Auschwitz, die US-Amerikaner für den Vietnamkrieg)<sup>124</sup> als Verursacher bezeichnen würde. Sinnvoller ist in Hinblick auf derartiges Leid oftmals, dass man auf innergesellschaftliche oder globale Strukturen verweist, durch die Menschen anderen Menschen durch ihre Passivität und Gleichgültigkeit und oftmals ohne sich dessen wirklich bewusst zu sein bzw. bewusst sein zu wollen, indirekt Schaden zufügen.<sup>125</sup> Als Beispiele für diese Passivität

---

*Anthropodizee* (S. 204 ff.), *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.) sowie *Jonas, Sölle und Heschel im Dialog mit der aktuellen Systematischen Theologie* (S. 278 ff.). Im Anschluss an Ron Margolin kann gesagt werden, dass jeder Glaube die Verantwortung des Einzelnen betonen und darin auch auf das Verhindern von Leid und Ungerechtigkeit verursachendem Handeln in der Zukunft hin ausgerichtet sein sollte (vgl. Margolin, *Theodicy after the Holocaust*, S. 179).

<sup>122</sup> Es könnte hier gefragt werden, ob nicht auch von einer vierten Art des Leides zu reden sei, die in theologischen Abhandlungen zur Theodizeefrage zumeist nicht berücksichtigt wird: Dem Leid, das sich Menschen selbst antun. Härle ordnet dieses Leid dem *malum morale* zu (siehe *Malum morale* (S. 76 ff.)). Am Ende dieser These wird hierauf näher eingegangen. Ein weiterer Aspekt des Themas *Theodizeefrage* ist das Leid von Tieren und dabei im Hinblick auf die menschliche Verantwortung v.a. das Leid, welches Menschen den Tieren antun. Auch diese Dimension spielt in theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage nur selten eine Rolle; Härle und Sölle erwähnen das Leid von Tieren zumindest am Rande (siehe *Malum physicum* (S. 74 ff.) sowie *Gottes Schmerz* (S. 178 ff.)). Weiterführend hierzu vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 51-58.

<sup>123</sup> Dies sind einige der Leiderfahrungen, die bei Jonas, Sölle und Heschel im Vordergrund stehen. Siehe *Singularität von Auschwitz* (S. 97 ff.), *Elie Wiesel und die Theodizeefrage nach Auschwitz* (S. 151 ff.), *Die Situation in El Salvador* (S. 165 ff.) sowie *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.).

<sup>124</sup> Die Frage nach der Schuld der (Gesamtheit der) deutschen Zivilbevölkerung im Hinblick auf Auschwitz (Stichwort: *Kollektivschuld*) oder der US-Amerikaner im Hinblick auf den Vietnamkrieg kann hier nicht in angemessenem Umfang diskutiert werden. Für einen theologischen Einblick zur Frage der *Kollektivschuld* vgl. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*, S. 284-298.

<sup>125</sup> Spricht man der Menschheit als Gesamtheit Verantwortung für das *malum morale* zu, so sollte man jedoch (auch die Wortwahl betreffend) äußerst behutsam vorgehen. Allgemeinplätze, die nicht

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

und Gleichgültigkeit kann gesagt werden, dass von vielen Seiten zu wenig getan wurde, um Auschwitz oder den Vietnamkrieg zu verhindern; auch kann – wie es v.a. Sölle in ihrer Unterscheidung von *Armen* und *Reichen* tut – auf den Lebensstil von Menschen (v.a. der sogenannten 1. Welt) hingewiesen werden, durch den sie anderen Menschen (v.a. der sogenannten 3. Welt) indirekt Leid zufügen.<sup>126</sup> Insbesondere an Sölles Ausführungen zu *Armen* und *Reichen* wird deutlich, dass Leid nicht nur durch Aggressionen, Hass und Gewalt verursacht bzw. begünstigt wird, sondern auch durch unverbindliches Nebeneinander-her-Leben und Desinteresse an den anderen. Aus diesem Grunde lässt sich der Gedanke Wilfried Joests und Johannes von Lüpkes, die Sünde im Verhältnis zu anderen als „Gleichgültigkeit des Menschen gegen den Menschen“<sup>127</sup> definieren, auch auf die Theodizeefrage anwenden. Ihr Aufruf, die *Goldene Regel* (Mt 7,12par) und das *Doppelte Liebesgebot* (Mt 22,37-39par) zusammenzudenken und so eine gleichgültige Einstellung gegenüber anderen Menschen und ihrem Schicksal als christliche Option auszuschließen, kann dabei als Grundsatz christlichen Handelns geltend gemacht werden.<sup>128</sup> Gerade der Verweis auf innergesellschaftliche oder globale Strukturen lädt jedoch dazu ein, sich – bisweilen vorschnell – darauf zu berufen, dass leidverursachende Zustände nicht zu beheben oder zumindest zu verbessern seien. Erkennbar ist die-

---

mehr zwischen Tätern und Opfern unterscheiden und der Menschheit als Ganzem pauschal die Verantwortung für das *malum morale* zuweisen, lassen sich nämlich oftmals so lesen, als ob die Opfer von Aggressionen, Gewalt und Mord gewissermaßen selbst an ihrem Leid schuld seien und es keine konkreten Täter konkreter Taten gäbe. Selbiges gilt, wenn pauschal einer großen Gruppe von Menschen die Verantwortung für bestimmtes Leid zugeschrieben wird; z.B. den Deutschen die Verantwortung für Auschwitz oder den US-Amerikanern für den Vietnamkrieg oder den Menschen der 1. Welt für Leid in der 3. Welt und dabei vergessen wird, dass auch aus diesen Gruppen Menschen (wenn auch nur jeweils eine Minderheit) aktiven Widerstand gegen die entsprechenden Leidursachen geleistet haben bzw. leisten und teilweise ihr Leben dafür ließen. Auch gegen die christliche Erbsündenlehre wird oftmals kritisch vorgebracht, sie löse den Unterschied zwischen Opfern und Tätern auf (vgl. Sölle, *Leiden*, S. 25; vgl. Schlenke, *Leiden und Personsein*, S. 249). Beispielhaft sei hier jedoch auf Walter Sporn verwiesen, der in seiner Beschäftigung mit der Erbsündenlehre zwar an dieser und auch am universalen Charakter der Erbsünde festhält, jedoch trotzdem (auch im Hinblick auf die Shoah) zwischen *Guten* und *Bösen* unterscheidet: „Kein Mensch ist nur Opfer, sondern jeder ist auch Täter. Kein Mensch ist nur Täter, sondern jeder ist auch selbst Opfer – auch der böseste Mensch ist nicht der Teufel selbst. Aber alle, Böse wie Gute, stehen jederzeit in der ererbten Mitschuld am Bösen in der Welt.“ (Sporn, *Schlüssel der Erinnerung*, S. 18). Ähnlich äußern sich Wilfried Joest und Johannes von Lüpke: „Alle sind der Sünde unterworfen. Aber in den konkreten Auswirkungen der Sünde ist zwischen Tätern und Opfern zu unterscheiden.“ (Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 69).

<sup>126</sup> Siehe *Die Reichen* (S. 174 ff.). Im Zuge der Globalisierung und des Umstandes, dass alle Menschen mehr oder weniger in Beziehung zueinander stehen, könnte sogar gefragt werden, ob überhaupt viel Leid existiert, *für* das wir nicht in irgendeiner Art und Weise (mit-)verantwortlich sind.

<sup>127</sup> Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 63.

<sup>128</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 62-63. Auch Moltmann konstatiert (allerdings in Bezug auf die ökologischen Katastrophen der Gegenwart): „Doch nichts befördert die Katastrophen so sehr wie gelähmtes Nichtstun.“ (Moltmann, *Die Hoffnung der Erde*, S. 217). Auf durch den christlichen Glauben motiviertes Angehen gegen das Leid wird weiter unten nochmals eingegangen.



se Gefahr an dem durchaus sinnvollen Begriff des *strukturellen Übels*, den Hans Kessler für jenes Übel verwendet, das durch Strukturen entstehe, die zwar von Menschen gemacht wurden, aber sich nun verselbstständigt haben.<sup>129</sup> Sofern man diesen Begriff nutzt oder primär auf strukturelle Gründe für Leid verweist, sollte man sich hüten, angesichts der – oftmals nur scheinbaren – Unabänderbarkeit derartiger Strukturen völlig fatalistisch und schicksalsergeben zu argumentieren und dabei die zumeist dennoch bestehenden menschlichen Handlungsmöglichkeiten zu übergehen.<sup>130</sup>

Zum anderen ist von dem Leid, das Menschen anderen nicht direkt zufügen, sondern es durch Passivität und Gleichgültigkeit begünstigen, das Leid zu unterscheiden, das der einzelne Mensch direkt, aktiv und zumeist wissentlich und oftmals sogar bewusst in der Absicht, ihnen zu schaden, anderen Menschen zufügt.<sup>131</sup> Zwar werden wohl jedem Menschen Situationen aus dem eigenen Leben bewusst sein, in denen man selbst oder andere bewusst Menschen Leid zugefügt haben; konzentriert man sich jedoch auf Leid von einem Ausmaß, wie es in den oben genannten Beispielen zu konstatieren ist, so werden wohl viele Menschen zu Recht sagen, dass sie selbst und auch niemand, der ihnen persönlich bekannt ist, aktiv und bewusst auf derartiges Leid hingewirkt haben.

Auf Grundlage dieser Ausführungen kann statt von der Verantwortung der Menschen für Leid auch von einer Verantwortung von konkreten Menschen für konkretes Leid gesprochen werden, um zum einen die konkreten Täter zu benennen und da zum anderen – wie oben dargelegt – nur schwerlich alle Menschen für alles Leid verantwortlich gemacht werden können, wobei nicht abzustreiten ist, dass jeder Mensch Leid zufügt und es bisweilen auch Situationen geben mag, in denen sich dies nicht verhindern lässt.<sup>132</sup> Abschließend bleibt also aufgrund des

---

<sup>129</sup> Vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 10.

<sup>130</sup> Dorothee Sölle kritisiert, dass in den meisten christlichen Leidensdeutungen nicht konsequent zwischen dem Leiden, das Menschen beenden können, und jenem Leiden, bei dem dies nicht möglich ist, unterschieden werde (vgl. Sölle, *Leiden*, S. 25; vgl. Schlenke, *Leiden und Personsein*, S. 249-250).

<sup>131</sup> Ein Sonderfall ist Leid, das Menschen anderen Menschen ohne böse Absicht direkt zufügen. Beispielsweise Eltern, die zwar bemüht sind, ihren Kindern eine gute Kindheit zu ermöglichen, aber ihre Kinder durch problematische Erziehungsmethoden unbeabsichtigt schädigen; oder Ärzte, welche die Schädigung von Patienten unbeabsichtigt durch falsche Behandlung hervorrufen. In solchen Fällen sind die Grenzen zwischen unglücklichen Umständen und mangelndem Interesse oder unzureichender Reflexion der Schaden zufügenden Personen oft nicht klar zu bestimmen (vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 10). Diese Dimension spielt in Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage normalerweise keine Rolle.

<sup>132</sup> Vgl. Sparr, *Schlüssel der Erinnerung*, S. 18-19; vgl. Reck, *Der Blick auf die Täter*, S. 13-14. Daher soll hier nicht der Eindruck entstehen, es wäre möglich, ein Leben zu führen, in dem man niemandem (und sei es unbeabsichtigt) Leid zufügt. Diese grundlegende Erkenntnis kann mit der christlichen Rede von der Erbsünde verknüpft werden, die besagt, dass alle Menschen von ihr betroffen sind und Beziehungen von Menschen zu anderen Menschen, zu Gott und zur Welt immer auch Störungen unterliegen können, wodurch das menschliche Handeln beeinflusst wird (vgl. Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 62-68).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Umstands, dass man nur schwerlich von einer Verantwortung der Menschen für das durch Naturursachen verursachte Leid (*malum physicum*) und die allgemeine Endlichkeit und Begrenztheit der Menschen (*malum metaphysicum*) sprechen und auch nicht allen Menschen die Verantwortung für alles durch Menschen verursachte Leid (*malum morale*) zugerechnet werden kann, festzuhalten, dass statt von der Verantwortung der Menschen für Leid auch von einer Verantwortung des (einzelnen) Menschen für (konkretes) Leid die Rede sein kann.

Von dieser Verantwortung für Leid ist als Zweites die christliche Verantwortung *angesichts* von Leid in der Welt zu unterscheiden. Diese gilt nicht nur im Hinblick auf das Leid, das ein Mensch anderen zufügt. So haben nach christlicher Auffassung auch jene Menschen, die in keiner Art und Weise durch ihr Handeln eine bestimmte Leidenssituation hervorrufen, die Verantwortung, im Rahmen ihrer Möglichkeiten gegen das Leid anderer Menschen anzugehen. Ableiten kann man diese Verantwortung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit Wilfried Härle ist diese nicht nur von der Beziehung des Menschen zu Gott her zu verstehen, sondern auch darin, dass der Mensch in einer Beziehung „zu seinem Mitmenschen existiert, die ihrerseits dem Wesen Gottes entspricht, also den Charakter der *Liebe* hat.“<sup>133</sup> In einer Beziehung, die den Charakter der Liebe hat, kann der Mensch aber nicht gleichgültig gegenüber dem Leid des Mitmenschen sein.<sup>134</sup> Diese Verantwortung angesichts des Leides betont auch Hannah Arendt, indem sie mit ihrer „Idee der Menschheit“<sup>135</sup>, die sie mit der Vorstellung „des jüdisch-christlichen Glaubens an einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts“<sup>136</sup> verknüpft, allen Menschen eine *Gesamtverantwortlichkeit* angesichts der leidverursachenden Taten von Menschen zuspricht.<sup>137</sup> Hierbei ruft sie dazu auf, „gegen das ungeheure Übel, das Menschen anrichten können, furchtlos und kompromißlos und überall zu kämpfen.“<sup>138</sup> Wenn im Folgenden von einer Verantwortung *angesichts* von Leid die Rede ist, so wird ein *weiter* Verantwortungsbegriff verwendet, der neben Arendt auch auf Hans Jonas zurückzuführen ist, da Jonas ebenfalls auch dann von einer Verantwortung zum Handeln spricht, wenn man nicht direkt durch falsches Verhalten

---

<sup>133</sup> Härle, Dogmatik, S. 438. Dass Gott dem Leid der Menschen gegenüber nicht gleichgültig ist, zeigt sich in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi (siehe *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.)).

<sup>134</sup> Auch kann man sagen, dass ein Handeln aus Liebe dem Gotteswillen entspricht. Dies tun Joest und von Lüpke und beziehen sich dabei auf das neutestamentliche Zeugnis (u.a. Mt 22,37-40parr; Röm 13,8-10) (vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 2, S. 160-161).

<sup>135</sup> Arendt, Organisierte Schuld, S. 44.

<sup>136</sup> Arendt, Organisierte Schuld, S. 44.

<sup>137</sup> Auch wenn von einer kollektiven Verantwortung gesprochen wird, schließt dies die Verantwortung der Einzelnen ein (vgl. Herms, Art. Verantwortung/Verantwortlichkeit, Sp. 932-933).

<sup>138</sup> Arendt, Organisierte Schuld, S. 45. Vgl. hierzu auch Reck, Der Blick auf die Täter, S. 16-19. Emmanuel Lévinas spricht ebenso von einer „Verantwortung für den Anderen und daher Verantwortung für das, was ich nicht begangen habe, – für den Schmerz und den Fehler der Anderen.“ (Lévinas, Die Spur des Anderen, S. 288-289). Vgl. hierzu auch Henrix, Gott denken nach der Schoa, S. 109.

dazu beigetragen hat, dass dieses Handeln überhaupt notwendig wurde.<sup>139</sup> Und auch Abraham Joshua Heschel und Dorothee Sölle betonen jeweils die Verantwortung auch jener Menschen, die nicht direkt und bewusst durch ihr Handeln das Leid anderer Menschen hervorgerufen haben.<sup>140</sup>

Diese Verantwortung zum Handeln gilt zumindest im Hinblick auf sinnloses Leid, das auf irgendeine Art und Weise durch Menschen zu verhindern wäre; es gilt also nicht für jedes Leid. Dementsprechend kann hier – analog zur Verantwortung für Leid – statt von der Verantwortung der Menschen angesichts von Leid auch von der Verantwortung des (einzelnen) Menschen angesichts von (konkretem) Leid die Rede sein. So ist zunächst nicht jedes Leid überhaupt zu verhindern. Schließlich hat bisweilen kein Mensch die Möglichkeit, ein konkretes Leiden zu verhindern oder zu beenden. Dies kann aber im Grunde nur für einiges (nicht alles) Leid gesagt werden, das durch das *malum metaphysicum* oder *malum physicum* hervorgerufen wird, da das menschliche Leben immer zeitlich begrenzt ist und es neben heilbaren Krankheiten und erfolgreichen Vorsichtsmaßnahmen angesichts von Naturkatastrophen auch bisweilen tödliche Verläufe von Krankheiten oder schwerwiegende Folgen von Naturkatastrophen geben kann, gegen die nicht wirklich etwas auszurichten ist. Leid, das Menschen von anderen Menschen zugefügt wird (*malum morale*), könnte zumindest von den jeweiligen Leidverursachern (und oft genug auch von anderen Menschen) verhindert werden.<sup>141</sup>

Darüber hinaus wird in der Theologie oftmals betont, eine Welt ohne Leid in ihr wäre keineswegs eine bessere Welt, da dann kein wirkliches Fühlen oder bewusstes Leben möglich wäre.<sup>142</sup> Außerdem existiere Leid in der Welt, von dem man lernen und an dem man wachsen könne, weswegen das eigene Leben ohne dieses Leid nicht besser, sondern vielmehr ärmer wäre. Im Einzelfall könne es daher sogar besser sein, Menschen bestimmtes, sinnvolles Leid nicht zu ersparen.<sup>143</sup> Klaus von Stosch nennt als Beispiele für sinnvolles Leid die Warnfunktion, die Schmerzen ausüben können, das Leiden des Lernens vor einer Klausur sowie bestimmte Kinderkrankheiten, die für die weitere Entwicklung des menschlichen Organismus

---

<sup>139</sup> Jonas' Verantwortungsbegriff ist dabei prospektiv im Sinne einer *Fürsorgeverantwortung* zu verstehen (vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* S. 179-184; vgl. Werner, *Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie*, S. 136-139; vgl. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, S. 81; vgl. Niggemeier, *Pflicht zur Behutsamkeit*, S. 139-144). Jonas denkt dabei global, wobei er zumeist (u.a. im *Prinzip Verantwortung*) den Fokus nicht auf das Leid in der Welt legt, sondern angesichts der ökologischen Krise dafür plädiert, so zu handeln, dass auch in Zukunft die Erde als Lebensraum für die Menschheit geeignet bleibt (vgl. Buddeberg, *Verantwortung nach Hans Jonas*, S. 236; vgl. Claas, *Lässt sich das Prinzip Verantwortung doch noch verteidigen?*, S. 47-48).

<sup>140</sup> Siehe *Die Reichen* (S. 174 ff.) sowie *Zwischen Theodizee und Anthropodizee* (S. 204 ff.).

<sup>141</sup> Allgemein zu *malum metaphysicum*, *malum physicum* und *malum morale* siehe *Terminologische Annäherung* (S. 11 ff.) sowie *Drei Arten des Leides bzw. Übels* (S. 73 ff.).

<sup>142</sup> Siehe *Malum physicum* (S. 74 ff.) sowie *Malum morale* (S. 76 ff.).

<sup>143</sup> Dies betont Otto Hermann Pesch (siehe *Umgang mit fremdem Leid* (S. 84 f.)).

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

hilfreich seien.<sup>144</sup> Diese Aussagen stimmen zwar, aber hier sind dennoch einige gewichtige Einschränkungen vorzunehmen: Positive Bewertungen von Leid können nur für Leid vorgenommen werden, an dem Menschen wirklich lernen oder das ihr Leben (oft erst im Nachhinein erkennbar) bereichert; nicht aber für Leid, an dem sie dauerhaft verzweifeln, zerbrechen oder sogar frühzeitig sterben.<sup>145</sup> Auch die pauschale Aussage, Leid in der Welt sei sinnvoll und notwendig, ist zwar durchaus zutreffend, läuft aber Gefahr zynisch zu klingen, wenn nicht zugleich die Sinnlosigkeit und zerstörende Kraft betont wird, mit der von extremem Leid betroffene Menschen konfrontiert sind. Ähnlich formuliert es Medard Kehl, demzufolge Erklärungsmuster, die das Leid als „sinnvollen Bestandteil einer guten Gesamtdarstellung der Welt“<sup>146</sup> ansehen, angesichts „der Realität des *maßlosen* Übels“<sup>147</sup> nicht standhalten.

An dieser Stelle sind zwei ergänzende Bemerkungen zur menschlichen Verantwortung angesichts des nicht zu verhindernden sowie des sinnvollen Leidens zu machen: Erstens: Wenn im Hinblick auf das Leid, das man nicht verhindern oder beenden kann, sowie auf das sinnvolle Leid oben gesagt wurde, dass hier nicht von einer Verantwortung angesichts des Leidens die Rede sein könnte, so ist dies nur zum Teil richtig. Denn obschon dieses Leid nicht verhindert oder beendet werden kann bzw. sollte, so liegt es dennoch in der Verantwortung der Menschen, dass sie ihren Mitmenschen, die von derartigem Leid betroffen sind, beistehen; sei es durch medizinische Versorgung, Seelsorge etc. Zweitens bleibt anzumerken, dass es zwar nicht unbedingt eine Fehleinschätzung sein muss, das konkrete Leid anderer Menschen im Einzelfall als für sie positiv zu bewerten, sofern man wirklich den Eindruck bzw. die Überzeugung hat, dass dieses Leid sinnvoll für ihre persönliche Entwicklung sei; trotzdem muss man hierbei sehr vorsichtig vorgehen, um andere Menschen nicht durch die positive Bewertung ihres (selbst nicht als sinnvoll angesehenen) Leidens zu beleidigen oder zu entmündigen. Am ehesten kann man daher Leid positiv bewerten, welches einen selbst betrifft bzw. betroffen hat.<sup>148</sup> Besonders ein-

---

<sup>144</sup> Derartige, sinnvolle Formen des Leidens bezeichnet er nicht als *Übel*; nur sinnloses Leid, das nicht existieren sollte, sei als *Übel* zu klassifizieren (vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 7-8).

<sup>145</sup> Vgl. Körtner, *Dogmatik*, S. 373-374. Wann ein Tod *frühzeitig* ist, wäre zu diskutieren. Dass alle Menschen – spätestens im hohen Alter – sterben müssen, kann aber durchaus als sinnvoll angesehen werden (vgl. von Stosch, *Theodizee*, S. 8; siehe *Malum metaphysicum* (S. 73 f.)).

<sup>146</sup> Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 262.

<sup>147</sup> Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 262. Siehe hierzu auch These 3.

<sup>148</sup> Allgemein zur positiven Bewertung manchen Leidens siehe *Umgang mit eigenem und fremdem Leid* (S. 81 ff.). Bisweilen kann eine absolute Unterscheidung und Klassifizierung von sinnvollem und sinnlosem Leid nicht vorgenommen werden, da z.B. bestimmte Aspekte einer konkreten Leidsituation durchaus positive Auswirkungen auf das eigene Leben haben können, wohingegen andere völlig sinnlos sind. Hierzu ist ergänzend festzuhalten, dass es, selbst wenn eine konkrete Leiderfahrung für einen konkreten Menschen ausschließlich positive Auswirkungen hat, nicht unproblematisch ist, diesem Leid einfach pauschal einen Sinn zuzusprechen. Schließlich ist durch diese nachträgliche Beurteilung des (eigenen) Leidens nicht unbedingt eine befriedigende Erklärung gegeben, wieso dieses

drücklich gilt der Hinweis, konkrete Leiderfahrungen nicht gegen das Empfinden und den Willen der konkret betroffenen Opfer für sinnvoll zu erklären, für Leid von extremen Ausmaßen. So wäre es z.B. äußerst zynisch, wenn ein (im Regelfall) von Leid dieses Ausmaßes nicht direkt betroffener christlicher Theologe über derartig extreme Leiderfahrungen, wie sie Jonas und Heschel bzw. ihre Familien durch die Shoah ertragen mussten, sagt, sie seien sinnvoll oder notwendig.

Zu ergänzen ist hier, dass die menschliche Verantwortung angesichts des Leides sich nicht nur auf gegenwärtiges Leid bezieht. Vielmehr sind auch immer die Zukunft und die Vergangenheit im Auge zu behalten. So wird in Texten zur Shoah oftmals zum einen betont, dass die Shoah selbst sowie die Opfer und ihr Leid nicht vergessen oder ignoriert werden dürfen und zum anderen darauf verwiesen, dass die Shoah das heutige Handeln, Glauben sowie die Theologie von Christen beeinflussen solle und ein Ziel der Auseinandersetzung mit Auschwitz darin bestehe, darauf hinzuwirken, etwas Derartiges nie wieder geschehen zu lassen; hierdurch sind gewissermaßen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Hinblick auf die Verantwortung der Menschen aufeinander bezogen und stehen in Beziehung zueinander.<sup>149</sup> Auffällig ist dies bei Heschel, über den gesagt wird, er habe Zeit seines Lebens einen *zweiten Holocaust* gefürchtet.<sup>150</sup> Auch bringt Heschels kritische Zeitdiagnose seine Sorge zum Ausdruck, die Menschheit könnte in der Zukunft ihr eigenes Ende herbeiführen.<sup>151</sup>

---

Leid überhaupt entstanden ist und ob sein Entstehen auf diese positiven Auswirkungen ausgelegt war (vgl. Körtner, Dogmatik, S. 363). Auch Folgendes ist zu bedenken: Es mag zwar im Einzelfall auch Menschen gelingen, aus Leid von ungeheurem Ausmaß (z.B. dem Tod eines Kindes) positive Konsequenzen zu ziehen (z.B. Einsatz für das Überleben und Wohlergehen anderer Kinder). Derartige Leid daher als – auch nur partiell – sinnvoll zu beurteilen, liefe zumindest Gefahr, zynisch zu werden bzw. zu erscheinen. Das Entwickeln einer solidarischen Lebensweise im Angesicht von ungeheurem Leid wird von Dorothee Sölle in ihrer Darstellung der Lebensweise der Armen in El Salvador skizziert (siehe *Die Armen* (S. 170 ff.)).

<sup>149</sup> Vgl. Marquardt, Christsein nach Auschwitz, S. 9-34; vgl. Brown, Die Massenvernichtung als theologisches Problem, S. 88-89; vgl. Metz, Memoria passionis, S. 35-43. Eilert Herms merkt hierzu an: „Retrospektive und prospektive Verantwortung erstreckt sich über Generationen [...] und jede Richtung bedingt die andere.“ (Herms, Art. Verantwortung/Verantwortlichkeit, S. 933). Herms verweist an dieser Stelle auf Hans Jonas, wobei v.a. dessen *Prinzip Verantwortung* gemeint sein dürfte. Im Hinblick auf die retrospektive Verantwortung wird bisweilen die Erbsündenlehre mit der theologischen Auseinandersetzung mit der Shoah verknüpft und von einer Verantwortung der *Erben* angesichts des Leides in Auschwitz gesprochen (vgl. Sievernich, Die gute Schöpfung und die Macht der Sünde, S. 289-290; vgl. Sparr, Schlüssel der Erinnerung, S. 17-18).

<sup>150</sup> Vgl. Banasiak, Martyrdom and The Sublime, S. 149; siehe *Auschwitz, Hiroshima und der Vietnamkrieg* (S. 201 ff.).

<sup>151</sup> Siehe *Zeitdiagnose* (S. 199 ff.). Ein weiterer Bereich, in dem in der Theologie die Zukunft der Menschen in Verbindung mit der menschlichen Verantwortung zur Sprache kommt, ist die Beschäftigung mit Ökologie, Umweltzerstörung und Klimawandel. Dieses Themenfeld spielt zwar in Auseinandersetzungen mit der Theoziefrage zumeist keine oder nur eine untergeordnete Rolle, wird aber in der Theologie dennoch mittlerweile verstärkt aufgegriffen. Als Einführung hierzu vgl. z.B. Link, Schöpfung, S. 188-253. Jonas setzt sich hiermit u.a. im *Prinzip Verantwortung* auseinander. Auch

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

Die Verantwortung der Menschen *angesichts* von Leid in der Welt kann als gültig und bindend für alle Menschen und keineswegs nur für Christen angesehen werden. Sie kann und sollte auch von Anhängern anderer Religionen, Agnostikern und Atheisten angenommen werden, was auch vielfach geschieht.<sup>152</sup> Dementsprechend darf der solidarische Einsatz gegen Leid in der Welt – der mitnichten nur in Alleinregie, sondern oftmals effektiver durch ein Zusammenarbeiten mit anderen wirksam werden kann – nicht an Religionsgrenzen scheitern, sondern auch in Kooperation mit Nicht-Christen stattfinden und sowohl Christen als auch Nicht-Christen zugutekommen.<sup>153</sup>

Trotzdem ist – wie bereits weiter oben angedeutet – hervorzuheben, dass der christliche Glaube ein lebenspraktischer Glaube ist, der Einfluss auf das eigene Leben und Handeln hat bzw. haben sollte, und sich im Hinblick auf die grundlegenden Inhalte dieses Glaubens Aussagen zur Verantwortung der Menschen angesichts von Leid in der Welt machen lassen.<sup>154</sup>

---

Sölle beschäftigt sich in ihrem Gesamtwerk mit ökologischen Fragen (vgl. z.B. Sölle/Schottroff, *Den Himmel erden*, S. 221-225). In *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* richtet sie ihren Blick insbesondere innerhalb ihrer Ausführungen zu den *Armen* und *Reichen* in die Zukunft und deutet dabei an, dass die menschliche Verantwortung global zu denken sei (siehe *Die Armen und die Reichen* (S. 170 ff.)). Zur menschlichen Verantwortung angesichts der Globalisierung vgl. auch Klaißer, *Globalisierung oder weltweite Verantwortung?*, S. 334-342.

<sup>152</sup> Angehörige anderer Religionen können diese Verantwortung in vielen Fällen – ähnlich wie Christen – aus dem Glauben ableiten. Im Hinblick auf den jüdischen Glauben wurde dies in den Ausführungen zu Jonas und Heschel erläutert (siehe *Das unerfüllte Ziel Gottes und die ethische Verantwortung der Menschen* (S. 135 ff.) sowie *Menschliches Handeln und das Leid* (S. 223 ff.)). In These 3 wurden die Gedanken aufgegriffen, dass der Heilige Geist Menschen *lehre* und die Normen, nach denen die Menschen handeln sollen, im Grunde *dem Herzen der Menschen nicht fremd seien* (Jonas). Diese beiden Gedanken können auf das menschliche Unrechtsbewusstsein bzw. Gewissen – auch von Atheisten und Agnostikern – bezogen werden, was Joest und von Lüpke diskutieren: „Gab und gibt es nicht auch da, wo keine Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christus ist, ein ethisches Bewusstsein und Verhalten, das dem in der Schrift offenbarten Gotteswillen entspricht [...]?“ (Joest/von Lüpke, *Dogmatik*. Bd. 2, S. 155). Sie bejahen dies und betonen, dass Gott die Möglichkeit zuzusprechen sei, auch das Gewissen von Nicht-Christen zu berühren und durch sie Gutes zu wirken. Darüber hinaus existieren auch Ethiken, die aus nicht-religiösen Weltanschauungen folgen, welche die menschliche Verantwortung betonen (vgl. Härle, *Ethik*, S. 125-126). Einen solchen Versuch unternimmt Hans Jonas in seinem *Prinzip Verantwortung*, wobei die These aufgestellt werden kann, dass sein ethisches Hauptwerk auf seinem jüdischen Hintergrund fußt (siehe *Biographische Notizen* (S. 91 ff.)).

<sup>153</sup> Dies betont – v.a. im Hinblick auf Juden und Christen – insbesondere Abraham Joshua Heschel nachdrücklich und hebt dabei die Bedeutung der hebräischen Bibel als gemeinsame Grundlage hervor (siehe *Universaler Anspruch und interreligiöse Kooperation* (S. 217 ff.)). Dass auch viele nicht-gläubende Menschen ähnliche ethische Überzeugungen haben und sich (teilweise in Kooperation mit gläubigen Menschen) für andere einsetzen, spricht Dorothee Sölle an. Sie erkennt darin, dass auch diese Menschen „mit mir die Gotteskraft teilen, die sie in sich tragen“ (Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 242).

<sup>154</sup> So ist „christlicher Glaube nicht bloß eine kognitive Überzeugung bezüglich Gott und Welt“ (Fischer/Gruden/Imhof/Strub, *Grundkurs Ethik*, S. 232), sondern manifestiert sich „in einer bestimmten Art des Lebensvollzugs“ (Fischer/Gruden/Imhof/Strub, *Grundkurs Ethik*, S. 232).

Zunächst ist hier zu sagen, dass der christliche Glaube von einem die Welt und die Menschen liebenden Gott ausgeht.<sup>155</sup> Daraus folgt für Christen, aus dem Glauben an diese göttliche Liebe, die das eigene Leben trägt, liebevoll gegenüber anderen zu handeln.<sup>156</sup> Ulrich H. J. Körtner konstatiert hierzu: „Zusammengefaßt besteht die Antwort des Glaubens darum in der *Dankbarkeit*, die aus freien Stücken die erfahrene Liebe Gottes erwidern und weitergeben will.“<sup>157</sup> Zum Glauben gehören neben dem Vertrauen bzw. Sich-Verlassen auf Gott daher auch das Tun von *Werken der Liebe*; nicht in dem Sinne, dass sich der Mensch die Rechtfertigung verdienen bzw. erarbeiten möchte, sondern motiviert durch den Glauben an Gott und dadurch, dass Menschen von Gott zur Liebe bewegt werden.<sup>158</sup> Das in der Bibel bezeugte Handeln Jesu Christi, der dem Leid der Menschen nicht neutral gegenübersteht, kann dabei als Orientierungspunkt für das eigene Handeln dienen, da Jesus als „der wahre Mensch“<sup>159</sup> zu verstehen ist, der allein „in ungebrochener Entsprechung zu Gott“<sup>160</sup> und „in der ungeteilten Erfüllung des Doppelgebots der Liebe“<sup>161</sup> gelebt hat; aber darüber hinaus auch, weil sich nach christlichem Verständnis die Haltung Gottes zum Leid in Jesus Christus zeigt.<sup>162</sup> Joest und von Lüpke heben dies hervor, wenn sie sagen, dass an Jesus Christus, der gegen das Leid der Menschen heilend vorgegangen sowie am Kreuz selbst gelitten habe und in dessen Kreuz und Auferweckung Gott auf die Seite der leidenden Menschen gekommen sei und seinen Sieg über das Leid offenbart habe, die Haltung Gottes zum Leid erkennbar sei.<sup>163</sup>

<sup>155</sup> Siehe These 3.

<sup>156</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 2, S. 150-151; vgl. Härle, Dogmatik, S. 528-533; vgl. Kruhoffer, Der Mensch – das Bild Gottes, S. 40-41. Man kann hier auch von einer Teilnahme der Menschen an der Liebe Gottes sprechen (vgl. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 3, S. 206-219).

<sup>157</sup> Körtner, Theologie des Wortes Gottes, S. 258. Ähnlich wird auch argumentiert in Härle, Ethik, S. 126 sowie in Härle, Die gewinnende Kraft des Guten, S. 360-361.

<sup>158</sup> Vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, S. 212; vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 2, S. 150-152. Zu den *Werken der Liebe* siehe auch These 3.

<sup>159</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 215.

<sup>160</sup> Joest/von Lüpke, Dogmatik. Bd. 1, S. 215.

<sup>161</sup> Joest, Dogmatik. Bd. 1, S. 229. Dieses Zitat findet sich so nicht in der durch Johannes von Lüpke überarbeiteten Neuauflage.

<sup>162</sup> Die Details einer ethischen Urteilsbildung aus christlich-theologischer Perspektive können an dieser Stelle nicht ausgeführt werden; für Ansätze hierzu vgl. z.B. Härle, Ethik, S. 125-214.

<sup>163</sup> Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik Bd. 1, S. 172. Siehe hierzu auch *Das Kreuz Jesu Christi und das (Mit-)Leiden Gottes* (S. 63 ff.). Auch Jan-Heiner Tück hält zum Geschick Jesu fest, in ihm zeige sich, „wer Gott ist und für die Menschen sein will. Gott selbst hat sich dazu bestimmt, den leidenden und verlorenen Menschen rettend nahe zu sein und sich von ihrem Geschick mitbestimmen zu lassen.“ (Tück, Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten, S. 558). Die Formulierungen *sich dazu bestimmt* und *mitbestimmen* unterstreichen hier nochmals den bereits in These 4 skizzierten Gedanken, christlich sei von einem Gott zu reden, der dem Leid der Menschen nicht neutral gegenübersteht, sondern freiwillig mit ihnen leidet.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

In den bisherigen Ausführungen war vorrangig von der Verantwortung der Menschen für das Leid anderer und angesichts des Leides anderer die Rede. Es ist zu ergänzen, dass in diesem Zusammenhang aber auch das je eigene Leid zu berücksichtigen ist. Hierbei sind zwei Aspekte zu bedenken: Das je eigene Leid, das sich Menschen selbst zufügen und das je eigene Leid, das durch andere Faktoren verursacht wird.

Das sich selbst zugefügte Leid spielt zumeist in der theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage keine Rolle, ist aber nichtsdestotrotz relevant. Als Beispiele für selbst herbeigeführtes Leid können Drogenmissbrauch, selbstverletzendes Verhalten oder Entscheidungen angeführt werden, durch die sich Menschen wider besseren Wissens schaden, die sie aber dennoch aufgrund von Angst, Bequemlichkeit, Narzissmus, Selbsthass etc. treffen. Sölle greift diese Dimension des Leides in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* auf, indem sie sich mit „Wohlstandskrankheiten“<sup>164</sup> („der Alkoholismus, die Magersucht, der Arbeitsalkoholismus“<sup>165</sup>) auseinandersetzt.<sup>166</sup> Es sind hier zwei wichtige Anmerkungen zu machen: Erstens geschieht derartiges Verhalten, durch das sich Menschen selbst Leid zufügen, in der Regel (in)direkt als Reaktion auf andere leidverursachende Faktoren, die auf diese Menschen einwirken oder eingewirkt haben.<sup>167</sup> Ein Beispiel ist der Konsum abhängig machender Substanzen: Paulus Budi Kleden verweist in seinen Ausführungen zur Theodizeefrage darauf, dass Menschen oftmals Alkohol und Medikamente konsumieren, um sich angesichts von Leiderfahrungen zu betäuben bzw. diese zu verdrängen.<sup>168</sup> Zweitens darf Menschen, die sich selbst Leid zufügen, nicht mit der Begründung, sie hätten sich dies ja selbst zuzuschreiben, die Unterstützung versagt werden.

Der Großteil des Leides, das ein Mensch im Regelfall in seinem Leben erfährt, fügt er sich jedoch nicht selbst zu, sondern er erfährt es durch andere Faktoren; z.B. durch Gewalt anderer Menschen, durch Krankheiten etc.<sup>169</sup> Der christliche Glaube kann Perspektiven aufzeigen, indem der Mensch Trost durch den Glauben

---

<sup>164</sup> SCHMERZ, S. 289.

<sup>165</sup> SCHMERZ, S. 289.

<sup>166</sup> Siehe *Der menschliche Schmerz* (S. 187 f.).

<sup>167</sup> Vgl. Kessler, *Das Leid in der Welt*, S. 10.

<sup>168</sup> Vgl. Kleden, *Christologie in Fragmenten*, S. 15. Vgl. hierzu auch Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, S. 42. Hier könnte eine ganze Reihe weiterer Beispiele aufgeführt werden: U.a. Drogenmissbrauch, der zumindest partiell als Reaktion auf dramatische Kindheitserlebnisse verstanden werden kann, oder Magersucht, die zumindest partiell als Reaktion auf die medial vermittelten Schönheitsideale zurückgeführt werden kann, u.v.m.

<sup>169</sup> Hier gibt es natürlich auch Zwischenformen zwischen Leid, das ein Mensch sich selbst zufügt, und solchem, das ihn aufgrund anderer Faktoren betrifft; z.B. Krankheiten, die eventuell durch einen ungesunden Lebenswandel hervorgerufen oder zumindest durch ihn begünstigt werden. Des Weiteren gibt es auch Leid, das Menschen bewusst auf sich nehmen, das ihnen aber trotzdem durch äußere Faktoren zugefügt wird; so kann z.B. politischer Widerstand in einer Diktatur dazu führen, dass der Widerständler gefoltert oder ermordet wird.



an die niemals endende Liebe und Gegenwart Gottes, die den Menschen zuteil werden und die persönliche Gottesbeziehung prägen, sowie durch eschatologische Hoffnungsperspektiven und den Blick auf Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi erfährt. Auch das Gebet und die Klage können neue Kräfte wecken, mit dem eigenen Leid produktiv und sinnvoll umzugehen.<sup>170</sup>

Abschließend muss an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen werden, dass die obigen Aussagen zur Verantwortung der Menschen *für* Leid und *angesichts* von Leid in der Welt zwingend mit den Thesen 3 und 4 zusammengedacht werden müssen. So soll hier nicht der Eindruck entstehen – wie es bei einer isolierten Lektüre dieses Abschnittes passieren könnte –, dass die Menschen im Hinblick auf das Leid in der Welt allein die Verantwortung tragen und dieser Verantwortung allein gerecht werden müssen. Vielmehr sind die obigen Ausführungen mit den Aussagen zu Gottes Schöpferhandeln, zu Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, zur Rechtfertigung der Menschen durch Gott, zum Wirken des Heiligen Geistes und zu Gottes eschatologischem Handeln zusammenzudenken; also all jenen Aussagen, welche die Verantwortung Gottes für Leid in der Welt (besonders jene zu seinem Schöpfungshandeln<sup>171</sup>) und sein Hinwirken auf die Überwindung des Leides (besonders jene zu Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, der Rechtfertigung der Menschen durch Gott, dem Wirken des Heiligen Geistes und Gottes eschatologischem Handeln) betonen. Aus christlicher Perspektive darf – auch wenn der Fokus im Anschluss an Jonas, Sölle und Heschel auf die menschliche Verantwortung und das menschliche Handeln gelegt wird – nicht vergessen werden, dass die Menschen erstens nicht für alles Leid allein verantwortlich gemacht werden können, zweitens im Bekämpfen von Leidursachen nicht auf sich gestellt sind, sondern die Hilfe Gottes erhoffen dürfen und auch benötigen und drittens eine Welt völlig ohne sinnloses und zerstörendes Leid nicht durch Menschenhand hergestellt werden, sondern höchstens eschatologisch erhofft werden kann.<sup>172</sup>

Hieraus folgt die fünfte und finale These:

**These 5:** *Es ist von der Verantwortung der Menschen für Leid und angesichts von Leid zu sprechen und dazu aufzurufen, gegen das sinnlose und zerstörerische Leid anderer,*

---

<sup>170</sup> Siehe *Glaube und Klage* (S. 82 f.).

<sup>171</sup> Explizit von einer *Verantwortung* Gottes für das Leid in der Schöpfung spricht Medard Kehl, der aber betont, es handle sich hierbei nicht um eine *unmittelbare* Verantwortung, da Gott nicht in jedem Einzelfall das Leid beabsichtige oder zufüge. Vielmehr liege Gottes Verantwortung auf einer anderen Ebene: „Aus freiem Willen, ohne jede Notwendigkeit hat er eine Welt geschaffen, in der auch extremes Leid samt den es verursachenden Übeln *möglich* und faktisch ständig gegeben ist.“ (Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, S. 271). Als Begründung hierfür nennt Kehl, dass das Leid der Preis für die *relative Eigenständigkeit* der Schöpfung und *Freiheit* der Menschen sei. Nur von einer derart eigenständigen und von Freiheit geprägten Schöpfung könne aber gesagt werden, dass ihre Existenz auf die Liebe Gottes zurückzuführen sei, da Liebe anderes frei sein lasse.

<sup>172</sup> Dass die Menschen nicht für alles Leid verantwortlich gemacht werden können (*malum physicum* und *malum metaphysicum*), wurde bereits weiter oben erläutert. Zur Hilfe Gottes beim Bekämpfen des Leides und zu Gottes eschatologischem Handeln siehe These 3.

## 7. Abschließende Überlegungen und Thesen

*aber auch derartiges eigenes Leid anzukämpfen bzw. damit umzugehen. Dieser Aufruf, der sich grundsätzlich an alle Menschen richtet, kann aus christlicher Sicht von der Liebe Gottes, dem Leben, Sterben und der Auferstehung Jesu Christi, der Gottebenbildlichkeit des Menschen sowie biblischen Geboten abgeleitet werden. Darüber hinaus ist die christliche Überzeugung hervorzuheben, dass Gott im Ankämpfen gegen das sinnlose und zerstörende Leid auf der Seite der Menschen steht und die Menschen auf Gottes leidüberwindendes Handeln hoffen dürfen.*

## 8 Literaturverzeichnis

### 8.1 Anmerkungen zum Literaturverzeichnis

#### **Anmerkung 1:**

Direkte Zitate aus der Bibel sind (außer sie werden aus der Primär- und Sekundärliteratur zitiert) immer entnommen aus der Übersetzung nach Martin Luther in der revidierten Fassung von 1984.

#### **Anmerkung 2:**

Bei den Primärtexten von Jonas, Sölle und Heschel wird im Literaturverzeichnis in eckigen Klammern das Jahr der Erstveröffentlichung angegeben, da bei ihnen an verschiedenen Stellen dieser Arbeit auf Unterschiede zwischen ihren Aussagen in verschiedenen Publikationen und dabei auch auf Veränderungen in ihrem Denken im Verlauf ihres Lebens und Wirkens hingewiesen wird. Im Zuge dessen sind ihre Publikationen jeweils nach dem Erstveröffentlichungsjahr geordnet. Bei Texten, die erst posthum veröffentlicht wurden, sind sowohl das Entstehungsjahr (dieses entscheidet über die Einordnung in der Auflistung) als auch das ursprüngliche Erscheinungsjahr in eckigen Klammern aufgeführt.

Bei ursprünglich englischsprachigen Werken von Jonas und Heschel werden, sofern sie existieren, im Regelfall die späteren deutschsprachigen Übersetzungen zitiert. Im Literaturverzeichnis sind in diesen Fällen zusätzlich der englischsprachige Titel und zunächst das ursprüngliche Erscheinungsjahr der ersten englischsprachigen Fassung und danach das ursprüngliche Erscheinungsjahr der ersten deutschsprachigen Übersetzung in eckigen Klammern zu finden. In diesen Fällen ist das ursprüngliche Erscheinungsjahr der ersten englischsprachigen Fassung für die Position in der Auflistung entscheidend.

Bei ursprünglich in Hebräisch oder Jiddisch publizierten und später ins Englische übersetzten Texten Heschels wird dementsprechend der Originaltitel und das ursprüngliche Erscheinungsjahr der ersten hebräischen oder jiddischen Ausgabe in eckigen Klammern angegeben, welches über die Position in der Auflistung entscheidet, und danach das Jahr der englischsprachigen Erstveröffentlichung.

Bei jenen ursprünglich auf Deutsch publizierten und später ins Englische übersetzten Texten Sölles, deren englische Fassung sich ebenfalls im Literaturverzeichnis findet, wird in eckigen Klammern zunächst der deutschsprachige Titel, dann das Erscheinungsjahr der deutschsprachigen Erstveröffentlichung und schließlich das Erscheinungsjahr der englischsprachigen Ausgabe angegeben. Hier entscheidet das

Veröffentlichungsjahr der ersten deutschsprachigen Ausgabe über die Position im Literaturverzeichnis.

**Anmerkung 3:**

Bei den drei zentralen Texten (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen, What We Might Do Together*) werden außerdem die in den Fußnoten verwendeten Kürzel angegeben.

**Anmerkung 4:**

Der Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* ist in den *Gesammelten Werken* von Dorothee Sölle als Teil des Buches *Es muss doch mehr als alles geben* veröffentlicht worden. Da *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* jedoch zunächst eine eigenständige Publikation war, wird dieser Text in dieser Arbeit auch als eigenständiger Text zitiert. Daher findet sich im Literaturverzeichnis sowohl ein Eintrag zu *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* als auch ein Eintrag zu *Es muss doch mehr als alles geben*.

## 8.2 Literatur

Alkier, Stefan: Die Zumutung der Schriftauslegung. „Sola scriptura“ als ihr Grundlegendes hermeneutisches und methodisches Prinzip, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 20/39-40 (2017), S. 7-24.

Altmann, Walter / Mourkojannis, Daniel: Art. Befreiungstheologie. I. Kirchengeschichtlich, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1, 4. Aufl. Tübingen 1998, Sp. 1207-1210.

Altner, Günter: *Charles Darwin und die Instabilität der Natur. Ein genialer Forscher zwischen den Fronten*, Bad Homburg v.d.H. 2009.

Ammicht-Quinn, Regina: Wenn der Boden unter den Füßen schwankt. Die Theodizeefrage im Kontext von Katastrophen, in: *Diakonia* 42/4 (2011), S. 223-229.

Ammicht-Quinn, Regina: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i.Ue. u.a. 1992.

Anderson, Bernhard W.: Coexistence with God. Heschel's Exposition of Biblical Theology, in: Merkle, John C. (Hrsg.): *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, New York u.a. 1985, S. 47-65.

Arendt, Hannah: *Organisierte Schuld*, in: Arendt, Hannah: *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Neudr. Frankfurt a.M. 1985, S. 32-45.

Aristoteles: *Aristoteles' Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N)*. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Griechisch-Deutsch, 3. Aufl. Hamburg 1991.

Arnold, Karl Günter: *Das kosmische Datum. Untersuchungen zum Subjektivitätsbegriff bei Hans Jonas*, Leipzig 2017.

- Askani, Hans-Christoph: Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, in: Großhans, Hans-Peter / Moxter, Michael / Stoellger, Philipp (Hrsg.): Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag, Tübingen 2018, S. 1-18.
- Aschrich, Klaus: Theologie schreiben. Dorothee Sölles Weg zu einer Mystik der Befreiung, Berlin u.a. 2006.
- Auerochs, Bernd: Kulturelle und religiöse Kontexte des Judentums, Mystik, in: May, Markus / Goßens, Peter / Lehmann, Jürgen (Hrsg.): Celan-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2. Aufl. Stuttgart u.a. 2012, S. 256-262.
- Auffarth, Christoph: Art. Messias/Messianismus. I. Religionsgeschichtlich, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 5, 4. Aufl. Tübingen 2002, Sp. 1143-1144.
- Aylor, Milton: Abraham Joshua Heschels Verständnis der prophetischen Tradition in: Licharz, Werner / Aylor, Milton (Hrsg.): Gott braucht den Menschen, der Mensch fragt nach Gott. Ein Dialog mit Abraham Joshua Heschel, Hamburg 2003, S. 29-37.
- Bachmann, Michael: Gott, der „Allmächtige“. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion, Freiburg i.Br. u.a. 2019.
- Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Bd. 4: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.
- Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980.
- Baltzer, Klaus: Art. Gottesknecht, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3, 4. Aufl. Tübingen 2000, Sp. 1124-1126.
- Baltz-Otto, Ursula: „Wir brauchen ein Fenster zum Himmel“. Ermutigung und Abschied, in: Gutmann, Hans-Martin / Höner, Alexander / Luthe, Swantje (Hrsg.): Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle – die bleibende Provokation, Berlin 2013, S. 301-323.
- Baltz-Otto, Ursula: „Ich soll mich nicht gewöhnen“. Eine Einführung in Dorothee Sölles Denken, in: Sölle, Dorothee: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 1: Sprache der Freiheit, Stuttgart 2006, S. 9-33.
- Banasiak, Anna: Martyrdom and The Sublime: Hermeneutic and Theological Revision in the Thought of. E. Fackenheim and A. J. Heschel, in: Krajewski, Stanislaw / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 145-151.
- Barstow, Anne Llewellyn: Dorothee Soelle: Mystic/Activist, in: Pinnock, Sarah K.: The Theology of Dorothee Soelle, Harrisburg u.a. 2003, S. 189-201.
- Barth, Hans-Martin: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, 3. Aufl. Gütersloh 2008.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. Bd. III. Die Lehre von der Schöpfung. Teil 1, 5. Aufl. Zürich 1988.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. Bd. II. Die Lehre von Gott. Halbbd. 1, 6. Aufl. Zürich 1982.
- Bauke-Ruegg, Jan: Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie, Berlin u.a. 1998.
- Baum, Wolfgang: Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas, Paderborn u.a. 2004.

## 8 Literaturverzeichnis

- Bayer, Oswald: Art. Schöpfung. VIII. Systematisch-theologisch, in: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 30, Berlin u.a. 1999, S. 326-348.
- Bayer, Oswald: Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991.
- Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich: Ökumenische Dogmatik, Leipzig u.a. 2013.
- Berg, Gundula van den: Gebrochene Variationen. Beobachtungen und Überlegungen zu Figuren der Hebräischen Bibel in der Rezeption von Elie Wiesel, Münster u.a. 2001.
- Berges, Ulrich: Das vierte Lied vom Gottesknecht (Jesaja 52,13-53,12). Überlegungen zur aktuellen Debatte um das Kreuz aus alttestamentlicher Perspektive, in: Zeitschrift für katholische Theologie 133/2 (2011), S. 159-174.
- Berkovits, Eliezer: Major Themes in Modern Philosophies of Judaism, New York 1974.
- Bernhardt, Reinhold: Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999.
- Bichsel, Peter: Über Gott und die Welt. Texte zur Religion. Herausgegeben von Andreas Mauz, Frankfurt a.M. 2009.
- Biser, Eugen: Der Verlust der Attribute. Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz, in: Görg, Manfred / Langer, Michael (Hrsg.): Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997, S. 115-124.
- Blättel, Richard: Das Geheimnis der Wiederholung. Søren Kierkegaard passiert jüdisches Denken, Bielefeld 2016.
- Blättel, Richard: Im Geiste der Tiefentheologie. Abraham J. Heschel als spiritueller Vordenker unserer Zeit, in: Judaica 72/4 (2016), S. 511-531.
- Böhler, Dietrich: Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog, in: Böhler, Dietrich / Brune, Jens Peter (Hrsg.): Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, Würzburg 2004, S. 97-159.
- Böhnke, Michael: Von scheinbaren Antworten zu existenziellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: Böhnke, Michael u.a.: Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg i.Br. u.a. 2007, S. 69-105.
- Bondi, Dror: Heschel's "Dialogue of Questions" with Modern Thought, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 132-136.
- Bongardt, Michael: Der Ökologe und der Krieg. Zu einem überraschenden Aspekt des Denkens von Hans Jonas, in: Nielsen-Sikora, Jürgen / Gordon, John-Stewart (Hrsg.): Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege. Berlin 2017, 257-271.
- Bongardt, Michael: Dekor oder Fundament? Zur Bedeutung des Schöpfungsglaubens für die Grundlegung der Ethik bei Hans Jonas, in: Quante, Michael (Hrsg.): Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 2016, S. 327-338.
- Bongardt, Michael: God in the World of Man: Hans Jonas' Philosophy of Religion, in: Gordon, John-Stewart / Burckhart, Holger (Hrsg.): Global Ethics and Moral Responsibility. Hans Jonas and his Critics, Farnham u.a. 2014, S. 105-126.

- Bongardt, Michael: Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im „Gottesbegriff nach Auschwitz“ von Hans Jonas, in: Böhler, Dietrich / Gronke, Horst / Herrmann, Bernadette (Hrsg.): Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas, Freiburg i.Br. 2008, S. 173-189.
- Bongardt, Michael / Lenzig, Udo / Müller, Wolfgang Erich: Anmerkungen des Herausgebers, in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 537-648.
- Bonhoeffer, Dietrich: Dietrich-Bonhoeffer-Auswahl. Bd. 5. Briefe aus der Haft. 1943-1945. Herausgegeben von Christian Gremmels und Wolfgang Huber, Gütersloh 2006.
- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998.
- Bonk, Sigmund: Vernunft, Verantwortung und Unvergänglichkeit. Bausteine zu einem christlichen Humanismus für unsere Zeit, Berlin 2009.
- Boschki, Reinhold: Schweigen und schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk von Elie Wiesel, in: Ebner, Martin u.a. (Hrsg.): Klage, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 109-132.
- Boschki, Reinhold: Zum Autor: Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien, in: Boschki, Reinhold / Mensink, Dagmar (Hrsg.): Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, Münster 1998, S. 22-37.
- Boschki, Reinhold / Schuster, Ekkehard: Zur Umkehr fähig. Mit Dorothee Sölle im Gespräch, Mainz 1999.
- Böttigheimer, Christoph: Menschliches Leid und göttliches Mitleid, in: Augustin, George / Krämer, Klaus / Schulze, Markus (Hrsg.): Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden. Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburtstag, Freiburg i.Br. u.a. 2013, S. 313-333.
- Braiterman, Zachary: (God) After Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought, Princeton 1998.
- Brandau, Robert: Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Brantschen, Johannes B.: Warum gibt es Leid? Die große Frage an Gott, Freiburg i.Br. u.a. 2009.
- Breslauer, Daniel S.: Prophecy, Ethics, and Social Involvement: Moses Maimonides, Baruch Spinoza, Abraham Heschel, in: *Modern Judaism* 31/3 (2011), S. 314-331.
- Britton, Joseph H.: Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety, London u.a. 2013.
- Britton, Joseph H.: Piety and Moral Consciousness: Contributions from Mystical Realism of Abraham Joshua Heschel, in: *Anglican Theological Review* 81/3 (1999), S. 391-411.
- Brown, Robert McAfee: Die Massenvernichtung als theologisches Problem, in: Kogon, Eugen u.a.: Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, 4. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1986, S. 87-118.

## 8 Literaturverzeichnis

- Brown, Robert McAfee: "Some Are Guilty, All Are Responsible". Heschel's Social Ethics, in: Merkle, John C. (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought, New York u.a. 1985, S. 123-141.
- Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Berlin u.a. 2000.
- Buber, Martin: Die chassidische Botschaft, in: Buber, Martin: Werke. Bd. 3: Schriften zum Chassidismus, München 1963, S. 739-894.
- Buber, Martin: Ich und Du, in: Buber, Martin: Werke. Bd. 1: Schriften zur Philosophie, München 1962, S. 77-170.
- Büchner, Christine: Außer Konkurrenz. Zur Rede vom Wirken Gottes als Sich-Geben, in: Göcke, Benedikt Paul / Schneider, Ruben (Hrsg.): Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, S. 177-203.
- Büchner, Georg: Danton's Tod, in: Georg Büchner: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zwei Bänden. Herausgegeben von Henri Poschmann. Bd. 1: Dichtungen. Herausgegeben von Henri Poschmann unter Mitarbeit von Rosemarie Poschmann, Frankfurt a.M. 1992, S. 11-90.
- Buddeberg, Eva: Verantwortung nach Hans Jonas. Prinzip, Diskurs und politische Institutionen, in: Nielsen-Sikora, Jürgen / Gordon, John-Stewart (Hrsg.): Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege, Berlin 2017, S. 231-256.
- Bultmann, Rudolf: Zum Problem der Entmythologisierung, in: Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze von Rudolf Bultmann. Bd. 4, 2. Aufl. Tübingen 1967, S. 128-137.
- Burckhart, Holger: Verantwortungsethik – ist VE ohne Hans Jonas Metaphysik aber mit seinem universalen Anspruch heute verteidigbar? Ein Versuch mit Hans Jonas über ihn hinaus, in: Quante, Michael (Hrsg.): Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 2016, S. 339-366.
- Busche, Hubertus: Kants Kritik der Theodizee. Eine Metakritik, in: Li, Wenchao / Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg.): 300 Jahre *Essais de Théodicée* – Rezeption und Transformation, Stuttgart 2013, S. 231-269.
- Büttner, Gerhard / Dieterich, Veit-Jakobus: Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik, 2. Aufl. Göttingen 2016.
- Cahana, Jonathan: A Gnostic Critic of Modernity: Hans Jonas from Existentialism to Science, in: Journal of the American Academy of Religion 86/1 (2018), S. 158-180.
- Celan, Paul: Gesammelte Werke in fünf Bänden. Erster Band: Gedichte I, Frankfurt a.M. 1983.
- Cho, Young Ho: Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels. Ein Beitrag zur Schöpfungstheologie aus einer ostasiatisch-christlichen Perspektive im Gespräch mit D. Sölle und J. Moltmann, Wuppertal 2013.
- Claas, Anna: Lässt sich das Prinzip Verantwortung doch noch verteidigen? Erneuter Versuch der Begründung des Prinzips Verantwortung von Hans Jonas auf der Basis der diskursiven und neopragmatistischen Ethik von Albrecht Wellmer, Marburg 2011.
- Claret, Bernd J.: Die der Struktur unserer Lebenswelt von Haus aus inhärenten Irritationen und das Böse, in: Claret, Bernd J.: Theodizee. Das Böse in der Welt, Darmstadt 2007, S. 67-116.



- Claudiel, Paul: Das Buch Job. Übersetzt von Wilhelm Blechmann, Düsseldorf 1948.
- Clavier, Paul: Hans Jonas' Feeble Theodicy: How on Earth Could God Retire?, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 3/2 (2011), S. 305-322.
- Cobb, John B.: Hans Jonas as Process Theologian, in: Lubarsky, Sandra B. / Griffin, David Ray (Hrsg.): *Jewish Theology and Process Thought*, New York 1996, S. 159-162.
- Cusinato, Guido: Werdender Gott und Wiedergeburt der Person bei Max Scheler, in: Becker, Ralf / Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Religion und Metaphysik als Dimension der Kultur*, Würzburg 2011, S. 123-134.
- Dalferth, Ingolf U.: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.
- Dalferth, Ingolf U.: *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, 2. Aufl. Leipzig 2007.
- Dalferth, Ingolf U.: Art. Theismus, in: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 33, Berlin u.a. 2002, S. 196-205.
- Dan, Joseph: Art. Tiqqun, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 8, 4. Aufl. Tübingen 2005, Sp. 417.
- Danz, Christian: Art. Transzendenz/Immanenz. V. Fundamentaltheologisch, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 8, 4. Aufl. Tübingen 2005, Sp. 553-554.
- Deeg, Alexander: *Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, Göttingen 2006.
- Deeg, Alexander: Opfer als >Nahrung<. Ein jüdisch-christliches Gespräch zur Spiritualität des Opfers, in: Ritter, Werner H.: *Erlösung ohne Opfer?*, Göttingen 2003, S. 113-145.
- Dehn, Ulrich: „Wir partizipieren entweder an der Sendung Christi oder an dem, was der Dieb mit der Welt vorhat.“ Dorothee Sölle und eine Befreiungstheologie für Europa, außerdem der Versuch, sie ins Gespräch mit asiatischer Theologie zu bringen, in: Gutmann, Hans-Martin / Höner, Alexander / Luthe, Swantje (Hrsg.): *Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle – die bleibende Provokation*, Berlin 2013, S. 170-180.
- Denzinger, Heinrich (Begr.): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (= *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*). Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 43. Aufl. Freiburg u.a. 2010.
- Dietrich, Walter / Link, Christian: *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Dietrich, Walter / Link, Christian: *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 1: Willkür und Gewalt, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1997.
- Dietz, Alexander: Die Bedeutung der Ausgangsfrage für die Bearbeitung des Theodizeeproblems, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53/3 (2011), S. 285-302.
- Dingel, Irene: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*. Herausgegeben von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammen mit Bastian Basse u.a., Göttingen u.a. 2014.

- Doering, Lutz / Kwasman, Theodore: Art. Chassidismus, in: Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Neues Lexikon des Judentums, Neuausg. Gütersloh 2000, S. 163-164.
- Döhn, Raphael: Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage. Perspektiven bei Hans Jonas und in der christlichen Theologie, in: Hutter, Axel / Sans, Georg (Hrsg.): Zeit – Sprache – Gott, Stuttgart 2019, S. 159-170.
- Döhn, Raphael: Krieg, Frieden und Religion(en) – Hans Jonas' *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 4/1 (2018), S. 189-206.
- Dolna, Bernhard: Der Mensch im Fokus der göttlichen Aufmerksamkeit und Sorge. Die Theologie des Pathos bei Abraham Joshua Heschel, in: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 44/3 (2015), S. 321-338.
- Dolna, Bernhard: Das Verständnis der *Shekhina* – eine Würdigung der *Theology of Ancient Judaism* von Abraham Joshua Heschel, in: *Judaica* 70/2-3 (2014), S. 174-197.
- Dolna, Bernhard: Abraham Joshua Heschel – Prophet der Prophetie, in: *Judaica* 63/3 (2007), S. 1-17.
- Dolna, Bernhard: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft. Leben und Werk von Rabbi Abraham Joshua Heschel, in: *Herder-Korrespondenz* 61/12 (2007), S. 642-646.
- Dolna, Bernhard: An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk, Mainz 2001.
- Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch: Die Brüder Karamasow. Roman. Übertragen von Reinhold von Walter. Nachwort von Fedor Stepun, Zürich 1964.
- Dresner, Samuel H.: Heschel, Hasidism and Halakha, New York 2002.
- Ebach, Jürgen: „Auch jetzt noch ist meine Klage Widerspruch“ (Hiob 23,2). Rebellion und Frömmigkeit: Ein Grundton biblischer Poesie – ein Grundton in Dorothee Sölles Leben und Werk, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles, Stuttgart 2007, S. 250-271.
- Ebeling, Gerhard: Einfalt des Glaubens und Vielfalt der Liebe. Das Herz von Luthers Theologie, in: Ebeling, Gerhard: *Lutherstudien*. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Begriffsgeschichtliches, Tübingen 1985, S. 126-153.
- Ebenbauer, Peter: Eingekehrt in Gottes Zeit. Gebets theologische Beobachtungen zu Lobpreis und Danksagung in biblischen und nachbiblischen Kontexten, in: Gerhards, Albert / Wahle, Stephan (Hrsg.): *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn u.a. 2005, S. 63-106.
- Ebenhoch, Markus: Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie, Frankfurt a.M. u.a. 2008.
- Eckehart, Meister: Das Buch der göttlichen Tröstung, in: Eckehart, Meister: *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Zürich 1979, S. 101-139.
- Ehrlich, Ernst Ludwig: Abraham Heschel, in: Käppeli, Silvia (Hrsg.): *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs*. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern u.a. 2002, S. 55-64.

- Eisen, Robert: A.J. Heschel's Rabbinic Theology as a Response to the Holocaust, in: *Modern Judaism* 23/3 (2003), S. 211-225.
- Ellis, Marc H.: "Other Teachers, Other Paths". Martin Buber, Abraham Joshua Heschel and the Future of Jewish Life, in: *Perspectives in Religious Studies* 26/1 (1999), S. 67-78.
- Enxing, Julia. Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie, in: *Herder-Korrespondenz* 68/7 (2014), S. 366-370.
- Even-Chen, Alexander: Faith and the Courage to Be: Heschel und Tillich, in: Poorthuis, Marcel / Schwartz, Joshua / Turner, Joseph (Hrsg.): *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden u.a. 2009, S. 337-355.
- Even-Chen, Alexander: God's Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel's Philosophy, in: *Shofar* 26/1 (2007), S. 41-71.
- Even-Chen, Alexander: Seeing the Divine: a Holy Controversy, in: Asselt Willem van u.a. (Hrsg.): *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity. Second Conference of Church Historians Utrecht*, Leiden u.a. 2007, S. 95-105.
- Faber, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Sonderausg. Darmstadt 2015.
- Fackenheim, Emil L.: *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart*. Aus dem Englischen von Gudrun Holtz, Berlin 1999.
- Fackenheim, Emil L.: Review: Man Is Not Alone, in: *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* 1/1 (1952), S. 85-89.
- Faierstein, Morris M.: Abraham Joshua Heschel and the Holocaust, in: *Modern Judaism* 19/3 (1999), S. 255-275.
- Feldmeier, Reinhard: Gottes Torheit? Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, in: Ritter, Werner H. (Hrsg.): *Erlösung ohne Opfer?*, Göttingen 2003, S. 17-55.
- Feldmeier, Reinhard: Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: Ritter, Werner H. u.a.: *Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat*, 2. Aufl. Göttingen 1997, S. 13-42.
- Fernandez, Eleazar S.: *Toward a Theology of Struggle*, Maryknoll NY 1994.
- Fischer, Johannes / Gruden, Stefan / Imhof, Esther / Strub, Jean-Daniel: *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*, 2. Aufl. Stuttgart 2008.
- Fischer, Norbert: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, Paderborn 1995.
- Fitzgerald, John J.: *The Seductiveness of Virtue. Abraham Joshua Heschel and John Paul II on Morality and Personal Fulfillment*, London u.a. 2017.
- Frantik, Petr: Sterblichkeit als Wesensmerkmal des Lebens, in: Nielsen-Sikora, Jürgen / Gordon, John-Stewart (Hrsg.): *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*. Berlin 2017, S. 137-170.
- Frettlöh, Magdalene L.: *Wo war Gott in Buchenwald?*, in: Frettlöh, Magdalene L. / Knigge, Volkhard: *Wo war Gott in Buchenwald?*, Weimar 2010, S. 7-26.

## 8 Literaturverzeichnis

- Frettlöh, Magdalene L.: Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, 5. Aufl. Gütersloh 2005.
- Frettlöh, Magdalene L.: Gott segnen. Systematisch-theologische Überlegungen zur Mitarbeit des Menschen an der Erlösung im Anschluß an Psalm 115, in: *Evangelische Theologie* 56/6 (1996), S. 482-510.
- Freudenberger-Lötz, Petra: Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen, München u.a. 2012.
- Freudenberger-Lötz / Döhn, Raphael: Jugendtheologie. Der Kasseler Weg, in: *Religionspädagogische Beiträge* 70 (2013), S. 13-20.
- Freundorfer, Rosemarie: Dein Reich komme. Das Zentrum in Rosemary Radford Ruethers Theologie, Münster 2004.
- Freyer, Thomas: Die Nähe des Anderen. Theologische Anthropologie im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): *Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit*, Münster u.a. 2001, S. 222-245.
- Friedlander, Albert H.: Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust. Aus dem Englischen übersetzt von Sieglinde Denzel und Susanne Neumann, Gütersloh 1995.
- Fronhofen, Herbert: Ist der christliche Gott allmächtig? Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis, in: *Stimmen der Zeit* 210/8 (1992), S. 519-528.
- Fuchs, Ottmar: Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, 2. Aufl. Ostfildern 2014.
- Geis, Robert Raphael: Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, in: Geis, Robert Raphael: *Leiden an der Unerlöstheit der Welt. Briefe, Reden, Aufsätze*. Herausgegeben von Dietrich Goldschmidt in Zusammenarbeit mit Ingrid Ueberschär, München 1984, S. 215-217.
- Gesang, Bernward: Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen, Tübingen 1997.
- Gestrich, Christof: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, 2. Aufl. Tübingen 1995.
- Geyer, Carl-Friedrich: Die Theodizee. Diskurs – Dokumentation – Transformation, Stuttgart 1992.
- Geyer, Carl-Friedrich: *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, Freiburg i.Br. u.a. 1983.
- Globokar, Roman: Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens, Rom 2002.
- Göcke, Benedikt Paul: Jenseits des Theismus. Panentheismus als Denkform der Postmoderne, in: Nitsche, Bernhard / Stosch, Klaus von / Tatari, Muna (Hrsg.): *Gott – jenseits von Monismus und Theismus*, Paderborn 2017, S. 113-135.
- Göcke, Benedikt / Schneider, Ruben: Gibt es einen prinzipiellen Konflikt von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft? Eine kurze Analyse am Beispiel des Handelns Gottes in der Welt, in: Göcke, Benedikt Paul / Schneider, Ruben (Hrsg.): *Handelt Gott in der Welt? Neue Ansätze aus Theologie und analytischer Religionsphilosophie*, Regensburg 2017, S. 7-38.

- Goldberg, Arnold: Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger, in: Goldberg, Arnold: Gesammelte Studien. Bd. 2: Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung, Tübingen 1999, S. 230-241.
- Goldberg, Arnold: Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten, in: *Judaica* 47/1-2 (1991), S. 51-58.
- Goldberg, Hillel: *Between Berlin and Slobodka: Jewish Transition Figures from Eastern Europe*, Hoboken, NJ 1989.
- Gollwitzer, Helmut: *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, 2. Aufl. München 1968.
- Goodman-Thau, Eveline: Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung. Hans Jonas' Gedanken über Gott, in: Müller, Wolfgang Erich (Hrsg.): *Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart 2003, S. 119-134.
- Görgen, Christine: „Abschied vom allmächtigen Gott“. Hans Jonas' Antwort auf Auschwitz, in: Schüßler, Werner / Görgen, Christine (Hrsg.): *Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche. Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl*, Berlin u.a. 2011, S. 91-118.
- Graf, Gerold: *Gott dennoch Recht geben. Die Theodizeefrage als ein entscheidendes Problem – besonders bei Luther, Bultmann und Sölle*, Frankfurt a.M. u.a. 1983.
- Gräßer, Erich: *Der zweite Brief an die Korinther. Bd. 1: Kapitel 1,1-7,16*, Gütersloh 2002.
- Green, Arthur: Abraham Joshua Heschel, in: *Tikkun* 13/1 (1998), S. 44-45.
- Greenberg, Gershon: *Modern Jewish Thinkers: From Mendelssohn to Rosenzweig*, Brighton 2011.
- Greinacher, Norbert: *Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie*, München u.a. 1986.
- Greshake, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 4. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 2001.
- Gronke, Anmerkungen des Herausgebers, in: Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. I/1: Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*- Herausgegeben von Horst Gronke. Redaktion: Bernadette Herrmann, Freiburg i.Br. u.a. 2010, S. 616-715.
- Groß, Walter / Kuschel, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.
- Grössl, Johannes: Die Offenheit eines handelnden Gottes, in: Göcke, Benedikt Paul / Schneider, Ruben (Hrsg.): *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017, S. 335-360.
- Grössl, Johannes: *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015.
- Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 4: Zionismus und Schoah*, Frankfurt a.M. u.a. 2015.
- Grözinger, Karl Erich: The Jewish Tradition in the Philosophy of A.J. Heschel, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): *Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, Wiesbaden 2009, S. 29-35.

## 8 Literaturverzeichnis

- Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, Frankfurt a.M. u.a. 2005.
- Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung. Herausgegeben von Mariano Delgado, Fribourg u.a. 2009.
- Haag, Ernst / Merklein, Helmut: Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes. I. Biblisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5, 3. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1996, Sp. 26-31.
- Habel, Norman C.: Das Urteil Gottes/über Gott am Schluss des Buches Ijob, in: Concilium 40/4 (2004), S. 391-402.
- Hailer, Martin: Ein Ruf zur Sache. Konzeptionen von Gottes ‚schwacher Macht‘ und die Aufgaben der Gotteslehre, in: Klein, Rebecca A. / Rass, Friederike (Hrsg.): Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017, S. 109-131.
- Hailer, Martin: Religionsphilosophie, Göttingen 2014.
- Hammann, Konrad: Bultmann und Hans Jonas, in: Landmesser, Christof (Hrsg.): Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, S. 112-115.
- Hampe, Michael: Alfred North Whitehead, München 1998.
- Harasta, Eva: Glaube, Liebe, Geist. Zur Unterscheidung zwischen fides qua creditur und fides quae creditur, in: Evangelische Theologie 65/6 (2005), S. 428-443.
- Härle, Wilfried: Dogmatik, 5. Aufl. Berlin u.a. 2018.
- Härle, Wilfried: Ethik, 2. Aufl. Berlin u.a. 2018.
- Härle, Wilfried: Einleitung, in: Luther, Martin: Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Bd. 1: Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit von Michael Beyer herausgegeben und eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig 2006, S. XI-XLII.
- Härle, Wilfried: Die gewinnende Kraft des Guten. Ansatz einer evangelischen Ethik, in: Härle, Wilfried; Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, S. 347-361.
- Harms, Klaus: Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung, Berlin 2003.
- Hartlieb, Elisabeth: Mystik nach dem „Tod Gottes“. Zum Vermächtnis der Politischen Theologie Dorothee Sölles, in: Herder-Korrespondenz 65/6 (2011), S. 299-303.
- Hartman, David: Foreword in: Heschel, Abraham Joshua: Between God and Men. An Interpretation of Judaism. From the Writings of Abraham Joshua Heschel. Selected, Edited and Introduced by Fritz A. Rothschild. With a New Foreword by David Hartman, First Free Press Paperpacks Edition New York 1997, S. 1-5.
- Hartshorne, Charles: The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy. Edited with an Introduction by Mohammad Valady, Chicago u.a. 1997.
- Haudel, Matthias: Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt, 2. Aufl. Göttingen 2018.
- Hawkins, Nancy: Conversations with Meister Eckhart und Dorothee Soelle, in: Pinnock, Sarah K.: The Theology of Dorothee Soelle, Harrisburg u.a. 2003, S. 169-187.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Phänomenologie des Geistes, in: Werke. Bd. 3. Auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu edierte Ausgabe. Ausgabe in Schriftenreihe „Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft“. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: Werke. Bd. 18. Auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu edierte Ausgabe. Ausgabe in Schriftenreihe „Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft“. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1996.
- Heidemann, Astrid: Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen?, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hrsg.): Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion, Leipzig 2018, S. 68-77.
- Held, Shai: Abraham Joshua Heschel. The Call of Transcendence, Bloomington, Ind. 2013.
- Henckmann, Wolfhart: Max Scheler, München 1998.
- Henrich, Johanna: Strategie Zukunft und Welt. Zur Bedeutung eines ontologischen Begründungskonzeptes nachhaltigen Handelns und Verantwortens, Frankfurt a.M. 2015.
- Henrix, Hans Hermann: Gott denken nach der Schoa – Jüdische Denkansätze als Herausforderung christlicher Theologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 117/2 (2008), S. 97-117.
- Henrix, Hans Hermann: Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas, in: Wiese, Christian / Jacobson, Eric (Hrsg.): Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin u.a. 2003, S. 184-201.
- Henrix, Hans Hermann: Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas, in: Theologie der Gegenwart 32/2 (1989), S. 129-143.
- Hermanni, Friedrich: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Der verborgene Gott im Buch Jesaja, in: Hermisson, Hans-Jürgen: Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Jörg Barthel, Hannelore Jaus und Klaus Koenen, Tübingen 1998, S. 105-116.
- Herms, Eilert: „Freikirche“. Geschichtliches Phänomen – dogmatisches Problem, in: Herms, Eilert: Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums, Tübingen 2010, S. 303-336.
- Herms, Eilert: Art. Verantwortung/Verantwortlichkeit, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8, 4. Aufl. Tübingen 2005, Sp. 932-933.
- Herms, Eilert: Art. Verantwortungsethik, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8, 4. Aufl. Tübingen 2005, Sp. 933-934.
- Herrmann, Klaus: Art. Haggada, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3, 4. Aufl. Tübingen 2000, Sp. 1374.
- Herrmann, Klaus: Art. Halakha, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3, 4. Aufl. Tübingen 2000, Sp. 1386-1388.
- Herskowitz, Daniel: God, Being, Pathos. Abraham Joshua Heschel's Theological Rejoinder to Heidegger, in: The Journal of Jewish Thought & Philosophy 26/1 (2018), S. 94-117.

Herzig, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1997.

Heschel, Abraham Joshua: A Passion for Truth [1972/1973], London 1974.

Heschel, Abraham Joshua: Carl Stern's Interview with Dr. Heschel [1972/1973], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 395-412.

Heschel, Abraham Joshua: Reinhold Niebuhr [1971], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 301-302.

Heschel, Abraham Joshua: Death as Homecoming [1970], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 366-378.

Heschel Abraham Joshua: Israel – Echo der Ewigkeit [Israel: An Echo of Eternity, 1969/1988]. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1988.

Heschel, Abraham Joshua: Jewish Theology [1969], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 154-163.

Heschel, Abraham Joshua: Jüdischer Gottesbegriff und Erneuerung des Christentums [The Jewish Notion of God and Christian Renewal, 1968/1998], in: Rothschild, Fritz A.: Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin u.a. 1998, S. 342-358.

Heschel, Abraham Joshua: Interview at Notre Dame [1967], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 381-393.

Heschel, Abraham Joshua: The Moral Outrage of Vietnam [1967], in: Brown, Robert McAfee / Heschel, Abraham Joshua / Novak, David: Vietnam. Crisis of Conscience, New York 1967, S. 48-61.

Heschel, Abraham Joshua: What We Might Do Together [1967], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 290-300. [= **TOGETHER**]

Heschel, Abraham Joshua: What We Might Do Together [1967], in: Religious Education 62/2 (1967), S. 133-140.

Heschel, Abraham Joshua: Keine Religion ist ein Eiland [No Religion Is an Island, 1966/1998], in: Rothschild, Fritz A.: Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin u.a. 1998, S. 324-341.

Heschel, Abraham Joshua: Who is Man? [1965], Repr. Stanford 1966.

Heschel, Abraham Joshua: Der Patient als Person [The Patient as a Person, 1964/1985] in: Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 21-33.

Heschel, Abraham Joshua: Die ökumenische Bewegung [The Ecumenical Movement, 1963/1985], in: Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 145-148.



Heschel, Abraham Joshua: Erneuerung des Protestantismus: Eine jüdische Stimme [Protestant Renewal: A Jewish View, 1963/1985], in: Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 137-144.

Heschel, Abraham Joshua: Heavenly Torah. As Refracted through the Generations [Torah min Hashamayim Ba-Aspaklaria shel Hadorot, 1962;1965;1990/2005]. Edited and Translated from the Hebrew with Commentary by Gordon Tucker with Leonard Levin, New York u.a. 2005.

Heschel, Abraham Joshua: The Prophets [1962], Nachdr. New York 2001.

Heschel, Abraham Joshua: Tiefentheologie [Depth Theology, 1960/1985], in: Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 97-105.

Heschel, Abraham Joshua: Der einzelne Jude und seine Pflichten [The Individual Jew and His Obligations, 1959/1985], in: Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 151-169.

Heschel, Abraham Joshua: Der Mensch – ein heiliges Bild [Sacred Images of Man, 1957/1985], in: Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 124-136.

Heschel, Abraham Joshua: Die Vermischung von Gut und Böse [Confusion of Good and Evil, 1956/1985], in: Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 106-123.

Heschel, Abraham Joshua: Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums [God in Search of Man. A Philosophy of Judaism, 1955/1980]. Deutsche Übersetzung. Von Abraham Heschel autorisierte Erstfassung: Ida Maria Soltmann. Für die Veröffentlichung neu bearbeitet von Ruth Olmesdahl, 5. Aufl. Berlin 2000.

Heschel, Abraham Joshua: Man Is Not Alone. A Philosophy of Religion [1951], Repr. New York 1972.

Heschel, Abraham Joshua: Die Erde ist des Herrn. Die innere Welt der Juden in Osteuropa [The Earth Is the Lord's. The Inner World of the Jew in East Europe, 1949/1985], Neukirchen-Vluyn 1985.

Heschel, Abraham Joshua: The Meaning of This War (World War II) [1944], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 209-212.

Heschel, Abraham Joshua: An Analysis of Piety [1942], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 305-317.

Heschel, Abraham Joshua: The Meaning of Repentance [1936], in: Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. 68-70.

Heschel, Abraham Joshua: Die Prophetie [1935], Krakau u.a. 1936.

Heschel, Abraham Joshua: Maimonides. Eine Biographie [1935], Berlin 1935.

## 8 Literaturverzeichnis

- Heschel, Abraham Joshua: *The Ineffable Name of God: Man. Poems* [Der Shem Hameforash: Mentsh. Lider 1933/2004]. Translated from the Yiddish by Morton F. Leifman, New York u.a. 2004.
- Heschel, Susannah: Introduction, in: Heschel, Abraham Joshua: *Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays*. Edited by Susannah Heschel, 4. Aufl. New York 2001, S. vii-xxx.
- Heschel, Susannah: Abraham Joshua Heschel, in: *Tikkun* 13/1 (1998), S. 33-40.
- Heschel, Susannah: Abraham Heschel in New York, in: Eckert, Rainer (Hrsg.): *Abraham J. Heschel. Gott sucht den Menschen – der Mensch fragt nach Gott. Dokumentation der Tagung vom 11. - 13. März 1994*, Berlin 1994, S. 47-58.
- Heschel, Susannah: Abraham Joshua Heschel: Tiefentheologie und Politik. Eine biographische Skizze, in: *Judaica* 43/4 (1987), S. 193-206.
- Heymel, Michael: Prophetische Leidenschaft. Über Abraham Joshua Heschel (1907-1972), in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 100/5 (2000), S. 248-253.
- Heymel, Michael: Zeugin für die Existenz Gottes. Musik im Werk von Abraham J. Heschel, in: *Judaica* 55/2 (1999), S. 20-33.
- Heyward, Carter: *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, 2. Aufl. Stuttgart 1987.
- Heyward, Carter: *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Washington D.C. 1982.
- Hezser, Catherine: Art. Mizwot, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 5, 4. Aufl. Tübingen 2002, Sp. 1363.
- Hillesum, Etty: *Das denkende Herz. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943*. Herausgegeben von J.G. Gaarlandt. Aus dem Niederländischen von Maria Csollány, Reinbek bei Hamburg 1992.
- Hoesch, Matthias: *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Berlin u.a. 2014.
- Hoffmann, Daniel: Religion in Zeit, Sprache und Prophetie. Der jüdische Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel, in: *Renovatio* 53/3 (1997), S. 159-170.
- Hoffmann, Julia: *Das Wirken Gottes innerhalb eines evolutiven Weltbildes. Systematische Theologie, Naturwissenschaften und Religionspädagogik im Dialog*, Karlsruhe 2014.
- Hoping, Helmut: Die Realität des Bösen und die Frage nach Gott, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*. Bd. 26 (2011). Herausgegeben von Martin Ebner u.a., Neukirchen-Vluyn 2012, S. 325-343.
- Hösle, Vittorio: Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel, Jonas, in: Hermanni, Friedrich / Breger, Herbert (Hrsg.): *Leibniz und die Gegenwart*, München 2002, S. 27-51.
- Huber, Wolfgang: Ehrfurcht vor dem Heiligen. Zur Aktualität des *Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas, in: *Pastoraltheologie* 107/10 (2018), S. 411-426.
- Hünemann, Peter: „Kirche der Armen“. Ein theologisches Programm, in: *Theologische Quartalschrift* 193/3 (2013), S. 230-241.

- Jacobson, Eric: Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: Wiese, Christian / Jacobson, Eric (Hrsg.): Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin u.a. 2003, S. 166-183.
- Jaeger, John: Abraham Heschel and the Theology of Jürgen Moltmann, in: *Perspectives in Religious Studies* 24/2 (1997), S. 167-179.
- Jäggi, Christian J.: Auf dem Weg zur einer inter-kontextuellen Ethik. Übergreifende Elemente aus religiösen und säkularen Ethiken, Münster u.a. 2016.
- Janowski, Bernd: Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: Janowski, Bernd / Stuhlmacher, Peter (Hrsg.): Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Studienausg. Tübingen 2010, S. 27-48.
- Janowski, Johanna Christine: Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Janßen, Hans-Gerd: Hiobs Fragen und die Antworten der Theologie, in: Schüßler, Werner / Röbel, Marc (Hrsg.): HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, Berlin u.a. 2013, S. 49-63.
- Jantsch, Erich: Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München 1988.
- Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd. 1. Die Wirklichkeit Gottes, 4. Aufl. Göttingen 1995.
- Joest, Wilfried: Die Allmacht Gottes und das Leid der Menschen, in: Joest, Wilfried: Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, S. 140-155.
- Joest, Wilfried / Lüpke, Johannes von: Dogmatik. Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, 5. Aufl. Göttingen u.a. 2012.
- Joest, Wilfried / Lüpke, Johannes von: Dogmatik. Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes, 5. Aufl. Göttingen u.a. 2010.
- John, Ottmar: Die Allmachtspredikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, S. 202-218.
- Jonas, Hans: Last und Segen der Sterblichkeit [1992], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 323-340.
- Jonas, Hans: Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas [1992/1994], in: Jonas, Hans: Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend. Herausgegeben von Dietrich Böhler im Auftrag des Hans Jonas-Zentrums e.V., Münster 2005.
- Jonas, Hans: Vergangenheit und Wahrheit [1991], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 445-457.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt. Kieler Gespräch mit Reinhard Löw und anderen, 1990 [1990], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe. Bd. I/2: Das

Prinzip Verantwortung. Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik. Herausgegeben von Dietrich Böhler und Bernadette Herrmann. Redaktion: Bernadette Herrmann, Freiburg i.Br. u.a. 2017, S. 91-107.

Jonas, Hans: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander [1989/2003], Frankfurt a.M. u.a. 2003.

Jonas, Hans: Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie. Interview mit Herlinde Koelbl [1989], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/2: Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit. Herausgegeben von Sebastian Lalla, Florian Preußger und Dietrich Böhler. Redaktion: Theresia Schwär, Sebastian Lalla, Florian Preußger, Ina Neumüller und Bernadette Herrmann, Freiburg i.Br. u.a. 2013, S. 149-157.

Jonas, Hans: Materie, Geist und Schöpfung [1988], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 241-285.

Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme [1984], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 407-426. [= GA]

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation [1979], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. I/2: Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung. Herausgegeben von Dietrich Böhler und Bernadette Herrmann. Redaktion: Bernadette Herrmann, Meiken Endrweit und Olaf Meyer, Freiburg i.Br. u.a. 2015, S. 1-420.

Jonas, Hans: Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens [1977], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 377-405.

Jonas, Hans: The Concept of God after Auschwitz [1968], in: Friedländer, Albert H. (Hrsg.): Out of the Whirlwind. A Reader of Holocaust Literature, Neuausg. New York 1999, S. 465-476.

Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie [The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology, 1966/1973], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. I/1: Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften- Herausgegeben von Horst Gronke. Redaktion: Bernadette Herrmann, Freiburg i.Br. u.a. 2010, S. 1-359.

Jonas, Hans: Reflections on Religious Aspects of Warlessness [1964/2014], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 427-444.

Jonas, Hans: Unsterblichkeit und heutige Existenz [Immortality and the Modern Temper, 1962/1963], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 341-366.

Jonas, Immortality and the Modern Temper, in: Harvard Theological Review 55/1 (1962), S. 1-20.

Jonas, Hans: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes [The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, 1958/1999]. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 2000.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Erste [1954] und zweite [1993] Hälfte. Herausgegeben von Kurt Rudolph, Göttingen 1993.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung [1934], 4. Aufl. Göttingen 1988.

Jonas, Hans: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem [1930], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 59-174.

Jonas, Hans / Bultmann, Rudolf: Briefwechsel Bultmann-Jonas [undatiert/1984], in: Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 367-376.

Jørgensen, Kirsten: Dorothee Sölle, in: Licharz, Werner / Zademach, Wieland (Hrsg.): Treue zur Tradition als Aufbruch in die Moderne. Visionäre und mahnende Stimmen aus Judentum und Christentum, Waltrop 2005, S. 264-305.

Jost, Renate: Zur Bedeutung Dorothee Sölles für (m)eine feministische Theologie, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles, Stuttgart 2007, S. 104-129.

Jüngel, Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, 6. Aufl. Tübingen 2011.

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 8. Aufl. Tübingen 2010.

Jüngel, Eberhard: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“, in: Jüngel, Eberhard: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 151-162.

Kaiser, Otto: Der eine Gott Israels und die Mächte der Welt. Der Weg Gottes im Alten Testament vom Herrn seines Volkes zum Herrn der ganzen Welt, Göttingen u.a. 2013.

Kant, Immanuel: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Kant, Immanuel: Werkausgabe. Bd. 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, S. 105-124.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant, Immanuel: Werkausgabe. Bd. 7: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1974, S. 7-102.

Kaplan, Edward K.: "Seeking God's Will Together": Heschel's Depth Theology as Common Ground, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 188-195.

Kaplan, Edward K.: Spiritual Radical. Abraham Joshua Heschel in America, New Haven 2007.

## 8 *Literaturverzeichnis*

- Kaplan, Edward K.: Art. Heschel, Abraham Joshua, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3, 4. Aufl. Tübingen 2004, Sp. 1702-1703.
- Kaplan, Edward K.: Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety, West Fulton NY 1996.
- Kaplan, Edward K. / Dresner, Samuel H.: Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness, New Haven 1998.
- Kasan, Helga: Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihr entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses, Frankfurt a.M. u.a. 2010.
- Kasimow, Harold: The Search Will Make You Free. A Jewish Dialogue with World Religions, Krakau 2006.
- Kather, Regine: Die Evolution der Freiheit. Von Leid und moralischer Verantwortung, abgerufen unter: <https://www.forum-grenzfragen.de/die-evolution-der-freiheit> [01.06.2020].
- Katz, Steven T.: Abraham Joshua Heschel and Hasidism, in: Journal of Jewish Studies 31/1 (1980), S. 82-104.
- Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Sievernich, 2. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 2008.
- Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, 2. Aufl. München 2015.
- Kern, Bruno: Theologie der Befreiung, Tübingen u.a. 2013.
- Kessler, Hans: Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott, Würzburg 2007.
- Kessler, Hans: Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn u.a. 2006.
- Kilcher, Andreas B.: Kabbala und Moderne. Gershom Scholems Geschichte und Metaphysik des Judentums, in: Valentin, Joachim / Wendel, Saskia (Hrsg.): Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, S. 86-99.
- Kim, Yong Sung: Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie. Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott, Münster 2002.
- Kirchner, Katrin J.: Franz Rosenzweigs Theorie der Erfahrung. Ein Beitrag zur Überwindung totalitärer Denkstrukturen und zur Begründung einer Kultur der Pluralität, Würzburg 2005.
- Kitamori, Kazoh: Theologie des Schmerzes Gottes. Berechtigte Übersetzung aus dem Japanischen von Tsuneaki Kato und Paul Schneiss, Göttingen 1972.
- Klaiber, Walter: Der zweite Korintherbrief, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Klaiber, Walter: Globalisierung oder weltweite Verantwortung? Biblische Anmerkungen zur Globalisierungsdebatte, in: Ökumenische Rundschau 56/3 (2007), S. 334-342.
- Kleden, Paulus Budi: Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz, Münster u.a. 2001.

Kleffmann, Tom: Gott oder seine Offenbarung denken – an der Grenze von (Religions-)Philosophie und Theologie, in: *Theologische Rundschau* 83/2 (2018), S. 159-172.

Kleffmann, Tom: *Grundriß der Systematischen Theologie*, Tübingen 2013.

Klein, Rebecca A. / Rass, Friederike: Einleitung. Eine nach-metaphysische Spurensuche, in: Klein, Rebecca A. / Rass, Friederike (Hrsg.): *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, S. 7-23.

Klumbies, Paul-Gerhard: Mythos und Entmythologisierung, in: Landmesser, Christof (Hrsg.): *Bultmann Handbuch*, Tübingen 2017, S. 383-389.

Klumbies, Paul-Gerhard: *Der Mythos bei Markus*, Berlin u.a. 2001.

Knoche, Hansjürgen: *Die schlechteste mögliche Welt? Versuch einer Weiterführung der Theodizee*, Münster 2002.

Koelle, Lydia: *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah*, Mainz 1997.

Kollontai, Pauline: Theodicy in a Post-Holocaust World. The Work of Dorothee Soelle, in: *Theology* 105 (2002), S. 265-273.

Korsch, Dietrich: *Einführung in die evangelische Dogmatik. Im Anschluss an Martin Luthers Kleinen Katechismus*, Neuausg. Leipzig 2016.

Korte, Michael: „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“. *Zur Theologie Dorothee Sölles*, Bonn 2001.

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

Körtner, Ulrich H. J.: Die Reich-Gottes-Hoffnung des Christentums als Friedensvision, in: Delgado, Mariano / Holderegger, Adrian / Vergauwen, Guido (Hrsg.): *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, Stuttgart 2012, S. 121-135.

Körtner, Ulrich H. J.: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001.

Körtner, Ulrich H. J.: *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000.

Körtner, Ulrich H. J.: *Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod*, Neukirchen-Vluyn 1998.

Koslowski, Jutta: Diesseits und jenseits der Theodizee, in: *Concilium* 52/3 (2016), S. 392-395.

Koslowski, Peter: Der leidende Gott als Problem der spekulativen Philosophie und Theologie. Statt einer Einleitung, in: Koslowski, Peter / Hermanni, Friedrich (Hrsg.): *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, S. 11-27.

Kraus, Hans-Joachim: *Psalmen. 2. Teilband*, 6. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1989.

Krause, Andrej: Überlegungen zur Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57/1 (2010), S. 136-148.

Kreiner, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i.Br. u.a. 2006.

## 8 Literaturverzeichnis

- Kreiner, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Neuausg. Freiburg i.Br. u.a. 2005.
- Kremer, Josef: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, Neudr. Vaduz 1978.
- Kress, Christine: Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Kreß, Hartmut: Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradierter Gotteslehre. Impulse und Grenzen der Ethik Hans Jonas' in protestantischer Sicht, in: Müller, Wolfgang Erich (Hrsg.): Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, Stuttgart 2003, S. 135-155.
- Krötke, Wolf: Die Attribute Gottes in der neueren deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, in: Marschler, Thomas / Schärfl, Thomas (Hrsg.): Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, S. 35-48.
- Krüger-Day, Helga: Einführung, in: Eckert, Rainer (Hrsg.): Abraham J. Heschel. Gott sucht den Menschen – der Mensch fragt nach Gott. Dokumentation der Tagung vom 11. - 13. März 1994, Berlin 1994, S. 3-4.
- Kruhöffer, Gerald: Der Mensch – das Bild Gottes, Göttingen 1999.
- Kügler, Joachim: Menschen mit Zukunft. Die Seligpreisung der Armen und der Kampf gegen die Armut, in: Bibel heute 50/3 (2014), S. 17-20.
- Kuhlmann, Helga: Abschied von der Allmacht? Von Gott reden nach Auschwitz, in: Kortzfleisch, Siegfried von / Grünberg, Wolfgang / Schramm, Tim (Hrsg.): Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen, Berlin 2009, S. 259-282.
- Kuhlmann, Helga: „Näher an der Kunst als an der Wissenschaft...“. So wünschte sich Dorothee Sölle die Theologie, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles, Stuttgart 2007, S. 9-12.
- Kuhlmann, Helga: Art. Sölle, Dorothee, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7, 4. Aufl. Tübingen 2004, Sp. 1430-1431.
- Küng, Hans: Das Gottesverständnis nach Auschwitz, in: Wabbel, Tobias Daniel (Hrsg.): Das Heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust, Düsseldorf 2007, S. 63-77.
- Küng, Hans: Das Judentum, München u.a. 1991.
- Küng, Hans: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg i.Br. u.a. 1970.
- Kunne-Snelders, Elisabeth C.F.: Wer ist der Mensch? Die Frage nach dem Menschen in Abraham Heschels Werk, in: Eckert, Rainer (Hrsg.): Abraham J. Heschel. Gott sucht den Menschen – der Mensch fragt nach Gott. Dokumentation der Tagung vom 11. - 13. März 1994, Berlin 1994, S. 15-30.
- Kurtenbach, Sabine: Die Rolle der Kirchen bei der Konfliktregulierung in Zentralamerika – Modell für andere Regionen?, in: Bocker, Manfred / Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): Friedenstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden 2008, S. 269-283.



Kuschel, Karl-Josef: Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Kevelaer 2016.

Kuschel, Karl-Josef: Martin Buber - seine Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 2015.

Kuschel, Karl-Josef: Juden - Christen - Muslime. Herkunft und Zukunft, 3. Aufl. Ostfildern 2013.

Kushner, Harold S.: Wenn guten Menschen Böses widerfährt. Wieso läßt Gott Ungerechtigkeit zu? Hilfe in seelischer Not, im Unglück, bei Schicksalsschlägen, Krankheit und Tod. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Ulla Galm-Friboes. Bearbeitet von Heinz Sponsel, München 1983.

Laktanz: Vom Zorne Gottes. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von H. Kraft und A. Wlosok, 4. Aufl. Darmstadt 1983.

Lang, Justin: Der Schmerz Gottes. Zur Theologie des Leids, in: Franziskanische Studien 62/2 (1980), S. 180-192.

Lehmann, Karl: „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden.“ Das vielfältige Erbe des Philosophen Hans Jonas als Auftrag, in: Böhler, Dietrich / Brune, Jens Peter (Hrsg.): Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, Darmstadt 2004, S. 161-184.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau, Hamburg 1996.

Leicht, Reimund: Art. Gnosis/Gnostizismus. IV. Judentum, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3, 4. Aufl. Tübingen 2000, Sp. 1056-1058.

Lenzig, Udo: Der Begriff der Freiheit im philosophischen Werk von Hans Jonas, in: Hartung, Gerald u.a. (Hrsg.): Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg i.Br. u.a. 2013, S. 103-117.

Lenzig, Udo: Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive, Stuttgart 2006.

Leonhardt, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, 4. Aufl. Göttingen 2009.

Leppin, Volker: Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“, in: Berliner Theologische Zeitschrift 22/1 (2005), S. 55-69.

Leuze, Reinhard: Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen, Münster 2004.

Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i.Br. u.a. 1983.

Lexutt, Athina: Die Rede vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu Nikolas von Kues mit einem Blick auf Martin Luther, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 4/47 (2005), S. 372-391.

Licharz, Werner: Einführung in das Leben und Werk von Abraham Joshua Heschel, in: Licharz, Werner / Aylor, Milton (Hrsg.): Gott braucht den Menschen, der Mensch fragt nach Gott. Ein Dialog mit Abraham Joshua Heschel, Hamburg 2003, S. 9-24.

## 8 Literaturverzeichnis

- Lilienthal, Ulrich: Zeuge Gottes: Abraham Joshua Heschel (1907-1972): Ein Mensch seiner Zeit – seiner Zeit voraus, in: Licharz, Werner / Zademach, Wieland (Hrsg.): Treue zur Tradition als Aufbruch zur Moderne. Visionäre und mahnende Stimmen aus Judentum und Christentum, Waltrop 2005, S. 361-402.
- Lilienthal, Ulrich: Abraham Joshua Heschel und der Jüdisch-Christliche Dialog, in: Licharz, Werner / Aylor, Milton (Hrsg.): Gott braucht den Menschen, der Mensch fragt nach Gott. Ein Dialog mit Abraham Joshua Heschel, Hamburg 2003, S. 39-59.
- Link, Christian: Theodizee. Eine theologische Herausforderung, Göttingen 2016.
- Link, Christian: Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Link, Christian: Christlicher Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltverständnis. Wie kann man dem Kreationismus argumentativ begegnen?, in: Evangelische Theologie 68/2 (2008), S. 84-98.
- Link, Christian: Das Rätsel des Bösen. Die Frage von Auschwitz, in: Evangelische Theologie 63/5 (2003), S. 325-339.
- Link, Christian: Theodizee – eine biblische Perspektive, in: Koslowski, Peter / Hermanni, Friedrich (Hrsg.): Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik, München 2001, S. 193-212.
- Lipszyc, Adam: The Mark of the Question: Heschel and Jabès on Divine Presence and Absence, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 60-66.
- Löw, Reinhard: Die neuen Gottesbeweise, Augsburg 1994.
- Lubarsky, Sandra B.: Jonas, Whitehead and the Problem of Power, in: Tirosh-Samuelson, Hava / Wiese, Christian (Hrsg.): The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life, Leiden u.a. 2008, S. 397-417.
- Ludwig, Ralph: Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde, 2. Aufl. Berlin 2010.
- Lukoschek, Barbara: Das Theodizeeproblem in prozesstheoretischer Perspektive, Münster u.a. 2006.
- Luther, Inga: Das politische System El Salvadors, in: Stüwe, Klaus / Rinke, Stefan (Hrsg.): Die politischen Systeme in Nord- und Lateinamerika. Eine Einführung, Wiesbaden 2008, S. 225-244.
- Luther, Martin: De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen (1525). Übersetzung: Athina Lexutt, in: Luther, Martin: Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Bd. 1: Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit von Michael Beyer herausgegeben und eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig 2006, S. 219-661.
- Luther, Martin: Der Kleine Katechismus, in: Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. Bd. 30/1. Unveränd. Nachdr. der Ausg. Weimar, Böhlau, 1910, Weimar 2005, S. 239-425 [WA 30/1].
- Luther, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. Bd. 11, Unveränd. Nachdr. der Ausg. Weimar, Böhlau, 1900, Weimar 2003, S. 229-281 [WA 11].

- Luthers Kleiner Katechismus. Das Zweite Hauptstück (o.J.), abgerufen unter: [www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Zweite-Hauptstuck-13471.htm](http://www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Zweite-Hauptstuck-13471.htm) [01.06.2020].
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Teilbd 1: Mt 1-7, 5. Aufl. Zürich u.a. 2002.
- Macquarrie, John: Art. Panentheismus, in: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 25, Berlin u.a. 1995, S. 611-615.
- Magid, Shaul: The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology: (Re)Reading Heschel After 9/11, in: *Modern Judaism* 29/1 (2009), S. 138-160.
- Magid, Shaul: A Monk, a Rabbi, and The Meaning of This Hour. War and Nonviolence in Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton, in: *CrossCurrents* 55/2 (2005), S. 184-213.
- Maier, Johann: Art. Theodizee. III. Judentum, in: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 33, Berlin u.a. 2002, S. 218-222.
- Margolin, Ron: Theodicy after the Holocaust. Between the Lubavitch Rebbe and Hans Jonas, in: Ego, Beate u.a. (Hrsg.): *Theodicy and Protest. Jewish and Christian Perspectives*, Leipzig 2018, S. 169-179.
- Margolin, Ron: Hans Jonas and Secular Religiosity, in: Tirosh-Samuels, Hava / Wiese, Christian (Hrsg.): *The Legacy of Hans Jonas*, Leiden u.a. 2008, S. 231-258.
- Markschies, Christoph: *Die Gnosis*, 2. Aufl. München 2006.
- Marquard, Odo: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, S. 87-102.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Christsein nach Auschwitz, in: Marquardt, Friedrich-Wilhelm / Friedlander, Albert: *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*, München 1980, S. 7-34.
- Matthiae, Gisela: Feministin „avant la lettre“ – Dorothee Sölle als feministische Befreiungstheologin, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles*, Stuttgart 2007, S. 130-157.
- Meessen, Frank: Art. Leiden Gottes, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 6, 3. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1997, Sp. 787.
- Meir, Ephraim: *Differenz und Dialog*. Übersetzt von Elke Morlok, Münster u.a. 2011.
- Menke, Karl-Heinz: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: Wagner, Harald (Hrsg.): *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, 2. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1998, S. 90-130.
- Mennicken, Peter: Gespräche mit Gott, der uns nicht helfen kann. Ety Hillesum: Tagebücher, in: Gellner, Christoph / Langenhorst, Georg (Hrsg.): *Herzstücke. Texte, die das Leben ändern. Ein Lesebuch zu Ehren von Karl-Josef Kuschel zum 60. Geburtstag*, Düsseldorf 2008, S. 159-168.
- Merkle, John C.: *Approaching God. The Way of Abraham Joshua Heschel*, Collegeville, Minn. 2009.

- Merkle, John C.: Abraham Joshua Heschel: Witness to God in Word and Deed, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 2/2 (2007), S. 3-12, abgerufen unter: <https://doi.org/10.6017/scjr.v2i2.1417> [01.06.2020].
- Merkle, John C.: Heschel's Monotheism vis-à-vis Pantheism and Panentheism, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 2/2 (2007), S. 26-33, abgerufen unter: <https://doi.org/10.6017/scjr.v2i2.1420> [01.06.2020].
- Merkle, John C. Einleitung, in: Rothschild, Fritz A.: *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum*, Berlin u.a. 1998, S. 279-290.
- Merkle, John C.: *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York u.a. 1985.
- Merkle, John C.: The Sublime, the Human, and the Divine in the Depth-Theology of Abraham Joshua Heschel, in: *The Journal of Religion* 58/4 (1978), S. 365-379.
- Mesters, Carlos: Der Gottesknecht. Der leidvolle Widerstand der Armen – Spiegelbild der Gerechtigkeit Gottes, in: *Concilium* 39/1 (2003), S. 56-63.
- Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit Johann Reikersdorfer, 4. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 2011.
- Metz, Johann Baptist: Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.): „Landschaft aus Schreien“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, S. 81-102.
- Mickovic, Ján Branislav: *Den Widerspruch denken. Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz*, Freiburg i.Br. u.a. 2014.
- Middelbeck-Varwick, Anja: *Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum*, Münster 2009.
- Miescher, Elisabeth C.: Rizpas Schwestern: Widerstand und Solidarität im Schatten des Todes, in: Chung, Meehyun / Miescher, Elisabeth C. (Hrsg.): *Weaving Dreams – Träume weben. Festschrift zum 90. Geburtstag von Pfarrerin Dr. theol. h.c. Ruth Epting*, Berlin 2009, S. 117-134.
- Möhring-Hesse, Matthias: Die Armen der Kirche und die „Kirche der Armen“. Sozialethische Erkundungen zu einem Programm für die deutsche Ortskirche, in: *Theologische Quartalsschrift* 193/3 (2013), S. 262-272.
- Moll, Selina: „Feminismus braucht Intersektionalität und Inklusion“, in: Ulrich, Claudete Beise / Andrée, Uta (Hrsg.): *Inspirationen für eine Theologie des Lebens. Die Theologie von Dorothee Sölle im Licht der Befreiungstheologie – Dokumentation einer Tagung an der Missionsakademie Hamburg*, Hamburg 2013, S. 61-71.
- Möller, Martin: *RU praktisch fachdidaktisch. Für das Referendariat und die ersten Berufsjahre*, Göttingen 2008.
- Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Sonderausg. Gütersloh 2016.
- Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Sonderausg. Gütersloh 2016.
- Moltmann, Jürgen: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Sonderausg. Gütersloh 2016.

- Moltmann, Jürgen: *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit*, Gütersloh 2014.
- Moltmann, Jürgen: *Die Hoffnung der Erde. Die ökologische Wende der christlichen Theologie und der christlichen Spiritualität*, in: *Evangelische Theologie* 74/3 (2014), S. 216-226.
- Moltmann, Jürgen: *Die Grube – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, in: Wabbel, Tobias Daniel (Hrsg.): *Das heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust*, Düsseldorf 2007, S. 150-163.
- Moltmann, Jürgen: *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 2006.
- Moltmann, Jürgen: *Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes*, in: Moltmann, Jürgen: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, S. 54-58.
- Moltmann, Jürgen: *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, München 1974.
- Moore, Donald J.: *The Human and the Holy. The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*, New York 1989.
- Mühling, Markus: *Systematische Theologie: Ethik. Eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns*, Göttingen u.a. 2012.
- Mühling, Markus: *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007.
- Müller, Wolfgang Erich: *Entmythologisierung – ein Blick von Rudolf Bultmann zurück auf Hans Jonas*, in: Nielsen-Sikora, Jürgen / Gordon, John-Stewart (Hrsg.): *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*, Berlin 2017, S. 77-108.
- Müller, Wolfgang Erich: *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*, Darmstadt 2008.
- Müller, Wolfgang Erich: *Organismus und Verantwortung. Hans Jonas' Begründung der Ethik in der Philosophie des Lebens*, in: Wiese, Christian / Jacobson, Eric (Hrsg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin u.a. 2003, S. 242-255.
- Müller, Wolfgang Erich: *Vom Schüler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker. Zum Denkweg von Hans Jonas*, in: Müller, Wolfgang Erich (Hrsg.): *Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart 2003, S. 9-23.
- Münz, Christoph: *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, 2. Aufl. Gütersloh 1996.
- Necker, Gerold: *Einführung in die lurianische Kabbala*, Frankfurt a.M. 2008.
- Nielsen-Sikora, Jürgen: *Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung*, Darmstadt 2017.
- Nielsen-Sikora, Jürgen: *Ist das „Prinzip Verantwortung“ noch aktuell?*, in: Quante, Michael (Hrsg.): *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg 2016, S. 367-386.
- Nieswandt, Reiner: *Abrahams umkämpftes Erbe. Eine kontextuelle Studie zum Konflikt von Juden, Christen und Muslimen um Israel/Palästina*, Stuttgart 1998.
- Niggemeier, Frank: *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation*, Würzburg 2002.

## 8 Literaturverzeichnis

- Novak, David: Heschel's Phenomenology of Revelation, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 36-46.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle: Elie Wiesel: Der Prozess von Schamgorod, in: Kirche und Israel 22/2 (2007), S. 171-180.
- Obirek, Stanislaw: Is Christology an Obstacle for Jewish-Christian Understanding?, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 202-206.
- Oelmüller, Willi: Über das Leiden nicht schweigen. Philosophische Antwortversuche, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.): „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, S. 56-80.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.): Wortüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992.
- Oelmüller, Willi: Vorwort, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.): Theodizee – Gott vor Gericht, München 1990, S. 7-8.
- Oelmüller, Willi: Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung, in: Stimmen der Zeit 206/5 (1988), S. 343-351.
- Oeming, Manfred: Vom Eigenwert des Alten Testaments als Wort Gottes. Zur wechselseitigen Befruchtung der christlichen und jüdischen Exegese des Alten Testaments, in: Lehmann, Karl / Rothenbusch, Ralf (Hrsg.): Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie, Freiburg i.Br. 2014, S. 305-336.
- Oeming Manfred / Vette, Joachim: Das Buch der Psalmen. Psalm 90-151, Stuttgart 2016.
- Ohashi, Ryôsuke: Phänomenologie der Compassion. Pathos des Mitseins mit den Anderen, Freiburg i.Br. u.a. 2018.
- Olmesdahl, Ruth: Gott sucht den Menschen. Eine erste Einführung, in: Eckert, Rainer (Hrsg.): Abraham J. Heschel. Gott sucht den Menschen – der Mensch fragt nach Gott. Dokumentation der Tagung vom 11. - 13. März 1994, Berlin 1994, S. 5-14.
- Olst, Evert H. van: Die Bedeutung von Abraham Heschels Religionsphilosophie für eine zeitgemäße Spiritualität, in: Eckert, Rainer (Hrsg.): Abraham J. Heschel. Gott sucht den Menschen – der Mensch fragt nach Gott. Dokumentation der Tagung vom 11. - 13. März 1994, Berlin 1994, S. 31-38.
- Orth, Gottfried: Mitten im Krieg vom Frieden singen. Traditionen der Gewaltfreiheit, Berlin 2017.
- Ossewaarde-Lowtoo, Roschnee: Reckoning with evil in social life, in: International Journal of Philosophy and Theology 78/4-5 (2017), S. 373-381.
- Otto, Werner: Versöhnung mit dem verborgenen Gott. Martin Luther und die Theodizeefrage, in: Gäde, Gerhard (Hrsg.): Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Münster 2005, S. 67-81
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Neu herausgegeben von Gunther Wenz. Bd. 3, Göttingen u.a. 2015.

- Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott. Teilbd. 2: Theologische Anthropologie. Theologische Schöpfungslehre. Gottes- und Trinitätslehre, Ostfildern 2008.
- Perlman, Lawrence: The Eclipse of Humanity. Heschel's Critique of Heidegger, Berlin u.a. 2016.
- Perlman, Lawrence: Abraham Heschel's Idea of Revelation, Atlanta 1989.
- Petersen, Birte: Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort, 3. Aufl. Berlin 2004.
- Pfau, Torben: Die Idee des Menschen. Eine kritische Analyse des normativen Menschenbildes in Hans Jonas' Zukunfts- und Bioethik, Marburg 2014.
- Pinnock, Sarah K.: Dorothee Soelle, in: Rodkey, Christopher D. / Miller, Jordan E. (Hrsg.): The Palgrave Handbook of Radical Theology, Cham, Schweiz 2018, S. 367-380.
- Pinnock, Sarah K.: A Postmodern Response to Suffering after Auschwitz, in: Pinnock, Sarah K.: The Theology of Dorothee Soelle, Harrisburg u.a. 2003, S. 129-144.
- Poliwoda, Sebastian: Gottesbegriff und Gottesbeweis. Zur philosophischen Theologie bei Hans Jonas, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts Hannover 6 (1995), S. 123-141.
- Rahner, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie, 2. Aufl. Freiburg u.a. 2016.
- Rahner, Karl: Im Gespräch. Bd. 1: 1964-1977. Herausgegeben von Paul Imhoff und Hubert Biallowons, München 1982.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 6. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1976.
- Rahner, Karl: Art. Allmacht Gottes, in: Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1, 2. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1957, Sp. 353-355.
- Reck, Norbert: Der Blick auf die Täter – Zur Einführung, in: Krondorfer, Björn / Kellenbach, Katharina von / Reck, Norbert (Hrsg.): Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, Gütersloh 2006, S. 11-21.
- Reck, Norbert: Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz, Mainz 1998.
- Reiber, Tatjana: Demokratieförderung und Friedenkonsolidierung. Die Nachkriegsgesellschaften von Guatemala, El Salvador und Nicaragua, Wiesbaden 2009.
- Rendtorff, Rolf / Henrix, Hans Hermann (Hrsg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985. Gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Paderborn 1988.
- Reuter, Hans Richard: Grundlagen und Methoden der Ethik, in: Huber, Wolfgang / Meireis, Torsten / Reuter, Hans Richard (Hrsg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, S. 9-124.
- Riedlinger, Helmut: Vom Schmerz Gottes, Freiburg i.Br. u.a. 1983.
- Riedlinger, Helmut: Den Schmerz Gottes erleiden. Besinnung auf Geduld, die aus dem Glauben kommt, in: Rahner, Karl / Welte, Bernhard (Hrsg.): Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg i.Br. u.a. 1979, S. 200-207.

- Ringleben, Joachim: Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff, Tübingen 2018.
- Ritter, Werner H.: Leid und Gott – didaktisch reflektiert, in: Religionspädagogische Beiträge 59 (2007), S. 3-16.
- Rommel, Herbert: Mensch – Leid – Gott. Eine Einführung in die Theodizee-Frage und ihre Didaktik, Paderborn u.a. 2011.
- Rommel, Herbert: Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas. Eine Analyse aus transzendentaler Perspektive, in: Theologie und Philosophie 81/3 (2006), S. 400-412.
- Ronen, Shoshana: Absolute Goodness or Omnipotence: God after Auschwitz in the Theology of Abraham J. Heschel and Hans Jonas, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 137-144.
- Rosenau, Hartmut: Wie kann Gott das zulassen? Hiob – aus systematisch-theologischer Sicht, in: Graupner, Axel / Oeming, Manfred (Hrsg.): Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches, Neukirchen-Vluyn 2015, S. 145-169.
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, 1. Aufl. dieser Ausg. Frankfurt a.M. 1988.
- Roth, Michael: Systematische Theologie, in: Roth, Michael (Hrsg.): Leitfaden Theologiestudium, Göttingen 2004, S. 105-129.
- Rothschild, Fritz A.: Introduction, in: Heschel, Abraham Joshua: Between God and Men. An Interpretation of Judaism. From the Writings of Abraham Joshua Heschel. Selected, Edited and Introduced by Fritz A. Rothschild. With a New Foreword by David Hartman, First Free Press Paperbacks Edition New York 1997, S. 7-32.
- Rothschild, Fritz A.: Leben zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Abraham Heschel als Interpret des Chassidismus, in: Evangelische Akademie Baden (Hrsg.): Der Chassidismus. Leben zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Beiträge einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden vom 18. - 20. November 1994 in Bad Herrenalb, Karlsruhe 1996, S. 89-106.
- Rubenstein, Richard L.: Der Tod Gottes ist keineswegs endgültig, in: Wabbel, Tobias Daniel (Hrsg.): Das Heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust, Düsseldorf 2007, S. 78-90.
- Rudolph, Kurt: Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht, in: Wiese, Christian / Jacobson, Eric (Hrsg.): Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin u.a. 2003, S. 93-107.
- Rutishauser, Christian M.: Christlichen Glauben denken. Im Dialog mit der jüdischen Tradition, Wien 2016.
- Sailer-Pfister, Sonja: Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle, Berlin u.a. 2006.
- Sans, Georg: Ist Gott noch zu rechtfertigen? 300 Jahre „Theodizee“ von Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Stimmen der Zeit 228/7 (2010), S. 459-468.
- Sarot, Marcel: Art. Theodizee. IV. Religionsphilosophisch, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8, 4. Aufl. Tübingen 2005, Sp. 227-228.



- Sauter, Gerhard: Einführung in die Eschatologie, Sonderausg. Darmstadt 2005.
- Sayer, Josef: Jorge Bergoglio: „Die Armen sind Müll.“ Zu Aparecidas und Bergoglios Verständnis der „Option für die Armen“, in: Theologische Quartalschrift 193/3 (2013), S. 242-248.
- Scheler, Max: Gesammelte Werke. Bd. 12: Schriften aus dem Nachlass. Bd. 3: Philosophische Anthropologie. Herausgegeben von Manfred S. Frings, Bonn 1987.
- Schieder, Thomas: Hans Jonas' „Gottesbeweise“, in: Müller, Wolfgang Erich (Hrsg.): Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, Stuttgart 2003, S. 157-184.
- Schieder, Thomas: Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas, 2. Aufl. Paderborn u.a. 1998.
- Schiwy, Günther: Rilke und die Religion, Frankfurt a.M. u.a. 2006.
- Schiwy, Günther: Abschied vom allmächtigen Gott, 2. Aufl. München 1996.
- Schlenke, Dorothee: Leiden und Personsein. Anmerkungen zu einem Grundthema der Theologie Dorothee Sölles, in: Gräß-Schmidt, Elisabeth u.a. (Hrsg.): Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Eilert Herms zum 75. Geburtstag, Leipzig 2015, S. 233-251.
- Schlimm, Matthew R.: Different Perspectives on Divine Pathos. An Examination of Hermeneutics in Biblical Theology, in: The Catholic Biblical Quarterly 69/4 (2007), S. 673-694.
- Schmid, Hansjörg / Sperber, Jutta / Terzi, Duran: Leid deuten im Gespräch zwischen Christen und Muslimen. Zur Einführung, in: Renz, Andreas u.a. (Hrsg.): Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, S. 11-18.
- Schmid, Josef: Das Evangelium nach Matthäus, 5. Aufl. Regensburg 1965.
- Schnackenburg, Rudolf: Art. Basilea, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 2, 2. Aufl. Freiburg i. Br. u.a. 1986, Sp. 25-31.
- Schneider-Flume: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, 2. Aufl. Göttingen 2008.
- Schoberth, Wolfgang: Der Begriff der Verantwortung. Dilemma und Notwendigkeit, in: Schoberth, Wolfgang: Die Erfahrung der Welt als Schöpfung. Studien zur Schöpfungstheologie und Anthropologie. Herausgegeben von Nadine Hamilton, Leipzig 2017, S. 253-275.
- Schoberth, Wolfgang: Gottes Allmacht und das Leiden, in: Ritter, Werner H. u.a.: Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat, 2. Aufl. Göttingen 1997, S. 43-67.
- Scholem, Gershom: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970.
- Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1967.
- Schoor, Kerstin: Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945, Göttingen 2010.
- Schöpflin, Karin: Weisheit – eine Herzensangelegenheit: Die Bedeutung des Herzens für Salomo, Ezechiel, Ben Sira und Wilhelm Hauff, in: Egger-Wenzel, Renate / Schöpflin, Karin / Diehl, Johannes Friedrich (Hrsg.): Weisheit als Lebensgrundlage. Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag, Berlin u.a. 2013, S. 297-320.

## 8 Literaturverzeichnis

Schulte, Christoph: *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014.

Schulte, Christoph: Jüdische Theodizee. Überlegungen zum Theodizee-Problem bei Immanuel Kant, Hermann Cohen und Max Weber, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49/2 (1997), S. 135-159.

Schüßler, Werner: „Form der Form-Widrigkeit“. Zu Paul Tillichs Begriff des Dämonischen, in: Schüßler, Werner / Görge, Christine (Hrsg.): *Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche. Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl*, Berlin u.a. 2011, S. 119-134.

Schüßler, Werner: „Solidarisch mit der Gottheit“. Mensch, werdender Gott und das Problem des Übels beim späten Scheler, in: Schüßler, Werner / Görge, Christine (Hrsg.): *Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche. Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl*, Berlin u.a. 2011, S. 37-61.

Schweizer, Eduard: *Das Evangelium nach Matthäus*, 4. Aufl. Göttingen u.a. 1986.

Seidel, Ralf: Der Anspruch des Lebens. Zum Werk des Philosophen Hans Jonas, in: Nielsen-Sikora, Jürgen / Gordon, John-Stewart (Hrsg.): *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*. Berlin 2017, 13-45.

Sievernich, Michael: Die gute Schöpfung und die Macht der Sünde: Zur Erbsündenlehre, in: Kehl, Medard: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Sievernich*, 2. Aufl. Freiburg i.Br. 2008 u.a., S. 279-295.

Sobrino, Jon: Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden. Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils. Aus dem Spanischen übersetzt von Bruno Kern, in: *Concilium* 48/3 (2012), S. 296-305.

Sölle, Dorothee: „Deine Gnade ist besser als Leben“ (Ps 63,4) [2003/2004], in: Reinke, Otfried (Hrsg.): *Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur- und Geisteswissenschaften*, Göttingen 2004, S. 177-180.

Sölle, Dorothee: *Mystik des Todes. Ein Fragment* [2003], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 6: „Du stilles Geschrei“. Wege der Mystik, Stuttgart 2007, S. 381-459.

Sölle, Dorothee: „Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott“. Vortrag im Rahmen der Tagung »Gott und das Glück«, Evangelische Akademie Bad Boll, am 25. April 2003, bearbeitet und kommentiert von Wolfgang Grünberg [2003/2007], in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles*, Stuttgart 2007, S. 13-43.

Sölle, Dorothee: Von der Macht, Allmacht und Ohnmacht Gottes [2003], in: Käßmann, Margot (Hrsg.): *Glauben nach Ground Zero*, Stuttgart u.a. 2003, S. 53-58.

Sölle, Dorothee: Endlichkeit und Ewiges Leben. Zur Mystik des Todes [2002], abgerufen unter: [https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/20887/Soelle\\_D\\_2002.pdf](https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/20887/Soelle_D_2002.pdf) [01.06.2020].

Sölle, Dorothee: Zwischenruf [2001], in: *Junge Kirche* 62/5 (2001), S. 6-7.

Sölle, Dorothee: Nach der Schoah: Wie unsere theologischen Entwürfe sich ändern müssen [1998], in: Boschki, Reinhold / Mensink, Dagmar (Hrsg.): *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, Münster 1998, S. 159-167.

- Sölle, Dorothee: *Mystik und Widerstand* [1997], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 6: „Du stilles Geschrei“. Wege der Mystik, Stuttgart 2007, S. 11-379.
- Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise: *Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel* [1996], in: Dies.: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 4: *Die Wahrheit macht euch frei*, Stuttgart 2006, S. 205-268.
- Sölle, Dorothee: *Gegenwind. Erinnerungen* [1995], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 12: *Gegenwind. Erinnerungen*, Stuttgart 2010.
- Sölle, Dorothee / Steffensky, Fulbert: *Wider den Luxus der Hoffnungslosigkeit* [1995], Freiburg i.Br. u.a. 1995.
- Sölle, Dorothee: *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott* [1992], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 9: *Gott denken*, Stuttgart 2009, S. 239-336.
- Sölle, Dorothee: *Gott im Müll. Eine andere Entdeckung Lateinamerikas* [1992], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 10: *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*, Stuttgart 2009, S. 191-259.
- Sölle, Dorothee: *Theology for Skeptics. Reflections on God* [Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, 1992/1995]. Translated by Joyce L. Erwin, Minneapolis 1995.
- Sölle, Dorothee: *Art. Gegenseitigkeit/Koinonia. Mystisch-politische Dimension* [1991], in: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hrsg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2. Aufl. Gütersloh 2002.
- Sölle, Dorothee: *Gott denken. Einführung in die Theologie* [1990], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 9: *Gott denken*, Stuttgart 2009, S. 7-238.
- Sölle, Dorothee: *Gott denken. Einführung in die Theologie* [Originalausgabe] [1990], Stuttgart 1990.
- Sölle, Dorothee / Metz, Johann Baptist: *Welches Christentum hat Zukunft? Im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel* [1990], 2. Aufl. Stuttgart 1990.
- Sölle, Dorothee: *God's Pain and Our Pain: How Theology has to change after Auschwitz* [Gottes Schmerz und unsere Schmerzen, 1988/1989], in: Bauer, Yehuda u.a. (Hrsg.): *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*. Bd. 3: *The Impact of the Holocaust and Genocide on Jews and Christians*, Oxford u.a. 1989, S. 2728-2744.
- Sölle, Dorothee: *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* [1988], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 9: *Gott denken*, Stuttgart 2009, S. 278-299. [= SCHMERZ]
- Sölle, Dorothee: *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen: Das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Latein-Amerika* [1988], in: Olivetti, Marco M. (Hrsg.): *Teodicea oggi*, Padua 1988, S. 273-289.
- Sölle, Dorothee: *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte* [1987], Stuttgart 1987.

## 8 Literaturverzeichnis

- Sölle, Dorothee: lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung [1985], in: Sölle, Dorothee: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 5: Wählt das Leben, Stuttgart 2007, S. 7-223.
- Sölle, Dorothee: Im Hause des Menschenfressers. Texte zum Frieden [1981], in: Sölle, Dorothee: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 1: Sprache der Freiheit, Stuttgart 2006, S. 231-286.
- Sölle, Dorothee: Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen [1975], in: Sölle, Dorothee: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 2: Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, Stuttgart 2006, S. 7-129.
- Sölle, Dorothee: Leiden [1973], in: Sölle, Dorothee: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 4: Die Wahrheit macht euch frei, Stuttgart 2006, S. 9-170.
- Sölle, Dorothee: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung [1973], Darmstadt u.a. 1973.
- Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben [1968], in: Sölle, Dorothee: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 3: Stellvertretung, Stuttgart 2006, S. 185-253.
- Sölle, Dorothee: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes [1965], in: Sölle, Dorothee: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 3: Stellvertretung, Stuttgart 2006, S. 9-140.
- Sölle, Dorothee: Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen von Bonaventura [1959], Göttingen 1959.
- Sommer, Andreas Urs: Gott als Knecht der Geschichte. Hans Jonas' „Gottesbegriff nach Auschwitz“. Eine Widerrede, in: Theologische Zeitschrift 51/4 (1995), S. 340-356.
- Sommer, Benjamin D.: Revelation and Authority. Sinai in Jewish Scripture and Tradition, New Haven u.a. 2015.
- Sparr, Walter: Schlüssel der Erinnerung. Warum die Lehre von der Erbsünde immer noch aktuell und für unser Handeln wichtig ist, in: Zeitzeichen 6/7 (2005), S. 16-19.
- Sparr, Walter: Art. Theodizee. VI. Dogmatisch, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8, 4. Aufl. Tübingen 2005, Sp. 231-235.
- Sparr, Walter: Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 32/2 (1990), S. 207-225.
- Spier, Erich: „Ein Palast in der Zeit“. Hinführung zu Heschels Interpretation des Sabbat, in: Eckert, Rainer (Hrsg.): Abraham J. Heschel. Gott sucht den Menschen – der Mensch fragt nach Gott. Dokumentation der Tagung vom 11. - 13. März 1994, Berlin 1994, S. 39-46.
- Splett, Jörg: „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil; ich bin der Herr, der das alles vollbringt“ (Jes 45,7). Gott: machtvoll, wehrlos, zugewandt, in: Theologie und Philosophie 92/3 (2017), S. 404-414.
- Stemberger, Günter: Art. Messias/Messianische Bewegungen. II. Judentum, in: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22, Berlin u.a. 1992, S. 622-630.

- Sterz, Ulfert: Wider den Luxus der Hoffnungslosigkeit. Die Predigerin Dorothee Sölle, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles, Stuttgart 2007, S. 313-335.
- Stinglhammer, Hermann: Einführung in die Schöpfungstheologie, Darmstadt 2011.
- Stock, Konrad: Art. Schmerz, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7, 4. Aufl. Tübingen 2004, Sp. 931-932.
- Stosch, Klaus von: Einführung in die Systematische Theologie, 4. Aufl. Paderborn 2019.
- Stosch, Klaus von: Theodizee, 2. Aufl. Paderborn 2018.
- Stosch, Klaus von: Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, in: Nitsche, Bernhard / Stosch, Klaus von / Tatari, Muna (Hrsg.): Gott – jenseits von Monismus und Theismus, Paderborn 2017, S. 189-211.
- Stosch, Klaus von: Offenbarung, Paderborn u.a. 2010.
- Streminger, Gerhard: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, 2. Aufl. Tübingen 2016.
- Striet, Magnus: In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i.Br. u.a. 2014.
- Styfahls, Willem: No Spiritual Investment in the World. Gnosticism and Postwar German Philosophy, Ithaca u.a. 2019.
- Suárez Müller, Fernando: From an Existentialist God to the God of Existence. The Theological Conjectures of Hans Jonas, in: Sophia 52/4 (2013), S. 657-672.
- Surall, Frank: Systematische Theologie, Gütersloh 2009.
- Suzuki, Shozo: Evangelium – Wirklichkeit – Verantwortung. Dietrich Bonhoeffers Theologie in Auseinandersetzung mit japanischer Theologie und Tennonismus bei Kitamori und Takizawa, Wien 2011.
- Szczepan-Wojnarska, Anna M.: Between Speaking and Experiencing Suffering: A.J. Heschel's Imperative of Religious Engagement, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 152-158.
- Talabardon, Susanne: Chassidismus, Tübingen 2016.
- Talabardon, Susanne: Wie die Welt zusammenhängt. Jüdische Mystik, in: Welt und Umwelt der Bibel 21/3 (2016), S. 32-39.
- Theis, Robert: Hans Jonas. Etappen seines Denkwegs, Wiesbaden 2019.
- Thiede, Werner: Theodizee: Gottes Rechtfertigung durch sich selbst. Reflexionen zu einer religiösen und weltanschaulichen Grundfrage, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 75/5 (2012), S. 163-174.
- Thiede, Werner: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh 2007.
- Thiede, Werner: Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität. Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz, Göttingen 1991.

## 8 Literaturverzeichnis

- Thiele, Martin H.: Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel, Münster 2009.
- Thomas, Günter: Theodicy and Lament. Implications for Conceiving God, in: Ego, Beate u.a. (Hrsg.): Theodicy and Protest. Jewish and Christian Perspectives, Leipzig 2018, S. 199-214.
- Thomas von Aquino: Summe der Theologie. Bd. 1: Gott und Schöpfung. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart, 3. Aufl. Stuttgart 1985.
- Tillich, Paul: The Encounter of Religions and Quasi-Religions. Edited by Terence Thomas, Lewiston, NY u.a. 1990.
- Tillich, Paul: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere, 2. Aufl. Stuttgart u.a. 1980.
- Tillich, Paul: Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg 1962.
- Torres Queiruga, Andrés: Das Neubedenken allen Übels. Von der Ponerologie zur Theodizee. Aus dem Spanischen von Uwe Petersen, Darmstadt 2018.
- Torres Queiruga, Andrés: Die Theodizee neu denken. Das Dilemma Epikurs und der Mythos einer Welt ohne Übel, in: Concilium 52/3 (2016), S. 342-353.
- Treitler, Wolfgang: Beten und Denken. Abraham Joshua Heschel und seine Weisung für Theologie, in: Appel, Kurt (Hrsg.): Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube. Festschrift zum 60. Geburtstag von Johann Reikerstorfer, Frankfurt a.M. u.a. 2005, S. 193-209.
- Tremel, Monika: „Zornige Leidenschaft für das Leben“. Dorothee Sölle – eine unbeirrbar Demokratin, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles, Stuttgart 2007, S. 46-71.
- Tremel, Monika: Politik und Theologie bei Dorothee Sölle. Die Herausforderung der Frauenbewegung durch Carl Schmitt, Frankfurt a.M. u.a. 2004.
- Trepp, Leo: Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert, in: Mayer, Günter (Hrsg.): Das Judentum, Stuttgart u.a. 1994, S. 223-406.
- Tück, Jan-Heiner: Passion Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott, in: Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd. 30 (2015), Mitleid und Mitleiden. Herausgegeben von Irmtraud Fischer u.a., Göttingen u.a. 2018, S. 3-28.
- Tück, Jan-Heiner: Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 42/6 (2013), S. 544-561.
- Tück, Jan-Heiner: Arbeit am Gottesbegriff. Ein Erkundungsgang anhand jüngerer Veröffentlichungen, in: Herder-Korrespondenz 65/Spezial 2 (2011), S. 23-27.
- Tucker, Gordon: Preface and Acknowledgements, in: Heschel, Abraham Joshua: Heavenly Torah. As Refracted through the Generations. Edited and Translated from the Hebrew with Commentary by Gordon Tucker with Leonard Levin, New York u.a. 2005, S. xxi-xxxiv.
- Tworuschka, Monika / Tworuschka, Udo: Denkerinnen und Denker der Weltreligionen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1994.
- Uffenheimer, Benjamin: Art. Eschatologie. III. Judentum, in: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 10, Berlin u.a. 1982, S. 264-270.

Uhtes, Regina: *Metaphysik des Organischen. Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads*, Bochum u.a. 2006.

Utzschneider, Helmut: *Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 2007.

Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang: *Exodus 1-15*, Stuttgart 2013.

Valentin, Joachim / Wendel, Saskia: Einleitung, in: Valentin, Joachim / Wendel, Saskia (Hrsg.): *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, S. 1-11.

Vieth, Paul H.: Editorial, in: *Religious Education* 62/2 (1967), S. 82.

Vieweger, Dieter: *Streit um das Heilige Land. Was jeder vom israelisch-palästinensischen Konflikt wissen sollte*, 5. Aufl. Gütersloh 2015.

Vonarburg, Viktoria M. A.: *De origine mali. Die biblisch-philosophische Herkunft des Bösen insbesondere bei Thomas von Aquin und Rabbi Moshe ben Maimon*, Paderborn 2018.

Wagner-Rau, Ulrike: „Ich will unabhängig und abhängig zugleich sein“. Feministische Aspekte in der Theologie Dorothee Sölles, in: Gutmann, Hans-Martin / Höner, Alexander / Luthe, Swantje (Hrsg.): *Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle – die bleibende Provokation*, Berlin 2013, S. 215-234.

Wagner-Rau, Ulrike: „...weil Glaubenlernen auch Sprechenlernen bedeutet“. Vorbereitungen zum Beten, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles*, Stuttgart 2007, S. 289-311.

Waldenfels, Hans: Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch legitim?, in: Koslowski, Peter / Hermann, Friedrich (Hrsg.): *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, S. 177-191.

Walter, Peter: „Quelle“ oder „Steinbruch“? Über den Umgang der Dogmatik mit der Bibel, in: Lehmann, Karl / Rothenbusch, Ralf (Hrsg.): *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie*, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S. 79-103.

Wandinger, Nikolaus: Gott und das Leid. Deutungsversuch im Anschluss an das Leiden Ijobs und die Passion Christi, in: Paganini, Claudia / Wandinger, Nikolaus (Hrsg.): *„Gott, der Gerechte!“ Leidenserfahrungen als Anfrage an den Glauben*, Innsbruck 2014, S. 91-120.

Ward, Seth: *Implications of Abraham Joshua Heschel's Ecumenism for Muslim-Jewish Dialogue and the West's Encounter with Islam in the 21st century*, in: Krajewski, Stanisław / Lipszyc, Adam (Hrsg.): *Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, Wiesbaden 2009, S. 207-220.

Wartenberg-Potter, Bärbel: „Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“. Die prophetische Stimme Dorothee Sölles, in: Gutmann, Hans-Martin / Höner, Alexander / Luthe, Swantje (Hrsg.): *Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle – die bleibende Provokation*, Berlin 2013, S. 145-157.

Weborg, John: *Abraham Joshua Heschel: A Study in Anthropodicy*, in: *Anglican Theological Review* 61/4 (1979), S. 483-497.

Wehrle, Josef: *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments*, Berlin u.a. 2012.

## 8 Literaturverzeichnis

- Weidemann, Christian: Three Problems of Evil, in: Ego, Beate u.a. (Hrsg.): Theodicy and Protest. Jewish and Christian Perspectives, Leipzig 2018, S. 121-141.
- Weil, Simone: Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von Friedhelm Kemp, Zürich u.a. 1998.
- Weingardt, Markus A.: Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Mit einem Geleitwort von Dieter Senghaas und Hans Küng, Stuttgart 2007.
- Weiß, Wolfram: „Wir partizipieren entweder an der Sendung Christi oder an dem, was der Dieb mit der Welt vorhat.“ Dorothee Sölle – Befreiungstheologie für Europa im Horizont der Welt, , in: Gutmann, Hans-Martin / Höner, Alexander / Luthe, Swantje (Hrsg.): Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle – die bleibende Provokation, Berlin 2013, S. 158-169.
- Weiß, Wolfram: Ökumenisches Engagement für die Armen, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles, Stuttgart 2007, S. 72-93.
- Welz, Claudia: Love's Transcendence and the Problem of Theodicy, Tübingen 2008.
- Wenz, Gunther: Sünde. Hamartiologische Fallstudien, Göttingen u.a. 2013.
- Wenzel, Catherina: Strafe, Prüfung oder Preis der Freiheit? Deutung menschlichen Leidens in Christentum und Islam, in: Zeitschrift für Mission 33/2 (2007), S. 169-174.
- Werbick, Jürgen: Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Berlin u.a. 2011.
- Werbick, Jürgen: Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004.
- Werner, Gunda: "God who runs a risk". Systematic-theological Reflections on the Idea of a Free History - The Challenge of Doing Theology after Auschwitz, in: Ego, Beate u.a. (Hrsg.): Theodicy and Protest. Jewish and Christian Perspectives, Leipzig 2018, S. 143-167.
- Werner, Micha H.: Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung, in: Böhler, Dietrich / Gronke, Horst / Herrmann, Bernadette (Hrsg.): Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas, Freiburg i.Br. 2008, S. 113-144.
- Westhelle, Vitor: Art. Befreiungstheologie. II. Systematisch, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1, 4. Aufl. Tübingen 1998, Sp. 1210-1213.
- Wetz, Franz Josef: Abschied von Gott. Anmerkungen zu Hans Jonas und Hans Blumenberg, in: Koslowski, Peter / Hermann, Friedrich (Hrsg.): Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik, München 2001, S. 135-147.
- Whitehead, Alfred North: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hans-Günter Holl, Frankfurt a.M. 1979.
- Wiebe, Inga: Dorothee Sölle und die Aktualität ihrer Theologie für Gesellschaftspolitik und Religionsunterricht, Berlin 2014.
- Wiese, Christian: Gott und Geschichte. Göttliches Handeln und menschliche Verantwortung in der jüdischen Religionsphilosophie nach der Shoah, in: Zentralrat der Juden in Deutschland (Hrsg.): Perspektiven jüdischer Bildung. Diskurse – Erkenntnisse – Positionen. Konzept und wissenschaftliche Leitung: Doron Kiesel, Berlin 2017, S. 77-107.
- Wiese, Christian: Perspektiven aus der jüdischen Religionsphilosophie für einen pluralismusfähigen, dialogischen Bildungsdiskurs, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68/4 (2016), S. 453-460.



- Wiese, Christian: God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine. Anthropology and Ethics in Hans Jonas's and Abraham J. Heschel's Post-Holocaust Interpretation of Imago Dei, in: Welz, Claudia (Hrsg.): Ethics of In-Visibility. Imago Dei, Memory, and Human Dignity in Jewish and Christian Thought, Tübingen 2015, S. 195-233.
- Wiese, Christian: "God's Adventure With the World" and "Sanctity of Life". Theological Speculations and Ethical Reflections in Jonas's Philosophy After Auschwitz, in: Tirosh-Samuelson, Hava / Wiese, Christian (Hrsg.): The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life, Leiden u.a. 2008, S. 419-460.
- Wiese, Christian: Hans Jonas: Life and Works, in: Tirosh-Samuelson, Hava / Wiese, Christian (Hrsg.): The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life, Leiden u.a. 2008, S. 519-522.
- Wiese, Christian: Zionism, the Holocaust and Judaism in a Secular World: New Perspectives on Hans Jonas' Friendship with Gershom Scholem and Hannah Arendt, in: Tirosh-Samuelson, Hava / Wiese, Christian (Hrsg.): The Legacy of Hans Jonas, Leiden u.a. 2008, S. 159-193.
- Wiese, Christian: „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“. Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas, in: Seidel, Ralf / Endruweit, Meiken (Hrsg.): Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas, Paderborn 2007, S. 71-92.
- Wiese, Christian: „Aber die Welt ist für mich niemals ein feindlicher Ort gewesen“, in: Jonas, Hans: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander, Frankfurt a.M. u.a. 2003, S. 387-425.
- Wiese, Christian: „Daß man zusammen Philosoph und Jude ist...“ Zur Dimension des Jüdischen in Hans Jonas' philosophischer Ethik der Bewahrung der „Schöpfung“, in: Valentin, Joachim / Wendel, Saskia (Hrsg.): Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, S. 131-147.
- Wiese, Christian: „Revolte wider die Weltflucht“, in: Jonas, Hans: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 2000, S. 401-429.
- Wiesel, Elie: Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis. Aus dem Französischen von Curt Meyer-Clason. Mit einer Vorrede von François Mauriac, Neuausg. Freiburg i.Br. u.a. 2008.
- Wiesel, Elie: Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie, 2. Aufl. Hamburg 1995.
- Wiesel, Elie: Der Prozeß von Schamgorod (so wie er sich am 25. Februar 1649 abgespielt hat). Ein Stück in drei Akten. Aus dem Französischen von Alexander de Montléart, Freiburg i.Br. u.a. 1987.
- Willi-Plein, Ina: Das Buch Genesis. Kapitel 12-50, Stuttgart 2011.
- Wind, Renate: Dorothee Sölle – Rebellin und Mystikerin. Die Biografie, Freiburg i.Br. u.a. 2012.
- Wind, Renate: Provokationen Gottes? – Dorothee Sölle und die Anfänge der politischen Theologie im 20. Jahrhundert, in: Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.): „Nimm und lies!“ Theologische Quereinstiege für Neugierige, Gütersloh 2008, S. 254-275.
- Wittke, Bettina: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, in: Kuhlmann, Helga (Hrsg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles, Stuttgart 2007, S. 160-175.
- Wolff, Christian: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, 2. Aufl. Leipzig 2011.

## 8 *Literaturverzeichnis*

Wyschogrod, Michael: Gott – ein Gott der Erlösung, in: Brocke, Michael / Jochum, Herbert (Hrsg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, München 1982, S. 178-194.

Yore, Sue: *The Mystic Way in Postmodernity. Transcending Theological Boundaries in the Writings of Iris Murdoch, Denise Levertov and Annie Dillard*, Oxford u.a. 2009.

Zenger, Erich: Das Zwölfprophetenbuch, in: Zenger, Erich u.a.: *Einleitung in das Alte Testament*. Herausgegeben von Christian Frevel, 8. Aufl. Stuttgart 2012, S. 622-699.

Zuidema, Willem: *Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum*. Aus dem Niederländischen übersetzt von Wolfgang Bunte, Neukirchen-Vluyn 1983.

## 9 Personenregister

Für das Personenregister wurden nur namentliche Erwähnungen im Mengentext berücksichtigt. Sonstige Erwähnungen (z.B. in den Fußnoten) sind hier nicht aufgeführt.

- Arendt, Hannah 320  
Aristoteles 119, 255, 257  
Aschrich, Klaus 167, 185, 193
- Baltz-Otto, Ursula 158  
Banasiak, Anna 203  
Barth, Hans-Martin 42, 45, 47, 49-51, 54, 56-57, 61, 65-69, 71, 80, 84, 86, 190, 192, 307  
Bauke-Ruegg, Jan 32, 35  
Baum, Wolfgang 32, 126, 132  
Beinert, Wolfgang 42, 45, 49-51, 53, 55-59, 61, 63, 66-67, 69, 74, 76-77, 79, 81, 88, 90  
Berkovits, Eliezer 34, 258-259  
Biser, Eugen 114  
Bongardt, Michael 93, 145  
Bonhoeffer, Dietrich 64, 164  
Brantschen, Johannes B. 21  
Britton, Joseph 33, 216, 230, 234, 251  
Brown, Robert McAfee 208, 254  
Buber, Martin 181, 184, 197, 247  
Bultmann, Rudolf 33, 91, 114, 140-141, 149
- Cho, Young Ho 158, 168
- Dietrich, Walter 145  
Dolna, Bernhard 33, 200, 212
- Elert, Werner 64  
Ellis, Marc H. 222  
Enxing, Julia 249  
Epikur 20  
Even-Chen, Alexander 34, 237-240
- Frettlöh, Magdalene L. 137  
Freyer, Thomas 230
- Fronhofen, Herbert 128
- Geyer, Carl-Friedrich 110  
Globokar, Roman 132  
Gogarten, Friedrich 149  
Goldberg, Arnold 32, 120, 124, 130, 132  
Goldberg, Hillel 202, 210  
Graf, Gerold 33  
Grözinger, Karl Erich 99  
Gutiérrez, Gustavo 174
- Härle, Wilfried 18, 42, 44-54, 57-62, 64-66, 68-71, 73-90, 248, 288, 296, 308-309, 320  
Hartman, David 220  
Hartshorne, Charles 241  
Haudel, Matthias 309-310  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 110  
Heidegger, Martin 91  
Held, Shai 33, 204, 206-207, 210, 239-240  
Henrix, Hans Hermann 32, 114, 132, 144-145  
Hermanni, Friedrich 129  
Heschel, Abraham Joshua 11, 26-28, 30-31, 33-38, 41, 164, 197-259, 261-266, 268-270, 272-284, 291, 293-295, 305, 307, 312-313, 315-317, 321, 323, 327  
Heschel, Susannah 34, 199, 211-212, 214, 252-253, 256  
Heyward, Carter 184-185  
Hillesum, Etty 140  
Hitler, Adolf 203  
Horowitz, Jakob 91  
Hösle, Vittorio 130  
Huxley, Aldous 75
- Ingersoll, George Goldthwait 93

## 9 Personenregister

- Jacobson, Eric 132  
Joest, Wilfried 42, 51, 53-57, 61-64, 66, 68-69,  
71-72, 79, 81-82, 86-88, 90, 296, 307, 318,  
325  
John, Ottmar 127  
Jonas, Gustav 91  
Jonas, Hans 11, 17, 24, 26-31, 34-38, 41, 47,  
53, 55, 91-104, 106-136, 138-146, 160,  
162-164, 180, 261-284, 291, 293-297, 301,  
306-308, 312-317, 320, 323, 327  
Jonas, Rosa 91  
Jüngel, Eberhard 32, 96, 117, 128, 133, 141,  
160, 313
- Kant, Immanuel 16, 22-23, 47-48, 65, 95  
Kaplan, Edward K. 33  
Kasan, Helga 254  
Katz, Steven T. 215  
Kehl, Medard 14-16, 146, 305, 311, 322  
Kennedy, John F. 204  
Kessler, Hans 16-18, 117, 127, 138, 319  
Kitamori, Kazoh 191-192  
Kleden, Paulus Budi 326  
Kleffmann, Tom 42, 46-47, 51, 54, 56-61,  
68-70, 73-76, 78, 80-81, 88  
Korte, Michael 177  
Körtner, Ulrich H. J. 18, 190-191, 248-249,  
325  
Kreiner, Armin 17, 24  
Krötke, Wolf 309  
Kuhlmann, Helga 297, 303  
Küng, Hans 33, 119, 210-211, 225, 234, 244,  
259  
Kushner, Harold 164
- Laktanz 20  
Lehmann, Karl 145  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 13-14, 19-20, 22,  
60, 81, 296, 301  
Lenzig, Udo 32, 93  
Licharz, Werner 220  
Lilienthal, Ulrich 33  
Link, Christian 127-128, 144-145  
Lipszyc, Adam 248  
Lucas, Leopold 93
- Lüpke, Johannes von 42, 51, 53-57, 61-64, 66,  
68-69, 71-72, 79, 81-82, 86-88, 90, 296, 307,  
318, 325  
Luria, Isaak 108-110  
Luther, Martin 33, 54, 296
- Magid, Shaul 203, 207, 220, 225-226  
Maimonides 253  
Marquard, Odo 46, 85  
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 229  
Matthiae, Gisela 185  
Meir, Ephraim 220, 259  
Menke, Karl-Heinz 133  
Merkle, John C. 33, 236, 239-241, 243, 251  
Mesters, Carlos 173  
Metz, Johann Baptist 12-15, 24, 33, 100, 121,  
207  
Mickovic, Ján Branislav 33, 163  
Moltmann, Jürgen 34, 64, 117, 186, 191-192,  
255-257, 259, 265, 313  
Müller, Wolfgang Erich 32, 93  
Münz, Christoph 202
- Nieswandt, Reiner 236  
Nipperdey, Hans Carl 149  
Nipperdey, Hildegard 149
- Oelmüller, Willi 13  
Oeming, Manfred 29
- Pesch, Otto Hermann 42, 44, 46, 50-51,  
55-56, 59, 61, 63-64, 67, 69, 72, 82-86, 89-90  
Petersen, Birte 137  
Plato 104, 119  
Poliwoda, Sebastian 130, 139
- Rahner, Johanna 307  
Rahner, Karl 119  
Romero, Óscar 167  
Ronen, Shoshana 34-35  
Rothschild, Fritz A. 210  
Rutishauser, Christian M. 29

- Schieder, Thomas 32, 123-124  
 Schiwy, Günther 117  
 Schlenke, Dorothee 189  
 Schlimm, Matthew R. 254, 258  
 Schneider-Flume, Gunda 42, 45, 47-49, 51,  
 54-55, 57, 60-61, 63, 65-66, 68-69, 71, 80,  
 82-83, 86, 88  
 Schoberth, Wolfgang 12, 16, 126, 159  
 Schottroff, Luise 150  
 Schulte, Christoph 22  
 Sölle, Dorothee 11, 26-38, 41, 64, 149-195,  
 261-284, 291, 295-297, 306-308, 312-314,  
 316-318, 321, 326-327  
 Sommer, Andreas Urs 139  
 Steffensky, Fulbert 149  
 Stern, Carl 31, 34-35  
 Stosch, Klaus von 14-15, 17, 42, 47, 50-54,  
 57-61, 64, 66, 69-70, 77-81, 87, 89-90, 130,  
 163, 298-299, 305, 321  
 Szczepan-Wojnarska, Anna M. 207  
 Thiede, Werner 12, 120-121, 129-130, 304,  
 313  
 Trepp, Leo 200, 233  
 Tück, Jan-Heiner 138, 301, 303  
 Urioste, Ricardo 171  
 Veit, Marie 149  
 Wagner-Rau, Ulrike 33, 184  
 Wandinger, Nikolaus 126  
 Weborg, John 34, 209, 232  
 Weiße, Wolfram 33, 168-169  
 Wellmer, Albrecht 130  
 Wiese, Christian 32, 35-36, 138-139, 141  
 Wiesel, Elie 151-154, 164-165  
 Whitehead, Alfred North 26  
 Wyschogrod, Michael 132  
 Zuidema, Willem 248

Die Frage nach dem Leid angesichts des Glaubens an den einen Gott, der im Christentum üblicherweise als allmächtig, gütig und allwissend gedacht wird, ist eine der zentralen Fragen der Menschheitsgeschichte, die auch heute noch regelmäßig und intensiv reflektiert und diskutiert wird. Durch die Erfahrung der Shoah stellt sich diese Frage, die als Theodizeefrage bezeichnet wird, für das Judentum, aber auch für das Christentum noch drängender, als dies zuvor ohnehin schon der Fall war.

In der vorliegenden Studie werden die Antwortansätze, welche der jüdische Philosoph Hans Jonas, die christliche Theologin Dorothee Sölle und der jüdische Theologe Abraham Joshua Heschel angesichts der Shoah im Hinblick auf die Theodizeefrage entwickelt haben, dargestellt sowie aus christlich-theologischer Perspektive kritisch beleuchtet und weitergedacht. Von besonderer Bedeutung ist hierbei, ob und wie angesichts der Shoah die (All-)Macht, das Handeln und das Leiden Gottes gedacht werden können. Im Hinblick auf die Menschen steht die Frage im Fokus, worin die menschliche Verantwortung für und angesichts von Leid besteht.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-5128-5

ISSN 2512-8892