

Leid: durch das Dunkel zum Heil? Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in Wandering in Darkness

Georg Gasser

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Gasser, Georg. 2014. "Leid: durch das Dunkel zum Heil? Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in Wandering in Darkness." *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56 (2): 202–22. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2014-0011>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Georg Gasser

Leid: Durch das Dunkel zum Heil?

Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in *Wandering in Darkness*

Zusammenfassung: Eleonore Stumps langjährige Beschäftigung mit dem Theodizee-Problem kulminiert in ihrem *opus magnum* »Wandering in Darkness«. Stumps These hinsichtlich des evidentiellen Problems des Übels lautet: Vor dem Hintergrund einer christlichen Weltanschauung lässt sich selbst furchtbares Leiden unter gewissen Umständen als notwendiger und unerlässlicher Teil eines Heilungsprozesses begreifen, durch welchen Gott den Menschen aus seinem postlapsarisch-sündigen Zustand heraus zum Letztziel, der Gemeinschaft mit Gott und seinen Mitmenschen, hinführt. In der Exposition dieser These greift Stump ausführlich auf biblische Erzählungen zurück, die von verschiedenen Leidensprozessen zwischen Menschen und Gott und Mensch handeln. In diesem Beitrag stelle ich zuerst die wesentlichen Schritte von Stumps Argumentation dar. Im Anschluss daran diskutiere ich die Frage, inwieweit es Stump im Licht ihres Ansatzes gelingt, den sich selbst gesetzten Maßstäben eines sensiblen Umgangs mit menschlichen Leid- und Verlusterfahrungen gerecht zu werden. Abschließend thematisiere ich die Grenzen dieses, und vermutlich jedes, Theodizee-Ansatzes mithilfe des Begriffs der Weltanschauung.

Summary: Eleonore Stump's intensive work on theodicy culminates in her *opus magnum* *Wandering in Darkness*. Her explicit thesis with regard to the evidential problem of evil is: From the background of a Christian worldview even terrible sufferings can be conceived as a necessary and indispensable part of a healing process through which God guides human beings from their postlapsarian sinful state towards their ultimate end, communion with God and fellow human beings. Stump pursues this aim by the use of biblical narratives as a way of sharing interpersonal experiences between God and men. In this article I present the main steps of Stump's argument. Then I discuss whether she is successful in her attempt to treat human suffering and the loss of one's deepest desires as appropriately as she claims. Finally I outline the explanatory limits of this, and most probably, every theodicy by means of the concept of a worldview.

DOI 10.1515/nzsth-2014-0011

Georg Gasser: Institut für Christliche Philosophie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck,
E-Mail: georg.gasser@uibk.ac.at

I Einleitung

Die aktuelle Theodizee-Debatte beschäftigt sich insbesondere mit dem sogenannten evidentiellen Problem des Übels. Es besagt, dass die Übel in der Welt, gerade wenn ihr quantitatives und qualitatives Ausmaß bedacht wird, die Existenz eines allgütigen Gottes sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen. Die Übel in der Welt liefern uns nämlich einen guten Beleg gegen die Existenz eines solchen Gottes. Das Argument kann wie folgt dargestellt werden:

- (1) Wenn Gott existiert, dann darf es die vielen furchtbaren Übel nur dann geben, wenn es rechtfertigende Gründe gibt, diese zuzulassen. (Prämisse 1)
- (2) Es gibt sehr viele furchtbare Übel. (Prämisse 2)
- (3) Also: Wenn Gott existiert, dann hat er rechtfertigende Gründe, diese vielen furchtbaren Übel zuzulassen (aus 1 und 2).
- (4) Es gibt aber wahrscheinlich keine rechtfertigenden Gründe dafür, die vielen furchtbaren Übel zuzulassen. (Prämisse 3)
- (5) Also: Es gibt wahrscheinlich keinen Gott. (aus 3 und 4).

Prämisse (2) scheint unbestreitbar zu sein: Wer möchte bestreiten, dass es viele und schreckliche Übel in der Welt gibt? Der Prämisse (1) liegt die intuitiv einleuchtende moralische Überzeugung zugrunde, dass zwischen den Mitteln, die für das Erlangen eines Zieles eingesetzt werden, und dem Ziel selbst eine bestimmte Symmetrie herrschen muss. Die Mittel zum Erreichen eines Zieles sind nur dann moralisch zulässig, wenn das Ziel dem Einsatz der Mittel zumindest entspricht oder im Sinn eines direkten oder indirekten positiven Mehrwerts darüber hinausgeht. Dies ist umso mehr der Fall, wenn der Akteur Gott ist, zu dessen klassischen Attributen ja die Allmacht und moralische Vollkommenheit zählen. Die entscheidende, strittige Prämisse ist somit (4).¹

Jemand, der Prämisse (4) zurückweisen will, hat also aufzuzeigen, dass die zur Diskussion stehenden Übel nur *prima facie* als sinnlos erscheinen, es aber tatsächlich gute Gründe gibt, sie zuzulassen. Die Entwicklung der Diskussion um Prämisse (4) zeigt, dass etliche Religionsphilosophen sich zunehmend der Komplexität dieser Aufgabe bewusst werden und rein philosophische Argumente für eine angemessene Behandlung als nicht ausreichend erachten. Das Theodizee-Problem kann ihrer Ansicht nach vermutlich keiner zufriedenstellenden Lösung zugeführt werden kann, solange es ausschließlich auf dem »neutralen Grund« eines philosophischen Gottesbegriffs verhandelt wird und die spezifi-

¹ Vgl. William ROWE, Das Problem des Übels und einige Formen des Atheismus, in: Bernd IRLÉNBOHN/Andreas KORITENSKY (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Darmstadt 2012, 159–171.

schen Glaubensannahmen einer religiösen Tradition keine entsprechende Berücksichtigung finden.²

Diese Entwicklung spiegelt sich auch in Eleonore Stumps neuem *opus magnum* »Wandering in Darkness«³ wider.⁴ Darin legt sie dar, wie vor dem Hintergrund der christlichen, und speziell thomasisch geprägte Weltanschauung⁵ selbst furchtbares Leiden unter gewissen Umständen als einzig mögliches Mittel zur Erlangung eines größeren Guts – letztlich für die Gemeinschaft mit Gott – gedacht werden kann. Um dies gewährleisten zu können, betont Stump zweitens, dass zwischenmenschliche Beziehungen stärker als bisher in den Blick zu nehmen seien. In Stumps Augen ist die bisherige Diskussion des Theodizee-Problems von einer Art »kognitiven Hemianopsie« geprägt, nämlich vom Ausfall des Blicks auf jene Wirklichkeit, »that includes the complex, nuanced thought, behavior, and relations of persons.«⁶ Eine Nicht-Berücksichtigung zwischenmenschlicher Beziehungen mag sich im Bereich logischer, erkenntnistheoretischer und metaphysischer Fragestellungen nicht weiter bemerkbar machen. Aber für das Theodizee-Problem sei dieser Fokus unabdingbar: Schließlich werde Gott in den abrahamitischen Religionen als Person gedacht, die mit seinen Geschöpfen in Beziehung stehen wolle.⁷

Stump plädiert deswegen dafür, narrative Texte explizit in der Behandlung des Theodizee-Problems aufzunehmen, da sie uns einen lebendigen Zugang zur existentiellen Bedeutung interpersoneller Beziehungen für unser Leben erschließen können, der einer analytisch-argumentativen Darstellung weitgehend verwehrt bleibt.

Im Folgenden stelle ich die wesentlichen Bausteine im Detail dar⁸, gefolgt von einigen kritischen Rückfragen. Abschließend diskutiere ich kurz die allge-

² Vgl. Richard SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil*, New York (1998), x-xi und Marilyn MCCORD ADAMS (2000), *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca (2000), 3.

³ Eleonore STUMP, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford (2010). Es sei angemerkt, dass Stump in diesem Werk nur das Leiden gesunder erwachsener Personen behandelt, da die Berücksichtigung des Leidens der Tiere und der Kinder den Rahmen der Arbeit gänzlich sprengen würde.

⁴ Die Bedeutung von Stumps Arbeit kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. So spricht z. B. Trenton Dougherty in seinem Überblicksartikel zu Theodizee-Arbeiten im letzten Jahrzehnt von Stumps Buch als einen »true breakthrough«. Vgl. Trenton DOUGHERTY, *Recent Work on the Problem of Evil*, in: *Analysis* 71 (2011), 560–573, hier 570.

⁵ Vgl. STUMP (s. o. Anm. 3), 18–20.

⁶ STUMP (s. o. Anm. 3), 25.

⁷ Vgl. Lynne Rudder BAKER, *The Second-Person Account of the Problem of Evil*, in: Kevin TIMPE (Hg.), *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, New York (2009), 157–174.

⁸ Vgl. dazu Christoph AMOR, *Auf dem Weg zu einer narrativen Theodizee. Gott und das Leid bei Eleonore Stump: Eine Annäherung*, in: *NZStH* 51 (2009), 205–230. Dieser Artikel gibt einen guten Überblick zu Stumps Entwicklung in der Theodizee-Frage bis *Wandering in Darkness*.

meine Frage, inwieweit jede Theodizee als ein bescheidener und im letzten unbefriedigender Versuch anzusehen ist, sich der Herausforderung des evidentiellen Problems des Übels zu stellen.

II Die Bausteine des Stump'schen Ansatzes

II.1 Die Bedeutung der Zweite-Person-Perspektive

Stump geht davon aus, dass sich unser Wissen (mindestens) aus zweierlei Quellen speist, die sie als dominikanische und franziskanische Form der Erkenntnis bezeichnet. Die dominikanische Form der Erkenntnis ist das in philosophischen Diskussionen vorherrschende argumentative Wissen. Es lässt sich in Form von Propositionen als »Wissen, dass« ausdrücken und ist aus der Dritte-Person Perspektive zugänglich. Die Grenzen dieses Wissen liegen dort vor, wo sich ein Erkenntnisgegenstand präzisen objektiven Darstellungen entzieht. Für Stump ist dies z. B. dann der Fall, wenn es um das Wissen von Personen, ihren Gefühlen und ihren subjektiven Bewusstseinszuständen geht. Die franziskanische Form der Erkenntnis kommt hingegen insbesondere durch Erfahrungen zum Tragen, welche durch die Erste- und Zweite-Person-Perspektive vermittelt sind. Eine Zweite-Person-Erfahrung (kurz »ZPE«) unterscheidet sich von einer Erste-Person-Erfahrung darin, dass das Erkenntnissubjekt sich bewusst wird, dass das Gegenüber, mit dem es interagiert, eine Person ist.⁹

Stumps entscheidender Punkt ist, dass eine ZPE nicht nur durch die Gegenwart eines Gegenübers konstituiert wird, sondern auch durch literarische Erzählformen vermittelt werden kann. Geschehnisse können auf eine Weise mitgeteilt werden, die dem Hörer bzw. Leser den Eindruck geben, selbst dabei zu sein. Eine Erzählung macht sozusagen die Erfahrungen der darin enthaltenen Personen unmittelbar für den Leser bzw. Hörer lebendig.¹⁰

Eine Erzählung kann somit eine vergleichbare Rolle spielen wie die Gegenwart einer anderen Person: Sie kann einen direkten und unmittelbaren Zugang zur Erfahrungswelt anderer Personen öffnen, während eine berichtartige Zusammenfassung des Handlungsverlaufs derselben Erzählung diese Vermittlungsrolle nicht übernehmen kann. Die Art und Weise der Darstellung des Inhalts ist folglich für die Vermittlung einer ZPE entscheidend.

⁹ STUMP (s. o. Anm. 3), 75–76, nennt drei notwendige Bedingungen, die für das Vorliegen einer ZPE gegeben sein müssen.

¹⁰ STUMP (s. o. Anm. 3), 78.

Diesen von der Zweite-Person-Perspektive geprägten Ansatz entwickelt Stump mit Hilfe des aus der Entwicklungspsychologie und den Kognitionswissenschaften bekannten Konzepts der »joint attention« (JA) weiter.¹¹ JA ist dann gegeben, wenn zwei Personen ihre Aufmerksamkeit gemeinsam auf denselben Gegenstand lenken, also die jeweilige Aufmerksamkeits-Fokussierung koordinieren, und sich dieser Koordination auch bewusst sind. Durch JA entsteht sozusagen ein gemeinsames »Aufmerksamkeitsfeld«, in welchem die involvierten Personen ihr Interesse für einen Gegenstand bzw. ihr Handeln im Hinblick auf ein Ziel koordinieren. Ein klassisches Beispiel für die Entwicklung der JA ist die Interaktion von Kleinkindern mit ihren Eltern, welche wesentlich über den Blickkontakt des Kleinkinds zu den Eltern erfolgt. Der Blickkontakt dient der Vergewisserung, ob der beabsichtigte Koordinationsprozess auch erfolgreich stattfindet. JA geht über eine ZPE insofern hinaus, als JA erfordert, dass *beide* Personen *gemeinsam* ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand ausrichten, also ein Verhältnis der Kooperation und des Austauschs eingehen und davon wissen. JA erweist sich somit als notwendige Bedingung, damit zwei Personen einander nicht nur als Personen begegnen, sondern auch ein inniges Verhältnis eingehen können.

Stump überträgt diese Überlegungen auf Gott und seine Beziehung zur Schöpfung, indem sie das göttliche Attribut der Allgegenwart Gottes im Licht von JA interpretiert. Sie schreibt:

In order for God to be omnipresent, that is, in order for God to be always and everywhere present, it also needs to be the case that God is always and everywhere in a position to share attention with any creature able and willing to share attention with God.¹²

Gott hat folglich immer und überall seine Fähigkeit der JA aktualisiert. Vorgängig aller menschlichen Einstellungen und Wünsche ist Gott in einer Haltung der JA in Bezug auf die gesamte Schöpfung. Wenn daher ein Mensch Gott nahe sein will, so wird Gott diesen Wunsch der Nähe und Beziehung nicht zurückweisen. Allerdings kann Gott seinen Geschöpfen nur dann wirklich nahe sein, wenn sie auch die entsprechenden Bedingungen, sprich die Bereitschaft zum Austausch und ein entsprechendes Verständnis dafür, mitbringen. Dies ist aber – so Stump aufgrund des postlapsarischen Zustands des Menschen – nicht der Fall.

¹¹ Vgl. STUMP (s. o. Anm. 3), 113–116. Es sei angemerkt, dass in der Literatur oft auch von »shared attention« die Rede ist, und die Bedeutung dieser Fähigkeit besonders für die Entwicklung von Kleinkindern hervorgehoben wird. Siehe z. B. Adam GREEN/Keith QUAN, More Than Inspired Propositions: Shared Attention and the Religious Text, in: FaPh 29 (2012), 416–430, für einen ersten Überblick samt Referenzen zu einschlägigen Arbeiten dazu.

¹² STUMP (s. o. Anm. 3), 117.

II.2 Der postlapsarische Zustand

Der postlapsarische Zustand des Menschen zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass der Mensch innerlich zerrissen ist, d. h. einen gewissen Grad der Desintegration seiner psychischen Struktur aufweist.¹³ Ein solcher Zustand mindert nicht nur die Kohärenz des eigenen Selbstbilds und der eigenen Willensäußerungen, sondern auch die Fähigkeit, sich selbst nahe zu sein. Innere Nähe zu sich selbst ist aber eine Voraussetzung, um anderen Personen nahe kommen zu können. Es gibt sozusagen ein direktes Verhältnis zwischen dem Maß an innerer Integration des eigenen Willens sowie der Akzeptanz seiner Selbst und der Fähigkeit, mit anderen Personen dauerhaft innige Beziehungen eingehen zu können. Mit Verweis auf Thomas von Aquin betont Stump, dass eine Person nur dann eine nachhaltige und dauerhafte Integration ihrer psychischen Struktur erreichen kann, wenn ihr Kern im Verständnis des Guten und einem entsprechenden Streben danach besteht.¹⁴

Die Erfüllung dieser Bedingung ist im postlapsarischen Zustand aber problematisch, da kein Mensch nach dem Sündenfall hinreichend um das Gute herum integriert ist. Die *conditio humana* zeichnet sich durch eine innere Zerrissenheit und eine starke Neigung zum moralisch Falschen hin aus. Der Wunsch, sich selbst der Nächste sein zu wollen, führt zu einer Art gewollter Einsamkeit, der Tendenz, sich vor anderen zu verschließen, und zu konflikträchtigen Beziehungen zu sich selbst und zu anderen.

Diese Prägung betrifft nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen, sondern die nachhaltige Schädigung der inneren Integration um das Gute stellt beim Menschen auch das entscheidende Hindernis dafür dar, dass Gott seinen Geschöpfen nahe kommen kann.¹⁵

Diesen Zustand kann der Mensch nicht selbst überwinden, weil er hierfür ja eine um das Gute herum zentrierte psychische Struktur besitzen müsste, aber das Vermögen, eine solche Struktur zu entwickeln, durch den Sündenfall tiefgreifend geschädigt wurde. Der Zustand des Menschen gleicht vielmehr dem eines Kranken, der sich seiner Krankheit vielleicht nicht bewusst ist, aber sie in sich trägt und sich auch nicht selbst von seiner Krankheit befreien kann.¹⁶

Wie lässt sich dieser Zustand also überwinden? Wenn Gott die Freiheit des Menschen nicht ignorieren will, muss er diese prekäre Situation des Menschen

¹³ Vgl. STUMP (s. o. Anm. 3), 124.

¹⁴ STUMP (s. o. Anm. 3), 126.

¹⁵ STUMP (s. o. Anm. 3), 150.

¹⁶ STUMP (s. o. Anm. 3), 155-56.

respektieren und unter der Bedingung dieser prekären Freiheit¹⁷ die Möglichkeit der Ausbildung eines auf das Gute hin ausgerichteten Willens schaffen. Hierfür bietet Gott einen Heilungsprozess an, der zwei Seiten umfasst, die Rechtfertigung und die Heiligung.

II.3 Gottes »Kur«: Rechtfertigung und Heiligung

Es wurde dargelegt, weshalb der Mensch nicht von sich aus die Schädigung seines Willens überwinden kann. Allerdings ist der Mensch in der Lage, Gott um Hilfe zu bitten, den Willen in der Ausrichtung auf konkrete Güter hin zu stärken, selbst wenn andere Willensäußerungen diesem Wunsch entgegenstehen. Diese Stärkung des Willens führt, sofern sie nicht durch eine entgegengesetzte Willensentscheidung unterbrochen oder gar rückgängig gemacht wird, zu einer zunehmenden Integration des Willens um das Gute herum. Damit wird auch die entscheidende Voraussetzung geschaffen, um in eine volle Gemeinschaft mit anderen Personen und mit Gott eintreten zu können.

Der Wunsch nach Heiligung kann sich im Menschen aber erst dann festsetzen, wenn ihm der allgemeine höherstufige Wunsch vorausgeht, prinzipiell das Gute zu wollen und das Böse zu meiden. Dieser allgemeine Wunsch zielt nicht auf spezifische Güter ab, sondern bringt zum Ausdruck, eine Person sein zu wollen, die grundsätzlich das Gute anstrebt. Dieser Wunsch nach Heiligung und die Einsicht, dass der Mensch im postlapsarischen Zustand nicht in der Lage ist, von sich aus alleine das Gute zu tun, führt zum Prozess der Rechtfertigung, der darin besteht, dass der Mensch seinen Widerstand gegen Gott aufgibt. Rechtfertigung bedeutet, dass sie nicht mehr dem eigenen, durch die Erbsünde geschädigten Willen folgt, sondern Gottes Wirken in sich Raum gibt und dieses zur prägenden Kraft im eigenen Leben werden lässt.

Rechtfertigung und Heiligung sind letztlich zwei Seiten desselben moralischen und spirituellen Regenerationsprozesses, der durch die Integration des Willens um das Gute herum dazu führt, sich selbst und Gott mehr und mehr annehmen und lieben zu lernen. Da Gott dem Menschen immer nahe ist, führt dieser Integrationsprozess zu einer wachsenden Einheit mit Gott, indem die durch die Sünde geprägte Haltung des Menschen, sich vor sich selbst und anderen zu verschließen, durch Gottes Wirken zunehmend aufgebrochen wird. Inso-

¹⁷ Die Bedeutung der Willensfreiheit ist für viele Theodizee-Ansätze zentral. Für einen umfassenden Überblick dieses Arguments siehe z. B. KREINER, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997, 207–273.

fern ist der Prozess der Rechtfertigung und der Heiligung wesentlich auf gelingende interpersonale Beziehungen hin angelegt.¹⁸

Dieser Heilungsprozess involviert Leid, da die Überwindung des inneren Zwiespalts und das Aufbrechen der durch die Sünde verfestigten inneren Strukturen des Menschen nicht ohne Widerstände erreicht werden kann. Leid ist somit ein notwendiges Mittel, um das kein Weg herumführt, um den Menschen vor dem größtmöglichen Übel, der vollkommenen Trennung von Gott, bewahren oder um das Erreichen des größtmöglichen Guts, die innige Gemeinschaft mit Gott, bewerkstelligen zu können. Die Schwierigkeit, diesen auf das Gute hin ausgerichteten Charakter des Leidens zu erkennen, hängt u. a. damit zusammen, dass der Zusammenhang von Leid und menschlichem Gedeihen oft nicht transparent ist: Wir können einen Leidensprozess als ein uns befallendes Unheil deuten, ohne zu sehen, dass dieser Prozess ein unerlässlicher Teil der einzigen möglichen Therapie zur Genesung ist. Damit sind die wesentlichen Bausteine skizziert, die den Rahmen von Stumps Theodizee-Ansatz bilden. Es lässt sich daraus folgendes Argument herausdestillieren¹⁹:

1. Das größtmögliche Übel des Menschen ist die dauerhafte Trennung von Gott; das größtmögliche Gut ist eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott.
2. Der postlapsarische Mensch ist in sich gespalten und kann diese Spaltung nicht von sich aus überwinden.
3. Diese Spaltung hat zur Folge, dass der Mensch von Gott getrennt ist.
4. Also: Der postlapsarische Mensch ist in Gefahr, dauerhaft von Gott getrennt zu sein und somit das größtmögliche Übel zu erleiden. (aus 1, 2 und 3)
5. Der postlapsarische Mensch kann nur durch den zweistufigen Prozess der Rechtfertigung und Heiligung seine innere Spaltung überwinden und seine psychische Struktur um das Gute herum integrieren.
6. Die Integration der psychischen Struktur um das Gute herum ist eine notwendige Voraussetzung für eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott und anderen Personen.
7. Also: Nur Rechtfertigung und Heiligung führen zur Verwirklichung des größtmöglichen Guts und zur Vermeidung des größtmöglichen Unheils. (aus 1, 5 und 6)
8. Der zweistufige Prozess der Rechtfertigung und Heiligung involviert notwendiger Weise Leid.

¹⁸ STUMP (s. o. Anm. 3), 171.

¹⁹ Ich orientiere mich hier an Oliver WIERTZ, »Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde«. Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel, in: ThPh 88 (2013), 575–583, hier 578–579.

9. Also: Leid ist ein notwendiges Mittel, um das größtmögliche Gut verwirklichen oder das größtmögliche Übel verhindern zu können. (aus 7 und 8)
10. Der Einsatz eines Mittels zum Erreichen eines Ziels ist nur dann moralisch erlaubt, wenn das zu erreichende Ziel den Einsatz des Mittels zumindest ausgleicht oder im Sinne eines Mehrwerts übertrifft.
11. Der Unwert irdischen Leids ist geringer als der Wert des größtmöglichen Guts bzw. der Unwert des größtmöglichen Übels, da irdisches Leid endlich, das größtmögliche Gut bzw. das größtmögliche Übel aber unendlich sind.
12. Also: Gott ist moralisch gerechtfertigt, Leid als Mittel zuzulassen, um das größtmögliche Gut verwirklichen oder das größtmögliche Übel verhindern zu können. (aus 9, 10 und 11)

Dieses Argument bildet das »dominikanische« Gerüst, das Stump mit in Erzählungen vermitteltem franziskanischen Wissen füllen will. Als Anwendungsfälle dienen die Geschichten von vier biblischen Personen, die jeweils einen unterschiedlichen, tiefgehenden Leidensprozess durchmachen: Abrahams Sehnsucht nach und Bemühen um Nachkommenschaft, Hiobs Schicksal und sein Rechten mit Gott, Samsons Gefangennahme und Tod, sowie Maria Magdalenas Trauer um den verstorbenen Lazarus und ihre Beziehung zu Jesus. Da die Behandlung aller vier Geschichten zu weit führen würde, thematisiere ich exemplarisch Stumps Lektüre des Schicksals Hiobs.

III Hiobs Schicksal als Beispiel für Stumps Defense

Stump weist darauf hin, dass das Buch Hiob von vielen Philosophen und Theologen gleichermaßen als philosophisch-existentielle Auseinandersetzung mit dem menschlichen Leid gelesen wird, aber ohne eine befriedigende Antwort darauf zu geben. Diese Einschätzung Stumps zur aktuellen Hiob-Exegese ist durch zahlreiche Beispiele gedeckt.

So besagt eine Interpretationslinie, dass Gott sich um eine Antwort herumwinde, indem er seine Allmacht und Größe als Herrscher der gesamten Schöpfung demonstriert und Hiob dadurch zum Schweigen bringt.²⁰

Eine etwas anders gelagerte Interpretationslinie weist hingegen darauf hin, dass die Gottesreden Hiob in seiner zu anthropozentrisch ausgerichteten Welt-

²⁰ Vgl. René GIRARD, Hiob. Ein Weg aus der Gewalt, Zürich (1990), 179.

sicht korrigierten. Die göttliche Ordnung und Fürsorge sei nicht ausschließlich auf den Menschen hin ausgerichtet, sondern umfasse die gesamte Schöpfung.²¹ Hiob erfahre sozusagen eine Art »Ent-Täuschung und heilsame Kränkung«²² und könne sich dadurch demütig und vertrauensvoll Gottes Walten unterordnen.

Stump findet, dass diese und ähnliche Interpretationen Hiobs Verhalten vom engagierten Protest und der vehementen Einforderung einer Antwort von Seiten Gottes hin zum Schweigen und zur demütigen Unterwerfung nur bedingt erklären können.²³ Für sie liegt der Schlüssel zur Lösung dieser grundlegenden Verhaltensänderung Hiobs darin, die Gottesreden im Licht der Zweite-Person-Perspektive zu lesen und nicht als bloße Darstellung der umfassenden Schöpfungsordnung durch einen – vielleicht sogar fürsorglichen – Gott. Gott zeige sich vielmehr zuallererst als Person, die sich, liebevollen Eltern gleich, um ihre Geschöpfe kümmert. Stump schreibt:

The speeches [...] show God in second-personal connection to all his creatures. He relates to everything he has made in this second-personal way; and, in such second-personal interaction, God deals as a parent with his creatures.²⁴

Stump ist also davon überzeugt, dass Hiob durch die Gottesreden einen persönlichen Zugang zu Gott selbst erhält. Sie laden Hiob ein, *sub specie Dei* auf die Schöpfung zu blicken, und ermöglichen ihm, Gottes Liebe für all seine Geschöpfe im Sinne einer JA kennenzulernen. Durch diese Erfahrung kann Hiob die Schlussfolgerung ziehen, dass Gott manchmal seinen Geschöpfen leidvolle Erfahrungen zumutet, weil diese Erfahrungen notwendig für gewisse wertvolle Einsichten und die persönliche Reifung sind. So wird Hiob durch sein Leiden sensibler für die befreiende Wirkung des Guten und sucht entschlossener nach ihr.²⁵ Die Erfahrung des Leidens ermöglicht Hiob daher überhaupt erst eine so innige Form der JA mit Gott einzugehen, wie er sie erlebt hat.

Durch diese Interpretation löst sich auch die offensichtliche Inkonsistenz in Hiobs Verhalten auf. Hiob ist nicht bereit, sein Leiden nur deswegen zu akzep-

²¹ Vgl. Othmar KEEL, Anthropozentrik? Die Stellung des Menschen in der Bibel, in: Orientierung 51/20 (1987), 221–222.

²² Manfred OEMING, »Leidige Tröster seid ihr alle« (Hiob 16,2). Das Hiobbuch als provokativer poimenischer Traktat, in: Christian MÖLLER, Manfred JOSUTTIS u. a. (Hg.), Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine: Christian Möller zum 60. Geburtstag. Göttingen (2000), 211–222, hier 219 (kursiv im Original).

²³ Vgl. STUMP (s. o. Anm. 3), 186. Es sei angemerkt, dass darauf auch GIRARD 1990 (s. o. Anm. 21), 180, aufmerksam macht und von einem Bruch im Text spricht.

²⁴ STUMP (s. o. Anm. 3), 190.

²⁵ Vgl. STUMP, The Mirror of Evil, in: Thomas MORRIS (Hg.), God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason, New York (1995), 235–247.

tieren, weil der Mensch sündig ist und Gott daher einfach gerechtfertigt wäre, ihn zu strafen bzw. eine allzu auf das eigene Schicksal zentrierte Perspektive durch das Leiden aufgebrochen werden müsste. Hiobs Protest ist vielmehr Ausdruck des hartnäckigen Festhaltens an Gottes Güte. Er ist nicht bereit, sich Gott *qua* Herrscher des Universums zu unterwerfen, sondern nur sofern Gott auch gut ist. Stump unterstreicht diesen Punkt:

And so by being angry at God and by insisting on goodness over power, even in God's case, Job in fact draws closer to God. [...] The devastating process that brings Job to that closeness with God makes him into an exemplar of the greatness possible for the human spirit in extreme and crushing circumstances.²⁶

Durch sein Leiden erfährt Hiob auf einzigartige Weise, worauf er vertraut hatte, nämlich dass Gott gut ist und sich – trotz augenscheinlichen Gegenteils – fürsorglich um seine ganze Schöpfung kümmert.

Die Hiob-Geschichte verdeutlicht, wie durch die behandelten biblischen Erzählungen Erfahrungen vermittelt werden, die erst einen von einer innigen Gotteserfahrung geprägten Blick auf die Wirklichkeit freigeben. Die Geschichten der Protagonisten stellen sozusagen »Erfahrungsräume« bereit, in welchen der Blick des Lesers gewandelt und die Liebe und Fürsorge Gottes zugänglich gemacht werden sollen. Erst das Zusammenfügen des dominikanischen und franziskanischen Elements ergibt jenes Ganze, das den Menschen auch als Ganzen anspricht – als rationales und fühlendes Wesen, das einerseits um eine intellektuelle Lösung des Theodizee-Problems ringt, aber andererseits einen solchen Lösungsvorschlag als unangemessen und nicht überzeugend empfindet, wenn dieser nicht in eine persönliche Erfahrung der liebenden Fürsorge Gottes eingebettet und durch diese gestützt ist.

IV Kritische Bewertung

Stump versteht ihren Beitrag als Gegenentwurf zu Theodizee-Ansätzen, die sich am Ende in komplizierten, abstrakten axiologischen und epistemologischen Debatten über rechtfertigende Gründe für das Zulassen von Leid verlieren. Allerdings spielen axiologische Überlegungen auch in Stumps Ansatz eine wichtige Rolle, die einer näheren kritischen Auseinandersetzung bedürfen. Ich beziehe daher meine ersten beiden Anfragen auf diese Komponente bei Stump. Mein

²⁶ STUMP (s. o. Anm. 3), 218.

dritter Punkt betrifft hingegen den größeren diskurstheoretischen Kontext der Theodizee-Debatte im Allgemeinen und die sich daraus ergebenden explanatorischen Grenzen, die auch für Stumps Theodizee gelten.

IV.1 Der eine Herzenswunsch schlechthin und die vielen Herzenswünsche

Eine intensive Gotteserfahrung bzw. die darin vermittelte Gewissheit, in der Fürsorge Gottes geborgen zu sein, mag Leid in Freude verwandeln können. Diese Feststellung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass etwa der Tod der eigenen geliebten Kinder, wie ihn Hiob erfahren muss, einen unwiederbringlichen Verlust darstellt, der sich nicht ausgleichen lässt. Stump nimmt diese Feststellung sehr ernst. Sie kritisiert ausdrücklich Theodizee-Ansätze, die den definitiven Verlust der innersten Wünsche eines Menschen, seiner Herzenswünsche, mit dem Hinweis in Kauf nehmen, dass dadurch verursachtes Leiden auch Mittel für einen guten Zweck sein kann, der zwar nicht der leidenden Person, aber anderen zu Gute kommen kann.²⁷ Zudem weist sie die Haltung, die alle auf irdische Güter ausgerichteten Herzenswünsche als unwesentlich relativiert, da ihr Verlust angesichts des größtmöglichen (unendlichen) Guts bzw. Übels am Ende nicht weiter ins Gewicht fällt, als unmenschlich zurück.²⁸

Für Stump kann Gott die Herzenswünsche einer Person nicht einfach ignorieren. Auf welche Weise ist ihr Eigenwert aber zu respektieren? Für die Beantwortung dieser Frage ist die Art der zu verhandelnden Herzenswünsche zu berücksichtigen, da es für Stump angemessene und unangemessene bzw. wahre und oberflächliche Herzenswünsche gibt.²⁹ Erstere sind personenbezogen, da wir als Personen wesentlich auf Kommunikation und Beziehung mit anderen Personen hin angelegt sind. Diese Anlage kann aber von anderen, oberflächlichen Wünschen wie der Jagd nach Ruhm, Reichtum oder Macht verdeckt werden. Daher ist Gott auch nicht verpflichtet, solche Herzenswünsche zu erfüllen. Im Gegenteil, die Nicht-Erfüllung oberflächlicher Herzenswünsche kann sogar als pädagogische Maßnahme Gottes erachtet werden, da der Mensch von vordergründigen und falschen Herzenswünschen befreit und die Aufmerksamkeit auf die verborgenen wahren Herzenswünsche gelenkt wird. Die schwierige Fra-

²⁷ Diese Kritik dürfte z. B. zutreffen auf Richard SWINBURNE, *Some Major Strands of Theodicy*, in: Daniel HOWARD-SNYDER (Hg.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington 1996, 30–48, hier 42–43.

²⁸ Vgl. STUMP (s. o. Anm. 3), 432.

²⁹ STUMP (s. o. Anm. 3), 438–39, spricht von einem »objective scale of value«.

ge ist also, wie es sich mit angemessenen Herzenswünschen verhält, wenn diese offenbar unerfüllt bleiben. In Stumps Buch finden sich zur Beantwortung dieser Frage zwei Antwortstrategien:³⁰

Ihre erste Antwort besagt, dass der ursprüngliche Herzenswunsch eine Verwandlung erfährt, dabei vertieft und erfüllt wird. Das von ihr diskutierte Beispiel ist der Fall von Viktor Klemperer, dem es aufgrund seiner jüdischen Herkunft im Dritten Reich untersagt war, sein geplantes Werk zur französischen Literatur des 18. Jahrhunderts zu verfassen. Seine in dieser Zeit verfassten Tagebücher zählen inzwischen zu den bedeutendsten Beiträgen der deutschen Widerstandsliteratur. Klemperer konnte in der Zeit der Abfassung nicht ahnen, wie bedeutend seine Tagebücher werden würden. Für Stump ist diese Geschichte ein Beispiel dafür, wie Klemperers Herzenswunsch durch seinen Leidensprozess auf veränderte Weise und in größerem Maße erfüllt wurde, als er sich je vorstellen konnte.³¹

Es stellt sich aber die Frage, inwieweit Stump hier tatsächlich von der Verwandlung desselben, ursprünglichen Wunsches sprechen kann, oder ob Klemperer letztlich nicht eine Art Ersatz dafür erhält. So merkt Lukas Kraus kritisch an:

The suffering is not redeemed by ultimately gaining what he desires but by gaining something different that consoles him. This consolation is only possible if he finally gives up his original heart's desire [...].³²

Dieser, m. E. korrekte, Einwand führt zur zweiten vorgeschlagenen Strategie. Sie besagt, der eigentliche Fokus sei nicht auf den konkreten Inhalt der einzelnen Herzenswünsche zu legen, sondern auf die Rolle, welche diese in der Gottesbeziehung der entsprechenden Person einnehmen. Da der tiefste Herzenswunsch eines jeden Menschen die volle Gemeinschaft mit Gott ist, sind einzelne Herzenswünsche nicht als davon unabhängige Güter anzusehen, sondern in Bezug zu diesem Herzenswunsch zu setzen. Einzelne auf Endliches bezogene Herzenswünsche bekommen durch diese Verknüpfung einen primären Geschenkcharakter: Werden sie erfüllt, so können sie als Geschenke dankbar angenommen werden; werden sie hingegen nicht erfüllt, so soll man daran nicht verzweifeln, da sie den innersten Herzenswunsch des Menschen ohnehin nicht zu stillen vermö-

30 Es sei angemerkt, dass Stump selbst vermutlich beide Antworten als zwei Teile einer Gesamtantwort sehen würde. Aber zwischen beiden Antworten besteht eine gewisse Spannung. Siehe dazu Lukas KRAUS, *On the Desires of the Heart*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012), 185–195.

31 STUMP (s. o. Anm. 3), 443.

32 KRAUS (s. o. Anm. 30), 190.

gen.³³ Der (vorläufige) Verlust oder das Nicht-Erfüllt-Werden eines Herzenswunsches sind zwar schmerzhaft, aber sie müssen nicht in Verzweiflung enden.³⁴

Stump will zwar eine Relativierung endlicher Herzenswünsche vermeiden, aber so richtig dürfte ihr dies aus systemimmanenten Gründen nicht gelingen. Denn auch wenn Gott als moralisch vollkommenes Wesen angemessene Herzenswünsche nicht einfach übergehen kann, so muss er diese doch nicht in der subjektiv gewünschten Form gewähren. Gott hat zwar für ein erfülltes Leben Sorge zu tragen, aber die Erfüllung desselben ist nicht an die Erfüllung einzelner Herzenswünsche im Diesseits geknüpft. Stumps Überlegungen scheinen am Ende also doch darauf hinauszulaufen, dass die subjektive Dimension von Herzenswünschen durch die Verknüpfung mit dem innersten Herzenswunsch sekundär wird. Würde jemand die Erfüllung seiner endlichen Herzenswünsche einfordern, so wäre diese Haltung auf die mangelnde Erkenntnis der eigentlichen Beziehung zwischen diesen Herzenswünschen und einem erfüllten Leben zurückzuführen. Ein solches Wünschen wäre Ausdruck einer noch nicht genügend reifen und innigen Gottesbeziehung.

Stump kann also durchaus die radikale These zurückweisen, endliche Herzenswünsche seien wertlos oder stünden der vollen Gemeinschaft mit Gott sogar im Weg. Sie scheint aber der These verpflichtet zu sein, dass ein erfülltes Leben letztlich nicht durch die Erfüllung endlicher Herzenswünsche zu erwarten sei und dass daher deren konkret subjektive Ausfaltung vor dem Hintergrund des Wunsches nach voller Gemeinschaft mit Gott als dem Letztziel menschlichen Lebens sekundären Charakter annehme.

IV.2 Gebrochene Herzen!?

Ein Kritiker könnte an dieser Stelle Folgendes einwenden: Selbst wenn es den genannten objektiven Maßstab für einen angemessenen Umgang mit Herzenswünschen gibt, so lässt sich die soeben behandelte Frage doch nochmals zuspitzen. Es ist nämlich der Frage nachzugehen, wie jene menschlichen Schicksale zu bewerten sind, die am Verlust ihrer (anderen) Herzenswünsche offenbar zerbrechen: all die Klemperers, die für ihr zerstörtes Lebenswerk in keiner Weise

³³ STUMP (s. o. Anm. 3), 445.

³⁴ Es ließe sich sogar sagen, dass die Hoffnung der Gewährung der Herzenswünsche angesichts eines guten und fürsorgenden Gottes berechtigter Weise aufrechterhalten werden kann. Stumps Interpretation der Haltung Abrahams angesichts der Opferung Isaaks legt diese Deutung nahe. Vgl. STUMP (s. o. Anm. 3), 446.

eine Wiedergutmachung erfahren; all die Hiobs, die sich vom Verlust ihrer Kinder nicht mehr erholen.

Stumps Antwort auf diese Frage dürfte sich nicht wesentlich vom vorher Gesagten unterscheiden: Die frustrierten Herzenswünsche sind zwar in der Nähe des eigentlichen Zentrums unserer Struktur von Herzenswünschen angesiedelt und erfordern daher einen besonders sensiblen Umgang. Gebrochene Herzen, die aber vollends gebrochen bleiben, rühren jedoch daher, dass die betroffene Person ihr Herz zu sehr an die verlorenen Güter heftet und daher eine Transformation des Herzenswunschs verunmöglicht.

Das Leiden und die Klage der betroffenen Person sind sehr wohl gerechtfertigt. Es kann schließlich der Fall sein, dass es keine Möglichkeit mehr gibt, das, was verloren gegangen ist und zerbrochen wurde, zurückzugewinnen und erneut heil werden zu lassen. Menschen lassen sich nicht ersetzen; Verletzungen können nicht mehr ungeschehen gemacht werden. Entscheidend ist aber zu sehen, dass nicht dies, sondern die Tröstung durch Gott der eigentliche Schlusspunkt solcher Erfahrungen ist.³⁵ Die Sinnspitze von Stumps Theodizee-Ansatz erschließt sich in diesen Aussagen: Jede noch so große Leiderfahrung birgt in sich die Möglichkeit des Trosts und der erlösenden Erfahrung einer Vertiefung der eigenen Gottesbeziehung, die ansonsten nicht gegeben gewesen wäre.

Dies bedeutet aber auch, dass sich Verlusterfahrungen, an welchen jemand vollends zerbricht, nur im Sinne einer Fehlhaltung der betroffenen Person interpretieren lassen. Eine Person mit gebrochenem Herzen ohne Erfahrung des Trosts scheint nämlich fälschlicher Weise nicht vom verlorenen Gut ablassen zu können bzw. dieses Gut als konstitutiv für das eigene Heil anzusehen. Eine solche Verabsolutierung eines endlichen Guts blockiert dann auch die Fähigkeit, sich Gott im Prozess der Rechtfertigung und Heiligung mehr und mehr anzunähern.

Eine solche Antwort mag für manche einem Schlag ins Gesicht gleichkommen. Sie enthält zumindest den latenten Vorwurf, dass eine Person mit permanent gebrochenem Herzen letztlich unangemessen auf die Situation reagiert. Sie hält an einer falschen Verabsolutierung irdischer Güter fest und wird sich deswegen auch nicht der angebotenen liebenden Zuwendung Gottes bewusst.³⁶

Der Eindruck, dass diese Antwort zynisch klingt, lässt sich wohl nicht ganz von der Hand weisen. Es gilt aber zu bedenken, dass sich diese Antwort aus Stumps Grundüberzeugungen ergibt, (i) am klassischen Gottesbegriff festhalten zu wollen, (ii) jede menschliche Leiderfahrung als sinnvoll zu erachten und (iii), dass das Zulassen von Leid dem dadurch angepeilten Gut entsprechen

³⁵ STUMP (s. o. Anm. 3), 475.

³⁶ Vgl. AMOR (s. o. Anm. 8), 229.

muss. Da (iii) ein gut begründetes Prinzip unserer moralischen Intuitionen zu sein scheint, muss jemand, der Stumps Antwort zurückweisen will, entweder (i) oder (ii) in Frage stellen, oder die Möglichkeit einer sinnvollen Theodizee grundsätzlich zurückweisen.

(i) in Frage stellen, heißt, eine Neubewertung der klassischen göttlichen Eigenschaften der Allgüte, Allmacht oder Allwissenheit vorzunehmen.³⁷ Eine solche Revision des traditionellen Gottesbegriffs wirkt sich dann auch entsprechend auf (ii) aus. Wenn etwa Gottes Allmacht von vorne herein als beschränkt gedacht wird, so bedeutet dies, dass Gottes Kontrolle über den Lauf der Geschichte nicht so umfassend ist, wie in der klassischen Theologie angenommen. Daher kann es auch sinnloses, d. h. sich dem Einflussbereich Gottes entziehendes, Leid geben. Eine ähnliche Sachlage ergibt sich bei einer Reformulierung der anderen klassischen Gottesattribute.

Die andere Alternative besteht hingegen darin, die in der Religionsphilosophie und systematischen Theologie übliche Formulierung des Theodizee-Problems als Ganzes zurückweisen, weil es von unzutreffenden Voraussetzung ausgeht. Diesen Weg wählt z. B. Peter Knauer, der betont, dass ein gemeinsames Begriffssystem für Gott und Welt nicht möglich sei, da sich Gott einem solchen Begriffssystem grundsätzlich entziehe. Gottes Zuwendung und Liebe zu seiner Schöpfung könne nicht mit innerweltlichen Begriffen ausbuchstabiert werden. Sie zeige sich nicht an innerweltlichen Ereignissen, sondern nur in der offenbaren Liebe des Vaters zum Sohn, welche auch die Schöpfung umfasse.³⁸ Daher könne an etwas Geschaffenem Gottes Liebe nicht abgelesen werden und damit erweise sich auch die zentrale Frage nach dem Zulassen von Leid durch Gott im Theodizee-Problem als unzulässig: Solches Fragen sei letztlich immer auf innerweltliche Wirklichkeiten zurückverwiesen. An die Stelle eines von vorne herein aporetisch formulierten theoretischen Theodizee-Problems tritt daher die für die konkrete Lebenshaltung des Gläubigen entscheidende Einsicht, dass im Glauben »Leid den Charakter eines Gleichnisses für mangelnde Gemeinschaft mit Gott verloren«³⁹ hat.

Diese beiden Antwortmöglichkeiten sind ihrerseits aber mit schwerwiegenden Einwänden konfrontiert. Die erste Alternative verlässt den breiten Traditionsstrom der klassischen göttlichen Attribute und muss die Zulässigkeit eines solchen Schritts erst rechtfertigen. Die zweite Alternative hingegen scheint den

³⁷ Klaus VON STOSCH, *Gott, Macht, Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006, 212–228, führt diese Möglichkeiten kurz aus.

³⁸ Vgl. Peter KNAUER, *Eine andere Antwort auf das »Theodizeeproblem« – Was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht*, in: *ThPh* 78 (2003), 193–211.

³⁹ KNAUER (s. o. Anm. 38), 211.

Versuch einer rational-theoretischen Verteidigung des Glaubens grundlegend in Frage zu stellen. Es ergibt sich dann das Problem, inwieweit dieser Zugang nicht die Gefahr einer latenten Immunisierungstendenz des Glaubens gegenüber kritisch-theoretischen Einwänden in sich birgt.

Diese Sachlage macht es schwer, Stumps Ansatz einfach mit dem Hinweis vom Tisch zu wischen, dass dieser eine problematische Interpretation für die am Leid zerbrochenen Personen nahelege. Der Handlungsspielraum für Theodizee-Ansätze erweist sich nämlich, angesichts der soeben skizzierten Alternativen und deren Probleme, als relativ begrenzt. Diese Einsicht mag die Schärfe von Stumps Ansatz etwas abmildern, aber sie kann nichts an der Feststellung ändern, dass ein tiefes Unbehagen angesichts der Konsequenz bestehen bleibt, dass ein Mensch, der an seinem Leid verzweifelt, offenbar hinter dem ihm dadurch eröffneten Heilsangebot zurückbleibt.

IV.3 Theodizee und Weltanschauung

Hiobs Fragen nach dem Warum seines Leidens endet nicht mit einer schlüssigen Argumentation aus der Dritten-Person-Perspektive, sondern Hiob wird eine ZPE mit Gott geschenkt. Es liegt in der Natur einer ZPE, dass diese, im Unterschied zu einem Argument, nicht einfach an eine dritte, unbeteiligte Person weitervermittelt werden kann. ZPEs sind keine Argumente, und deswegen überzeugen sie auch nicht wie diese. Persönliche bzw. in Erzählungen vermittelte ZPEs sind vielmehr für solche Personen überzeugend, die selbst ähnliche Erfahrungen gemacht haben und somit den Verstehenshorizont des Erzählers teilen.⁴⁰

Dieser Verstehenshorizont kann als Weltanschauung bezeichnet werden. Unter einer Weltanschauung verstehe ich jenes Bündel an lebensstragenden Überzeugungen, die »den Kern des Meinungs- und Überzeugungssystems einer Person bilden und alles, was dieser Person in ihrem Leben begegnet, in ihre Gesamtsicht der Welt einordnen.«⁴¹

Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass der weltanschauliche Rahmen für die angemessene Einordnung der Theodizee-Debatte wesentlich ist. Erstens

⁴⁰ Eleonore STUMP, Second-Person Accounts and the Problem of Evil, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), 745–771, hier 770, weist auf diesen Punkt hin.

⁴¹ Vgl. Winfried LÖFFLER, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 152. Stump sieht diesen Punkt, wenn sie in STUMP (s. o. Anm. 3), 17–18, ausdrücklich von einem »larger picture of the world« bzw. von »worldview« spricht. Es ist wichtig zu betonen, dass eine Weltanschauung sehr wohl rationalen Bewertungen zugänglich ist. Weltanschauungen können mehr oder weniger rational sein. Siehe dazu LÖFFLER 2006, 157–165.

deckt sich diese Annahme mit der in der Einleitung gemachten Beobachtung, die von Autoren wie Swinburne und Adams vollzogene Verschiebung der Diskussion in Richtung theologischer Zusatzannahmen hänge wesentlich mit der Einsicht zusammen, dass man auf dem »neutralen Boden« einer spekulativ-philosophischen Analyse auf der Stelle trete. Zweitens berührt das Theodizee-Problem grundlegend unsere Gesamtauffassung der Wirklichkeit und unsere persönliche Lebenseinstellung. Wenn »Ein liebender Gott existiert und begleitet mein Leben« eine zentrale Überzeugung von Annas Weltanschauung ist, so hat Anna andere Ressourcen, Leiderfahrungen zu deuten und in ihr Gesamtverständnis der Wirklichkeit einzuordnen, als jemand, der diese Überzeugung und damit verbundene Erfahrungen nicht hat. Das Ausmaß an Leid in der Welt wird auch für Anna eine gravierende Herausforderung für ihre religiöse Weltanschauung darstellen; vor dem Hintergrund ihrer eigenen Weltanschauung kann dieses Problem aber an Schlagkraft verlieren, da sich Anna auch auf Überzeugungen und Erfahrungen stützen kann, die ihr die Existenz eines liebenden und fürsorgenden Gottes nahelegen. Ihre Weltanschauung prägt sozusagen ihren Bewertungsmaßstab für das evidentielle Problem des Übels. Insofern ein theistischer und ein agnostischer Gesprächspartner in dieser Hinsicht ein wesentlich verschiedenes persönliches Verständnis der Wirklichkeit haben, sprechen sie auch den in der Theodizee-Debatte vorgebrachten Argumenten eine unterschiedliche Stärke zu, welche diesen persönlichen Erfahrungshintergrund widerspiegelt.

Diese Einschätzung der Situation legt eine Art epistemischen Zirkel nahe:⁴² Als Agnostiker würde Boris Gründe haben zu glauben, dass Gott allgütig ist, wenn er Gründe hätte zu glauben, dass Leiderfahrungen ein Mittel für ein Gut darstellen, das der Leidende erhält, nämlich eine innige Beziehung mit Gott. Boris kann aber keine Gründe haben zu glauben, dass dieses Gut all das Leiden rechtfertigt, wenn er nicht Gründe hat zu glauben, dass Gott allgütig und das höchste Gut ist, und auch existiert. Um dies zu glauben, müsste er aber selbst Erfahrungen gemacht haben, welche die Existenz und Güte Gottes nahelegen. Er ist aber gerade Agnostiker, weil er solche Erfahrungen nicht gemacht hat.

Boris würde also dann gute Gründe haben, seine Weltanschauung zu überdenken, wenn er eine Erfahrung machen würde, die er in sein agnostisches Weltbild nicht mehr einordnen könnte, z. B. wenn er davon überzeugt wäre, selbst eine ZPE mit Gott erfahren zu haben. Eine gewisse Zirkularität lässt sich

⁴² Vgl. David McNAUGHTON, *From Darkness Into Light*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012), 123–135, hier 134–135.

somit nicht vermeiden – die argumentative Kraft des evidentiellen Problems des Übels hängt von weltanschaulichen Vorentscheidungen ab.⁴³

Diese Einsicht hilft, Stumps Arbeit von falschen Anforderungen zu befreien. Ihre Arbeit hat nicht die primäre Zielsetzung, Nicht-Gläubige von der Wahrheit des Theismus zu überzeugen, sondern das evidentielle Problem des Übels für den Theismus zu entschärfen. Ihre Arbeit richtet sich somit primär an Gläubige, die ihre Weltanschauung teilen bzw. große Überlappungen mit der präsentierten Weltanschauung aufweisen.

Ein Kritiker könnte an dieser Stelle einwenden: Welchen Sinn macht dann eine solche Diskussion überhaupt? Auf diesen Einwand lässt sich antworten:

Erstens: Die Diskussion hat deutlich gemacht, dass der weltanschauliche Rahmen und der persönliche Erfahrungsbezug beim Theodizee-Problem nicht außer Acht gelassen werden sollen. Diese Einsicht ist nicht zu unterschätzen, da sie erst eine angemessene Behandlung des Problems ermöglicht. Wie die in der Einleitung zitierten Passagen von Swinburne und McCord Adams deutlich machen, musste diese für die Gesamtdebatte wesentliche Einsicht erst erarbeitet werden.

Zweitens: Die Explikation einer Weltanschauung lässt besser verstehen, weshalb jemand gewisse Überzeugungen hat bzw. bestimmte Bewertungen vornimmt. Die Theodizee-Debatte mag zwar am Ende mit keinem argumentativen Gewinner aufwarten können, aber die Rahmenbedingungen der Debatte und die weltanschaulichen Unterschiede der Diskussionsteilnehmer treten deutlicher zu Tage.⁴⁴ In diesem Licht kann auch Stumps narrativer Zugang als Möglichkeit gesehen werden, der Leserschaft den Zugang zu einer gewissen Deutung der Wirklichkeit zu vermitteln, der die eigene Perspektive und Vorstellungskraft zu weiten vermag, ohne deswegen überzeugen zu müssen.⁴⁵

Drittens: Eine Weltanschauung darf nicht als unveränderbar bzw. gänzlich kritikresistent angesehen werden. Für jemanden mit einer theistischen Weltanschauung kann das Theodizee-Problem, aus welchen Gründen auch immer, zum ausschlaggebenden Grund werden, den Theismus aufzugeben. Schließlich ist die kritische Reflexion der eigenen Weltanschauung entscheidend, um diese vor dem Abrutschen in eine blinde Ideologie zu bewahren. Kritik an der eigenen

⁴³ Zum Zusammenhang von weltanschaulichen Überzeugungen und der Bewertung von Argumenten siehe auch Jennifer FAUST, *Can religious arguments persuade?*, in: *IJPR* 63 (2008), 71–86.

⁴⁴ STUMP (s. o. Anm. 3), 20, weist auf diesen Punkt explizit hin.

⁴⁵ So betont z. B. Paul DRAPER in seiner Rezension von Stump 2010, dass ihn ihre Auslegung der behandelten biblischen Geschichten persönlich angesprochen hat. Vgl. Paul DRAPER, <http://ndpr.nd.edu/news/24772-wandering-in-darkness-narrative-and-the-problem-of-suffering/>, letzter Zugriff am 12/11/2013.

Weltanschauung kann deswegen nicht nur zu entsprechenden Revisionen führen, sondern es kann bei massiver Kritik auch das Aufgeben derselben als einzig rational verantwortbarer Schritt angesehen werden.

Die Bedeutung des weltanschaulichen Rahmens und des persönlichen Erfahrungsbezugs für die Akzeptanz oder Zurückweisung eines Lösungsansatzes für das Theodizee-Problem sprechen somit nicht gegen Stumps Arbeit. Sie verdeutlichen vielmehr eine vernünftig einzufordernde Zielsetzung von Theodizee-Ansätzen und die damit einhergehenden Grenzen. Beidem scheint sich Stump bewusst zu sein.

V Schluss

Stump gibt in *Wandering in Darkness* eine faszinierende und herausfordernde Antwort auf das evidentielle Problem des Übels. Selbst für jemanden, der Stumps Ansatz weitgehend teilt, dürfte aber ein gewisses Gefühl des Unbehagens bestehen bleiben. Dieses Unbehagen erwächst m. E. daraus, dass wir auf die Frage, ob Gott rechtfertigende Gründe für all die furchtbaren Übel hat, letztlich keine eindeutige Antwort geben können – weder in Bezug auf diese Welt, noch in Bezug auf mögliche alternative Welten. Wir vermögen uns nur selten die rechtfertigenden Gründe für das Leiden einer bestimmten Person vorzustellen und selbst dort sind es, wie Stump betont, nur mögliche rechtfertigende Gründe. In einem solchen Fall lässt sich aber immer noch die Frage stellen, ob so viel und so schmerzhaftes Leid für das Erreichen des angestrebten Guts wirklich notwendig ist. Selbst wenn Stumps Lektüre der Hiob-Geschichte akzeptiert wird und sein Leid als gerechtfertigtes Mittel für seinen Heilungsprozess angesehen wird, ließe sich fragen, ob weniger Leid für Hiob nicht auch genügt hätte. Ich neige dazu, dies zu bejahen. Denn aufzuzeigen, dass Gott mögliche gute Gründe haben kann, schreckliches Leid zuzulassen, impliziert noch nicht, dass er auch mögliche gute Gründe hat, jedes noch so furchtbare Leid in Kauf zu nehmen.⁴⁶

Für eine sachlich zufriedenstellende Beantwortung dieser Frage müssten aber alle möglichen Güter sowie ihr Bezug zu allen tatsächlichen und möglichen Leiderfahrungen bekannt sein. Beiderlei Wissen ist uns aber nicht zugänglich. Gerechtfertigte Gründe Gottes für alle, auch noch so schreckliche Leiderfahrungen in der Welt können wir also nicht ausschließen. Ebenso können wir

⁴⁶ Diesen Punkt führt z. B. Daniel HOWARD-SNYDER, *Theodicy*, in: Kelly James CLARK (Hg.), *Readings in the philosophy of religion* (2. Aufl.), Peterborough (2008), 324–340, hier 336–338, aus.

aber auch nicht ausschließen, dass es keine guten rechtfertigenden Gründe Gottes für all die furchtbaren Übel in der Welt gibt. Und darin scheint mir die Wurzel des bleibenden Unbehagens zu liegen: Unser beschränktes Wissen mischt jeder Theodizee am Ende den bitteren Beigeschmack hinzu, vor vielen Leiderfahrungen schweigend kapitulieren zu müssen. In diesem Sinne können wir in dieser Welt nicht anders als im Dunkeln wandern. Eine Theodizee kann auf theoretischer Ebene ein wenig Licht in dieses Dunkel bringen. Damit sind die Grenzen theoretischer Theodizee-Ansätze eng gezogen, denn letztlich kann, wie Stump u. a. an der Hiob-Geschichte verdeutlicht, wohl nur die Zweite-Person-Erfahrung eines liebenden und fürsorglichen Gottes die gerechtfertigte Hoffnung schenken, dass am Ende nicht Dunkel herrschen, sondern Gott alle Tränen abwischen wird, und Tod, Leid und Schmerz nicht mehr sein werden (vgl. Off 21,4).⁴⁷

⁴⁷ Diese Publikation ist im Rahmen des Projekts #15571 (»Analytic Theology«) der John Templeton Foundation entstanden.