

## JOHANNES A. VAN DER VEN AUF DEM WEG ZU EINER EMPIRISCHEN THEODIZEE<sup>1</sup>

In diesem Beitrag frage ich nach der Beziehung zwischen christlichem Glauben und dem Leiden des Menschen. In der Theologie traditionell der Theodizee zugewiesen, möchte ich diese Frage jedoch nicht spekulativ, sondern vielmehr empirisch-theologisch angehen. Ich bin daran interessiert, wie christlicher Glaube im Bewußtsein des Menschen "funktioniert", wozu ich einige Hypothesen vorlegen werde.

Die nachfolgenden Ausführungen gliedern sich wie folgt: Zuerst verorte ich die Frage in der Situation, in der sie sich zuallererst stellt: die Situation des Leidens und die Suche nach seinem Sinn (I). Dann stelle ich religiöse und nicht-religiöse Weltanschauungen als Antwort auf diese Frage dar; der Schlüsselbegriff ist dabei "Transzendenz" (II). Anschließend beschränke ich mich auf die in der Theodizee vollzogene christliche Reflexion der Transzendenz und des Leidens. Diese Beschränkung ist berechtigt, weil sich, wie ich zu zeigen hoffe, in der religiösen und nicht-religiösen Weltanschauung eine gemeinsam zugrundeliegende Struktur zeigt. In diesem Teil werde ich drei empirisch-theologische Hypothesen formulieren (III), die ich abschließend in einige vorläufige Schlußfolgerungen einmünden lassen werde (IV).

### I. Das Leiden des Menschen und die Suche nach Sinn

Jeder Mensch ist in seinem Leben zu verschiedenen Zeiten mit persönlichem und unausweichlichem Leid konfrontiert. Dein Mann, den du liebst, verläßt dich; deine Frau, mit der du dein Leben teilst und die du liebst, stirbt; dein Kind, dem du zugetan bist, verläßt dein Haus; dein Freund, mit dem du eine enge wechselseitige Bindung hast, geht seinen eigenen Weg; dein Beruf, in den du viel von dir selbst, vielleicht zu viel, investiert hast, fällt ökonomischen Überlegungen zum Opfer; deine Gesundheit wird niemals wiederkehren, du lebst in der Perspektive eines sicheren (und baldigen?) Todes.

Solche Erfahrungen rufen eine Zahl negativer Gefühle hervor: mehr passive wie Sorge, Enttäuschung und Angst, aber auch aktive wie Zorn, Wut und Widerstand.<sup>2</sup> Manchmal wechseln diese Gefühle, manchmal beharrt man aber auch in nur einem von ihnen. Dann kommt es fast zu einer doppelten Erfahrung des Leidens: der Erfahrung der leidvollen Situation selbst und der Erfahrung der Fixierung auf Zorn und Widerstand<sup>3</sup>.

Nach der philosophischen und theologischen Tradition erwächst aus dieser Erfahrung eines tiefen Leidens die Suche nach Sinn. Um dies zu verdeutlichen, gebrau-

<sup>1</sup> Aus dem Englischen übersetzt von H.A. Zwergel.

<sup>2</sup> Vgl. H. Hermans, Grondmotieven van het menselijk bestaan, Lisse 1985.

<sup>3</sup> Vgl. N. Frijda, The emotions, New York 1986.

che ich ein Bild, das der verschiedenen Schichten der Persönlichkeit<sup>4</sup>: Dieses Bild verdeutlicht, daß unter der Schicht der bereits beschriebenen Gefühle (Sorge, Zorn usw.) eine tiefere Schicht gefunden werden kann. Die erste nenne ich die Schicht der relationalen Gefühle, die zweite die Schicht der existentiellen Gefühle. Beispiele dieser existentiellen Gefühle sind: Leere, eine tiefe Kluft, ein desolater Zustand, totale Einsamkeit, dauernde quälende Sorge, tiefes Unglücklichsein.

Das Bild der Schichten zeigt zweierlei: Die existentiellen Gefühle können niemals getrennt von relationalen auftreten; d.h. existentiellen Gefühle kommen nur durch relationale Gefühle wie Sorge, Zorn usw. an die Oberfläche. Die relationalen Gefühle dagegen können ohne jede Verbindung mit existentiellen Gefühlen auftreten. Demnach kann jeder Mensch Gefühle beider Schichten erfahren und ausdrücken, obwohl die tiefere Schicht der existentiellen Gefühle nicht notwendig eingeschlossen ist.

Empirische Untersuchungen bestätigen diese phänomenologische Einsicht: Existentielle Gefühle sind mit relationalen verbunden, letztere hingegen nicht immer mit den ersten. So belegt z.B. die Untersuchung von Kabel<sup>5</sup> zum alltäglichen freien Sprechen über den Tod, daß die mit der menschlichen Suche nach Sinn so eng verknüpften existentiellen Gefühle nicht immer in den relationalen Gefühlen eingeschlossen sind. Es besteht hier eine Variation zwischen einzelnen Menschen, Alter und Situation.

Explorative Untersuchungen belegen deutlich, daß die Unterschiede in der menschlichen Suche nach Sinn auch durch kulturelle Faktoren bedingt sind. Vermutlich kann man sagen, daß die Suche nach Sinn in kulturellen Kontexten, in denen man sich mit bürgerlichen und/oder hedonistischen Werten und Weltanschauungen identifiziert, beeinträchtigt ist. Diese Vermutung, die ich aus repräsentativen Untersuchungen über kulturelle Werte in den Niederlanden ableite<sup>6</sup>, wird bestärkt durch Schlußfolgerungen, die man aus explorativen Untersuchungen zur jugendlichen Subkultur in Groenlo, einer Stadt im Osten der Niederlande, ziehen kann: Dort ist lediglich eine Minderheit der Jugend an existentiellen Fragen und deren Implikationen für die eigene Weltanschauung interessiert<sup>7</sup>. Döbert<sup>8</sup> hat einige kulturelle Mechanismen zur Vermeidung der Sinn-Suche aufgezeigt, so Karriere-Stress, Konsumismus und "Aktivität" ("action"). Dies zeigt, daß das Bild von den Schichten der Persönlichkeit nicht von kulturellen Implikationen frei

<sup>4</sup> Vgl. S. Strasser, *Das Gemüt*, Utrecht 1956; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1966.

<sup>5</sup> M. Kabel, *Wat vanzelfsprekend is omtrent doodgaan*, diss. 1985.

<sup>6</sup> A. Felling/J. Peters/O. Schreuder, *Burgerlijk en onburgerlijk Nederland*, Deventer 1983.

<sup>7</sup> T. Ter Bogt, *Opgroeien in Groenlo, Jongeren, zingeving en levensbeschouwing* Amersfoort 1987.

<sup>8</sup> R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt/M. 1973.

ist: die Schicht der existentiellen Suche nach Sinn variiert in verschiedenen (sub-)kulturellen Kontexten. Von hier aus kann man wissenschaftliche Bemühungen, zu kulturunabhängigen (culture-free) universellen Strukturen existentieller und religiöser Erfahrung zu kommen<sup>9</sup>, in Frage stellen.

Berücksichtigt man diese personale und kulturelle Variation, so beinhaltet die Suche nach Sinn, die so eng mit den existentiellen Gefühlen verknüpft ist, drei Bewegungen in der Dimension der Zeit: die erste geht zurück in die Vergangenheit, die zweite bezieht sich auf die Gegenwart und die dritte greift aus in die Zukunft. Diese Bewegungen sind auf die Aneignung von Sinn ausgerichtet, obwohl sie ihr Ziel nie ganz erreichen. Umgekehrt können sie die Erfahrung eines Mangels an Sinn verstärken und so die Ziel-Krise<sup>10</sup> vertiefen.

Die *erste Bewegung* geht zurück in die Vergangenheit und ist durch die fundamentale Frage bestimmt: War ich fähig, die Trennung zu vermeiden? Bin ich allein schuld daran? Kann ich sie wiedergutmachen? Ist sie unwiderruflich? Es ist die Frage nach Kontingenz, Endlichkeit und Schuld. Peukert<sup>11</sup> hat ganz richtig gezeigt, daß Kontingenz und Endlichkeit in Begriffen einer Handlungstheorie verstanden werden müssen: sie beziehen sich auf das, was ich getan habe, was ich tun kann und was ich tun muß. Die Aufklärung beansprucht, daß diese Fragen der Kontingenz, der Endlichkeit und des Todes aufgehoben werden können.<sup>12</sup> Aber die philosophische und theologische Tradition hat recht, wenn sie dieser Frage den Status eines Geheimnisses zuerkennt<sup>13</sup>, darin eine dialektische Relation zwischen Freiheit und Bestimmung behauptend. Autonomie und Determinismus sind ineinander verwoben; Kontingenz, Endlichkeit und Schuld existieren nicht unabhängig, vielmehr bedingen sie einander. Die christliche Tradition gebrauchte hierfür den Begriff "servum arbitrium": der versklavte freie Wille.<sup>14</sup>

Die *zweite Bewegung* bezieht sich auf die Gegenwart. Die fundamentale Frage ist hier: Was ist jetzt das Ziel meines Lebens? Ist mein Leben nicht eine Illusion, ein grausamer Witz? Warum setze ich mein Leben fort, warum sollte ich es überhaupt? Was ist das angemessene Symbol, das mein gegenwärtiges Leben ausdrücken kann? Diese letzte Frage kann auf dreierlei Weise beantwortet werden.<sup>15</sup> Die erste bezieht sich auf eine *Linie* im gegenwärtigen Leben, durch welche Vergangenheit und Zukunft miteinander verknüpft werden. Wenn diese Linie bedeutungsvoll sein soll, muß sie aufsteigend sein und alles überbrückend. Wenn diese

<sup>9</sup> Vgl. R.L. Fetz/A.A. Bucher, Stufen religiöser Entwicklung? paper 1987.

<sup>10</sup> Vgl. C. Wegman, Psychoanalyse en cognitieve psychologie, Meppel 1979.

<sup>11</sup> H. Peukert, Kontingenzerfahrung, Glaube und Moral, in: J. Blank/G. Hasenhüttl, Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 76 - 101.

<sup>12</sup> Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1982.

<sup>13</sup> E. Schillebeeckx, Gerechtigheids en liefde, Bloemendaal 1977.

<sup>14</sup> Vgl. P. Ricoeur, La symbolique du mal, I-II, Paris 1960; ders., La conflit des interpretations, Paris 1969.

<sup>15</sup> P. Tillich, Systematic theology, New York 1966.

Art evolutionärer Lebenslinie wie gebrochen auch immer sie sein mag, fehlt, wird die Sinnsuche zur Qual. Es gibt dann keinen Grund mehr, sich in biographisch bedeutsamen Projekten zu engagieren.<sup>16</sup> Die zweite Antwort bezieht sich auf das Symbol des *Kreises*: Der Mensch ist an einem bestimmten Punkt des Kreises geboren, folgt dessen Weg und stirbt danach wieder am Ausgangspunkt. Es ist das Symbol von Ebbe und Flut; es gibt eine Zeit zum Lachen und zum Weinen, eine von Geburt und Tod. Aber warum? Die Frage bleibt unbeantwortet. Die dritte Antwort greift das Symbol des *Punktes* auf: Leben ist ohne jede Vergangenheit und ohne jede Zukunft, es ist reine Gegenwart; es muß jetzt gelebt werden. Aber auch hier bleiben Fragen: Gibt es keine Verbindung auf der Ebene von Zeit und Raum? Gibt es keine Verbindung zum sozialen Leben? Bin ich ein Nomade, absolut allein?

Die *dritte Bewegung* greift aus in die Zukunft und bezieht sich auf das Ende des gegenwärtigen Lebens: den Tod. Die entscheidende Frage ist dabei: Warum fahre ich fort zu leben? Ist es nicht besser, das Leben zu beenden? Kann, möchte, will ich es? Für ein Leben ohne Zielsetzung ist der Tod die einzige Perspektive. Suizid mag dann als die einzig mögliche Alternative erscheinen.<sup>17</sup> Der Philosoph und Psychologe Buytendijk<sup>18</sup> behauptet, daß die Anerkennung der Abwesenheit einer jeden Zielsetzung des Lebens die notwendige Bedingung für das Annehmen des Leidens ist. Dieses Anerkennen drückt sich aus in Seufzen und Schreien. Nur der Mensch ist dazu fähig, Tiere nicht. Der Mensch kapituliert dabei vor seinem innersten Selbst.

Diese drei Bewegungen auf der Suche nach Sinn erreichen nicht ihr Ziel und verlangen dennoch eine Antwort. Nach welcher Art Antwort schauen wir aus? Nicht nach einer als Problemlösung, doch nach einer, in der die Frage nach Sinn ungeklärt bleibt, aber zugleich auch überschritten ist.

## II. Das Leiden und religiöse und nicht-religiöse Weltanschauungen

Transzendenz ist das Schlüsselwort in den theoretischen Interpretationen verschiedener moderner Weltanschauungen. Es ist nicht den religiösen Weltanschauungen vorbehalten, sondern gehört auch zu den nicht-religiösen. Es ist bekannt, daß die Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen diskutiert wird. Theologen unterscheiden zwischen formaler und materialer Religion, so z.B. Tillich<sup>19</sup>. Soziologen und Psychologen machen einen Unterschied

<sup>16</sup> R. May, *Love and will*, New York 1969.

<sup>17</sup> Vgl. R. Diekstra, *Over suicide*, Alphen a/d Rijn 1981; N. Speijer, *Het zelfmoordvraagstuk*, Deventer 1979.

<sup>18</sup> F. Buytendijk, *Het pathische aspect van de eendigheid*, in: *De eidge mens*, Bilthoven 1975.

<sup>19</sup> Tillich (s. Anm. 15).

zwischen funktionaler und substanzieller Religion.<sup>20</sup> Von funktionaler und substanzieller Religion gehe ich auch in diesem Beitrag aus, was impliziert, daß die Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen bzw. zwischen religiöser und nicht-religiöser Transzendenz meines Erachtens bedeutsam und berechtigt ist. Auch wenn hier keine Gelegenheit besteht, die Argumente hierfür zu entwickeln, soll dennoch ein Argument erwähnt werden: Über 50 Prozent der holländischen Bevölkerung sind, wie sie selbst sagen, überhaupt nicht religiös und sie schreiben auch der Religion keinerlei Bedeutung für ihr eigenes Leben zu. Sie finden außerhalb der religiösen Sphäre einen Sinn für ihr Leben, oder sie finden oder suchen überhaupt keinen Sinn.<sup>21</sup> Aber eine Ausnahme muß genannt werden: der Tod. Tod ist das einzige Thema, das Menschen in die Richtung der Religion drängt, da keine andere Weltanschauung eine angemessene Form des Umgangs mit dieser extremsten Krise des Lebens anbietet.<sup>22</sup> Von dieser Perspektive her interpretieren einige Forscher Religion als Krisen-Religion.<sup>23</sup> In diesem Zusammenhang befürwortet Nipkow<sup>24</sup> eine pastorale und katechetische Aufarbeitung von Leiden und Tod innerhalb eines religiösen Bezugsrahmens.

In der christlichen Tradition ist die Suche nach Sinn in ihrem Bezug zum Leiden in der sogenannten Theodizee entwickelt und interpretiert worden. In den nicht-religiösen Traditionen geschieht dies in der sogenannten Anthropodizee, Soziodizee, Biodizee und Kosmodizee.<sup>25</sup> Was ist damit gemeint? In der Theodizee versucht man, das Leiden des Menschen mit der Vorstellung von einem allmächtigen und liebenden Gott in Einklang zu bringen. In der Anthropodizee dagegen bezieht man sich auf das ultimate Gut des menschlichen Seins als Grundlage des menschlichen Lebens, innerhalb dessen allein die Frage nach dem Leid des Menschen beantwortet werden kann. In der Soziodizee ist die Gemeinschaft die letzte Hoffnung. In der Biodizee und Kosmodizee hingegen ist diese letzte Hoffnung die Fortdauer des Lebens und des Kosmos. Diesen "Welt-Anschauungen" ist gemeinsam die Erfahrung von Unordnung, Desintegration und Chaos, die in der Erfahrung des Leidens eingeschlossen sind. Ein anderer gemeinsamer Zug ist das Streben nach Transzendieren derselben durch einen Glauben, der Unordnung in Ordnung, Desintegration in Integration und Chaos in Kosmos überführt. Dieser Glaube kann entweder religiös oder nicht-religiös sein. Die Frage, die sich letztlich in der Erfahrung des Leidens meldet, ist die: Haben Unordnung, Desintegration und Chaos das letzte Wort? Oder gibt es andere "letzte Worte" Gottes, des Menschen,

---

<sup>20</sup> Vgl. F.X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg 1979; C.D. Batson/W.L. Ventis, The religious experience, New York 1982.

<sup>21</sup> Vgl. A. Felling/J. Peters/O. Schreuder, Geloven en leven. Een nationaal onderzoek naar de invloed van religieuze overtuigingen, Zeist 1986.

<sup>22</sup> Vgl. R. Döbert, Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff, in: RpB 14/1984, 98 - 118.

<sup>23</sup> Vgl. Ter Bogt (s. Anm. 7).

<sup>24</sup> K.-E. Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987.

<sup>25</sup> Vgl. G. Graf, Gott dennoch Recht geben, Frankfurt/M. 1983.

der Gemeinschaft , des Lebens oder des Kosmos?<sup>26</sup> Bereits William James hat zu Beginn dieses Jahrhunderts behauptet, daß sich die Religionen lediglich auf einer semantischen Ebene unterscheiden, daß es aber unter dieser semantischen Oberfläche eine gemeinsame Struktur des Leidens und ein gemeinsames Streben nach Erlösung gebe. Ich vermute, daß dies auch für die Beziehung zwischen religiösen und nicht-religiösen Welt-Anschauungen gilt. Wenn dies stimmt, ergeben sich zwei Folgerungen: eine in Richtung christlicher Theologie, die andere in Richtung Sozialwissenschaften. Die erste Folgerung ist gleichzusetzen mit einer Kritik an der sogenannten Universalität, Absolutheit und Einzigartigkeit des christlichen Glaubens. Die zweite Folgerung kritisiert das Nacheinander von religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen.<sup>27</sup> Die Frage ist also, ob es nicht parallel dazu oder sogar statt dessen ein Nebeneinander gibt.

Wenn der Gedanke einer gemeinsamen Struktur zwischen religiösen und nicht-religiösen Welt-Anschauungen aussagekräftig ist, wird ein Transfer wissenschaftlicher Ergebnisse untereinander möglich. Für den Fortgang dieses Beitrages gehe ich von der Theodizee aus, um am Ende einige Schlußfolgerungen auch für die Anthropodizee, Soziodizee usw. zu formulieren.

### III. Drei Hypothesen einer empirischen Theodizee

Die Hypothesen, die ich in Bezug zur Theodizee vorlege, zeigen einen Zuwachs an Partikularität, sie bewegen sich von einem allgemeinen Überblick in Richtung besonderer Einzelheiten.

*Hypothese (1)* bezieht sich auf eine Typologie - Typologie hier in allgemeinerer Bedeutung - von sieben Theodizee-Modellen, die - hypothetisch - im Bewußtsein von Christen moderner westlicher Kulturen aktiv sind. Sie betont, daß sich diese Theodizee-Modelle - empirisch gesprochen - in ihrer Antwort auf die Erfahrung des Leidens von anderen Welt-Anschauungen unterscheiden, aber auch, daß sich diese - wiederum empirisch gesprochen - auch untereinander unterscheiden.

*Hypothese (2)* behauptet eine ordinale Sequenz innerhalb dieser Typologie. Das bedeutet von einer bestimmten Perspektive aus, die später noch zu erläutern ist, ein Wachstum in diesen sieben Theodizee-Modellen derart, daß die ersten Modelle von geringerer Qualität als die letzten sind.

*Hypothese (3)* hält fest, daß die ordinale Typologie charakteristische Züge eines Entwicklungsgeschehens zeigt, daß also die Positionen der sieben Theodizee-Modelle auf der Skala der Typologie als "Stufen" (stages) zu verstehen sind. Entwicklung bedeutet dabei, daß, hat jemand eine bestimmte Stufe erreicht, Umkehr genauso unangemessen wie unmöglich ist. Ich betone dabei den Unterschied zwischen Stufen und Phasen: während das Wort "Stufe" eine Sequenz impliziert, verknüpft "Phase" die Stufen mit bestimmten Lebensaltern. Ich beschränke mich also

<sup>26</sup> P. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973.

<sup>27</sup> Vgl. Döbert (s. Anm. 8); Habermas (s. Anm. 12).

in meinen Darlegungen auf Stufen<sup>28</sup>, die, wie ich bereits früher ausgeführt habe, durch ein nicht umkehrbares Fortschreiten gekennzeichnet sind. Gleichwohl gibt es eine Ausnahme: äußere Zwänge können dieses Fortschreiten behindern, worauf sich Habermas<sup>29</sup> mit seiner Unterscheidung von Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik hinweist. Während erstere innere Zwänge im Entwicklungsprozeß benennt, bezieht sich letztere auf äußere Zwänge, welche Akkzeleration, aber auch Verzögerung oder sogar Regression statt Progression auslösen können.<sup>30</sup>

Im Folgenden werde ich die drei Hypothesen näher entfalten. Dabei zielen die Hypothesen auf die Frage nach der Typologie als solcher (1), nach ihrer ordinalen Sequenz (2) und nach der Entwicklung der sieben Theodizee-Modelle (3). Für die erste Hypothese kann einiges empirisches Material vorgelegt werden, welches auf Untersuchungen beruht, die im Seminar für Pastoraltheologie in Nijmegen und Tilburg in den Niederlanden durchgeführt worden sind. Die beiden anderen Hypothesen dagegen sind lediglich Gegenstand theoretischer Reflexion und stellen somit einen Ausgangspunkt für künftige Forschung dar.

#### Hypothese (1): Die Typologie der sieben Theodizee-Modelle

Das Studium historischer und systematischer Philosophie und Theologie führte mich in Verbindung mit methodischer Beobachtung pastoraler Praxis zur Konstruktion einer Typologie von sieben Theodizee-Modellen, als da sind: das Apathie-Modell (apathy model), das Vergeltungs-Modell (retaliation model), das Plan-Modell (plan model), das Mitleid-Modell (compassion model), das Entwicklungs-Modell (development model), das Stellvertretungs-Modell (substitution model) und das Mystik-Modell (mystic model). Ich werde diese Modelle inhaltlich kurz beschreiben und sie dann in einem Satz zusammenfassen.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Vgl. F. Mönks/A. Knoers, *Ontwikkelingspsychologie*, Deventer 1982.

<sup>29</sup> Habermas (s. Anm. 12).

<sup>30</sup> Regression ist hier nicht im Sinne des primären, sondern des sekundären Narzismus verstanden; vgl. H. Kohut, *The analysis of the self*, New York 1972; A. Uley, *Religiositeit en fantasie*, Baarn 1978; J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1972.

<sup>31</sup> Die Literatur, die ich für diese Beschreibung und Zusammenfassung herangezogen habe, kann hier nur erwähnt werden: A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984; Berger (s. Anm. 26); H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1974 (1985); Fr. Billcsich, *Das Problem des Übels*, I-III, Wien 1955; Buytendijk (s. Anm. 18); ders., *Over de pijn*, Utrecht 1961; A. Egmond, *De lijdende God in de Britse theologie van de negentiende eeuw*, Amsterdam 1986; V. Frankl, *The will to meaning*, New York 1969; ders., *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg 1977; Graf (s. Anm. 25); H. Häring, *Versöhnung Gottes mit dem Elend der Welt?*, in: J. Buch/H. Fries (Hg.), *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Düsseldorf 1981; U. Hedinger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*, Zürich 1972; H.J. Heering, *Tragiek*, Den Haag 1961; H.-G. Janssen, *Das Theodizee-Problem der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1982; W. Kasper, *Das Böse als*

### *Das Apathie-Modell*

Das Apathie-Modell ist das erste Modell und bezieht sich auf die absolute Transzendenz Gottes. Nach der darin enthaltenen Vorstellung steht Gott über dem Leiden des Menschen, weil Gottes Sein Allmacht, Freiheit, Vollkommenheit und Unendlichkeit bedeutet und das Wesen des göttlichen Seins durch seine Einheit und Ungeteiltheit, ohne Anfang und Ende und daher durch seine Unbeweglichkeit ausgezeichnet ist. Gott wird durch das Leiden des Menschen nicht berührt, weil er ohne Bewegung und daher auch ohne Emotion, ohne Leiden, ohne Schmerz ist. Andernfalls wäre er nicht der letztgültige Grund der existentiellen und sozialen Ordnung und Harmonie. Er ist in sich selbst die Unmöglichkeit von Leiden, während die menschliche Existenz genau die Notwendigkeit des Leidens einbeschließt. Gott hat keine Fähigkeit zum Leiden, weil er als Schöpfer nicht zur Wirklichkeit der menschlichen Geschöpflichkeit mit ihrer Kontingenz und Unzulänglichkeit gehört. Gott, der dem Schicksal nicht unterworfen ist, ist als der "Deus impassibilis" die letzte Hoffnung derer, die in der Dunkelheit ihres Leidens seufzen und schreien. Er ist der letzte Punkt einer absoluten Ruhe.

### *Das Vergeltungs-Modell*

Das Vergeltungs-Modell geht von der Vorstellung aus, daß Gott durch das Leiden des Menschen Vergeltung übt, was sich wiederum aus der Vorstellung folgt, Gott belohne die Guten und bestrafe die Bösen. Zu Beginn dieses Jahrhunderts hat Max Weber bereits aufgezeigt<sup>32</sup>, daß das Vergeltungsmodell tatsächlich im Bewußtsein der Gläubigen wirksam ist; er unterschied zwischen zwei Kategorien innerhalb des Vergeltungsmodells, einer historischen und einer transhistorischen Vergeltung. Die Erste verknüpft das Böse und das Leiden mit der Geschichte des Menschen und der Menschheit, während die Zweite das Böse und/oder das Leiden außerhalb dieser Geschichte verortet, z.B. in einer Erbsünde und/oder in einem

---

theologisches Problem, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg 1980, 176 - 199; H. Küng, Gott und das Leid, Köln 1974; J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1966; ders., Trinität und Reich Gottes, München 1980; H. Peukert, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. 1978; K. Rahner, Warum läßt Gott uns leiden?, in: Schriften z. Theologie 14, Zürich 1980; Ricoeur (s. Anm. 14); Schillebeeckx (s. Anm. 13); H. Schlette, Zur Metamorphose der religiösen Erfahrung, in: Religiöse Grunderfahrungen, Freiburg 1977, 155 - 181; ders., Möglichkeiten der Veränderung des religiösen Bewußtseins in religionsphilosophischer Sicht, in: K. Walf (Hg.), Stille Fluchten, München 1983, 119 - 146; P. Schoonenberg, Hij is een God van mensen, Den Bosch 1969; R. Siebert, Vom historischen Materialismus zur Theologie kommunikativer Praxis: Theodizee, in: Kommunikation und Solidarität, Freiburg/München 1985, 52 - 83; D. Sölle, Lijden, Baarn 1973; P. Tillich, The courage to be, ned. vert., De moed om te zijn, Utrecht 19550; ders. (s. Anm. 15); J.A. van der Ven, Zin en onzin van het lijden, in: J.A. van Belzen/J.M. van der Lans (ed.), Rond godsdienst en psychoanalyse, Kampen 1986, 188 - 207; ders., Erfahrung und Empirie in der Theologie?, in: RpB 19/1987, 132 - 151; M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980; H. Wiersinga, Doem of daad, een boek over zonde, Baarn 1982.

<sup>32</sup> Weber (s. Anm. 31).

Leben nach dem Tode. Einige Operationalisierungen dieser beiden Kategorien lauten: "Unser Leiden ist das Ergebnis unseres Verlusts der Liebe"; "Die Väter haben gesündigt und die Kinder haben dafür zu leiden"; "Unser heutiges Leiden ist die Folge des Bösen in vorgeschichtlichen Zeiten"; "Nach dem Tode haben wir für das, was wir jetzt gefehlt haben, zu bezahlen".

#### *Das Plan-Modell*

Das Plan-Modell besagt, daß Gott das Leiden des Menschen zuläßt und damit etwas im Sinn hat. Gott ist im Hintergrund gegenwärtig und gibt uns nicht auf. Man kann hier zwischen einem geschlossenen und einem offenen Plan-Modell unterscheiden, wobei im ersten Modell Leiden, das Gott zuläßt oder sendet, ohne Zögern angenommen wird. Man schließt die Augen, beugt die Knie und senkt das Haupt. Im zweiten Fall, bei dem eine Menge Unsicherheit und Zweifel vorhanden ist, heißt es, wir sind nicht sicher, aber wir glauben, daß Gott uns aus diesen schlechten Zeiten heraus in eine bessere Situation führen wird. Das Leiden liegt in seiner Hand, und er wird es in eine gute Richtung wenden. Dann werden wir verstehen, wie er es getan hat, und es wird deutlich werden, daß er den leidenden Menschen davor bewahrt hat, in einen Abgrund zu fallen. Dadurch kann er die letzte Garantie genannt werden, auch wenn wir nicht wissen, auf welchem Weg. Für die Zukunft werden wir wissen, daß sein Zulassen und unser Annehmen des Leidens zu unserem Vorteil gereichen oder zum Schluß das geringere von zwei Übeln bedeutet. Wir sind jetzt, obwohl in der Dunkelheit, auf dem rechten Weg und werden das Licht sehen.

#### *Das Mitleid-Modell*

Das vierte Modell nenne ich das Mitleid-Modell. Der Unterschied zum Vergeltungs- und Plan-Modell besteht darin, daß Gott das Leiden des Menschen nicht einfach zuläßt, sondern mit ihm von außen konfrontiert wird. Der Akzent liegt dabei auf der Erfahrung, daß Gott selbst am Leiden teilnimmt. Er bezieht sich emotional auf den leidenden Menschen, ist durch ihn berührt, er umschließt ihn, leidet mit ihm, schreit mit ihm und stirbt mit ihm. Gott identifiziert sich mit dem Menschen. Er ist vor und hinter ihm, über und unter ihm. Das Mitleid-Modell kann daher als das Gegenteil des Apathie-Modell betrachtet werden. Sein grundlegender Gedanke ist der Theopaschitismus und zuletzt der sogenannte relative Patripassianismus, welcher genau die Kritik gegen den im Apathie-Modell implizierten absoluten Theismus darstellt. Eines der schönsten Beispiele für das Mitleid-Modell ist der Psalm 139, ein Lied, das häufig am Krankenbett eines Menschen ein mächtiges Ausdrucksmittel für die emotionale Beziehung zwischen dem leidenden Menschen und Gott ist.

#### *Das Entwicklungs-Modell*

Auch im fünften, dem Entwicklungs-Modell, läßt Gott das Leiden des Menschen nicht einfach zu. Er wird mit dem Leiden konfrontiert. Der Unterschied zum Mitleid-Modell besteht darin, daß die Passivität, zu dem dieses Modell führen mag, durch Aktivität ersetzt ist. Das Entwicklungs-Modell ist deshalb charakterisiert durch den göttlichen Ruf, das Leiden auf die eigenen Schultern zu nehmen und sich durch seine Erfahrung aktiv hindurchzuarbeiten. Gott ruft den Menschen dazu auf, auf das Leiden zu reagieren und mit dem Leiden zu interagieren und so das Risiko zu tragen, heil durchzukommen. Der positive Aspekt dieses Risikos ist ein Prozeß der Erlösung, in dem der Mensch immer tiefer und tiefer hinein-

wächst in die Wahrheit, in die Gutheit und in die Schönheit und Klarheit des Lebens. Gott ruft den Menschen auf zum Mut und zur Hoffnung. Er fordert ihn durch das Versprechen einer guten Zukunft, ohne Seufzen und Klagen, heraus. Es ist ein Prozeß schrittweiser Erlösung, nicht vom Leiden, sondern im Leiden.

#### *Das Stellvertretungs-Modell*

Im sechsten, dem Stellvertretungs-Modell, interpretiert der Mensch sein Leiden als eine von Gott geforderte Selbsthingabe für andere. Dabei ist die Selbsthingabe durch das Evangelium der Nachfolge inspiriert und motiviert: Jesus gab sein Leben für andere. Gottes eigene Liebe ist in diesem Leiden gegenwärtig. Es ist der Durchschein der göttlichen Liebe, die alle Grenzen sprengt: auch die des Todes. Diese Selbsthingabe ist die Wiederholung von Gottes eigener selbsthingebender Liebe für den Menschen, ihre göttliche Manifestation. Man kann dies in Begriffen der sogenannten supererogativen Handlungen von Rawls<sup>33</sup> verstehen: Handlungen, zu denen man nicht verpflichtet ist, weder juristisch noch moralisch. Man überschreitet damit die Grenzen dessen, was beansprucht oder auch gewünscht werden kann, wie z.B.: ein Mann opfert zwei Jahre seines sozialen Lebens, um seine kranke Frau zu pflegen; ein Priester in Lateinamerika engagiert sich in der Bewegung für die Befreiung der Armen und wird deshalb ins Gefängnis geworfen.

#### *Das Mystik-Modell*

Im letzten, dem Mystik-Modell, ist die Qual des Leidens aufgehoben in der mystischen Liebe zwischen Gott und Mensch. Hier verschwindet Leiden nicht, aber es ist umgestaltet, da es zu einem Instrument, einem Vehikel für einen tiefen wechselseitigen Austausch zwischen Gott und Mensch führt. Darin ist ein weites und tiefes Begehren nach Einheit und ein Streben nach Erfüllung enthalten. Daß diese Einheit nicht absolut erreichbar ist, macht das Ganze schmerzhaft. Leiden ist die materiale Seite dieser Pein der Liebe, während die Pein selbst ihr innerster Kern bleibt.

Die sieben Theodizee-Modelle können nun zusammengefaßt werden:

Das Apathie-Modell: das Leiden des Menschen berührt Gott nicht.

Das Vergeltungs-Modell: das Leiden des Menschen ist die Strafe Gottes.

Das Plan-Modell: das Leiden des Menschen hat seinen eigenen Platz in der Bestimmung des Menschen durch Gott.

Das Mitleid-Modell: das Leiden des Menschen wird von Gott liebend geteilt.

Das Entwicklungs-Modell: das Leiden des Menschen ist Gottes Ruf in die Schule des Lebens.

Das Stellvertretungs-Modell: das Leiden des Menschen entspricht Gottes Ruf zur Selbsthingabe des Menschen für andere.

Das Mystik-Modell: das Leiden des Menschen ist ein Gefährt für intimsten Beziehung mit Gott.

---

<sup>33</sup> J. Rawls, A theory of justice, Cambridge 1971.

## Empirische Illustrationen

Im Blick auf die erste Hypothese lautet die empirisch-theologische Frage natürlich: Haben diese sieben Theodizee-Modelle eine empirische Grundlage im Bewußtsein des Menschen? Ich kann auf diese Frage lediglich eine Teilantwort geben. Unsere Forschungen haben sich bis jetzt auf drei der sieben Modelle - das Vergeltungs-, das Plan- und das Mitleid-Modell - beschränkt. In einer Untersuchung haben wir diese in einer Anzahl von Items operationalisiert, die wir drei verschiedenen Populationen vorlegten: (1) 404 Schüler katholischer Schulen im Alter von 12 bis 22 Jahren; (2) 102 in kirchlicher Arbeit aktiven Erwachsenen; (3) 48 in katholischen Krankenhäusern tätigen Pfarrern.

Eine Faktorenanalyse der Daten der ersten Population von 404 katholischen Schülern zeigte, daß lediglich das Vergeltungsmodell und das Mitleid-Modell gegeben sind. Das Plan-Modell fehlt, was bedeutet, daß diese Schüler, sind sie mit Leiden konfrontiert, nicht in Begriffen von Gottes Willen und Bestimmung denken. In *Tabelle 1* erkennen wir eine negative und eine halb positive, halb negative Einstellung gegenüber den vorgefundenen Modellen, wiedergegeben als mittlerer Faktorpunktwert auf einer 4-Punkte-Skala (1 = volle Zustimmung, 2 = Zustimmung, 3 = halb Zustimmung, halb Ablehnung, 4 = Ablehnung). Dem Vergeltungsmodell begegnet man mit einer negativen Einstellung (3.64), während sich für das Mitleid-Modell eine halb positive, halb negative Einstellung (3.17) nachweisen läßt.

*Tabelle 1* Mittlerer Faktorpunktwert für Schüler katholischer Schulen

	Mittelwert	alpha
Vergeltungs-Modell	3.64	.83
Mitleid-Modell	3.17	.95

(N = 404)

Innerhalb dieser Gruppe gibt es eine Korrelation zwischen der Akzeptanz dieser beiden Theodizee-Modelle und der Zugehörigkeit zur Kirche. *Tabelle 2* zeigt die Ergebnisse einer Analyse der Pearson-Korrelation. Sie besagt, daß die Variation der Kirchenmitgliedschaft mit der Variation in der Akzeptanz der Theodizee-Modelle korreliert. Diese Korrelation ist im Falle des Mitleid-Modells dreimal stärker als in dem des Vergeltungsmodells; .73 gegenüber .38. Das bedeutet, daß die folgende Voraussage gemacht werden kann: Je mehr jemand innerhalb dieser Population in der Kirche engagiert ist, umso mehr hat er eine positive Einstellung gegenüber dem Mitleid-Modell.

*Tabelle 2* Pearson-Korrelation zwischen Theodizee und Kirchenmitgliedschaft

	Vergeltung	Mitleid
Kirchenmitgliedschaft	.38	.73

(N = 404)

Die Bedeutung dieser Relation zwischen Kirchenmitgliedschaft und den Theodizee-Modellen kann noch deutlicher durch einen T-Test erhellt werden; in ihm wird die Population in zwei Gruppen, nämlich in Kirchen- und nicht-Kirchen-Mitglieder, geteilt, wobei die erste Gruppe 36% und die zweite 64% dieser Population

der 404 katholischen Schüler umfaßt ( $N_1 = 136$ ,  $N_2 = 268$ ). Der mittlere Faktorpunktwert für diese beiden Gruppen ist in *Tabelle 3* wiedergegeben. Dabei ergibt sich ein sehr deutlicher Unterschied beim Mitleid-Modell, welches unter den Schülern katholischer Schulen von den Kirchenmitgliedern viel mehr als von den nicht-Kirchen-Mitgliedern akzeptiert wird. Die Kirchenmitglieder haben eine ziemlich positive Einstellung zum Mitleid-Modell (2.67), die nicht-Kirchen-Mitglieder dagegen eine negative (3.85). Das Vergeltungs-Modell begegnet lediglich in einer negativen Einstellung, bei den nicht-Kirchen-Mitgliedern (3.85) wie bei den Kirchenmitgliedern (3.49).

*Tabelle 3* T-Test Mittl. Faktorpunktwert Kirchen- u. nicht-Kirchen-Mitglieder

	Vergeltung	Mitleid	P
Kirchenmitglieder	3.49	2.67	.000
nicht-Kirchen-Mitglieder	3.85	3.85	.002

(N = 404)

Die Kirchenmitglieder in *Tabelle 3* haben eine positivere Einstellung zum Mitleid-Modell (2.67) gegenüber einer negativeren zum Vergeltungs-Modell (3.49). Dies stimmt mit den Ergebnissen der statistischen Analyse der zweiten Population - 102 aktive Kirchenmitglieder - überein. *Tabelle 4* zeigt die mittleren Faktorpunktwerte dieser Population. Dabei ist hervorzuheben, daß die Faktorenanalyse hier drei Faktoren isoliert: nicht nur das Vergeltungs- und das Mitleid-Modell, sondern auch das Plan-Modell.

Auch hier begegnet das Vergeltungs-Modell nur in einer negativen Einstellung (3.51), während das Plan-Modell (2.88) und besonders das Mitleid-Modell (1.85) positive Einstellungen hervorrufen. Während im Bewußtsein der katholischen Schüler das Plan-Modell keine Rolle spielt, ist dies bei erwachsenen Kirchenmitgliedern sehr wohl der Fall. Ihre positive Einstellung zum Plan-Modell ist bemerkenswert, weil in der theologischen Literatur die These vertreten wird, es würde durch das Mitleid-Modell ersetzt. Die Frage lautet daher, ob die Theologie eine künftige Entwicklung vorwegnimmt, oder ob die Theologen ihre Arbeit zu voreilig getan haben.

*Tabelle 4* Mittlerer Faktorpunktwert Aktive Kirchenmitglieder

	Mittelwert	alpha
Vergeltung	3.51	.80
Plan	2.88	.80
Mitleid	1.85	.86

(N = 102)

Die dritte Population, eine Gruppe von 48 in katholischen Krankenhäusern tätigen Pfarrern, paßt in die Theodizee-Untersuchung ebenso gut. *Tabelle 5* zeigt die mittleren Faktorpunktwerte. Sie enthalten die gleiche Tendenz im Vergleich mit der Population der aktiven Kirchenmitglieder der *Tabelle 4*. Aber es gibt auch Unterschiede. Das Vergeltungs-Modell begegnet bei den aktiven Kirchenmitgliedern mit 3.51 und bei den Pfarrern negativer mit 3.71. Genauso ist es mit dem Plan-Modell: bei den aktiven Kirchenmitgliedern mit 2.88 und bei den Pfarrern

negativer mit 3.09. Das Mitleid-Modell begegnet auf dem umgekehrten Weg: bei den aktiven Kirchenmitgliedern mit 1.85 und bei den Pfarrern positiver mit 1.71.

*Tabelle 5* Mittlerer Faktorpunktwert Krankenhauspfarrer

	Mittelwert
Vergeltung	3.71
Plan	3.09
Mitleid	1.71
(N = 48)	

Diese Ergebnisse erläutern die theoretische Einsicht, daß die Akzeptanz von Theodizee-Modellen nicht kulturfrei (culture-free), in diesem Fall kirchenfrei ist. Die Identifikation mit dem Mitleid-Modell variiert deutlich mit dem Maß der Kirchenmitgliedschaft und mit der Stellung innerhalb der Kirche. *Tabelle 3* zeigt, daß die Kirchenmitglieder unter den katholischen Schülern dem Mitleid-Modell eine positivere Haltung (2.67) entgegenbringen, während die nicht-Kirchen-Mitglieder unter ihnen eine negative Einstellung (3.85) zeigen. *Tabelle 4* zeigt, daß erwachsene aktive Kirchenmitglieder zum Mitleid-Modell eine deutlich positive Einstellung (1.85) entwickeln, während *Tabelle 5* belegt, daß Krankenhauspfarrer eine noch positivere Einstellung (1.71) dazu haben.

#### Hypothese (2): Die ordinale Typologie der sieben Theodizee-Modelle

Meine zweite Hypothese bezieht sich auf die ordinale Sequenz in der Typologie der sieben Theodizee-Modelle. Obwohl ich dafür keinerlei direkten empirischen Beleg habe, halte ich es dennoch für möglich, dafür einige theoretische und empirische Hinweise und auch einige allgemeine Merkmale für entsprechende Tests zu benennen.

Ich habe diese Abfolge von sieben Theodizee-Modellen aus der Religionstheorie von Glock und Stark<sup>34</sup> abgeleitet, indem ich ihre Taxonomie der religiösen Erfahrung auf das Theodizee-Thema angewandt habe. Diese Anwendung wurde jedoch nicht direkt durchgeführt, was z.B. bedeutet, daß die Ebenen des Theodizee-Modells ('Vergeltung', 'Plan', 'Mitleid', 'Stellvertretung') nicht im Schema von Glock und Stark wiedergefunden werden können. Ich habe also fundamentale Änderungen vorgenommen: Ich habe das Vergeltungs-Modell von der dritten Stelle bei Glock und Stark an die zweite Stelle gesetzt und drei andere Modelle hinzugefügt, das Apathie-, das Entwicklungs- und das Mystik-Modell. Ich hoffe, daß sich in naher Zukunft Gelegenheit ergibt, diese meine Anwendung und Korrektur zu legitimieren.

Das Rationale der ordinalen Sequenz der Typologie liegt im Zuwachs an Intimität in der Beziehung zwischen Gott und Mensch, wie Glock und Stark dies genannt haben. Die Modelle zeigen einen Zuwachs in ihrer Intensität der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Das Apathie-Modell als erstes enthält gar keine Kommu-

<sup>34</sup> Ch. Glock/R. Stark, Religion and society in tension, Chicago 1965.

nikation. Das Vergeltungs-Modell als zweites hat die niedrigste Qualität von Interaktion, während das Mystik-Modell als das letzte die höchste Qualität von wechselseitiger emotionaler Verschränkung ausdrückt. Im Vergeltungs-Modell handelt Gott auf eine unpersönliche, objektive und prozedurale Weise; er ist wie ein unparteiischer Richter<sup>35</sup>. Im Mystik-Modell ist er dagegen Partner einer intensiven wechselseitigen Liebe, in die das existentielle Leiden und der Schmerz der Liebe verwoben sind<sup>36</sup>. Die vier anderen Modelle zeigen ein Anwachsen von unparteiischer Interaktion in Richtung schmerzlicher liebender Intimität. Im Plan-Modell ist Gott nicht persönlich abwesend, er ist gegenwärtig und leitet Verletzung, Schmerz und Sorge in eine gute Richtung. Die Frage nach dem "Wie" ist dabei allerdings unklar. Im Mitleid-Modell ist Gott emotional beteiligt; er nimmt teil an der Gemeinschaft der Schwachen, er ist ein Gefährte im Tal der Tränen. Im Entwicklungs-Modell ist er begeisternder Anreiz für ein Durchschreiten des Leidens unter der Perspektive der Schule des Lebens. Im Stellvertretungs-Modell offenbart sich Gott in der Selbsthingabe des Leidens für andere.

Für dieses Rationale, das der Abfolge der Typologie unterliegt, gibt es ein grundlegendes theologisches Argument, das in dem Theologoumenon von der Analogie des Glaubens ('*analogia fidei*') enthalten ist. Danach ist alle Rede von Gott und über Gott und Mensch analogisch zu verstehen. Das bedeutet, daß unsere Aussagen über die Beziehung zwischen Gott und Mensch Ursprung, Struktur und Inhalt in den Beziehungen haben, welche Menschen untereinander realisieren. Die sozialpsychologische Forschung hat einige Prinzipien, die das soziale Leben des Menschen prägen, aufgedeckt. Drei davon sind: Fairness, Gleichheit und Bedürfnis<sup>37</sup>. Man kann in diesen drei Prinzipien und den Modellen der Theodizee-Typologie eine gemeinsame Struktur erkennen. Ähnlich kann die psychologische Erforschung der Entwicklung von Liebesbeziehungen mit ihrer Unterscheidung von null-Kontakt, einseitigem, zweiseitigem und wechselseitigem Kontakt für eine weitere Klärung der sequentiellen Ordnung unserer Typologie grundgelegt werden und hilfreich sein<sup>38</sup>.

Es gibt einen angemessenen Weg, die Validität der vorgeschlagenen ordinale Sequenz zu überprüfen. Es ist möglich, ein sogenanntes semiklinisches Interview im Sinne Piagets<sup>39</sup> durchzuführen, wobei die Gesprächspartner gefragt werden, warum sie ein bestimmtes Theodizee-Modell akzeptieren und ein anderes zurückweisen. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei auf das Maß der Interaktion, Kommunikation und Intimität in der gläubigen Beziehung zu Gott bei der jeweiligen Person. Die bereits erwähnte psychologische Forschung kann dabei hilfreich sein, in den Antworten der Gesprächsteilnehmer jenen Zuwachs an Kommunikation und

<sup>35</sup> Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965.

<sup>36</sup> Sölle (s. Anm. 31).

<sup>37</sup> P. Veen/H. Wilke, *De kern van de sociale psychologie*, Deventer 1986.

<sup>38</sup> Vgl. K. Deaux/L.S. Wrightsman, *Social psychology in the 80s*, Belmont 1984.

<sup>39</sup> Vgl. F. Oser/P. Gmünder, *Der Mensch, Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich 1984.

Intimität, der in der Typologie der sieben Modelle impliziert ist, zu erkennen. Durch eine Inhalts-Analyse (content analysis) solcher Daten kann dann die ordinale Sequenz unserer Typologie verifiziert oder falsifiziert werden.

Danach und vielleicht schon als nächster Schritt ist es möglich, mit Hilfe der erwähnten psychologischen Forschung, den Zuwachs an Kommunikation und Intimität zwischen Gott und Mensch direkt zu operationalisieren und in eine Sammlung von Fragen für die Forschung aufzunehmen. Die Daten, die durch die Antworten auf diese Fragen gewonnen werden, können dann einer Guttman-Skalen-Analyse unterzogen werden.

### Hypothese (3): Die Entwicklungstypologie der sieben Modelle

Gibt es Anzeichen dafür, daß unsere Typologiesequenz charakteristische Merkmale eines Entwicklungsgeschehens hat? Auch hier kann ich keine direkte empirische Evidenz nachweisen. Aber wie überall ist auch hier der Ausgangspunkt für gute empirische Forschung eine gute Theorie<sup>40</sup>, auch in der Theologie<sup>41</sup>. Von daher ist es notwendig, einige Gedanken zu dem Thema zu entwickeln, besonders auch wegen des gänzlichen Mangels an empirischen Untersuchungen zu diesem Gegenstand.

Ich betone zwei Kriterien, von denen beide die Grundlage für eine Behauptung abgeben können, daß ein gegebenes Modell in der Typologie adäquater ist als das vorhergehende. Das ist genau die Rationalität, die jeder Entwicklungstypologie unterliegt. Eine Person, die eine höhere Stufe erreicht hat, kann nicht verneinen, daß diese Stufe (n) besser ist als die vorhergehende (n - 1), wobei besser im Sinne von angemessener zu verstehen ist.<sup>42</sup> Deshalb ist das Vorschreiten von Stufe (n - 1) nach Stufe (n) irreversibel. Das erste der beiden Kriterien handelt von der Transzendenz Gottes in seiner Beziehung zum Menschen, das zweite von der Anerkennung des Leidens in dieser Beziehung.

Das erste Kriterium besagt, daß sich die Transzendenz Gottes im Verlaufe der sieben Modelle ändert und transformiert. Die absolute Transzendenz der totalen Unerreichbarkeit (Apathie-Modell) wird langsam durch eine immanente Transzendenz ersetzt, bis schließlich am Ende die göttliche Transzendenz der leidenden Hilflosigkeit erreicht ist (Mystik-Modell), was von den sieben Theodizee-Modellen her verdeutlicht werden kann: Modell 1: Gott ist unerreichbar. Modell 2: Gott ist der absolute Richter. Modell 3: Gott verläßt den leidenden Menschen nicht. Modell 4: Gott leidet mit ihm. Modell 5: Gott leidet, während er den Menschen ermutigt, aus seinem Leiden zu lernen. Modell 6: Gott leidet im erlösenden Leiden für andere. Modell 7: Er leidet persönlich in einer intimen Einheit der schmerzvollen Liebe.

---

<sup>40</sup> K. Popper, The logic of scientific discovery, London 1986; A.D. de Groot, Methodologie, Den Haag 1964.

<sup>41</sup> Van der Ven (s. Anm. 31).

<sup>42</sup> W. van Haaften, Ontwikkelingsfilosofie, Muiderberg 1986.

Das zweite Kriterium bezieht sich auf die Tatsache, daß die nachfolgenden Modelle die Verneinung und Unterdrückung des Leidens vermindern, gerade in seiner Sinnlosigkeit, und es stattdessen mehr und mehr anerkennen und akzeptieren. In Begriffen von Philosophie und Theologie heißt dies: Die Aporie, die in der Erfahrung von Kontingenz und Endlichkeit liegt, klärt sich zunehmend, sowohl kognitiv wie emotional. Diese Aporie nimmt mehr und mehr die Züge eines Mysteriums an: die Züge eines Geheimnisses der Zerbrechlichkeit und eines Trauerspiels der menschlichen Existenz. Eine Negativität, die die ganze menschliche Existenz bestimmt und zugleich transzendiert. Man kann behaupten, daß die aufeinanderfolgenden Modelle zunehmend eine harte Konfrontation mit der Negativität des Leidens beinhalten. In ihnen tritt das geheimnisvolle Wesen des Leidens immer stärker in den Vordergrund.<sup>43</sup> Die Aporie stellt daher nicht ein eigenes Theodizee-Modell dar, sondern ist vielmehr in allen sieben Modellen einbeschlossen.<sup>44</sup> Man kann hier eine deutliche Analogie zu den umgangssprachlichen Suizid-Motiven, wie sie von Döbert und Nunner/Winkler entdeckt worden sind<sup>45</sup>, erkennen. In ihren Untersuchungen unter 113 Schülern hielten sie die Einsicht fest, daß diese Jugendlichen einen Zuwachs an Interaktion mit Sinnlosigkeit in Begriffen von Differenzierung und Integration zeigen. Wir selbst wollen in unserer dritten Theodizee-Hypothese unsere Aufmerksamkeit auf den Zuwachs beim Anerkennen und Annehmen der Sinnlosigkeit des Leidens richten. Das kann für jedes der sieben Modelle verdeutlicht werden: Modell 1: Leiden existiert nicht wirklich. Modell 2: Leiden hat einen positiven Sinn; Böses ist durch Leiden wiedergutmacht. Modell 3: Leiden hat, so negativ es auch jetzt sein mag, letztendlich einen positiven Sinn, da es im Plan Gottes einen bestimmten Platz inne hat. Modell 4: Leiden ist negativ, aber man kann es ertragen, da Gott daran teilnimmt. Modell 5: Leiden ist negativ, aber man muß hindurch, um zu lernen und sich zu entwickeln. Modell 6: Die Selbsthingabe des Leidens kann als allerletztes Ziel beinhalten: den Tod. Modell 7: Der Mystiker schreit, daß sein Leiden sich im Zentrum des Schmerzes der Liebe Gottes befindet.

Die Überprüfung dieser dritten Hypothese kann erst in der Zukunft durchgeführt werden. Wegen der Unterscheidung von Stufen und Phasen ist eine Längsschnittuntersuchung nicht erforderlich. Wir beschränken unsere empirische Untersuchung auf die Stufen und behandeln Alter als Hintergrundvariable. Der Unterschied zwischen der zweiten und der dritten Hypothese ist dabei der, daß die Versuchspersonen gefragt werden, warum die Stufe (n), auf der sie sich befinden, angemessener ist als die vorhergehende (n - 1) und ob und warum dieser Fortschritt irreversibel ist. Auch hier kann die Methode des semiklinischen Interviews hilfreich sein. In dem Fall muß die Aufmerksamkeit auf die beiden oben genannten Kriterien gerichtet werden: die Transzendenz Gottes und die geheimnisvolle Negativität des Leidens.

<sup>43</sup> Vgl. Peukert (s. Anm. 31).

<sup>44</sup> Schlette (s. Anm. 31).

<sup>45</sup> R. Döbert/G. Nunner-Winkler, Die Bewältigung von Selbstmordimpulsen im Jugendalter, in: W. Edelstein/J. Habermas (Hg.), Soziale Interaktion und soziales Verstehen, Frankfurt/M. 1984, 348 - 379.

Es ist ersichtlich, daß diese entwicklungsbezogene Untersuchung für die pastorale und katechetische Praxis von größter Bedeutung ist. Das Theodizee-Thema steht im Zentrum der christlichen Tradition, zugleich ist es aber auch die zentrale Frage der Menschen in der modernen Gesellschaft. Eine empirisch-theologische Theodizee-Untersuchung kann einen Einblick in das Bewußtsein und in die Entwicklung des Bewußtseins des modernen Menschen vermitteln, welcher für pastorale und katechetische lenkende Aktivitäten notwendig ist. Auch sind darin viele fundamentale Fragen enthalten. Erstens: Wie ist die Beziehung Beziehung zwischen einer empirischen und einer normativen Theodizee? Zweitens: Wie geht man mit dem Pluralismus normativer Theodizeen um? Drittens: Ist Stufe  $n - 1$  von geringem religiösen (und/oder theologischen) Wert als Stufe  $n$ ; ist Stufe  $n + 1$  von höherem religiösen (und/oder theologischen) Wert als Stufe  $n$ ? Viertens: Ist es richtig, Menschen in Richtung Stufe  $n + 1$  zu lenken? Fünftens: Wie können wir pastorale und katechetische Vorgehensweisen konstruieren, welche eine Entwicklung in Richtung Stufe  $n + 1$  ermöglichen? Ich hoffe, diese Fragen in Zukunft näher erörtern zu können, da im gegebenen Zusammenhang dafür kein Raum ist.

#### IV. Einige vorläufige Schlußfolgerungen

Ich will versuchen, den vorgelegten Beitrag in zehn, im vorangehenden Text enthaltenen vorläufigen Schlußfolgerungen zusammenzufassen:

- (1) Bei den tieferen Gefühlen im Bezug auf das menschliche Leiden können relationale und existentielle Gefühle unterschieden werden; die Letzteren kommen nur durch die emotionelle Erfahrung der Ersteren an die Oberfläche, sind aber nicht auf jene zu reduzieren.
- (2) In den existentiellen Gefühlen in Bezug auf das Leiden begegnen drei Suchbewegungen: die nach der menschlichen Endlichkeit und Schuld, die nach der Bedeutung des Lebens und die nach dem Ende des Todes.
- (3) Diese Suchbewegungen kommen zu relativer Ruhe und Stille, wenn entweder religiöse oder nicht-religiöse Sinngewinnungs-Motive gefunden werden. Der Schlüsselbegriff in diesen Motiven ist Transzendenz. Diese befreit nicht von dem Leiden, sondern befreit in dem Leiden. Sie macht das Leiden erträglich.
- (4) Religiöse und nicht-religiöse Sinngewinnungs-Motive haben eine gemeinsame Struktur unter ihren semantischen Differenzen.
- (5) Die Theodizee beinhaltet die christliche Reflexion auf die Modelle der Relation zwischen Gott und dem Leiden. Sieben Modelle können unterschieden werden: das Apathie-, das Vergeltungs-, das Plan-, das Mitleid-, das Entwicklungs-, das Stellvertretungs- und das mystische Modell.
- (6) Nicht-religiöse Sinngewinnungs-Motive in Bezug auf das Leiden werden in der Anthropodizee, Sociodizee, Biodizee und Kosmodizee gefunden.
- (7) Wegen der unter (4) erwähnten gemeinsamen Struktur beinhalten Anthropodizee, Soziodizee, Biodizee und Kosmodizee jeweils die unter (5) genannten Modelle. Diese Modelle sind also sowohl religiös als auch nicht-religiös formulierbar.
- (8) Hypothese (1): die sieben genannten Modelle bilden eine empirische Typologie, das heißt: sie sind in dem (religiösen) Bewußtsein der Menschen empirisch unterscheidbar.
- (9) Hypothese (2): Diese Typologie hat eine ordinale Struktur. Das impliziert: die ersten Modelle sind die niedrigsten, die letzten die höchsten. Die Modelle

nehmen zu im Blick auf die kommunikativen und intimen Relationen zwischen Gott und Mensch.

(10) Hypothese (3): Diese Typologie trägt die Merkmale einer Entwicklung, was beinhaltet, daß die aktuelle Stufe (n) als angemessener belegt ist als die frühere Stufe  $n - 1$  und daß der Übergang zu jener irreversibel ist. Dies hängt mit den beiden Kriterien zusammen: der Vergegenwärtigung des immanenten Charakters der Transzendenz Gottes und der Anerkennung des Leidens.

Prof. Dr. Johannes A. van der Ven  
 Fachgruppe für Pastoraltheologie  
 Katholieke Universiteit  
 Heyendaalseweg 121 a  
 6525 AJ Nijmegen  
 Niederlande