

Corinne oder Die praktische Theodizee des Unfassbaren

Michael Schulz, Universität Bonn (michael.schulz@uni-bonn.de)

Abstract

Ausgehend von Max Frischs Erzählung *Der Mensch erscheint im Holozän* (1979) und Erfahrungen in der Notfallseelsorge werden Argumente einer praktischen Theodizee entwickelt: Sie gründet in der Vorstellung, dass die Welt nur im Netz von zwischenmenschlichen Beziehungen erträglich ist, erst recht im Fall von Katastrophen. Hinzu kommt die sich mitmenschlich vermittelnde, entscheidende Beziehung des Menschen zu Gott, dem Schöpfer der endlichen Wirklichkeit. Darüber, wie die Welt erscheint, sei es nun die beste aller möglichen Welten oder nicht, entscheidet dieses gott-menschliche Beziehungsgefüge. Praktisches Engagement in der Katastrophe hilft, Härten endlicher Wirklichkeit zu bestehen und entzieht die Endlichkeit dem Verdacht, absurd zu sein und ihren transzendenten Grund zu delegitimieren.

Based on Max Frisch's story *Man in the Holocene* (1979) and experiences in emergency pastoral care, arguments of a practical theodicy are developed: It is based on the idea that the world is only bearable in a network of interpersonal relationships, especially in the case of catastrophes. In addition, there is humans' decisive relationship with God, the Creator of finite reality, which is mediated through human beings. It is this divine-human network of relationships that determines how the world appears, may it be the best of all possible worlds or not. Practical engagement in the catastrophe helps hardships of finite reality to survive and removes it from the suspicion of being absurd and delegitimizing its transcendent ground.

*Katastrophen kennt allein der Mensch,
sofern er sie überlebt;
die Natur kennt keine Katastrophen.*

Max Frisch: *Der Mensch erscheint im Holozän* (2018: 103)

1. Zwei Katastrophenszenarios

Niemand im Dorf glaubt, dass eines Tages der ganze Berg ins Rutschen kommt und das Dorf verschüttet. Herr Geiser, die Hauptfigur in der 1979 erschienenen Erzählung von Max Frisch *Der Mensch erscheint im Holozän*, hat jedoch Angst, dass genau das passieren könnte. Denn es regnet schon lange Zeit ununterbrochen. Er sitzt allein in seiner schönen Berghütte in den herbstlich gefärbten Alpen des Schweizer Tessins, jetzt allerdings abgeschnitten von der Außenwelt. Der Regen hat die einzige Straße, die zu ihm führt, unpassierbar gemacht. Wegen des Stromausfalls vertreibt er sich die Zeit nicht mit dem

Fernseher, sondern mit der Lektüre von Lexika und anderen Sachbüchern, nicht zuletzt auch der Bibel.

Er schreibt einige Artikel der Lexika ab, fasst sie zusammen und hängt die beschrifteten Zettel an den Zimmerwänden auf. Mehr noch: Er schneidet ganze Artikel aus den Lexika heraus und nagelt sie an die Wand. Max Frisch (2018: 17, 18–20 u.ö.) präsentiert diese Zettel und ausgeschnittenen Lexikaartikel typographisch hervorgehoben im Fließtext der Erzählung.

Herr Geiser verfasst die Zettel auch deshalb, weil er sich durch seine eigene Natur bedroht fühlt, nämlich durch sein vorgerücktes Alter. Gegen die Naturkatastrophe der Demenz kämpft er mit den Zetteln an. Er will das Gelesene nicht vergessen, nicht seine Identität verlieren. Denn der Verlust von Gedächtnis und Identität ist noch schlimmer als das Unwetter; dieses zieht vorüber – „Schlimm ist nicht das Unwetter –“, heißt es in der Erzählung (11).¹ Der Verlust des Gedächtnisses ist hingegen unumkehrbar, ist der eigentliche Absturz – „Schlimm wäre der Verlust des Gedächtnisses –“ (13).

Während eines gescheiterten Ausbruchversuchs aus seinem Haus über den Pass zum Nachbartal, von dem aus noch Busse nach Locarno und von dort nach Basel zur Familie seiner Schwester fahren könnten, formuliert Geiser wie einen Merksatz: „Der Mensch erscheint im Holozän.“ (103) Geiser diktiert Max Frisch damit den Titel der Erzählung. Dieser Titel signalisiert aber schon das ganze Problem. Der Merk- und Titelsatz, der das Gedächtnis trainieren soll, ist falsch. Er enthält einen paläontologischen Irrtum. Ein Lexikonartikel bot die korrekte Information: „Im Pleistozän erscheint nach bisheriger Auffassung der Mensch (Altsteinzeit); die erdgeschichtliche Gegenwart spielt sich im Holozän ab.“ (28) Offenbar hat das Gedächtnis von Herrn Geiser diese Information falsch abgespeichert (Kaiser 2002/2003: 48). Verweist der Buchtitel also auf die sich anbahnende Demenz, auf die eigentliche Naturkatastrophe, die sich in Herrn Geiser ereignet?

¹ In Klammern gesetzte Zahlen beziehen sich stets auf Frisch (2018).

2. Katastrophenerfinder Mensch

Unmittelbar vor dem falschen Satz über den Menschen im Holozän bedenkt Herr Geiser das Thema dieses Tagungsbandes: „Katastrophen kennt allein der Mensch, sofern er sie überlebt; die Natur kennt keine Katastrophen.“ (103) Die Natur kennt nur Naturereignisse.

Ist dann aber nicht der Mensch die eigentliche Katastrophe? Nur mit ihm kommt die Katastrophe in die Welt. Nur er sagt: Der ganze Tag war eine einzige Katastrophe. Nur er spricht von einer katastrophalen Wirtschaftslage. Er weiß, Glück ist, wenn die Katastrophe eine Pause macht. Er streitet darüber, was eigentlich eine Katastrophe ist. „Auf Franzosen wirkt eine deutsche Aldifiliale wie ein staatliches Lebensmittellager für den Katastrophenfall“, bemerkt der Kabarettist und Autor Sebastian Schnoy (2009). Wer bei Aldi-Süd einkauft, sieht das womöglich anders.

Das griechische Wort *Katastrophe* versinnbildlicht allerdings ein ernsthaftes Geschehen: Der zweite Teil des Wortes spielt auf das Verb *stréphein* an, zu Deutsch: „wenden, drehen“. Wohin aber wendet und dreht man sich? Das sagt uns der erste Wortteil: *katá*. *Kata* deutet eine Bewegung von oben nach unten an. Eine Katastrophe ereignet sich also, wenn sich alles von oben nach unten wendet, wenn alles ins Rutschen kommt, wenn der Berghang wie eine Schneelawine ins Tal donnert oder wenn im Alter das Gedächtnis wegbricht. Doch um diese Wende nach unten, um diesen Absturz weiß allein der Mensch. Am Wort *Katastrophe* orientieren sich die weiteren Überlegungen. Man könnte auch *Übel* oder fachsprachlich *malum physicum* sagen. Der Vorteil des Wortes *Katastrophe* liegt in der Dynamik, die es anzeigt: diese Wende nach unten weg, den Fall.

3. Framing

In diesem Tagungsband wird nach dem *Framing* gefragt, nach dem, was der Politik- und Medienwissenschaftler Robert Entman (1950-) als Raster und Rahmen versteht, mit dessen Hilfe man sich in der Flut von Ereignissen und

Nachrichten eine Orientierung verschafft.² Dazu selektieren wir, seiner Auffassung nach, bestimmte Merkmale eines Geschehens, um sie (kausal) zu deuten und zu kommunizieren; dazu bilden wir gegebenenfalls auch Metaphern, die besser als abstrakte Begriffe die Dramatik der Katastrophe vermitteln. Es kann sich dabei um ganz alltägliche Ereignisse handeln, z. B. um den Berufsverkehr. Das erhöhte Verkehrsaufkommen verhindert ein reibungsloses Weiterfahren, weil der geordnete Verkehrsfluss gestört ist. Wir selektieren aus der Erfahrung des hohen Verkehrsaufkommens die mit ihm einhergehende Unordnung und Unübersichtlichkeit. Wir bilden aus dieser Erfahrung die Metapher des *Verkehrschaos*; die Metapher *Verkehrschaos* wird zum *Framing* des Erlebten. Implizit deutet diese Metapher ihr Gegenteil an und verweist somit auf die Überwindung des mit ihr bezeichneten Problems: auf *Kosmos* und Ordnung. Der Weg dorthin erfordert allerdings viel Disziplin und Uneigennützigkeit der Autofahrer.

Das Wort *Katastrophe* beinhaltet seiner Etymologie nach eine Metaphorik der erläuterten wegbrechenden Bewegung und umstürzenden Wende von oben nach unten. Das Wort verbalisiert eine *physische* Bewegung bestimmter Naturereignisse wie jenen von Herrn Geiser befürchteten Bergrutsch. Das Wort verbalisiert aber auch eine Bewegung auf *metaphysischer* Ebene, nämlich einen Sinn- und Orientierungsverlust, der dem Menschen im Naturereignis widerfährt. Das Wort *Katastrophe* bietet allerdings über die metaphorische Verbalisierung einer physischen und metaphysischen Erfahrung hinaus noch keine explizite Rahmung des Erlebten in Form einer umfassenden Deutung. Im Gegenteil, es wird gerade das Fehlen einer Deutung angezeigt. Genauso offen bleibt die Frage, wie die Katastrophe mit ihren Folgen praktisch bestanden und sogar überwunden werden kann.

Um im Fall der Erzählung von Max Frisch zu einem *Framing* zu kommen, kann man den Namen der Tochter von Herrn Geiser aufgreifen: *Corinne*. In ihrem Namen und in ihrem Tun zeigen sich zentrale Elemente der Erzählung, die zu einer pragmatischen Deutung von Katastrophen anleiten und einen Hinweis darauf geben, wie sie zu bestehen sind. Diese Wendung vom Namen ins

² Entman (1993: 52): „To frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described.“

Allgemeine passt auch zur Darstellung von Herrn Geiser: Sein Nachname kommt häufig in der deutschsprachigen Schweiz und in Südwestdeutschland vor (und könnte ursprünglich die Bezeichnung für einen Geißbauern oder Geißhirten gewesen sein); sein Vorname wird aber nirgends verraten. Über Herrn Geiser wird nur objektiv in der dritten Person berichtet. Darum vermuten Interpreten, dass es Frisch „weniger um ein identifizierbares Individuum als vielmehr um eine generelle Situation“ ging, nämlich um Altern,³ Identitätsverlust und Sterben (Haneborger 2008: 62) – um eine ganz menschliche Naturkatastrophe und ihre Deutung.

Im Folgenden verwende ich das Wort *Framing* als Metapher zur Deutung von Katastrophen. Die Erzählung von Max Frisch scheint ein derartiges *Framing* anzubieten, und zwar ein zweifaches: ein gelingendes und ein misslingendes.

4. Misslingendes *Framing*

Bleiben wir zunächst bei Herrn Geiser. Herr Geiser sucht nach Orientierung, nach der Rahmung dessen, was ihm widerfährt. Er sucht nach einem *Framing* der sich anbahnenden Katastrophe *im Wissen*, nämlich mit Hilfe der Wissenschaft. In den Enzyklopädien und Sachbüchern informiert er sich über die Tessiner Umgebung, über Naturkatastrophen, die biblische Sintflut (an die er allerdings nicht glaubt [26]), die Erdgeschichte, Dinosaurier und die Entstehung des Menschen. Er sucht nach dem geologischen und paläontologischen Wissen der menschlichen Gattung: Dieses Wissen müsste doch eine Antwort auf die Frage nach den Katastrophen parat haben.

Am Ende der Geschichte sieht seine Tochter Corinne nach ihm. Das Unwetter ist vorübergezogen. Sie weint, als sie ihrem dementen Vater aufhelfen muss, der einen Schlaganfall erlitten hat. Sie sieht die Zettel überall, auch auf dem Teppich; im Text heißt es weiter: „ein Wirrwarr, das keinen Sinn gibt.“ (137) Jetzt steht fest: Das enzyklopädische Wissen hat versagt.

³ Für die Darstellung menschlicher Vergänglichkeit erntet Max Frisch das große Lob des Literaturkritikers Marcel Reich-Ranicki (1994: 108), obgleich dieser mit der Erzählung *Der Mensch erscheint im Holozän* nicht viel anfangen kann (120).

5. Gelingendes *Framing*

Was bleibt, ist die stille Solidarität der Tochter. „Es gibt nichts zu sagen.“ (138) Die Sorge der Tochter um ihren Vater bleibt indes der einzige Lichtblick. Am herannahenden Tod ihres Vaters kann Corinne zwar nichts ändern. Aber „Heute scheint die Sonne.“ (138)

Dieses stille Ende der Geschichte im Sonnenschein enthält einen Hinweis auf eine deutende Rahmung. In der Katastrophe zählt nicht enzyklopädisches Bescheid wissen – das erzeugt nur Wirrwarr. Was zählt, sind Tee und Knäcke-brot, die die Tochter dem Vater mit feuchten Augen reicht. Was zählt, ist menschliche Nähe und die Versorgung mit dem Nötigsten.

Die Tochter macht etwas von dem, was viele Notfallseelsorger und -Organisationen im Katastrophenfall tun (Bruchhausen/Rieske 2011).⁴ Bei der katastrophalen Wende nach unten hilft der Andere, der empathische Mitmensch; er fängt die metaphysische Wende nach unten auf. Diese Hilfe kommt ursprünglich ohne Worte aus. Stilles Dabeisein, stummes Mitleid, Mittrauern, solidarische Gesten werfen Licht ins Dunkel. Später können Worte folgen, Erklärendes, vielleicht auch Enzyklopädisches. Wenn gerade verständnisvolles, mittragendes, schweigendes Dabeisein in Katastrophenfällen hilft, muss es dafür einen Grund geben. Die Krisen- und Katastrophenbewältigung folgt einer menschlichen Logik, die es zu entdecken gilt. Die Theodizee, die sich hier andeutet, trägt eine anthropozentrische Signatur.

6. Verpasstes *Framing*

Herr Geiser hat diese mitmenschliche Signatur des Katastrophen-*Framings* offenbar nicht erkannt – obwohl er kurz vor dieser Einsicht hätte stehen können. Zu dieser Schlussfolgerung kann man kommen, weil Herr Geiser den

⁴ Die *Notfallseelsorge der Evangelischen Kirche im Rheinland* schreibt auf ihrer Homepage: „Wenn plötzlich und unerwartet ein Unglück geschieht, dann brauchen die Betroffenen Menschen an ihrer Seite, die das Unfassbare mit ihnen aushalten. In den ersten Stunden nach plötzlichem Tod, einem Unglücksfall, einem Verkehrsunfall, einem Suizid oder einer Gewalttat ist die Notfallseelsorge an der Seite von Angehörigen und anderen Betroffenen“. <https://www.ekir.de/notfallseelsorge/notfallseelsorge.php> In der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Schrift vom 23.01.2018 mit dem Titel „*Komm zu uns, zögere nicht!*“ (Apg 9,38) *Notfallseelsorge: Seelsorge angesichts des plötzlichen Todes* ist zu lesen (24): „Das Da-Sein für den Betroffenen ist die zunächst wesentliche Identität des Seelsorgers. Diese Formulierung trifft das vordringliche Bedürfnis des Betroffenen.“

bekanntem Bibeltext von der Erschaffung der Tiere (Genesis 2, 19–20) an die Zimmerwand hängt (113), allerdings nicht die Fortsetzung der biblischen Erzählung, die von der Erschaffung der Frau handelt. Gott erschuf die Tiere, heißt es, damit der Mensch nicht allein sei und er in ihnen eine Hilfe habe. Der Mensch benennt die Tiere. Und Herr Geiser kommentiert den Bibeltext mit einer gelehrigen Liste, auf der Dinosauriernamen stehen. Er selbst spielt Adam.

Die biblische Szene endet jedoch mit dem Hinweis, dass der Mensch unter den Tieren keine Hilfe gegen das Alleinsein findet (Genesis 2,20). Auch Herr Geiser ist jetzt allein. Die Dinosaurier, deren Namen er nennt, sind alle tot. Gott erschafft aus Adam Eva, die endlich Abhilfe gegen das Alleinsein bringt (Genesis 2,21–25). Der biblische Text macht deutlich, dass der Mensch für sich alleine unfertig ist, ein Fehlprodukt, wenn man so will, eine Katastrophe, die auch die Tiere nicht abwenden können. Der schönste Garten Eden, der nur einem Schlaraffenland und Tierpark gleicht, wird zur grausamen Einzelhaft. Das Paradies existiert offenbar nur als soziale, mitmenschliche Größe. Erst die Frau, ein Mitmensch bringt die Lösung, hält die Wende nach unten auf, bringt die Wende nach oben. Herr Geiser ist Witwer. Vielleicht hat er deshalb den Bibeltext nicht weiter zitiert. Hätte ihm die vom Bibeltext aufgezwungene Erinnerung an seine Frau Elsbeth nur weitere Schmerzen bereitet, ihm einen weiteren Katastrophenfall vor Augen geführt? Oder hat er keinen Bezug mehr zu ihr?

Ein gemaltes Bild, das seine Frau zeigt, gibt es im Haus. Aber Herr Geiser weiß nicht, wohin damit. Der Grund hierfür liegt offenbar im Bild selbst: Es zeigt das Gesicht seiner Frau im jugendlichen Alter von neunzehn Jahren, also in einem Alter, in dem er seine Frau noch nicht kannte (86). Das Bildnis bleibt in der Lebensgeschichte von Herrn Geiser ohne Bezug, darum findet er im Haus auch nicht den richtigen Platz für das Bild – es würde eher in eine „Kunsthalle“ (86) gehören, jetzt steht es hinter dem Schrank – „vorläufig“ (86), heißt es. Aber da bleibt es bis zum Ende der Erzählung. Außerdem würde das gemalte Gesicht einen auch nicht anschauen (86). Die Kommunikation mit seiner Frau über das Bild gelingt also nicht – sie bleibt ihm fern. Auch die anderen Informationen, die man über sie erhält, zeigen die Distanz zu ihr: Sie wäre keinesfalls mit den Gedächtnisstützen an den Wänden des Hauses einverstanden gewesen: „Elsbeth würde den Kopf schütteln.“ (51)

Die Kochplatte ist ausgeschaltet.

Im Augenblick steht Herr Geiser vor der Zettelwand.

18 Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm passt. 19 Da bildete Gott der Herr aus Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde; und ganz wie der Mensch sie nennen würde, so solltensie heißen. 20 Und der Mensch gab allem Vieh und allen Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen; aber für den Menschen fand er keine Hilfe, die zu ihm passte.

PLESIO - SAURIER
DIPLODOCUS
DIMETRODON
DINOCERAS
LABYRINTHODONTE
TYRANNO - SAURIER
THAMPHORHYNQUE
MAMMUT
CERATODUS
ICHTHYO - SAURIER
TRICERATOPS
BALACHITHERIUM
ARCHEOPTERYX
STEGO - SAURIER
RHINOCEROS
PALEOMASTODONTE

Hätte Herr Geiser aber nicht an andere Menschen denken können? Sein Versuch, über das Nachbartal zur Familie seiner Schwester zu kommen, spricht dafür. Aber er bricht diesen Versuch ab, nicht nur aus Erschöpfung, sondern weil ihm plötzlich der Sinn seines anstrengenden Unternehmens entgleitet: „Was soll Herr Geiser in Basel?“ (105, 109) Zweimal sabotiert diese rhetorische Frage familiäre Kontaktversuche. Die Konsequenz lässt an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig: „Herr Geiser wird das Tal nicht verlassen.“ (111) Auch Besuche mag er nicht mehr. Wenn es klingelt, öffnet er nicht (121-123). Ihm ist sein Zustand und der seines Hauses peinlich geworden; niemand soll zu ihm kommen, auch nicht, um ihm eine Suppe zu bringen. Herr Geiser schließt die Haustüre ab (111). Er isoliert sich zusehends.

7. Corinnes Framing

Theologisch gesprochen ist die Welt auf Mitmenschlichkeit hin konzipiert, was der biblische Text von der Erschaffung des ersten Menschenpaares andeutet. Wenn nicht einer den anderen mitträgt (Galater 6,2), wird auch die schönste, katastrophenfreie Welt unerträglich. Wir leben offenbar in Anerkennungsverhältnissen, sagt Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) (1807/1971: 137-155), sagt die gegenwärtige Philosophie (Alex Honneth [1941-]: 1992/2003). Die eigentliche Katastrophe ist das Fehlen jeder Anerkennung. Jemand, der sich anerkannt weiß, hält auch etwas aus, der bricht bei Belastung nicht nach unten weg. Ein Splitter des Paradieses inmitten der Katastrophe bietet daher zwar nicht die Ehefrau von Herrn Geiser oder irgendein Besuch, aber seine Tochter Corinne. Deren Name wird aus dem Diminutiv des griechischen Wortes *kórē* für Mädchen abgeleitet. Deshalb drängt sich die Schlussfolgerung auf: Corinne ist *die Frau*, die in der von Herrn Geiser unvollständig zitierten Schöpfungsgeschichte fehlt. Sie ist die Repräsentantin des Mitmenschen, ohne den menschliches Leben selbst im Paradies nicht gelingt. Im Unterschied zu dem Bild, das seine verstorbene Frau zeigt, die ihn nicht anschaut, wendet die Tochter ihr Gesicht ihrem Vater zu. Im Unterschied zu seiner Frau auf dem Bild, das sie in einer Zeit zeigt, in der Herr Geiser sie noch nicht kannte, befindet sich seine Tochter in derselben Zeit wie er. Sie ist „da, um zu wissen, was jetzt ist.“ (136) Sie ist ihm jetzt die konkrete Hilfe, mit der die katastrophenreiche Natur bestanden, obzwar vielleicht nie *verstanden* wird.

Diese zwischenmenschliche Katastrophen-Rahmung, die sich aus der Erzählung von Max Frisch zu ergeben scheint, ist zu präzisieren. Um die Eigenart dieses mitmenschlich-praktischen *Rahmens* deutlicher zu erfassen, empfiehlt sich ein Blick auf das Angebot einiger Katastrophen-*Framings*.⁵ Diese *Framings* bieten jeweils ein philosophisch-theologisches Argument, *Theodizee* genannt, das Gott oder das Göttliche angesichts leidverursachender Faktoren der Natur rechtfertigen soll.

8. Katastrophen-*Framings* (Theodizee-Entwürfe)

8.1 Das Soul-making-Argument

Die erste Rahmung aus der Tradition westlicher Prägung heißt metaphorisch *Seelenbildung*, im Fachjargon *Soul-making-Argument* genannt (Kreiner 1997: 236–239). Die englischen Religionsphilosophen John Hick (1922-2012) und Richard Swinburn (1934-) verpassen Katastrophen diese Rahmung, denn Katastrophen ermöglichen es, Tugenden zu entwickeln: Mitleid, Zuhören, Hilfe, tätige Solidarität. Diese Tugenden bilden, veredeln die Seele. Dafür, dass diese Philosophen nicht völlig falsch liegen, sprechen diese Beispiele:

„Gli abruzzesi, forti figli di una dura terra, non si arrendono...“ (Fasciani 2010)⁶ klingt es uns aus den Abruzzen entgegen, die in den frühen Morgenstunden des 6. April 2009 von einem heftigen Erdbeben erschüttert wurden. Trotz der tiefen Wunde, die dieses Naturereignis im kollektiven Gedächtnis hinterlässt, will man sich den Naturereignissen nicht ergeben („non arrendersi agli eventi naturali“) – so schreiben die Herausgeber der Sammlung von Gedichten, die

⁵ Die Literatur zur Theodizee ist kaum zu überschauen. Vgl. Stefan Lorenz, Art. „Theodizee“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1998). Einen sehr zuverlässigen Überblick bieten die ausführliche Studie von Armin Kreiner: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (1997, Neuausgabe 2005) und das Studienbuch von Alexander Loichinger u. Armin Kreiner, *Theodizee in den Weltreligionen* (2010). Kritiken der klassischen philosophischen Theodizeen okzidentaler Provenienz werden von der US-amerikanischen Philosophin Susan Neiman: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie* (2006), zusammengestellt. Natürlich bleibt der folgende Kurz-Überblick lückenhaft und unvollständig, schon deshalb, weil er vor allem die leidverursachenden Faktoren der Natur (Übel) in den Blick nimmt und nicht genauso das Leid, das Menschen einander absichtlich zufügen (das Böse).

⁶ „Die Bewohner der Abruzzen, starke Kinder/Söhne einer harten Erde, ergeben sich nicht.“ Weiter heißt es im Gedicht von Sara Fasciani, dass Gott die „Abruzzesi“ nicht verlassen hat und dass in allem Unglück aus Liebe Menschlichkeit und Solidarität entspringen. <http://www.tracce.org/POETI%20PER%20L%27ABRUZZO.html>.

italienische Poeten anlässlich dieses Erdbebens verfassten (Giancarli 2010). Das Erdbeben wird durch die Metaphorik eines Angriffs gerahmt, dem man trotzt. Der Angriff schweißt zusammen. Man übt Tugenden wie Menschlichkeit und Solidarität. In allem Leid fühlt man sich auch nicht von Gott verlassen („Dio non ci abbandona“); der Kampf gegen das Erdbeben und seine Folgen stärkt die Tugend des Glaubens.

Auch den katastrophalen Folgen des Erdbebens in Haiti vom 12. Januar 2010 rufen Autoren entgegen „debout avec les Haïtiens!“ (Shishmanian/ Torabully 2011: Position 12). Wenn das Erdbeben auch alles platt macht, fordern sie dazu auf, aufzustehen und gemeinsam mit dem Neuaufbau zu beginnen. Das Erdbeben soll mutige Entschlossenheit und Tatkraft wecken.

In seiner Trauerrede anlässlich der Hamburger Jahrhundertflut von 1962 sagt der Bürgermeister der Elbstadt Paul Nevermann (1902–1979): „Einige Retter [...] starben an Erschöpfung, weil sie das Werk der Nächstenliebe, die Selbstaufopferung des barmherzigen Samariters, nicht unterbrechen wollten [...]“. „[...] überall regen sich die Kräfte des Guten [...]“. „Diese Leidenserfahrung wird uns Warnung und Aufruf sein.“ Und: „Wir aber, meine Hamburger, wollen jetzt zusammenstehen und einer den anderen stützen.“ (Bütow 1965: 58–59; F. Mauch 2013: 82–89). Die Katastrophe lehrt „Solidarität, Gemeinschaftssinn und Willensstärke“ (F. Mauch 2013: 252). Sie schafft Nächstenliebe.

Auch im religiös-theologischen Bereich sieht man die Hamburger Flutkatastrophe in ähnlicher Weise. Katastrophen seien nicht Strafgerichte Gottes, die man durch Buße abwendet, sondern, so Vertreter der Evangelischen Kirche im Einklang mit dem Bürgermeister, sie seien Mahnung, damit man sich das Beispiel des barmherzigen Samariters vor Augen führt und danach handelt (F. Mauch 2013: 96; Jakubowski-Tiessen 2009: 175–177). In Zeitungsberichten inspiriert die „große Flut“ zur Bildung und Verwendung von Metaphern der Solidarität: Auf die Flutwelle antwortet man mit „einer Welle der Fürsorge“ und der „Hilfsbereitschaft“, mit einer „Flut der Geschenke“, mit einem „Strom der Spenden“ (Döring/Langenberg 2001: 57). Hamburg wandelt sich zur „Notgemeinschaft“.

Die Jahrhundertflut ist ebenso Warnung. Alles Menschenmögliche ist zu tun, um ihre künftige Wiederholung zu vermeiden. Höherer Deichbau, bessere Wettervorhersage und effektivere Koordinierung von Hilfskräften sind

angesagt. Die Katastrophe lehrt neue Techniken, mit denen man sich vor ihr schützen kann (Ch. Mauch 2009: 4–8).

Und das Corona-Virus, von dem im November 2018 noch nicht die Rede war, als die Tagung stattfand und aus der dieser Band hervorging – es provoziert erneut die Frage nach dem Guten im Schlechten: Klärt es uns über unsere Verletzlichkeit auf? Lehrt es weltweite Solidarität und die Verantwortung jedes einzelnen? Die weitere Geschichte wird es zeigen.

Jedenfalls wird wie in Hamburg anlässlich der Flut auch weltweit auf das *Soul-making-Argument* zurückgegriffen, um der Katastrophe einen positiven Sinn abzurufen – um Katastrophen mit dem Gottesglauben in Übereinstimmung zu bringen.

Der australische Religionskritiker John L. Mackie (1917-1981) (1985: 246–248) setzt dagegen: Leid und Unglück, das andere trifft, könnte auch Untugenden generieren: Schadenfreude, Zynismus, Sarkasmus, Fatalismus, Pessimismus. Und in der Tat: In Hamburg erbitten Flutopfer, die von der jungen Bundeswehr versorgt werden, manchmal wesentlich mehr Nahrungsmittel als sie tatsächlich benötigen. Sie wollen aus der erschlichenen Unterstützung Profit schlagen. Nachdem das Wasser gewichen ist, durchwühlen Plünderer die zerstörten Häuser und Wohnungen (Voigt 17.07.2017). Hamburger Hotelbesitzer kommen nicht auf die Idee, Obdachlosen zu helfen. Bei der Entwicklung und künftigen Verteilung eines Impfstoffes gegen das Corona-Virus regen sich teilweise starke nationale Interesse und Egoismen; es winkt ein ungeheurer Profit; die weltweite Verantwortung gerät aus dem Blick. Wegen der Ambivalenz der Lektionen, die Katastrophen erteilen, weist Mackie das *Soul-making-Argument* zurück. Ihn würde nur die Existenz eines Gottes überzeugen, der für uns ein katastrophenfrees Paradies erschaffen hätte.

8.2 Gott im Kampf mit dem Chaos

Andere, wie der britische Philosoph und Mathematiker Alfred North Whitehead (1861-1947) (Kreiner 2005: 101–103) oder der katholische Bibelwissenschaftler Klaus Berger (1940-2020) (1996: 36–43) äußern die Auffassung: Katastrophen bieten selbst Gott Paroli. Sie gehören zur materiellen Wirklichkeit, die Gott vorfand, als er schuf. Gott ist Former des Urstoffs; dieser Stoff leistet dem Formungsprozess jedoch Widerstand. Das Paradies kommt daher

erst am Ende, es steht nicht am Anfang. Die Rahmung kommt also noch, ist die Zukunft. Die beste aller Welten haben wir noch vor uns.

Die Manichäer der Antike oder die mittelalterlichen Katharer (Borst 2012) dachten: Es ist der böse Gott des Alten Testaments, der die nach unten ins Katastrophale wegziehende materielle und körperliche Welt erschuf. Dieser Schöpfergott steht im Widerstreit mit dem guten Christusgott des Neuen Testaments, der die Welt des Geistes ins Dasein rief, und damit die Wende nach oben, zum Himmlischen hin, einleitete.

Dualistische Modelle und *Framings* dieser Art spiegeln die menschliche Erfahrung mit der widersprüchlichen Natur wider, die Leben gibt und nimmt.

8.3 Der Widerspruch im Göttlichen

Der englische Philosoph David Hume (1711-1776) (1980: 49-65) fertigt im 18. Jahrhundert mit feiner Ironie die folgende alternative Rahmung an: Vielleicht gründet die Welt in einer Art Urzeugung, die selbstverständlich ohne Vergehen und Tod nicht zu haben ist. Leidverursachende Faktoren gehören zu dieser organischen Welt dazu, die weder eine Maschine noch eine Art Bauwerk ist. Oder vielleicht ist die Welt mit ihren Katastrophen das Werk eines unerfahrenen kindlichen oder schon greisen Gottes. Oder vielleicht liegen einzelne Götter im sportlichen Widerstreit miteinander: Team A lässt wachsen und gedeihen, Team B schickt Sturm und Hagel, um die Ernte wieder zu vernichten. Katastrophen sind das Werk von kompetitiven Götterteams. Kann das Göttliche aber derart widersprüchlich sein?

Der Hinduismus präsentiert uns Shiva, den Gott der Zerstörung oder Auflösung (Mall 1997: 63, 124). Brahma, der Schöpfer, und Vishnu, der Bewahrer, stehen ihm gegenüber. Dennoch bilden die drei Götter eine Einheit, die hinduistische Trimurti, Trinität. Der göttliche Rahmen ist demnach allumfassend, auch das Katastrophische gehört dazu. Es muss auf Gott zurückgeführt werden.

8.4 Das göttliche Mysterium von Licht und Finsternis

Das Alte Testament kennt durchaus einen Aspekt der hinduistischen Perspektive. Aus einem Bibellexikon könnte Herr Geiser diese Erklärung herausschneiden: Im babylonischen Exil (597-539 v.Chr.) setzen Israels

Propheten und Theologen den strengen und reflektierten Monotheismus durch. Die Götter der anderen Völker werden als *Nichtse* verballhornt. Widerstreitende Götterteams à la David Hume oder sich bekriegende Götter unterschiedlicher Völker als Erklärung für leidverursachende Faktoren im Leben der Menschen scheiden damit aus. Jetzt wird der eine und einzige Gott für alles verantwortlich. Jesaja bringt diese Zuspitzung in einem Bekenntnis aus Gottes Mund auf den Punkt: „Ich bin der HERR, und keiner mehr; ich mache das Licht und schaffe die Finsternis, ich mache Heil/Frieden und schaffe das Übel/Unheil. Ich bin der HERR, der all dies gemacht hat.“ (Jes 45,7; Groß/Kuschel 1995: 43–46⁷)

Übel (nicht das moralisch Böse), Unheil, Finsternis, Katastrophen kommen also aus der Hand dessen, der zugleich Heil, Licht und Rettung schenkt. Das soll einer verstehen... Jesaja setzt deshalb sofort Gottes Worte hinzu, mit denen sich Gott, der Heil und Unheil schafft, verteidigt: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege.“ (Jesaja 55,8f) Das angebotene *Framing* läuft folglich auf eine *reductio in mysterium* hinaus (Kreiner 2005: 49–56): Unsere Gedanken reichen nicht an den Grund von Katastrophen heran, weil sie Gott nicht erreichen. Warum es Katastrophen gibt, bleibt genauso unklar und ein Mysterium wie der Grund für das Gute und Aufbauende. Kann man sich mit dem Unerklärbaren Katastrophen erklären?

Die Mayas Mexikos hätten mit der Auskunft Jesajas über den Gott des Lichtes und der Finsternis keine allzu großen Probleme gehabt: *Huracán*, der Einbeinige, ist der Gott der Zerstörung durch Wind und Regen Aber er ist auch der Gott, der Wasser wegbläst, damit Land sichtbar wird, auf dem der Mensch wohnt. *Huracán* schafft also das Gute, das Land; er schafft auch Überschwemmung und Zerstörung, das Übel, die Katastrophe. (Krickeberg 1961: 81). Alles aus einer Hand.

Religionen wagen es immer wieder, entweder das Absolute und Göttliche mit zwei Gesichtern zu porträtieren oder seine Handlung *ad extra* als hochgradig

⁷ Walter Groß und Karl-Josef Kuschel betonen, dass Jesaja keinen unberechenbaren Willkürgott portraitiert. Gott schafft zwar Übel wie Naturkatastrophen und dramatische geschichtliche Ereignisse, aber nicht das moralische Böse. Er kann Israel ins babylonische Exil führen (597/587 v. Chr.) und wieder daraus befreien. Der Gott, der die Finsternis des babylonischen Exils zuließ (wegen der Sünde Israels), ist auch der Gott, der den Perserkönig Kyros II. als Gesalbten (= Messias, Christus, Davididen) erwählt (Jes 45,1), da Kyros II. der babylonischen Vormachtstellung ein Ende setzt und nach der Eroberung Babylons Israel wieder zurück in sein Territorium ziehen lässt (539 v. Chr.).

spannungsreich zu zeichnen. Nur so scheint man der widersprüchlichen Erfahrung gerecht zu werden, dass Werden und Vergehen, Leben und Zerstörung, Heil und Unheil sich gleichzeitig ereignen.

8.5 Die beste aller möglichen Welten

Der Erfinder des Wortes *Theodizee*, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), (1985: 220–225)⁸ setzt seine These gegen jede Ambivalenz im Göttlichen selbst oder in dessen Handeln.⁹ Mysteriöse Gottheiten, die uns übelwollen und Katastrophen schicken, sind moralisch nicht tadellos, was aber einem vollkommenen Gott unangemessen ist. Leibniz erklärt den vollkommenen Gott zum höchsten moralischen Wesen, was jedoch die Unvollkommenheit dieser Welt nicht ausschließen soll. Wenn nämlich dieser vollkommene Gott erschafft, erschafft er etwas, das sich von ihm unterscheidet. Wenn Gott vollkommen ist, so kann das andere, das er erschafft, nur unvollkommen sein. (Andernfalls hätte Gott einen zweiten Gott erschaffen müssen, was aber unmöglich ist: das Absolute und höchst Vollkommene lässt sich nicht multiplizieren; es ist einzig oder nicht absolut.) Die unvermeidbare Unvollkommenheit dessen, was nicht Gott ist und von Gott geschaffen wird, charakterisiert Leibniz (1985: 240–245) mit dem Prädikat *malum metaphysicum*. Andere Übel, wie das *malum physicum* und *malum morale*, natürliche Übel, wie Katastrophen, und moralische Übel, wie das Böse, liegen im Gefälle des metaphysischen Übels, wenngleich Leibniz nicht behauptet, wir wären notwendigerweise Täter des Bösen. Diese unvollkommene Welt ist dennoch die beste unter allen denkbaren unvollkommenen Welten. Wenn nämlich Gott die höchste moralische Autorität ist, dann wird Gott unter den unvollkommenen Welten immer nur die erschaffen, die die beste aller möglichen, erschaffbaren Welten ist. Wenn es daher in unserer Welt Übel in Form von Katastrophen gibt, dann deshalb, weil es nicht besser geht. Gott

⁸ *Theós*, Gott, nämlich Gottes Existenz, Weisheit, Allmacht und Güte sollen gegenüber den vielfältigen Übeln gerechtfertigt (*dizee* – abgeleitet von dem griechischen Wort *díke* für Prozess, Rechtspruch) werden. Vgl. Präpper/Striet, Art. „Theodizee“ (2000).

⁹ Das Werk entstand 1710 aus Diskussionen, die Leibniz mit der Königin Sophie Charlotte v. Preußen (1668-1705) in mündlicher und schriftlicher Form führte. Leibniz will die von dem französisch-holländischen Philosophen und Theologen Pierre Bayle (1647-1706) in seinem *Dictionnaire Historique et Critique* (1695-97) erhobenen Einwände gegen die rational begründbare Vereinbarkeit der Übel in der Welt mit der Existenz eines weisen, gütigen und allmächtigen Gottes entkräften.

hätte allein auf das Erschaffen verzichten können, um Übel zu vermeiden. Aber offenbar war und ist ihm die Welt gut genug, um in ihrer Existenz gerechtfertigt zu sein.

In der Moderne erhält Leibniz Unterstützung durch Vertreter der *Keine-bessere-Welt-Hypothese* (Kreiner 2005: 364–379). Diese Rahmung verweist auf die Astrophysik. Sie erklärt uns, dass die kleinste Änderung an den vier Grundkräften des Universums zu dessen Vernichtung führen würde. Wer an den physikalischen Kräften des Universums herumschrauben möchte, um Katastrophen auszuschließen, zerstört alles. Nur ein Universum mit Katastrophen hat den Menschen ermöglicht (anthropisches Prinzip). Plattentektonik, Erdbeben, Vulkanausbrüche müssen sein, damit es den Menschen überhaupt gibt.

8.6 Free-Will-Defense

Der katholische Fundamentaltheologe Armin Kreiner (2005: 335-393) und andere ergänzen die *Keine-bessere-Welt-Hypothese* mit einer *Free-Will-Defense*. Dieses Katastrophen-*Framing* erfreut sich derzeit vieler Sympathien (Plantinga [1965], Swinburne [1987: 256-301], Hick [2010]). Diesem *Framing* zufolge sollen Naturkatastrophen, Krankheiten und anderes Leid dem Menschen vor Augen führen, in welchem Ausmaß der Eine dem Anderen schaden kann und wie groß daher die eigene Verantwortung ist. Die Naturkatastrophen zeigen uns, welches Zerstörungspotential existiert. Katastrophen sind, wie im Fall der Hamburger Sturmflut von 1962 schon erläutert, strenge Zuchtmeister der Verantwortung. Selbst das Leid der Tiere, folgert die *Free-Will-Defense*, klärt uns darüber auf, wie wir anderen schaden oder Schaden von ihnen abwenden können. In einer Welt, in der kein katastrophisches Gewaltpotential steckt, ist auch kein verantwortlicher Freiheitsvollzug möglich. Bei den natürlichen Katastrophen, dem *malum physicum*, dem Übel, geht es um uns: dass wir erkennen, wir dürfen niemals für andere zur moralischen Katastrophe werden, zum *malum morale*, zur Quelle des Bösen. Nur in einer Welt, die den Stoff und die Naturgesetze für Atombomben bereithält, weiß man um die ungeheure Verantwortung für den Frieden und das Überleben des Planeten. Nur in einer Welt, die tödliche Viren bereithält, lernt man die Verantwortung für die Gesundheit aller.

Das entscheidende Argument dieser Rahmung lautet also: Der Wert der menschlichen Freiheit rechtfertigt Gottes Welt natürlicher Katastrophen.

8.7 *Anti-Framing*: das Absurde

Gegen die Free-Will-Defense-Theodizee haben erklärte Atheisten wie John L. Mackie (1985: 246–248) und Norbert Hoerster (11.04.1998; 2005: 87–102; 2017: 80–94) geltend gemacht, dass ein tatsächlich allmächtiger und gütiger Gott nicht auf Krankheiten, Flutkatastrophen und das Leid der Tiere angewiesen sei, um uns Menschen zu instruieren, dass man andere nicht quälen soll. Durch eine Art Eingebung hätten wir diese moralische Lektion ebenfalls erhalten können. Durch bloße Reflexion auf das, was wir als angenehm oder unangenehm empfinden, hätte sich die gleiche Einsicht ergeben. Zu dieser Erkenntnis benötigt man außerdem nicht millionenfaches Leid in extremer Form, sondern etwas Phantasie und/oder die Erfahrung von Leid, aber in einer geringen Dosis. Warum muss Gott über unzählbare Leichen und ausgestorbene Lebensformen gehen, um auf dem Weg der Evolution neue Lebensformen zu generieren, wie den Menschen? Andere Weisen des Erschaffens ohne Leid seien für einen allmächtigen, weisen und gütigen Gott denkbar, weshalb die aktuelle leidvolle Welt mitsamt ihrem Schöpfer ihre rationale Rechtfertigung verliere. Katastrophen widerlegen also Gottes Existenz. Folglich muss man auf ein umfassendes *Framing* verzichten und die Welt so nehmen, wie sie ist. Was Jesaja von Gott sagt, gilt jetzt von der endlichen Wirklichkeit: Sie schenkt Leben und Licht, sie zerstört Leben und Glück, ohne dabei jedoch irgendeinen Plan zu verfolgen.

Nach Albert Camus (1913-1960) gilt es, diese absurde Welt zu bestehen. Sie ist absurd, weil wir in ihr nach Glück suchen und verlangen, doch dieses Verlangen mit Schweigen beantwortet wird. Allenfalls durch Zufall wird das Gesuchte ab und zu gewährt, durch Zufall wird es bald wieder entrissen (Camus 2011a: 40, 63). Was bleibt, ist der Appell, sich mit dem Absurden abzufinden (Camus 2011a: 44) und so zu handeln, dass andere möglichst nie zu Schaden kommen. Im Fall von Katastrophen ist ihnen beizustehen und zu helfen, selbst, wenn „eine Niederlage ohne Ende“ droht, wie der Arzt Dr. Bernard Rieux in Camus' Erzählung *Die Pest* bekennt. Dennoch rechtfertigt die drohende Niederlage nicht, „den Kampf [gegen die Krankheit] aufzugeben“ (2011b: 147).

Mehr zu verlangen, ein umfassenderes *Framing* (etwa durch Gott) zu fordern – all das würde unsere theoretischen und praktischen Fähigkeiten überfordern und uns in Pseudo-Lösungen flüchten lassen. Als eine Pseudo-Lösung betrachtet Camus die Religion.

8.8 *Anti-Framing*: Zufall gegen Design

Lange Zeit war in der (philosophischen) Theologie das Katastrophen-*Framing* durch die Vorstellung von einem *Watchmaker-God* bleibt. Dieser Uhrmacher-Gott steht im Zentrum des Werkes von William Paley (1743-1805) *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected From the Appearances of Nature* (1803). Die Welt, die einem Uhrwerk gleichen soll und deren Entstehung unmöglich auf den bloßen Zufall zurückgeführt werden kann, beweist die Existenz eines Weltenkonstruktors, des Uhrmacher-Gottes. Selbst der junge Charles Darwin (1809-1882), der anglikanischer Priester werden wollte, begeisterte sich an dieser damals als modern geltenden physikotheologischen Gottesvorstellung. Als Darwin die Gesetze der Artenentwicklung entdeckte, die mit dem Zufall und mit Naturkatastrophen kalkulieren, konnte er mit dieser Gottesvorstellung nicht mehr viel anfangen; er musste feststellen, „das Argument Paleys, das mir früher so schlüssig vorgekommen war, hat [...] seine Kraft verloren“ (Darwin 1993: 92). Der Philosoph Richard Dawkins (1941-) spricht darum vom *Blind Watchmaker* (1986) des Zufalls und von der *God Delusion* (2006) – davon, dass die Annahme eines Schöpfergottes eine optische Täuschung darstellt.

Suspendiert man die Vorstellung vom göttlichen Designer, stellt sich die Frage, ob der blinde Zufall als alternatives umfassendes *Framing* in Frage kommt. In diesem Fall sind Katastrophen zufällig und/oder Ausdruck einer zufällig entstandenen Regelmäßigkeit, so wie alles andere in der Welt – was man, wie Camus, als Indiz für die Absurdität der Wirklichkeit betrachten mag. Man kann das Zustandekommen einer Naturkatastrophe mit der Angabe von physikalischen Größen erklären, zum Beispiel mit der Angabe von Regenmassen, die einen Erdbeben auslösen. Aber diese Erklärung hilft den Menschen nicht, die Angehörige durch einen Erdbeben verloren haben. Wir suchen nach einem anderen *Framing* – das es aber, Camus zufolge, nicht gibt. Die Welt schert sich nicht um unser Sinnbedürfnis.

8.9 Monströses und Unfassbares eines machtvollen Schöpfers

Weder das Alte Testament noch die islamische Tradition bieten einen Beitrag zu klug ausgedachten *Framings*. Gegenüber Hiob (Ijob) entschuldigt sich Gott keineswegs für sein dilettantisches, katastrophenreiches Schöpfungswerk. Er gibt vor Hiob sogar damit an, geradezu Katastrophisches erschaffen zu haben, nämlich Ungeheures in Gestalt von Monstern.¹⁰ Der Schöpfer verweist auf sein prächtiges Landmonster Behemoth (Hiob 40,15–24) und auf das Meeresungeheuer Leviathan (Hiob 40,25–41,26). Die Tradition des Judentums ist dieser Logik gefolgt und fügte zur Ungeheuer-Sammlung das Luftmonster Ziz hinzu. Fällt nun ein Ei von Ziz auf den Boden, was ab und zu vorkommen soll, dann entstehen Erdbeben (*Jewish Encyclopedia* 1906). Die Wahrnehmung des Monströsen lässt Hiobs Klage und Anklage verstummen, aber nicht aufgrund eines Schocks oder aus Angst, sondern weil er eine überwältigende Erfahrung mit dem machtvoll-herrlichen Gott gemacht hat, in dessen Geheimnis er sich letztlich geborgen weiß (Rad 1982: 291).

Diese uns heute fremd anmutende Erfahrung des machtvoll-herrlichen Gottes, der sich in monströsen Naturereignissen offenbart, wird auch in Psalm 29 eingefangen:

Die Stimme des HERRN erschallt über den Wassern mit den Seeungeheuren, der Gott der Ehre donnert. Die Stimme des HERRN ergeht mit Macht, die Stimme des HERRN ergeht herrlich. Die Stimme des HERRN zerbricht Zedern, der HERR zerbricht die Zedern des Libanon. Er lässt hüpfen wie ein Kalb den Libanon, den Berg Sirjon wie einen jungen Wildstier. Die Stimme des HERRN sprüht Feuerflammen im Vulkan; die Stimme des HERRN lässt die Wüste erbeben; der HERR lässt erbeben die Wüste Kadesch.

Die beste aller möglichen Welten ist für den Beter des Psalms offensichtlich diejenige, in der sich machtvoll die Herrlichkeit Gottes manifestiert - im Gewaltigen, im Schäumen des Meeres, im Brüllen des Sturms, im Krachen und Donnern des Unwetters, im Ächzen und Zittern der Erde.

Ob es jemand gewagt hat, in Lissabon am Allerheiligentag 1755 – am Tag des großen Bebens – diesen Psalm laut vorzubeten? Wir begegnen in diesem Psalm

¹⁰ Eindrucksvoll zum Thema „Monster“ ist das postmodernen Geist atmende Buch von Richard Kearney: *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness* (2002), hier 40–43.

archaischen Vorstellungen von Gott und Göttern aus dem kanaanäischen Kulturraum. In diesen Kulturraum drang Israel ein und nahm seine Vorstellungswelt teilweise in sich auf. Gott wird ein Gloria gesungen, nicht weil er der vollkommene Weltenkonstrukteur ist, sondern weil er im Kosmos und in Naturereignissen seine ungeheure Macht demonstriert; ihr vermag niemand zu verstehen: wie keinem Erdbeben und keinem Orkan. Der italienische Alttestamentler Gianfranco Kardinal Ravasi (1981: 524–526) verweist ausdrücklich auf den Orkan (Hurrikan) als Beispiel für die kanaanäischen und babylonischen Vorstellungen vom göttlichen Wirken, das Fruchtbarkeit schenkt durch Regen und Wasser, doch auch Zerstörung und Untergang schicken kann durch denselben Regen und heftigen Sturm. Der Huracán der Maya und der Orkan der Kanaaniter und Babylonier sprechen von einer ähnlichen Erfahrung des Göttlichen.

Das Ende des Psalms lenkt die göttliche Machtdemonstration auf Israel hin: Der Gott, der sich in ungeheuren Naturereignissen als machtvoll erweist, soll Israel seinen ebenso machtvollen Segen schenken (29, 11). Offenbar hat Israel keine Angst, Jahwe diese Machtdemonstrationen zuzuschreiben, die auch die Wucht der Zerstörung einschließen – offenbar, weil man in allem Untergang immer auf den Segen Gottes setzt. Aber ein sozusagen antiseismischer und wetterfester Gott der besten aller Welten ist dieser machtvolle Gott Israels nicht.

8.10 Gottes Schrecken und Unbegreiflichkeit

Eine schmale Traditionsspur im Islam radikalisiert nochmals die Logik des zitierten Psalms. Der Bonner Islamwissenschaftler Navid Kermani (1967-) bietet unter dem wenig sympathisch klingenden Titel seiner Habilitationsschrift *Der Schrecken Gottes* (2005) Einblicke in die Machtdemonstrationen Gottes, die ganz am Wunsch des Menschen, ein katastrophenfrees Leben in Gesundheit und Wohlbefinden zu führen, vorbei gehen. Nach einer Schrift des Apothekers Attar aus dem 12. Jh. mit dem Titel *Das Buch des Leidens* entpuppt sich Gott als Schrecken des Menschen. Dieses Buch exerziert den Gedanken durch: „Es gibt Gott, aber weder liebt er uns, noch ist er gerecht. Es gibt einen Sinn, aber er ist unheilvoll“ (Kermani 2005: 228), katastrophal. Darum ist es besser, diesem Gott der Katastrophen fern zu bleiben, er ist arglistig.

Allahs Arglist zeigt sich im tragischen Schicksal Satans (Kermani 2005: 271–276), über das selbst die Erzengel Gabriel und Michael weinen müssen. Denn

Satan wird von Allah verstoßen und zum Teufel gemacht, weil Satan Gott und Gottes Gebote so sehr liebte. Gott hatte nämlich geboten, nur ihn allein zu verehren: „Allah ist der Einzige, und keiner ist ihm gleich.“ (Sure 112) Als Gott nun von den Engeln verlangte, sie sollten sich vor seinem frisch erschaffenen Menschen tief verbeugen, da verweigerte Satan die verehrende Verbeugung vor dem Menschen. Denn er wollte eben nur Gott verehren und lieben und nichts Gott gleichsetzen, erst recht nicht den Menschen. Darum aber wurde er verstoßen. Ist Allah also arglistig, ein Gott der Täuschung?

Kermani spürt diesem unheimlichen Gottesbild nach. Ihm ist klar, angesichts eines arglistigen Gottes würde sich ein Mensch der westlichen Moderne sofort für den Atheismus entscheiden. Aber diese Option gibt es für den Schiiten nicht.

Am Ende bleibt die Einsicht, dass Gott um seiner selbst willen verehrt und geliebt werden muss, und nicht weil man etwas von ihm hat. Wer sich für diesen immer ganz anderen Gott öffnet, kann in den Alpträumen katastrophaler Widerfahrnisse zu ihm beten: „An der Hand zieh mich, wenn du es kannst; Aus diesem Wirrwarr heraus, als wär' nichts gewesen.“ (Kermani 2005: 282)

Im christlichen Kontext haben einige Theologen die Theodizee ähnlich enden lassen: mit der bereits erwähnten *reductio in mysterium*, mit dem Verzicht auf ausgeklügelte Theorien. Der Jesuit Karl Rahner (1904-1984) formuliert knapp und hart: Die Annahme unbegreiflichen Leids durch Katastrophen jeder Art ist die Probe aufs Exempel für die tatsächliche Annahme der Unbegreiflichkeit Gottes im Glauben: „Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes.“ (Rahner 2009: 383)

8.11 Der gekreuzigte Gott

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Dieser Vers aus Psalm 22, den nach den Evangelien des Markus und Matthäus Jesus am Kreuz hängend in den Himmel schreit (Mk 15,34; Mt 27,46), zeigt, wie dieser unbegreifliche Gott, von dem Karl Rahner spricht, noch Adressat des Menschen *in extremis* sein kann. Aber das bedeutet im Rahmen des christlichen Glaubens nicht nur, dass Gottes Gedanken in einem unausmessbaren Maß über die Gedanken des Menschen hinausgehen. Wenn Gottes Sohn am Kreuz hängt, dann ergibt sich vielmehr das Paradoxon, dass die Unbegreiflichkeit und

Abwesenheit Gottes in Gottes Verhältnis zu sich selbst einen Ort gefunden hat – nämlich im Verhältnis des menschengewordenen Sohnes Gottes zu Gott dem Vater. Damit werden alle Unbegreiflichkeiten des Absurden sowie die Abwesenheit von Sinn und Orientierung in Katastrophen umfasst von Gottes Wirklichkeit. Man fällt folglich in der Katastrophe nicht aus Gottes Sein und Fürsorge heraus, sondern in Gott hinein. In der Katastrophe begegnet man dem Gekreuzigten. Er wird der Rahmen der Katastrophe. Sie schmerzt deshalb nicht weniger, sie erhält auch keine glatte Erklärung. Sie wird aber von Gott selber mitgetragen und am Kreuz ausgehalten. Ob das hilft?

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat einen Aspekt hinzugefügt, der uns zu Max Frisch zurückführt und auch Bestandteil des *Soul-making-Arguments* ist: Damit die Rede vom Kreuz und von Gottes Mittragen der Katastrophe nicht eine leere Behauptung bleibt, muss den Menschen, die von unbegreiflichem Leid getroffen werden, Hilfe zuteil werden – wie den Opfern der großen Flut von 1962 in Hamburg. Diese Hilfe ist Solidarität im Unbegreiflichen, ist Sinn-Rahmen für das Schreckliche, das Gott am Kreuz in sich hineingenommen und umfasst hat. Die göttliche Rahmung der Katastrophe am Kreuz muss mitmenschlich vermittelt werden.

Der Begründer der Befreiungstheologie, der peruanische Dominikaner Gustavo Gutiérrez (1928-) (1990: 68) fragt: „Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?“ Ayacucho ist eine Stadt in der peruanischen Sierra. Ihr Name in Quechua heißt übersetzt „Winkel der Toten“. Und tatsächlich muss man in ihr viele Tote beklagen wegen Armut und alltäglicher Gewalt. Von Gott kann man in dieser Situation nur sprechen, so Gutiérrez, wenn man Wege aus der Gewalt zeigt, sich für soziale Gerechtigkeit engagiert, mit den Menschen solidarisch ist. Gutiérrez zeigt sich davon überzeugt, dass die Rechtfertigung Gottes angesichts einer katastrophischen Welt nur gelingen kann, wenn sich Christen für eine bessere, gerechtere Welt engagieren. Anlässlich der Corona-Pandemie (ab 2020) beruft sich der Direktor der Evangelischen Akademie der Nordkirche in Hamburg, Jörg Herrmann, auf die evangelische Theologin Dorothee Sölle (1929-2003), die das Anliegen der katholisch geprägten lateinamerikanischen Befreiungstheologie rezipierte, wenn er in seinem Beitrag für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. Juli 2020 schreibt:

Die Pandemie ist keine Strafe Gottes. Mit Dorothee Sölle können sich Christen vielmehr als Kooperationspartner Gottes verstehen: Sie

kämpfen an seiner Seite gegen die Chaosmächte der Pandemie – als Pflegerinnen und Pfleger, Ärztinnen und Ärzte, als Verkäufer und Politikerinnen, Müllwerker und Wissenschaftler, als Seelsorgerinnen und Seelsorger, die Kranke und Betroffene nicht allein lassen, als Pfarrerinnen und Pfarrer, die die Hoffungskräfte des Glaubens stärken, ohne dabei moralisierend oder paternalistisch aufzutreten, als hätten nur sie relevante Antworten im Gepäck.

9. Schluss: der Zettel des Paulus und Connies praktische Theodizee

Nach dieser Tour d'Horizon versuche ich selber (Schulz 2009) einen Zettel zu schreiben, auf dem die jüdisch-christliche Rahmung der Katastrophe steht – ein Zettel, der am Ende gar keiner mehr sein soll, droht dieser Zettel doch ohnehin nur, nach Logik der Erzählung von Max Frisch, zum Zettel-Wirrwarr auf dem Teppich in Herrn Geisers Haus zu gehören, „das keinen Sinn gibt“ (137):

Nach christlicher Überzeugung ist die Welt nicht die beste aller möglichen – weil im Endlichen immer alles noch perfektionierbar sein kann. Die Welt ist ebenso wenig „die *schlechteste* unter den möglichen“, wie Arthur Schopenhauer (1788-1860) (1990: 747) anmerkte. Die Welt ist zumindest gut genug, wenn einer des anderen Last mitträgt, wie Paulus im schon zitierten Brief an die Galater (6,2) formuliert. Die Welt ist gut genug, wenn sie im Netz unserer Beziehungen zueinander und zu ihrem transzendenten Ursprung bleibt. Reißt das Netz der Beziehung, erfolgt die menschliche Anerkennung, die die göttliche vermittelt, nicht, dann entfällt uns die Welt, dann wird sie – selbst als beste Welt – zur katastrophischen Welt, die definitiv mit uns nach unten wegbricht.

Theologisch gesprochen ist es die Sünde, die das Netz der Anerkennungsverhältnisse zerreißt. Da uns die Welt verrätselt vorkommt, vor allem dann, wenn wir leidverursachenden Katastrophen ausgesetzt sind, geht das Alte Testament vom Riss im Beziehungsnetz Gott – Mensch aus. Darum erscheint uns die natürliche Welt oft doch nicht mehr gut genug, sondern schlecht.

Paulus argumentiert in diesem Sinn: Obgleich der Tod etwas Natürliches darstellt, wird er als völlige Entmachtung des Menschen erlitten, die sich in schweren Krankheiten bereits abzeichnet. Die dem Tod folgende natürliche Dekomposition des Körpers wird als physische Besiegelung der moralischen Dekomposition durch die Sünde gedeutet. Der Tod sei die Belohnung für die Sünde (Römer 6,23), schreibt Paulus mit bitterer Ironie.

Die moralische Dekomposition zeigt sich bei jedem Menschen in einer merkwürdigen Dissonanz zwischen dem Wollen des Guten und dem (begrenzten oder sogar dem Wollen entgegengesetzten) Können des Guten. Diese Diskrepanz zwischen Wollen und Können führt in moralische Katastrophen. Aus dieser Schwierigkeit vermag sich der Mensch selber nicht herauszuwinden. Dieses Resultat zeigt für Paulus die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die Aurelius Augustinus (354-430) unter dem Stichwort der Ur- und Erbsünde systematisiert. Paulus und Augustinus führen diese Disharmonie im Menschen auf einen Bruch im Gottesverhältnis zurück. Wäre der Menschen ganz auf seinen Schöpfer hin dynamisiert, auf den Grund seines Wollens und Könnens, dann befände er sich in Harmonie mit sich selbst und seinen Mitmenschen, auch mit der Natur. Damit soll nicht gesagt sein, dass Gott Vulkanausbrüche und Pestepidemien schickt, um den sündigen Menschen zu bestrafen.¹¹ Theologen und der Volksglaube haben das allerdings immer wieder behauptet. Im Erdbeben von Lissabon 1755 sah man eine Strafe für die Sünden, die die Portugiesen auf ihr Haupt geladen hätten (Neiman 2006: 356). Wie erläutert, hat man diese und ähnliche Deutungen bei der großen Flut in Hamburg 1962 klar zurückgewiesen, genauso wie im Fall der Corona-Pandemie: „Es gibt keinen strafenden Gott am Mischpult der Weltgeschichte.“ (Herrmann 2020) Denn auch ohne den Menschen wäre die Natur so, wie sie jetzt ist. Aber diese – heute möglicherweise sehr gewagte – These könnte man dennoch formulieren: Die Welt hätte andere Qualitäten, stünde der Mensch in einer ungebrochenen Beziehung zu seinem Schöpfer. In Verbindung mit ihrem Ursprung könnten wir die endliche Wirklichkeit besser verstehen und unser Verhalten optimal auf sie abstimmen, was viele Leben retten würde. Wir hätten in der Tat ein anderes Weltbild. Der Tod wäre vor allem Endgültigwerden und Vollendung der eigenen Freiheitsgeschichte; man würde ihn nicht fürchten als radikale Entmachtung und völlige Auflösung der eigenen Identität. Er wäre vielmehr

¹¹ Meiner Einschätzung nach trifft Kreiner (2005:151–163) nicht den eigentlichen Punkt der Lehre von der Ur- und Erbsünde, wenn er sie im Rahmen der Theodizee als verfehlte „kollektive Vergeltungslogik“ disqualifiziert: als ob behauptet werden solle, die Sünde Adams sei für Naturkatastrophen, Krankheiten und Tod verantwortlich. Welt und Naturgesetze ändern sich selbstverständlich nicht durch die Sünde, sondern der Mensch ändert sich: Er findet sich in einer Erlebnis-Welt vor, in der er nach dem Willen des Schöpfers nicht leben sollte und die den Schöpfer deshalb nicht gut erkennen und rechtfertigen lässt.

das willentlich vollzogene, finale Moment der vollkommenen Lebensübergabe an Gott (Rahner 1999: 258-260).

Paulus wagt im Römerbrief die auf jüdische Überzeugungen zurückgehende weisheitliche Sentenz (8,28): „Wir wissen: Denen, die Gott lieben, hilft er (*synergeî*) in allem (*pánta*) zum Guten (*eis agathón*).“ Vom Kontext dieses Verses ist evident, dass sich „alles“ vor allem auch auf vielfältiges Leid bezieht, auf natürliche Übel wie die Vergänglichkeit (Wolter 2014: 527-531). Zugespitzt formuliert bedeutet dies: Selbst in Katastrophen verhilft Gott zum Guten. Das traut man sich nicht zu sagen angesichts konkreter Opfer. Aber könnte diese Schwierigkeit nicht das Defizit in der Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer markieren? Ein menschliches Indiz, das für diese These spricht, ist die erörterte Tatsache, dass es Beziehungen, Anerkennungsverhältnisse und Solidarität sind, die wesentlich über Lebensqualität und Weltwahrnehmung entscheiden, was sich in der Extremsituation eines Katastrophenfalls besonders abzeichnet. Wenn in diesem Fall schon das stille Mittrauern und Mittragen Erleichterung im Leid verschafft – wenn andere sogar zur Rettung von Katastrophenopfern ihr Leben einsetzen, dann wird eine solidarische Liebe denkbar, von der wirklich gilt, dass in ihr und durch sie sich alles zum Guten wendet. Zu dieser Liebe müsste der Mensch jedoch, weil bei ihm Wollen und Können auseinanderfallen, ermächtigt werden, was Paulus durch den neuen Adam, Christus, gegeben sieht. Allerdings versetzt der Erlöser den Menschen nicht in ein Paradies, sondern gibt durch eine neue Verbindung mit dem Schöpfer die Kraft des Heiligen Geistes, um die Folgen der Entfremdung von Gott zu bestehen und allmählich auszuheilen. Ein tatkräftiges Ja zur Erlösungstat am Kreuz ist verlangt, auf das offenbar Gott setzt und das zu seinem Schöpfungs- und Erlösungsplan gehört. Paulus verwendet in dem zitierten Vers 28 des 8. Kapitels des Römerbriefs das Verb *συνεργεῖν* (*synergeîn*), um zu sagen, *wie* Gott in allem hilft: Es ist ein Helfen im Sinn eines *Synergismus*, des Zusammenwirkens, der Zusammenarbeit. Gott hilft, indem er mit dem Menschen kooperiert; die göttliche Hilfe vermittelt sich mitmenschlich. An dieser Stelle kommt wieder der Notfallseelsorger ins Spiel – und Corinne.

In katastrophal verrästelten Menschenwelten versucht der Seelsorger, durch sein Dabeisein in Katastrophen, durch seine Empathie die wegbrechende Welt im Netz von Beziehungen zu halten. Corinne bringt Beziehung ins leere Haus ihres Vaters. Ihre Tränen anerkennen ihn, dem durch den Schlaganfall der

Boden unter den Füßen weggebrochen ist. Tee und Knäckebrötchen richten ihren Vater auf. Sie schafft Ordnung und Orientierung weniger durch ihr Aufräumen des Hauses, sondern durch ihre Gegenwart. Das ist praktische Theodizee. Sie steht nicht mehr auf einem Zettel an der Wand. Sie geschieht. Auf ihr Geschehen setzt der Schöpfer.

Nur der Mensch hat eine Welt. Darum kennt auch er nur die Katastrophe. Nur ihm entfällt Welt – seine Welt. Sie wird ihm zur dramatischen Wende nach unten hin, wenn andere ihn nicht mehr brauchen, nicht anerkennen, zumal in Unglücksfällen, bei dramatischen Naturereignissen. Katastrophen kennt allein der Mensch. Allein der Mensch kann sie aber auch bestehen – dank Corinne. *She is the frame.*

10. Literaturverzeichnis

- Berger, Klaus (1996): *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Stuttgart: Quell.
- Borst, Arno (2012): *Die Katharer*. Mit Nachträgen von Alexander Patschovsky u. Gerhard Rottenwöhler. Wien: Karolinger Verlag.
- Bruchhausen, Walter (2011): „Nach Genozid und Tsunami. Spirituelle und humanitäre religiöse Katastrophenbewältigung in Ruanda und Indonesien“, in: Kinzig, Wolfram/Rheindorf, Thomas (eds.): *Katastrophen und die Antworten der Religionen*, Würzburg: Ergon, 137–156.
- Bütow, Hans (1965): *Die große Flut 1962*, Hamburg: Hollmann.
- Camus, Albert (2011a/1942): *Der Mythos des Sisyphos*, übers. v. Vincent von Wroblewsky, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (2011b/1947): *Die Pest*, übers. v. Uli Aumüller, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Darwin, Charles (1993): *Mein Leben 1809–1882*, ed. Barlow, Nora, Frankfurt am Main: Insel.
- Dawkins, Richard (2015/1986): *The Blind Watchmaker. Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*, New York: W. W. Norton & Co.
- Dawkins, Richard (2016/2006): *The God Delusion*, London: Black Swan.
- Deutsche Bischofskonferenz (ed.) (2018): „Komm zu uns, zögere nicht!“ (Apg 9,38) *Notfallseelsorge: Seelsorge angesichts des plötzlichen Todes*, Bonn: <https://www.notfallseelsorge.de/links-und->

downloads.html?file=files/notfallseelsorge/Dokumente/Downloads/D
BK_1247.pdf&cid=498 (28.08.2020).

- Döring, Martin/Langenberg, Heike (2001): „Das Küstenbild in Zeiten der Sturmflut – eine Betrachtung der großen Sturmflut 1962 aus zwei disziplinären Perspektiven“, in: *Historisch-meereskundliches Jahrbuch* 8, 47–70.
- Entman, Robert (1993): „Framing: Towards a Clarification of a Fractured Paradigm“, in: *Journal of Communication* 43/3, 51–58.
- Fasciani, Sara (2010): „Nella sciagura Dio è con noi“, in: *I poeti italiani per l'Abruzzo e L'Aquila Luoghi d'Arte e Cultura – La Parola che ricostruisce*, ed. Giancarli, Anna Maria, Pescara: Edizioni Tracce, ohne Seitenangabe, <http://www.tracce.org/POETI%20PER%20L%27ABRUZZO.html> (07.06.2019).
- Giancarli, Anna Maria (2010): „Introduzione“, in: Giancarli, Anna Maria (ed.), *I poeti italiani per l'Abruzzo e L'Aquila Luoghi d'Arte e Cultura – La Parola che ricostruisce*, Pescara: Edizioni Tracce, ohne Seitenangabe, <http://www.tracce.org/POETI%20PER%20L%27ABRUZZO.html> (07.06.2019).
- Groß, Walter/Kuschel, Karl-Josef (1995): „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz: Grünewald.
- Gutiérrez, Gustavo (1990): „Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?“, in: *Concilium* 26, 68–74.
- Haneborger, Lübbert R. (2008): *Max Frisch – Das Prosa-Spätwerk ‚Montauk‘, ‚...Holozän‘, ‚Blaubart‘*, Norderstedt: Books on Demand.
- Herrmann, Jörg (14.07.2020): „Mitleidende Kooperation. Was haben die Kirchen der Pandemie außer diakonischer Praxis entgegengesetzt? Mit dem Virus kehrt die Theodizeefrage zurück“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.
- Hick, John (2010): *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hoerster, Norbert (11.04.1998): Rezension von Armin Kreiner: *Gott im Leid*, a.a.O., in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8.
- Hoerster, Norbert (2010): *Die Frage nach Gott*, München: Beck.
- Hoerster, Norbert (2017): *Der gütige Gott und das Übel. Ein philosophisches Problem*, München: Beck.
- Honneth, Alex (2010): *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hume, David (1980): *Dialoge über natürliche Religion*, ed. Gawlick, Günter, Hamburg: Meiner.

- Jakubowski-Tiessen, Manfred (2009): „Naturkatastrophen: Was wurde aus ihnen gelernt?“, in: Masius, Patrick/Sparenberger, Ole/ Sprenger, Jana (eds.): *Umweltgeschichte und Umweltzukunft. Zur gesellschaftlichen Relevanz einer jungen Disziplin*, Göttingen: Universitätsverlag, 173–186.
- Jewish Encyclopedia* (1906): The unedited full-text of the 1906, Stichwort Ziz. <http://www.jewishencyclopedia.com/search?utf8=✓&keywords=ziz&commit=search> (08.06.2019).
- Kaiser, Gerhard (2002/2003): „Endspiel im Tessin. Max Frischs unentdeckte Erzählung ‚Der Mensch erscheint im Holozän‘“, in: *Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur* 82/83, 46–52.
- Kearney, Richard (2002): *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, London/New York: Routledge.
- Kermani, Navid (2005): *Der Schrecken Gottes – Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München: Beck.
- Kreiner, Armin (2005): *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Krickeberg, Walter (1961): „Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas“, in: Krickeberg, Walter/Trimborn, Hermann/Müller, Werner/Zerries, Otto (eds.): *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart: Kohlhammer, 1–89.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1985): *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal. Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Bösen*, ed. u. übers. v. Herring, Herbert, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Loichinger, Alexander/Kreiner, Armin (eds.) (2010): *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Paderborn: Schöningh.
- Lorenz, Stefan (1998): Art. „Theodizee“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt: WBG, Sp., 1066–1073.
- Mackie, John Leslie (1985): *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, übers. v. Ginters, Rudolf, Stuttgart: Reclam.
- Mall, Ram Adhaer (1997): *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mauch, Christof (2009): „Introduction“, in: Mauch, Christof/Pfister, Christian (eds.): *Natural Disasters, Cultural Responses. Case Studies Toward a Global Environmental History*, Lanham u.a.: Rowman & Littlefield, 1–16.
- Mauch, Felix (2013): *Erinnerungsfluten. Das Sturmhochwasser von 1962 im Gedächtnis der Stadt Hamburg*, München/Hamburg: Döllig und Galitz.

- Neiman, Susan (2006): *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Notfallseelsorge der Evangelischen Kirche im Rheinland: <https://www.ekir.de/notfallseelsorge/notfallseelsorge.php> (08.06.2019).
- Paley, William (2009/1803): *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected From the Appearances of Nature*, Cambridge: University Press.
- Plantinga, Alvin (1965): „The Free Will Defence“, in: Max Black (ed.): *Philosophy in America*, London: Allen & Unwin, 204-220.
- Pröpper, Thomas/Striet, Magnus (2000): „Theodizee“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, ed. Walter Kasper, Freiburg u.a.: Herder, Sp. 1397-1398.
- Rad, Gerhard, von (1982): *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Rahner, Karl (1999): „Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums“, in: Karl Rahner, *Sämtliche Werke, Bd. 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, bearb. v. Schwerdtfeger, Nikolaus/Raffelt, Albert, ed. Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung v. Karl Lehmann u.a., Düsseldorf/Freiburg: Benziger und Herder Verlag, 1-445.
- Rahner, Karl (2009): „Warum läßt uns Gott leiden?“, in: Karl Rahner, *Sämtliche Werke, Bd. 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, bearb. v. Kreuzer, Karsten/ Raffelt, Albert, ed. Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung v. Karl Lehmann u.a., Freiburg/Basel/Wien: Herder, 373-384.
- Ravasi, Gianfranco (1981): *Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione, Bd. 1 (1-50)*, Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Reich-Ranicki, Marcel (1994): *Max Frisch. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Rieske, Uwe (2011): „Von der Annahme des Unfassbaren. Seelsorgerliche Erfahrungen im Projekt ‚hoffen bis zuletzt‘ nach dem Tsunami 2004“, in: Kinzig, Wolfram/Rheindorf, Thomas (eds.): *Katastrophen und die Antworten der Religionen*, Würzburg: Ergon, 157-172.
- Schnoy, Sebastian (2009): CD *Hauptsache Europa*, Mitschnitt aus dem Haus der Springmaus in Bonn, Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, <https://gutezitate.com/autor/sebastian-schnoy>. (28.08.2020)
- Schopenhauer, Arthur (1990): *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schulz, Michael (2009): „Theodramatisches Urereignis: die Sünde Adams und die Wandlung des Menschen zum Schlechteren“, in: Hoping,

- Helmut/Schulz, Michael (eds.), *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde*. Quaestiones Disputatae 231, Freiburg: Herder, 192–232
- Shishmanian, Dana/Torabully, Khal (eds.) (2011): *Poètes pour Haïti*, Paris: Editions L'Harmattan (Kindle-Edition).
- Swinburne, Richard (1987): *Die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam.
- Voigt, Simon (17.07.2017): „Helmut Schmidt wollte nie auf Plünderer schießen lassen“, in: *Nordkurier*, <https://www.nordkurier.de/politik-und-wirtschaft/helmut-schmidt-wollte-nie-auf-pluenderer-schiessen-lassen-1729320707.html> (18.06.2019).
- Wolter, Michael (2014): *Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1–8)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.