

Bernhard Grom SJ

## Im Leid an Gott glauben?

Neuere Überlegungen zu einer alten Frage

Die Frage, wie sich das Leiden des Menschen mit dem Glauben an einen allmächtigen und guten Gott vereinbaren lasse, ist so alt wie der Gottesglaube; allerdings erörtert jede Zeit dieses Problem mit den ihr eigenen Akzenten. Es scheint, daß in den letzten Jahren vor allem psychologische, evolutionsbiologische, philosophische und befreiungstheologische Gesichtspunkte zu neuen Überlegungen geführt haben. Auf sie möchte dieser Beitrag aufmerksam machen.

Eine erste Besonderheit, die ein Ergebnis und Merkmal unserer Zeit sein dürfte, ist die *psychologische Betrachtungsweise*. Nachdem Sigmund Freud die „Trauerarbeit“ zum Thema gemacht hatte, kamen spätere Forscher wie Bowlby oder Glick und Weiss zu der weitgehend übereinstimmenden Ansicht, daß der Trauer- und Anpassungsprozeß nach einem Verlust meistens in Phasen verläuft und von anfänglicher Abwehr über Verzweiflung und Auflehnung zu Anpassung und Erholung führt<sup>1</sup>. Diese Erkenntnis läßt heute Ärzte, Psychologen und Seelsorger deutlicher als früher erkennen, daß die Frage: „Warum gerade ich? Wie kann Gott so etwas zulassen?“ nicht nur theologisch und gedanklich gemeint ist, sondern immer auch zu einem emotionalen Bewältigungsversuch gehört.

Befragungen von Dialysepatienten, von Eltern, denen ein Kind gestorben war, sowie von Witwen und Witwern belegen zwar, daß die Mehrzahl derer, die religiös sind, während ihrer Trauer im Glauben Hilfe fanden, aber sie zeigen auch, daß diese Unterstützung bei etwa einem Drittel der Befragten mit einer Krise verbunden ist. Die Überzeugung, daß Gott dem Leidenden innerlich beisteht und einen Verstorbenen in das ewige Leben aufnimmt, kann einen Trauernden zwar in der Phase der Erholung aufrichten – in der Zeit der akuten Verzweiflung und Auflehnung hilft sie ihm jedoch wenig. Warum dies so ist, hat selten jemand so präzis beobachtet wie der Schriftsteller Cline Staples Lewis, der nach dem Krebstod seiner Frau verbittert in sein Tagebuch schrieb, der Versuch, bei Gott Trost zu finden, führe nur zu dem Eindruck, Gott schlage ihm die Tür vor der Nase zu. Als er die Krise überwunden hatte, bemerkte er dazu:

„Allmählich ist in mir das Gefühl gewachsen, daß die Tür nicht mehr verschlossen und verriegelt ist. War es meine eigene verzweifelte Not, die sie mir ins Gesicht zuschlug? Gerade dann, wenn nichts in unserer Seele Platz hat als ein einziger Schrei um Hilfe, kann Gott sie vielleicht nicht gewähren... Vielleicht machen dich deine eigenen, ständig wiederholten Schreie taub für die Stimme, die du zu hören hoffst.“<sup>2</sup>



## Trauerarbeit: ein psychologischer Gesichtspunkt

In der Phase der Verzweiflung wirkt der Glaube wohl nur dadurch unterstützend, daß er – sofern unkluger Tröstereifer dies nicht verhindert – die Klage und Anklage zuläßt und zu ihrem Ausdruck ermutigt. Dies hilft dem Trauernden, seine Angst, Enttäuschung und Wut bewußter zu erleben und sich mit diesen Gefühlen auseinanderzusetzen sowie die Unangemessenheit mancher Erwartungen und Anklagen einzusehen. Emotionale Betroffenheit und Erregung kann – wie die kognitive Depressionspsychologie zu Recht betont – das Denken blockieren und verzerren. Es neigt beispielsweise zu maßlosen Verallgemeinerungen und Anklagen, weil ihm die Erinnerungen an das Positive, das man „trotz allem“ erfahren durfte und darf, nicht mehr verfügbar sind, so daß man das Leben nur noch als Qual wertet, weil man es im Augenblick so empfindet. Der eben erwähnte C. S. Lewis hat darum in seinem Tagebuch nach einer heftigen Anklage gegen Gott selbstkritisch zwischen „Aufschrei“ und „Gedanke“ unterschieden und notiert:

„Das habe ich gestern abend geschrieben. Es war mehr Aufschrei als Gedanke. Ich will's nochmal versuchen. Ist es vernünftig, an einen bösen Gott zu glauben? Jedenfalls an einen dermaßen bösen Gott? Einen kosmischen Sadisten, einen tückischen Schwachsinnigen? Ich halte es für zu anthropomorph (für allzu menschlich). Wenn man es sich recht überlegt, ist es weit anthropomorph, als wenn man ihn sich als ersten alten König mit langem Bart denkt“ (ebd. 29).

Nun kann aber emotionale Betroffenheit das Denken nicht nur verzerren, sondern auch problembewußter machen und vor einer Verharmlosung des Leids bewahren. Eine psychologische Betrachtung kann dies nur bestätigen. Allerdings muß sie auch vor der Gefahr einer Psychologisierung warnen. Bei manchen neueren Veröffentlichungen zeigt sich die Tendenz, jedes Nachdenken über die Vereinbarkeit von Leid und Glaube als Nicht-Ernstnehmenwollen zu diskreditieren und die philosophisch-theologische Reflexion mit dem Postulat des betroffenen Schweigens, das einem Denkverbot gleichkommt, zu konfrontieren. Autoren, die noch stark von der in den 60er und 70er Jahren popularisierten Psychoanalyse beeinflusst sind, scheuen sich auch nicht, Gedankengänge, die ihnen zu harmonisierend erscheinen, mit pathologisierenden Begriffen wie „Rationalisierung“ oder „Verdrängung“ zu verurteilen.

Eine psychologische Betrachtung hätte indes Angemesseneres zu bieten. Sie könnte beispielsweise zum Nachdenken darüber anregen, wie unterschiedlich sich das allgemein menschliche Bedürfnis nach Kontrolle bedeutsamer Lebensereignisse in einem „Glauben an eine (materiell und sozial) gerechte Welt“ mit bestimmten Erwartungen an Gottes „Schutz“ und „Hilfe“ artikulieren kann und wie diese Erwartungen wiederum sehr verschiedene Bilanzen bei der Zufriedenheit mit dem Leben und mit Gott sowie verschiedene Arten religiöser Leidbewältigung bedingen (s. Anm. 1, 145–155).



Das Nachdenken über Leid und Glaube bewegt sich natürlicherweise zwischen zwei Extremen: Zwischen Emotionalisierung und Intellektualisierung des Leids, zwischen pessimistischer Tragisierung und optimistischer Bagatellisierung. Zwischen einem Schrei, wie ihn F. Dostojewski („Die Brüder Karamasow“) oder A. Camus („Die Pest“) beschrieben haben und einer Traktätchenweisheit, die vom Segen der Krankheit spricht, „mit der Gott uns an sein Herz ziehen will“. Ein erster Schritt, um diese Extreme zu vermeiden, besteht wohl darin, daß man zwischen „Aufschrei“ und „Gedanke“ (C. S. Lewis) unterscheidet und emotionaler Betroffenheit mit Einfühlung und Anteilnahme, gedanklichen Fragen aber mit argumentierendem Denken begegnet. Daß man mit unbezweifelbarer Sensibilität über das Leid reflektieren kann, hat u. a. Hans Jonas mit seinem 1984 gehaltenen Vortrag über den Gottesbegriff nach Auschwitz bewiesen<sup>3</sup>.

Die *gedankliche Auseinandersetzung*, die philosophisch-theologische Reflexion, geht von den physischen Übeln – von Krankheit, Unfall und Tod – wie auch von den moralischen Übeln – nämlich Unrecht, Kränkung, Grausamkeit und Krieg – aus und kreist in immer neuen Varianten um die alte Frage, die schon Epikur (341–270 v. Chr.) als Dilemma empfunden und formuliert hat:

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“<sup>4</sup>

### Ohne Tod kein Leben: evolutionsbiologische Erklärungen

Neue Gesichtspunkte erhielten diese Überlegungen durch den Hinweis, daß physische Übel wie Erdbeben, Flutkatastrophen, Dürre, Krankheit und Tod Beschränkungen und *negative Begleiterscheinungen der Evolution* seien, die doch in der Gesamtbilanz lebens- und menschenfreundlich sei. Eine solche Betrachtung ist freilich nicht als Trostversuch bei einem Todesfall zu sehen, sondern als naturwissenschaftliche Erklärung. So erinnert beispielsweise der Biologe Hans Mohr daran, daß schreckliche Fehlentwicklungen wie Mongolismus auf Gendefekten beruhen und daß Infektionskrankheiten von Viren und Bazillen verursacht werden, die ebenfalls evolutionsbedingt sind. Darüber hinaus stellt er fest, daß das Sterben des einzelnen Organismus geradezu die Voraussetzung für die Entwicklung des Stammes, für die Evolution bildet.

„Die zeitliche Begrenztheit des Individuallebens ist die unabdingbare Voraussetzung für die Stammesentwicklung, die Phylogenie, die schließlich auch den Menschen hervorgebracht hat. Die Phylogenie beruht im Prinzip auf dem Wechselspiel von Mutation, Rekombination und adaptiver Selektion. Diese Faktoren können nur dann wirksam werden, wenn das Individualleben begrenzt ist,



wenn immer wieder neue Genkombinationen den Platz der alten übernehmen. Gäbe es keinen Tod, so gäbe es kein Leben.“<sup>5</sup>

Gewiß, medizinische Hilfe kann heute in vielen Fällen den Mechanismus der natürlichen Selektion außer Kraft setzen, das heißt die Lebensdauer des Kranken verlängern und ihm Nachkommenschaft ermöglichen, doch häufig gelingt das nicht, und es gelingt nie unbeschränkt. Diese evolutionsbiologische Sicht kann nun Traditionalisten zeigen, wie unwahrscheinlich eine naive Auslegung der biblischen Sündenfallgeschichte ist, der zufolge der Mensch ursprünglich leidlos und unsterblich gewesen und erst durch Adams Ursünde der Krankheit und dem Tod unterworfen worden sein soll. Allerdings kann sie die Frage, wie sich Leid und Tod mit der Güte des Schöpfers vereinbaren lassen, nicht beantworten, sondern nur so präzisieren: Warum erschafft Gott das Leben und seine großartigen Chancen durch die Experimente der Evolution, die doch auch – wie der Biologe Adolf Portmann einmal schrieb – eine „Werkstatt des Leidens“ ist, da sie lebenszerstörende Parasiten, Abnützung, Krankheit und Tod mit sich bringt?

Allerdings wird jeder Biologe bestätigen, daß wir nicht wissen, wie biophysisches Leben ohne solchen Schmerz und ohne solche Evolutionsdynamik möglich wäre. Wenn wir fragen, warum der Schöpfer den Kräften der Natur ihren freien Lauf und ihren Wirkmechanismen ihre Gesetzmäßigkeit läßt und nicht jedesmal eingreift, wenn ein Unschuldiger in Gefahr schwebt – Wunder geschehen ja offensichtlich selten –, so müssen wir dagegen einwenden, daß ohne diese Gesetzmäßigkeit und Eigenständigkeit der Welt (deren Annahme etwa die islamische Betonung der unvermittelten Allwirksamkeit Gottes bereits als „deistisch“ empfinden mag) auch keine eigenverantwortliche Vorsorge und kein freies Gestalten, das heißt keine Selbstbestimmung des Menschen möglich wären. Eine fertige Welt für eine bestimmte Zahl von unsterblichen Glücklichen – eine solche Vorstellung ist vermutlich etwas Unmögliches und nur Ausdruck eines Wunschdenkens, das die Natur unvermittelt auf unsere menschlichen Bedürfnisse bezieht, wie wir ein schlüsselfertig angebotenes Haus danach beurteilen, ob es sich für unsere Zwecke eignet. Psychologen sehen darin ein naives finalistisches Denken (J. Piaget). Naturwissenschaftler warnen uns da vor einem allzu menschenbezogenen, anthropozentrischen Verständnis des Universums, und Theologen liegt es nahe, mit Karl Rahner<sup>6</sup> auf die Grenzen unserer Erkenntnis und damit auf die Unbegreiflichkeit Gottes hinzuweisen.

Daran ist richtig, daß wir als Menschen – wie schon das Buch Ijob sagt – nie eine restlos befriedigende und absolut sichere Antwort auf die Frage nach dem Leid geben können, weil wir die Schöpfung immer nur von unserem und nicht von Gottes Standpunkt und Wissen aus betrachten können. Darum sollte man nie aus den Augen verlieren, worin das Nachdenken über das seit Leibniz sogenannte Theodizeeproblem besteht: Es kann nie eine alles wissende Erklärung sein, sondern immer nur der Versuch, zwei Erfahrungen des Menschen mitein-



ander in Einklang zu bringen: einerseits die Erfahrung von Gottes Ja und Güte, die wir in der Menschenfreundlichkeit der Natur, in der Aufforderung unseres Gewissens zur Selbstachtung und in der biblischen Frohbotschaft und Offenbarung machen können, und andererseits die Erfahrung von Schmerz und Unrecht. Bei diesem Verstehensversuch müssen wir insofern anthropozentrisch denken, als wir die Güte der Schöpfung nur von unserem Wohl aus beurteilen können.

Manche meinen, angesichts der Unbegreiflichkeit des unendlichen Gottes sei dieser Versuch eine Anmaßung. Doch wenn man ihn unterbindet und blinde Ergebung in Gottes Willen fordert, läuft man Gefahr, die Unbegreiflichkeit Gottes als Unberechenbarkeit und Willkür eines Despoten oder wenigstens als Rätselhaftigkeit aufzufassen, das heißt als Widerspruch zu seiner unendlichen Gerechtigkeit, Güte und Weisheit. Einem Despoten oder einem Rätsel kann man aber nicht mit Verehrung, sondern nur mit Mißtrauen, Angst und Haß begegnen. Sobald man hinter der Unbegreiflichkeit Gottes „unerforschliche“ Pläne und Absichten vermutet, denen die Leiden des Menschen zu dienen haben – so wie ein Versuchstier nicht wissen kann, welchen höheren medizinischen Zwecken seine Schmerzen dienen –, sieht man den Menschen nicht mehr als Selbstzweck und als Adressaten göttlicher Güte, sondern als Mittel zum Zweck und denkt Gott als einen, der den Menschen lediglich benützt und nicht um seiner selbst willen liebt. Vielleicht sollte man – um solche Mißverständnisse zu vermeiden – nicht sagen, das Leiden habe einen Sinn, sondern: Das Leben behält trotz des Leids seinen Sinn.

### Sich selbst beschränkende Allmacht: eine philosophische Klarstellung

Einen wichtigen neuen Impuls erhielt das Nachdenken über Leid und Tod in Gottes Schöpfung in den letzten Jahren durch den jüdischen Philosophen *Hans Jonas*. Er ging zwar nicht vom biophysisch bedingten Leiden an Krankheit und Tod aus, sondern vom Erleiden menschlichen Unrechts, wie es sich in der Chiffre „Auschwitz“ verdichtet, doch lassen sich seine Gedanken auch auf das naturgegebene Leid anwenden. Vor allem seine Überlegungen zum Verständnis von „Allmacht“ sind von grundlegender Bedeutung. In seinem Essay „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ schreibt er dazu:

„Dies ist nicht ein allmächtiger Gott! In der Tat behaupten wir, um unseres Gottesbildes willen und um unseres ganzen Verhältnisses zum Göttlichen willen, daß wir die althergebrachte Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten können... Es folgt aus dem bloßen Begriff der Macht, daß Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist...

Absolute, totale Macht bedeutet Macht, die durch nichts begrenzt ist, nicht einmal durch die Existenz von etwas anderem überhaupt, etwas außer ihr selbst von ihr Verschiedenem. Denn die bloße Existenz eines solchen anderen würde schon eine Begrenzung darstellen...



Doch neben diesem logischen und ontologischen gibt es einen mehr theologischen und echt religiösen Einwand gegen die Idee absoluter und unbegrenzter göttlicher Allmacht. Göttliche Allmacht kann mit göttlicher Güte nur zusammen bestehen um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit, das heißt Rätselhaftigkeit... Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, daß eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder total unverständlich wäre. Wenn aber Gott in gewissem Grade verstehbar sein soll, dann muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht allmächtig ist. Nur dann können wir aufrechterhalten, daß er verstehbar und gut ist und es dennoch Übel in der Welt gibt. (Für Auschwitz und ähnliche Greuel gilt:) Aber Gott schwieg. Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.<sup>7</sup>

Hier soll nicht weiter erörtert werden, daß Jonas auch der nicht nachvollziehbaren kabbalistischen Vorstellung von einer werdenden Gottheit zustimmt und die Möglichkeit eines wunderhaften Eingreifens Gottes ziemlich dogmatisch ausschließt. Was jedoch überzeugt und gleichsam eine jahrhundertealte Gedankenlosigkeit von Theologie und Verkündigung aufdeckt, ist seine scharfsinnige Kritik an einem naiven Allmachtsverständnis.

Nicht, daß es unzulässig wäre, Gott den „Allmächtigen“ zu nennen, wie es das christliche Glaubensbekenntnis tut. Dieses Bekenntnis will ja (nur) sagen, daß er „alles“ aus Nichts erschaffen hat, ohne eines Grundstoffs zu bedürfen oder seine Macht mit einem ihm gleichgeordneten bösen Prinzip teilen zu müssen, wie es das dualistische Denken der Gnosis oder des Parsismus annahm. Doch bedeutet Allmacht für die christliche Überlieferung nicht, daß der Schöpfer den Menschen zum Guten zwingen oder andere wesensmäßig unmögliche Ziele – etwa ein rundes Dreieck – verwirklichen kann. (Und vielleicht ist eine leidlose Welt ein wesensmäßig unmögliches Ziel.)

Einschlußweise und unausgesprochen hat die jüdisch-christliche Überlieferung immer um gewisse Grenzen der göttlichen Allmacht gewußt – angefangen von der Aussage, daß Gott über die Missetaten von Menschen erzürnt ist, bis zu der von Augustinus, Thomas und Leibniz betonten Einsicht, daß er nur Gutes „wollen“ kann und darum das Böse lediglich „zuläßt“, also hinnehmen muß. Hans Jonas hat dies zu Ende gedacht und metaphysisch begründet, und Theologen wie Eberhard Jüngel<sup>8</sup> stimmen ihm in diesem Punkt zu: Wenn Gott eine von ihm verschiedene, endliche und eigenständige biophysische Welt und freie Menschen schaffen will – und ohne Freiheit wäre der Mensch kein Mensch –, dann bindet er sich in souveräner Freiheit an die Gesetzmäßigkeiten und Grenzen von Materie und Evolution und nimmt nicht nur deren Fehlentwicklungen, sondern auch die nicht minder grausamen Untaten von Menschen in Kauf. Die Erschaffung einer autonomen Welt ist also – wie Hans Jonas formuliert – eine „Selbstbeschränkung“ Gottes, ein „Akt der göttlichen Selbstentäußerung“.

Diese Aussage ist in ihrer Allgemeinheit und Grundsätzlichkeit sicher richtig. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir im einzelnen zwingend beweisen können, daß eine biophysische und freiheitliche Menschenwelt nur in der uns bekannten



leidbeladenen Form möglich ist. Denn wir kennen nicht alle alternativen Möglichkeiten. Allerdings können wir auch nicht zeigen, daß durch bestimmte Veränderungen an der Struktur des materiellen Universums oder der menschlichen Psyche eine leidfreie Welt hätte entstehen können. Im Gegenteil. Ein körperliches Leben dürfte ohne Verletzlichkeit und ohne Abnützungserscheinungen kaum möglich, sondern nur eine Wunschvorstellung sein, und Physiker wie Paul Davies weisen darauf hin, daß schon eine geringfügige Veränderung der Naturkonstanten – etwa der Elementarladung, der Lichtgeschwindigkeit oder der Gravitationskonstante – die Existenz von Menschen, das anthropische Prinzip, in Frage stellen würde<sup>9</sup>. Ebenso ist menschliche Freiheit ohne die Möglichkeit ihres Mißbrauchs psychologisch so gut wie undenkbar. So spricht denn vieles für die Annahme, daß Gott – menschlich gesprochen – vor der Entscheidung stand, ob er eine Welt mit Krankheit, Tod und möglichem Unrecht erschaffen oder aber auf die Existenz von Menschen verzichten sollte, und zu dem Schluß kam: Leider ist Menschenglück ohne Menschenleid nicht möglich, doch alles in allem ist eine Welt mit Leid besser als überhaupt keine Welt.

Doch wenn sich Gott dies sagt, wie ernsthaft ist dann sein Bedauern? Kann er überhaupt echtes Mitleid empfinden? Für die griechische Metaphysik, die auch die christliche Theologie beeinflusst hat, war es undenkbar, daß der vollkommene Urgrund des Seins leiden kann. Dem hat der bereits erwähnte Hans Jonas sein Bekenntnis zum „leidenden“ Schöpfergott entgegengesetzt:

„Wenn irgend etwas von dem, was ich sagte, Sinn hat, dann ist dieser Sinn, daß das Verhältnis Gottes zur Welt vom Augenblick der Schöpfung an, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes beinhaltet. Natürlich beinhaltet es auch Leiden von seiten der Kreatur, aber diese Selbstverständlichkeit ist seit je in jeder Theologie anerkannt worden. Nicht so die Idee, daß Gott mit der Schöpfung leidet, und von ihr sagte ich, daß sie prima facie mit der biblischen Vorstellung göttlicher Majestät zusammenprallt. Aber tut sie dies wirklich so extrem, wie es auf den ersten Blick erscheint? Begegnen wir nicht auch in der hebräischen Bibel Gott, wie er sich vom Menschen mißachtet und verschmäht sieht und sich um ihn grämt?“ (a. a. O. 25 f.)

An den klassisch-metaphysischen Bedenken ist sicher richtig, daß man sich das Leiden Gottes nicht nach Menschenart vorstellen darf – als ob Gott von einem Mächtigeren verletzt und in die Verzweiflung getrieben werden könnte. Doch die Fähigkeit zum Leiden in einem analogen, übermenschlichen Sinn – gehört das nicht zur Vollkommenheit eines Gottes, der an Wohl und Wehe seiner Geschöpfe Anteil nimmt und der „Liebe“ ist (1 Joh 4, 8)?

Wenn Hans Jonas vom Leiden des Schöpfers an seiner Welt redet, spricht er mit moderner Direktheit etwas aus, das bereits das Alte Testament erwähnt, aber nur andeutend und einschlußweise formuliert hat. Und das Neue Testament? Es spricht zwar – wie Helmut Riedlinger sorgfältig herausgearbeitet hat<sup>10</sup> – auch nicht ausdrücklich vom leidenden Gott, doch geht es inhaltlich weit über das Alte Testament hinaus, bezeugt es doch die Menschwerdung, das öffentliche Wirken und den Tod des Sohnes Gottes als dessen *aktive Solidarität mit dem lei-*



*denden Menschen*. So hat denn auch lange vor Hans Jonas ein christlicher Theologe, der Japaner Kazoh Kitamori, eine „Theologie des Schmerzes Gottes“ geschrieben<sup>11</sup>.

Daß man Jesu Auftreten und Schicksal so sehen kann, wird oft noch durch eine theologische Tradition verdunkelt, die Gottes Menschwerdung und Kreuzestod einseitig als Erlösung von Adams Ursünde betrachtet. Ausgehend von der Erbsündenlehre des Augustinus und der Genugtuungstheorie Anselms erklärte diese Auffassung alles Leid – auch Naturkatastrophen, Krankheit und den leiblichen Tod – radikal aus der Schuld des Menschen. Damit wandte sich die Frage nach dem Warum des Leids von Gott weg zum Menschen, der in Adam mitgesündigt haben und darum für alles Leid verantwortlich sein soll. Diese Sicht, die auch in so manches Kirchenlied einging, wurde in den letzten Jahren mehr und mehr als exegetisch falsche und historisierende Mißdeutung der biblischen Sündenfallgeschichte und der paulinischen Adam-Christus-Typologie erkannt<sup>12</sup>. Um so ernster kann man wieder jene Stellen nehmen, in denen die Bibel den Menschen – bei aller Unvollkommenheit und Schuld – als Leidenden sieht, als Opfer, nicht als Täter.

Diese Blickrichtung wurde noch verstärkt durch die *Befreiungstheologie*, die die Solidarität Jesu mit den Unterdrückten in den Mittelpunkt rückte. Beeindruckt vom Beispiel lateinamerikanischer Priester, die ihre ausgebeuteten und resignierten Gemeinden zur Durchsetzung ihrer Rechte ermutigten und dafür gefoltert wurden, beschrieb beispielsweise Leonardo Boff Jesu Verfolgung und Tod als ein „Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst“<sup>13</sup>. Obwohl Jesus kein politischer Messias sein wollte, habe er doch jene kritisiert, die andere im Namen der Religion unterwerfen. Darum sei er mit den Mächtigen in Konflikt geraten.

„Jesus hat den Tod nicht gesucht. Der Tod wurde ihm von außen aufgezwungen, und er hat ihn nicht resignierend angenommen, sondern als Ausdruck seiner Freiheit und Treue zur Sache Gottes und der Menschen. Obwohl man ihn isolierte, ablehnte und bedrohte, hat er sich dennoch nicht – um zu überleben – auf das Spiel der privilegierten Mächtigen eingelassen, sondern ist seiner Sendung treu geblieben.“ „Die Auferweckung des Gekreuzigten zeigt, daß Sterben, so wie Jesus für die anderen und für Gott gestorben ist, nicht sinnlos ist... Die Auferstehung zeigt uns, daß der Henker nicht über sein Opfer triumphiert.“<sup>14</sup>

Vieles spricht dafür, die Überlegungen von Hans Jonas und die der Befreiungstheologie in einer Synthese zu verbinden, die die Offenbarung Gottes in Jesus nicht nur als seine Antwort auf die Schuld, sondern auch auf das Leid des Menschen versteht. Man könnte sie so formulieren: Die biophysisch-menschliche Welt offenbart uns in ihren Lebens- und Befriedigungschancen zwar die Macht und Zuwendung des Schöpfers, der unser Glück will, verhüllt und verdunkelt sie aber gleichzeitig durch das unsägliche Leid, das untrennbar mit ihr verbunden ist. Dem Menschen, der immer wieder argwöhnt, Gott stehe dem Schmerz und dem Unrecht, mit dem er geschlagen wird, gleichgültig oder gar sa-



distisch gegenüber, und der darüber zu resignieren droht, wollte Gott höchstpersönlich und leibhaftig zeigen, daß er das Leid, das er uns – unseretwegen – zuzumuten muß, mit uns teilt. Wie? Indem er es mit uns bekämpft und – wo es nicht zu beseitigen ist – mit uns trägt. Weil er dieses solidarische Mitkämpfen und Mitleiden weder in der Schöpfung noch in unserer Gewissenserfahrung deutlich genug offenbaren konnte und auch nicht bis zur Vollendung der Welt warten wollte, wurde er Mensch und trat persönlich und leibhaft in die Geschichte ein.

In Jesus von Nazareth hat Gott das genaue Gegenteil von Gleichgültigkeit und Sadismus gegenüber menschlichem Leid gezeigt – und eine solche Selbstoffenbarung Gottes bekennt, bei aller Weisheit, die andere Religionen enthalten mögen, nur das Christentum: In Jesus teilt dieser Gott unsere menschliche Bedürftigkeit, indem er als Kind auf die Pflege durch seine Eltern und als Zimmermann auf mühevollen Arbeit angewiesen ist. In ihm stellt er sich menschenverachtendem Verhalten – dem moralisch Bösen – entgegen, indem er für die Diskriminierten Partei ergreift und Behinderung und Krankheit – die physischen Übel der Schöpfung – *bekämpft*, tritt er doch, wie sonst kein Religionsstifter oder Prophet, als Heiler auf – als Heiler, der auch vor der Berührung Aussätziger nicht zurückschreckt (Mk 1, 41). In Jesus fordert dieser Gott die Menschen aller Zeiten auf, mit ihm gegen Hunger, Durst, Obdachlosigkeit, Krankheit und Gefangenschaft anzugehen, weil er solches Leid bei jedem seiner „geringsten Brüder“ als sein eigenes empfindet (Mt 25, 35–46).

In Jesus offenbart Gott schließlich auch, daß er das Böse, wo es unser gemeinsam mit ihm geführter Kampf nicht mehr verhindern kann, mit uns *erleidet* – am Kreuz. Dort zeigt er sich mit den Menschen solidarisch „bis zur Vollendung“, wie es das Johannesevangelium ausdrückt (Joh 13, 1), oder mit den Worten des französischen Theologen Gustave Martelet: Er wird „der Erste der Leidenden und das Mit-Opfer seiner Welt“<sup>15</sup>. Dies bedeutet, daß Gott durch seine Mensch- und Leidwerdung den Menschen nicht nur von Schuld, sondern auch von Verlassenheit und Resignation erlösen wollte und will.

Wenn psychologische Erkenntnis daran erinnert, daß wir nur in ausgeglichener Stimmung zu einer gerechten Gesamtbilanz unseres Lebens fähig sind, und wenn die philosophische Betrachtung ergänzt, daß es neben dem Negativen auch Positives in einem Leben gibt, das durch das Negative nicht aufgehoben wird, so versichert uns die theologische Besinnung, daß Gott sowohl die Freude als auch das Leid mit uns teilt und uns nicht allein läßt. Soziales und psychisches Wohlbefinden ist wichtig, aber nicht alles; und soziales und psychisches Elend mag uns niederdrücken, muß aber keine Letztkatastrophe mehr sein. Diese Zuversicht kann einen Leidenden gelassener machen, wie es Überlebende von Todeslagern und Dauerbehinderte oft bezeugt haben: „Weder Tod noch Leben... können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8, 38f.).



ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Zusammenfassend: B. Grom, *Religionspsychologie* (München 1992) 155–164.
- <sup>2</sup> C. S. Lewis, *Über die Trauer* (Zürich 1982) 44 f.
- <sup>3</sup> Das Problem wurde in den letzten Jahren nicht weniger als früher als Herausforderung an das philos.-theol. Denken betrachtet. Dies zeigen außer den unten angeführten Veröffentlichungen: H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie* (Darmstadt 1985); G. Greshake, *Der Preis der Freiheit* (Freiburg 1985); Leiden (Paderborn 1986), *Theodizee – Gott vor Gericht* (München 1990), beide hrsg. v. W. Oelmüller; *Teodicea oggi?*, hrsg. v. M. M. Olivetti (Padua 1988).
- <sup>4</sup> Epikur, *Von der Überwindung der Furcht* (Zürich 1968) 136. Um 150 n. Chr. wiederholte Sextus Empiricus (*Hyp. Pyrr.* 3, 9 ff.) dieses Argument gegen die Dogmatiker, also in skeptischer, nicht in atheistischer Absicht. Nicht weniger pointiert hat Boethius am Ende der Antike auch die Positiverfahrenen in die Frage einbezogen. Als er 524 im Gefängnis auf seine Hinrichtung wartete, fragte er in seiner Abhandlung „*De consolatione philosophiae*“: „Wenn Gott existiert, woher kommt dann das Böse? Woher kommt aber das Gute, wenn er nicht existiert?“ (I pr. 4).
- <sup>5</sup> H. Mohr, *Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution*, in: *Evolution und Gottesglaube*, hrsg. v. W. Böhme (Göttingen 1988) 207–221.
- <sup>6</sup> K. Rahner, *Warum läßt uns Gott leiden?* in: *Schr. z. Theol.*, Bd. 14 (Zürich 1980) 450–466.
- <sup>7</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (Frankfurt 1987) 33–41.
- <sup>8</sup> E. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, hrsg. v. H. Deuser (München 1986) 265–275. Ohne Bezugnahme auf H. Jonas spricht auch W. Pannenberg vom In-Kauf-nehmen-Müssen der Vergänglichkeit, des Leidens und des Bösen durch den Schöpfer in: *Systematische Theologie*, Bd. 2 (Göttingen 1991) 200.
- <sup>9</sup> P. Davies, *Gott und die moderne Physik* (München 1986) 245 ff.
- <sup>10</sup> H. Riedlinger, *Vom Schmerz Gottes* (Freiburg 1983).
- <sup>11</sup> K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes* (1941; Göttingen 1972). Zusammenfassend: A. Bodem, „*Leiden Gottes*“, in: *Veritati Catholicae*, hrsg. v. A. Ziegenaus (Aschaffenburg 1985) 586–611.
- <sup>12</sup> Siehe u. a. H. Häring, *Die Macht des Bösen* (Zürich 1979); G. Martelet, *Libre réponse à un scandale* (Paris 1986).
- <sup>13</sup> L. Boff, *Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst*, in: *Concilium* 12 (1976) 547–553.
- <sup>14</sup> L. Boff, *Jesus Christus, der Befreier* (Freiburg 1986) 37, 38 f.
- <sup>15</sup> G. Martelet, a. a. O. 87.