

Eva-Maria FABER (Hrsg.)

**Warum?
Der Glaube vor dem Leiden**

SCHRIFTENREIHE DER
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE
CHUR



• Im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST
und
Michael FIEGER

Band 2

Eva-Maria FABER (Hrsg.)

Warum? Der Glaube vor dem Leiden

Mit Beiträgen von

Johannes BRANTSCHEN

Walter BÜHLMANN

Michael FIEGER

Christoph GELLNER

Hermann KOCHANEK (†)

Martin KOPP

Universitätsverlag Freiburg Schweiz

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Herausgeber der Reihe
als reprofertierte Vorlage zur Verfügung gestellt.

© 2003 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1439-X

**Für
Hermann Kochanek
(1946 – 2002)
in dankbarer
Erinnerung**

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 9 |
| Abkürzungsverzeichnis | 13 |
| | |
| Christoph GELLNER „Zuviel ‚warum‘ gefragt“? Leid-, Schmerz- und Theodizeempfindlichkeit im Raum der Literatur | 15 |
| | |
| Michael FIEGER Hoffnung in Leid. Bibelpastorale Aspekte aus dem Buch Ijob zum Thema Leid und Glaube | 35 |
| | |
| Johannes BRANTSCHEN Leiden – Ernstfall der Hoffnung. Eine theologische Meditation | 49 |
| | |
| Walter BÜHLMANN Bestehen – nicht verstehen. Persönliche Erfahrungen eines Krebskranken | 67 |
| | |
| Hermann KOCHANEK (†) Mit Kindern von Gott reden angesichts von Übel und Leid | 83 |
| | |
| Martin KOPP Von der Nachfolge im Leiden. Überlegungen einer geistlichen Theologie | 95 |
| | |
| Die Autoren | 111 |

Vorwort

„Warum?“ So hat die Theologische Hochschule Chur eine öffentliche Vorlesungsreihe überschrieben, die im Mai/Juni des Jahres 2002 stattfand. Diese Frage ist jedoch zuerst weder die Überschrift über eine Vortragsreihe noch Titel eines Buches. Erster Ort für das „Warum?“ sind die verschiedensten Leidsituationen, in denen Menschen klagend, verzweifelt, resigniert oder revoltierend dieses radikale Fragezeichen aufrichten.

Dass die Frage nach dem Sinn des Leidens nicht eine distanziertertheoretisch zu erwägende Problematik ist, sondern aus der existentiellen Situation von Leid erwächst, wurde den Lehrenden, Studierenden und Freunden der Theologischen Hochschule Chur und vor allem einem der vorgesehenen Referenten während der Vorlesungsreihe und in der Zeit danach auf bestürzende Weise vor Augen gestellt. Der Pastoraltheologe der Theologischen Hochschule Chur, Prof. Dr. Hermann KOCHANEK, der einen Vortrag über den Umgang mit dem Leid in der Pastoral halten sollte, musste kurz vor seinem Vortrag ins Spital eingeliefert werden. Nach monatelanger schwerer Krankheit verstarb er am Heiligabend 2002. In dankbarer Erinnerung an ihn widmen wir ihm diesen Band der Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur.

Aus der Feder von Hermann KOCHANEK stammt auch ein Beitrag zur Frage des Sprechens über Gott angesichts des Leidens, den wir in diesem Band veröffentlichen. Was der praktische Theologe hier vor allem für Zusammenhänge des Religionsunterrichtes schreibt, hat Geltung auch darüber hinaus: Es gilt, nicht leichtfertig und oberflächlich von dem „lieben Gott“ zu reden, ohne diese Rede mit dem Leid in der Welt zu konfrontieren.

Wie die Vortragsreihe, so wird auch der vorliegende Band durch einen Beitrag von Christoph GELLNER, Lehrbeauftragter für Theologie und Literatur, Christentum und Weltreligionen an der Universität Luzern, eröffnet. Er widmet sich der Leid-, Schmerz- und Theodizeempfindlichkeit im Raum der Literatur. An fünf Texten aus zwei Jahrhunderten zeigt

GELLNER exemplarisch, wie die Dichter sich das Fragen nicht verbieten lassen. Sie verwahren sich dagegen, Leiderfahrungen zu schnell durch verharmlosende Deutungen zu übertünchen. Durch das Hören auf ihre Proteste und Anklagen wird den Leserinnen und Lesern in gewisser Weise eine Warnung mitgegeben: die „verdammten Fragen“ nicht „ohne Umschweif uns zu lösen“ (H. HEINE).

Die Frage aushalten lernen, sie erst einmal in ihrer Abgründigkeit ausloten – also zulassen, dass das Fragezeichen nach dem „Warum“ bedrängend wird, das ist Voraussetzung für eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem Leiden. Dabei dürfte die Dichtung durchaus so etwas wie eine Fremdprophetie darstellen: Die Schriftsteller stossen die Christen nicht zuletzt auf verschüttete eigene Traditionen. Denn die Bibel führt keineswegs immer gleich Antworten auf die Leidproblematik an, sondern ringt mit dem Leid in Klage und Anklage.

Dies veranschaulicht der Churer Professor für Alttestamentliche Wissenschaften Michael FIEGER an der biblischen Gestalt des Ijob. Dieser ist eben nicht nur der Dulder, wie ihn die Rahmenerzählung beschreibt, sondern auch der Rebell, der sich nicht mit den traditionellen Antworten auf die Leidfrage abspeisen lässt. Während die Freunde ihn auf seine – womöglich verborgene – Schuld hinweisen, nimmt er das Ringen mit Gott auf, weil er keine Antwort akzeptiert, die ihm nicht wirklich zur Antwort werden kann. Was ihm gewährt wird, ist denn auch nicht so sehr eine Antwort als vielmehr die Einsicht, dass eine einfache Antwort zu kurz greifen würde. Das Leiden verweist in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein.

Der Glaube an Gott macht offensichtlich die Warum-Frage nicht einfacher. Eher wird glaubenden Menschen im Leid noch ein zusätzlicher Stachel ins Fleisch getrieben. Kann man angesichts des Leids an Gott glauben? Ist Gott etwa selbst ratlos vor dem Bösen? Leiden ist der Ernstfall der Hoffnung, so die Auffassung von Johannes BRANTSCHEN, emeritierter Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. In seinem Beitrag erhebt er nicht den Anspruch, schlechthin Antworten vorzulegen. Die Antworten, die Generationen vor uns gegeben haben und die heute gegeben werden, sind von begrenzter Bedeutung. Wichtiger sind – um mit einer alpinen Metapher zu sprechen

– die „Griffe“, wie sie auf einer Bergwanderung notwendig sind. Woran kann man sich im Leiden festhalten?

Die Warum-Frage ist und bleibt eine existentielle Frage. Dies wird insbesondere in den Ausführungen des Luzerner Bibelwissenschaftlers Walter BÜHLMANN, Lehr- und Forschungsbeauftragter für Bibelwissenschaft und Verkündigung an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, deutlich, der der persönlich gewendeten Warum-Frage „Warum gerade *ich*?“ nachgeht. Selbst vertraut mit dem Kampf gegen eine aggressive Krebskrankheit begegnet er der Vorstellung, man müsse mit dem Leiden heldenhaft umgehen, und beschreibt eine ganz andere als die „heldenhafte“ Würde des leidenden Menschen. Zugleich öffnet er Perspektiven, die Warum-Frage aus ihrer Verschlossenheit aufzubrechen und konstruktiv in die Wozu-Perspektive zu wenden.

Leiden ist für die christliche Tradition nicht nur jene Situation, die nach dem „Warum?“ fragen lässt. Martin KOPP, bis 2003 Pfarrer in Wädenswil, geht der spirituellen Tradition der Kreuzes- und Leidensnachfolge nach. Dabei weist er im Sinne einer Unterscheidung der Geister durchaus auch auf problematische Punkte hin, wie etwa Erscheinungsformen von Leidensmystik, welche das Leiden des anderen Menschen aus dem Blick geraten lassen. Kriterium für eine authentische Kreuzesnachfolge muss die Ausrichtung auf die Auferstehung als Ziel jedes christlichen Weges sein.

Anlässlich der Veröffentlichung danke ich den Autoren der Beiträge, meinen Kollegen Prof. Dr. Michael Durst, Prof. Dr. Michael Fieger sowie der Sekretärin Frau Margrit Cantieni Casutt für ihre Mitsorge um die Entstehung dieses zweiten Bandes der „Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur“. Anerkennung verdient sodann der Universitätsverlag Freiburg für die gute Zusammenarbeit. Das Erziehungs-, Kultur- und Umweltschutzdepartement Graubünden hat durch einen Zuschuss im Rahmen der Kulturförderung des Kantons Graubünden die Drucklegung ermöglicht. Dafür sei im Namen der Theologischen Hochschule Chur Dank gesagt.

Chur, im April 2003

Eva-Maria Faber

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|-------------------|--|
| BThSt | Biblisch-theologische Studien, Neukirchen-Vluyn 1977ff. |
| Conc(D) | Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, deutsche Ausgabe, Einsiedeln u. a. 1965ff. |
| FQS | Franziskanische Quellenschriften, Werl 1951ff. |
| FRLANT | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen 1903ff. |
| HThKAT | Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i. Br. 2000ff. |
| KStTh | Kohlhammer-Studienbücher Theologie, Stuttgart 1991ff. |
| LThK ² | Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, hrsg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER, 10 Bände und Registerband, Freiburg i. Br. 1957–1967. |
| OTSt | Old Testament Studies, Edinburgh 1935ff. |
| PL | Patrologia Latina, hrsg. von Jacques-Paul MIGNE, 217 Bände, Paris 1841–1864 (verschiedene Nachdrucke). |
| SKZ | Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 1832ff. |
| StZ | Stimmen der Zeit. (Katholische) Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1914ff. |
| ThPQ | Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz a. d. Donau 1848ff. |

„Zuviel ,Warum‘ gefragt“?
**Leid-, Schmerz- und Theodizeempfindlichkeit
im Raum der Literatur**

von Christoph GELLNER

Einleitung

Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen“, formuliert Georg BÜCHNER (1813–1837) in jenem berühmten, vielzitierten Gefängnisgespräch seines Revolutionsdramas „Dantons Tod“ (1835), in dessen Verlauf der Philosoph Payne die Möglichkeit einer jeglichen Theodizee, das heisst einer *Rechtfertigung Gottes angesichts, ja, trotz des Leidens und des Übels in der Welt* entschieden zurückweist: „Merke dir es Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten“¹. Alles fortbestehende Leid in der Welt, alle Entrüstung über ungerechte Zustände drängen immer wieder zu der schmerzlich beunruhigenden Frage: Warum das Leid in Gottes guter Schöpfung? Wie kann ein Gott das zulassen? Wie kann man, diesen abgrundtiefen *Riss in Gottes Schöpfung* vor Augen, an Gottes Allmacht und Güte festhalten? Ja, die Erfahrung des Schmerzes und Leidens ist so stark, dass sie alle theologisch-philosophischen Erklärungsversuche (von Augustin über Thomas bis hin zu Leibniz) buchstäblich durchkreuzt².

¹ Georg BÜCHNER, Dantons Tod, in: DERS., Werke und Briefe (München 1965) 39f. Vgl. Hans MAYER, Georg Büchner und seine Zeit (Frankfurt a. M. 1972) 348–365.

² Vgl. Hermann HÄRING, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht (Darmstadt 1999).

Die „verdammten Fragen“ . . .

Exemplarisch das an Krisenprozessen artikulierend, was zahlreiche ihrer Zeitgenossen an sich selber wahrnehmen, sind Schriftsteller mehr als andere Seismographen geistig-religiöser Umbrüche. Schriftsteller scheuen sich denn auch nicht, dem *Zweifel des Menschen an Gott* Stimme zu verleihen, dem *Protest gegen den Schmerz, das Leid, Übel und Böse in der Welt* zum *Protest gegen Gott* zu machen. Gerade in dieser tiefen *Beunruhigung* durch die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden zeigt sich ihre besondere *Schmerz-, Leid- und Theodizeempfindlichkeit*. Die Erfahrung des ungerechten, masslosen Leidens wird so – gegen alle fromme Verharmlosung, ja, gegen alle christliche Schmerz-, Leid- und Theodizeeunempfindlichkeit³ – zur *radikalen Anklage gegen den allmächtigen Schöpfer* – oft genug im Rückgriff auf kirchlich verdrängte und entschärfte *biblische Klage- und Anklagetraditionen*. Nirgendwo lässt sich dies dramatischer verfolgen als bei Heinrich HEINE (1797–1856). Wird bei ihm doch der Schmerz nicht wie bei Büchner zum „Fels des Atheismus“, vielmehr quält ihn die Krankheit in seiner Pariser Matratzengruft geradezu zu Gott hin⁴. 1849, zeitgleich mit dem Zusammenbruch aller politisch-revolutionären Hoffnungen, zwingt dieser Krankheitsausbruch den 52jährigen Dichter die letzten acht Jahre aufs Krankenbett, grösstenteils gelähmt, fast blind, der Körper geschrumpft auf das Mass eines Kindes, abgemagert zu einem Skelett, die schmerzhaften Krämpfe mit Opium betäubend. Heinrich Heine ist denn auch der erste, der diesen eigenen Krankheits- und Sterbeprozess literarisch zum öffentlichen Thema macht, ihn geistig-wach über mehrere Jahre hinweg schreibend reflektiert. Wie er vorher erotische, politische und religiöse Tabus gebrochen hatte, bricht er nun das Todestabu: „Ich bin nicht mehr der grosse Heide Nr. 2, den man mit dem weinlaubumkränzten Dionysos verglich, während man meinen Kollegen Nr. 1 den Titel eines grossherzoglich

³ Johann Baptist METZ, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: DERS., Diagnosen der Zeit (Düsseldorf 1994) 76–92.

⁴ Eingehend Karl-Josef KUSCHEL, Gottes grausamer Spass? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe (Düsseldorf 2002).

weimarischen Jupiters erteilte“, markiert Heine in seiner ersten öffentlichen Stellungnahme diese *lebensgeschichtliche Zäsur*, seine Abkehr von allen früheren Hoffnungen auf Revolution und gesellschaftliche Utopie, die Emanzipation des Fleisches und eine erotisch-sinnliche Religion, die er der freudlos-glücksvergessenen christlichen Schmerzens- und Jenseitsreligion entgegenstellte⁵, „ich bin kein lebensfreudiger, etwas wohlbelebter Hellene mehr, der auf trübsinnige Nazarener weiter herablächelte – ich bin jetzt nur ein armer todkranker Jude, ein abgezehrt Bild des Jammers, ein unglücklicher Mensch!“⁶

Für Heine wird diese *Krankheits- und Schmerzerfahrung* denn auch zur *Erfahrung Gottes als Abgrund*. Aus einer ganz neuen *Sensibilität und Wahrnehmungsschärfung*, in einem paradoxen *Zugleich von Gottesbekenntnis und Gottesanklage*, wirft er einen *Tiefenblick in die Abgründe von Gottes Schöpfung* – befördert durch die erneute *Lektüre der Hebräischen Bibel*: „Warum muss der Gerechte so viel auf Erden leiden? Das ist die Frage, womit ich mich beständig auf meinem Marterbette herumwälze“⁷, gesteht Heine einem Freund. Jahre später vergleicht sich Heine mit dem *biblischen Hiob*, nennt sich gar „Hiob auf dem Schmerzenslager“: „Da hat er mich, um zu prüfen, auf meine Matratze geworfen, wie weiland Hiob, und wie dem armen Hiob hat er mir alles genommen, nur meine Frau nicht.“ Mit dem anklagend-protestierenden *Hiob* identifiziert sich der todkranke, sterbende Heine jetzt ebenso wie mit dem aussätzigen *Lazarus* (einem lebendigen Toten wie er!); in zahlreichen lyrischen „Lamentationen“ greift er auf die *Klagelieder* und das *Buch Jeremia* zurück – allesamt biblische Traditionen, die die *Schöpfungsgeschichte als Leidensgeschichte* thematisieren, klagend oder anklagend Gott die Rätsel seiner Schöpfung in die Ohren

⁵ Vgl. Christoph GELLNER, Schriftsteller als Bibelleser. Heinrich Heine, Bertolt Brecht und Erich Fried, in: StZ 216 (1998) 550–562. Zum Hintergrund: Dolf STERNBERGER, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde (Frankfurt a. M. 1976).

⁶ Heinrich HEINE, Sämtliche Schriften in 12 Bänden, hrsg. von Klaus BRIGLEB (München / Wien 1976) 9, 109.

⁷ Heinrich HEINE, Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Säkularausgabe, hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris (Berlin / Paris 1962–1976) 22, 298f.

schreien: „Ich liege zusammengekrümmt, Tag und Nacht in Schmerzen, und wenn ich auch an einen Gott glaube, so glaube ich doch manchmal nicht an einen guten Gott. Die Hand dieses grossen Thierquälers liegt schwer auf mir“⁸. Heines unter der qualvollen Rückenmarkschwindsucht erzwungene „Rückkehr zu Gott“ ist denn auch eine *Rückkehr zu Gott im Akt des Protests*; ein Glauben an den Schöpfer in der Form des Widerstands; eine Wiedererweckung also des Religiösen im Gewande der Rebellion – unter ausdrücklichem Rückgriff auf biblische Klage- und Anlagetraditionen: „Kennst Du jenes schauerliche, peinigende Gefühl, welches ich die *Verzweiflung des Leibes* nennen möchte? Gottlob, dass ich jetzt wieder einen Gott habe, da kann ich mir doch im Uebermaasse des Schmerzes einige fluchende Gotteslästerungen erlauben; dem Atheisten ist eine solche Labung nicht vergönnt“⁹.

... es lässt sich kein Reim darauf finden

Ganz auf der Linie der *Gottesrebellion des biblischen Hiob* eröffnet Heine den „Zum Lazarus“ überschriebenen Gedichtzyklus seines letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Lyrikbandes mit einem erregenden *Protestgedicht*, das Heine selber als *blasphemisch-religiös* bezeichnete:

Lass die heiligen Parabolen
Lass die frommen Hypothesen –
Suche die verdammten Fragen
Ohne Umschweif uns zu lösen.

Warum schleppt sich blutend, elend,
Unter Kreuzlast der Gerechte,
Während glücklich als ein Sieger,
Trabt auf hohem Ross der Schlechte?

⁸ HEINE, Werke (oben Anm. 7) 23, 56.

⁹ HEINE, Werke (oben Anm. 7) 23, 26f.

„Zuviel ‚Warum‘ gefragt“?

Woran liegt die Schuld? Ist etwa
Unser Herr nicht ganz allmächtig?
Oder treibt er selbst den Unfug?
Ach, das wäre niederträchtig.

Also fragen wir beständig,
Bis man uns mit einer Handvoll
Erde endlich stopft die Mäuler -
Aber ist das eine Antwort?¹⁰

Heine macht uns Leser zu Zeugen eines längeren Gesprächsprozesses über eine offensichtlich unlösbares, ja, unbeantwortbares Grundproblem. Zu Zeugen eines abgebrochenen Diskurses mit energisch eingeforderten Lösungserwartungen: die „verdammten Fragen“ sollen nicht länger mit frommen, wirklichkeitsfremden Gleichnisgeschichten und Spekulationen überspielt werden. Entnervt fordern die Sprechenden „ohne Umschweif“ Klartext in drei imperativen Sätzen und vier zugespitzten Fragen. „Verdammt“ sind diese Fragen, weil offensichtlich selbst Gott sie nicht auflösen kann; Gott ist Teil des Problems, nicht Teil der Lösung; es ist offen, ob man ihm noch trauen kann, schillernd zwischen Ohnmacht („Ist etwa unser Herr nicht ganz allmächtig?“) und Niedertracht („Oder treibt er selbst den Unfug?“). Gerade so aktualisiert Heine die rebellischen Teile der biblischen Hiob-Überlieferung, indem er *Gottes Güte und Allmacht angesichts einer Schöpfung voller eklatanter Widersprüche* problematisiert, Gott nach der Schuld, nach seiner letzten Verantwortung für die Zustände in Schöpfung und Geschichte befragt. Und wie im biblischen Hiob-Buch bleiben die „verdammten Fragen“ ungelöst: „beständig“ wird weitergefragt. Ohne „den Unfug“ zu fügen, macht Heines Gedicht durch den bewusst vermiedenen, ja, absichtsvoll missglückten *Schlussreim* diese bleibende *Ungereimtheit* zwischen Gottes Weisheit und den Rissen, Brüchen und Abgründen in seiner Schöpfung nur um so schmerzlicher fühlbar! Während in allen vorangehenden Strophen die zweite und vierte Zeile

¹⁰ HEINE, *Sämtliche Schriften* (oben Anm. 6) 11, 201f.

sich reimen, soll sich am Ende nichts mehr runden, nichts zusammenpassen, nichts glatt sich fügen. Das reimlose Versende verweigert die Harmonie sich findender Töne und hallt irritierend über die Grenze dieser Verse hinweg als wohlkalkulierte Sigle prinzipieller Antwortlosigkeit. Angesichts dieser unlösbaren Fragen gibt es denn für Heine weder eine Auflösung der Gottesfrage in Atheismus (wie bei Büchner) noch eine harmonisierende Gerechtersprechung Gottes durch den Menschen (wie bei Augustin, Thomas und Leibniz). Heines *dritte Option* heisst: *Verweigerung der Theodizee*, eine Haltung, die in ihrer Mischung aus kämpferischer Trauer und fragender Resignation immer noch unausgesprochene *Erwartungen an Gott* impliziert.

Hiobs Stimme ist stumm geworden

Eine nochmalige Zuspitzung erfuhr die Frage nach dem *Warum des Leidens* im 20. Jahrhundert angesichts des unvorstellbaren Grauens des millionenfachen Menschenmords in den Gaskammern und Konzentrationslagern von *Auschwitz*. „Man begreift es nicht mit Gott. Und man versteht es nicht ohne ihn“, hält Elie WIESEL (*1928) fest, einer der Überlebenden der *Shoah*, der die Erfahrung der Holocaust-Katastrophe in seinem literarischen Schaffen immer wieder als *klagend-anklagende Anfrage an Gott* thematisiert. „Angesichts einer beispiellosen Summe von Leid hätte Er handeln müssen . . . auf welcher Seite stand Er? Nur auf der der Opfer? Sah er sich nicht als Vater aller Menschen? . . . Wie sollte man nicht einen Vater beklagen, der sieht, wie seine Kinder von Mördern hingeschlachtet werden, die doch auch seine Kinder sind?“¹¹ Man kann die Katastrophe des Holocaust niemals mit Gott begreifen. Man kann dieses Massenleiden Unschuldiger aber auch nicht ohne Gott begreifen, ist Elie Wiesel überzeugt und hält an der unausrottbaren Hoffnung fest, Gott möge einmal selbst offenbaren, wie sich

¹¹ Elie WIESEL, Gott weiss, was Leiden heisst, in: DERS., Macht Gebete aus meinen Geschichten (Freiburg i. Br. 1986) 59–64. Vgl. Reinhold BOSCHKI, Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel (Mainz 1994).

„Zuviel ‚Warum‘ gefragt“?

die Pogrome an Unschuldigen mit seiner Güte, Gerechtigkeit und Weisheit vereinbaren lassen¹².

Welchen Schatten die Shoah auf die Auseinandersetzung mit Gott und die Frage nach dem Warum des Leidens wirft, lässt sich vielleicht nirgendwo eindringlicher ablesen als an der einzigartigen literarischen Auseinandersetzung Nelly SACHS' (1891–1970) mit der *Hiobgestalt*. Nicht von ungefähr nannte sich die Berliner Jüdin, der 1940, in buchstäblich letzter Minute, die Flucht nach Schweden gelang, selber die „Hiobzerschlagene“. Das Hiob-Gedicht ihres Gedichtbandes „Sternverdunkelung“ (1949) entwirft denn auch Zeile für Zeile einen genau kalkulierten *Gegen-Hiob*¹³:

O DU WINDROSE der Qualen!

Von Urzeitstürmen

In immer andere Richtungen der Unwetter gerissen;

noch dein Süden heisst Einsamkeit.

Wo du stehst, ist der Nabel der Schmerzen.

Deine Augen sind tief in deinen Schädel gesunken

wie Höhlentauben in der Nacht

die der Jäger blind herausholt.

Deine Stimme ist stumm geworden,

denn sie hat zuviel *Warum* gefragt.

Zu den Würmern und Fischen ist deine Stimme eingegangen.

Hiob, du hast alle Nachtwachen durchweint

¹² Ausführlich: Walter GROSS / Karl-Josef KUSCHEL, *Ich schaffe Finsternis und Unheil. Ist Gott verantwortlich für das Übel?* (Mainz 1992) 135–153.

¹³ Karl-Josef KUSCHEL, *Hiob und Jesus. Die Gedichte der Nelly Sachs als theologische Herausforderung*, in: *StZ* 118 (1993) 804–818; Georg LANGENHORST, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung* (Mainz ²1995) 185–90. Vgl. Michael BRAUN / Birgit LERMEN, *An letzter Atemspitze des Lebens. Nelly Sachs* (Bonn 1998).

aber einmal wird das Sternbild deines Blutes
alle aufgehenden Sonnen erleichen lassen¹⁴.

Der entscheidende Unterschied zum biblischen Vorbild: Der Sachs'sche Hiob ist offensichtlich nurmehr der gequälte, einsam-schmerzbestimmte, ohne Freunde, ohne Gefährten im Leid. Eine Gott-Suche oder Gott-Rede ist ihm nicht mehr möglich: das Hadern des unschuldig leidenden Menschen, seine Rebellion, sein Rechtsstreit mit dem Allerhöchsten – nichts davon, geschweige denn eine persönliche Gottesoffenbarung oder gar seine Wiederherstellung durch Gott. Dabei geht das Bild der in alle vier Windrichtungen ausgreifenden Windrose, das die universale Dimension der Qual symbolisiert, auf das biblische Hiobbuch zurück – „Geh ich nach Osten, so ist er nicht da, nach Westen, so merk ich ihn nicht, nach Norden, sein Tun erblicke ich nicht; bieg ich nach Süden, sehe ich ihn nicht“ (Hiob 23,8f) – und steht dort für die Erfahrung einer *universalen Gottesverdunkelung*, das Gefühl völliger *Gottesverlassenheit*. Hiob, der Fragende, ist stumm geworden, blind vor tränendem Schmerz und nächtelangem Weinen, er hat *zuviel Warum gefragt*. Bild für dieses Sprachloswerden ist der Gang der Stimme zu den Würmern und Fischen. Die tausendfache Warum-Frage angesichts von Auschwitz blieb ungehört, die Gotteserscheinung der Bibel blieb aus. Ein Leiden vom Ausmass der Shoah würgt jeden Hader mit Gott ab, weil Hadern noch eine Erwartung an Gott einschliesst. Das aber ist dem Sachs'schen Hiob verwehrt. Hat doch die stets unbeantwortete Warum-Frage *jedes Reden mit und zu Gott, auch das rebellierende, erstickt*. Und doch endet das Gedicht nicht mit dem Verstummen. Auf der Grenze des Sagbaren¹⁵ ist die Rede von einem alles überstrahlenden „Sternbild“, das „einmal“ „alle aufgehenden Sonnen erleichen lassen wird“. Dabei stehen die „aufgehenden Sonnen“ bei Nelly Sachs gerade nicht als Hoffnungsmetapher, sondern als ein Bild für die blutende Menschheitsexistenz überhaupt. Dieses blutrot gefärbte Sym-

¹⁴ Nelly SACHS, *Fahrt ins Staublose. Gedichte* (Frankfurt a. M. 1988) 95.

¹⁵ Vgl. Verena LENZEN, *Sprache und Schweigen nach Auschwitz*, in: Walter LESCH, *Theologie und Ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst* (Darmstadt 1994) 183–200.

„Zuviel ‚Warum‘ gefragt“?

bol der Elendsexistenz wird einstmals „erbleichen“ angesichts jener Gestalt, die das Leiden schlechthin verkörpert: Hiob! Gerade so steht Hiob bei Nelly Sachs für die durch alles Leid hindurch dennoch unauslöschliche Hoffnung auf Verwandlung und Erlösung. Hiobs Schmerz und Leid wird auf diese Weise in die Hoffnungsaussage mit aufgehoben und bleibt so präsent. Und doch ist dies gerade keine Antwort auf Hiob, sondern unter den Bedingungen des Holocaust eine *Verschärfung des Problems Hiob* – eines Hiob, der nicht einmal mehr in der Lage ist, mit Gott zu streiten, gegen Gott zu rebellieren, dem nur in Aussicht gestellt wird, dass sein *Leiden nicht das letzte Wort* behalten wird.

Der Anfang allen Unrechts, der Anfang der Schuld Gottes

Noch weiter in der Bibel geht Erich FRIED (1921–1988) zurück, auch er konnte sich als junger Wiener Jude der Nazibarbarei nur durch die Flucht nach England entziehen, nicht von ungefähr befand sich in seinem Fluchtgepäck ein Englisch-Wörterbuch, Goethes „Faust“ und – die Bibel¹⁶. Unter dem unmittelbaren Eindruck des Infernos der Judenvernichtung schrieb Fried in den ersten Nachkriegsjahren das erregende Gottesgedicht „Eli“¹⁷. Auch dieser Text ist dem Rätsel des Grauens der Shoah auf der Spur, das er durch das zitierte alte jiddische Volkslied ausdrücklich thematisiert:

Eli!

Mein Gott?

Sein Gott?

Wessen Gott?

Kein Gott?

¹⁶ Vgl. GELLNER, Schriftsteller als Bibelleser (oben Anm. 5) 555–562.

¹⁷ Erich FRIED, *Gesammelte Werke. Gedichte I* (Berlin 1993) 109f. Vgl. Volker KAUKOREIT, *Vom Exil bis zum Protest gegen den Krieg in Vietnam. Frühe Stationen des Lyrikers Erich Fried. Werk und Biographie 1938–1966* (Darmstadt 1991) 286–305.

Der du Eva und Adam
belogen hast . . .
und sie vertrieben hast
und dann den Kain
aufgebracht hast gegen Abel
indem du *sein* Opfer
wegwarfst und Abel erhobst
und zu Kain sprachst von der Sünde
die auf ihn wartete . . .

Wessen Gott bist du?
Kains Gott
oder keiner?
Wurdest du immer mehr Kain
mit jedem neuen
von dir geschaffenen
oder geduldeten Mord?

Bist du unstet
und flüchtig geworden?
Bist du gegangen
oder vergangen?
Bist du wirklich gestorben?

Eli! Eli?
„In feiernde Flammen
hoben sie mich gebrennt!
Eli, Eli!
Lamah safthani?!“

Bist du wirklich
ein Niemand geworden?
Bist du Niemand?
Oder ist das nur deine List
Niemand zu scheinen
im Bereich

„Zuviel ‚Warum‘ gefragt“?

der Ungeheuer von heute
(deiner Geschöpfe!)
vielleicht um dich so zu retten
vor deiner eigenen Schöpfung
so wie Odysseus
der sagte
sein Name sei Niemand
um sich zu retten
aus der Gewalt
des Polyphem?

Ausgehend vom kunstvoll mit dem alten jiddischen Volkslied verwobenen verzweifelten Gebetsschrei des Gekreuzigten („Mein Gott, warum hast du mich im Stich gelassen?“ Mk 15,34 / Ps 22,1) kommt es bei Erich Fried – über Heinrich Heines abgründige Frage, ob nicht Gott selbst „den Unfug treibt“, hinaus – zu einer noch abgründigeren *Radikalisierung der Gottes- und Theodizeeproblematik*. Angesichts des Infernos des Judenmords ist für Fried die Existenz eines gütigen Schöpfergottes nicht mehr einholbar. Gott wird im Gegenteil als *Urheber allen Übels und alles Bösen* bezichtigt: Adam und Eva hat er „belogen“ und durch das Gebot „verführt“, dann Kain gegen Abel „aufgebracht“. So verschmilzt – angedeutet im Sprachspiel „Kein Gott?“ – „Kains Gott / oder keiner“ – das Bild Gottes mit dem Kains, dem Flüchtigen, dem sich Verflüchtigenden, der zum Niemand wird. *Gott ist schuld, ja, mehr noch, Gott wird zu Kain*: Wie Kain ist auch Gott flüchtig, ein Niemand geworden, der sich vor seiner eigenen Schöpfung und seinen „ungeheuren“ Geschöpfen in Sicherheit bringt, um nicht zur Verantwortung gezogen zu werden¹⁸.

Die Rede von der *Schuld Gottes* als Quintessenz der Geschichte von Kain und Abel im Schatten des Hitlerterrors begegnet auch bei Wolfgang HILDESHEIMER (1916–1991), der eben sechzehn Jahre alt war, als seine Familie 1933 mit ihm aus Hitlerdeutschland floh, zu-

¹⁸ Magda MOTTÉ, Bruderermord als abendländische Tradition, in: Heinrich SCHMIDINGER (Hrsg.), Die Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Mainz 1999) 2, 64–79, hier 74.

nächst nach England, dann nach Palästina. 1946-49 nahm er als Simultandolmetscher an den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen teil, deren Protokolle er redigierte. Mit seiner Übersiedelung 1957 nach Poschiavo (Graubünden) emigrierte Hildesheimer ein zweites Mal aus Deutschland: aus Furcht, die Nazis könnten wieder an die Schaltstellen der Macht zurückkehren. Die Erfahrung des alle Masse sprengenden Grauens des Holocaust ist denn auch in Hildesheimers gesamtem Werk, gerade in seinem ersten grossen Roman „Tynset“ (1965), zu spüren¹⁹. Es handelt sich dabei um die Notate eines Menschen, der schlaflos in seinem Bett liegt und seinen weitläufigen Gedankenassoziationen nachhängt: den „vergangenen Schrecken“ des nationalsozialistischen Terrors, der Frage nach Schuld und Sühne. Eines Nachts stösst er zufällig im Kursbuch auf den verlockend klingenden Namen „Tynset“, dessen imaginierte Geschichtslosigkeit ihn magisch anzieht. Er beschliesst, zu dieser rätselhaften Bahnstation im Norden Norwegens aufzubrechen, rückt im Verlauf seiner nachtwandelnden Imaginationen aber immer mehr davon ab. Wie Hamlet, auf den mehrfach im Roman angespielt wird, bleibt er letztlich untätig „für immer“ im Bett. Am Ende steht Tynset als unauflösbare Chiffre für die unbegreifliche Rätselhaftigkeit der Wirklichkeit.

In seinen nächtlichen Gedankenexkursionen, die untergründig die *offene Frage nach Gott* durchzieht, taucht denn auch die berühmte biblische Geschichte des von Gott verworfenen *Kain* auf, die wie keine andere die *Undurchschaubarkeit der Schöpfung* und das *unerklärbare Rätsel des Bösen* veranschaulicht: „Kains Gebet rauchte nicht und schwelte nicht. Es war, indem es um nichts bat, ein gutes, anständiges Gebet, vielleicht eines der letzten guten Gebete – da mag ich mich täuschen –, bestimmt aber das erste. Nur war es eben sinnlos, denn der Gott, an den es sich richtete, war anderweitig beschäftigt, es liebte

¹⁹ Vgl. Karl-Josef KUSCHEL, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (Düsseldorf 1997) 59–71; Ich will mich in die Rolle des Gläubigen versetzen. Gespräch mit Wolfgang HILDESHEIMER, in: Karl-Josef KUSCHEL, *Ich glaube nicht, dass ich Atheist bin. Neue Gespräche über Religion und Literatur* (München 1992) 79–97; Christoph GELLNER, *Schriftsteller als Bibelleser: Wolfgang Hildesheimer, in: lamed. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 6/1998, 17–19.

ihm, das Gebet nicht zu erhören, das wirft kein schlechtes Licht auf Kain, sondern vielmehr auf seinen Gott²⁰. In der Tat: Warum erhört Gott das Gebet Kains nicht? Warum bleibt ihm, ohne ersichtlichen Grund, Gottes Segen vorenthalten, ja, verweigert? „Dieses Rätsel liess mich lange nicht ruhen“, bekennt die immer nur als Stimme, nie als konkrete Gestalt deutlich werdende Erzählfigur. „Es war das erste Rätsel, das mir entgegentrat . . . ich hatte kein Rätsel erwartet, zumindest nicht gerade hier, so nah am Anfang und nicht so früh . . . es war das erste, der Anfang aller Rätsel. Es ist aber auch der Anfang allen Unrechts, Anfang der Schuld Gottes, der aus keinem Grund Kain nicht gnädig ansah und sein Opfer aus Früchten des Feldes verschmähte . . . während Er Abels Opfer, dampfendes Fleisch und Blut von ihm selbst zum Ruhme seines Gottes geschlachteter Tiere, Gedärm und Innereien und alles, zu sich aufsteigen liess, genüsslich und in wohlgefälliger Betrachtung des Opfernden, der seinen Gott erkannt hatte und ihm die Wünsche vom Gesicht ablas, Gott wollte Fleisch“²¹.

In Hildesheimers ruhelos meditierender Nachtgestalt begegnet uns denn auch ein von bohrenden Zweifeln getriebener Bibelleser, der nicht länger im Sinn überkommener, ja, verharmlosender und harmonisierender Exegese über diese abgründige Geschichte hinweggeht. Ein Bibelleser, der vom offensichtlichen Unrecht gegenüber Kain irritiert ist und nicht loskommt, ja, Kain gegen Gott ins Recht zu setzen versucht. Erscheint ihm Gott doch als ein *launischer Willkürgott*, der durch seine Bevorzugung Abels Kain erst den Grund dafür lieferte, den eigenen Bruder zu erschlagen: „Diese Willkür, diese verletzende Laune Gottes glaubte Kain nicht ertragen zu können, er hatte seinen Schöpfer ernst genommen, hatte Ihn geliebt, vergöttert und in furchtbarer Enttäuschung erschlug er dessen Günstling, den eigenen Bruder, ja, so war es, und wurde dafür auf immer und ewig von Ihm verdammt“²².

Hildesheimers verstörend gottkritische Bibelexegese gipfelt schliesslich in der *Umkehrung der klassischen Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels und des Bösen*. War ihr von Augustin bis Leibniz

²⁰ Wolfgang HILDESHEIMER, Tynset (Frankfurt a. M. 1992) 107f.

²¹ Ebd. 108f.

²² Ebd. 109.

daran gelegen, in jedem Fall Gottes Unschuld und Gerechtigkeit zu Lasten des sündigen und schuldigen Menschen zu erweisen, so wird bei Hildesheimer Kains Ablehnung durch Gott nicht länger durch dessen angebliche Schuld gerechtfertigt, vielmehr Gott als Schuld angelastet. Nicht länger steht also der Mensch in einem schlechten Licht, vielmehr sein Gott: „Es steht da geschrieben, Kain sei von heftiger, eifersüchtiger Gemütsart gewesen, Abel dagegen sanft und fromm . . . Der eifersüchtige Bauer und der fromme Jäger und Schlächter: Kain böse und missgünstig, Abel gut und rechtschaffen – nein . . . diese Ordnung nehme ich dem Schöpfer der beiden nicht ab, geschweige Seinen Chronisten . . . Die Erde soeben erschaffen, bevölkert von nicht mehr als vier Menschen . . . was gab es da an Dingen und Gedanken, an denen das Böse sich hätte bilden können . . . Wo war der Ansatz, an dem es sich eingefressen, sich ausgebreitet und weitergefressen hätte? Nirgends, nichts da als ein trügerisches Paradies und Wüste und das schreiende Unrecht Gottes, dem es behagte, Kain zu verderben. Eine schwere Belastung, ein Makel, ein Zeichen an der Stirn, das haftet, nicht an Kain, sondern an seinem Schöpfer. Los davon!“ Das „schreiende Unrecht“ – es ist von Gott begangen worden. Das Kainsmal trägt nicht länger der verfluchte, ja, verdammte Mensch, sondern von nun an sein Schöpfer. Das aber führt in Hildesheimers „Tynset“-Roman *nicht* zu einem *Neuaufleben der Theodizeefrage*, nicht zu einer verschärften Auseinandersetzung mit der Schuld Gottes, sondern letztlich zur *Ermüdung der Theodizeefrage*. Ist die Sache mit Gott doch für den Icherzähler dieser geisterhaften Tagebuchmonologe ein für alle mal vorbei, erledigt.

Protest gegen den Krokodilgott

Dass sie sich längst noch nicht erledigt hat, ja, dass mit menschlicher Leid-, Schmerz- und Theodizeempfindlichkeit ganz neu *religiöse Urfragen* wachwerden und aufbrechen können, zeigt die *neue Krebsliteratur* seit den 70er Jahren²³. Eine neue Art der literarischen Aus-

²³ Vgl. Karl-Josef KUSCHEL, Was macht der Krebs mit den Menschen? Literarische Spiegelungen – theologische Reflexionen, in: StZ 216 (1998) 453–470.

einandersetzung mit Krankheit, Leid und Schmerz liegt hier vor, in der, *ähnlich wie bei Heinrich Heine* ein autobiographisch gestalteter literarischer Dokumentarismus dominiert. In Tagebüchern, Diktaten, Briefen, Aufzeichnungen, Geständnissen und Konfessionen bis hin zu pamphletartigen Ausbrüchen ist hier der Schreibende zugleich der eigentlich Betroffene, die Krankheitsgeschichte die erlebte Geschichte des eigenen Körpers. Neben den Tagebüchern und Briefen Maxie WANDERS, 1979 herausgegeben von ihrem Mann unter dem Titel „Leben wär‘ eine prima Alternative“, Peter NOLLS „Diktate über Sterben und Tod“, 1984 zusammen mit einer Totenrede von Max FRISCH herausgebracht, sind die unerhört schockierenden Provokationen von Fritz ZORN religiös-theologisch besonders aufschlussreich, dessen aufsehenerregendes Krankheits- und Todesbuch „Mars“ Adolf MUSCHG 1977 veröffentlichte. Diese unter dem Pseudonym Fritz Zorn erschienenen Notate des an der „Goldküste“ des Zürichsees aufgewachsenen Millionärssohns und Zürcher Gymnasiallehrers Fritz ANGST, der 1976 mit 32 Jahren seiner tödlichen Krankheit erlag, erzählen denn auch eine *Krebsgeschichte als Fluchgeschichte*. Rechnet Zorn / Angst doch in einer Mischung aus *Autobiographie, Manifest und Anklageschrift* schonungslos mit seinem bisherigen Leben ab, erklärt seinem bürgerlichen Milieu und dem dieses Milieu stützenden Gott den Krieg: Mars! So gibt er gleichsam den Krieg, den die Krebszellen gegen den eigenen Körper führen, mit einem Fluch an die Eltern, die ihn im Zeichen von Anstand, Sauberkeit und Pflichterfüllung „zu Tode erzogen“²⁴, und die Gesellschaft weiter, hinter deren Wohlanständigkeitsanschein sich die lebensfeindlichsten Prinzipien verbargen.

Geboren im Sternzeichen des Widders, dem Zeichen des *Mars*, wird Fritz Zorn dieser *römische Kriegsgott* zur Deutefigur seiner Existenz²⁵. Dabei verkörpert Mars so etwas wie den Archetyp der *Aggression*, die sich in seinem Fall selbstzerstörerisch nach innen wenden musste, da jegliche äussere Angriffsfläche erziehungsbedingt ausschied; kaum zufällig bezeichnet Zorn seinen Krebs als ungeweinte, ja, „ver-

²⁴ Fritz ZORN, Mars. Mit einem Vorwort von Adolf MUSCHG (Frankfurt a. M. 1979) 44.

²⁵ Vgl. LANGENHORST, Hiob unser Zeitgenosse (oben Anm. 13) 303–309.

schluckte Tränen²⁶. Im Blick auf den Schreib-, Bewusstwerdungs- und Sterbeprozess steht Mars für die totale *Rebellion* – gegenüber dem Heillosen seiner familiären und sozialen Herkunft, und gegenüber *Gott*, der sich ihm als *verschlingendes Ungeheuer* zeigt – wie dem *biblischen Hiob*, den er als weiteren Anknüpfungspunkt seiner Rebellion entdeckt. Zorns Fluch gilt denn auch dem *Hiobschen „Krokodilgott“*, der offenbar seinen Spass daran hat, die Menschen in den Abgrund zu reißen und sie zu verschlingen: „Habe ich nicht das Krokodil erschaffen, das an Scheusslichkeit alles andere übertrifft?“, spitzt Zorn Gottes Antwort an Hiob sarkastisch zu²⁷. „Kann das Krokodil nicht beißen, morden, verstümmeln, verkrüppeln, vernichten? Wie kommst du dazu, an meiner Autorität zu zweifeln, wo ich doch der Herr über solche Scheusslichkeiten bin?“ Und so schleudert dieser Todkranke – parodistisch die Rolle Hiobs als des *frommen Dulders* durchspielend – diesem *Todes-Gott* entgegen: „Du hast recht. Ich anerkenne, dass du der gemeinste, widerlichste, brutalste, perverseste, sadistischste und fieseste Typ der Welt bist. Ich anerkenne, dass Du ein Despot und Tyrann und Gewaltherrscher bist, der alles zusammenschlägt und umbringt. Dies ist für mich Grund genug, dich als allein seligmachenden Gott anzuerkennen, zu verehren und zu preisen. Du bist das grösste Schwein des Universums. Meine Antwort auf diesen Tatbestand ist die, dass ich dir gerne untertan bin . . . Du hast die Gestapo, das KZ und die Folter erfunden; ich anerkenne also, dass du der Grösste und Stärkste bist. Der Name des Herrn sei gelobt“²⁸.

Blasphemie? Man darf nicht vergessen, wer diese Verse schreibt: ein todkranker 32jähriger, der die überkommenen göttlichen Attribute

²⁶ ZORN, Mars (oben Anm. 24) 132.

²⁷ Zorn verkehrt damit die Aussageabsicht der Gottesrede (Hiob 40,6–41,26) protestexegetisch in ihr Gegenteil: die Existenz des Leviathans (meist als Krokodil übersetzt), der im Hiob-Buch zusammen mit Behemoth (übersetzt meist als Nildpferd) die ungeheuren, widergöttlichen Mächte des Bösen symbolisiert, die Gott immer wieder überwindet, untermauert in seiner Lesart nur Hiobs Vorwurf, Gott sei böse, ja, geradezu ein Sadist. Vgl. Othmar KEEL, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (Göttingen 1978) 126–156.

²⁸ ZORN, Mars (oben Anm. 24) 166f.

„Allmacht“ und „Güte“ mit seiner eigenen Sterbenssituation nicht zusammenbekommt. Ein Krebskranker, der die Ursache seiner tödlichen Erkrankung in der lebensverhindernden Erziehung zur Enthaltbarkeit, Sanftmut und zum Dulden ausmacht und gerade darum in der biblischen Hiob-Figur das *Zerrbild christlicher Vorstellungen* attackiert: die jahrhundertelange Frömmigkeitstradition, die in Hiob nur den *unendlichen Dulder* sah, der nicht auf die Idee kam, kritisch Stellung zu beziehen, zu klagen, ja zu rebellieren, sondern kuscht, indem er sich Gottes unverständlich bleibender Macht unterwirft. Schlimmer noch für Zorn: Eben diese duldsame Haltung finde sich heute noch zuhauf, Zorn hat dabei vor allem seinen Vater vor Augen, ja, „es wimmelt heutzutage von solchen Hioben“. Gegen eine solche Haltung des Duldens und Entsayens kann er daher nur Protest einlegen: „Eben *weil* Gott das Krokodil erfunden hat, besteht die Verpflichtung, gegen ihn zu rebellieren . . . und sterbend Gott zu fluchen“²⁹. Nirgendwo in der Literatur nach 1945 findet sich eine derart radikale Weigerung, sich mit dem Krokodil-, dem Todesgott zu versöhnen als in „Mars“ von Fritz Zorn. Der einseitigen Hiob-Zeichnung als nur demütiger Dulder in christlicher Tradition, die Hiobs Rebellion völlig ausblendete, wird hier die ebenso einseitige Anti-Hiob-Zeichnung entgegengestellt. Zugleich ist Fritz Zorns blasphemischer Gottesfluch, wie beim biblischen Hiob, das *äusserste Mittel der Gottesprovokation*: sinnvoll wird der Fluch ja nur durch die letzte noch so kleine Hoffnung, Gott möge sich doch anders zeigen. Während sich jedoch im biblischen Hiobbuch diese Hoffnung durch das Erscheinen Gottes und die himmlische Entschädigung am Ende erfüllt, bleiben mit der letztendlichen Vergeblichkeit aller Lebenshoffnungen des sterbenden Fritz Zorn die scheinbaren Blasphemien dieses „Anti-Hiob“ als *offene Fragen* zurück.

²⁹ Ebd. 167.

Literatur als Erfahrungsschärfung christlicher Theologie

1. Krankheit, Schmerz und Leid, persönliche und geschichtliche Katastrophen als Rückfrage an Gott: Es ist unübersehbar, dass gerade Schriftsteller eine besondere Sensibilität haben für eine beunruhigend *schmerz-, leid- und theodizeempfindliche Auseinandersetzung mit Gott*. In der unauswechselbaren Konkretheit, Subjektivität und Authentizität literarischer Texte melden sich denn auch aufstörende *Kontrasterfahrungen* betroffener Zeitgenossen zu Wort angesichts der abgründigen Rätsel der Schöpfung. Ihre aufwühlende Klage, Anklage oder ihren Protest gilt es nicht vorschnell stillzustellen, zu beschwichtigen oder zu entschärfen. Bringen Schriftsteller wie Heinrich Heine doch zugleich *vergessene, verdrängte biblische Klage- und Anklagetraditionen* ins Spiel, die viel beunruhigender, ungetrösteter und rebellischer sind, als deren kirchlich und liturgisch gezähmte Rezeption glauben macht. Ja, gerade dort, wo Schriftsteller wie Nelly Sachs, Erich Fried und Wolfgang Hildesheimer diese biblische Tradition noch einmal radikalisieren, an der Hiobfigur die unüberbrückbare Kluft zwischen Einst und Jetzt aufweisen, damalige Verheissung mit der Verzweiflung der Gegenwart konfrontieren, wo sie wie Fritz Zorn das Zerrbild einer gerade um die Gottesrebellion halbierten Frömmigkeit attackieren oder ganz unbiblisch von einer Schuld Gottes sprechen, kann uns solche *Erfahrungs(ver)schärfung* hellhöriger, ja leidempfindlicher machen für den *Schmerz und die Sehnsucht* in Gottes Schöpfung. Denn in der Tat: „Eine Theologie ohne Tränen der Trauer und ohne Seufzer der Hoffnung, eine Theologie, die den Menschen in seinem Schmerz und in seiner Sehnsucht verloren hat, hat auch das, was sie für ihr eigentliches Thema halten mag, Gott verloren“³⁰.

2. Der Gottesglaube kann daher eigentlich gar nicht genug warum fragen. Gerade wer an Gott glaubt, erfährt die Risse, Brüche und Abgründe in seiner Schöpfung, erfährt das oft unerträgliche Mass an unschuldigem Leiden um so schmerzlicher. Wer an Gott glaubt, muss

³⁰ Henning LUTHER, Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags, in: DERS., Religion und Alltag. Bausteine einer praktischen Theologie des Subjekts (Stuttgart 1992) 239–256, hier 252.

die Widersprüche der Welt noch schärfer wahrnehmen, weil sein Glaube an den Schöpfer voraussetzt, dass diese Welt ursprünglich auf einer guten und gerechten Ordnung beruht und nicht darauf, dass Gott selbst „den Unfug treibt“. Glaube an Gott ist also kein Stillstellen der Fragen, sondern ein Verschärfen der Fragen: Warum ist die Welt so, wie sie ist, obwohl sie Gott doch „gut“ geschaffen hat? Glauben an Gott bedeutet daher, mit den Tatsachen dieser Welt nicht fertig zu sein. Zugleich erlaubt gerade der biblische Gottesglaube, Schmerz und Leid vor Gott auszusprechen und Gott in die Verantwortung zu nehmen. Wo dagegen kein Adressat für Klage und Anklage mehr da ist – an der fortschreitenden Verabschiedung des Theodizeemotivs von der „Blechtrummel“ (1959) bis zu Marcel BEYERS Roman „Flughunde“ (1995) lässt sich dies im Raum der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur minutiös verfolgen³¹ –, fällt denn auch die ganze Last der Schuld und des Bösen auf den ungerechtfertigt leidenden Menschen zurück. Ihm bleibt nur noch das Verstummen als letzte Zuflucht einer Frage nach Theodizee, die sich reduziert auf die Frage nach der Würde der Opfer.

3. Auf die schmerzlich beunruhigende Frage: Warum das Leid in Gottes guter Schöpfung? Wie kann ein Gott das zulassen? lässt sich denkerisch-theoretisch keine Antwort und, wie gerade Heine zeigt, „kein Reim“ finden. Ganz auf der Linie Elie Wiesels lautet die biblisch und theologisch wohl einzig verantwortbare Option: *Offenhalten der Theodizeefrage* – im Interesse Gottes und im Interesse des Menschen³². Heißt also *Warten auf Theodizee* im Vertrauen auf die Selbstdurchsetzung und Selbstrechtfertigung Gottes. Darauf dass, wenn überhaupt, Gott selbst sich an „seinem“ Tag angesichts aller Übel rechtfertigen, die verbliebenen Rätsel seiner Schöpfung auflösen wird.

³¹ Regina AMMICHT QUINN, „... hinter dornverschlossenem Mund“. Theodizeemotive, in: SCHMIDINGER, Die Bibel (oben Anm. 18) 1, 592–613.

³² Vgl. GROSS / KUSCHEL, Ich schaffe Finsternis und Unheil (oben Anm. 12) 209–213.

Hoffnung in Leid.

Bibelpastorale Aspekte aus dem Buch Ijob zum Thema Leid und Glaube

von Michael FIEGER

Ijob, der Protagonist des nach ihm benannten Buches, bringt zum Ausdruck, dass in der sehr konkreten, mich persönlich betreffenden Begegnung von Leid und Glaube sich etwas nicht Vorprogrammierbares ereignet, das das Prädikat „mystisch“ verdient.

Im Widerstand des Ijob gegen das eigene Leid spiegeln sich folgende Fragen von Menschen wider, die gerade im Leid nach Gott fragen: Warum muss gerade ich leiden?¹ Wo ist Gott? Warum lässt er das zu? Gibt es eine Hoffnung im Leid?

Im folgenden Beitrag wird der Frage nachgegangen, welche Antworten das Buch Ijob auf die eben gestellten Fragen gibt.

1. Summarische Vorstellung des Buches Ijob

Das Buch Ijob regt wie kein anderes biblisches Buch dazu an, über das Verhältnis von Leid und Glaube nachzudenken. Es besteht aus einer kurzgefassten episch-prosaïschen Rahmenerzählung (1,1–2,10 und 42,10–16) und einem langen poetischen Dialogteil, der sich in die Rahmenerzählung einfügt (2,11–42,9). Die Rahmenerzählung, die an ein Märchen erinnert, da sie mit den Worten „Es war ein Mann im Land Uz“ (1,1) beginnt und leicht zu „Es war einmal ein Mann im Land Uz“ ergänzt werden kann², spielt sich auf zwei Ebenen ab, im Himmel und

¹ Zu dieser Frage aus der Sicht eines Krebsleidenden siehe: Walter BÜHLMANN, Warum gerade ich? Biblische Meditationen eines Krebskranken (Freiburg i. Ü. 2002) 14–18. Siehe auch seinen Beitrag unten S. 67–82.

² Siehe dazu Konrad SCHMID, Das Hiobproblem und der Hiobprolog, in: Manfred OEMING / Konrad SCHMID, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid

auf Erden. Aus der Rahmenerzählung erfährt die Leserin und der Leser, dass JHWH, vom Satan angespornt, Ijob auf grausame Weise auf die Probe stellt. Zunächst wird ihm sein Besitz weggenommen. Später sterben seine Kinder und auch Ijob selbst muss an einer schweren Krankheit leiden (1,12.18f; 2,6f). Das fremdverursachte Leid des Ijob ist sowohl psychischer als auch physischer Natur. Selbstbeherrschung kennzeichnet sein Verhalten. Der Autor des Buches hält zusammenfassend fest (2,10c), dass sein Titelheld bei allem Leid mit seinen Lippen nicht sündigte. Die Rahmenerzählung endet ähnlich wie in Märchen mit einem wirklichkeitsfremden „happy end“. Gott wendet das Geschick Ijobs, indem er seinen Besitz auf das Doppelte vermehrt, lässt ihn sieben Söhne und drei Töchter bekommen und schenkt ihm noch ein langes Leben (42,10–17). Ijob erhält das, was sich der Mensch im Leben wünscht: Wohlstand, Zufriedenheit, Gesundheit, Nachkommen und ein langes erfülltes Leben. Der Leserin und dem Leser wird eine ideale Situation vor Augen geführt. Der Dramatik des Leidens wird dadurch der Boden entzogen. Vertraue auf Gott, dann wird es dir auch im Leid gut ergehen, das ist schliesslich die Botschaft der Rahmenerzählung. In der Rahmenerzählung wird Ijob, so wie ihn auch der Jakobusbrief (Jak 5,11) präsentiert, als der gottergebene Dulder dargestellt. Nach Ezechiel 14,14 wird Ijob neben Noach und Daniel wegen seiner Gerechtigkeit besonders gepriesen.

Im Dialogteil (2,11–42,9)³ hingegen rebelliert Ijob wegen des von ihm als ungerecht empfundenen Leids gegen Gott. Hier melden sich vier Freunde Ijobs zu Wort. Ijob entgegnet einem jeden von ihnen, und auch Gott zögert nicht mit seiner Antwort. Die Freunde Ijobs gehen davon aus, dass jedem Menschen in diesem Leben für seine Taten vergolten wird. Gemäss dieser Vergeltungslehre, die vom „Tun-Ergehen-Zu-

(= BThSt 45) (Neukirchen-Vluyn 2001) 9–34: „Es ist nicht allein der Beginn . . . : Es war ein Mann im Land Uz (Hi 1,1), der sich fast von selbst zu: Es war einmal ein Mann im Land Uz, ergänzt und an ein Märchen erinnert. Es sind vor allem die beiden Himmelsszenen, die den Leserinnen und Lesern – von einem eigentümlich irrealen Standpunkt aus – einen märchenhaft anmutenden Einblick in den Himmel geben“ (9).

³Das Pro und Contra der Separierung von Rahmenerzählung und Dialogen siehe bei SCHMID, Das Hiobproblem (oben Anm. 2) 13–19. SCHMID plädiert für eine „substantielle Zusammengehörigkeit von Rahmen und Dialogen“ (19).

sammenhang“ geprägt wird, ist Ijobs Leid Folge seiner ihm bewussten oder unbewussten Schuld. Er hat also das Leid als Folge seines Verhaltens zu ertragen.

Durch sein abschliessendes Urteil lehnt Gott den Zusammenhang zwischen dem Leid des Ijob und seiner potenziellen Verfehlung entschieden ab. Ijob, der wegen seines Leids, das er als ungerecht empfindet, mit Gott rechten möchte (13,3b), wird sich durch die Reden Gottes der Unbegreiflichkeit und Grösse Gottes dadurch bewusst, dass er einsieht, dass nicht der Mensch *Mittelpunkt der Schöpfung* ist (38,1–42,6)⁴. Gott hat die Schöpfung so geschaffen, dass sie keinen eindeutigen Mittelpunkt hat. Dadurch wird die Bedeutung des Menschen vor Gott relativiert.

Einer jeglichen objektivierenden Rede von Gott wird im Buch Ijob eine Absage erteilt. Es ist eher möglich zu behaupten, was Gott nicht ist, als eine Aussage darüber zu machen, wer er ist. Gott ist jedenfalls nicht so, wie Menschen ihn im Laufe der Geschichte gemäss ihrer Gerechtigkeitsvorstellungen wahrhaben wollen. Insofern ist das Ijob-Buch ein Fallbeispiel für eine *negative Theologie*. Daher ist die Frage berechtigt, ob die negative Theologie, die sich bei Ijob widerspiegelt, nicht eine mögliche Antwort auf die Theodizeefrage ist.

2. Die Auffassung von der Vergeltung durch Gott

In den Reden der Freunde des Ijob überwiegt die Auffassung von der Vergeltung, gemäss derer Leid Folge menschlicher Schuld ist. Von der Folge wird auf die Ursache zurückgeschlossen. Ursache des Leids ist die menschliche Sünde. Der Zweck des Leidens besteht darin, den Menschen wegen seiner Sünde zu bestrafen, Sühne zu erwirken und den

⁴ Zur Diskussion über die Stellung des Menschen in der Schöpfung siehe Othmar KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (= FRLANT 121) (Göttingen 1978) 156 und Oeming / Schmid, *Hiobs Weg* (oben Anm. 2) 115f. Siehe ferner Gerhard von Rad, *Die Erzählung von den Leiden Hiobs. Die Diskussion über die Leiden Hiobs*, in: DERS., *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*, hrsg. von Odil H. Steck (Neukirchen-Vluyn 1974) 79–90.

Sünder zur Umkehr zu bewegen. Drei Aspekte, die diese Vergeltungslehre illustrieren, sollen nun kurz vorgestellt werden.

a. Den Menschen, der Schuld auf sich geladen hat, erwartet die Strafe. Nach Elifas von Teman wird der Gewalttätige früher oder später mit dem Schwert bestraft:

„Der Frevler bebt in Ängsten all seine Tage, die Zahl der Jahre ist dem Gewalttätigen verborgen. In seinen Ohren hallen Schreckensrufe, mitten im Frieden kommt der Verwüster über ihn. Er kann nicht hoffen, dem Dunkel zu entfliehen, aufgespart ist er für das Schwert“ (15,20–22).

b. Der Frevler lebt so, als ob es Gott nicht gäbe. Für Bildad von Schuach ist der Frevler ein Mensch, der Gott nicht kennt:

„Ja, der Frevler Licht erlischt, die Flamme seines Feuers strahlt nicht auf. Das Licht in seinem Zelte dunkelt, seine Leuchte über ihm erlischt. Eng wird sein gewaltiger Schritt, sein eigener Plan bringt ihn zu Fall . . . Fürwahr, so geht es mit der Wohnung des Frevlers, mit dem Ort des Menschen, der Gott nicht kennt“ (18,5–7. 21).

c. Leid ist das Signum für einen gottlosen Menschen. Am deutlichsten wird der Zusammenhang zwischen Leid und eigener Schuld in der Rede des Elihu in Kapitel 36:

„Nicht lässt er (Gott) am Leben einen Gottlosen, den Armen aber schafft er Recht. Nicht wendet er vom Gerechten seine Augen; und Könige auf dem Thron, ja, er lässt sie sitzen für immer, dass sie erhöht sind. Und wenn sie gefesselt sind in den Ketten, sie gefangen sind in des Elends Stricken, dann sagt er zu ihnen ihr Tun und ihre Freveltaten, weil sie sich überhoben. Und er öffnete ihr Ohr für die Warnung, indem er sprach, dass sie vom Unrecht abkehren sollen. Wenn sie gehorchen und dienen, dürfen sie ihre Tage im Glück vollenden

und ihre Jahre in Wonnen. Und wenn sie nicht gehorchen, werden sie durch ein Geschoss dahingerafft und sie verscheiden im Unverstand. Ruchlose im Herzen hegen Zorn, sie rufen nicht um Hilfe, wenn er sie fesselt. Ihre Seele muss in der Jugend sterben, wie das Leben der Lustknaben ist ihr Leben“ (36,6–14).

Diese drei Aspekte machen deutlich, wie Gott gemäss der Vergeltungslehre zu reagieren hat. Schuld wird bestraft, gesühnt und der Sünder zur Umkehr gemahnt. Mehrere Charakteristika, die einen Sünder ausmachen, werden deutlich: Sie leiden, sind überheblich und überhören die Warnung Gottes, sie sind zornig gegen Gott, bitten ihn nicht um Hilfe und leben schliesslich nicht lange⁵.

3. Leid und Glaube in Psalm 73 – Eine Brücke zu Ijob

Eine Brücke zum Kapitel 21 des Ijob-Buches, das sich mit der Frage des Wohlergehens der Frevler auseinandersetzt (21,7-26), kann in Psalm 73 gefunden werden. Wie das Buch Ijob ist auch der Psalm 73 von der Vergeltungslehre der Weisheitstheologie geprägt. Auch im Psalm 73 wird der Zusammenhang zwischen Glaube an Gott und Leid thematisiert. Das Leid des Beters von Psalm 73 ist rein psychischer Natur. Der Anblick des Friedens bzw. des Wohlergehens der bösen Menschen verursacht in ihm Leid, das sich im Gefühl der Eifersucht niederschlägt:

„Denn ich war eifersüchtig auf das Wohlergehen der Bösen, das ich sah“ (73,3).

⁵ Weitere Überlegungen zur Frage nach Ursache und Zweck des Leids im Buch Ijob siehe bei Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, in: Einleitung in das Alte Testament, hrsg. von Erich ZENGER u. a. (= KStTh 1,1) (Stuttgart 31998) 297–308, hier 307. Siehe auch Gianfranco RAVASI, *Fino a quando, Signore? Un itinerario nel mistero della sofferenza e del male* (Cinisello Balsamo, Mailand 2002) 131–159.

Indem sich der Beter aus dem Psalm 73 mit den in seinen Augen bösen Menschen vergleicht, die scheinbar glücklich sind und für die Gott keine Rolle spielt, gerät er in eine Gotteskrise:

„Also umsonst hielt ich rein mein Herz, und ich wusch in Unschuld meine Hände und war geschlagen allezeit und umsonst war meine Züchtigung jeden Morgen“ (73,13f).

Mitten in dieser Krise, in der der unruhige Beter, den Frevlern entsprechend, Gott beinahe verleugnet hätte (73,15), erfährt er die unmittelbare Nähe Gottes:

„Ich sann nach, dies alles zu erkennen, Mühsal war es in meinen Augen, bis ich eintrat in Gottes Heiligtümer, einsah ihr Endgeschick“ (73,16f).

Das, was mit den Heiligtümern Gottes gemeint ist, lässt sich, auch wenn diese Erfahrung der Nähe Gottes nicht deutlich geschildert wird, auf zwei Möglichkeiten reduzieren: „(1) Der Beter erzählt von einem Besuch im Jerusalemer Tempel, der ihm den Weg aus der Krise brachte. (2) Der Beter redet hier figurativ/metaphorisch vom Eindringen in die Geheimnisse Gottes bzw. von einer mystischen Gotteserfahrung“⁶.

Der Beter wird zwar in seiner leidenschaftlichen Eifersucht befriedigt, indem er wie auch immer erfährt, dass die Frevler ein schlimmes Ende erwartet (73,18–22. 27), dennoch richtet sich sein Blick am Ende des Gebetes von den Frevlern weg, in Richtung zu Gott. Es kommt nicht mehr auf die Frevler an, sondern auf seine persönliche Beziehung zu Gott, die die eigene Selbstgerechtigkeit verblassen lässt:

„Aber was mich betrifft, das Herannahen Gottes ist gut für mich. Ich habe in den Herrn JHWH meine Zuflucht gesetzt,

⁶ Frank-Lothar HOSSFELD / Erich ZENGER, Psalmen 51-100 (= HThKAT) (Freiburg i. Br. 2000) 343.

(mit der Absicht,) alle deine Werke zu künden“ (73,28; vgl. 73,23–26).

Mit dem „Herannahen“ Gottes ist im Psalm 73 ein zweifaches gemeint: Einerseits ist es der Beter, der vertrauensvoll sein Leid Gott vorträgt, so wie es auch Ijob tut, und andererseits ist es Gott, der sich dem Menschen zuwendet und ihn auf unerklärliche Weise seine wohlthuende Nähe erfahren lässt.

4. Zentrale Aspekte von Leid und Glaube aus den Reden des Ijob

Die folgenden Aspekte über Leid und Glaube aus dem Buch Ijob weisen eine Steigerung auf. Diese Steigerung, die erst durch das „Herannahen“ Gottes überhaupt möglich wird, zeigt, wie ein Mensch im Leid zur Schau Gottes gelangen kann:

– Leiden verursacht zunächst unbedachtes Reden. – Wie eine Entschuldigung klingt zu Beginn der Reden des Ijob seine Aussage, dass er unbedacht von Gott redet. Sein Schmerz ist die Ursache dafür:

„Denn nun ist es (mein Leid) schwerer als der Sand des Meeres, darum reden meine Worte unbedacht“ (6,3).

– Reden oder Schweigen bringen ihm nichts. – Weder das Reden noch das Schweigen halten das Leiden auf:

„Rede ich, hört doch mein Schmerz nicht auf; schweige ich, so weicht er nicht vor mir“ (16,6).

– Gebet und Hoffnung prägen sein Leben. – Aus dem ersten Gang des Redestreites zwischen Ijob und seinen Freunden wird ersichtlich, dass das Leben des leidenden Ijob von Gebet und der Hoffnung, dass er Recht hat und somit ohne Schuld ist, geprägt ist:

„O dass doch sich erfüllte meine Bitte, indem Gott meine Hoffnung gewährte“ (6,8).

– Es ist die Schuldfrage, die ihn quält. – In den Augen des Ijob handelt Gott grundlos. Gott entspricht nicht seiner Gerechtigkeitsvorstellung. Nach der Auffassung des Ijob mögen Schuldige, nicht aber Unschuldige Leid erfahren. Ijob selbst aber wird ein Opfer dieser Auffassung, denn aufgrund seiner leidvollen Situation halten ihn nun seine Freunde für schuldig. Auf die Aussage des Bildad von Schuach in Kapitel 8 stellt Ijob resigniert fest:

„Ich soll nun einmal schuldig sein! Weshalb mühe ich mich umsonst (wörtlich: für diesen Windhauch)?“ (9,29)

– Dennoch gibt er Gott nicht auf. – Trotz dieser unbegreiflichen Situation – unbegreiflich, weil Ijob sich von seiner Gerechtigkeitsvorstellung nicht befreien kann – hadert er weiter mit Gott:

„Siehe, mag er mich töten, ich harre auf ihn; doch meine Wege verteidige ich vor ihm“ (13,15).

– In seinen Augen ist es Gott, der böse handelt. – Das Leid, das Ijob zu ertragen hat, fasst er als eine Beleidigung von seiten Gottes auf (19,9). Er empfindet sein Leid als ungerechtfertigt. Gott ist seiner Meinung nach auch fähig, den unschuldigen Menschen der Macht des Bösen auszuliefern:

„Gott gibt mich dem Bösen preis, in die Hand der Frevler stösst er mich. In Ruhe lebte ich, da hat er mich erschüttert, mich im Nacken gepackt, mich zerschmettert, mich als Zielscheibe für sich aufgestellt“ (16,11f).

– Das unbegründete Wissen. – Ijob geht trotz allem in seinem Leid auf Gott zu und erfährt dabei, wie Gott sich ihm zuwendet. Wie der Beter aus dem Psalm 73 macht auch Ijob die Erfahrung des „Hernahens“ Gottes. Diese Selbstmitteilung Gottes dem Menschen, „dem

Staub“, gegenüber wird mit dem Bild vom „Aufstehen“ Gottes proklamiert. Es ist Gott, der aufsteht, um schliesslich den Menschen von seinen Schmerzen zu befreien:

„Aber ich, ich weiss, dass mein Erlöser lebt und als letzter steht er über dem Staub auf“ (19,25)⁷.

– Die Hoffnung, einst vor Gottes Angesicht zu treten. – Am „Aufstehen“ Gottes macht sich die Hoffnung des Ijob fest, einst vor Gottes Angesicht zu treten. Es handelt sich um ein geistiges Sehen Gottes, ohne Haut und ohne Fleisch. Damit ist die Situation des Todes und die Phase danach anvisiert. Der Glaube an Gott hilft dem Ijob, das schwere Leid, eine dem Tod ähnliche Situation, zu transzendieren, und ermöglicht in ihm die Hoffnung, Gott einst zu sehen:

„Ohne meine Haut, die so zerschlagene, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen. Ihn selber werde ich dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd. Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust“ (19,26f).

– Die Schau Gottes schliesslich. – Nach seinem abschliessenden Dialog mit Gott⁸, in dem sich Ijob des Mysteriums Gottes bewusst wird (vgl. 42,3b), reift er zu folgender Erkenntnis:

„Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“ (42,5).

⁷ Nach Manfred OEMING, Die Dialoge mit Frau und Freunden, in: DERS. / SCHMID, Hiobs Weg (oben Anm. 2) 35–56, hier 40, blickt „Hiob in seiner Verzweiflung auf ein zukünftiges Geschehen“ aus. Die Zusammenstellung der Auslegungsvorschläge dieser problematischen Stelle siehe bei Arie DE WILDE, Das Buch Hiob (= OTSt 22) (Leiden 1981) 214f.

⁸ Die Dialoge des Ijob mit Gott bzw. die Monologe Gottes stehen in den Kapiteln 38–42.

Der Kontrast zwischen dem Hörensagen und dem Schauen ist unübersehbar. Mit dem Hörensagen ist ein distanzierendes, auf Überlieferungen basierendes Kennen Gottes insinuiert. Schauen dagegen meint einen ganzheitlichen Vorgang, der auf einer persönlichen Erfahrung basiert.

Die kurz vorgestellten Aspekte zeigen auf, wie Ijob während seines Leidens zu einer ihm bisher verstellten, tieferen Schau Gottes gelangt, die ihm dazu hilft, Leid und Schmerz zu verkraften und Gott als Geheimnis näher zu kommen.

5. Das Verhalten im Leid und die Umgangsweise mit Leidenden

Sowohl aus den Monologen des Ijob als auch aus denen seiner Freunde ist einiges über das Verhalten im Leid und über die richtige oder falsche Umgangsweise mit leidenden Menschen zu entnehmen. Bei den Monologen des Ijobbuches handelt es sich um Lehrstücke der Poimenik. Diese ist „die Kunst, einem seelisch oder körperlich Leidenden Menschen durch Nahebringen und Zuspruch von Gottes Eigenschaften und Taten zu rechter Selbsterkenntnis zu helfen, dadurch falsche Einschätzungen zu korrigieren oder ihn aber zu trösten und aufzubauen“⁹.

Zu Beginn des Dialogteiles (Kap. 6 und 7) verweist Ijob seine Freunde auf sein schweres Unglück. Er spricht sein Leid aus und weist darauf hin, wie schwer es ist, es zu ertragen. Ijob nimmt sich selber wahr. Er stellt fest, dass seine Kräfte nachlassen und dass er sterben möchte. Auch die Ehrfurcht vor Gott verschwindet (6,14b). Sein Klagen bringt den Wunsch nach eigener Psychohygiene zum Ausdruck:

„So wehre ich nicht meinem Mund, mit bedrängtem Geist will ich reden, ich will klagen in der Bitternis meiner Seele“ (7,11).

⁹ Manfred OEMING, Hiobs Weg (oben Anm. 2) 35. Nach Manfred OEMING, den die seelsorglichen Aspekte besonders interessieren, bietet Ijob „eine kleine Typologie von möglichen Seelsorgestrategien“ an (36).

Ijob gibt zu, dass sein Leid ihn unsensibel für seine Umwelt macht und somit durch das Leid bedingt eine Art egozentrisches Leben führt:

„Sein Fleisch fühlt nur die eigenen Schmerzen und seine Seele trauert nur um sich selbst“ (14,22).

In bezug auf seine Freunde wird sich Ijob bewusst, dass sie ihn nicht verstehen und eigentlich kein Mitleid mit ihm haben:

„Des Freundes Mitleid gehört dem Verzagten, auch wenn er den Allmächtigen nicht mehr fürchtet. Meine Brüder sind trügerisch wie ein Bach, wie Wasserläufe, die verrinnen“ (6,14f).

Er fleht sie an, damit sie sich ihm ehrlich zuwenden:

„Habt endlich die Güte, wendet euch mir zu, ich lüge euch nicht ins Gesicht“ (6,28).

Die Freunde verstehen Ijob deshalb nicht, weil sie keine Schmerzen haben und nicht über ihre Vergeltungslehre (vgl. 34,11) hinausschauen können:

„Auch ich könnte reden wie ihr, wenn ihr an meiner Stelle wäret, schöne Worte über euch machen und meinen Kopf über euch schütteln. Ich könnte euch stärken mit meinem Mund, nicht sparen den Trost meiner Lippen“ (16,4f).

Für Ijob, der sich aussprechen möchte, ist es schon tröstlich, dass seine Freunde ihn anhören, auch wenn sie danach weiterhin spotten (21,2f). Er wird sich weiterhin bewusst, dass das Sich-hinein-Versetzen in die Lage eines anderen Menschen praktisch unmöglich ist. Die Worte, die er aus dem Mund seiner Freunde vernimmt, sind theoretisch, sie zeigen keine Solidarität mit ihm und wirken beleidigend. Seiner Meinung nach stimmen sie nicht:

„Wie lange noch wollt ihr meine Seele peinigen und wollt ihr mich zermalmen mit Worten? Nun schon zehn Male beschimpft ihr mich, ohne dass ihr euch schämt, ihr misshandelt mich“ (19,3f). „Wie wollt ihr mich mit Nichtigem vertrösten? Eure Erwidernngen sind nicht zutreffend“ (21,34).

Vielleicht ist es zu hart, die Freunde des Ijob als religiöse Fanatiker zu charakterisieren, dennoch ist es ihre religiöse Verblendung, die ihnen nicht erlaubt, sich mit dem leidenden Ijob solidarisch zu erweisen. Letztlich war und ist bis zu einem gewissen Grad auch Ijob „blind“ geblieben. Dennoch muss er mit eigener Haut feststellen, dass die Theorie von der Gerechtigkeit Gottes und die Praxis des Leidens nicht in Einklang zu bringen sind. Ijob, der wissen möchte, warum er leidet, muss das Leid bestehen.

In der tragischen Erfahrung, die Ijob zuteil wurde, spiegeln sich Menschen, die an der Frage nach Ursache und Zweck des Leids zu verzweifeln drohten. Allzu schnell wurde Gott für Leid und Schmerz verantwortlich gemacht.

Der Mensch, der im Leid aus der Harmonie mit Gott und sich selbst herausfällt, projiziert auf Gott entweder die Ursache oder den Zweck seines Leids oder beides zusammen, um Gott schliesslich als gemein zu entlarven und zu entthronen.

Daher könnte die Botschaft des Ijob-Buches diesbezüglich folgendermassen lauten: Leidvolle Situationen soll nach Möglichkeit der Mensch versuchen zu lösen, und nicht fragen, warum Gott sie nicht gelöst hat, oder gar mit der Antwort quittieren: Sie sind von Gott gewollt, aus welchen Gründen auch immer! Das aber soll nicht heissen, dass Gott im Leid nicht gegenwärtig ist und hilft. Die Reflexion jedenfalls über das Wirken Gottes während des eigenen Leids kann natürlich nur a posteriori angestellt werden.

6. Zusammenfassung

Im Beispiel des Ijob, der keine Antwort auf die Warum-Frage erhält und von seinen Mitmenschen im Stich gelassen wird, spiegelt

sich folgende Erfahrung von Menschen mit Gott wider: Dem Menschen, der leidet, erscheint die Entfernung zu Gott unüberbrückbar. Gott scheint ihm weit weg zu sein. Die hoffnungsvolle Botschaft des Ijob-Buches aber ist: Dort, wo das Leiden am grössten ist, ist Gott am nächsten. Gott ist es, der durch sein „Herannahen“ die Initiative ergreift und eine Brücke zum leidenden und gottsuchenden Menschen schlägt, auch wenn Gott nicht immer derart reagiert, wie es sich der leidende Mensch unbedingt wünscht.

Seelisches oder körperliches Leid, das dem Menschen wie ein Überfall vorkommt, ist eine Tatsache und es bleibt Aufgabe der Menschen, es soweit wie möglich zu vermeiden oder unter Einsatz aller menschlicher Fähigkeiten zu beheben. Leid ist ein tiefgreifendes und erschütterndes Geschehen. Jeder menschliche Versuch, bei dem Gott herangezogen wird, um das Leiden zu begründen, wie am Beispiel der Vergeltungslehre erkennbar, wird ad absurdum geführt. Der Glaube, der dem Leiden vorausgeht oder im Leiden sogar aktiviert wird, hilft dazu, das Leiden nicht zu verstehen, sondern zu bestehen.

Leiden – Ernstfall der Hoffnung. Eine theologische Meditation

von Johannes BRANTSCHEN

Ist zu diesem Thema nicht längst alles geschrieben worden? Zweifelsohne: alles ist längst gesagt – und verwegen ist, wer hierzu Neues, gar Originelles zu sagen beansprucht. Trotzdem springt die Leidensfrage jede Generation und jeden einzelnen (und jede einzelne) immer wieder neu an, weil alle noch so brillanten Antworten in Geschichte und Gegenwart Fragmente bleiben. Im Bild gesprochen: Der Theologie stehen in diesem dunklen Geheimnis nur fünf Fensterläden zur Verfügung, um zehn Fenster zu schützen. Dies erlaubt jeder TheologInnengeneration, die Fensterläden ein klein wenig anders anzuordnen – im Wissen, dass die Hälfte der Fenster ungeschützt bleibt¹.

1. Problemstellung

Die augustinische Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Leiden ist im Abendland klassisch geworden²: Das *Böse* (*malum morale*) gilt als jenes Übel, das dem Missbrauch der endlichen Freiheit (Mensch, Engel) entspringt und zur Quelle vieler Leiden wird. Dieses Böse hat – um Augustinus zu konkretisieren – zahlreiche Namen: Ungerechtigkeit, Hass, Terror, Krieg, Folter, Lüge, Verrat, Hybris, Neid, Egoismus, Gleichgültigkeit . . . Dieses Böse kann auch ein anonymes Gesicht annehmen und unabhängig vom Willen des einzelnen wirken, eine Eigendynamik in ungerechten Strukturen und menschenverachtenden Bürokratien entwickeln, so dass jede und jeder in eine schon von anderen verdunkelte Welt eintritt. Hinzu kommt das kollektive und individuelle Unbewusste, das verhindert, dass die menschliche Vernunft und der menschliche Wille

¹ Erstveröffentlichung dieses Beitrags in: ThPQ 150 (2002) 226–237.

² Vgl. AUGUSTINUS, *Contra Adimantum* 26 (PL 42, 169).

absoluter Herr im eigenen Hause sind. Zahlreiche Religionen reden in diesem Zusammenhang vom „Teufel“. Gegen diese „personifizierte“ Figur des Bösen hat die christliche Theologie so lange nichts einzuwenden, als der „Teufel“ erstens nicht zum Alibi für menschliche (gesellschaftliche und kirchliche) Verantwortung missbraucht wird³ und Christen zweitens glauben, dass Gott sie in Jesus von allen Mächten und Gewalten befreit hat, also auch vom Teufel, falls es ihn denn gibt.

Als *Leiden (malum physicum)* hingegen kann man alle jene Übel bezeichnen, die die menschliche Person in ihrer physischen, psychischen oder sozialen Integrität herabsetzen⁴. Leibniz kennt noch das *malum metaphysicum*, das heisst die Endlichkeit und Begrenztheit alles Geschaffenen.

2. Der Skandal des Leidens

Ein Stück Leiden – so herzlos es klingen mag – gehört zum Menschsein des Menschen. Der Mensch ist nun einmal Geschöpf. Dieses Geschöpfsein – im Gegensatz zu Leibniz – ist kein Übel, schliesst aber

³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I II q. 80; DERS., De malo q. 3 a. 3 ad 6.

⁴ Etwas *Analoges* gilt auch für unsere Mitkreaturen, die empfindungs- und leistungsfähigen Tiere. Zwar redet der Spötter Heinrich HEINE von Gott als dem „grossen Tierquäler“. – Der Mensch aber steht Gott in nichts nach. Nachdem der grosse René DESCARTES die Tiere zu gefühllosen „Maschinen“ erklärt hatte, hat die europäische Moderne das Tier immer mehr zum Objekt des menschlichen Profitstrebens gemacht. Das fängt an mit den grauvollen Tiertransporten, geht weiter bei der industriellen Tierhaltung (Legebatterien, antibiotisch und hormonverseuchte Mastbetriebe), bei der Tiere um schierer Produktionssteigerung willen auf kleinstem Raum eingepfercht und unter Zerstörung ihres natürlichen Lebensrhythmus zu Tode gefüttert werden, und es geht weiter in wissenschaftlichen Laboratorien, in denen Tiere als wegwerfbare „Modelle“ behandelt werden, nicht nur zur Erprobung neuer Medikamente, sondern auch zu rein kosmetischen und militärischen Zwecken. Zudem hat – und da liegt HEINE nicht falsch – sich inzwischen der Traum von der *sanften Natur* als Illusion erwiesen. Zahlreiche Beobachtungen zeigen, dass auch Tiere, und zwar sowohl im Jäger-Beute-Verhältnis wie innerhalb ihrer Art, anderen Tieren unbarmherzige Pein zufügen und ein qualvolles Ende bereiten (vgl. hierzu das herzige Hauskätzchen und die arme Maus).

ein, dass der Mensch nur durch Geburtswehen hindurch Mensch wird und Mensch bleibt. Zu diesen lebenslangen Geburtswehen gehören Enttäuschungen, Verzichte, Opfer, Frustration, Hilflosigkeit, schmerzende Abschiede (Abnabelungen, Ehescheidungen, Todesfälle) und angstmachende Neuanfänge. Wer diese Schmerzen, die zur *conditio humana* gehören, verdrängt oder verleugnet, bleibt lebenslang in seinem Narzissmus gefangen.

Der Skandal des Leidens liegt vielmehr im *Übermass* an Leiden – angesichts eines Gottes, den wir Christen als allmächtig und allgütig bekennen. Warum ist so vielen Menschen ein wenig Würde und Hoffnung versagt, und der diabolische Gedanke springt uns an: für den allgütigen und allmächtigen Gott zählt ein Menschenleben herzlich wenig.

Menschengeschichte ist Leidensgeschichte: Der leidende Ijob geht durch die Jahrtausende: als Sklave gekreuzigt, als Hexe verbrannt, als Wahrheitssucher gefoltert, vom Erdbeben verschüttet, in der Anstalt dahindämmern, vom Krebs zerfressen, von Aids gezeichnet. Das Leiden folgt dem Mensch als Schatten, durchzieht sein Leben wie ein roter Faden, prägt die Weltgeschichte über den Menschen hinaus: „Wir wissen ja, dass alles Geschaffene seufzt und sich bis zur Stunde schmerzlich ängstigt“ (Röm 8,22).

Diese Leiderfahrung hat in der Moderne eine Verschärfung erfahren: einerseits durch den Namen Auschwitz (ein Ort des äussersten Grauens bezüglich des Bösen und des Leidens) und durch die in der Neuzeit (dank Geologie, Meteorologie, Biologie, Physik, Astronomie und Paläontologie) neu gewonnene Einsicht in die Schrecken und Leiden der Evolution. Gegen das Leiden Unschuldiger und die Schrecken der Natur sind Dichter, Philosophen und Theologen Sturm gelaufen und haben Gott ihre Verzweiflung entgegengeschrien⁵.

⁵ Die bekanntesten literarischen Proteste gegen das Leiden Unschuldiger – v. a. der Kinder – finden sich im 19. Jh. bei Fjodor DOSTOJEWSKI (Die Brüder Karamasow, 1879/80) und im 20. Jh. bei Albert CAMUS (Die Pest, 1947). Angesichts der Schrecken der Natur haben die katholische Schriftstellerin Marie NOËL (Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes intimes [Mainz 1973]), der Dichter Reinhold SCHNEIDER und die Theologen Fridolin STIER (Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen [Freiburg i. Br. 1981]) sowie Eugen DREWERMANN dezidiert Klage und Anklage erhoben. Schon der Heide ARISTOTELES, der zwar um Gott als den „unbewegten Beweger“

„Wenn Gott diese Welt geschaffen hat, möchte ich nicht dieser Gott sein, denn das Elend der Welt würde mir das Herz zerreißen.“ Dieser schaurige Satz von SCHOPENHAUER trifft jede Christin und jeden Christen mitten ins Herz: Hat denn Gott kein Herz? Auch Reinhold SCHNEIDER, der katholische Schriftsteller, schreibt nach einem Besuch des naturwissenschaftlichen Museums in Wien: „Und des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt: es ist die schreckliche Maske des Zerschmeisenden, des Keltertreters“⁶. SCHNEIDER war hypnotisiert von der phantastischen Zweckmässigkeit der Natur, die letztlich nur auf das eine hinausläuft: einander besser fressen zu können! Nachdem Schneider seitenlang diese Zweckmässigkeit beschrieben hat, meint er mit unendlicher Trauer: „Das ist die Verdammnis zum Dasein, eine rotierende Hölle: das Nichts in der Erscheinungsform der Qual . . . Die Bewunderung der Zweckmässigkeit, mit der ein Tier zur Vernichtung des anderen ausgestattet ist . . . grenzt an Verzweiflung . . . Man muss aus diesen rotierenden Höllen aufblicken zum Vater der Liebe – und – wer schlägt nicht die Hände vors Gesicht?“⁷

Und Eugen DREWERMANN meint – nachdem er mit Hilfe der Geologie, Meteorologie und Paläontologie die Jahrtausende dauernde Geschichte vom Hominiden zum *Homo sapiens sapiens* nachgezeichnet hat: Wenn irgendein Gott bei der „Erschaffung“ des Menschen am Werk war, so war es kein guter „Vater“. Ein solcher bedrängt seine mitleidende Kreatur nicht mit Eispanzern, Erdbeben, Niederschlägen, Trockenheit, Sandstürmen und Hungerkatastrophen . . . wenn er gerade dabei ist, sein „Meisterwerk“ zu vollbringen⁸. So ist beispielsweise der *Homo erectus*, der vermutlich schon Sprache und Denken besass, vor ca. 200 000 Jahren folgenlos an Hunger und Naturkatastrophen zugrunde gegangen. Sein „Nachfolger“, der Neandertaler, der sprechen und denken konnte, Mitleid

weiss, lässt diesen Gott nicht in die sublunare Welt eingreifen (das wäre Gottes nicht würdig) und schreibt: Nicht göttlich, sondern dämonisch ist die Natur.

⁶ Reinhold SCHNEIDER, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (Freiburg i. Br. 1958) 119.

⁷ Ebd. 171. 178. 213.

⁸ Vgl. Eugen DREWERMANN, Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott (Zürich 1998) 110.

empfang, Kranke pflegte, mit Hunden auf die Jagd ging und religiöse Riten pflegte (indem er die Toten bestattete), ist durch widrige äussere Umstände von der Erdbühne verschwunden, ohne seine Gene irgendwie weiterzugeben. Er scheint *umsonst* gelebt zu haben und in eine der Sackgassen der Evolution geraten zu sein, wo er leidend krepierete. Dieses und noch mehr bedenkend, gelingt es DREWERMANN nicht mehr, den Schöpfergott mit dem Vater Jesu zu verbinden, so dass DREWERMANN meint, sich endgültig verabschieden zu müssen:

a) von der Idee eines „planenden“, „handelnden“ Gottes, der als allgütig, allmächtig und allweise die Welt dazu bestimmt habe, uns Menschen hervorzubringen;

b) von der Idee einer „teuflischen“ oder menschlichen „Sünde“ am Anfang der Schöpfung, die den Weltzustand als ganzen „verschlechtert“ habe, und

c) von der Idee einer einmaligen und endgültigen Offenbarung Gottes in einem Menschen, *der so ist wie wir*: in Jesus von Nazareth als einem Mitglied der Spezies *Homo sapiens sapiens*⁹.

Damit zerbricht für DREWERMANN das klassische theologische Gebäude, und vom Schöpfergott bleibt nur noch eine mystische Anthropologie mit den drei Dimensionen: Die Leere, die Liebe, der Augenblick¹⁰.

⁹ DREWERMANN, Der sechste Tag (oben Anm. 8) 199.

¹⁰ Erstaunlich ist, dass m. E. kaum ein Theologe bisher auf diesen massiven DREWERMANN'schen Angriff geantwortet hat. Hans KESSLER erwähnt in seinem *informationsreichen und sensiblen* Buch (siehe Anm. 13) Drewermann nicht einmal. Interessant hingegen ist, dass französische Naturwissenschaftler sich um die „Schrecken, Leiden und Abfälle“ der Evolution nicht kümmern, sondern nur das Endziel vor Augen haben und folglich die Geschichte der Hominiden bis hin zum *Homo sapiens sapiens* als die „schönste Geschichte der Welt“ zu sehen vermögen. Vgl. Hubert REEVES / Joël DE ROSNAY / Yves COPPENS / Dominique SIMONET, *La plus belle histoire du monde. Le secret de nos origines* (Paris 1996).

3. Antworten der Tradition

Die Antworten der Tradition sind bekannt und sollen hier nur kurz in Erinnerung gerufen werden, wobei für die Tradition das Böse und nicht das Leiden das theologische Problem war, weil die Tradition das Nein des Menschen mit der Allmacht Gottes nur schwierig zu versöhnen vermochte¹¹.

Das Leiden ist für die Tradition kein theologisches Problem; denn Leiden ist im *menschlichen Bereich* erstens *Strafe* Gottes für die Sünde (für die Ursünde). Leiden ist zweitens bittere göttliche Medizin, mit der Gott, der weise Arzt und grosse Pädagoge, den Menschen vor zukünftiger Sünde bewahren, seine Geduld auf die Probe stellen und seine Tugenden läutern und mehren will (vgl. Spr 3, 12; Hebr 12, 4–12). Leiden ist drittens der gottgewollte Heilsweg. Weil Gott uns durch das Leiden und Sterben Jesu von unseren Sünden erlöst hat, soll der Christ wie Jesus sein Kreuz in Geduld tragen. So wird er Jesus gleichförmig und gelangt auf diesem „königlichen Weg“ zur himmlischen Glorie.

Und was das Leiden im *aussermenschlichen* Bereich betrifft, antwortet die Tradition mit einer seltsam anmutenden Gelassenheit: Die Leiden der Natur sind zur Vollendung des Universums nötig. Liesse Gott kein Leiden in der Natur zu, würde viel Schönes fehlen. Der Löwe, ein Schmuck der Natur, kann nicht leben, ohne die Antilope zu fressen. Das war auch im Paradies nicht anders¹². In einem hierarchisch geordneten, materiellen Universum, in dem die verschiedenen Stufen von Schönheit und Güte realisiert werden sollen, ist es unvermeidlich, dass das einzelne dem Ganzen, das Niedere dem Höheren (als Nahrung) dienen muss, auch wenn dabei das einzelne beiläufig unter die Räder kommt. Das ist der Preis für die Schönheit des Ganzen. Damit erweist sich in einer statischen Welt der vieldimensionale Ordo-Gedanke als hermeneutischer Schlüssel, um das Leiden in der Natur, genauer in der Tierwelt, zu erklären.

¹¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I q. 2, a. 3 ad 1; q. 19, a. 9 ad 3; q. 22, a. 2 ad 2; q. 48, a. 2 ad 3; ferner AUGUSTINUS, Enchiridion 21 (PL 40, 236).

¹² Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I q. 22, a. 2 ad 2; q. 48, a. 2 ad 3; q. 96, a. 1 ad 2.

Die klassischen Antworten haben inzwischen für viele ihre Überzeugungskraft eingebüsst¹³. Diese souveräne Entwichtigung des menschlichen Leidens wird heute zu Recht als unerträglich empfunden. Wer wagt es denn noch, nach Auschwitz das entsetzliche Ausmass menschlicher Verzweiflung und Schmerzen allein als Sündenstrafe und als Medizin zu deuten? Jedenfalls wird das keiner tun, der Wert darauf legt, Mensch zu sein und als Mensch behandelt zu werden. Auch die menschlich so kluge Rede vom Leiden als göttlichem Erziehungsmittel greift entschieden zu kurz und denkt nicht göttlich von Gott.

Zweifelsohne hat es immer Christinnen und Christen gegeben (und wird es hoffentlich immer geben), die die Erfahrung gemacht haben, dass angenommenes Leiden ihnen zum Heil gereichte; dass sie durch Leiden hindurch liebesfähiger geworden sind; dass ihr Glaube reifer geworden ist; dass das Leiden für sie persönlich „göttliche Medizin“ war. Sobald wir aber diese persönlichen Erfahrungen zu einer allgemeinen Leidens- theorie auszuweiten versuchen, droht Gott zu einem Meister der „schwarzen Pädagogik“ zu werden, und die Sache wird schief. Es gibt nämlich zu viele Menschen, die am Leiden zerbrechen, die durch ihr Leiden böse werden, das Leben wegwerfen, an Gott irre werden. Sollte der christliche Gott, der unser Herz am besten versteht, das nicht wissen?

Auch der unbarmherzige Ordo-Gedanke, der in der modernen Welt durch den Evolutionsgedanken ersetzt wird – Teilhard DE CHARDIN redet von „notwendigen Abfall- und Nebenprodukten der Evolution“¹⁴ – instrumentalisiert das Leiden und entwichtigt es. Müssen wir denn immer *intellektuell* rechtfertigen, was (trotz der Evidenzen der Evolution) *existentiell* nicht gerechtfertigt werden kann?¹⁵

¹³ Vgl. hierzu Johannes B. BRANTSCHEN, Warum lässt der gute Gott uns leiden? (Freiburg i. Br. 1986, Neuauflage 2000) sowie Hans KESSLER, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage (Würzburg 2000).

¹⁴ Vgl. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, Mein Weltbild (Olten 1973) 60f.

¹⁵ Der in einer statischen Weltsicht evidente Ordo-Gedanke ist in der dynamischen Moderne durch den Evolutionsgedanken abgelöst worden. Dabei sind inhaltliche Verschiebungen aufgetreten. Mit dem Ordo-Gedanken versuchte die Tradition vor allem das Leiden *der Tiere* zu erklären. (Nur die geduldigen Leiden der Märtyrer und die gerechten Strafen der Verdammten hatten Platz im Ordo-Gedanken. Das Böse hingegen [die Grausamkeit der Tyrannen und der boshafte Wille] trägt nichts zur Schönheit

Abschliessend darf man festhalten: Die klassische Leidenstheorie der westlichen Christenheit zeitigte drei unguete Folgen: 1. Die These, Leiden sei Strafe und Medizin, hat bei vielen Christen und Christinnen zu einer *passiven* Haltung geführt, die dem Leiden gegenüber nur noch Ergebung kennt. Die Kultur des *Widerstandes* ging verloren. Abwendbare und unabwendbare Leiden wurden nicht mehr voneinander geschieden, und folglich wurde das „Geheimnis des Leidens“ allzuoft zur Rechtfertigung des status quo missbraucht. 2. hat die These, Leiden sei Strafe und Medizin – im Gegensatz zu Jesu Wort und Tat (vgl. Joh 1,1–3; Lk 13,1–5) – zur Vermehrung der zerstörerischen Schuldgefühle beigetragen und die Leidenden zusätzlich mit unlösbaren Fragen belastet: Was haben wir denn getan, dass uns dieses Unglück getroffen hat? Womit haben wir dies „verdient“? 3. ist diese Leidenstheorie dafür mitverantwortlich, dass der göttliche Gott zu einem menschlichen Strafrichter und einem „Pädagogen der alten Schule“ erniedrigt worden ist. So bleibt von den klassischen Antworten einzig die Aufforderung zur Kreuzesnachfolge überzeugend, die – falls richtig verstanden – uns ein wenig weiterhelfen kann, wie wir noch sehen werden.

4. Leiden – Preis der Liebe?

Heutzutage versucht die Theologie, das Leiden eher als „Preis der Liebe“ zu deuten¹⁶. Gott hat uns die Freiheit geschenkt, damit wir einander (und so auch ihn) lieben können. Die Freiheit aber können wir missbrauchen, und wir haben sie missbraucht, um einander Leiden zuzufügen. Wie sähe die Welt aus, wenn alles Leid verschwände, das wir Menschen einander aus Egoismus oder Gleichgültigkeit, aus Dummheit oder Bosheit

des Ganzen bei, nur „per accidens, idest ratione boni adiuncti“ kann es unter den Ordo-Gedanken subsumiert werden [vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I q. 48, a. 2 ad 5; q. 19, a. 9]). Der moderne Evolutionsgedanke kennt diese Unterscheidung nicht mehr: Tiere und Menschen können zu Abfallprodukten der Evolution werden.

¹⁶ Vgl. das kleine, aber gewichtige Büchlein von Gisbert GRESHAKE, Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe? (Freiburg i. Br. 1992), sowie Jean-Michel GARRIGUES, Dieu sans idée du mal (Paris 1990).

antun? Für viele Leiden sind wir folglich selbst mitverantwortlich und dürfen weder Gott noch den Teufel bemühen. Warum hat uns Gott diese „gefährliche“ Freiheit gegeben? Antwort: Ohne Freiheit keine Liebe. Wer Liebe will, muss Freiheit wollen. Weil Gott Liebe will, respektiert er unsere Freiheit im Guten wie im Bösen (ganz im Unterschied zu seinen kirchlichen Dienern, die *Angst vor der Freiheit* haben und unsere Freiheit ständig durch Dekrete reglementieren wollen¹⁷). Gott ist die Liebe so viel wert, dass er das Risiko des Missbrauchs der Freiheit eingegangen ist und damit viel Leiden in Kauf genommen hat. Diese Antwort ist deshalb nicht zynisch, weil Gott sich selbst in Jesus dem menschlichen Freiheitsmissbrauch ausgesetzt hat und mit dem Kreuz „bezahlt“ hat. Jetzt kann Gott nur noch warten und diskret locken, bis wir endlich verstehen, nicht nur mit dem Kopf, sondern auch mit den Eingeweiden, dass Gott eine Geschichte der Liebe unter uns will. – Dieses Warten auf uns – wie schon ORIGENES wusste – ist Gottes Schmerz¹⁸. Erschütternde Ohnmacht der Liebe angesichts der menschlichen Freiheit.

Aber auch diese Antwort ist nicht mehr als ein Fragment, denn die Leiden, die die Natur uns und den Tieren zufügt (Erdbeben, Flutkatastrophen, Dürreperioden, todbringende Viren) sind nicht einfach dem Missbrauch der menschlichen Freiheit zuzuschreiben. Anstatt sich weiterhin um eine *theoretische* Lösung zu bemühen, die Gott und das Leiden versöhnen möchte (diese Antwort wird es nicht geben), gilt es vielmehr in *praktischer* Absicht einige Orientierungshilfen zu nennen, die es dem Leidenden erlauben, am christlichen Gott festzuhalten – in Anklage und Ergebung, in Solidarität und Hoffnung. Um eine alpinistische Metapher zu bemühen: Jeder Kletterer über dem Abgrund braucht Griffe, an denen er sich festhalten kann, um nicht in die Tiefe zu stürzen. Ich erwähne fünf Griffe:

¹⁷ Was wäre, wenn die Verantwortlichen für unsere Rechtgläubigkeit (in Rom und anderswo) jedes Jahr einmal den Grossinquisitor von DOSTOJEWSKI meditieren müssten?

¹⁸ Oder mit Charles PÉGUY: Weil Gott uns liebt, ist er unser „Gefangener“ geworden. Gott hat seine eigene Hoffnung in unsere vergänglichen Hände gelegt, so dass es an uns ist, Gottes Hoffnung nicht zu enttäuschen. Vgl. Charles PÉGUY, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* (Einsiedeln 1980) 83f. 92ff.

5. Am christlichen Gott festhalten trotz der Leiden

Den *ersten* Griff – es ist eine Art Doppelgriff – habe ich im Buch Ijob gefunden. Die vielschichtige Ijob-Dichtung gibt uns dies eine zu verstehen: Mensch, du kannst das dunkle Geheimnis des Leidens nie und nimmer durchschauen, aber du brauchst dich nicht schuldig zu fühlen, wenn du leidest.

Ijob sitzt, nachdem er Familie, Hab und Gut verloren hat, auf einem Aschenhaufen, kratzt sich mit einer Scherbe den Aussatz ab, klagt, weint, beteuert seine Unschuld und stellt Gott klagend und anklagend die *Warum-Frage*. Seine drei Freunde kommen, um ihn zu trösten. Zuerst hören sie seinen Klagen und Anklagen schweigend zu „sieben Tage und sieben Nächte lang“ (Ijob 2,12f.). Allmählich aber finden sie, Ijob gehe mit seinen Klagen und Anklagen zu weit, und sie beginnen auf ihn einzureden: Spiel nicht den Unschuldigen; Leiden ist immer Strafe und Prüfung Gottes! Ijob aber verstummt glücklicherweise nicht. Er widerspricht seinen Freunden. In dieser Patt-Situation greift Gott ein und sagt etwas Erstaunliches:

1. tadelt Gott mit *harten Worten* die Freunde Ijobs. „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob“ (Ijob 42,7).

2. wendet sich Gott an Ijob und sagt – wenn ich’s modern dolmet-sche: „Ijob, Du kannst die Geheimnisse der Welt nicht ergründen, noch kannst Du meine Gedanken durchschauen“ (vgl. Ijob 38,2).

Sicher: Die Oberflächengrammatik der Gott-Reden (Ijob 38–42) ist enttäuschend, so dass Dorothee SÖLLE meint: „Dieser Gott ist ein Natur-dämon, der mit dem Gott des Exodus und der Propheten nichts zu tun hat“¹⁹. Und auch Paul CLAUDEL zeigt sich unwirsch: „Welche Enttäuschung . . . kein Wort des Trostes und der Hoffnung, sondern eine Zurschaustellung von Macht und Grösse, die nicht wesentlich verschieden ist von den wiedergekäuten Darstellungen der drei Biedermänner“²⁰. Sicher: Im Blick auf die Oberflächengrammatik der Gott-Reden haben SÖLLE und CLAUDEL recht. Stösst man aber durch die Oberflächengrammatik der Gott-Reden, die durch ironische Fragen gekennzeichnet sind, durch

¹⁹ Dorothee SÖLLE, *Leiden* (Stuttgart 1973) 147.

²⁰ Paul CLAUDEL, *Das Buch Job* (Freiburg i. Br. 1948) 23.

zur Tiefengrammatik, scheint der göttliche Sprecher etwas anderes sagen zu wollen: „Wie kannst Du Dir einbilden, meine Welt und meine Möglichkeiten zu durchschauen?“ (vgl. Ijob 38,2).

Dieser Hinweis auf Gottes Transzendenz und Gottes Möglichkeiten warnt uns vor schnellen menschlichen Antworten und schafft Raum für Hoffnung. Das letzte Wort steht noch aus. Das Wissen, dass ich es nicht wissen kann, – dass aber Gott weiss²¹ –, ist mir persönlich hilfreicher als jede noch so kluge theologische Theorie, die sowieso hinterfragbar bleibt.

Auch fühlt sich der Mensch, der leidet, oft (unbewusst) schuldig. Das Ijob-Buch nimmt dem Leidenden diese Schuldgefühle (vgl. Ijob 42,7) und gibt ihm zu verstehen: Mensch, du darfst wissen, Gott ist nicht dein strafender Richter, auch wenn du leidest; Gott ist nicht dein Feind, auch wenn es dir schlecht geht. Gott ist immer dein Freund, der schweigend mit dir geht und mit dir leidet – auch in der Nacht, in der du nicht verstehst.

Den zweiten Griff habe ich dem Leben abgeguckt: Auch in einer schweren Krankheit kann eine Chance liegen. Der Mensch, den schweres Leid trifft, quält sich zuerst einmal mit der bitteren Frage: Warum? Warum gerade ich? Diese klagende und anklagende Frage darf nicht überannt werden, denn der Mensch ist ein Wesen, das verstehen will. Ohne diese Phase der Klage droht der leidende Mensch von der dumpfen und stummen Apathie verschluckt zu werden. Aber: Diese klagende *Warum-Frage* führt selten weiter, weil unsere Antworten immer hoffnungsloses Stückwerk bleiben. Wer von der *Warum-Frage* nicht loskommt, läuft Gefahr, sich in sein Leiden einzukapseln und mit Gott und der Welt ewig zu hadern.

Erst wenn es dem Leidenden gelingt, die Frage nach dem *Warum* allmählich in die Frage nach dem *Wozu* zu verwandeln, können Türen zur Zukunft sich öffnen. Erst wenn der Leidende fragt: „Was soll und kann ich, nachdem mir das widerfahren ist, nun tun?“, beginnt der Horizont sich aufzuhellen und können „Sinn-Inseln“ in Sicht kommen. Der Leiden-

²¹ Mit KESSLER, Gott und das Leid (oben Anm. 13) 98, geredet: wir dürfen vermuten, dass Gott „bessere Gründe [hat], als wir uns vorstellen können, Übel zuzulassen“.

de fängt an, an seinem Leiden zu arbeiten. Ein schmerzlicher Lernprozess kann beginnen. Am Ende dieses Kreuzweges hat er dann vielleicht in Abgründe geblickt und Erfahrungen gewonnen, die den „glücklichen Machern“ ewig verborgen bleiben. Er ist reifer und weiser geworden.

Allerdings ist unsere Zeit diesem „Lernen aus Leiden“ nicht gerade förderlich²². In unserem gegenwärtigen Klima der Leidensflucht ist es schwierig, Verständnis dafür zu wecken, dass im Leiden eine Chance liegen kann. Zudem wissen wir alle nur zu gut, dass man am Leiden auch zerbrechen kann. Trotzdem bleibt wahr: Auch in einem schweren Leiden und einer schlimmen Krankheit kann eine positive und verwandelnde Kraft liegen, so dass wir im *Nachhinein* sagen können: Jene schlimme Zeit war eine Zeit der Gnade; sie hat mir ein neues Zeitgefühl gegeben. Jetzt lebe ich bewusster als früher und freue mich an jedem neuen Tag, der mir geschenkt wird. Ich habe etwas von jener geheimnisvollen Wahrheit erahnen können: Wir werden nur reich, indem wir loslassen! Es gibt Tore, die einzig die Krankheit öffnen kann.

Die herrlichsten Menschen, die ich kenne, sind Menschen, die durch viele Leiden hindurchgegangen sind: Sie besitzen wahre Weisheit und weise Menschlichkeit. Weil sie sich ihrer eigenen Gefühle nicht mehr schämen, sind sie sensibler für die Gefühle anderer, kennen Betroffenheit und Gelassenheit, Zärtlichkeit und Verletzbarkeit. Ihr Mitleiden demütigt die anderen nicht, und ihre Mitfreude ist ohne Falsch. Grossartige Dinge – gerade in der Kunst – werden oft im Leiden geboren, so etwa bei van Gogh, Mozart und bei Kleist.

Den *dritten* Griff möchte ich mit Paulus so umschreiben: „Einer trage des anderen Last“ (Gal 6,2) oder von der Wichtigkeit des Trostes im Leiden.

Zwar ist es heute – gerade unter kritischen Theologen – Mode, den „Trost“ zu verketzern. M. E. aber ist es Zeit, den echten Trost, der nichts mit billiger Vertröstung zu tun hat, wieder zu rehabilitieren: jenen Trost, der durch alle Ikonoklasmen hindurchgegangen ist und um die Härte des Daseins weiss. Leiden führt in die Vereinsamung und Isolierung, Leiden erzeugt oft Gefühle der Ohnmacht, bisweilen gar der Scham (Aids). Der

²² Vgl. Horst-Eberhard RICHTER, *Der Gotteskomplex* (Reinbek 1979) 129–187.

leidende Mensch braucht deshalb Begleitung und Trost. Nicht Besserwissererei und fertige Antworten können helfen – sie lassen den Leidenden nur hilflos und verletzt zurück –, wohl aber ein treues und verstehendes Mitgehen, das die Zweifel und Ängste des Leidenden ernst nimmt, seine stummen Signale zu sehen weiss, sein Schweigen respektiert, seine Tränen teilt. Dieses mitleidende Begleiten muss – je nach Situation – vielfältige Formen annehmen. So kann, um nur diesen einen Punkt zu nennen, Trost darin liegen, dass wir Leidende an unserer Welt teilnehmen lassen, indem wir von unseren Erfahrungen erzählen, – aber auch, indem wir ihnen zuhören und verstehen lernen, wie anders ihre Welterfahrung und Weltwahrnehmung ist, die einen Reichtum birgt, von dem wir vielleicht nichts ahnen. Irene HÄBERLE hat recht, wenn sie in unserer grausamen Leistungswelt dem Behinderten eine prophetische Aufgabe zumisst. „Behinderte Menschen erinnern . . . uns alle an unser eigenes Menschsein. Sie führen jedermann die Begrenztheit und Hinfälligkeit des Menschen vor Augen. Dies trifft im besonderen auch die Erfolgreichen, die Starken, die Gesunden, die Schönen und die Tüchtigen“²³. Behinderte zeigen uns, dass der Mensch *letztlich* nicht von seiner Leistungsfähigkeit lebt, sondern dass wir alle nur dann als Menschen bestehen können, wenn wir von einem unendlichen Ja getragen werden, das uns unabhängig von unserem Erfolg und unserer Leistung zugesagt wird. An dieses unbedingte Ja – in *jeder* Situation – glauben Christen und Christinnen, wenn sie an Gott glauben.

Gott hat uns Hände gegeben, damit wir einander die Hand reichen und zärtlich miteinander umgehen. Gott hat uns Arme gegeben, damit wir einander in die Arme nehmen. Gott will durch unsere Hände, unser Herz, unsere Phantasie Leidende trösten und sie nicht einfach aufs Jenseits vertrösten.

Den *vierten* Griff sehe ich in der christlichen Ergebung, die weder blinde Unterwerfung noch stumme Resignation ist. In diesem Zusammenhang ist das schwierige Wort Jesu von der Kreuzesnachfolge zu sehen (Mk 8,34). Dieses Wort Jesu wurde unter Christinnen und Christen oft missbraucht und führte zu einer ungunen Leidensmystik. Das geschah im-

²³ Irene HÄBERLE, Die prophetische Aufgabe des behinderten Menschen, in: Neue Wege 90 (1996) 245.

mer dann, wenn die *historischen Gründe*, die Jesus ans Kreuz gebracht haben, vergessen wurden und werden. Jesu Tod am Kreuz ist *Folge* seines Verhaltens und seiner Botschaft. Weil Jesus Gott als Feind des Leidens und als Freund des Lebens in seiner leidüberwindenden Praxis resolut zum Zuge gebracht hat, wurde er liquidiert. Jesu neue Praxis (in Wort und Tat) wurde als Gotteslästerung empfunden, und so wurde der Bote der Liebe Gottes von Vertretern der *offiziellen Orthodoxie* mit Hilfe der Römer gekreuzigt. Übersieht man das, gerät man in Gefahr, Jesu Kreuz als von Gott *ausdrücklich* gewollt hinzustellen. Was aber wäre das für ein Gott, der durch Blut und Schmerzen besänftigt werden müsste? Leiden ist nicht „an sich“ und automatisch etwas Gutes. Wenn eine Frau mit einem Alkoholiker verheiratet ist, geht es nicht an, ihr zu sagen: „Gute Frau, das ist nun mal Ihr Kreuz. Schauen Sie auf Jesus, und tragen Sie das Ihre in Geduld!“ Das wäre des Menschen unwürdig und folglich auch Gottes nicht würdig. Es gilt vielmehr, den schwierigen Weg zu gehen, alles in unserer Macht Stehende zu tun, damit der Alkoholkranke eine Entziehungskur macht. Erst wenn alles Menschenmögliche versucht worden ist, mag man dann unter Umständen leise und diskret auf Jesu Kreuz verweisen (oder gar die Frau ermutigen, sich von ihrem Mann zu trennen).

Kreuzesnachfolge heisst folglich zuerst einmal dies: Bereit sein – in der Nachfolge Jesu –, das Leiden auf sich zu nehmen, das uns dann widerfährt, wenn wir versuchen, Leiden zu überwinden²⁴. Unsere Schwestern und Brüder, die in totalitären oder von korrupten Clans regierten Ländern für grössere Gerechtigkeit und mehr Freiheit kämpfen und deshalb verfolgt, gefoltert, ja oft sogar erschlagen werden, die stehen so in der Kreuzesnachfolge und ergänzen in ihrem „irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1,24).

Wer – und das ist das Zweite – sein eigenes, nicht abschaffbares Leiden anzunehmen vermag (eine unheilbare Krankheit, eine bleibende schwere Behinderung usw.), auch der steht in der Kreuzesnachfolge. Sein angenommenes Leiden ist dann (für seine Familie, Freunde, Pflegepersonal) Trost, Ermutigung und Hilfe zugleich.

²⁴ Vgl. Leonardo BOFF, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst, in: Conc(D) 12 (1976) 547–553.

Wo immer es Menschen gelingt, durch Weinen, Klagen und Beten hindurch schliesslich anzunehmen, was *nicht* zu ändern ist, da geschieht Kreuzesnachfolge, da ereignet sich christliche Ergebung. Wo sie geschieht, geschieht immer ein Wunder, vor dem wir uns nur bewundernd verneigen können.

Um diese Gnade der Ergebung muss gebetet werden. Ein Christ, den auswegloses, nicht abschaffbares Leiden trifft, darf weinen und sich ängstigen; er darf klagen und *warum* fragen; er darf Gott bitten und ihn bestürmen. All das gehört nämlich zum Menschsein des Menschen und damit zum Gebet (im Leiden); denn Beten ist ein Vollzug des ganzen Menschen. Der Mensch darf im Gebet mit allem, was er ist und hat, was er fühlt und empfindet, vor seinen Gott hintreten. Ein solches Gebet ist ein „subversiver Akt“ (SÖLLE) in unserer eindimensionalen Leistungsgesellschaft, die das Leiden schamhaft versteckt, verdrängt und entwichtigt; denn dieses leidenschaftliche Gebet findet sich nicht mit der puren Faktizität ab, sondern appelliert unter Klagen und Tränen an jenen Gott, bei dem alles möglich ist und von dem die Bibel uns sagt, dass er ein „Liebhaber des Lebens“ sei (Weish 11,26). Allerdings muss jedes christliche Gebet im Leiden sich schliesslich auch zu jenem letzten Schrei durchringen: „Vater (Abba), nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Mk 14,36). Es ist dies die Bitte um die Gnade, *ja* sagen zu können zu dem, was Gottes unbegreifliche Liebe uns zumutet. Kreuzesnachfolge und Annahme des Leides darf aber nie und nimmer heissen, sich mit abschaffbarem Leiden abzufinden, gar anzufreunden.

Der *fünfte* Griff ist in der „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (Röm 4,18) zu finden²⁵. Auch das schlimmste Leiden kann noch ertragen werden, wenn am Horizont das Licht der eschatologischen Hoffnung leuchtet. Im Ostergeschehen sehen Christinnen und Christen dieses Licht leuchten. Zwar ist Ostern keine Antwort auf unsere Frage: Warum geht Gott solche Umwege? Aber: Ostern gibt uns genug Licht, um mutig im dunklen Tal zu wandern, weil wir hoffen, dass am Ende nicht die Nacht und das Nichts uns verschlingen, sondern der Tag und das Licht auf uns warten.

²⁵ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, Systematische Theologie 3 (Göttingen 1993) 677–694.

Der Apostel Paulus hat diese Hoffnung einmal so formuliert: „Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8,18). Gegen diesen Satz des Paulus sträubt sich vieles in uns, und wir fangen an, ihn zu verniedlichen: Das ist doch nur eine rhetorische Floskel eines enthusiastischen Theologen. Oder: Paulus wusste zu wenig von den Schrecken dieser Welt. Dieses Zweite aber ist offensichtlich falsch, denn die Welt des Paulus war eine grausame Welt: Paulus musste auf seinen vielen Wegen an unzähligen Kreuzen mit angenagelten Sklaven vorbei, die auf ihren schrecklichen Erstickungstod warteten. Redlicher ist es wohl, Paulus mit seinem unerhörten Satz beim Wort zu nehmen, und dann zeigt sich, dass es in ihm nicht in erster Linie um menschliches Leiden geht, sondern im Tiefsten um Gott und Gottes „Herrlichkeit“. Und unser ängstliches Herz beginnt zu ahnen: Wie muss Gott und Gottes „Herrlichkeit“ sein, dass – man wagt es fast nicht zu sagen – selbst Auschwitz und alle anderen Ungeheuerlichkeiten der Geschichte und alle Tragödien des persönlichen Lebens in einem neuen Licht erscheinen können: denn ungeschehen machen, was geschehen ist, das kann auch Gott nicht.

Die eschatologisch-christliche Hoffnung, dass Gott fürs *Letzte* sorgen wird, gibt uns Christinnen und Christen den Mut und die Freiheit, uns entschieden dem *Vorletzten* zuzuwenden: dieser unserer Erde mit ihren Freuden und (grossen) Leiden. Und wo unsere Hände nicht hinreichen und unsere Schritte zu spät kommen – nicht aus Bequemlichkeit, sondern aus Unmöglichkeit –, da gewährt uns Gott die *Freiheit*, einander mit dem Wort der Hoffnung zu trösten – *leise und diskret!* Und wenn Gott, der Schöpfer und Neuschöpfer, dieses Wort der Hoffnung, das einander zuflüstern wir die Freiheit haben, *einlösen* wird, dann „werden wir sein wie die Träumenden. Dann wird unser Mund voll Lachen und unsere Zunge voll Jubel sein“, um mit dem Psalm 126 zu reden. Oder mit den Worten des johanneischen Christus: „An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen“ (Joh 16, 23).

Diese der Kirche aufgetragene Verkündigung der letzten Hoffnung ist aber nur dann glaubwürdig, wenn wir:

1. den Tod und seine Härte nicht verniedlichen und durch schmerzliche Trauerarbeit hindurch unsere Endlichkeit und Sterblichkeit anneh-

men. Nur so machen wir Gott nicht zu einem blossen Bedürfnisbefriediger (der unsere Allmachtsphantasie befriedigen soll), sondern wir anerkennen Gott als den ganz Anderen, der in seiner unbegreiflichen Andersheit, als der absolut Freie – rein aus Liebe – uns das unvorstellbare Geschenk einer *re-creatio* (einer Neuschöpfung) gewähren will. Diese letzte Hoffnung ist nur dann glaubwürdig, wenn wir:

2. einander *vor* dem Tod – hier und heute – Leben und Gemeinschaft gönnen. Keine Rede von einem Leben *nach* dem Tod ohne Einsatz für ein Leben *vor* dem Tod. Wer dieses Leben hier und jetzt entwichtigt, gar diese Erde verketzert – und trotzdem vollmundig von einem ewigen Leben redet, ist ein falscher Prophet, ein Prophet des Ressentiments.

Widerstand und Ergebung sind m. E. die christliche und menschliche Haltung dem Leiden gegenüber. Der Christ hat in der Nachfolge Jesu das Leiden nicht in erster Linie gescheit zu „erklären“ und geistreich zu systematisieren, sondern – soweit möglich – zu lindern, zu mindern und zu überwinden, ohne allerdings der Illusion zu verfallen, alles Leiden und jeder Schmerz seien abschaffbar, denn damit würden wir die *conditio humana* verleugnen und uns weigern, erwachsen zu werden.

Weisheit und Gnade ist es, zu wissen, wann es Zeit ist, *zu widerstehen* – und wann es Zeit ist, *sich zu ergeben*.

Bestehen – nicht verstehen. Persönliche Erfahrungen eines Krebskranken

von Walter BÜHLMANN

Bei der Besprechung meines Buches¹ „Warum gerade ich?“ schrieb Dr. Rolf WEIBEL in der Schweizerischen Kirchenzeitung: „Dass ein Lehr- und Forschungsbeauftragter für Bibelwissenschaften biblische Meditationen über den Sinn des Leidens schreibt, ist nicht ungewöhnlich. Dass er sein Buch aber nicht nur intellektuell verantwortet, sondern überdies einer existentiellen Bewährung aussetzt, das lässt aufmerken. Diese existentielle Bewährung sind die Schicksalsschläge in der Familie des Autors“².

1. Von der Krankheit betroffen

Im Januar 1998 konnte ich meinen 60. Geburtstag feiern. Mit gutem Grund durfte ich feststellen, dass mir Gott eine erstaunliche Gesundheit geschenkt hat. Ich fühlte mich körperlich in Form. Noch immer unternahm ich mit Kollegen grössere Skitouren. So war für mich Jahr für Jahr die Besteigung des Sustenhorns und des Piz Lucendro im Frühsommer ein einmaliges Skierlebnis. Diese körperliche und seelische Gesundheit wurde mir bereits in die Wiege gelegt. Ich durfte in einer guten und positiv eingestellten Familie aufwachsen. Meine Eltern schenkten mir viel Wärme und Geborgenheit.

Ihnen verdanke ich vieles, sowohl gute Eigenschaften, aber auch gewisse Schwächen und Fehler. Vom Vater erbt ich die Frohnatur, die Neigung zum Draufgängerischen, zur Kühnheit und zum Lebensmut. Er begeisterte uns für den Sport, insbesondere für das Radfahren und

¹ Walter BÜHLMANN, Warum gerade ich? Biblische Meditationen eines Krebskranken. Mit Bildern von Maria Hafner (Freiburg i. Ü. 2002).

² Rolf WEIBEL, Bestehen – Nicht verstehen, in: SKZ 170 (2002) 182.

für Bergtouren. Meine Mutter war eine mitfühlende Frau, manchmal etwas empfindlich, oft sehr energisch, nie aber verletzend.

Meine Eltern haben mich lebensstüchtig gemacht, mir Ausdauer und Kraft gegeben, selbst in schwierigen Situationen durchzuhalten. Sie haben mir Fähigkeiten geschenkt, die mir als Seelsorger zugute kommen. Besonders aber habe ich auch eine natürliche Religiosität erhalten, ein Geschenk, zu dem ich Sorge tragen muss.

Mein eigentliches Geburtsfest hatte ich auf Mitte August festgesetzt, zu dem ich meine Verwandten, Bekannten und Freunde einlud. Leider konnte ich diese Feier nicht durchführen, da meine Schwägerin an einem Hirntumor erkrankte und ausgerechnet an diesem Tag operiert wurde. Dieser harte Schicksalsschlag, den die Familie meines Bruders traf, hatte auch mich tief betroffen gemacht. In der folgenden Zeit fand ich nicht mehr die Kraft, das Fest nachzuholen.

Ein Jahr später habe ich mein Regentenamt im Priesterseminar St. Beat Luzern, das ich während zehn Jahren inne hatte, einem jüngeren Priester übergeben. Ich fühlte mich zu dieser Zeit kerngesund. An der Theologischen Fakultät Luzern übernahm ich weitere Aufgaben und wurde als Lehr- und Forschungsbeauftragter für Bibelwissenschaft und Verkündigung angestellt. Ich plante einen längeren Studienaufenthalt an der *École Biblique et Archéologique* in Jerusalem. Mitte September 1999 fuhr ich nach Israel. Kaum war ich dort eingetroffen, machte sich eine schleichende Krankheit bemerkbar. Nach vielen Untersuchungen im arabischen Spital St. Joseph, in dem ich acht Tage bleiben musste, lautete die ärztliche Diagnose bestimmt und eindeutig: Lymphknotenkrebs. Nach Luzern zurückgekehrt, musste ich mich einer langwierigen Chemotherapie unterziehen. Vom Oktober 1999 bis Ostern 2000 konnte ich ambulant behandelt werden. Als aber der hartnäckige und aggressive Krebs nicht endgültig zurückging, wurde eine zweite Behandlung in der Klinik St. Anna nötig. In dieser ungewissen Zeit erlebte ich manche Stunden der Angst und der Mutlosigkeit. Während den schlaflosen Nächten konnte ich oft nicht verstehen, wieso mich ein so hartes Los getroffen hatte: zunächst die schlimme Krankheit meiner Schwägerin Irene Bühlmann, dann mein eigenes Schicksal und schliesslich die Nachricht von der unheilbaren Krebskrankheit meines Cousins Klaus Leu. Das alles war für mich zuviel und ich begann zu

zweifeln. Immer wieder stellte ich die Frage, wieso gerade wir drei mit solchen harten Schicksalsschlägen konfrontiert wurden. Wieso das alles?

Rein theoretisch konnte ich Antworten finden. Noch vor Jahren ging ich im Sommersemester 1987 an der Theologischen Hochschule Chur im Rahmen einer öffentlichen Vorlesungsreihe zum Thema: „Wie böse ist das Böse?“ all diesen Fragen nach. Am Ijobbuch versuchte ich, Deutungen des Bösen und des Leidens nachzuzeichnen³.

Nun aber steckte ich selber in der Rolle Ijobs und so wurde alles konkreter und existentieller. Mir wurde bewusst, dass eigenes Leiden oder das Mitleiden mit andern etwas ganz anderes ist, als theologisch über den Sinn des Leidens oder einer Krankheit nachzudenken oder zu schreiben.

2. Furcht und Zittern angesichts des Leidens

Die Behandlung meines Krebs durch die Chemotherapie war zunächst erfolgversprechend. Die Röntgenaufnahmen des Computertomographen zeigten, dass sich der Krebs zurückbildete. Nach einem halben Jahr aber entstand ein neues Lymphom. Der Arzt konnte auch bei einer andersartigen Chemotherapie nichts versprechen. Im Gegenteil, es schien, dass der Krebs von neuem zugeschlagen hatte. Es gab nur eine Radikallösung: eine Hochdosis-Chemotherapie am Inseluniversitätsspital Bern. Aber diese Behandlung war für mein Alter sehr risikoreich. Man gab mir höchstens 40 % Chance. Trotzdem entschied ich mich für diese Therapie, die vier Monate dauerte.

Während dieser Zeit folgten Tage des Hoffens, aber auch Tage der Furcht und des Zitterns. Was würde geschehen, wenn bei dieser Behandlung mein Körper nicht mehr mitmachen würde? In den folgenden Wochen und Monaten begann ich, viel in der Bibel zu lesen und mit den Psalmen zu beten, über mein Schicksal zu klagen, zu schreien und nach

³ Walter BÜHLMANN, Warum gerade ich? Deutungen des Bösen und des Leids im Buch Ijob, in: Hans HALTER (Hrsg.), Wie böse ist das Böse? (Zürich 1988) 35–59.

dem „Warum?“ zu fragen⁴. Auch der sterbende Jesus schrie am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, ein Wort aus dem Psalm 22 aufnehmend.

In dieser Zeit las ich auch die Leidensgeschichte Jesu. In der Erzählung von der Not im Garten Getsemani werden von Jesus Dinge erzählt, die ganz anders sind, als wir sie erwarten, und die nur schlecht in unser Konzept passen. Lesen wir doch die Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Getsemani (Mk 14,32-42):

„32 Sie kamen zu einem Grundstück, das Getsemani heisst, und er sagte zu seinen Jüngern: Setzt euch und wartet hier, während ich bete.

33 Und er nahm Petrus, Jakobus und Johannes mit sich. Da ergriff ihn Furcht und Angst,

34 und er sagte zu ihnen: Meine Seele ist zu Tode betrübt. Bleibt hier und wacht!

35 Und er ging ein Stück weiter, warf sich auf die Erde nieder und betete, dass die Stunde, wenn möglich, an ihm vorübergehe.

36 Er sprach: Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (soll geschehen).

37 Und er ging zurück und fand sie schlafend. Da sagte er zu Petrus: Simon, du schläfst? Konntest du nicht einmal eine Stunde wach bleiben?

38 Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.

39 Und er ging wieder weg und betete mit den gleichen Worten.

40 Als er zurückkam, fand er sie wieder schlafend, denn die Augen waren ihnen zugefallen; und sie wussten nicht, was sie ihm antworten sollten.

⁴ Vgl. Vaterland (Luzern, 9. 4. 1977); Walter BÜHLMANN, Schlüssel zu Gesetz und Propheten (Luzern 1984) 173–181; Johannes B. BRANTSCHEN, Warum lässt der gute Gott uns leiden? (= Herderbücherei 1762) (Freiburg i. Br. ²1992) 100–110.

41 Und er kam zum drittenmal und sagte zu ihnen: Schlafst ihr immer noch und ruht euch aus? Es ist genug. Die Stunde ist gekommen; jetzt wird der Menschensohn den Sündern ausgeliefert.

42 Steht auf, wir wollen gehen! Seht, der Verräter, der mich ausliefert, ist da.

In der Erzählung heisst es von Jesus, dass ihn angesichts des Leidens und Sterbens Furcht und Zittern befallen hat. Er hat Angst. Weil er sich fürchtet, allein zu sein, nimmt er die Jünger mit sich. Er geht ein paar Schritte weiter und wirft sich auf die Erde, und er bittet Gott, dass er sein Leiden von ihm wegnehme. Und er betet noch einmal und noch einmal.

Es muss uns überraschen, dass Jesus sich im Garten Getsemani nicht heldenhaft gibt. Wenn man nämlich damals – oder auch heute – vom Tod eines bedeutenden Menschen erzählt, sieht das ganz anders aus. Ein grosser Mensch fürchtet sich nicht davor. Die Reife eines Menschen zeigt sich darin, dass er dem Tod ruhig ins Angesicht sehen kann; seine Überlegenheit tut sich darin kund, dass er wissend, gefasst und gelassen in den Tod geht. Überall ist man bestrebt, das Sterben bedeutender Menschen in ruhigen, abgeklärten Farben zu zeichnen.

Die Erzählung von Getsemani schildert uns keinen Helden und Heiligen. Jesus zittert und hat Angst. Er bittet seine Freunde, bei ihm zu bleiben. Er bittet Gott kniefällig, er möge den Leidenskelch vorübergehen lassen.

Wenn der Erzähler uns die Geschichte von Getsemani schildert, frage ich mich ab und zu, ob er wirklich von Jesus spricht, wie es damals war, oder ob er nicht auch von uns spricht, von uns, die wir ja auch Angst haben, die wir ja auch erdrückt werden von Lasten, die wir nicht oder nur mit grösster Kraftanstrengung zu tragen vermögen. Tatsächlich, aus meiner eigenen Erfahrung kann ich bezeugen, dass sich in der Getsemani-Geschichte auch unsere eigene Geschichte widerspiegelt. Wenn ich nämlich auf die letzten achtzehn Monate meiner Krankheit zurückblicke, erkenne ich in der Getsemani-Geschichte meine eigenen Züge.

Während meiner Krankheit kamen Stunden der Angst, der Ungewissheit, Stunden der Mutlosigkeit, des bitteren Leids und des Verzagens. Ich wusste zwar, ich war nicht allein, mit mir leiden Hunderte von Menschen. Ich begegnete sogar immer wieder solchen Kranken während meiner Therapie in der Arztpraxis. Ich muss gestehen, das war eine meiner bittersten Erfahrungen, beim Arzt und vor allem auch in der Abteilung Onkologie am Inselspital, diesen vielen Krebskranken zu begegnen: Junge Menschen, vor allem auch junge Mütter, die ihre kleinen Kinder zur Therapie mitnahmen, oft sogar schon im Rollstuhl. Ich bin dort Menschen begegnet, die keine grosse Chance mehr hatten, wieder gesund zu werden. Mit all diesen Menschen fühlte ich mich solidarisch. Auch sie erfuhren die angstvollen Stunden des zitternden Jesu in der Nacht von Getsemani.

Wenn ich noch einmal auf die Geschichte von Getsemani zurückblicke, mache ich noch eine weitere Beobachtung. Dreimal bittet Jesus seinen Gott, dass er den Leidenskelch von ihm wegnehme. Dreimal ruft er ihn mit „Abba – lieber Vater“ an. Dreimal bittet er, dass ihm die Stunde doch erspart sein möge. Was geschieht? Es geschieht überhaupt nichts. Gott schweigt. Jesus muss feststellen: „Seht, die Stunde kommt“. So als ob er nicht gebetet und nicht geklagt hätte.

Da gibt es Menschen, die leiden furchtbar, körperlich und seelisch. Täglich schreien Tausende von Kindern ihrem Tod entgegen. Täglich der hundertfältige Schmerz von Unterdrückung, von Krieg, von Trennung, von Ohnmacht: täglich das Aushalten seelischer Grausamkeiten, tiefster Ängste der Verzweiflung.

Manche unheilbar Kranke kommen über die Auflehnung nicht hinaus. Sie können nicht annehmen, dass sie sterben müssen.

In solchen Situationen gibt es immer wieder Menschen, die zu Gott rufen, weil sie noch zu beten und zu hoffen vermögen. Aber was geschieht dann? Es geschieht überhaupt nichts. Gott schweigt. Die Stunde bleibt nicht erspart. Im Gegenteil. Jede Stunde wird für jemand zur Todesstunde, zur Stunde der Verlassenheit, zur Stunde des Kreuzes.

Die Erzählung von Getsemani ist unsere Erzählung, ist unsere Geschichte. Oder auch so: Es ist die Geschichte Jesu, der ganz in unse-

re Geschichte eingegangen ist: In unser Zittern und Zagen, in unsere Angst, in unser Klagen vor dem schweigenden Gott.

Im gewissen Sinne bin ich Gott dankbar, dass Jesus nicht als Held gestorben ist, sondern als jemand, der zitterte und furchtsam sich zu Boden warf. Ich fühle mich mit Jesus verbunden, der von seinem Vater nicht erhöht wurde, der von Gott keine Antwort erhielt. Oft erleichtert es mich zu wissen, dass es diesem Jesus um nichts besser ergangen ist, als es uns ergeht. Offensichtlich ist er ganz in unsere Geschichte eingegangen.

3. Die Frage nach dem Warum?

Wer von einem schweren Leiden getroffen wird, stellt sich gerne die quälende Frage: Warum ist das so, dass einer, der so gerne gelebt hätte, früh sterben muss, dass Menschen, die wir lieben, plötzlich schwer krank werden. Jedesmal ist es ein grosser Schock. Wir suchen ratlos nach Antworten. Was haben wir falsch gemacht? Wir beginnen zu fragen, wer denn dafür die Schuld trage. Habe ich zu wenig Sorge getragen zu meiner Gesundheit? usw.

So stehen wir vor der Frage nach den Ursachen des Leidens in der Welt. Wieso gibt es das Leiden?

Wenn man nach den Ursachen des Leidens in der Welt sucht, ist es, wie wenn der schwarze Peter herumgereicht würde. Schuld am Leiden sind meistens die andern: Die Diktatoren, die Reichen, die Ausländer, die Multis. Man wird aber schliesslich feststellen, dass das Leiden in der Welt so gross ist, dass Menschen dafür überhaupt nicht verantwortlich gemacht werden können. So liegt dann der schwarze Peter zu guter Letzt beim lieben Gott, der sich nicht wehren kann⁵.

⁵ Vgl. zu diesen Fragen ebd. 14–33; BRANTSCHEN, Warum lässt der gute Gott uns leiden (oben Anm. 4) 17–70.

3.1 Das Leiden, verursacht durch Menschen

Zunächst geht es mir darum, dass wir die Augen öffnen für das unermessliche Leid, das wir Menschen einander antun. Ich habe erschreckend viele Möglichkeiten, dem andern Leid zuzufügen. Ich kann ihn übervorteilen, ihn verleumden, ihn schlecht machen. Ich kann ihm aber ebenso grosses Leid dadurch zufügen, dass ich ihn einfach nicht beachte oder ihn blossstelle. Ich kann einem andern Leid zufügen, wenn ich zu sehr mit mir selber beschäftigt bin. In diesem Fall ist mir mein trautes und komfortables Heim viel wichtiger als das Wohlergehen meines Nächsten. Oder meine einzige Sorge ist meine Arbeitsstelle, die möglichst viel Geld einbringen muss, mein Luxus, mit dem ich imponieren möchte, die gesellschaftliche Stellung, mit der ich mir bei andern Respekt verschaffen will. Sosehr bin ich von mir besessen, dass mir der Blick für den andern verloren geht.

Oder denken wir an die Unrechtsverhältnisse in dieser Welt, die Menschen leiden machen; es gibt Hungerkatastrophen, die nicht sein müssten; es gibt Epidemien und Krankheiten, die gestoppt werden könnten. Man müsste nur das Geld, das in das kriminelle Wettrüsten gesteckt wird, für diese Aufgaben frei machen. Wer sagt, Leiden sei Strafe und Medizin, der hat kein Interesse daran, die Verhältnisse, die uns leiden machen, zu ändern: Die Ausbeuter dürfen weiterhin ihr Werk tun, die Hungersnöte und Epidemien dürfen weiterhin ihre Opfer holen. Diese Theorie vom Leiden als Strafe hat bei vielen Christen zu einer passiven Haltung geführt, die dem Leiden gegenüber nur Ergebung kennt, nicht aber Widerstand. Abwendbare und unabwendbare Leiden werden nicht voneinander geschieden. Alle Leiden aber, die abschaffbar sind, sind abzuschaffen, soweit das nur möglich ist. Es gibt noch genug Leiden, das nicht überwunden, sondern nur ertragen werden kann. Widerstand und Ergebung – das ist die menschliche und christliche Haltung dem Leiden gegenüber.

Somit haben wir keine Möglichkeit, uns vor all diesem Leid entschuldigen zu können. Wir haben hier gerade zu stehen. Es nützt nichts, den Kopf in den Sand zu stecken. Zur Genüge sind wir auf die schrecklichen Ungerechtigkeiten in der Welt aufmerksam geworden. Wir wissen seit langem, dass wir in einer Welt leben, in welcher die Reichen

immer reicher und die Armen immer ärmer werden. Und dass wir auf der Seite der Reichen stehen, die auf dem Buckel der Armen und Hungernden sich eine Existenz aufbauen, eine Existenz, die geradezu seltsame Züge trägt: Jeder hat seinen Wagen oder gar Zweitwagen, jeder hat seine Waschmaschine, jeder hat seinen Staubsauger, jeder hat seinen Fernseher. Jeder hat so vieles, das er nicht unbedingt brauchen müsste. Dies geht nämlich auf Kosten jener, die nichts oder kaum etwas zu essen haben.

Es hat keinen Sinn, um den heißen Brei herumzureden. Es gibt viele Leiden in der Welt, die wir selber verschuldet haben. Der Grund für dieses selber verursachte Leid ist die Sünde, ist unsere Sünde. Die Sündigkeit des Menschen, die tief bis in die feinsten Strukturen unserer Gesellschaft, unserer Politik, unseres Wirtschaftssystems hineingelangt, so dass wir uns davon kaum mehr zu befreien vermögen.

Es wäre bestimmt sehr viel gewonnen, wenn wir uns ehrlich auffassen könnten, unser Tun und Lassen auch wirklich als Sünde zu bezeichnen, ganz einfach, weil es der Wahrheit entspricht, ganz einfach, weil wir Sünder sind. Dies einzugestehen, so meine ich, ist der Anfang dafür, manches Leiden auch wirklich zu überwinden⁶.

3.2 Das unverschuldete Leiden

Bisher sind wir den Ursachen des Leidens in dieser Welt nachgegangen. Schuld am Leiden sind nicht immer die andern. Schuldig sind auch wir alle. Ich sehe keine Möglichkeit, wie wir uns von all diesem ungeheuren Leid entschuldigen könnten. Wir haben hier gerade zu stehen. Und doch haben wir die Frage nach den Ursachen des Leidens noch nicht vollständig beantwortet. Es gibt unsäglich viel Leid, das nicht unbedingt von uns Menschen verursacht wird. Ich denke jetzt an die vielen Leiden, die uns Menschen durch Naturkatastrophen heimsuchen: Überschwemmungen, Erdbeben, Vulkanausbrüche. Ich denke aber auch an die unzähligen Krankheiten, die uns Menschen überfallen.

⁶ Vgl. dazu BÜHLMANN, Warum gerade ich (oben Anm. 1) 35–45.

Zugegeben, es gibt Naturkatastrophen, die der moderne Mensch durch unvernünftiges Verhalten selber verschuldet. Es gibt moderne Krankheiten, die wir uns durch ungesunde Lebensweise zufügen. Trotzdem gibt es unendlich viel Leid, das uns Menschen überfällt, ohne dass wir eine befriedigende Antwort geben können. Es gibt auch viele Krankheiten, die ohne das Verschulden des Menschen eintreffen. Ich denke etwa an die heimtückischen Krebskrankheiten, die uns oft unsägliches Leid zufügen können. So ist es auch für mich unverständlich, dass ich im Sommer 1999 am unheimlichen Lymphknotenkrebs erkrankte. Ich bin mir nicht bewusst, dass ich meinem Körper unnötig Schaden zugefügt hätte. Im Gegenteil, ich habe stets durch regelmässigen Sport zu meinem Körper Sorge getragen.

So bleibt die Frage nach den Ursachen des Leidens in vielen Fällen unbeantwortet⁷.

4. Die Frage nach dem „Wozu?“

Bis jetzt sind wir dem Leiden in dieser Welt nachgegangen und haben uns die Frage nach dem „Warum?“ gestellt. Warum gibt es so viel Leiden in der Welt? Warum werden viele Menschen von heimtückischen Krankheiten überfallen?

Allerdings, wer nach dem „Warum?“ fragt, der blickt nach rückwärts und wühlt in der Vergangenheit. Aus der Vergangenheit werden wir aber selten eine Antwort erhalten, die uns wirklich weiterführt. Das „Warum“ vermag unseren Horizont kaum zu sprengen. Wir werden immer um die gleichen Probleme kreisen und darum weder uns noch den anderen weiterhelfen.

Es ist deshalb höchste Zeit, dass wir wieder einmal einen Blick auf Jesus werfen. Unserer Ratlosigkeit vor dem Leiden begegnet er dadurch, dass er uns lehrt, eine neue Frage zu stellen. Ich bin deshalb erleichtert, dass Jesus in der Geschichte von der Heilung des Blinden (Joh 9) diese Art des Suchens nach Gründen aus der Vergangenheit ablehnt. Lesen wir zunächst den Text (Joh 9,1-7):

⁷ Ebd. 46–54.

„1 Unterwegs sah Jesus einen Mann, der seit seiner Geburt blind war.

2 Da fragten ihn seine Jünger: Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so dass er blind geboren wurde?

3 Jesus antwortete: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden.

4 Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der mich gesandt hat; es kommt die Nacht, in der niemand mehr etwas tun kann.

5 Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.

6 Als er dies gesagt hatte, spuckte er auf die Erde; dann machte er mit dem Speichel einen Teig, strich ihn dem Blinden auf die Augen

7 und sagte zu ihm: Geh und wasch dich in dem Teich Schiloach! Schiloach heisst übersetzt: Der Gesandte. Der Mann ging fort und wusch sich. Und als er zurückkam, konnte er sehen“.

Die erste Frage, die sich stellt, ist die: „Warum?“ Warum gibt es Menschen, die von Geburt an blind sind? Warum gibt es Leiden auf der Welt? Nach dem damaligen Verständnis war es so, dass hinter jeder Krankheit, hinter jedem Leid Schuld zu vermuten war. Prompt fragen darum die Jünger ihren Meister: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, sodass er blind geboren wurde?“ Jesu Antwort ist zwar etwas rätselhaft, aber – wie ich meine – unheimlich befreiend. Jesus sagt: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt“, und weist mit seiner Antwort stattdessen in die Zukunft: „An ihm soll Gottes Wirken sichtbar werden“. Diese Antwort ist deshalb so befreiend, weil sie uns davon erlöst, immer nach dem „Warum?“ zu fragen.

Jesus entlastet den Blindgeborenen von der Schuldfrage. Er bleibt stehen, er wendet sich dem Kranken zu und bestreicht seine blinden Augen mit Erde und Speichel. Aber das ist nur die eine Seite der Heilung, die andere ist der Weg, den der Blinde selber zurücklegen muss: Er muss selber zum Teich gehen und sich dort die Augen wa-

schen. Erst auf dem Rückweg ist er geheilt. So wird Gottes Wirken sichtbar.

Jesus bietet dem Blindgeborenen und uns eine neue Welt an, eine Welt der Gemeinschaft und des Zutrauens. „Und als er zurückkam, konnte er sehen“. Nicht unsere Vergangenheit, nicht unsere Schuld und Sünde, nicht unsere Krankheit und unser Leiden stehen mehr im Vordergrund. Die Frage nach dem „Wozu?“ öffnet unsere Sicht, sie sprengt unseren Horizont, weil unsere Zukunft doch letztlich in den Händen Gottes steht. Diese Sicht ist für mich in meiner Krankheit sehr wichtig geworden.

Denn wenn ich nur auf die Vergangenheit und Gegenwart blicke, komme ich mir wie der Blindgeborene vor. Die Krankheit hat mir vieles durchkreuzt. Ich musste auf manches verzichten, das ich gerne getan hätte. Mein Körper war nicht mehr in der Lage, grosse Leistungen zu erbringen. So konnte ich lange Zeit nur noch geradeaus gehen. Das Aufwärtssteigen benötigte grosse Anstrengung. Ich musste die Zukunftspläne zurücknehmen. Ich konnte meinen Studienaufenthalt in Jerusalem nicht mehr weiterführen. Ich musste mich einschränken. Das tat weh, das machte mich einsam und traurig.

Doch nun wusste ich, dass Jesus mir eine neue Zukunft gibt. Ich durfte auf ein gutes Ende hoffen. Der Blick in die Zukunft gab mir ein neues Lebensgefühl. Ich lebte ein Leben, das Zukunft hat, weil Gott meine, unsere Zukunft ist. Ich lebte ein Leben auf Hoffnung hin, weil Gottes Macht sichtbar werden soll. Das ist das Geheimnis Jesu.

Es ist übrigens keine Frage: Durch das Leid wächst die Liebe unter uns Menschen. Wenn alle gesund wären und niemand die Hilfe des anderen brauchte, wären wir alle ärmer. Durch die liebevolle Zuwendung von Mensch zu Mensch werden wir menschlicher. Gerade unter den Leidenden geht es oft sehr menschlich zu. Das sagte eine Seelsorgerin in der Psychiatrie: „So viel Menschlichkeit, Mitgefühl, Anteilnahme wie hier habe ich nirgends erlebt“.

Das Leid kann Menschen reifer, erwachsener machen. Nicht wenige wachsen über sich hinaus. Ich denke an die Mutter, die jede Nacht zwei-, dreimal aufsteht, um ihr gelähmtes Kind umzudrehen, damit es wieder schlafen kann. Oder da ist die Frau, die ihrem krebserkrankten Mann wochenlang Tag und Nacht beigestanden ist und in dieser Zeit

kaum geschlafen hat. Als ich sie fragte, wie sie das geschafft hat, lächelt sie mich an und sagt: „Wenn der Mensch, den du liebst, dich braucht, kannst du alles“.

Wir staunen immer wieder, was Menschen aus Liebe zueinander alles aushalten. Manchmal ist es auch die Liebe zu Gott, die Menschen unglaublich stark macht. Wer glaubt, dass Gott bei ihm ist, dem werden oftmals übernatürliche Kräfte zuteil.

Die Erfahrung, dass das Leid gütiger und menschlicher macht, lässt sich nicht verallgemeinern. Sicher, es gibt Menschen, die an ihrer Krankheit verzweifeln und auch so sterben. Längst nicht jeder Kranke wächst über sich hinaus, manche gehen an ihrer Krankheit auch zugrunde. Wie viele Leidgeprüfte sind durch das Leid bitterer geworden, verbittert. Eine schwerwiegende Krankheit ist nun einmal eine grosse Erschütterung. Das Leben gerät äusserlich ganz aus der Bahn, gewohnte Tätigkeiten müssen aufgegeben und vieles muss umgestellt werden, von der Ernährung bis zum Tagesablauf. Nur wer in der Lage ist, das Leben neu zu sehen und einzuschätzen und vielleicht Gewichte neu zu verteilen, kann über diese schwere Krise hinwegkommen.

Aber im allgemeinen gilt das Wort von André GIDE: „Krankheiten sind Schlüssel, die uns gewisse Tore öffnen“. Kranke bekommen oftmals Einsichten, die Gesunden verschlossen bleiben. Kranken geht auf, dass eigentlich nichts selbstverständlich ist. Sehen, hören, essen, schlucken, atmen verstehen sich nicht von selbst. Das Wunder des Lebens erschliesst sich neu. Auch wenn der Kranke sich in seinem Leiden verschliesst und sich abschliesst gegen alles, was mit seiner Krankheit nichts zu tun hat, kann er sich dem Leben neu öffnen und zu mancher Erkenntnis gelangen, die ihm bisher verborgen war.

Wozu? Wofür? Was ist der Sinn meiner Krankheit? Andere können mir diese Frage nicht beantworten. Nur ich selbst kann meinem Leiden einen Sinn geben. Wer einen Sinn in seinem Leiden sieht, kann es eher annehmen und bewältigen als der Leidende, der es für sinnlos hält.

Unsere Aufgabe besteht nicht darin, einem Kranken den verborgenen Sinn seines Lebens verständlich zu machen oder seine Krankheit zu deuten. Solche Deutungen rufen meist nur Abwehr hervor. Vielmehr

sollen wir durch unser Dasein dem Kranken helfen, sein Leiden zu bestehen.

Nicht selten geht uns der Sinn des Leidens erst im Nachhinein auf. Rückblickend erkennen wir, dass die Krankheit heilsam war. Der Rückfall war ein Fortschritt, hat uns weiter gebracht. Das Unglück war eigentlich ein Glück. Im Nachhinein wundern wir uns manchmal, wozu das Schlechte gut war.

Hat alles in meinem Leben vielleicht doch einen verborgenen Sinn? Vieles ist scheinbar zufällig geschehen, aber so langsam entdecke ich den tieferen Sinn. Oder hat Max FRISCH Recht, wenn er sagt, es sei immer das Fällige, das uns zufällt? Ich weiss es nicht, aber manchmal geht uns auf einmal ein Licht auf und plötzlich sehen wir alles mit anderen Augen.

Gewiss wollen wir nicht übersehen, dass Jesus die Befreiung des Menschen teuer bezahlen musste: durch sein Leiden und Sterben. Es scheint, dass Freiheit und Liebe nur mit Leiden und Sterben erkaufte werden können. Jesus nachfolgen bedeutet aber nicht, dass um jeden Preis gelitten werden muss. Jesus nachfolgen bedeutet, auf den Menschen zugehen, wie Jesus auf ihn zugegangen ist: befreiend und Hoffnung schaffend.

Dass uns dieses Tun früher oder später das Kreuz bringt, ist nicht zu leugnen. Wir dürfen den Kopf nicht in den Sand stecken. Auch in Zukunft wird uns manchmal Bitteres begegnen, es kann dies eine Krankheit sein, ein Schicksalsschlag oder eine Enttäuschung. Dieses Kreuz ist aber ein Kreuz, ein Leiden, das nicht in Sinnlosigkeit zerrinnt. Ein Leiden, das uns nicht im resignierten „Warum?“ still stehen lässt, es ist ein Leiden, das ein „Wozu?“ kennt, ein Leiden, das Zukunft zu schaffen vermag. Denn wir wissen, wem wir glauben. Wir glauben an den, dessen Macht an uns und an dieser Welt sichtbar werden wird.

5. Abschliessende Bemerkungen

Rückblickend darf ich feststellen, dass ich während der Krankheit eine tiefe Wandlung durchgemacht habe. Die äussere körperliche Verwandlung liess mich erschrecken, aber in der inneren seelischen

Wandlung erahnte ich etwas von Gottes Wirken. Bis zu meiner Erkrankung erlebte ich mich als stark und ich war es auch: körperlich gesund, voller Tatendrang und geistig von grosser Willensstärke. Ich hatte mein Leben stets selber bestimmt und auch gegen Widerstände mich durchgesetzt. Dann kam die Krankheit, die mich erbarmungslos schwächte, vor allem körperlich. Aber sie machte auch meine Seele weich. Ich lernte, zu meinen Gefühlen zu stehen, Trauer und Tränen zuzulassen. Bald spürte ich, dass gerade das Zulassen der Schwachheit mir eine grosse Würde gab und zu einer neuen Form von Stärke wurde. Es kam zum Gleichgewicht zwischen Stärke und Schwäche – menschlich. Krankheit kann eine Chance sein, den ungelebten Seiten im Leben Platz zu geben und das Leben so ins Gleichgewicht zu bringen. An einer Medienkonferenz vom 3. Januar 2002 beeindruckte der frühere Skirennfahrer Silvano BELTRAMETTI, der beim Abfahrtsrennen vom 8. Dezember 2001 in Val d'Isère durch einen Unfall querschnittgelähmt wurde, die Anwesenden und Journalisten. Er begann zu erzählen von den vielen kleinen Siegen, die er im Paraplegiker-Zentrum Nottwil erringe und die ihm viel mehr bedeuten würden als die Podestplätze im Skiweltcup. Ein solcher Sieg war z. B., als er zum erstenmal nach seinem fatalen Sturz wieder das Essen alleine zu sich nehmen konnte. Dazu gehörten auch „kleine Umarmungen, die man früher nie wahrgenommen habe“⁸.

Dass dies auch mir gelang, verdanke ich meinen engsten Mitmenschen, die mir immer wieder Mut machten. Neben diesem guten Umfeld war auch ich immer bemüht, mich meinen körperlichen Grenzen anzupassen. Da mich die Krankheit erbarmungslos schwächte, musste ich einen langsameren Schritt einschlagen. Ich hielt auch während meiner Chemotherapie einzelne Vorlesungen an der Theologischen Fakultät. Ich war zwar jeweils nach zwei Stunden total erledigt. Aber bis zur nächsten Woche hatte ich wieder die nötige Kraft und Energie. Die Erfahrung, nicht mehr unter Stress und Druck zu sein, war für mich sehr heilsam. So konnte ich während dieser Zeit auch wissenschaftlich tätig sein. Ich habe an meinem überarbeiteten Werk „Wie Je-

⁸ Vgl. Neue Zürcher Zeitung (Zürich, 4. Januar 2002, S. 45); Neue Luzerner Zeitung (Luzern, 4. Januar 2002, S. 37).

„sus lebte“ weiter geschrieben und konnte das Buch noch während meiner Krankheit neu herausgeben⁹.

So gab mir die Krankheit die Möglichkeit, eine andere Seite meines Lebens kennen zu lernen. Es war kein Entweder-Oder, sondern, wie es in einem Gebet heisst, die Unterscheidung, wann es Zeit ist für das eine, wann für das andere: „Gott, gib mir die Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann, den Mut, Dinge zu ändern, die ich ändern kann und die Weisheit, das eine vom andern zu unterscheiden“.

Ja, eine Krankheit kann uns den Zugang öffnen zu einer neuen Ebene des Lebens, zur spirituellen Ebene, auf der wir die innere Stimme erkennen und auf sie hören, und so das Leben neu sehen und gestalten. Das zeigt das Beispiel einer kranken Frau. Sie fragte ihren Mann: „Muss ich alles ändern, nur weil ich Krebs habe?“ Beide fanden die Antwort: „Ändere die Dinge im Leben, die ohnehin geändert werden müssen“¹⁰.

Braucht es denn dazu wirklich erst diese ganz grossen Einschnitte im Leben? Das kann nicht sein! Unser Glaube will doch, dass wir aufwachen und umkehren und uns jetzt dem zuwenden, was wir brauchen, um ganz heil und gesund zu werden.

Wenn es so etwas gibt wie eine Botschaft meiner Krankheit, dann könnte sie lauten: „Wartet nicht, bis ihr krank werdet, um das zu tun, was euch wirklich wichtig ist im Leben. Wenn ihr einen Traum habt, eine Vision, dann fangt jetzt an, den ersten Schritt zu tun“¹¹.

Wenn ich es mir recht überlege, gibt es wirklich keinen Grund, nicht heute schon damit zu beginnen.

⁹ Walter BÜHLMANN, *Wie Jesus lebte. Palästina vor 2000 Jahren. Wohnen. Essen. Arbeiten. Reisen* (Luzern 2001).

¹⁰ Angela RÖMER, *Zwischen Erde und Himmel. Spirituelle Wege zur inneren Quelle* (Freiburg i. Ü. 2001) 63–67.

¹¹ Ebd. 67.

Mit Kindern von Gott reden angesichts von Übel und Leid

von Hermann KOCHANEK (†)

Über den Glauben zu sprechen heisst letztlich, über die Bedeutung Gottes im eigenen Leben und im Weltgeschehen nachzudenken. Wer in diesem Sinne mit Menschen über ihren Glauben ins Gespräch kommt, wird nicht selten sehr bald bei einer der brennendsten Fragen von Menschen ankommen: bei der Frage nach dem Leid angesichts unseres Glaubens an einen allmächtigen Gott. In der Theologie wird diese Fragestellung unter dem Stichwort „Theodizee“ verhandelt. Eine sehr präzise Definition des „Theodizeeproblems“ ist in folgender Frage formuliert: Wie verträgt sich der Begriff göttlicher Allmacht und Güte mit der Tatsache des Übels in der Welt, wie können also Gott und Leiden zusammengedacht werden?

Die folgenden Überlegungen wollen diesem Problem gezielt unter der Fragestellung nachgehen, welche Anforderungen es für das Sprechen von Gott mit sich bringt. Dabei sollen Konsequenzen vor allem auch für den Kontext des Religionsunterrichtes gezogen werden.

1. Der Stachel der Theodizeefrage

Wenn wir überlegen, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen sich das soeben formulierte Theodizeeproblem stellt, so ist zunächst ganz einfach zu sagen: Die Frage setzt einerseits voraus, dass ein allmächtiger und gütiger Gott überhaupt *existiert* – was, wie wir wissen, von vielen Menschen heute nicht mehr geglaubt wird. Andererseits setzt sie die Tatsache des Übels in der Welt voraus, die wiederum niemand ernsthaft leugnet.

Dass ein allmächtiger und gütiger Gott existiert, glauben viele Menschen heute (unter anderem) eben deshalb nicht mehr, *weil* sie das Übel in der Welt feststellen müssen und Leid erfahren: Krankheiten, (Natur-)Katastrophen, Unfälle, Verbrechen etc. – kann sich das mit ei-

nem allmächtigen und gütigen Gott „vertragen“? Für viele Menschen sind im Gegenteil diese leidvollen Tatsachen der beste Beweis dafür, dass Gott *nicht* existiert, geschweige denn ein allmächtiger und (vor allem) *gütiger* Gott (der solches „zulassen kann“).

Andererseits: Wir (Christen) glauben an „Gott, den Vater, den Allmächtigen“, *obwohl* wir ebenso wenig das moralische Übel (Verbrechen, Schuld, Sünde, das „Böse“) wie das physische Übel (Krankheiten und Katastrophen) leugnen können, die unermessliches menschliches Leid verursachen. Wir glauben an Gott gewissermassen sogar, *weil* wir sonst mit dem Leid in der Welt nicht zurechtkommen. Wir beten ja „Vater unser, . . . *erlöse* uns von dem Übel“, ein Beten, das offenbar nur sinnvoll ist, wenn wir voraussetzen, dass Gott, der Allmächtige und Gütige, *existiert* und als solcher uns von allem Übel befreien kann und will.

Stellen wir die beiden Positionen gegenüber, können wir sagen: Dieselbe Tatsache vielfältigen moralischen und physischen Übels in der Welt führt heute viele Menschen zu der Überzeugung, dass Gott *nicht existiert*, während Christen nicht nur trotz, sondern gerade auch angesichts allen Übels an der *gegenteiligen* Überzeugung festhalten, *dass* Gott existiert, – und zwar als allmächtiger und gütiger Gott. Man sieht, dass dieselben (Leid-)Erfahrungen moralischen und physischen Übels zu gegenteiligen, einander *ausschliessenden* „Ergebnissen“ führen.

Die Frage ist: Was lässt sich für oder gegen die „theistische“ bzw. „atheistische“ Position sagen?

Für „Atheisten“ kann das Theodizeeproblem nur ein Scheinproblem sein. Wie Gott und das Leid / das Übel in der Welt zusammen zu denken sind, kann sich nur fragen, wer Gottes Existenz (als allmächtig und gütig) voraussetzt. Atheistisch argumentiert lautet, auf die kürzeste Form gebracht, der Schluss etwa so: Weil es das Übel in der Welt gibt, kann es keinen allmächtigen und gütigen Gott geben.

Man findet ihn in vielen, z.B. folgenden Argumenten konkretisiert: „Solange unschuldige Kinder täglich elendig umkommen, kann ich nicht an einen allmächtigen und gütigen Gott glauben“ (vgl. Albert CAMUS, Die Pest), oder auch in der rhetorischen Frage: „Wie kann man *nach Auschwitz* noch an Gott glauben?“ oder: „Wo warst du, *lieber* Gott, als wir in den Schützengräben lagen?“ (vgl. Wolfgang BOR-

CHERT, Draussen vor der Tür). Gäbe es einen *allmächtigen* Gott, *könnte* er das Übel verhindern, einen *gütigen*, *müsste* er es verhindern. Da es offenbar nicht so ist, gibt es keinen Gott.

Was sagen wir Christen dazu? Wir können uns dem Theodizeeproblem nicht entziehen.

Wenn es einen allmächtigen Gott gäbe, könnte er das Übel in der Welt verhindern, wenn es einen gütigen gäbe, müsste er es auch tatsächlich verhindern. Nun gibt es aber allerlei Übel in der Welt. Also gibt es keinen Gott (jedenfalls keinen allmächtigen und gütigen). Man muss zugeben: Dieses „atheistische“ Argument gegen die Existenz Gottes ist, auch wenn wir es als Christen nicht akzeptieren können, nicht *ohne weiteres* und *leichtfertig* abzuweisen, auch nicht bloss mit frommen Worten zu überspielen. Worauf das Argument uns jedenfalls hinweist, ist, dass uns die Rede vom allmächtigen und vor allem vom gütigen Gott, vom „*lieben*“ Gott nicht zu leichtfertig (wenn auch wohlgemeint) über die Lippen kommen darf.

Wir können freilich auch nicht darauf *verzichten*, von Gottes Allmacht zu sprechen. Manche Theologen sind der Meinung, dass die Rede vom allmächtigen Gott angesichts des Leids nicht mehr zu retten sei. Die Verkündigung sollte den Mut aufbringen, auf die Rede von dieser ohnehin nicht biblischen „Eigenschaft“ Gottes zu verzichten.

Dagegen ist nun eindeutig zu sagen: Wir können deshalb nicht darauf verzichten, weil diese „Eigenschaft“ zum Wesen Gottes „gehört“, besser gesagt: das Wesen Gottes *ist*. Mit anderen Worten: Weil ein *nicht* allmächtiger Gott – jedenfalls (jüdisch und) christlich – überhaupt nicht mehr „Gott“ wäre. Gott zu sein bedeutet ja per definitionem der Allmächtige zu sein. Weil folglich diese „Eigenschaften“ zu leugnen bedeuten würde, die Gottheit Gottes selbst zu leugnen, können wir darauf nicht „verzichten“ und können die Kirchen nicht davon „Abstand nehmen“. Nur so bleibt uns (allerdings) auch das „Theodizeeproblem“ als *echtes* Problem (und nicht bloss als *Scheinproblem*) erhalten, als die Frage nämlich, wie sich der Glaube an Gott mit der Tatsache des Übels in der Welt verträgt.

Wir können uns dem Theodizeeproblem also *nicht* entziehen, indem wir von der mit dem Übel in der Welt anscheinend unverträglichen „Eigenschaft“ göttlicher Allmacht „Abstand nehmen“. Wir müssen das

Problem – statt uns ihm zu entziehen – im Gegenteil noch etwas verschärfen, indem wir uns klarmachen: Nicht nur die (traditionell) dem Wesen Gottes zugeschriebene *Allmacht* ist mit der Tatsache des Übels in der Welt und dem Leiden der Menschen nur schwer zusammenzudenken, sondern sämtliche anderen dem Wesen Gottes zugeschriebenen (positiven) „Eigenschaften“ sind es ebenso! Die Rede von der *Güte* Gottes ist angesichts der Tatsache des Übels in der Welt nicht weniger problematisch als die von seiner Allmacht.

„Die Erde ist schön, es *liebt* sie der Herr“: lässt sich das „angesichts des Leidens“ etwa *leichter* sagen und „überbringen“ als die Rede vom allmächtigen Gott? Im Gegenteil: *Wenn* der „atheistische“ Schluss gilt, dass man nicht an einen allmächtigen Gott glauben kann, solange unschuldige Kinder elend verhungern müssen, *dann* gilt auch, dass man angesichts und wegen dieser und der anderen zahllosen Übel in der Welt auch nicht an „Gott als *Schöpfer* und *Erhalter*, als *Schützer* und *Fürsorger*, als *Pfleger* und *Heger* der Welt“ glauben kann. Eben diese Eigenschaften aber sollen nach Auffassung mancher einen Ersatz für den missverständlichen Begriff der Allmacht bieten. Einen *Ersatz* für die Rede von der Allmacht Gottes können diese Bestimmungen indes schon deshalb nicht sein, weil sie überhaupt nur unter der *Voraussetzung* gedacht werden können, dass Gott „allmächtig“ ist: Denn wie könnte Gott die Welt *erhalten etc.*, wenn er keine *Macht* über sie hätte?

Nochmals, *wenn* gilt, dass man nach (d. h. wegen) Auschwitz nicht mehr an einen *allmächtigen* Gott glauben kann, *dann* kann man auch nicht und erst recht nicht mehr an einen *gütigen*, *weisen* (allwissenden), *gerechten*, *barmherzigen*, *liebenden* Gott glauben, und auch nicht mehr an einen göttlichen „Erhalter“, „Schützer“, „Heger und Pfleger“. Angesichts der Tatsache des Übels in der Welt ist nicht nur die Rede vom *allmächtigen* Gott problematisch, sondern die Rede von Gott *überhaupt und zwar einschliesslich* der Behauptung, dass er *existiert*.

Mit dieser Einsicht ist aber noch nicht die Frage gelöst: Können Gott und Leiden zusammengedacht werden?

An einen allmächtigen und gütigen Gott glauben kann man in der Tat nur *trotz* des Übels in der Welt, oder: *obwohl* es dieses Übel gibt und sozusagen *gegen* das Übel in der Welt. Nochmals anders gesagt:

Gott ist nicht *schuld* am Übel und am Leiden der Menschen. Das ist nach christlichem und schon jüdischem Verständnis (das auch das Verständnis Jesu war und insofern auch für Christen verbindlich ist) völlig klar: Gott wird gleich am Anfang der Bibel nicht nur als „Schöpfer“ des Himmels und der Erde – also als der „Allmächtige“ – bekannt (Gen 1,1), sondern es wird im Verlauf des Schöpfungshymnus auch refrainartig sieben mal geradezu „eingehämmert“: „Gott schuf . . . , und er sah, dass es *gut* war“ (Gen 1,4. 10. 12. 18. 21. 25 und Gen 1,31 zusammenfassend sogar: „Er sah alles, was er gemacht hatte, und es war *sehr gut*“).

Das Übel in der Welt, insbesondere das menschliche Leiden, widerspricht dem allmächtigen und gütigen Wesen Gottes. Das müssen auch Christen nicht nur sozusagen notgedrungen „zugeben“, sondern geradewegs sagen; und zwar ohne aus der auch von Christen nicht zu leugnenden Tatsache des Übels in der Welt und des menschlichen Leidens die atheistische Konsequenz zu ziehen, dass es einen solchen Gott gar nicht geben kann. Sie können das auch, denn: Woraus das atheistische Argument seine Kraft bezieht, ist – meines Erachtens wenigstens – nicht die ihm zugrunde liegende Logik: *Weil* es Übel und Leid in der Welt gibt, darum kann es keinen allmächtig-gütigen Gott geben. Woraus das Argument seine Kraft bezieht, ist vielmehr die mir psychologisch geradezu selbstverständlich erscheinende Tatsache, dass Menschen nicht *in einem und zugleich* schweres Leid und Güte *erfahren* können. *Betroffen* vom Übel in der Welt kann man Gott *nur noch wider* alle aktuelle Leid-Erfahrung und *trotz ihrer glauben – oder auch den* Glauben an ihn verlieren.

Betroffen vom Leid *erfährt* auch der im biblischen (jüdischen und christlichen) Sinne Gläubigste offenbar nicht die *Güte* Gottes, sondern schreit (mit Jesus und dem Psalm 22,1) „Gott, mein Gott, warum hast du mich *verlassen*?“ Fragen wir nach der Logik und „Psychologik“ *dieses* Satzes, so wird schnell klar, dass, wer so spricht oder vielmehr Gott anschreit, die *Existenz* Gottes *voraussetzt*, und zwar nicht nur die Existenz „irgendeines“ Gottes, sondern die Existenz des Allmächtigen, der als solcher den Leidenden eigentlich retten *könnte*, und des Gütigen, der als solcher ihn eigentlich auch retten *müsste*, es aber *unbegreiflicherweise* offenbar nicht tut! Man sieht: Aus der Tat-

sache des Übels in der Welt, speziell des menschlichen Leidens „folgt“ für den Gläubigen weder der Zweifel noch gar die Leugnung der Existenz des allmächtigen und gütigen Gottes. Vielmehr wird die Existenz des allmächtigen und gütigen Gottes – es mag fast paradox erscheinen – im Vollzug des Schreiens: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich *verlassen*?“ als solche *bestätigt* (indem der Vollzug gleichsam als Bedingung seiner Möglichkeit Allmacht und Güte Gottes voraussetzt). Ganz einfach gesagt: Man kann Gott so nur anschreien, wenn man voraussetzt, dass er existiert und seine Allmacht und Güte eigentlich zeigen könnte und müsste.

Halten wir fest: Mit der *Erfahrung* grössten Übels oder Leidens ist kaum zugleich die *Erfahrung* von Güte überhaupt und dann erst recht nicht die Erfahrung der allmächtigen Güte (oder gütigen Allmacht) Gottes verknüpft. Deshalb scheint mir der „atheistische Schluss“ zwar nicht logisch zwingend, aber eben *psychologisch* verständlich: „Nach Auschwitz kann man doch nicht mehr an einen allmächtig-gütigen Gott glauben“.

Die entscheidende Problematik der Theodizeefrage liegt somit nicht auf der Ebene der logischen, sondern der psychologischen Widersprüchlichkeit zwischen dem Glauben an einen allmächtigen und gütigen Gott und der Leiderfahrung. Aus dieser Einsicht sind nun aber Konsequenzen dafür zu ziehen, wie angesichts des Leidens (nicht) von Gott zu reden ist.

2. Konsequenzen für das Sprechen von Gott

Das Übel in der Welt ist eine *Tatsache*, die man, ob gläubig oder nicht, nicht wegdisputieren kann, und das menschliche Leid ebenso. Gerade, als das geschrieben wird, hat in Afghanistan ein Erdbeben mit mehreren Hundert Toten und noch mehr Verletzten stattgefunden. „Gott hat es nicht verhindert“, muss der Gläubige sagen. „Dein *sogeannter* (weil nicht existierender), allmächtiger und gütiger Gott hat es nicht verhindert“, kann der Atheist dazu sagen.

Was besagt das für die „christliche Rede von Gott angesichts des Leids“? Einiges ist schon angeklungen, soll aber im folgenden noch ein-

mal in einer Reihe von durchaus *praktisch* relevanten Hinweisen formuliert werden, die meines Erachtens auch im Bereich der Katechese zu beachten sind:

a) Rede von Gott, dem Allmächtigen und Gütigen *nie* (und vor allem *nie genau so*) wie von einem Gegenstand, Sachverhalt oder Menschen, die der mehr oder weniger unmittelbaren „sinnlichen“ *Erfahrung* zugänglich sind! – Gott ist weder ein „weltlich Ding“ noch ein Mensch, er ist auch nicht *so* ein „guter Vater“ *wie* die (mehr oder weniger) guten Väter der Schüler oder der eigene. Was du von Gott sagst, muss erkennen lassen, dass es nicht *ebenso* von irgendeinem Anderem gesagt werden kann.

b) Rede *nie* „kurzschlüssig“ von Gott, dem Allmächtigen und Guten! Will sagen: Wenn du von Gott reden willst, musst du zwar von den Gegenständen, Zuständen, Situationen, Phänomenen etc. der (Menschen-)Welt ausgehen, die mehr oder weniger unmittelbar der eigenen Erfahrung zugänglich sind, aber komm von da niemals in *einem* (Gedanken-)Schritt auf „Gott“. Anders gesagt: Schliesse nicht *einfach* auf Gott aus welchen weltlichen Erfahrungen auch immer! Und *tu* auch (in deiner Rede) nicht *so*, als wäre es selbstverständlich (für dich und erst recht die Schüler), dass Gott „im Spiel“ ist. Als Beispiel für das Gemeinte greife ich noch einmal die *eine* Zeile des Liedes auf: „Die Erde ist schön, es liebt sie der Herr“. Ebenso wie zugegeben werden kann, dass dies ein echtes religiöses Gefühl, Ausdruck einer echten religiösen „*Erfahrung*“ sein kann, ebenso wird man auch zugeben müssen: Es am Grab eines Menschen (angesichts des Leidens also) zu singen, wäre blanker Zynismus. Das heisst, was die „kurzschlüssige“ Rede von Gott angeht: Wer allzu *unmittelbar* von der „Schönheit der Erde“ (die man in der Tat *auch* erfahren kann) auf die „Liebe Gottes“ (auf den Gott, der die Liebe ist), kommt, muss sich nicht wundern, dass andere wegen der Übel dieser Welt und ihrer hässlichen Seiten ebenso kurzschlüssig und unmittelbar auf den Gedanken kommen, dass es mit dem „liebenden Gott“ wohl nichts auf sich hat.

c) „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so grosse Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch grössere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo*)

do notanda). Dieser „klassische“ Hauptsatz jeder theologischen Sprachlehre (formuliert im 4. Laterankonzil des Jahres 1215; vgl. DH 806) sollte nicht nur bekannt sein, sondern als Grundregel alles Sprechens von Gott auch in der Predigt und Katechese beachtet werden. Die abstrakt formulierte Regel enthält folgende Aussage:

Wenn du von Gott überhaupt sprechen willst, so musst du natürlich etwas sagen, was du sonst auch von andern Dingen oder Menschen sagst. Zur Erläuterung mögen bewusst „grobe“ oder „platte“, jedenfalls einfache Beispiele dienen: „Der Kaffee ist gut“, „Das Urteil ist gerecht“, „Der Präsident der Vereinigten Staaten ist mächtig“, „Peter liebt Monika“. Es dürfte erstens sofort einleuchten, dass die Güte des Kaffees, die Gerechtigkeit des Urteils, die Macht des Präsidenten und die Liebe Peters *nicht identisch* mit der Güte, Gerechtigkeit etc. Gottes sein können. Ferner und zweitens müsste klar sein: Die Güte und Macht (etc.) Gottes ist auch nicht bloss als die *quantitative Steigerung* der Güte des Kaffees oder der Macht des Präsidenten zu denken, sondern Güte, Macht etc. Gottes sind auch von ganz anderer *Qualität* als die irgendeines Geschöpfes. Darum ist drittens zu sagen: Güte, Macht etc. Gottes sind weder „quantitativ“ zu (er-)messen noch „qualitativ“ zu bestimmen. Wir können nur sagen: „Gott ist mächtig, gut etc.“, ja wir müssen es sagen, denn es ist sein „Wesen“, mächtig und gut zu sein (so dass, wer die „Eigenschaften“ wegdenkt, auch nicht „Gott“ denkt). Aber was Gottes Macht und Güte *an sich selbst* sind, *entzieht sich jeder menschlichen Fassungskraft* – trotz einer gewissen „Ähnlichkeit“ zwischen menschlicher oder (allgemeiner) kreatürlicher und göttlicher Macht und Güte.

Dies kann man *so* sicher nicht einfach vermitteln; aber man kann und muss sich m. E. schon vom ersten Schuljahr an bemühen, sich in der Rede über Gott *so auszudrücken*, dass bei allem „Vergleichen“ Gottes mit (Erfahrungen) der irdischen Wirklichkeit bei den Kindern das Bewusstsein für die „grössere Unähnlichkeit“, letztlich die *Unbegreiflichkeit*, das „Geheimnis“ Gottes wach wird bzw. bleibt und wächst. Dies fängt m. E. schon damit an, dass man nicht so tut, als *wüsste* man zu jeder menschlichen, auch nicht zu jeder kindlichen Erfahrung *genau*, was sie mit Gott zu tun hat, und als wüsste man „bestens darüber Bescheid“, *warum* und *wie* Gott „im Spiel ist“. Ich

glaube, dass es wirklich ein Kunststück ist, von Anfang an nicht nur die Überzeugung „Gott ist wie ein guter Vater“ (*tanta similitudo*) richtig zu vermitteln, sondern *ebenso* die Überzeugung „Meine Wege sind nicht eure Wege und meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, spricht der Herr“ (*maior dissimilitudo*). Spätestens angesichts des Übels in der Welt und unbegreiflichen Leidens wirkt jede *naive* Rede von Gott bestenfalls *lächerlich*, schlimmstenfalls *zynisch*. Bei Tausenden von Erdbebenopfern wird man kaum *leichtfertig* sagen: Gott hat es so gewollt. Man wird nicht einmal *leicht* über die Lippen bringen: Gott hat es *zugelassen* . . . Wenn man „theologisch“ nicht ganz verstummen will, und Gott dennoch ins „*grausame* Spiel“ bringt, wird man bestenfalls sagen können: Nach Gottes *unerforschlichem* Ratschluss (der alles menschliche Begreifen übersteigt) leiden die Menschen, wie wir sehen. Wir wissen (als Christen) *wirklich* nicht besser als irgend jemand anders, warum und wozu dies geschehen ist, und wir massen uns erst recht nicht an, das für andere Menschen unfassbare Leid „fassen“ zu können. Wenn wir *dennoch* an Gott, den Allmächtigen und Gütigen glauben, so nicht, weil wir meinen, damit für das Leid der Menschen eine „befriedigende“ Erklärung zu besitzen, sondern weil wir meinen, dass dieses unfassbare Leid, *wenn überhaupt*, nur *erträglich* ist im Glauben an einen mindestens ebenso unfassbaren (noch unfassbareren) Gott.

Angesichts des Übels in der Welt und angesichts des als unbegreiflich empfundenen, praktisch jedenfalls nicht abwendbaren menschlichen Leidens kann man (*wenn man kann!*) nur *dennoch* an Gott, den Allmächtigen und Gütigen glauben, und zwar als an eine für uns *unbegreifliche* Wirklichkeit, die *jenseits* aller menschlichen Vorstellungskraft existiert und dessen wesentliche Allmacht und Güte (begrifflich unterscheidbar, aber real ununterschieden von ihm selbst) ein oder vielmehr *das* „mysterium stricte dictum“ ist: unerforschliches „Geheimnis im strengsten Sinne“ für den Menschen.

d) Warum glauben Christen – oder vielmehr: warum *bemühen* sich Christen, gerade auch angesichts des Übels und des Leidens in der Welt den Glauben an diesen Gott durchzuhalten (wie Jesus von Nazareth es getan hat)? Wir sagen: weil die einzige Alternative zum Glauben an Gott uns die zu sein scheint, dass man das ganze Weltgeschehen und Menschengeschick für ein erstlich und letztlich absurdes Theater hält,

in dem die Personen des Dramas einerseits grundlos, gewiss unverdient und unverschuldet, halt das Pech haben, im Elend geboren zu werden, noch elendiger ihr kurzes Dasein fristen, um endlich wie die Fliegen zu verrecken, während andere, ebenso unverdient, das Glück haben, gesund und munter zu leben und „alt und lebenssatt“ zu sterben. Das aber, dass das Weltgeschehen und Menschengeschick letztlich absurd sind, wollen und können wir nicht glauben.

Dem gegen den Gottesglauben polemisch vorgetragenen Argument: nach Auschwitz oder auch nach Naturkatastrophen kann man doch nicht mehr an einen allmächtigen und gütigen Gott glauben, können Christen mit Fug und Recht entgegenhalten: Ganz absurd erscheint es uns, nach Auschwitz oder angesichts der vielen leidverursachenden Katastrophen noch an die (All-)Macht und Güte *des Menschen* (und der Menschheit überhaupt) zu glauben. Im Gegenteil: Wenn *Menschen* sich göttliche Allmacht anmassen, sehen wir ja, was dabei herauskommt: zum Beispiel eben Auschwitz. Man könnte also das „atheistische“ Argument gegen den Gottesglauben geradewegs umdrehen und sagen: Nach Auschwitz kann man *nur* noch an Gott glauben, und an nichts anderes mehr! Und gegen den Vorwurf einer naiven Illusion: Wenn schon der Glaube an Gott illusionär ist, dann auch gewiss ebenso der Glaube an die „Humanität“, der die menschlich verschuldeten Leiden von Auschwitz und das schuldlos erlittene Erdbeben ebensowenig verhindert hat, wie der Gott, dessen Existenz mancher *leugnet, weil er es nicht verhindert hat*.

An der Tatsache des Übels in der Welt ist nicht zu rütteln. Dass es, wenn nicht jeden, so doch augenscheinlich die meisten Menschen fürchterlich trifft und niemand davor sicher ist – dies festzustellen, ist nichts als realistisch. Wir werden uns also *einerseits* davor hüten müssen, *blauäugig* darüber zu reden, wie Gott „doch alles so herrlich regieret“. *Andererseits*: Wenn *Gott* nicht „alles regieret“ oder (mit Goethe) der ist, der „die Welt im Innersten zusammenhält“, wer oder was dann? Wir Menschen sind es gewiss nicht, die „alles herrlich regieren“, und wir sollten uns auch nicht „naivfortschrittsgläubig“ einbilden, es jemals dahin zu bringen, Übel und Leiden in der Welt wirklich zu „beherrschen“ und auszurotten (wiewohl natürlich alles Menschenmögliche dagegen getan werden soll und muss).

Zusammenfassend sei festgehalten: Die Art und Weise, wie wir von Gott reden, muss einem realistischen Blick in die Welt standhalten, und hier vor allem einem realistischen Blick auf die Übel in der Welt und das reale Leiden der Menschen. Hierzu, meine ich, ist es notwendig, dass wir von Gott nicht „schwadronieren“, als handle es sich um eine eigentlich jedem bekannte „Erscheinung“ unseres alltäglichen Lebens, wie der gute Nachbar von nebenan. Wenn *Kindern* in der Grundschule unter dem Namen „Gott“ ein Wunsch-Erfüller vorgestellt wird, der immer nur „lieb“ ist und uns alle Probleme erspart oder sogleich alle „Lücken“ schliesst, die Kinder empfinden – ich weiss: eine Karikatur! –, dann muss man sich nicht wundern, dass sie *diesen* „Gott“ als „Märchenonkel“ spätestens mit 12 Jahren ad acta legen – ich füge hinzu: hoffentlich! Älteren Kindern und Jugendlichen kann man mit „so etwas“ ohnehin nicht mehr kommen.

Grundsätzlich formuliert ergibt sich daraus eine anspruchsvolle Herausforderung. Muten Sie sich und dann auch mit Mut ihren Kindern und Schülern zu, „Gott“ zu *denken*! Ich sage dies bewusst gegen einen fast „allmächtigen“ religionspädagogischen Trend, der sich unter dem Schlagwort „*Ganzheitlichkeit*“ darauf kapriziert, Gott den Schülern buchstäblich „*mit allen Sinnen erfahrbar zu machen*“ – wobei man sich nicht scheut, in sogar sinnloser Weise Riechfläschchen bereitzustellen, auf dass etwa Vanilleduft mit Gott und der Geruch von Zimt mit der Schöpfung assoziiert wird. Gegen solchen *offenbaren* religionspädagogischen *Unsinn* kann man nur laut und vernehmlich sagen: *Denken* Sie! Strengen Sie ihren *Verstand* an, *formulieren* Sie (am besten schriftlich), was Sie *meinen*, wenn Sie „Gott“ sagen. Die Schüler werden es Ihnen danken, wenn sie merken, dass es sich in „Religion“ um kein „Laberfach“, sondern um eine *nach-denkenswürdige* Angelegenheit handelt.

Von der Nachfolge im Leiden. Überlegungen einer geistlichen Theologie

von Martin KOPP

1. Hinführung

Was immer wir zum Problem des Leidens denken und zu sagen haben, zuerst und zuletzt bleibt die Aufgabe, *selber* dem Leiden zu begegnen, mit ihm umzugehen, es zu bestehen. Keinem Menschen bleibt diese Aufgabe erspart, und wenn er sich noch so sehr mit der Illusion betäuben würde, seine „schöne neue Welt“ könne eigentlich durch nichts getrübt werden. Die Frage ist, *wie* einer dieser Aufgabe begegnet, ob er das Leid und das Leiden an sich herankommen lässt oder ob er beständig flieht, wie das die uns umgebende Zivilisation tut, indem sie Leiden und Sterben an die Ränder des Lebens hinausdrängt.

Die Pastoraltheologie mit ihren Hilfsdisziplinen bemüht sich, Hilfestellung zu geben für die Menschen, die unmittelbar mit Leiden und Leid konfrontiert sind, und für jene, die in ihren Mitmenschen dem Leiden begegnen, aber auch zuhanden der Gemeinschaft der Glaubenden, die in ihrer Diakonie und nicht zuletzt in ihrer Liturgie eine Antwort, Halt und Unterstützung für die Leidenden geben will.

Das, was eine *geistliche* Theologie oder eben eine Theologie des geistlichen Lebens, Theologie der Spiritualität will, deckt sich zu einem guten Teil mit dem Bemühen der Pastoraltheologie. Ihre Frage ist aber nicht zuerst: Was können wir tun, wenn Menschen leiden, wie lindern wir Leiden, sondern eher: Wie bestehe *ich* selber, aus der Kraft des Glaubens, mit der Hilfe des Geistes, aber auch mit all meinem Fragen nach Sinn, mit allen Fasern meiner Existenz sozusagen, das Leiden und seine Herausforderung?

Dabei wird es nie darum gehen, wie ich den Umgang mit dem Leiden persönlich „in den Griff“ bekomme – das wird so nicht möglich sein –, sondern gewissermassen um einen geistlich fundierten *Realismus* dem Leben überhaupt gegenüber, der wahrnehmen und wahrhaben

will, in einer möglichst grossen Ehrlichkeit zuerst sich selbst, seinen Gefühlen und *eigenen* Motiven gegenüber. Eine geistliche Methodik, wie sie die ignatianische Spiritualität mit den Exerzitien lehrt, mag uns da Hilfe sein. Eine geistliche Theologie wird von selbst auf der Suche sein nach *Kriterien*, die helfen, geistlich verantwortet mit dem Leiden umzugehen. Sie behält den kritischen Blick für Abwege im Umgang mit dem Leiden.

So soll im folgenden zunächst nach der spezifisch christlichen Einstellung zum Leiden gefragt werden (2.). Ein Blick auf die Spiritualitätsgeschichte bringt verschiedene Formen von Leidensspiritualität nahe, deren Mitte die Suche nach der Nähe zum Gekreuzigten ist (3.). Abschliessend soll im Sinne einer Unterscheidung der Geister nach Kriterien für eine gesunde Spiritualität der Nachfolge im Leiden gefragt werden (4.).

Dabei wissen wir gut genug, dass wir, wollen wir angemessen und geistlich wahrhaftig mit dem Leiden umgehen, das Leiden *hautnah* an uns heranlassen müssen, und ihm Gelegenheit geben müssen, in seiner ganzen Eindringlichkeit zu uns zu sprechen. Nur so können wir aus dem Glauben umso besser verstehen und uns selber, wie auch anderen eine Antwort zu geben versuchen. Antwort erwächst nur aus dem, was wir selber vollziehen.

2. Christlich dem Leiden begegnen

Als *Christen* werden wir im Leiden, so erdrückend und kaum zu fassen es uns begegnet, doch immer eine *Aufgabe* von Gott her erkennen, etwa in dem Sinn: Versuche, dieses Leiden zu bestehen, versuche, zu helfen, auch – und gerade –, wenn du nicht verstehst. Wer *kann* denn verstehen? Auch eine geistliche Theologie kann sich nicht vermesen, einfach zu verstehen. Als Christen haben wir von dem Leiden oft bloss zu schweigen.

Die Erfahrung lehrt uns, dass wir durch unterschiedliche Etappen der Leidens- oder Trauerarbeit hindurch müssen. Dem Glaubenden ist auf diesem Weg eine Leitplanke gegeben. Der Titel dieser Überlegungen *benennt* sie: *Nachfolge* Jesu in *seinem* Leiden.

Kürzlich kam ich mit einem Buddhisten ins Gespräch, der mir von seinem anders gearteten Umgang mit dem Leiden sprach: Wir sind in der Lage, sagt er, Leiden zu relativieren, indem wir ihm gegenüber indifferent werden, nicht einfach teilnahmslos, aber frei von unseren Wünschen und Begehrlichkeiten, auch vom Wunsch, dass dieses Leiden sich wenden möge. Nur indem wir in dieser Weise *frei* werden, bestehen wir das Leid und das Leiden, das auf uns zukommt. Es wäre wohl zu diskutieren, inwiefern diese Äusserung dem achtfachen Pfad des Buddhismus entspricht; verkürzt ist sie ohnehin. Doch kontrastiert sie m. E. mit dem, was wir als „Nachfolge Jesu“ bezeichnen.

Was ist *anders*? Als Christen, d. h. als solche, die Jesus, dem Christus nachfolgen, und zwar auch insofern er durch Leiden hindurch musste – was zu seinem Auftrag als Gesalbter des Herrn gehörte –, insofern er also den Kelch den Leidens ergreifen musste, gehen auch *wir* mitten *hindurch*, weichen nicht aus, wollen nicht relativieren, wollen uns exponieren mit unseren Gefühlen, nicht, weil wir uns das einfach „zutrauen“ könnten, sondern weil wir darauf vertrauen, dass der, der uns in diese Nachfolge ruft, uns in seinem lebendig machenden Geist auch die Kraft zuspricht, das Leiden so zu bestehen.

Der Ruf in die Nachfolge kann durch den, der das Evangelium ernst nimmt, kaum überhört werden. Wir kennen die Nachfolge-Worte. Sie schliessen die Aufforderung in sich, sich selbst zu verleugnen und zum Leiden um Jesu willen, *mit* Jesus bereit zu sein:

„Wer mein Jünger (Nachfolger) sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten“ (Mk 8,34; vgl. Mt 16,24f; Lk 9,23f). *Hinter* Jesus her soll der Nachfolger gehen. Das ganze Neue Testament bestätigt es: eine Nachfolge ohne die Bereitschaft, auch zu leiden, gibt es nicht. Jesus will zur *Seligkeit* führen, zum Glück, doch wen er selig preist, das sind die Traurigen, die Verfolgten, die Bedrückten, jene, die Leid tragen (vgl. Mt 5,1–12). Dementsprechend enthalten die Apostelbriefe eine Fülle von Aufforderungen, genau diesen Weg zu beschreiten. Eine solche Nachfolge bleibt „existenziell“ immer ablesbar.

Modell dafür ist in den Briefen *Paulus*. Er predigt „Christus, den Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23). Das heisst für ihn, dass er, Paulus, „mitgekreuzigt“ ist, mehr noch, dass er die Zeichen von Jesu Todesleiden am eigenen Leib trägt (Gal 2,19; 6,17). Es gibt, wenn wir auf Paulus hören und schauen, kein Weitergeben der Botschaft Jesu ohne dieses gänzliche, existenzielle Involviertsein. Das geht so weit, dass Paulus die Aussage wagt: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1,24). Was kann denn daran noch fehlen, fragen wir spontan. Wir wollen die Frage später wieder aufnehmen. Dass aber ein Überbringer der Frohen Botschaft zu leiden hat und in diesem Leiden eins wird mit dem Gekreuzigten, ist für Paulus eine Grundgegebenheit seines eigenen Dienstes (vgl. besonders 2 Kor 4,7ff; 6,1–10). Seine eigene Gestalt der Nachfolge wird immer wieder umrissen im Paradox der Stärke und der Schwäche: „Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, . . . die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor 12,10).

3. Die Nähe zum Gekreuzigten

Das Blutzeugnis als Ernstfall der Nachfolge Jesu

Von Anfang an war diese Nähe zum Gekreuzigten im Leiden ein zentraler Inhalt und Gehalt der biblisch-christlichen Spiritualität. So erklärt es sich auch, dass derjenige, der in der blutigen Hingabe seines Lebens im Bekenntnis Jesu mit ihm, seinem Herrn, *eins* wurde, zum Zeugen des Glaubens schlechthin wurde: sein Leiden war gewissermassen *deckungsgleich* mit dem Leiden Jesu, so dass auch seine Lebenshingabe im Blutzeugnis in der allerngsten Nachfolge Jesu gesehen wurde. Dies wird zum ersten Mal offenbar im Martyrium des Diakons Stephanus, wie es uns Lukas in seiner Apostelgeschichte berichtet.

Wie Jesus selber sieht Stephanus vor seiner Hinrichtung den Himmel *offen* und den Menschensohn zur Rechten Gottes (vgl. Apg 7,55f mit Lk 22,69). Und im Sterben ruft Stephanus Jesus an, ähnlich wie Jesus selber zum Vater rief, und er empfiehlt ihm seinen Geist (vgl.

Apg 7,59 mit Lk 23,46). Schliesslich bringt er sterbend seine letzte Bitte vor, die Bitte für die, die ihn töten: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!“ (vgl. Apg 7,60 mit Lk 23,34)

Stephanus wird so zum Proto-Märtyrer, dem ersten also einer riesigen Schar, einer Wolke von Zeugen, wie der Hebräerbrief (12,1) sagt. Stephanus ist das Modell dessen, der in der blutigen Lebenshingabe mit Jesus Christus so sehr *eins* wird. Das Martyrium stellt für die Christen aller Zeiten die unmittelbarste Nachfolge im Leiden dar. Und die Martyriumsspiritualität prägt ganz stark die ersten christlichen Jahrhunderte. Die Blutzeugen sind *die* Heiligen, *die* Nachfolger Jesu im Leiden. Das lassen uns die Märtyrerakten und überhaupt das frühchristliche Schrifttum, so etwa die Briefe des Märtyrerbischofs Ignatius, eindrücklich bewusst werden. Von einer *Sehnsucht* nach dem Martyrium ist gar die Rede, davon, dass es eine Gnade sei, in diesem so direkten Zeugnis dem Herrn gleichgestaltet zu werden. Man kann sagen: das Blutzeugnis *ist* und *bleibt* der Ernstfall der Nachfolge Jesu. Das 20. Jahrhundert lehrt uns dies mit ungemeinem Nachdruck.

Dadurch, dass die Verfolgungen seltener wurden, kam mehr die *unblutige* Nachfolge in den Blick: in der Bewahrung des Glaubens, Tag für Tag, in der Tat des Glaubens, im Bestehen und Ertragen des Leidens wurde ein Glaubenszeugnis erkannt, wie es die Heiligen kennzeichnet; von einem unblutigen Martyrium – Zeugenschaft – konnte man auch sprechen. Die Frage blieb: Wie richte ich mich aus am Modell Jesu, dem Gekreuzigten, zumal, wenn mir das Leiden zu bestehen aufgegeben ist? Das war täglich die Frage der Christen – in langen Jahrhunderten.

Mittelalterliche Passionsfrömmigkeit

Ein Blick auf die Ikonographie lehrt uns, dass im frühen Mittelalter Jesus wenig in seiner Menschlichkeit, und noch weniger in seinem blutigen Leiden, sichtbar und erfahrbar gemacht wird. Viel eher fand man, auch in schweren Lebensumständen und in einer vielfach bedrohlichen Umwelt, Ausrichtung und Halt am mächtigen Herrn, dem Wundertäter, dem Bezwingen des Bösen, der mir hilft, mitten im Leiden, und mir seine Herrlichkeit verspricht.

Im Hochmittelalter ereignet sich so etwas wie ein Umschwung, vielleicht ein spiritueller „Paradigmenwechsel“: Nun tritt mehr der *leidende* Herr ins Blickfeld des Gottsuchers, aber auch des Durchschnittschristen, weil Jesus Christus nun mehr und mehr in seiner Menschlichkeit betrachtet wird. In BERNHARD VON CLAIRVAUX (1090–1153) sieht man den Beginn dieser mächtigen mittelalterlichen Bewegung. Zwei Bildwelten vor allem bieten sich dem Betrachten und Mitgehen an: die Erzählungen von der Kindheit Jesu zunächst, zusammen mit dem Geheimnis der Mutterschaft Mariens, sodann die Bildwelt der Passion Jesu bis zum Sterben. Es ist ganz das Sterben eines Menschen, unser Sterben, wenn auch in der allerschrecklichsten Möglichkeit. Die Menschheit des Gottessohnes wird in beiden Bildwelten ganz ernst genommen. Die Darstellungen des Gekreuzigten folgen mehr und mehr dieser Suche nach Menschlichkeit, in der Wiedergabe des Leidens.

Bernhard von Clairvaux ist begierig, Jesus, den Gekreuzigten, wirklich zu kennen, weil Christi Liebe und Hingabe *unsere* Liebe und Hingabe wecken wird. Durch seine Menschwerdung gewinnt uns Gott für seine Liebe – oder auch: Christus hat uns nachgeahmt, damit wir ihn nachahmen. Wir aber sollen von der blossen Nachahmung (*imitatio*) zur Gleichförmigkeit (*conformatio*) fortschreiten¹. Wachsend wollen die Menschen nach dem Beispiel Bernhards dem Leiden des Herrn mit ihrer Existenz immer näher kommen.

Uns soll es genügen, von dieser hochmittelalterlichen Leidensfrömmigkeit einen Vertreter näher vorzustellen: FRANZ VON ASSISI (1181/82–1226). Für ihn wird die Betrachtung des leidenden Herrn zur unmittelbaren „recordatio“, zur Beherzigung. Er will teilnehmen am Heilsmysterium, indem er dem Gekreuzigten gleichförmig wird.

Von der Stunde in San Damiano, als ihn der Gekreuzigte rief, seine Kirche wieder aufzubauen, „war sein Herz wie verwundet und wie aufgelöst im Gedächtnis an das Leiden des Herrn“, sagt uns die

¹ Vgl. Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Darmstadt 2000) 138.

Dreigefährtenlegende². Seit Beginn hatten seine Gefährten den Eindruck, Franz trage die Wundmale seines Herrn im Herzen³. Diese Art des Mitleidens treibt Franz zum umfassenden Mitleid und Mitleiden mit den Menschen und mit der ganzen Schöpfung. So wird man ihn in moderner Sprache den „solidarischen Bruder“ (Raoul MANSELLI) nennen. Die spontane, zunächst ungewollte Zuwendung zum Aussätzigen brachte ihm, wie es heisst, unendliche Süssigkeit.

Ganz wesentlich ist in unserem Zusammenhang das Lebenszeugnis des heiligen Franz, insofern er selber ein Leidender war: Mitten in schwerer Krankheit verfasste er das Jubellied des *Cantico delle Creature*. Mitten im starken Leiden wird dem, der dem Gekreuzigten so sehr verbunden ist, wegen der grossen Zärtlichkeit des Gottessohnes alles süss. So erleidet Franz *mit* Christus seine Schmerzen. Dieses Mitleiden und Einswerden mit Jesus findet seinen am meisten beachteten Ausdruck in den Stigmata, die Franz auf dem Alverna-Berg zwei Jahre vor seinem Tod empfängt. Er hatte um die Gnade gebeten, an Seele und Leib so sehr wie möglich die Leiden Jesu verspüren zu dürfen. Man kann sagen: die Liebesglut des Gekreuzigten teilt sich ihm körperlich mit.

Das *spätere* Mittelalter kennt eine ausgeprägte Passionsfrömmigkeit und Passionsmystik. HEINRICH SEUSE (1293/1303–1366) etwa spricht von der Aufgabe seiner selbst und einer Hingabe „an all das, was Gott von ihm gelitten haben will“⁴. Es ist nicht einfach, diese Aussage zu deuten; denn die Frage ist kaum zu umgehen, *ob* denn Gott von uns etwas gelitten haben *will*, ob er uns grosse Leiden auferlegt. Viel eher zeigt sich m. E. in dieser Sprechweise der existenzielle Aspekt, die affektive Nähe dieser mittelalterlichen Menschen zum Gekreuzigten, so dass der leidende Herr in ihnen den Wunsch weckt, mitzuleiden. Zugleich zeigt sich darin auch der Realismus des Mittelalters, der weiss, dass uns im Leben in jedem Fall viel Leiden auferlegt ist. Auch für den

² Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus von Assisi. Von Bruder Leo, Rufin und Angelus. Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von Engelbert GRAU (= FQS 8) (Werl 1993) 5, 14.

³ Ebd.

⁴ ANGENENDT, Geschichte der Religiosität (oben Anm. 1) 140.

Menschen des Mittelalters ist es klar, dass Gott in Jesus Christus zuerst mit *uns* leidet: In der darstellenden Kunst hat sich dieses – gegenseitige – Mitleiden am erschütterndsten wohl im Isenheimer Altar von Matthias Grünewald gezeigt, auf dem Jesus zu einem der Pestkranken wird, die im Angesicht dieses Bildes leiden.

Spiritualität der *Imitatio* in der *Devotio moderna*

In den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts erscheint die Schrift „*De imitatione Christi*“⁵ des Augustinermönches THOMAS VON KEMPEN (ca. 1380–1472), wohl das Hauptwerk der damaligen „*Devotio moderna*“ im niederländischen Raum. Während Jahrhunderten hat dieses Buch zunächst Ordensleute, später viele Laien als Leitfaden zum geistlichen Leben geprägt. Papst Johannes XXIII. hat darin offenbar täglich gelesen.

Leid, so sagt die Nachfolge Christi des Thomas, will uns geistlichen Gewinn bringen (vgl. 1,13), wenn wir das Leiden in der Nachfolge des Herrn bestehen. Deswegen heisst es weiter: Wer für Gott etwas leiden kann, hat den besseren Teil (vgl. 1,22,1). Es kann uns befremden, wenn wir hören: „Mache dich auf Leiden gefasst und nicht auf Tröstungen, aufs Kreuztragen, und nicht auf Fröhlichkeit“ (2,10,1). Der Verfasser der *Imitatio* sieht aber, dass nur wenige nach Leiden verlangen (vgl. 2,11,1). Der Weg des heiligen Kreuzes wird ein „königlicher Weg“ genannt. „Gott will“, sagt die *Imitatio*, „dass du lernst, Leid ohne Trost zu ertragen“, „dass du demütiger wirst durch das Leiden“ (2,12,4). So sollen wir lernen, das Leiden Christi in unsrem Herzen zu empfinden, wenn wir Ähnliches erfahren wie er (vgl. 2,12,4).

Das Leid werde in diesem Leben kein Ende finden (vgl. 1,23), wenngleich das Ziel, zu dem uns das Kreuz hinweist, das ewige Glück ist. Das Kreuz und sein Leiden zu ertragen aber wandelt „alle Last des Leidens in Zuversicht auf göttlichen Trost“ (vgl. 2,12,8). Es gibt für

⁵ THOMAS VON KEMPEN, Das Buch von der Nachfolge Christi. Übersetzung von Johann Michael SAILER. Völlig neu bearb. von Hubert SCHIEL. Mit einer Einführung von Christian FELDMANN (= Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit) (Freiburg i. Br. 1999). Im folgenden im Text nach Buch, Kapitel (und ggf. Absatz) zitiert.

die *Imitatio* sogar einen *Wunsch* nach Leiden, der uns aus der Erfahrung einer Kraft erwächst, welche uns zukommt, wenn wir der Liebe Christi vertrauen. Ein solcher Gedanke kulminiert in der Aussage: „Bist du einmal dahingekommen, dass dir das Leid lieb ist und zusagt, dann glaube, dass es gut mit dir steht, denn du hast das Paradies auf Erden gefunden“ (2,12,11). Denn, so sagt die *Imitatio*, Gott sei nichts angenehmer, als wenn jemand gern für Christus leide (vgl. 2,12,14).

Im Leiden soll ich durchaus auf die anderen schauen, und dabei ermessen, wie meine – kleineren – Leiden doch leichter zu tragen seien (vgl. 3,19,1). *Zielpunkt* dieser „neuen“ Frömmigkeit ist derjenige, den schon Franziskus vor Augen hatte: dass uns alles Eigene genommen werde, um so „nackt dem nackten Jesus“ folgen zu können (vgl. 3,37, 3). So gelangen wir in das Himmelreich.

Die Nachfolge Christi des Thomas entspringt einer stark individualisierten Frömmigkeit, wie sie eben damals „neu“ war, modern. Die *soziale* Dimension des Leidens, beziehungsweise der andere Leidende, der für mich zum Appell wird, kamen kaum in den Blick. Das *Mitleid* scheint als Anstoss zum Handeln zu fehlen, obschon diese Zeit zugleich reich ist an diakonischen Werken. Mit dem ganzen Mittelalter gemein hat die *Devotio moderna* sicher, dass das Mitleiden mit dem Gekreuzigten das A und das O einer Spiritualität des Leidens bleibt. Dabei steht nicht einmal der Gedanke der Sühne für andere im Vordergrund. Das Mittelalter wollte das Leiden Jesu im eigenen Leiden beherzigen und so in eine Teilnahme an Jesu Heilsleiden eintreten, wollte mit Jesus im Leiden *eins werden*.

4. Kriterien

„Nicht wie ich will, sondern wie du willst“

Wir stellen *Fragen* an diese Spiritualität: Ist es christlich möglich, das Leiden geradezu zu *suchen*? Oder würden wir denn Leiden, selbst mit dem Blick auf das Kreuz, je als süß bezeichnen? Wir wollen doch das Leiden *ernst* genug nehmen, vorab, wenn es andere trifft. Am Krankenbett steht die Frage im Raum: Soll, kann der kranke Mensch

sich ins Leiden „ergeben“? Oder ist gewissermassen Auflehnung angesagt, um dem Willen, wieder gesund zu werden, eine Chance zu geben? Oder wollen wir nicht alle Leiden beenden, Schmerzen lindern, ausschalten, Leiden eigentlich von uns weisen, statt es zu suchen? Nicht nur das körperliche Leiden!

Spontan erinnern wir uns an die Szene, da Jesus den Vater im Garten *Gethsemane* bittet: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“ (Mt 26,39b). Diese Bitte dürfen wir im Leiden gewiss jederzeit nachsprechen. Und doch sind in der Nachfolge auch die Worte, die Jesus danach spricht, zu lernen und nachzuvollziehen: „Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,39c).

Auch als Christen werden wir das Leiden nicht suchen, werden ihm nach Massgabe unserer Möglichkeiten ausweichen. Wir wissen aber, dass im Verlauf einer Krankheit der Moment da ist, wo uns klar genug ist, Gott gibt dir das *Bestehen* dieses Leidens auf, weil es dir in deinem Leben so „zugewachsen“ ist. Dabei ist nicht gesagt, dass Gott das Leiden, wie es sich nun zeigt, uns seit jeher zgedacht hat. Manches entspringt auch dem, was bei mir selber nicht gut ging, was meiner Verantwortung zuzurechnen ist. Insofern es aber nicht mehr zu ändern ist, wird es zu Gottes *Aufgabe* an mich in diesem irreversibel gewordenen Lebens- und Sterbensprozess. So kann das Leiden im Blick auf den Gekreuzigten – sehr unerwartet vielleicht – transformiert werden zu Leben, zur Chance, Leben noch einmal wahrzunehmen.

Jesus im Leiden nachzufolgen, auf ihn zu schauen, beantwortet nicht von vornherein die Frage nach dem *Sinn* des Leidens. Diese Frage drängt, vor allem in den Augenblicken, da wir uns des Leidens bewusst werden, von ihm jäh getroffen sind, oder andere, oft unversehens, darin zu begleiten haben. Wir fragen noch, auch wenn uns nur der Blick zum Kreuz bleibt. Die Nachfolge Jesu birgt aber in sich den Sinn des Mitleidens. Geistlich gesehen suchen wir nach der *Gestalt* solchen Mitleidens. Grotesk mutet uns Heutige jene Zürcher Dominikanerin an, ELSBETH VON OYE († 1350), die sich geisselte, damit Christus sie so als Miterlöserin betrachten könne. Die Aussage des Apostels Paulus, dass er (durch sein Leiden) ergänze, was am Leiden Christi noch fehle (vgl. Kol 1,24), scheint restlos missverstanden zu sein. Ich denke nicht, dass Paulus der Meinung war, dem Erlösungswerk Jesu Christi könne

irgendetwas noch fehlen, hingegen kann an seinem Mit-leiden, und an dem aller Christen, die so Jesus nachfolgen, die *Gestalt* des leidenden Herrn hier und jetzt umso leichter im Glauben erkannt werden. Sein Leiden ergänzt im Sinne eines *Zeugnisses*.

Sym-pathie im Leib Christi

Immer wieder gab es Frömmigkeitshaltungen, die empfahlen, noch so kleine Opfer zu tragen, weil sie dem leidenden Heiland wohlgefällig seien. Ich möchte vermuten, dass eine solche Frömmigkeit dazu verleitet, das, worum es letztlich geht, das heisst, das, was *Gott* an uns tut, zu verunklären oder zu vergessen. Was uns hingegen als moderne Menschen anspricht – und uns entspricht, das ist der Gedanke der Solidarität im Leiden. Die uns allen bekannte paulinische Sicht besagt, dass, wenn *ein* Glied leidet, – wie immer dieses Leiden beschaffen sein mag, *alle* Glieder mitleiden (vgl. 1 Kor 12,26). Das bedeutet: Leiden wird *geteilt* und wird so in der Sym-pathie im eigentlichsten Sinn erträglicher, oder überhaupt erst tragbar. Konkret geschieht solches in der intensiven Mittrauer, dem Bei-leid, wie man so richtig sagt. Fluchtpunkt einer christlichen Leidensbetrachtung und Leidensbewältigung bleibt nach wie vor der leidende Herr am Kreuz, seine Sym-pathie.

Denn sein Leiden ist immer stellvertretendes Leiden, wie es die Gestalt des leidenden Gottesknechtes nahe legt. Er ist der stellvertretende Hingegebene, „für uns“, wie seine eigene Deutung sagt. Wenn jemand sagt, ich trage für den und den dieses Leiden, dann *kann* das durchaus dem Leben entsprechen: weil dieser Mensch mir das Leiden auch zumutet. Ich denke an die unzähligen Mütter von Drogenkranken etwa, die ihr Leiden im allerdirektesten Sinn für ihre Kinder einsetzen (auch wenn es da im einzelnen manches zu bemerken gäbe).

Im Vollzug unserer Existenz in der Nachfolge Jesu leiden wir *nie* an der Stelle von Jesus, sondern nur und allein *mit* ihm. Er ist der Sühnende, Subjekt der Sühne, wie Joseph RATZINGER bemerkt⁶. Wir vollziehen durch unser Mitleiden sein „Für-andere-Sein“ mit (vgl. Röm

⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, Art. Sühne V. Systematisch, in: LThK² 9 (1964) 1156–1158, hier 1157.

14,7; 2 Kor 5,14). Wir sind so in einen Organismus eingebunden, in den *Leib Christi*. Wir sind Zweige am Weinstock, der Jesus selber ist. Unser Mitleiden ist eingegliedert in den Leib, den wir alle bilden, und nie losgelöst vom leidenden Herrn.

Ist Sühneleistung ein geistliches *Motiv* für den Leidenden? Für *wen* sühnt er? Grundsätzlich – um zu verhindern, dass sich der Gedanke der Sühne loslöst von der Tat Jesu Christi – ist zu beherzigen, was Joseph RATZINGER sagt: „Christliche Sühne kann letztlich nie in Gott angebotenen Eigenleistungen bestehen, sondern doch nur in der Annahme des Martyriums (in seinen vielfältigen Gestalten), in dem die allein wahre Sühne Jesu Christi uns gegenwärtig wird – und zugleich wir selbst zu deren Fortträgern werden dürfen“⁷.

In einigen Ausformungen der neuzeitlichen Frömmigkeit wird vom Gedanken ausgegangen, wir könnten unser Leiden Gott als *Sühne* für jene, die fern von Gott sind, *anbieten*. So geht man vom Gedanken einer Stellvertretung aus.

Noch einmal Joseph RATZINGER bemerkt dazu kritisch: „Damit droht allerdings eine Verkürzung der gesamten Heilsperspektive. Jedenfalls wird der Christ nie dem Herzen Jesu Sühne anbieten dürfen, ohne zu bedenken, wie sehr er selbst von dessen sühnendem Erbarmen lebt“⁸. Karl-Heinz MENKE, der Bonner Dogmatiker, sagt, Sühne sei nie Ersatzleistung. Wir tun besser daran, sie zu umschreiben als eine „Spiritualität des Für-Seins“. MENKE spricht von einem „*commercium caritatis*“, einem Austausch der Liebe, einer Zuwendung der Liebe. Aus dieser Sicht hat schon die französische Spiritualität vor etwa hundert Jahren sehr gelebt. MENKE erinnert an Gestalten wie Léon BLOY und seine Solidarität mit den Armen, Charles DE FOUCAULD und seine Solidarität mit den Moslems, an die kleine Therese und ihre ganz besondere Art der Verbundenheit mit der weiten Welt. Sie bieten Zeugnisse gelebter Stellvertretung⁹.

⁷ Ebd. 1158.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Karl-Heinz MENKE, Art. Stellvertretung, in: Christian SCHÜTZ (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (Freiburg i. Br. 1988) 1225–1230.

Immer deutlicher und wohl richtiger ist darum der Begriff der Sühne abgelöst durch denjenigen des *Mit-leidens*, der Sympathie, einer Solidarität im Leiden, oder einer „Vernetzung im Leiden“, wie Hans DUESBERG sagt. Man darf auch von einer gegenseitigen *Ermutigung* im Leiden sprechen, in der Perspektive von Jesu Wort „eure Trauer wird sich in Freude verwandeln . . . und niemand nimmt euch eure Freude“ (Joh 16,20–22).

Leiden mündet, christlich gesehen, immer in die Freude der Auferstehung. Das ist es, was wir einander ausdrücken, wenn wir einen Schwerkranken begleiten, ihm Mut machen und dabei auch uns als Begleitenden gegenseitig Mut und Hoffnung zusprechen. Möglicherweise kann man, was die Spiritualitätsgeschichte betrifft, von einem „Paradigmenwechsel“ sprechen. Gegenüber einer individualisierten Sicht, etwa eines THOMAS VON KEMPEN, wird in unseren Tagen immer klarer, dass mein Leiden und das Leiden anderer einen tiefen Zusammenhang haben, und dass beider Leiden durch Jesu Tat Licht und, nach und nach für uns erahnbar oder erkennbar, ihren Sinn erhalten. So dürfen wir uns als Christen in der Nachfolge des Herrn, wenn Leiden uns prüft, in einer grossen Gemeinschaft von mit uns Leidenden wissen, von Menschen, die mit uns Sympathie empfinden (im gleichen Blick auf Jesus, den Gekreuzigten). Es muss zum Grundbestand unserer Spiritualität gehören, uns den Leidenden nicht zu *entziehen*, sie im Gegenteil – gegenläufig zu dem, was in der Gesellschaft geschieht – ganz in die *Mitte* unserer Glaubensgemeinschaft hineinzunehmen. Äusserst eindrücklich wird das in Lourdes gelebt – zeichenhaft hoffentlich für die Kirche überhaupt: die Kranken sind dort immer im Zentrum der Aufmerksamkeit, der feiernden Gemeinschaft, dessen auch, was an Botschaft ausgerichtet wird. Dabei ist der Zielpunkt für Gesunde und Kranke der eine und gleiche: die endgültige Befreiung vom Leiden, wie sie die Offenbarung sieht. Wenn einmal Gott ganz unter den Menschen Wohnung nehmen wird, wird man sagen können: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Offb 21,4).

Mitleiden als Korrektiv

Auf dem Weg zu jener Herrlichkeit darf man wohl das „*Mitleiden*“ als den Schutzengel des Leidens bezeichnen. So hat offenbar Max FRISCH einmal von einem „Engel der Sympathie“ gesprochen, der uns und unsere Nächsten auf dem Weg des Leidens stärkt. Solche Sympathie, was nichts als Mitleiden, Mitempfinden heisst, erste Nachfolge Jesu, der am Leidenden nicht vorübergeht, sondern – identisch mit dem Samariter – den Leidenden und Geschundenen jederzeit aufhebt (vgl. Lk 10,25–37). Und es ist mit Hans DUESBERG zu sagen, dass „die Fühllosigkeit oder tatenlose Ohnmacht gegenüber *fremdem* Leid eine jahrhundertealte Hypothek ‚christlicher Nicht-Spiritualität‘ gewesen ist, die Früchte trug wie Judenhass und Hexenverbrennungen“¹⁰. Umso wacher wird der spirituelle Mensch unserer Tage in der Nachfolge des gekreuzigten Herrn sein müssen für den, der *neben* ihm leidet, gleichgültig wie er heisst.

René RÉMOND von der Académie française hat sich vor zwei Jahren in einem vielbeachteten Interview, das unter dem Titel „Le christianisme en accusation“ erschienen ist, mit der spirituellen Strömung befasst, die er „dolorisme“ nennt, die Tradition also, die Leiden meist ungefragt *hinnimmt* und hinzu sagt: Das gehört eben zu uns; als Christen *müssen* wir leiden; wir müssten erstaunt sein, wenn es nicht so wäre. RÉMOND spricht gar von einem Christentum, das *fasziniert* ist durch das Krankhafte, durch den Tod¹¹. Dass NIETZSCHE genau dieses Christentum ins Visier nimmt, ist hinlänglich bekannt. Rémond insistiert darauf, dass Leiden nicht um seiner selbst willen gesucht werden kann – jedenfalls christlich nicht –, und dass Leiden nie sich selber rechtfertigt, sondern dass unser Leiden nur Mass nehmen kann am Leiden Christi. „Christus aber“, sagt Rémond, „hat nur gelitten, um in seine Herrlichkeit einzutreten“¹². Unser Leiden ist so gesehen blosser Etappe, die freilich ernst genug zu nehmen ist, im Bestehen und Mitlei-

¹⁰ Hans DUESBERG, Art. Mitleid(en), in: Christian SCHÜTZ (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität (Freiburg i. Br. 1988) 883–886, hier 885.

¹¹ René RÉMOND, Le christianisme en accusation (Paris 2000) 101.

¹² Ebd. 104.

den. Leiden zu suchen scheint in einem gewissen Sinn doch „gottversucht“ zu sein, selbst wenn wir sagen können, Leiden könne uns heilsam sein. RÉMOND erinnert an IRENÄUS VON LYON, der sagt: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch“. Ziel Gottes und seine Genugtuung ist nicht, den Menschen leiden zu lassen, sondern ihn mitzunehmen – durch das Leiden des Gottessohnes hindurch – ins Leben.

Wir sind in die Nachfolge gerufen, so möchte ich ein neues „spirituelles Paradigma“ formulieren, indem unser Mitleiden schöpferisch sein soll, im Hinblick auf ein umso grösseres, schöneres Leben, hier schon, und im ganz neuen Leben. Wir können auch sagen: im Hinblick auf eine Befreiung zum Leben. Selbst wenn diese Befreiung erst im *eschatologischen* Horizont für alle erfahrbar sein wird. Im Panorama eines solchen neuen spirituellen *Mitgehens* werden wir wohl spontan Lateinamerika und seine spirituellen Aufbrüche nennen. Die Christen in jenem Kontinent, der so sehr in jenem *Dolorismus* verharrt hatte, in dem das Leiden zu sehr zum Opium für das Volk geworden war, haben mittlerweile den Blick ganz auf die Auferstehung gerichtet, leben umso mehr von den Auferstehungserfahrungen – schon hier, so dass viele Menschen trotz ungemein leidvoller Erfahrungen in der Zuversicht der Auferstehung und des Auferstandenen zu leben und zu leuchten beginnen.

Ich denke, es ist RÉMOND recht zu geben, der sagt, dass unsere Aufgabe heute viel eher darin bestehe, uns in einer Spiritualität der Kenosis in diese Welt hineinzugeben, das heisst, sich im mitfühlenden Sich-Verlieren zu üben, durchaus in der Art, wie sie Charles DE FOUCAULD sah und praktizierte. Unsere Sympathie mit den Leidenden und zugleich unsere Hoffnung und Ermutigung aus unserem Glauben an die Auferstehung sind Prägemaile dieses spirituellen Umgangs mit dem Leiden – und dieses Nachvollzugs auf dem Weg Jesu.

5. Zusammenfassung

Jürgen MOLTMANN macht darauf aufmerksam, dass erst der Glaube an Gott und die Ausrichtung auf ihn hin das Leiden zu einem Schmerz werden lässt, der so bewusst ist, dass wir uns mit ihm nicht

einfach abfinden können. Du, Gott, kannst das nicht wollen, sagen wir. Doch, da wir erfahren, dass du selber uns Leidensgefährte bist, wagen wir den Schmerz dennoch zu tragen. In seiner Theologie der Schöpfung im achten Kapitel des Römerbriefes sagt uns Paulus, die Schöpfung seufze und liege in Geburtswehen. So warte sie nun auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes. Wir als Glaubende dürfen unsere Hoffnung und die Geduld in die Schöpfung hineinbringen, weil unser Schmerz vor Gott und seiner Güte zu einem bewussten Schmerz wird. *Unser* Schreien nach Gott stimmt in den Schrei des Sohnes Gottes ein¹³. Dieser aber bringt Trost, Licht und Leben mitten in den tiefsten Abgrund unserer Leiden. *Mit* ihm sind wir Lebensbringer, auf eine immer neue Hoffnung hin.

¹³ Vgl. Jürgen MOLTMANN, Art. Leiden/Theodizee, in: Christian SCHÜTZ (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität (Freiburg i. Br. 1988) 775–782, hier 781.

Die Autoren

Prof. Dr. theol. **Johannes BRANTSCHEN OP**, * 1935 in Randa/Wallis. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Studien in Fribourg, Belgien, Heidelberg und Tübingen. 1973 Promotion zum Dr. theol. (als Habilitation anerkannt). 1974–2001 Professor für Fundamentaldogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. Publikation zum Thema dieses Bandes: „Warum lässt der gute Gott uns leiden?“ (Freiburg i. Br. 1985, ¹⁰2001).

Dr. theol. **Walter BÜHLMANN**, *1938 in Eschenbach/Luzern. 1965 Priesterweihe. Studium der Theologie in Luzern, Rom, Solothurn. 1965–1970 Vikar in Willisau/Luzern. Bibelstudium in Fribourg und Jerusalem. 1974 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Fribourg. 1975–1989 Dozent für alttestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät Luzern und an der Theologischen Hochschule Chur. 1989–1999 Regens am Priesterseminar St. Beat Luzern. Seit 1999 Lehr- und Forschungsbeauftragter für Bibelwissenschaft an der Universität Luzern. Publikation zum Thema dieses Bandes: „Warum gerade ich? Biblische Meditationen eines Krebskranken“ (Freiburg i. Ü. 2002).

Prof. Dr. theol. **Michael FIEGER**, * 1959 in Bukarest/Rumänien. 1991 Priesterweihe. Studium der Theologie in Tübingen, Jerusalem und München. 1989 Promotion zum Dr. theol. an der Universität München. Tätigkeit in der Pfarreiseelsorge und im schulischen Religionsunterricht. 1995–2001 Leiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle des Bistums St. Gallen. Seit 2001 Professor für alttestamentliche Wissenschaften an der Theologischen Hochschule Chur.

Dr. theol. **Christoph GELLNER**, *1959 in Karlsruhe. Studium der Theologie in Tübingen. In konfessionsverbindender Ehe verheiratet mit einer reformierten Pfarrerin und Vater von zwei Kindern. 1996 Promotion zum Dr. theol. mit einer Arbeit auf dem Grenzgebiet von Theologie, Literatur- und Religionswissenschaft an der Universität Tübingen. Lang-

jährige Tätigkeit in der theologischen Erwachsenenbildung, der Pfarrei- und Hochschuleseelsorge. Seit 2002 Leiter des Theologischen Seminars Dritter Bildungsweg sowie des Instituts für kirchliche Weiterbildung (IFOK) an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Lehrbeauftragter für Theologie und Literatur, Christentum und Weltreligionen.

Prof. Dr. theol. **Hermann KOCHANEK**, * 1946 in Werl, † 2002 in Köln. Seit 1967 Mitglied der Ordensgemeinschaft der Steyler Missionare. 1976 Priesterweihe. Studium der Theologie, Erziehungswissenschaft und Germanistik in St. Augustin, Münster und Bonn. 1987–2000 Direktor des Bildungs- und Exerzitienhauses „Arnold-Janssen-Haus“ in St. Augustin. 1990 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Münster. 1994 Habilitation. 1992–2001 Dozent bzw. Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin. 1997 Professor für Pastoraltheologie am bischöflichen Studienhaus St. Lambert in Lantershofen. 2001–2002 Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Hochschule Chur. Herausgabe des Buches zum Thema dieses Bandes: „Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen“ (Paderborn 2002).

Dr. theol. Lic. phil. **Martin KOPP**, * 1946 in Zürich. 1974 Priesterweihe. Studium der Theologie in Löwen, Chur, Paris und Rom. 1979–2003 Tätigkeit in der Pfarreiseelsorge in Zürich (St. Konrad) und in Wädenswil. 1985–1994 Dozent für Theologie des geistlichen Lebens an der Theologischen Hochschule Chur. Seit 2003 Generalvikar des Bistums Chur mit besonderer Verantwortung für die Kantone Schwyz, Uri, Obwalden und Nidwalden.

Schriftenreihe der
Theologischen Hochschule Chur
Band 2



Eva-Maria FABER (Hrsg.)

Warum? Der Glaube vor dem Leiden

Universitätsverlag
Freiburg Schweiz

«Warum?» In verschiedensten Leidsituationen richten Menschen klagend, verzweifelt, resigniert oder revoltierend dieses Fragezeichen auf. Die Beiträge dieses Bandes – Dokumentation einer Vortragsreihe an der Theologischen Hochschule Chur – wollen nicht definitive Antworten geben. Vielmehr bringen sie die Abgründigkeit der Frage nahe, um vor diesem Hintergrund vorsichtige Perspektiven aufzuzeigen, wie mit dieser Frage gelebt werden kann. Woran kann man sich im Leiden festhalten? Was ist angesichts des Leides für die Rede von Gott zu beachten?

ISBN 3-7278-1439-X



9 783727 814396