

Wo warst du, Gott, wo bist du?

Das Thema der Theodizee und der Prozess der Krisenverarbeitung

Ulf Liedke

Where Were You, God, Where Are You? The Topic of Theodicy and the Process of Dealing with Crises. Experiences of evil make people ask "Why?" and lead to the subject of theodicy. The author introduces new interpretations of this topic and examines their contribution to dealing with crises. Then he reflects on Trinity and the impulses Trinitarian theology can give to affected people.

„Warum war Gott so zornig?“¹ fragte Moritz Kleine-Brockhoff in der Frankfurter Rundschau angesichts des Tsunami, der am zweiten Weihnachtstag 2004 weite Küstengebiete Südostasiens verwüstete und tausende Menschen in den Tod riss. Auch andere Berichte griffen zu biblischen Metaphern, um für das grauenvolle Ereignis eine Sprache zu finden. Von einer Apokalypse² war die Rede. Robert Leicht überschrieb seinen Beitrag mit „Schuldlos in der Sintflut“.³ Krystian Woznicki titelte: „Im Garten Eden die Hölle erlebt.“⁴ Und immer wieder wurde die Frage „Wo warst du, Gott?“⁵ laut. Peter Rosien stellte sie in Publik-Forum mit besonderer Eindringlichkeit:

„Ist das dein Werk, Gott? Hast du das gewollt? Diese abertausende Leichen an den paradisischen Stränden rund um den Indischen Ozean? Wenn du es nicht gewollt hast, du hattest versprochen, keine zweite Sintflut zu schicken, wie konntest du es dann einfach geschehen lassen? [...] Hast du nicht selbst deine Schöpfung einst als ‚sehr gut‘ gelobt? [...] Aber wieso kann diese Schöpfung so grausam und gleichgültig gegen uns sein? Was soll das Gerede von deiner Liebe zu uns, wenn so viele Menschen in wenigen Augenblicken so grässliche Tode sterben müssen? Ist das gerecht? Ist das gut? Bist du gut und böse zugleich?“⁶

Wer „Wo warst du, Gott?“ fragt, erkundigt sich nach keinem Ort und gibt sich nicht mit einer Information zufrieden. Menschen fragen auf diese Weise vielmehr *Warum?* und *Wie lange noch?* Sie fragen nach Gottes Gerechtigkeit und Gegenwart. Sie klagen und fragen Gott an. Bereits der biblische Gottesglaube

¹ Moritz Kleine-Brockhoff, „Warum war Gott so zornig?“, in: FR, 3.1.2005, 2.

² Die Apokalypse: 100 000 Tote, in: Dresdner Neueste Nachrichten, 30.12.2004, 1.

³ Robert Leicht, Schuldlos in der Sintflut, in: Die Zeit, 30.12.2004, 1.

⁴ Krystian Woznicki, Im Garten Eden die Hölle erlebt, in: FR, 7.1.2005, 15.

⁵ Vgl. Peter Rosien, Wo warst du, Gott?, in: Publik-Forum, H. 1/2005, 8; Alexander Kissler, Wo Gott war, in: SZ, 5./6.1.2005, 15; Lieber Gott, wo warst Du?, in: Bild, 31.12.2004, 1.

⁶ P. Rosien (Anm. 5), 9.

wird von solchen Fragen aufgewühlt: „Warum verbirgst du dein Antlitz und hältst mich für deinen Feind?“ (Hi 13, 24).

Das Problem jedes rationalen Erklärungsversuchs für solche aufwühlenden Fragen besteht darin, die Existenz grausamen Leides mit Gottes Liebe und Allmacht in Verbindung zu bringen. Schon *Epikur* hat dieses Problem gesehen und als drastisch auswegloses Dilemma beschrieben:

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist, Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“⁷

Die zahlreichen in der Theologie- und Philosophiegeschichte entwickelten Deutungen haben auf unterschiedliche Weise diesem Dilemma zu entkommen versucht. Sie dokumentieren die unabgeholte Dringlichkeit der Fragen und bleiben gleichwohl, wie es Hans Jonas für seine eigenen Überlegungen formuliert hat, „Gestammel“.⁸

Ich möchte im Folgenden einige neuere Verstehensversuche skizzieren und reflektieren. Dabei scheint es mir sinnvoll zu sein, zunächst den Ort zu bestimmen, von dem aus meine Reflexion erfolgt (I). Anschließend werde ich exemplarisch vier Interpretationsmodelle vorstellen, die in der gegenwärtigen Diskussion Beachtung finden (II–V). Daran schließe ich eine Überlegung an, bei der ich Gottes Beziehung zum Leid und den Leidenden mit Hilfe der Trinitätslehre zu verstehen versuche (VI–VIII).

I. Mit Gott ins Gericht gehen: Über den Ort der Warum-Frage

Nicht erst seit Büchners *Dantons Tod* gilt die Frage „Warum leide ich?“ als „der Fels des Atheismus“.⁹ Bereits für den Erzähler der Rahmenhandlung zum Hiobbuch ist es eine Erfahrung, dass Menschen im Leid Gott „ins Angesicht absagen“ (Hi 1, 11). Der Umstand, dass die Anklage gegen Gott leicht in eine Absage umschlagen kann, hat seinerseits die Apologie auf den Plan gerufen. Die Verurteilung Gottes und seine Verteidigung arbeiten aber beide mit der Gerichtsmetapher. Ebenso die Klage der Leidenden. Dies scheint einer der Gründe dafür zu sein, warum sich die Theodizee regelmäßig am Modell der Gerichtsverhandlung orientiert und entweder einen Schuld-, oder einen Freispruch Gottes intendiert hat. Allerdings scheint mir die Absicht der

⁷ *Epikur*, Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, München 1991, 136.

⁸ Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 1987, 48.

⁹ Georg Büchner, Dantons Tod, in: *ders.*, Werke in einem Band, Dortmund 1982, 44.

Apologetik, Gott mittels der Theodizee moralisch vom Vorwurf einer Mitverantwortung am Leid zu entlasten, theologisch problematisch. Eine gelungene Theodizee wäre keine Antwort auf die Frage „Wo warst du, Gott?“. Deren *ursprünglicher Ort* ist ein anderer als das Gerichtsforum, nämlich der *Prozess der Krisenverarbeitung*. Sie wird von Menschen gestellt, die (un)mittelbar eine erschütternde und in Frage stellende Lebenserfahrung gemacht haben. Ihre Funktion besteht in ihrem Beitrag zur Verarbeitung der Krise im Glauben. Die Intention des „Warum?“ ist deshalb kein frei gesprochener Gott. Ihr Sinn ist vielmehr: Wie kann ich eine erschütternde Lebenserfahrung im Glauben an Gott bewältigen?

Ich wähle deshalb den Prozess der Krisenverarbeitung als Bezugspunkt für meine weiteren Überlegungen. Damit kann ich zugleich die Fragen differenzieren, von denen die Auseinandersetzung mit dem Widerfahrnis geprägt ist.

Erika Schuchardt hat für den Prozess der Krisenverarbeitung das Bild einer Spirale verwendet und seine idealtypische Verlaufsform in acht Phasen beschrieben. Jede Spiralphase hat ihr eigenes Thema, ihre eigenen Fragen und Infragestellungen. Sie lassen sich wie folgt charakterisieren:¹⁰

1. *Ungewissheit*: Das eintretende Ereignis löst einen Schock aus, auf den die Betroffenen mit Abwehr und impliziter Leugnung reagieren. Im Mittelpunkt steht die Frage „*Was ist eigentlich los ...?*“
2. *Gewissheit*: Für diese Phase ist die Ambivalenz eines „*Ja, aber ...*“ charakteristisch. Kognitiv sind die Betroffenen zur Annahme der erschreckenden Wahrheit bereit. Emotional hoffen sie aber weiterhin, dass sich das Krisenereignis als Irrtum herausstellt.
3. *Aggression*: Nachdem alle Versuche zu einer rationalen Kontrolle der Krise fehlgeschlagen sind, brechen die Gefühle heraus. Erschüttert von der Infragestellung werden die Betroffenen von Zorn und Wut erfüllt. Da der Krisenauslöser nicht fassbar ist, entlädt sich die Aggression an beliebigen Ersatzobjekten. „*Warum gerade ich ...?*“ lautet die eigentliche, hinter dem Zorn stehende Lebensfrage.
4. *Verhandlung*: „Die in der Aggression freigesetzten emotionalen Kräfte drängen zur Tat. Es werden fast wahllos alle nur erdenklichen Maßnahmen eingeleitet, um aus der Ohnmacht angesichts der ausweglosen Situation herauszukommen.“¹¹ Sowohl die Nutzung des „Ärzte-Warenhauses“ als auch die Verhandlung mit Gott spielen eine zentrale Rolle. Im Mittelpunkt steht: „*Wenn, dann muss aber ...*“.
5. *Depression*: Nach dem Scheitern der Verhandlungsphase können die Betroffenen der Gewissheit ihrer Situation nicht mehr ausweichen. „Die nach außen gerichteten Emotionen sind verausgabt“¹² und machen einer tiefen

¹⁰ Vgl. für die folgende Darstellung: *Erika Schuchardt*, Warum gerade ich? Leben lernen in Krisen, Göttingen 1996, 29–38.

¹¹ Ebd., 34.

¹² Ebd., 35.

Verzweiflung Platz. Die Frage „Wozu, alles ist sinnlos ...?“ legt sich wie ein schwerer Schleier über diese Zeit.

6. *Annahme*: In der Situation der völligen Verausgabung und Erschöpfung kann sich eine neue Einsicht öffnen: für das, was den Betroffenen bleibt, für die Menschen, die da sind oder für anderes bisher Übersehenes. Annahme bedeutet nicht zustimmende Bejahung, sondern die Bereitschaft, das Unausweichliche zu akzeptieren und mit der Krise zu leben. Das Thema dieser Phase lautet: „*Ich erkenne jetzt erst ...!*“
7. *Aktivität*: „Der selbstgefasste Entschluss, mit der individuellen Eigenart zu leben, setzt Kräfte frei“,¹³ die jetzt zu einer Aktivität und zu neuer Lebensgestaltung führen: „*Ich tue das ...!*“
8. *Solidarität*: Jetzt wird der individuelle Lebensbereich überschritten und das gemeinsame gesellschaftliche Handlungsfeld geöffnet. Die Krise tritt jetzt in den Hintergrund. Das Thema dieser Phase lautet „*Wir handeln, wir ergreifen Initiative ...!*“

Gegenüber der Beschreibung von Krisenbewältigungsprozessen an Hand eines Phasenmodells ist mittlerweile Kritik geübt worden.¹⁴ Es wird eingewandt, dass dadurch das Missverständnis eines „phasengerechten“ Verlaufs entstehe und Betroffene unter Druck geraten könnten. Darüber hinaus werden die Vereinheitlichung komplexer Phänomene sowie Willkür bei der Abgrenzung und Diagnostizierbarkeit kritisiert. Diese Einwände nötigen m. E. zu einem vorsichtigen Gebrauch solcher Modelle. Erika Schuchardt hat mit der Metapher der *Spirale* ohnehin deutlich gemacht, dass sich Inhalte aus verschiedenen Phasen überlagern, wiederholen oder anders ordnen können. Es kann also lediglich um eine idealtypische Beschreibung gehen, durch die zentrale Themen und Herausforderungen der Auseinandersetzung deutlich gemacht werden. Die theologische Reflexion, die die Lebenssituation von Betroffenen ernst nimmt, muss sich allerdings daran messen lassen, ob sie gegenüber diesen Themen und Fragen gesprächsfähig ist. Deshalb möchte ich exemplarisch theologische und philosophische Verstehensversuche skizzieren und deren Beitrag zur Bewältigung von Krisenerfahrungen reflektieren.

II. Der entlastete Gott: Zur Theodizee einer „wertmaximalen Welt“

Gottfried Wilhelm Leibniz hat in seinen „Studien zur Theodizee“ (1710) die physischen Übel auf moralische Übel zurückgeführt, die wiederum als Folge des menschlichen Freiheitsgebrauchs interpretiert werden. Die Freiheit aber und die mit ihr mögliche Verfehlung des Guten seien in der unhintergehbaren Endlichkeit und Unvollkommenheit der Welt begründet. Aufgrund

¹³ Ebd., 37.

¹⁴ Vgl. die Kritik an den Phasenmodellen des Sterbens und der Trauer, in: *Kerstin Lammer*, Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung, Neukirchen-Vluyn 2004, 196–203.

seiner Vollkommenheit, Weisheit und Güte hat Gott aber unter der „Unendlichkeit von möglichen Welten [...] die beste gewählt“.¹⁵ Diese Theodizee hat ebenso starken Zuspruch wie leidenschaftliche Ablehnung erfahren. Voltaires bitterer Kommentar – formuliert angesichts des Erdbebens von Lissabon – ist bekannt: „Wenn das die beste aller möglichen Welten ist, wie müssen erst die anderen sein!“¹⁶

Neuerdings hat *Friedrich Hermanni* an Leibniz angeknüpft und sein Argument philosophisch-theologisch rekonstruiert. Das Theodizeeproblem im engeren Sinn besteht für ihn in der Frage,

„ob die drei folgenden Annahmen zugleich wahr sein können:

(1) *Es gibt Übel in der Welt.*

(2) *Gott existiert, und er ist sittlich vollkommen.*

(3) *Gott existiert, und er ist allmächtig und allwissend.*“¹⁷

Während die Theismuskritik von der Unvereinbarkeit dieser Annahmen ausgeht, versucht Hermanni sie als widerspruchsfrei auszuweisen. Das Theodizeeproblem sei dann „einer Lösung zugänglich“,¹⁸ wenn folgende These sowohl *logisch* als auch *empirisch* einsichtig gemacht werden könne:

„Die Übel werden vom allmächtigen und allgütigen Gott deshalb nicht verhindert, weil sie logisch notwendige Elemente der von ihm geschaffenen unübertrefflich guten Welt sind und weil die Existenz dieser Welt ihrer Nichtexistenz vorzuziehen ist.“¹⁹

Den *logischen* Beweis für die Belastbarkeit seiner These führt Hermanni aus dem Begriff des theistischen Gottes. Ein solcher Gott könne aufgrund seiner Allmacht und Allgüte nur eine unübertrefflich gute Welt schaffen. Wäre dagegen „eine wertmaximale Welt unmöglich, dann hätte ein allmächtiger und allgütiger Gott keine der möglichen Welten aktualisiert“.²⁰ Ein Gott der Allgüte würde jedenfalls keiner schlechteren Welt zur Welt verhelfen, als er aufgrund seiner Allmacht auch vermag. Deshalb ergebe sich folgende *logische* Theodizee:

„Die wirkliche Welt ist unübertrefflich gut, und daher gibt es unter den faktischen Übeln keine, ohne die die Welt besser wäre, genauer: ohne die eine bessere Welt entstünde.“²¹

Gegen diese logisch stringente These würden jedoch empirisch-probabilistische Einwände erhoben. Ihnen widmet sich Hermanni in einer anschließenden *empirischen* Theodizee. Dabei legt er zunächst dar, dass keine verbindlichen Kriterien existierten, mit denen eine Bewertung möglicher Welten mit Blick auf ihre Vorzugswürdigkeit vorgenommen werden könnte. Darü-

¹⁵ *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Die Hauptwerke, Leipzig 1933, 189.

¹⁶ *Voltaire*, *Candide* oder *Der Optimismus*, Zürich, 1991, 31.

¹⁷ *Friedrich Hermanni*, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh 2002, 239.

¹⁸ Ebd., 265.

¹⁹ Ebd., 265.

²⁰ Ebd., 285.

²¹ Ebd., 317.

ber hinaus aber sind keine rational begründbaren Prognosen über eine Optimierung der bestehenden Welt durch andere Gesetzmäßigkeiten möglich. Die Unterstellung, die Welt wäre unter diesen Bedingungen besser, übersteige vielmehr die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Während das logische Theodizeeproblem im angedeuteten Sinn entscheidbar sei, bleibe das empirisch-probabilistische Theodizeeproblem unentscheidbar.

„Die mit dem theistischen Gottesbegriff analytisch verknüpfte Annahme, dass der Wert der wirklichen Welt durch den Wert keiner anderen möglichen Welt übertroffen wird, ist auf empirischen Wege nicht widerlegbar, aber eben auch nicht begründbar.“²²

Hermannis Behandlung der Warum-Frage steht erkennbar in der Tradition der klassischen Ontotheologie. Die sachliche Nähe zum ontologischen Gottesbeweis ist offensichtlich: aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens wird der logisch widerspruchsfreie Begriff einer unübertroffenen guten Welt als seiner Schöpfung abgeleitet. Auf dem Hintergrund von Kants Kritizismus hält Hermann eine empirische Absicherung dieser Vernunftwahrheit allerdings für ausgeschlossen. Die eingangs formulierte These soll daher offenbar den Status eines Vernunftpostulats erhalten. Allerdings will Hermann mehr als nur eine Denkmöglichkeit aufweisen. Sein Anspruch besteht vielmehr darin, das Theodizeeproblem einer Lösung zugeführt zu haben, die „erstens logisch möglich und zweitens empirisch nicht unplausibel“²³ sei. Erkenntnistheoretisch bleibt aber einzuwenden, dass nicht erst die Optimierungsthese der bestehenden Welt, sondern bereits die Behauptung einer wertmaximalen Welt eine kosmologische Idee ist, die jede empirische Erfahrung übersteigt. Insofern ist an dieser Stelle mit Kant daran zu erinnern ist, dass alle Weltbegriffe „die Vernunft [...] in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln“.²⁴ Abgesehen davon leistet die von Hermann intendierte Lösung des Theodizeeproblems kaum mehr als eine apologetische Abwehr der Theismuskritik. Gegenüber der existentiellen Warum-Frage bleibt sie dagegen unempfindlich. Indem sie Gott verteidigt und von einer Mitverantwortung für das Übel entlastet, nimmt sie vielmehr der Anklage ihre Berechtigung. Sie raubt damit aber zugleich den Klagenden ihren Dialogpartner. Mit einem Gott, der mit allem nichts zu tun hat, will aber vermutlich bald niemand mehr etwas zu tun haben. Die Behauptung einer unübertrefflich guten Welt muss darüber hinaus den Betroffenen zynisch erscheinen. Wer Entsetzliches erfahren hat, dem wird mit dieser These auch noch das Recht auf den Aufschrei verwehrt. Er wird gerade deshalb umso mehr aufschreien.

²² Ebd., 333.

²³ Ebd., 265.

²⁴ *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Werke in zehn Bänden, Bd. 4, 457 (A 486).

III. Der „liberale“ Gott: Zur Theodizee der „free-will-defense“

Schon die klassischen Entwürfe von Augustin²⁵ oder Leibniz haben die Existenz von Übeln mit dem (falschen) Gebrauch menschlicher Freiheit in Verbindung gebracht. In der neueren angelsächsischen Religionsphilosophie und Theologie ist dieses Argument aufgegriffen und zu einer *Verteidigung der Willensfreiheit* ausgebaut worden. Mit einem Ausdruck von *Antony Flew* wird es als die „free-will-defense“ bezeichnet.²⁶ Ausgangspunkt des Arguments ist der Wert, den die *Freiheit* gegenüber einer Willensdetermination darstellt.

„Eine Welt mit Geschöpfen, die in freier Weise gleichermaßen gute und böse Handlungen vollziehen, ist wertvoller als eine Welt mit Quasi-Automaten, die immer das Richtige tun, weil sie gar nicht in der Lage sind, anders zu handeln.“²⁷

Durch die Willensfreiheit wird die Welt zu einer riskanten Schöpfung. Ihre Gewährung bringe es mit sich, dass sich Menschen auch für das Böse entscheiden. Das Übel erscheint mithin als eine Folge missbrauchter Freiheit. Es sei daher nicht von Gott gewirkt. Vielmehr erfahre sein Wirken in der menschlichen Freiheit seine Grenze.

Gegen die „free-will-defense“ ist geltend gemacht worden, dass sie angesichts von Naturkatastrophen, Krankheiten und Seuchen versage.²⁸ In der Auseinandersetzung mit dieser Kritik hat *Armin Kreiner* geltend gemacht, dass ein verantwortlicher Gebrauch der Willensfreiheit nur in einer naturgesetzlich geordneten Welt möglich sei, in der „die Konsequenzen freier Entscheidungen grundsätzlich erkennbar und absehbar sind“.²⁹ Die Vorstellung einer Welt, deren Naturgesetze mit weniger leidvollen Konsequenzen verbunden wären, bleibe dagegen spekulativ.

„Möglicherweise ließen sich die Optimierungsvorschläge gar nicht realisieren, ohne gleichzeitig die Existenz jener Gattung zu annullieren, in deren Namen und zu deren Nutzen sie postuliert werden.“³⁰

Optimierungspostulate überstiegen daher die Grenze menschlicher Vorstellungskraft. Die Existenz einer gefährvollen natürlichen Umwelt lasse sich jedoch ähnlich rechtfertigen wie die soziale Welt riskanter Freiheiten. Sie mache die Erforschung leidmindernder Strukturen zu einer sittlichen Aufgabe. Daher ermöglichen sowohl die Willensfreiheit als auch die Naturgesetze „einen intellektuellen, moralischen und spirituellen Reifungsprozess, der in der Entwicklung wertvoller personaler Eigenschaften besteht“.³¹ Die-

²⁵ Vgl. *Hartmut Rosenau*, Art.: „Theodizee“, IV. Dogmatisch, in: TRE XXXIII, 224.

²⁶ Vgl. *Armin Kreiner*, *Gott im Leid*, Freiburg i. Br. 2005, 213, Anm. 21.

²⁷ *Alvin Plantinga*, *The free will defence*, in: *Max Black* (Hg.), *Philosophy in America*, London 1965, 205 (Übersetzung von mir).

²⁸ Vgl. *A. Kreiner* (Anm. 26), 272.

²⁹ Ebd., 335.

³⁰ Ebd., 379.

³¹ Ebd., 358.

ser Wert rechtfertigt die damit unvermeidlich verbundene Möglichkeit der Leiderzeugung.

Die „free-will-defense“ würdigt den Wert der menschlichen Freiheit, trägt zur Differenzierung der Ursachen für konkrete Leiderfahrungen bei und intendiert sittliche Reifungsprozesse. Gerade in der Reflexion der sog. natürlichen Übel steht ihre Argumentation aber auch in der Gefahr, über die Fragen und Anklagen der Leidenden mit einer Vernunftabstraktion hinwegzugehen.

IV. Der leidende Gott: Zur Theologie des Kreuzes

Die Erfahrung der Gräuel, die in den Kriegen und Diktaturen des zwanzigsten Jahrhunderts einen traurigen Höhepunkt gefunden haben, forderte die bis dahin geläufigen theologischen Verstehensversuche heraus. Besonders im christologischen fokussierten Denken im Umfeld der Dialektischen Theologie wurde dabei das Motiv des *leidenden Gottes* betont. Bereits *Dietrich Bonhoeffer* erblickte das Charakteristikum des christlichen Glaubens in der Teilnahme am Leiden Gottes in Christus: „Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden“.³² Nach dem Ende der faschistischen Diktatur ist diese Diskussion insbesondere unter dem Stichwort einer „Theologie nach Auschwitz“ geführt worden. *Dorothee Sölle* hielt Büchners *Danton* entgegen: „Dass Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast [...] wird, das ist der Fels des christlichen Glaubens.“³³ Besonders eindringlich hat *Jürgen Moltmann* das Kreuz Christi als entscheidendes christliches Erkenntnisprinzip herausgehoben. Er hat eine trinitarische Kreuzestheologie formuliert, die das Allmachts- und Apathieaxiom verabschiedet und „Gott im Leiden Christi als den leidenden Gott begreift“.³⁴ Die menschliche Leidensgeschichte ist auch bei ihm Teilnahme am Leiden und Sterben Christi. Vor allem aber: durch den Kreuzestod Jesu hat die

„Geschichte Gottes [...] alle Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte in sich. [...] Es gibt kein Leiden, das in dieser Geschichte Gottes nicht Gottes Leiden, es gibt keinen Tod, der nicht in der Geschichte auf Golgatha Gottes Tod geworden wäre.“³⁵

Auch Auschwitz sei in die trinitarische Geschichte Gottes hineingenommen: in den Schmerz des Vaters, die Hingabe des Sohnes und die Kraft des Heiligen Geistes.³⁶

Moltmanns Theologie des leidenden Gottes erweist sich für Leidende gerade dann als sprachfähig, wenn diese in ihrer Trauer zu verstummen drohen. Besonders in der Tiefe der Verzweiflung können Menschen erfahren, dass

³² *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, Berlin ²1961, 199.

³³ *Dorothee Sölle*, *Stellvertretung*, Stuttgart 1965, 204.

³⁴ *Jürgen Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott*, München ⁶1993, 214.

³⁵ Ebd., 233

³⁶ Vgl. ebd., 266.

Gott nicht weltabgewandt ihren Schmerz ignoriert, sondern ihren Weg der Trauer mitgeht. Allerdings liegt hier zugleich die Grenze dieses Ansatzes. Obwohl ausdrücklich eine Theologie der Trinität intendiert ist, dominiert doch die Dimension der Passion. Moltmann kann deshalb kaum deutlich machen, woher die Kraft kommt, die das Leiden überwindet.

V. Der verborgene Gott: Zur Unmöglichkeit jeder Theodizee

Im Gegensatz zu den bisher genannten Verstehensversuchen steht eine theologische Tradition, die das *Unverständliche* der Leiderfahrung hervorgehoben und in Worte gefasst hat. *Martin Luthers* Unterscheidung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott gehört hierher. In der Disputation mit Erasmus über den unfreien Willen hat Luther deutlich gemacht, „dass an Gott ein unerforschlicher Wille ist“, der von den Menschen nicht zu erkennen, sondern „nur mit aller Furcht und mit Zittern anzubeten“³⁷ sei. Während Gott, so wie er sich uns durch sein Wort offenbart hat, die Sünde wegnimmt, ist er dort, wo er sich nicht durch sein Wort definiert hat, „frei über alles“. Dieser verborgene Gott „trauert nicht, nimmt den Tod nicht weg, sondern wirkt den Tod, Leben und alles in allem“. Er ist „Gott selbst“³⁸ in seiner „hohen Majestät“³⁹. Allerdings gehe uns dieses verborgene und unerklärliche Wesen Gottes nichts an. Deshalb „sollen wir das Wort ansehen und den unerforschlichen Willen stehen lassen“⁴⁰.

In der heutigen Diskussion hat *Oswald Bayer* an Luthers Rede vom deus absconditus angeknüpft und deutlich gemacht, dass die Theodizeefrage in keiner Weise kognitiv zu bewältigen sei. „Jene sich uns [...] erdrückend unbegreifliche Verborgenheit Gottes [...] lässt sich nur klagen.“⁴¹ Der angemessene theologische Umgang mit der Warum-Frage sei nicht theoretisch, sondern allein praktisch möglich. In Gebet, Meditation und Anfechtung, im „hörenden und lernenden Umgang mit der Bibel“⁴², könne diese Erfahrung ertragen und geklagt werden. Keineswegs aber gerechtfertigt. Der Beitrag theologischer Reflexion liege in der Kunst der Unterscheidung. So ist nach Bayer die Verborgenheit Gottes keineswegs mit seinem Gesetz zu identifizieren. Sie ist deshalb kein Gericht, kein Ausdruck seines Zorns. Gerade darum bestimmen allein Klage, Protest und Rechtsstreit die angemessene Haltung des Betenden – keineswegs aber eine rationale Deutung.

³⁷ *Martin Luther*, Vom unfreien Willen, in: *ders.*, Ausgewählte Werke, hg. von *Hans-Heinrich Borchardt*, Ergänzungsreihe, Bd. 1, München 1934, 121.

³⁸ Alle Zitate ebd., 120.

³⁹ Ebd., 119.

⁴⁰ Ebd., 121.

⁴¹ *Oswald Bayer*, Die offene Frage der Theodizee, in: *ders.*, *Autorität und Kritik*, Tübingen 1991, 206.

⁴² Ebd., 206.

„Die Wunde der Theodizee lässt sich nicht vor dem Forum der sich selbst ermächtigenden Vernunft, in einem Rechtsstreit *um* Gott, schließen. Sie bleibt, solange wir unterwegs sind, im Rechtsstreit *mit* Gott offen.“⁴³

Bayer betont die Unverstehbarkeit erschütternder Lebenserfahrungen und bringt damit theologisch die „dunkle Seite Gottes“ zur Sprache. Gerade die Wut und Anklage gegenüber Gott wird dadurch ernst genommen. Allerdings wird – zumindest bei Luther – durch die schroffe Entgegensetzung von Verborgtheit und Offenbarsein zugleich die Einheit des Wesens Gottes in Frage gestellt.

VI. Was in Frage steht: Themen der Krisenverarbeitung

Theodor W. Adorno hat der Philosophie, die nach einer rationalen Theodizee strebt, vorgeworfen, dass sie „mit gigantischem Euphemismus das Unveränderliche ins Gute“⁴⁴ umdeute. In der Tat scheint es eine Gefahr für Theologie und Philosophie gleichermaßen zu sein, das Theodizeeproblem *lösen* und das heißt, die Warum-Frage beantworten zu wollen. Schnell führt dieser Versuch zu Rationalisierungen, die über die erfahrene Infragestellung hinweggehen und sich nicht von ihr herausfordern lassen. Die *Lösung* der Theodizee löst kaum eine der aufgebrochenen Fragen. Wer sich ihnen dagegen stellt, wird weniger nach Antworten als vielmehr nach Worten suchen, die dazu helfen, die erfahrene Krise bewältigen zu können. Die Theodizee muss offen bleiben. Die „Warum-Frage“ gehört notwendig zum Prozess der Krisenverarbeitung hinzu. Sie zu stellen, an ihr festzuhalten und alle voreiligen Antwortversuche zurückzuweisen, ist von elementarer Bedeutung für die Verarbeitung der in Frage stellenden Lebenserfahrung. Für eine „theodizeempfindliche Theologie“⁴⁵ geht es daher um die Reflexion der Frage, was der christliche Glaube zur Bewältigung der Krisenerfahrung beitragen kann. Eine Theodizee „von oben“ halte ich für ausgeschlossen. Möglich scheint mir allein ein unabgeschlossenes, erfahrungsgebundenes und fragmentarisches Denken, das von den Fragen der Betroffenen ausgeht. *Erika Schuchardt* hat mit ihrer Darstellung des Krisenverarbeitungsprozesses diese spezifischen Fragen, Inhalte und Herausforderungen deutlich gemacht. Die theologische Reflexion kann an ihre Beschreibung anknüpfen.

Die in den einzelnen Spiralphasen artikulierten Fragen stehen unterschiedlichen theologischen Themen nahe und lassen sich in der Zuordnung zu ihnen präzisieren. In den drei Spiralphasen „Ungewissheit“, „Gewissheit“ und „Aggression“ steht der Krisenauslöser im Mittelpunkt des Erlebens und Fragens:

⁴³ Ebd., 207.

⁴⁴ *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1973, 128.

⁴⁵ *Johann Baptist Metz*, Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, in: *Willi Oelmüller* (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, 137.

seine erschütternde Faktizität wird erfragt, verleugnet, gewusst und gehasst. Es ist damit eine Dimension der *Schöpfung*, der das Fragen, die Leugnung, das Wissen und die Wut gelten. In den Phasen „Verhandlung“ und „Depression“ suchen Betroffene dagegen vor allem Hilfe und Halt. In der Verhandlungsphase wird eine Wende der schrecklichen Wirklichkeit erhofft. Gottes Erbarmen und Eingreifen wird erlebt. In der Verzweiflung erreicht das Durchleben der Krise seinen tiefsten Punkt. Im Mittelpunkt des Erlebens stehen jetzt das völlige Zurückgeworfensein auf sich selbst, die Last eines schweren Mantels der Trauer, tiefes Verletztsein, die Angst, ins Bodenlose zu stürzen. „Was trägt mich, wenn nichts mehr trägt?“, fragen Betende in solchen Situationen. „Wer rettet mich vor dem Sturz in den Abgrund?“ Oder: „Wer ist bei mir, wenn es ganz dunkel in mir ist?“ Es ist sind Dimensionen der *Errettung*, der *Gnade* und des *Erbarmens*, auf die sich – unterschiedlich akzentuiert – in diesen Phasen die Aufmerksamkeit richtet. Etwas davon ist auch in der folgenden präsent. Dazu tritt aber in den Phasen „Annahme“, „Aktivität“ und „Solidarität“ etwas Neues: die Rückkehr ins Leben, die Gewinnung neuer Kraft und eines neuen Selbstverständnisses. In der Gottesbeziehung kommen jetzt Aspekte der *Stärkung* und der *Gewisswerdung* zum Tragen.

Die theologischen Themen, die im Durchschreiten der Krise herausgefordert werden, berühren die drei Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses: *Schöpfung*, *Gnade* und *Gewisswerdung*. Sie beziehen sich damit auf das Handeln Gottes in seinen drei Seinsweisen als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Zu fragen ist deshalb, ob sich für den Glauben aus einer Vergewisserung über das Handeln Gottes in Schöpfung, Gnade und Gewisswerdung Bewältigungskräfte erschließen lassen.

7. Der beziehungsreiche Gott: Im Gespräch mit der Trinitätstheologie

Die christliche Theologie unterscheidet die drei Aspekte des Wirkens Gottes in *Schöpfung*, *Versöhnung* und *Vollendung* und betont zugleich die *Einheit* dieses seines Wirkens. Beides wird in der Trinitätslehre zur Sprache gebracht. Sie handelt „von dem dreimaligen Anderssein des einen Gottes in den Seinsweisen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.⁴⁶ Sie bringt zum Ausdruck, dass sich in der Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi Gott als der *Versöhner* erschließt und dass dieser selbe Gott auch als *Schöpfer* und *Vollender* an der Welt gehandelt hat, handelt und handeln wird. Dabei entspricht das Handeln Gottes nach außen seinem eigenen Sein.

„Indem Gott für uns [...] sich als der dreifaltige zeigt, ist schon [...] jene immanente Dreifaltigkeit erfahren, weil seine freie [...] Zuwendung uns sein Innerstes zuwendet.“⁴⁷

⁴⁶ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, München 1932, 396.

⁴⁷ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. [u. a.] 1976, 142.

Das Wirken Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung ist deshalb stets das Handeln des *einen dreifaltigen* Gottes und nicht etwa nur das einer einzelnen seiner Seinsweisen. An jedem seiner Werke sind grundsätzlich alle drei Seinsweisen beteiligt. Daraus folgt, „dass [...] jedes Werk Gottes eine *trinitarische Dimensionalität* hat“.⁴⁸ Die Trinitätslehre macht auf diese Weise Gott als einen *Gott in Beziehung* verständlich. Seinem inneren Beziehungsreichtum als Vater, Sohn und Heiliger Geist entspricht sein beziehungsreiches Handeln mit der Welt und den Menschen in Schöpfung, Errettung und Vollendung.

Gerade diese Beziehungsdimension des Handelns Gottes ist allerdings in der Krisenerfahrung in Frage gestellt. Die Betroffenen erleben sein Wirken als frag-würdig. Die Dimensionen seines Handelns als Schöpfer, Retter und Vollender treten dabei im Lauf des Krisenverarbeitungsprozesses je unterschiedlich in den Mittelpunkt und werden herausgefordert.

Das trinitarische Gottesverständnis erweist sich dabei als gesprächsfähig, weil es mit allen Phasen des Krisenverarbeitungsprozesses in Verbindung gebracht werden kann. Zwischen den Themen, die die Trinitätstheologie im heilsgeschichtlichen Handeln Gottes denkt, und dem Prozess der Krisenverarbeitung existiert eine strukturelle Analogie. Erschütternde Lebenserfahrungen reißen Menschen aus ihren gewohnten Lebenszusammenhängen und zwingen sie oft auf einen schweren Weg der Auseinandersetzung, der sie Schritt für Schritt in die Tiefe bis hin zur Depression führt. Erst wenn sie das Dunkel der Trauer durchschritten haben, öffnet sich ihnen der Blick auf die verbliebenen Möglichkeiten und neuen Chancen. Erst jetzt können sie das, was geschehen ist, annehmen und neue Kräfte entwickeln. Der Weg Gottes, dem die Trinitätstheologie nachdenkt, ist diesen Lebenserfahrungen strukturverwandt. Es ist ein Weg, auf dem sich Gott in die Welt hinein entäußert und aus der Welt heraus ans Kreuz drängen lässt. Es ist der Weg in die Tiefe des Verrates, der Folter und des Todes. Die Verben, mit denen das Apostolikum den Weg Christi beschreibt, bringen diese Bewegung nach unten eindrücklich zum Ausdruck: „geboren [...], gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, hinabgestiegen [...]“. Erst in der Tiefe des Todes vollzieht sich die Wende: „am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel“. Und doch bleibt er der auferstandene Gekreuzigte, dem die Wundmale die Hände zeichnen.

Auf dem Hintergrund dieser strukturellen Ähnlichkeit kann der christliche Glaube eine Sprache finden, die nicht über die Köpfe der Betroffenen hinweggeht. Er kann Worte finden, die den Gesprächsfaden mit den Leidenden nicht abreißen lässt. Dabei können Aspekte der oben erläuterten Deutungsmodelle mit einbezogen werden, insbesondere die Aspekte der Freiheit, des Leidens Gottes und seiner Verborgenheit. Je für sich konzentrieren sich diese

⁴⁸ Christoph Schwöbel, Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, in: ders., *Gott in Beziehung*, Tübingen 2002, 40.

Deutungen jeweils nur auf ein bestimmtes Thema der Krisenverarbeitung. Innerhalb eines trinitarischen Modells können sie sich dagegen ergänzen.

In den Spiralphasen, in denen der *Schöpfungs*aspekt im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht, bezieht sich das Gespräch auf Verletzlichkeit, Kontingenz, Krankheit und Tod als Bestandteile der Schöpfung. Angefragt ist Gottes lebensschaffende und -erhaltende Macht. Gefragt wird nach seiner Mitverantwortung für das Geschehen(lassen) des Übels. Die Theologie bringt angesichts dieser Fragen Gott als Adressaten von Klage, Anklage, Zweifel und Wut ins Gespräch. Erika Schuchardt hat in ihrer Untersuchung betont, dass gerade der Aggressionsphase eine Schlüsselfunktion für den weiteren Verlauf des Krisenverarbeitungsprozesses zukommt. Im Zulassen der Klage und Anklage gegenüber Gott können Betroffene ihre *Aggression* gegen ihr Leiden freisetzen, „ihr sodann Raum [...] geben, um sie schließlich im Dialog mit Gott gemeinsam ertragen zu lernen, als Fähigwerden zur bejahenden *Annahme*“.⁴⁹ Schuchardt bezeichnet dies als die *kritisch-sympathische Antwort* des Glaubens.

In der Reflexion der Schöpfungserfahrung kann der trinitarische Gottesglaube darüber hinaus Differenzierungen im Begriff von Gottes Macht anregen. Er versteht die Schöpfung, indem er sie als Ausdruck göttlicher Macht begreift, zugleich

„als einen Akt göttlicher Selbstbegrenzung [...], in welchem Gott sich zurücknimmt, ohne sich dadurch *als Gott* aufzugeben und ohne dadurch aufzuhören, als Schöpfer *tätig* zu bleiben.“⁵⁰

Diese Selbstbegrenzung Gottes hat zur Konsequenz, dass er seiner Schöpfung Zeit und Raum für ihre Geschöpflichkeit gewährt und sie darin anerkennt. Die Schöpfung hat so eine trinitarische Dimension: Sie ist das Werk des lebensschaffenden Vaters, des Sohnes, der die Machtlosigkeit erträgt, sowie des Geistes, der die Menschen ihrer Freiheit und Verantwortung gewiss macht. Der Hinweis auf Gottes schöpferische Selbstbegrenzung kann zur Differenzierung der Frageperspektive beitragen. Er kann und soll aber nicht die Frage „Warum gerade ich ...?“ zum Verstummen bringen.

In den emotional-ungesteuerten Spiralphasen, insbesondere in der Depressionsphase wird der Tiefpunkt der Krisenverarbeitung erreicht. Die Frage nach dem Erbarmen Gottes und die Gefühle von Ohnmacht, Leere und Sinnlosigkeit stehen im Mittelpunkt des Erlebens. Besonders für das Erleben der Depressionsphase kann das Wissen um den (mit)leidenden Gott hilfreich sein. In der Gewissheit, dass Christus Knechtsgestalt angenommen und sich bis zum Kreuzestod *erniedrigt* hat (Phil 2,7f), kann sich den Betroffenen erschließen, dass sie in der Tiefe ihrer Trauer nicht allein sind. Im Wissen um Gottes Ohnmacht und Mit-Leiden erfahren sie Solidarität mit ihrem eigenen Erleben von Sinnlosigkeit und Abgründigkeit. „Gottes Sein ist im Leiden [...]

⁴⁹ E. Schuchardt (Anm. 10), 42.

⁵⁰ Eberhard Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit, München 1990, 161.

und das Leiden ist in Gottes Sein selbst.⁵¹ Betroffene können auf diese Weise erfahren, dass Gott in der Nacht, die sich über ihr Leben gelegt hat, an ihrer Seite ist. Die biblische Sprache kann sie zudem vor dem Verstummen bewahren: „Gott, hilf mir! Denn das Wasser geht mir bis an die Kehle. Ich versinke in tiefem Schlamm, wo kein Grund ist“ (Ps 69, 2f). Auch Gottes Versöhnungs- und Gnadenhandeln hat eine trinitarische Dimension: Gott, der den Weg in die Tiefe der Trauer und Ohnmacht mitgeht, erweist sich zugleich als eine Macht des Lebens und macht die Leidenden seiner Solidarität gewiss.

Ist der Tunnel der Trauer durchschritten, treten neue Fragen ins Licht. In der Spiralphase der Annahme geht es um Stärkung und neue Handlungsfähigkeit. Auch hier treten strukturelle Parallelen zur trinitarischen Bewegung Gottes in den Blick. Der Weg Gottes endet nicht mit dem Kreuz. Vielmehr hat der Vater Jesus von den Toten auferweckt und „hat ihn [...] erhöht“ (Phil 2, 9). Das Versöhnungshandeln Gottes kommt erst mit seiner Auferstehung und Erhöhung zum Ziel. Als Heiliger Geist schließlich macht Gott Menschen im Glauben gewiss.⁵² Er geht ihren Weg so mit, dass er sie der Kraft des Lebens und seiner Liebe vergewissert. Das trinitarische Werk des Geistes besteht so darin, dass er „stark macht, was daniederlag“ (EG 184).

VIII. Atemwende

Das Erleben eines erschütternden Lebensereignisses stellt Menschen in all ihren Beziehungsdimensionen in Frage. Die Gottesbeziehung wird mit der Theodizee-Frage herausgefordert. Indem Menschen „Wo warst Du, Gott?“ fragen, bringen sie ihre Wut und ihr Verlassenheitsgefühl zum Ausdruck. Der christliche Glaube gibt ihrem Zweifel und Zorn Recht. Herausgeforderte Beziehungen verlangen nach Klärung. Der Beitrag der Theologie zu dieser Klärung kann hermeneutischer Art sein. Sie hält die Fragen der Betroffenen aus und nimmt sie vor den „Freunden Hiobs“ in Schutz. Sie hält sich an der Seite der Leidenden und gibt ihren Klagen Raum. Sie schweigt, wo die Worte versagen. Sie sucht nach Worten, wo Schweigen ein Versagen wäre. Sie schämt sich ihres Gestammels nicht. Gefragt oder angefragt bringt sie die Dimensionen des Handelns Gottes ins Gespräch, die Menschen helfen können, den Weg durch das Dunkel nicht allein zu gehen. Wird der Weg, den die Theologie zur Sprache bringt, im Glauben besritten, so kann allmählich neben die Frage „Wo warst du, Gott?“ die Gewissheit treten, nicht allein zu sein. Der Glaube kann so eine *Atemwende* ermöglichen. Für das, was Paul Celan am Ende seines Gedichtbandes „Atemwende“ ersehnt, kann er eine Sprache bereithalten und ihm einen Advent bereiten.⁵³

⁵¹ J. Moltmann (Anm. 35), 214.

⁵² Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik 1995, 394f.

⁵³ Paul Celan, Atemwende, Frankfurt a. M. 1982, 103.

EINMAL,
da hörte ich ihn,
da wusch er die Welt,
ungesehen, nachtlang,
wirklich.

Eins und Unendlich,
vernichtet,
ichten.

Licht war. Rettung.

Dr. Ulf Liedke, Jahrgang 1961, ist Professor für Theologische Ethik an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit Dresden (FH).
Helmut-Türk-Straße 2 b, 01689 Weinböhla
E-Mail: ulf.liedke@online.de