

Hans-Gerd Janßen

**Leiden - Eine theoretische oder praktische
Herausforderung für Christen?**

Dr. Hans-Gerd Janßen ist Hausmann und freiberuflich
als Theologe tätig

I.

Die Frage nach dem Leiden gehört sicher zu den schwierigsten Themen, denen man sich zu stellen hat. Allein schon deshalb, weil der, der über Leiden spricht, nicht leidet. So muß er sich immer der Gefahr bewußt sein, die ein Betroffener so formulieren mag: "Der hat gut reden." - Nur "gut reden" über das Leid reicht nicht aus, um die Situation des Leidenden zu erreichen. Doch um sie geht es ja, wenn vom Leiden gesprochen werden soll.

Der französische Kardinal Pierre Veillot, Erzbischof von Paris, vertraute nach langem, qualvollem Leiden seinem Freund, dem Bischof Lallier, sterbend an: "Wir verstehen es meisterhaft, schöne Sätze übers Leiden zu machen. Auch ich habe übers Leiden in ergreifenden Worten gepredigt. Sagen Sie den Priestern, sie sollen lieber schweigen; wir wissen nämlich nicht, was Leiden heißt. Als ich dies einsehen mußte, habe ich nur noch geweint."(1)

Wir müssen uns im folgenden dessen bewußt bleiben, daß alles Reden über Leiden immer an der Grenze zum Schweigen angesiedelt ist. Jedes verbale Argumentieren, das den Schmerz des Leids wegzudisputieren versucht, ist unangemessen.

II.

Damit haben wir bereits ein Urteil über die klassischen theologischen Antworten zum Leiden gefällt: sie wissen zuviel. Sie wissen, was Leiden ist und wozu es dient, indem sie es integrieren in den Heilsplan Gottes.

Gott - so heißt es - ist der gute und allmächtige Vater, der seinen Kindern zukommen läßt, was ihnen gebührt. Wer sich an seine Weisungen hält, der empfängt Lohn; wer gegen sie verstößt, wird nachdrücklich zur Ordnung gerufen: Leiden ist so zunächst Strafe, Vergeltung für Fehltritte. Es kann auch sein, daß Gott

uns durch ein Leid vor Schlimmerem bewahren will. Leid ist dann ein pädagogischer Kunstgriff, der uns von allen Verführungen und Ablenkungen des Weltlichen fernhält und so hilft, uns auf das Wesentliche im Leben zu konzentrieren. Dem dient auch Leid als Prüfung, die unseren Glauben und unsere Tugenden wie das Eisen im Feuer von aller Schlacke befreit und läutert. Sicher - so gesteht diese Position zu - können wir nicht alles Leiden in solche Kategorien einordnen: Es gibt vieles, das unser begrenzter Verstand nicht einsehen kann. Trotzdem müssen wir dem allweisen Gott zugestehen, daß er dem Übel einen sinnvollen Platz in der Weltordnung zugewiesen hat. Selbst wenn er es nicht als solches will, so läßt er es aus guten Gründen zu. Wer so den Sinn seines Leids einsieht und annimmt, der findet sich mit ihm ab; er hadert nicht mit Gott und verlangt nicht Rechenschaft von ihm, was erst recht in den sündigen Ungehorsam führte. Stattdessen muß der Leidende sich bewußt sein, daß Gott gerade um ihn in besonderer Weise besorgt ist, ihn mit Hilfe des Leids führt und lenkt.

Es ist sicher wahr, daß Menschen über Jahrhunderte mit diesen Vorstellungen sich trösten konnten. Und doch sind sie für uns nicht mehr vollziehbar.

"Wenn guten Menschen Böses widerfährt", so heißt ein Buch des amerikanischen Rabbiners Harold Kushner. Er schrieb es nach dem Tod seines Sohnes Aaron, der mit 14 Jahren an Progerie, an "schnellem Altern" starb. In der Einleitung schreibt Kushner: "Als Aaron lebte und starb, konnten uns weder Menschen noch Bücher helfen. Freunde versuchten es zwar, aber was konnten sie schon tun? Und die von mir befragten Bücher befaßten sich mehr mit der Verteidigung der Allmacht Gottes und mit logischen Beweisen, daß das vermeintlich Schlechte in Wirklichkeit gut sei. Das Böse sei notwendig, las ich, um dem Guten zum Sieg zu verhelfen. Keiner der Autoren bemühte sich, die Verstörtheit und die Qualen der Eltern eines sterbenden Kindes zu lindern. Sie gaben Antwort auf von ihnen selbst gestellte Fragen, aber sie hatten keine Ant-

wort für mich." (2) Aufgrund dieser Erfahrung unterzieht Kushner die alten Antworten anhand von beispielhaften "Fällen" der Kritik.

Da ist die Vorstellung vom richtenden Gott, der die Menschen für ihre Sünden straft. Kushner berichtet von Eltern, deren 19jährige Tochter plötzlich zusammenbricht und an Hirnblutung stirbt; weil sie Fastengebote nicht eingehalten hatten, glaubten die Eltern sich schuldig und durch den Tod ihrer Tochter gestraft. "Wer", so fragt Kushner, "lehrte sie, an einen Gott zu glauben, der eine attraktive, begabte junge Frau ohne Vorwarnung niederstreckte - als Strafe dafür, daß irgend jemand anderer Gebote der Kirche übertreten hatte?" (3)

Da ist die Vorstellung von Gott als dem fürsorglichen Erzieher, der seine unwissenden Kinder leitet und führt, wohin sie zunächst oft nicht wollen, von dem sie aber später einsehen, daß es gerade so richtig war. Kushners Beispiel: Ein Überfallener wird von einer Kugel im Rücken getroffen und ist von nun an querschnittsgelähmt. Sein Freund versucht ihn zu trösten, indem er erklärt, daß alles im Leben einen Zweck haben müsse und uns letztlich zum Besten gereiche; so habe Gott ihm, der bisher sorglos lebte, mit der Lähmung vielleicht eine Lektion erteilen wollen, damit er nachdenklicher und mitfühlender werde. Kushner fragt: "Welches Recht hatte eine völlig gesunde Person - jemand, der gleich darauf nach Hause fahren, die Treppe hinaufstürmen und sich schon aufs Tennisspielen freuen konnte -, ihm zu sagen, daß das, was ihm zugestoßen war, gut und in seinem Interesse sei?" (4)

Da ist schließlich die Vorstellung von Gott als dem, der den Glauben und den Gehorsam der Menschen prüft, indem er ihnen eine Last auferlegt. Daß Gott dabei niemals mehr von uns verlange, als wir ertragen könnten, stimmt schon erfahrungsgemäß nicht: Zu viele zerbrachen an dem Leid, das ihnen aufgebürdet wurde. Auf sein eigenes Schicksal bezogen schreibt Kushner:

"Ich fand keinen Trost in dem Glauben, daß Gott mich auserwählt hat, weil Er bei mir eine besondere geistige Stärke und Kraft vermutete, weil Er wußte, daß ich vielleicht besser als andere dieses Leid ertragen werde. Ich fühlte mich weder 'auserwählt', noch konnte ich leichter begreifen, warum Gott behinderte Kinder zur Welt kommen läßt - nur um den Glauben ihrer Eltern zu prüfen." (5)

Auch der Verweis auf Gottes undurchschaubare Ratschlüsse hilft nicht weiter. Eine vermutete höhere Absicht, die der Leidende doch nicht erkennen kann, führt oft nur zu Selbstvorwürfen. Und das Bild vom schönen Teppich, der von unten, vom Menschen aus, gesehen nur ein zusammenhangloses Wirrwarr von Fäden ist, von oben aber, aus Gottes Perspektive, sich als schönes, harmonisches, sinnvolles Gewebe erweist - ist eben nur ein Bild. Die These vom Leid als Teil eines von Gott geschaffenen Kunstwerks erweist sich als eine ästhetische Vertröstung, die wenig mit der Erfahrung realen Leids zu tun hat. (6)

Alle diese Vorstellungen werden vollends undenkbar angesichts des Grauens, das mit dem Namen Auschwitz verbunden ist. Wie könnte Gott ein derartiges Verbrechen gewollt oder auch nur aus irgendwelchen Gründen zugelassen haben? "Ich muß und will glauben", so Kushner, "daß der Holocaust für die göttliche Ordnung mindestens so ein Verbrechen war wie für mich, - wie könnte ich sonst Gott achten und verehren als Quell moralischer Erhabenheit?" (7)

III.

Eine Grundvoraussetzung haben alle diese hier vorgestellten und kritisierten Antworten auf die Frage nach dem Leid gemeinsam: Sie setzen voraus, daß Gott in irgendeiner Weise - direkt oder indirekt, verhängend oder zulassend - an der Verursachung des Leidens beteiligt ist. Denn - so der Gedanke - Gott hat als von Ewigkeit her bestehendes, von der Zeit nicht berührtes, daher unveränderliches Wesen, das mit All-

macht und Allwissenheit ausgestattet ist, den gesamten Weltprozeß in allen Einzelheiten festgelegt und auch das Leiden eingeplant. Menschliche Freiheit, die gegen diese Ordnung, gegen das verhängte Leid aufbegehrt, muß dann als "sündiger Eigenwille" der Kreatur gebrandmarkt werden. Der Mensch ist bloßes Objekt der Pläne Gottes, denen er sich zu unterwerfen hat. Die dargestellten Antworten auf die Frage nach dem Leid zeigen sich als Einweisungen in diese Unterwerfung, als "Empfehlung des Masochismus", wie Dorothee Sölle das formuliert hat (8). Dem entspricht nach Sölle das Bild "eines sadistischen Gottes" (9), der an den Leiden seiner Geschöpfe seine Macht demonstriert.

Die Frage nach dem Sinn des Leidens ist für den vom Leid Betroffenen ein radikales existentielles Problem; die Frage: "Warum gerade ich?" sucht einen Ausweg aus der bedrückenden Erfahrung der Sinnlosigkeit des Leids. In der theologischen Systematisierung aber verändert sich dieser Zusammenhang. Die Frage löst sich von der konkreten Erfahrung des Leids und seiner Sinnlosigkeit und hebt ab auf eine Theorie, die je schon weiß, warum es Leiden gibt und geben muß. Die Frage scheint so verbal beantwortbar: Der Sinn des Leids wird als gegeben, als vorhanden behauptet, er kann daher gewußt und mitgeteilt werden; der gewußte Sinn ist dann nur noch vom Leidenden hinzunehmen. Eine solche Antwort zielt daher nicht auf eine Veränderung des Leids selbst, sondern auf eine Veränderung des Leidenden: er soll das Leid annehmen und sich in sein Schicksal als aus der Hand Gottes kommend fügen, sich ihm unterwerfen.

Trotzdem ist in solchem theoretischen Wissen der Mensch als leidendes und handelndes Subjekt - mit seinen Schmerzen und Qualen, seinen Ängsten und Verzweiflungen, seinen Wünschen und Hoffnungen - nicht eigentlich bedeutsam. Denn die Ordnung der Welt, die sein Leiden einschließt, ist vom Schöpfer sinnvoll geplant und dem Menschen vorgegeben; ihr hat er sich dankbar zu fügen. Dadurch heben schließlich diese

Erklärungen über das Warum des Leidens den Widerspruch, den Schmerz des Leids auf oder verleugnen und verdrängen ihn. So belasten sie den Leidenden, der sich mit seinem Leid nicht abfinden mag, noch mit dem Vorwurf des Kleinglaubens, isolieren ihn von der Gemeinschaft derer, die sich ihres Glaubens vermeintlich so sicher sind.

IV.

Eben diese Art des Wissens vom Sinn des Leids ist uns unglaubwürdig geworden. Es ist - unter den heutigen Erkenntnisbedingungen - nicht mehr plausibel, daß Naturkatastrophen, Seuchen, Krankheiten, Kriege, leid-schaffende soziale Verhältnisse im Heilsplan Gottes zur Strafe oder Prüfung vorgesehen sein könnten. Begründet ist dies in der veränderten neuzeitlichen Welterfahrung. In ihr begreift sich der Mensch als freies Subjekt, das sich den Gegebenheiten der Welt nicht fraglos unterwirft, sondern sie seiner Freiheit gemäß umzugestalten sucht. Dieser Wille zur Umgestaltung dokumentiert sich darin, daß in der Neuzeit mehr und mehr die Ursachen, die Leid erzeugen, ergründet wurden und werden, um den Kampf gegen die Leiden aufnehmen zu können.

Die zuvor gestellte Frage nach dem Sinn des Leidens steht nun generell unter dem Verdacht, Leid und Unrecht erklärend zu rechtfertigen. Die Religionskritik der Aufklärung bis hin zu Karl Marx hat darin ihren Grund. Dabei ist dieser Verdacht nicht unberechtigt. Denn es wurde ja vom Sinn des Leidens schlechthin gesprochen; es wurde nicht unterschieden zwischen abschaffbaren Leiden und solchen, die durchzustehen sind. Es schien deshalb nötig, die Frage nach dem Sinn zu ersetzen durch die Frage nach den Ursachen, um jegliche Leiden im Fortschrittsprozeß schließlich abzuschaffen. Wir alle kennen die Erfolge der Wissenschaft und Technik in der Umgestaltung der Welt; vieles, was früher bedrohlich war, ist es heute nicht

mehr. Aber wir wissen mittlerweile auch um die Grenzen dieser Umgestaltung, ja, um die Gefährdungen, die sie mit sich gebracht hat.

Die Frage nach den Ursachen strebt eine Theorie an, die weiß, wie die Leiden abzuschaffen sind. Diese Form der Beantwortung des Leids zielt nicht auf die Veränderung der Leidenden, sondern auf die Veränderung der Bedingungen, die Leiden erzeugen. Sosehr diese Fragestellung notwendig ist, so liegen doch hier zugleich ihre Probleme und Gefährdungen. Denn die dem wissenschaftlich-technischen Zugriff auf Welt zugrundeliegende Rationalität ist - nach einem Wort Carl Friedrich von Weizsäckers - "machtförmig"(10). Ihr Interesse zielt auf die Beherrschung der Prozesse in Natur und Gesellschaft. Ihr Wissen ist Herrschaftswissen, dem alles Wirkliche zum Objekt und Material manipulativer Gestaltung wird - zuletzt auch der Mensch selbst.

Indem das technische Wissen mit seiner Frage nur nach den Ursachen mit dem Ziel der Abschaffung des Leids die existentielle Frage des Leidenden nach dem Warum seines Leidens erst gar nicht stellt, ist auch in diesem Wissen der Mensch als leidendes und handelndes Subjekt ohne Bedeutung. Er ist Objekt des Handelns anderer. "Der Ausdruck 'abschaffen'" - so Dorothee Sölle - "verdinglicht das Leiden, das Tätigkeit, Praxis von Menschen ist, zu einem an- und abschaffbaren, käuflichen Gegenstand." (11) Das Problem des Leidens wird den Fachleuten überlassen, den Ärzten und Pflegeern; die Leidenden werden abgeschoben in Behindertenstätten, Altenheime, Sterbekliniken. Für die sozialen Leiden von der neuen Armut bis hin zum Hunger in der Dritten Welt sind die Sachverständigen und Krisenmanager zuständig, die Verwalter der sogenannten Sachzwänge; die Betroffenen, die meist die Kosten zu tragen haben, werden nicht gefragt. Statt mit dem Ziel der technisch bewerkstelligten Abschaffung des Leids die Leiden wirklich zu beseitigen, verdrängen wir sie.

Diese "Form der Leidensunfähigkeit" nennt Dorothee Sölle die "Apathie der Gesellschaft". "Sie wird verstanden als ein gesellschaftlicher Zustand, in dem die Vermeidung von Leiden die Menschen als Ziel so beherrscht, daß die Vermeidung von Beziehung und Berührung überhaupt zum Ziel wird. Indem die Leiderfahrungen, die 'pathai' des Lebens zurückgedrängt werden, schwinden auch das Pathos des Lebens und die Stärke und Intensität seiner Freuden." (12) In gleichem Sinne spricht Leszek Kolakowski von einer "Kultur der Analgetika"; er kennzeichnet damit die "Modi des Zusammenlebens, dank derer wir die Quelle des Leidens vor uns tarnen können, ohne den Versuch zu unternehmen, sie zu beseitigen oder sich ihnen zu widersetzen." Doch die "unbewältigten, lediglich narкотisierten Leiden, die verworfenen, weil schmerzan-kündigenden Werte, das ohne Anstrengung und Konflikte erreichte Zusammenleben, erzeugen eine menschliche Scheingemeinschaft, die an der geringsten Belastung zerbricht." (13)

V.

Weder nur die Frage nach dem Sinn des Leids noch nur die nach seinen Ursachen reichen aus, um sich der Wirklichkeit des Leids zu stellen. Vielmehr müssen beide Fragen jeweils zusammenkommen. Die Frage nach den Ursachen verhindert, daß die Frage nach Sinn abstrakt wird und von den Nöten des Leidenden absieht; die Frage nach Sinn beharrt darauf, daß über der Arbeit an den Ursachen die Ängste und Verzweiflungen, die Wünsche und Hoffnungen des Leidenden selbst nicht als unerheblich beiseite geschoben werden. Auf dieser Einheit insistiert Dorothee Sölle: "Die moderne, gesellschaftskritische, nach außen bezogene Frage nach dem Leiden kann nur dort sinnvoll gestellt werden, wo die traditionelle, auf das Individuum bezogene, nach innen gestellte Frage ... nicht verdrängt wird.

... Wer die Aufhebung bestimmter Formen des Leidens, die heute noch die Mehrzahl der Menschen betreffen, übersieht, der wird sich mit Hilfe einer Ideologie des Ertragens an der gewinnbringenden Auf-

rechterhaltung der Zustände beteiligen; er wird seine innere 'Interpretation' des Leidens konkret sadistisch veräußerlichen. Wer jeden Sinn des Leidens negiert und das Individuum (mit seinen 'privaten Wehwehchen' wie Ehescheidung oder Krebsstod) auf das sozioökonomische Geflecht verrechnet, der wird zerbrechen und zynisch werden müssen." (14)

In der Einheit beider Fragen wird die schlechte Alternative: erklärend rechtfertigen oder abschaffen, überwunden. Diese Einheit eröffnet nämlich einen Weg, der die Auseinandersetzung mit dem Leid so ermöglicht, daß das eigene Leben mitsamt dem widerfahrenen Leid bejaht und bewältigt werden kann. Freilich ist diese Auseinandersetzung ein Weg, ein Prozeß, der durchschritten sein will. Aber er allein garantiert, daß der Leidende nicht zum Objekt des Handelns anderer wird, sondern auch im Leid sein Subjekt-sein zu bewahren vermag.

Das Beharren auf der Einheit beider Fragen nötigt auch den, der über Leiden nachdenkt, sich auf diesen Prozeß einzulassen. Es gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Leid an der Situation des Leidenden vorbei. Sie gilt es nun zu bedenken.

VI.

Erika Schuchardt hat anhand einer großen Anzahl von Biographien Betroffener diese Situation der Lebenskrise aufgrund von Leiderfahrung nachgezeichnet. Den Weg der Krisenverarbeitung hat sie als Lernprozeß in acht Spiralphasen schematisierend zusammengefaßt. Das Bild der Spirale soll veranschaulichen, daß die Auseinandersetzung mit dem Leid kein linearer Prozeß ist, bei dem man die einzelnen Phasen nacheinander durchlaufen und 'abhaken' könnte. Vielmehr muß der Betroffene durch widersprüchliche Erfahrungen hindurch "sich wie in einer Spirale hochwinden"; das beinhaltet, daß frühere Phasen nicht einfach abgetan

und ihre Fragen erledigt sind, daß daher verschiedene Windungen der Spirale einander überlagern und das Lernen ein lebenslanger Prozeß bleibt. (15)

Die **erste Phase** ist die der **Ungewißheit**. Sie setzt ein mit einer schockartigen Erfahrung: "Der Krisen-auslöser, ein Unfall, eine Nachricht, ein Ereignis, schlägt wie ein Blitz ein, zerstört ein durch Normen geordnetes und an ihnen orientiertes Leben." (S.24) Herausgerissen aus dem bisherigen Lebenskontext reagiert der Betroffene mit panischer Angst. Er kann in diesem Anfangsstadium seine Situation noch nicht durchschauen, baut Abwehrmechanismen auf und sucht den Krisenauslöser zu verdrängen.

Dies ändert sich in der **zweiten Phase** der **Gewißheit**. Der Verlust von Lebensmöglichkeiten wird mehr und mehr bewußt. Die rationale Kenntnisnahme der Wahrheit seiner Situation geht jedoch einher mit einer emotionalen Leugnung, die noch nach Auswegen sucht und hofft, die Anzeichen möchten sich als unrichtig herausstellen. Die Kluft zwischen der rationalen Erkenntnis und der emotionalen Befindlichkeit kann anfänglich verringert werden durch klärende Gespräche, die freilich an eine unabdingbare Voraussetzung gebunden sind: die Bereitschaft des Betroffenen selbst zum Gespräch.

In der **dritten Phase** wird die zunächst primär verstandesmäßige Erfassung der Situation nun auch voll emotional erfahre: Sie äußert sich als **Aggression**, als herausgeschriener Protest in der Frage: "'Warum gerade ich...?'" Die Qual dieses Bewußtseins ist von so starken Gefühlsstürmen überwältigt, daß der Betroffene entweder an ihnen zu ersticken glaubt, oder aber im günstigsten Fall - sie gegen seine Umwelt aus sich herausbrechen läßt." (S.27) Diese Phase - auf die später noch zurückzukommen sein wird - ist von fundamentaler Bedeutung für den gesamten Prozeß der Krisenverarbeitung, deshalb jedoch für den Betroffenen auch von großen Gefahren durchsetzt. Entscheidende Bedeutung hat diese Phase des aggressiven

Protestes, weil nun die emotionale Verarbeitung der Krise anfängt. Das Leiden wird nicht mehr verdrängt, weder durch Verleugnung noch durch Unterdrückung der Gefühle. Vielmehr beginnt nun die Wahrnehmung und Artikulation des Leids in seiner ganzen Schwere und existenzbedrohenden Sinnlosigkeit. Wird diese Phase unterdrückt, so kommt es nicht zur weiteren Artikulation der Leidenssituation, und die Verarbeitung der Krise wird abgebrochen. Hierin liegt die große Gefahr. Da der eigentliche Gegenstand der Aggression, nämlich der Krisenauslöser, nicht direkt faßbar ist, suchen sich die Aggressionen Ersatzobjekte. Das können diejenigen sein, die dem Leidenden nahe sind und ihm helfen wollen. Erfahren sie seine Aggressionsausbrüche als Angriffe gegen ihre Person, statt sie als Ventil wahrzunehmen, wird eine mögliche helfende Kommunikation blockiert. Zum Ersatzobjekt seiner Aggressionen kann aber auch der Betroffene sich selbst werden; er sucht dann den Grund seiner Situation allein bei sich, in seinem Verhalten, und/oder meint, er dürfe seine negativen Gefühle nicht nach außen wenden, so daß sie sich in ihn hineinfressen. Die Folge ist Selbstverneinung oder apathische Resignation, in jedem Fall aber Isolation des Betroffenen, der mit seinem Leiden allein bleibt und in der Verlassenheit an ihm scheitert. Gerade in dieser Phase braucht der Leidende daher eine verständnisvolle Begleitung durch andere, die ihm nahe sind, ihm zuhören und auf keinen Fall durch besserwisserische Belehrung sein Leiden deuten wollen.

Wird die Phase der Aggression nicht unterdrückt, so drängen die freigesetzten emotionalen Kräfte zur Tat. Diese **vierte Phase** nennt Erika Schuchardt die der **Verhandlung**. "Es werden fast wahllos alle nur erdenklichen Maßnahmen eingeleitet, um aus der Ohnmacht angesichts der ausweglosen Situation herauszukommen." (S.28) Derartige "Abschaffungsversuche" äußern sich in der ständigen Konsultation verschiedener Ärzte, Heilpraktiker, Kliniken, aber auch in der Suche nach "Wunder-Wegen" wie Wallfahrten, Handauflegungen, Messe-Lesen, Gelübde und Versprechungen.

Diesem letzten Sichaufbäumen gegen die unausweichliche Wirklichkeit des Leidens folgt als **fünfte Phase die Depression**. "Die nach außen gerichteten Emotionen sind verausgabt und haben einem nach innen gerichteten Vergraben der Hoffnung Platz gemacht, das zum Verstummen führt. Die Betroffenen erleben ihr Scheitern in den vorausgegangenen Phasen oft als Versagen, sie sinken in den Abgrund der Verzweiflung oder Resignation Aber Trauer und Tränen sind noch Sprache, sind Zeichen von Erleben, Verletztsein und passivem Widerstand in dem Gefühl des schrecklichen Verlustes. Es wird jetzt nicht nur rational, sondern auch emotional erfaßt, was nicht mehr da ist. Es wird bewußt verlassen." (S.29) In diesem Aufgeben irrealer Hoffnungen, das von einer grenzenlosen Traurigkeit begleitet ist, hebt allmählich das Wahrnehmen der noch verbliebenen Möglichkeiten an. Wo bewußt erfaßt wird, was an Lebensmöglichkeiten verloren ist, dort können die nicht zerstörten neu wahrgenommen werden: "es wird erkannt, was noch da ist und was damit gestaltet werden kann." (ebd.) Mit dieser zunächst undeutlichen, mehr erahnten Erkenntnis beginnen die nicht mehr nur reaktiven, sondern aktiven, selbstgesteuerten Phasen.

Zunächst als **sechste Phase** der Krisenverarbeitung die **Annahme**. Die illusionslose Begegnung mit der eigenen Situation führt zur bewußten Erfahrung der Grenze. In der bisherigen Auseinandersetzung sind die rationalen und emotionalen Kräfte erschöpft. Der Betroffene fühlt sich verausgabt und leer, doch so zugleich befreit von der Last, vor der eigenen Situation und damit vor sich selbst fliehen zu müssen in irrealen Wunschträume. So wird er offen für neue Einsichten und Erfahrungen: Es fällt ihm auf, "daß er noch da ist, es rührt ihn an, daß er nicht allein ist, daß er sich seiner Sinne doch bedienen kann, er ist beschämt, daß er sein Denken und Fühlen, sein vollgültiges Menschsein vergaß." Er findet zu sich selbst in der Erkenntnis: "Ich bin, ich kann, ich will, ich nehme mich an, ich lebe jetzt mit meiner individuellen Eigenart. ... Ich lebe nicht mehr gegen, son-

dern **mit** der Krise. ... Ich will mein Leben erleben und erlernen! - Annahme, das bedeutet so wenig resigniertes Aufgeben, wie es schon als befriedeter Zustand verstanden werden darf. Annahme ist nicht zustimmende Bejahung. Kein Mensch kann bereitwillig harte Verluste bejahen, aber er kann lernen, in der Verarbeitung seiner Krisen, das Unausweichliche anzunehmen. Also ist Annahme das Überschreiten der Grenze seines Bewußtseins, das sich nun unerwartet erweitert." (S.30)

"Der selbstgefaßte Entschluß, mit der individuellen Eigenart zu leben, setzt Kräfte frei, die bisher im Kampf **gegen sie** eingesetzt wurden." Dies ermöglicht die **siebte Phase** der **Aktivität**. "Die Betroffenen erkennen, daß es ja nicht entscheidend ist, was man hat, sondern was man aus dem, was man hat, **gestaltet!**" (ebd.) Die bisher geltenden und gesellschaftlich anerkannten Normen über Sinn und Wert menschlichen Lebens schichten sich durch den veränderten Blickwinkel neu. "Es kann nicht ausbleiben, daß das Handeln und Denken nun die Realität selbst verändert. Bedeutsam ist nur, daß der Betroffene primär sich selbst verändert und mittels dieses Lernprozesses zum Anstoß für 'Systemveränderung' als Folge, nicht als Ziel, werden kann. Änderung aber heißt hier die Möglichkeit des Andersseins durch alternative Handlungsperspektiven als Ergebnis eines Sich-neu-Definierens innerhalb der gesteckten Grenzen, im Wagnis, darin eigenständig zu handeln." (S.31)

"Werden vom Leiden Betroffene in den beschriebenen Phasen angemessen begleitet, erwächst in ihnen irgendwann der Wunsch, selbst in der Gesellschaft verantwortlich zu handeln. Der individuelle Bereich, die individuelle Eigenart werden in ihrer Beziehung zum weiteren Lebensrahmen erkannt. Die Behinderung rückt in den Hintergrund, das gesellschaftliche Handlungsfeld tritt in das Bewußtsein und fordert zu gemeinsamem Handeln heraus: Solidarität als achte Phase! ist

die letzte Stufe des Lernprozesses". Sie "ist Ausdruck einer erfolgreichen Krisenverarbeitung, einer angemessenen sozialen Integration."(ebd.)

VII.

Nach diesem Durchgang durch die acht Phasen sei nochmals an das Bild der Spirale erinnert, an die Notwendigkeit des Sich-Hochwindens. Die letzten Phasen können nicht wie ein Ergebnis, das man intellektuell zur Kenntnis nimmt, angeeignet werden. Entscheidend ist der schmerzliche Prozeß selbst mit all seinen Stufen; keine kann übersprungen werden. Auch wenn die letzten Phasen schließlich als Sinn und Glück erfahren werden können, so sagen doch viele von denen, die sie erreicht haben, aus, daß sie ihr früheres 'normales' Leben den schmerzlichen Erfahrungen vorgezogen hätten. So etwa Ruth Müller-Garnn, deren Sohn Markus geistig behindert ist: "Wir empfinden Markus als Bereicherung und als Belastung. Wir lieben den 'kranken' Jungen und gäben doch alles darum, wenn er gesund wäre. Wir wissen, wieviel unsere ganze Familie der Erfahrung im Zusammenleben mit Markus zu verdanken hat, und wären doch froh, wir hätten diese Erfahrung nie machen müssen." (16)

Vor allem aber: der größte Teil der Betroffenen erreicht die letzten Phasen nicht, bricht die Krisenverarbeitung frühzeitig ab und fällt in die soziale Isolation. Das hat vor allem mit ihrer Umwelt zu tun, mit der Art und Weise, ob überhaupt und - wenn ja - wie der Leidende in seinem Leid eine Begleitung durch andere erfahren hat und erfährt. Welche Rolle spielen dabei der Glaube und die Gläubigen, die Christen?

Erika Schuchardt kam bei ihrer Untersuchung zu folgendem Ergebnis: Sofern die Betroffenen in ihren Biographien überhaupt auf Kirche und Seelsorge zu sprechen kommen - das tun nur wenige -, berichten sie übereinstimmend von negativen Erfahrungen. Überras-

schenderweise bewerten sie dennoch ihre Glaubenserfahrungen als entscheidend und bedeutsam für ihren weiteren Weg. (17)

Zunächst zu den negativen Erfahrungen. Sie resultieren zum einen daraus, daß die Betroffenen - etwa Behinderte - als Mitleidsobjekte der pastoralen Arbeit mißbraucht werden: Man tut etwas **für** sie, aber selten **mit** ihnen. Zum anderen aber erfahren die Betroffenen die ihnen aufgedrängten religiösen Sinndeutungen als belastend, da sie auf eine vertröstende Verklärung des Leids hinauslaufen, die den Schmerz erst gar nicht wahrnimmt. Einige Erfahrungen seien zitiert. Die spastisch gelähmte Christa Schlett berichtet: "Ich faßte es kaum, als eine Schwester unserer alten Gemeinde mir bei ihrem Besuch einreden wollte, meine Lebensaufgabe sei es, krank zu sein: krank, damit die anderen Menschen erkennen könnten, wie gut es ihnen gehe." (18) Und Luise Habel, die durch Kinderlähmung körperbehindert ist: "Einmal schrieb mir eine Frau: 'Wie lieb muß Sie Gott haben, daß er Ihnen so viel zumutet.' Damals schrieb ich erbittert zurück, ich würde ganz gerne mit ein bißchen weniger Liebe und ein bißchen mehr Gesundheit zufrieden sein." (19)

Ihr wird der Allmachtsgott fragwürdig, sie denkt nach "über den ohnmächtigen Gott, der nicht helfen kann, auch wenn er möchte". Doch als sie diese Erfahrungen artikuliert, wurde sie von den "Anwälten Gottes" zurechtgewiesen: "Sprach ich diese ketzerischen Gedanken einmal aus, gab es bestimmt immer irgendeinen Frommen, der mir nachwies, daß Gott nicht ohnmächtig ist. Ich bekam das Fürchten vor den Anwälten Gottes, die alles so genau wußten." - "Ich beschloß, von Gott nichts mehr zu erwarten, ihn um nichts mehr zu bitten. Ich befürchtete, daß ich an meinen Erwartungen kaputtgehen würde, kaputt an der Enttäuschung über Gott, vielleicht aber auch an der über seine Leute." (20)

Was in den aufgedrängten Sinndeutungen den Leidenden zugemutet wird, ist die Unterdrückung der Aggression und damit die Unterwerfung unter das bestehende Leiden; entsprechend wütend sind die Reaktionen. Doch gerade die Phase der Aggression ist - wie gesagt - von entscheidender Bedeutung im Prozeß der Krisenverarbeitung. Genau hier hat nun der christliche Glaube eine Schlüsselfunktion. Denn er kann Aggression "auffangen in der Anklage und Klage vor Gott" (21). Dabei unterscheidet Erika Schuchardt zwei Weisen der Antwort des Glaubenden.

Die eine nennt sie die "'naiv-apathische' Antwort" auf die Situation der Krise. Diese Antwort nimmt das Leid als aus der Hand Gottes kommend bejahend an, findet in ihm einen gottgewollten Sinn. Dennoch schließt auch diese gläubige Bejahung Zweifel und Haß nicht aus, sondern bringt sie klagend vor Gott. Das zeigt Ruth Müller-Garnn mit ihrem geistig behinderten Sohn Markus. In ihrem Gottvertrauen stellte sich für sie nie die Frage: "Warum gerade mein Kind?" Durch die Zuwendung zu ihrem Sohn erfährt sie eine Reifung ihrer Liebe, "weil es eine Liebe ohne jede Berechnung ist und immer ohne die Erwartung der Gegenliebe beginnen muß". Und doch drängen sich ihr Zweifel auf: "Warum, warum mußte Markus so leiden? In seinem Leben hat er noch nie so viel Verstand besessen, um Böses zu tun. Ist denn Gott wirklich barmherzig, wenn er dieses Leid zuläßt? ... Es ist eben etwas anderes, ein so schwer geistig behindertes Kind bedingungslos anzunehmen mit all den Schwierigkeiten und Opfern, die dazugehören, oder es so fürchterlich leiden zu sehen. Das ging über meine Kraft, da fing ich an zu hadern." (22)

Die zweite Weise der Antwort ist die "'kritisch-sympathische'". Sie läßt die Aggression offen zu, gibt ihr Raum gerade auch in der aggressiven Anklage Gottes, der so noch in der Verzweiflung als Partner und Adressat gesucht und festgehalten wird. Dies artikuliert der Theologe und Klinikseelsorger Stefan Weber-Gast, dessen Frau an Depression litt:, die ihr Leben

und das der Familie bedrohte. Er fragt sich, was ihm sein "Glaube in dieser Zeit bedeutet habe. Eine un-mittelbare Erleichterung brachte er mir nicht. Ich sah, wie der Mensch an meiner Seite, den ich über alles liebe, furchtbar gequält wurde. Meine Gebete wurden sehr emotionell - je länger je heftiger von einem Unterton der Anklage, des Vorwurfs, der Forderung, daß Gott sich rechtfertigen müsse, getragen." Doch gerade dadurch erfährt er eine 'mittelbare' Hilfe des Glaubens: "So hat der Glaube mir irgendwie doch geholfen, mein Glaube und das Vorbild vieler in der uralten jüdisch-christlichen Tradition; daß unser Gott ein Gott sei, mit dem wir ringen dürfen, der sich anklagen lasse, ohne Rache anzudrohen, der größer sei als unser Herz. Mit Gott hadern mag wohl Lebensgeister noch dort wachhalten, wo eine dumpfe Schicksalsergebenheit nichts mehr als stumme Resignation hervorgebracht hätte." (23)

Der Glaube, der die Aggression zuläßt und ihr Raum gibt in der Klage und Anklage vor Gott, hilft gerade so in der Bewältigung der Krise, ermöglicht das Erreichen der späteren Phasen der Annahme und Solidarität. Für den, der den Betroffenen seelsorglich begleitet, bedeutet dies nun aber, eben keine Antwort zu wissen, die schmerzliche Situation mit dem Leidenden auszuhalten. "Das hieße zu gestatten, daß aus jenen Abgründen ein Schatten auf das eigene Leben fallen darf, daß man sein eigenes Leben unlösbar verkettet sieht mit denen, die 'drunten sterben' müssen." (24) Daß dies die angemessene Begleitung im Leiden ist, bestätigt die körperbehinderte Luise Habel, die einem Pfarrer begegnete, der keine fertige Antwort bereithielt. "Von ihm lernte ich, daß es Sprüche gibt, die man nicht gebrauchen darf. Sprüche, die objektiv stimmen, aber die - einmal ausgesprochen - doch wie geworfene Steine sind." Dieser Pfarrer "geht zu ihr in die Finsternis, er hält ihr stand, erträgt sie mit ihr; sie spürt erstmals: ich dulde nicht mehr allein, er geht neben mir, mitleidend, die Dunkelheit verliert zu zweit die belastende Einsamkeit, sie kann sie aushalten, annehmen, bejahen! 'Das

war neu für mich, daß da ein Christ war, der keine Antwort hatte. Daß er um meinetwillen all die Bibelsprüche, die ihm zu Gebote standen, unausgesprochen ließ. Er hätte sich ein gutes Gewissen verschaffen können. Aber er tat es nicht. Um meinetwillen. Da nahm einer etwas auf sich, um mich nicht zu belasten. Dadurch wurde er glaubwürdig für mich." (25)

VIII.

Bevor wir nun der Frage nachgehen, was all dies für die Theologie zu bedeuten habe, sei der bisherige Gedankengang kurz rekapituliert. Wir waren ausgegangen von einer Kritik der klassischen theologischen Antworten zum Leid. Sie suchten einen gegebenen, von Gott letztlich vorherbestimmten Sinn allen Leidens zu ergründen. Allmacht und Güte Gottes sollten so begründet und verteidigt werden. Die neuzeitliche Weiterführung bricht mit dieser Art Theorie, da die Frage nach 'dem' Sinn 'des' Leidens nur zu seiner Rechtfertigung führe. Stattdessen wird nun nach den Ursachen des Leids gefragt, um ihm so die Stirn zu bieten und es letztlich abzuschaffen. Doch in einem Kontext, der nur die Abschaffung des Leids anstrebt, kommt es zur Verdrängung des faktisch gegebenen Leidens, zu einer apathischen Gesellschaft. Die Überwindung der schlechten Alternative: erklärend rechtfertigen oder abschaffen, fordert die Einheit beider Fragestellungen und deshalb das Eingehen auf die Situation des Leidenden, auf den Lernprozeß der Krisenverarbeitung. Von den anfänglichen Versuchen der Verdrängung der Krise über die Aggression, die sich im Glauben als Klage und Anklage vor Gott artikuliert, eröffnet sich ein Weg, der in der Annahme des Leids und solidarischem Handeln münden kann. In ihnen ist die erdrückende Sinnlosigkeit des Leids überschritten auf ein Handeln hin, das neue Lebensmöglichkeiten erfährt und eröffnet. Freilich bleibt dies ein Prozeß, ein Weg, der durchschritten sein will: Eine vorgeprägte Antwort kann er nicht bieten.

Und genau hier stellt sich jetzt das theologische Problem. Keine Antwort wissen angesichts des Leidens: kann das, darf das ein Gläubiger, gar ein christlicher Theologe? Was ist mit den Glaubenssätzen über Gott, den allmächtigen Schöpfer, der seine Schöpfung liebend in Händen hält, über Jesus Christus, in dessen Tod und Auferweckung wir erlöst sind, über den Heiligen Geist, der dem Heil Gegenwart gibt? Wie stehen die Antworten des Glaubens zu den Fragen und Klagen des Leidenden? Soll der seelsorgerische Begleiter diese Antworten nur aus pastoralen Gründen zurückstellen, um den Leidenden nicht zu überfordern? Wenn er sie aber doch weiß, kann er sich dann auf dessen Situation, eben keine Antwort zu haben, wirklich einlassen, ihm in die Finsternis folgen?

Diese Fragestellung muß noch verschärft werden. Die schließlich erreichbare Annahme und Solidarität ist für den Betroffenen, der sie erlangt, seine Antwort. Doch was ist mit all denen, die sie nicht erreichen? Was ist mit dem Leiden, dem kein Sinn, keine Positivität abzugewinnen ist, weil die Menschen, die es erleiden, so zerstört sind, daß sie nicht einmal mehr an ihm arbeiten, es annehmen und in solidarischem Handeln verwandeln können? Was ist schließlich mit denen, die untergegangen sind, die vielleicht gar in ihrem Kampf gegen die Sinnlosigkeit des Leids vernichtet wurden? Was ist mit den Opfern von Auschwitz? Muß hier nicht jede gläubige Antwort endgültig verstummen? Geht das also überhaupt zusammen: das Festhalten am christlichen Glauben und das Eingehen auf die Situation der Leidenden? Oder schließt beides einander aus?

IX.

Angesichts solcher Fragen hat die Theologie in den beiden letzten Jahrzehnten eine tiefgreifende Wandlung vollzogen. Hatten die früheren Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Leids vorausgesetzt, daß Gott in irgendeiner Weise an der Verursachung des Leidens beteiligt ist, so wird diese Voraussetzung nun fallen

gelassen. Gott verhängt kein Leid; es gibt für ihn keinen irgendwie gearteten Grund, die Menschen leiden zu machen. Im Gegenteil: er steht auf ihrer Seite im Kampf gegen das Leiden. Da es aber dennoch Leiden gibt, kann Gott dann noch als allmächtig gedacht werden? Die Vorstellungen von der göttlichen Macht müssen offenbar differenziert werden - ja, es muß, so scheint es, auch von der Ohnmacht Gottes die Rede sein können.

In ähnlicher Weise haben dies Dorothee Sölle und Harold Kushner getan. Sie nehmen Abschied vom omnipotenten Gott, der das Leiden verhängt. Gerade das unschuldige Leiden ist der bleibende berechtigte Einwand des neuzeitlichen Atheismus gegen diesen Gott. Seine Macht kann daher nicht mehr als eine alles regelnde Allgewalt verstanden werden. Der Gedanke der Omnipotenz Gottes ist verbunden mit der Vorstellung seiner Weltferne und Leidensunfähigkeit. Ein solcher Theismus entspricht aber nicht dem biblischen Gottesverständnis. Biblisch ist Gott der, der den leidvollen Weg mit seinem Volk mitgeht und der schließlich im Kreuz Christi in die Leidensgeschichte der Menschheit selbst eingeht. Er ist nicht der Leid verhängende, sondern der mit-leidende Gott. Seine Macht besteht nicht darin, alles Geschehen der Welt zu beherrschen, sondern Raum zu geben für ein anderes Sein, ihm Freiheit zu gewähren - und es dennoch nicht zu verlassen, sondern liebend in es einzugehen und zu durchdringen. Wenn er daher in viele Verhältnisse nicht direkt verwandelnd eingreifen kann und in diesem Sinne ihnen gegenüber ohnmächtig ist, so steht er doch immer auf der Seite der Leidenden und Bedrängten, der Opfer, nicht auf Seiten der Bedrücker und Henker. Der Gläubige wird dann auf der Seite der Opfer, die die Seite Gottes ist, zu stehen kommen. Ihm wird - so Sölle - zur "wichtigsten Frage an das Leiden die ... , wem es dient, Gott oder dem Teufel, dem Lebendigwerden oder der Erstarrung, der Leidenschaft des Lebens oder der Zerstörung dieser Leidenschaft" (26). Entscheidend ist deshalb für Kushner nicht mehr die an Gott gerichtete Frage, "warum etwas

geschah, sondern vielmehr die : Wie werden wir reagieren, nachdem es geschehen ist?" (27) Werden wir uns resigniert in uns selbst verschließen oder werden wir in der Lage sein, auch noch die unvollkommene Welt zu lieben - so wie Gott sie liebt und bejaht?

Für ein spezifisch christliches Gottesverständnis wurde in diesem Kontext zentral die Bedeutung des Kreuzes Jesu. Am eindrucksvollsten hat dies wohl Jürgen Moltmann bedacht in seinem Buch "Der gekreuzigte Gott". Will christliche Theologie heute sich radikal dem Problem des Leidens stellen, so muß sie Gottes Gegenwart im Leid bedenken, muß in den Mittelpunkt ihres Denkens das Kreuz als Ort der Offenbarung Gottes stellen, d.h. sie muß zur Kreuzestheologie werden. Denn erst wenn Gott verstanden ist als der mitleidende, als der, der sich mit den Leidenden identifiziert, der sich in das Leiden begibt, um es zu verwandeln, also verstanden ist als der, der sich in Kreuz und Auferweckung Jesu offenbart, ist die Rede von Gott zugleich Rede von der Leidensgeschichte und ihrer Überwindung.

Zunächst ist ein Mißverständnis zu vermeiden: Die Auferweckung ist nicht ein nachfolgendes Ereignis, das das Kreuz aufhobe, es in einer Art 'Happy End' ungeschehen machte. Der Auferweckte ist und bleibt vielmehr der Gekreuzigte. Das heißt: Kreuz und Auferweckung sind als gegenseitig sich auslegendes Geschehen zu begreifen. Also einerseits qualifiziert die Auferweckung das Kreuz zum Ereignis des Heils, und andererseits wird durch das Kreuz die Auferweckung zum Geschehen befreiender Liebe auch und gerade für die zutiefst Leidenden. Denn die Auferweckung der Toten wurde im Judentum zur Zeit Jesu geglaubt als der Tag Gottes, an dem er in seiner Herrlichkeit erscheinen, sein Reich begründen und seine Gerechtigkeit offenbar machen würde. Wenn also die Jünger die Auferweckung des gekreuzigten Jesus bekennen, so bekennen sie die Vorwegnahme des endzeitlichen Erscheinens Gottes, seines Reiches, seiner Herrlichkeit und Gerechtigkeit in diesem einen: Im Gekreuzigten ist

daher die "Zukunft der neuen Welt der Gerechtigkeit und Gegenwart Gottes" angebrochen, in ihm ist das Ende der Leidensgeschichte "mitten in den Verhältnissen der Geschichte präsent" (28). Diese in der Auferweckung des Gekreuzigten angebrochene Zukunft der Gerechtigkeit Gottes kommt bei den zutiefst Leidenden nur deshalb an, weil der Auferweckte das tiefste Elend, nämlich das des Kreuzes, durchlitten hat. Darin liegt der Heilssinn des Kreuzestodes als Hingabe für uns: in ihm wird die Bedeutung seiner Auferweckung als Hoffnung für alle, weil gerade auch für die Elendsten, offenbar.

Dieses "Kreuzesgeschehen" ist nach Moltmann zugleich "Gottesgeschehen", in dem offenbar wird, wer Gott ist. (29) Denn darin erweist sich das trinitarische Sein Gottes, das die Negativität des Leidens nicht außer sich hat, sondern es versöhnend in sich hinein aufnimmt. In der tödlichen Verlassenheit Jesu am Kreuz gibt Gott seinen Sohn dahin für die gottlosen und gottverlassenen Menschen, er verleugnet seine Vaterschaft aus Liebe und erleidet so selbst den Schmerz des Todes seines Sohnes; zugleich gibt der Sohn gehorsam sich selbst dahin. "Im Kreuz sind Vater und Sohn in der Verlassenheit aufs tiefste getrennt und zugleich in der Hingabe aufs innigste eins." Aus diesem Geschehen geht "die unbedingte und darum grenzenlose Liebe" hervor, der Geist, der lebendig macht. (30) Versteht man das Wort "Gott" als Abkürzung für dieses trinitarische Geschehen, so kann gesagt werden, daß Gott Leid und Tod in sich hineinnimmt: "Die im Kreuzestod Jesu auf Golgatha konkrete 'Geschichte Gottes' hat darum alle Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte in sich und kann darum als die Geschichte der Geschichte verstanden werden. Alle menschliche Geschichte, wie sehr sie von Schuld und Tod bestimmt sein mag, ist in dieser 'Geschichte Gottes', d.h. in der Trinität, aufgehoben und in die Zukunft der 'Geschichte Gottes' integriert. 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." (31)

X.

So vieles an dieser Neuorientierung der Theologie richtig und wichtig ist, so ist sie doch nicht ohne Problematik. Denn wenn Gott ohnmächtig ist, so ohnmächtig, daß er sich selbst in Solidarität mit den Bedrängten dem Leiden unterwerfen muß, wenn weiter in der kreuzestheologisch begriffenen Trinität alles Leiden der Geschichte - auch der zukünftigen - in Gott hineingenommen und so zu einem Teil seines Seins wird: Ist dann nicht das Leiden verdoppelt, spiegelt der gekreuzigte Gott das unsägliche Leiden dann nicht nur noch einmal zurück? Ja, mehr noch, wird so nicht das Leiden verewigt und unwiderruflich, gar im Sein Gottes vergöttlicht? Kann der Leidende sich als versöhnt erfahren und sein Leiden annehmen, nur weil auch Gott als leidender gedacht ist? Ist daher diese trinitarische Versöhnung von Gott und Leiden nicht nur eine Versöhnung im Begriff, die das reale geschichtliche Leiden außer sich hat? Karl Rahner hat diese Anfragen einmal drastisch so formuliert: "Um - einmal primitiv gesagt - aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott - um es einmal grob zu sagen - genauso dreckig geht", es gehört "doch zu meinem Trost, daß Gott, wenn und insofern er in diese Geschichte selber als in seine eigene eingestiegen ist, jedenfalls auf andere Weise eingestiegen ist als ich. Denn ich bin von vornherein in diese Gräßlichkeit hineinzementiert, während Gott - wenn dieses Wort überhaupt noch einen Sinn haben soll - in einem wahren und echten und mich tröstenden Sinn der Deus impassibilis der leidensunfähige Gott ist." (32)

Diese Anfragen sind nicht formuliert, um zum Leid verhängenden, apathischen Gott der früheren Antworten zurückzukehren. Es bleibt richtig, daß Gott vom Lei-

den der Welt mitbetroffen ist und auf der Seite der Bedrängten und Opfer steht. Aber es muß dennoch in ihm ein Sein, einen Kern (oder wie immer man das nennen soll) geben, der nicht so vom Leiden getroffen und verletzt ist, daß er darin unterginge; er muß in irgendeinem Sinne auch dem Abgrund des Leidens gegenüber noch mächtig sein - soll er noch als der angerufen werden können, als den ihn die jüdisch-christliche Tradition bekennt: der Retter, Befreier, Erlöser. Aber läßt sich dies angesichts der Leidenserfahrung überhaupt noch vermitteln und mitteilen? Bleibt nicht jede Aussage darüber hinter der Situation der Leidenden und Opfer der Geschichte zurück?

In der Tat ist hier die Grenze des theoretisch Aus-sagbaren erreicht: Es gibt keine Möglichkeit, das Heilshandeln Gottes mit dem Leiden begrifflich so zu vermitteln, daß die Widersprüche einsehbar getilgt, ihre Versöhnung gewußt und als verbal formulierbare Antwort weitergegeben werden könnten. Für den christlichen Glauben heißt das: Auch er verfügt nicht über ein theoretisches Wissen vom Gesamtsinn der Geschichte, über irgendeinen objektivierbaren allgemeingültigen Zweck des Leidens. Er ist daher keine Theorie vom Sinn und Zweck des Ganzen, er hat kein fertiges Resultat, mit dem man ein Leiden in der Theorie vorweg durchleben und verwandeln könnte. Der christliche Glaube ist kein nur 'geglaubter Glaube': er will gelebt sein, ist selbst nicht Resultat, sondern Weg, d.h. eine Weise des Handelns: Praxis der Nachfolge Christi.(33) Das in dieser Praxis implizierte 'Wissen' - also das 'Wissen' um Gott, Schöpfung, Erlösung, Gnade... - gibt keine bloße Abbildung des Seins und Geschehens, sondern greift ein in die leidvolle Wirklichkeit der Welt. Dieses 'Wissen' und die in ihm enthaltene Hoffnung - als Hoffnung gerade auch für die, die keine Hoffnung mehr haben - sind nur als praktizierte real, d.h. können nie nur gedacht werden, sondern werden als Wirklichkeit behauptet in einem solidarischen Handeln, das die Leidenden nicht alleine läßt, ihren Weg in die Finsternis und Klage mitgeht. Keine Antwort wissen ange-

sichts des Leids - nicht im Sinne eines skeptisch-resignativen Denkens, sondern als solidarischer Zur-Seite-Stehen und Mitgehen -: dies steht nicht in Widerspruch zum Glauben, sondern ist eine Weise dieses Glaubens selbst als Nachfolge. Erika Schuchardt hat in ihrer Untersuchung der Biographien vom Leid Betroffener diesen Zusammenhang zwischen dem Zur-Seite-Stehen und der Erfahrung der Zuwendung Gottes herausgestellt: "Im Glauben erfahren die Verlassenen Gottes Nähe, seltsam genug, auch durch die Nähe von Menschen, die bei ihnen ausharren. Dies Ineinandergreifen der Bewahrung durch Gott mit der armseligen menschlichen Begleitung bezeugen die Biographien als entscheidende Erfahrung in der Krise." (34)

Glaube nicht als Wissen, sondern als ein Weg, der das Leiden nicht schon überwunden hat, bevor es überhaupt eingetreten ist: dies hat unter den Bedingungen und Anfragen der Neuzeit zuerst der dänische Philosoph und Theologe Sören Kierkegaard ausgesprochen. Im Rückgriff auf Hiob verteidigt er das Recht zur Klage und Anklage vor Gott: Hiob, "du hast die Menschen nicht getragen, und als alles barst, da wardst du des Leidenden Mund und des Zerknirschten Stimme und des Geängstigten Schrei, und eine Linderung allen, die in Qualen verstummt, ein getreuer Zeuge von aller der Not und Zerrissenheit, die in einem Herzen wohnen kann, ein untrüglicher Fürsprecher, der es wagte 'in der Bitterkeit seiner Seele' Klage zu erheben und zu streiten wider Gott. Warum deckt man dies zu? ... wehe dem, welcher den Leidtragenden arglistig bringen will um des Leides einstweiligen Trost, sich Luft zu machen und 'zu hadern mit Gott'. Oder ist in unserer Zeit etwa die Gottesfurcht so groß, daß der Leidtragende nicht mehr dessen bedarf, was in jenen alten Tagen Brauch gewesen? Traut man sich etwa nicht, vor Gott Klage zu erheben? Ist also die Gottesfurcht größer geworden oder etwa die Furcht und die Feigheit?" (35) Solches Hadern ist nicht nur aus pastoralen Gründen zugelassen für solche, die im Glauben nicht gar so fest stehen, sondern ist ein angemessener Ausdruck gläubigen Ringens um Gott angesichts er-

schütternder Leiderfahrung; deshalb hat die Klage eine eigene theologische Würde. Sie kann sie für Kierkegaard haben, weil für ihn das Christentum keine Glaubenslehre ist, sondern eine Praxis: "Wahrheit in dem Sinne, in dem Christus die Wahrheit ist, ist keine Summe von Sätzen, keine Begriffsbestimmung u.dgl., sondern ein Leben." Deshalb ist es "eine ungeheuerliche Verirrung ... , das Christentum zu dozieren." (36) Denn der Glaube als Aneignung der in Christus zugesprochenen Versöhnung ist eben kein theoretisches Wissen um einen objektiv gegebenen Sachverhalt, also keine Lehre, zu der man sich nur denkend verhält; Glaube ist vielmehr ein praktisches, die Existenz verwandelndes Wissen, ein "Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharret, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt; denn sonst wird es nicht besessen." (37) Dieses Wissen ist also ein bewußtes Handeln als ein im Vollzug sich änderndes Verhältnis zu sich und allem Seienden. Seine Plausibilität kann nicht von außen andemonstriert werden, sondern es wird einsichtig im Vollzug selbst, im Gehen des Wegs. Ob dieses Handeln und sein Wissen einsichtig werden, hängt folglich auch davon ab, wie sie vorgelebt und also erfahren werden. Direkt gesagt: Eine Kirche, in der die Verzweiflungen und Klagen der Leidenden keinen Platz haben, kann ihnen kaum eine Hilfe sein. Die Fragen, die uns das Leid stellt, finden ihre 'Antwort' im hoffenden Zugehen auf den Retter und seine Verheißungen, d.h. zu dieser Antwort gehören die sie vollziehenden Subjekte dazu, so daß die Frage unabhängig von den Leidenden - also "objektiv-theoretisch" - gar nicht beantwortet werden kann. Ihnen muß der Glaube daher in besonderer Weise Raum geben, ihnen und ihren Fragen muß er nahe sein.

In einer vom Leiden durchsetzten Welt ist die Glaubensaussage über die Erlösung begrifflich nicht einzulösen, sie ist im wahrsten Sinne des Wortes unausdenkbar. Und dies ist wiederum in der Unabgeschlossenheit der Erlösung begründet. Zwar ist sie nach christlichem Zeugnis unwiderruflich angebrochen,

aber damit keineswegs schon beendet und fertig. Wir können sie daher nicht theoretisch so begreifen, daß ihre Vorhandensein in allem Geschehen, auch im Leiden, als schon gegeben erkannt und belehrend weitergegeben werden könnte. So als müßte man nur noch anerkennen, was ist. Die Aussage, daß wir in Kreuz und Auferweckung Christi an der Erlösung teilhaben, kann daher nicht theoretisch repräsentiert, sondern nur praktisch antizipiert werden. D.h. sie kann nicht - gerade dem Leidenden nicht - verbal anempfohlen und nahegebracht, sie muß vielmehr vorgelebt werden. Gerade weil die christliche Botschaft nicht einfach nur Auskunft über ein Bestehendes gibt, sondern Umkehr verlangt und also eingreift in unsere Lebensverhältnisse, kann sie sich nicht in einer Theorie über Vorhandenes erfüllen, sondern bleibt angewiesen auf den Weg der Nachfolge, von dem nicht schon im vorhinein gewußt werden kann, wie er endet, weil nicht auszumachen ist, was uns noch geschichtlich - auch lebensgeschichtlich - begegnet und zugemutet wird.

XI.

Wenn also der Weg, die Praxis der Nachfolge und nicht ein fertig vorgegebenes Resultat die Wahrheit des christlichen Glaubens ist, welche Bedeutung haben dann Kreuz und Auferweckung Jesu Christi, in denen sich doch die befreiend-erlösende Macht Gottes kundtut?

Zunächst ist festzuhalten, daß Moltmann recht hat, wenn er Kreuz und Auferweckung als gegenseitig sich auslegendes Geschehen begreift: der Auferweckte ist der Gekreuzigte, als der Gekreuzigte ist er in der Herrlichkeit Gottes. Gerade so ist Gott bei den zutiefst Leidenden gegenwärtig und ihre Hoffnung. Doch eben dies läßt sich nicht mehr aussagen in einer Theorie, die die Widersprüche begrifflich vermittelt und auflöst. Die Grenze begreifender Theorie ist jedoch noch nicht die Grenze der Sprache schlechthin, auch wenn sie hier ans Schweigen grenzt. Was traditionell als "mystische Erfahrung" bezeichnet wird,

ist der Versuch, die erkannte Grenze begreifender Theorie zu überschreiten, das Schweigen beredt werden zu lassen.

Die mystische Erfahrung ist selbst ein Weg und läßt sich nur durch die Beschreibung des Wegs erhehlen.(38) Da sie den Widerspruch von Kreuz und Auferweckung nicht begrifflich aufzulösen vermag, steht an ihrem Anfang die radikale, wirklich bis an die Wurzel des eigenen Seins gehende Erfahrung des Kreuzes: die Erfahrung der Finsternis, der Nacht, in die kein Licht irgendeiner Erkenntnis mehr fällt, die nur noch schmerzt und sonst nichts. In ihr gibt es keinerlei Antwort. Die klagende und anklagende Suche nach Gott muß ins Leere hinein durchgehalten werden, da nicht einmal auch nur erahnt werden kann, wo Gott sich zeigen und seine erlösende Herrlichkeit erscheinen könnte. Noch dies: daß es sie geben müßte, wird mehr erlitten als gehofft, da gerade diese ersehnte Herrlichkeit die Finsternis unerträglich macht. Wo diese Finsternis liebend durchgehalten und ertragen wird, beginnt nach den Aussagen der Mystiker die Ahnung, daß in dieser Finsternis, im Schweigen selbst Gott sich zeigt. Er zeigt sich als die unendliche, durch nichts und niemanden einschränkbare Liebe, die auch noch das beschädigte und zerstörte Leben trägt und rettet, als eine Liebe, die den Schmerz und die Finsternis nicht scheut, sondern selbst in ihnen noch sich durchhält. Der Schmerz der Finsternis ist darum nicht einfach getilgt, doch verwandelt; er kann jetzt nicht nur ertragen, sondern angenommen und bejaht werden. Deshalb ist die mystische Erfahrung keine den Schmerz aufhebende und negierende Erkenntnis, seine Narben bleiben. Ihre Aussagen formulieren darum keine die Widersprüche begrifflich vermittelnde Theorie, sondern überschreiten deren Grenze im Paradox: Die Finsternis selbst wird zum Licht, das Kreuz zum Lebensbaum.

Hier ist freilich höchste Vorsicht geboten: Das Paradox ist ja keine versöhnende, sich in sich selbst beruhigende Erkenntnis. Sie läßt nicht den, der unter

den Widersprüchen leidet, verzweifelt fragend zurück, um sich nun auf eine 'Insel der Seligen' zu begeben durch die Konstruktion eines Systems, das sich mit paradoxalen Aussagen gegen alle Zweifel und Infragestellungen abschottet. Diese Art paradoxaler Argumentation hat Ulrich Hedinger kritisiert in seinem Buch "Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend". Denn das so verstandene Paradox ist ein dialektischer Taschenspielertrick, der die Gegensätze von Kreuz und Auferweckung, von Leiden und Heilsein, von Tod und Leben als paradoxe Momente eines identischen Geschehens begreift, dadurch ihre reale Differenz begrifflich aufhebt und so mit ihnen sich aussöhnt. (39)

Dagegen gilt aber vom Paradox der mystischen Erfahrung: Es ist nicht dazu angetan, ein theologisch 'glattes' System zu erdenken, um die Gewißheit zu stiften, daß zuletzt doch alles gut sei; es ist daher keine ein System abschließende theoretische Kategorie, die eine Aussage als gewußte weitervermitteln will; das Paradox ist vielmehr eine jegliche Systeme sprengende, nämlich eine geschichtliche, Erfahrung von Zeit einschließende, daher praktische Kategorie. (40) Sie gestattet dem Denken gerade nicht, sich in sich selbst zu beruhigen, die Leiden mit der Ewigkeit Gottes im Denken zusammenzubringen und so die Widersprüche nur begrifflich zu vereinen, sondern treibt aus dem bloßen Denken hinaus in die Praxis der Solidarität. (41) Ihr bleibt das Leiden am Leiden anderer der Stachel, der sich mit dem Leid nicht aussöhnt, sondern in solidarischem Handeln, also auch im Mitleiden, die Hoffnung auf den rettenden Gott wachhält. So und nur so ist die Behauptung der verwandelnden Macht göttlicher Liebe mehr als eine Aussage metaphysischer Theorie; denn nur so, im liebenden Zur-Seite-Stehen, wird sie als Wirklichkeit erfahrbar, eine Wirklichkeit freilich, die als geschenkte auch die eigenen Vorstellungen und Verfügbarkeiten durchkreuzt und übersteigt - und so Wirklichkeit verändert. (42)

Auch dieses Leiden am Leiden ist - wie die mystische Erfahrung, die ihm zugrundeliegt - schmerzlich. Doch es ist um der Leidenden und um des Kreuzes Christi willen anzunehmen: es ist die dem Christen zugemutete Kreuzesnachfolge. Denn zwar wissen wir nicht, was uns noch geschichtlich begegnet und zugemutet wird. Aber wir wissen, was uns jetzt zugemutet ist: die Fragen der Leidenden, der an ihrem Leid Verzweifelnden, der Hungernden, der Opfer von Auschwitz. Vor ihnen haben wir uns, Christus nachfolgend, zu verantworten. Sich verantworten heißt auch, bereit sein, eine Schuldenlast auf sich zu nehmen. Im Zusammenhang der Aussage, daß es kein fremdes Leid gibt, schreibt Dorothee Sölle: "Nur die Liebe kann sich selber so schuldig sprechen und alles Leiden, das wir nicht verhindert und abgewandt haben, auf sich nehmen." (43) Angesichts des geschichtlich angehäuften, unsagbaren Leids ist diese Liebe freilich menschlich nicht lebbar, vor ihrem Anspruch muß jeder scheitern. Daß sie aber dennoch als eine die Wirklichkeit durchdringende Realität erfahrbar wurde und so als erfahrene Wirklichkeit die Nachfolgepraxis solidarischen Handelns trägt: dies besagt das Bekenntnis zu Kreuz und Auferweckung Jesu Christi.

Anmerkungen

- 1) Zit. nach: J.B.Brantschen, Warum läßt der gute Gott uns leiden? Freiburg/Basel/Wien 1986,7.
- 2) H.Kushner, Wenn guten Menschen Böses widerfährt, München 1983, 15.
- 3) AaO. 20.
- 4) AaO. 32f.
- 5) AaO. 35.
- 6) AaO. 29f.
- 7) AaO. 84.
- 8) D.Sölle, Leiden, Stuttgart/Berlin 1973, 29.
- 9) AaO. 32.
- 10) C.F.von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, München 1977, 100.
- 11) D.Sölle, aaO. 132.
- 12) AaO. 50.
- 13) L.Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München 1973, 116f,117.
- 14) D.Sölle, aaO. 11f.
- 15) E.Schuchardt, Warum gerade ich...? Behinderung und Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden, 2. Auflage, Gelnhausen 1984, 31f. - Zum folgenden: 24-31, bei Zitaten gebe ich die Seite in Klammern an.

- 16) R.Müller-Garnn, ...und halte dich an meiner Hand. Die Geschichte eines Sorgenkindes, Würzburg 1977, 117; zit.nach: E.Schuchardt, aaO. 67.
- 17) Vgl. E.Schuchardt, aaO. 20.
- 18) C.Schlett, ...Krüppel sein dagegen sehr. Lebensbericht einer spastisch Gelähmten, Wuppertal-Barmen 1970, 73; zit. nach: E.Schuchardt, aaO. 17.
- 19) L. Habel, Herrgott, schaff die Treppen ab! Erfahrungen einer Behinderten, Stuttgart 1978, 204; zit. nach: E.Schuchardt, aaO. 47.
- 20) L.Habel, aaO. 64,65; zit. nach: E.Schuchardt, aaO. 42,43.
- 21) E.Schuchardt, aaO. 35.
- 22) R.Müller-Garnn, aaO. 118,123,74; zit. nach: E.Schuchardt, aaO. 66,67f.
- 23) S.Weber-Gast, in: I.Weber-Gast, Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst. Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners, Mainz 1978, 30,31; zit. nach: E.Schuchardt, aaO. 54,55.
- 24) I.Weber-Gast, aaO. 34; zit. nach: E.Schuchardt, aaO. 19.
- 25) L. Habel, aaO. 66,68; zit. nach: E.Schuchardt, aaO. 47,48.
- 26) D.Sölle, aaO. 165.
- 27) H.Kushner, aaO. 141.

- 28) J.Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 157,173. - Zu Moltmanns Ansatz vgl.: H.-G.Janßen, Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie, Frankfurt/Bern 1982, 50-58.
- 29) J.Moltmann, aaO. 189.
- 30) AaO. 231,232.
- 31) AaO. 233.
- 32) Zit. nach: H.Vorgrimler, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg/Basel/Wien 1985, 152.
- 33) Zu diesem Verständnis von Glauben als Praxis vgl. vor allem: J.B.Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977; ders., Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg/Basel/Wien 1977; H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978. Dazu in unserem Kontext auch: H.-G.Janßen, Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis, in: W.Oelmüller (Hg.), Leiden, Paderborn 1986, 40-50; ders., Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie, in: E.Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS J.B.Metz zum 60.Geburtstag), Mainz 1988, 196-202.
- 34) E.Schuchardt, aaO. 109.
- 35) S.Kierkegaard, Die Wiederholung, in: Gesammelte Werke, hrsg. von E. Hirsch u. H. Gerdes, 5./6. Abteilung, Gütersloh 1980, 69.

- 36) Ders., Einübung im Christentum, in: aaO. 26. Abteilung, Gütersloh 1986, 203, 205.
- 37) Ders., Drei erbauliche Reden 1843, in: aaO. 5./6.Abt., 133.
- 38) Am Beispiel der Simone Weil tut dies D.Sölle, aaO. 186-193.
- 39) U.Hedinger, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus, Zürich 1972, 141-164. - Zu Hedinger vgl.: D.Sölle, aaO. 199-204; H.-G.Janßen, Das Theodizee-Problem der Neuzeit, aaO. 39-49.
- 40) Vgl. K.Schäfer, Art. Paradox, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Krings, H.M.Baumgartner u. C.Wild, Studienausgabe Bd. 4, München 1973, 1051-1059.
- 41) In diesem Sinne spricht J.B.Metz von der "Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung": Glaube in Geschichte und Gesellschaft, aaO. 11.
- 42) Vgl. O.John, Die Allmächtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: E.Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik, aaO. 202-218, hier: 214ff.
- 43) D.Sölle, aaO. 216.