

„Leiden in Gott oder Leiden an Gott?“¹

Überlegungen zum Leiden Gottes im Kontext des Theodizeeproblems

Daß Gott mit den Leidenden solidarisch ist, ihr Leiden mit-leidend teilt und dadurch selbst noch in seiner entstellten Schöpfung tröstend und leidüberwindend gegenwärtig ist: dies hat einen hohen Plausibilitätsgrad innerhalb heutiger Theologie, insbesondere da, wo sie die Theodizeefrage thematisiert. Durchaus sehr verschiedene Konzepte kommen darin überein, daß Gott als (mit-)leidend gedacht werden muß, um angesichts des vielfachen Leidens in seiner Schöpfung als guter Gott ausgesagt werden zu können.

Dagegen hat J.B.Metz mehrfach Einspruch erhoben. Und zwar nicht nur gegen die trinitätstheologische 'Aufhebung' des Leidens in Gott², sondern ebenso gegen jede theologische Aussage, die „Gott zu eng mit dem Leiden zusammenrückt“, weil darin „das Leiden [...] nicht ernstgenommen“ werde³. Auf dem Hintergrund dieses Metz'schen Einspruchs möchte ich im folgenden die Rede vom solidarisch leidenden Gott einer Kritik unterziehen.

Das tue ich, indem ich zunächst (I.) die verschiedenen Positionen der Rede vom Leiden Gottes darstelle und kritisch diskutiere. Sodann (II.) werde ich versuchen, in Auseinandersetzung mit dem Ansatz von P.Koslowski⁴ und unter Rückgriff auf die Hegelkritik Schellings und Kierkegaards den Einspruch von Metz philosophisch zu präzisieren. Schließlich (III.) soll die Metz'sche Alternative, die er als ein mystisches „Leiden an Gott“ formuliert, kurz zur Darstellung kommen.

¹ J.B.Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W.Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee - Gott vor Gericht?*, München 1990, 103-118: 116.

² Vgl. ebd. 116f; ebenso: *ders.*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 117f.

³ In: *Welches Christentum hat Zukunft?* D.Sölle und J.B.Metz im Gespräch mit K.-J.Kuschel, Stuttgart 1990, 34.

⁴ P.Koslowski, *Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus*, in: W.Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee*, a.a.O. 33-66.

I.

Der Ausgangspunkt einer heutigen Rede vom Leiden Gottes findet sich - im Unterschied zu den altkirchlichen Auseinandersetzungen um den Theopaschitismus - in der Theodizeefrage: Angesichts der Leidensgeschichte der Welt ist der apathische Theismus, der Gott über allen Übeln und Zerrissenheiten der Welt ungerührt thronen läßt, geradezu abschreckend⁵. In dieser Kritik am Apathie- und Unveränderlichkeits-Axiom der traditionellen Gotteslehre kommen die verschiedenen Ansätze überein: Der aus der griechischen Philosophie vom Christentum übernommene leidensunfähige, beziehungslose, unveränderliche, allmächtige Gott, der in irgendeiner Weise - direkt oder indirekt, verhängend oder zulassend - an der Verursachung des Leidens der Welt beteiligt ist, ist spätestens in den Katastrophen unseres Jahrhunderts unglaublich geworden: „Ein Gott, der von dem Geschehen in ‘Auschwitz’ nicht angefochten ist, an ihm nicht leidet, an dem Leiden der Menschen nicht teilnimmt, wäre ein ‘Götze’, ein Dämon.“¹ Demgegenüber bietet die jüdisch-christliche Tradition mit ihrer Rede vom leidenden Gottesknecht und dem Kreuzestod des Gottessohnes die heute einzig glaubwürdige Alternative: Gott leidet am Leiden und Bösen seiner Schöpfung und begibt sich deshalb - aktiv, frei, aus Liebe - in das Leiden, um es von innen heraus zu verwandeln und zu überwinden. Wie freilich dieses Leiden Gottes näherhin zu verstehen ist und inwiefern dadurch das Leiden der Welt überwunden wird: darin unterscheiden sich die verschiedenen Ansätze erheblich.

a) Da ist zunächst Jürgen Moltmanns trinitätstheologische Vermittlung des Leidens in Gott. Danach ist das „Kreuzesgeschehen“ zugleich „Gottesgeschehen“, in dem offenbar

⁵ A. Bodem, „Leiden Gottes“. Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie, in: A. Ziegenaus/ F. Courth/ Ph. Schäfer (Hrsg.), *Veritati Catholicae* (FS L. Scheffczyk), Aschaffenburg 1985, 586-611: 589ff.

¹ U. Eibach, Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes, in: *Theol. Zeitschrift* 40 (1984) 34-65: 54.

wird, wer Gott ist¹. Denn in ihm erweist sich das trinitarische Sein Gottes, das die Negativität des Leidens nicht außer sich hat, sondern es versöhnend in sich hinein aufnimmt. Das Kreuzesleiden tritt sozusagen in Gott ein und konstituiert die trinitarische Differenz, da der Sohn und der Vater auf je verschiedene Weise am Leiden teilhaben: 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 in die tödliche Verlassenheit des Kreuzes 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 macht².

Versteht man das Wort „Gott“ als Abkürzung für dieses trinitarische Geschehen, so kann gesagt werden, daß Gott Leid und Tod in sich hineinnimmt und in Heil wendet: „Nur wenn alles Unheil, die Gottverlassenheit, der absolute Tod, der unendliche Fluch der Verdammnis und das Versinken im Nichts in Gott selbst ist, ist die Gemeinschaft mit diesem Gott das ewige Heil, die unendliche Freude, die unzerstörbare Erwählung und das göttliche Leben. [...] 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.“³ Und insofern aufgrund des Kreuzes Christi „die Trinität kein in sich geschlossener Kreis im Himmel, sondern ein für die Menschen offener eschatologischer Prozeß auf der Erde“ ist, „nehmen [wir] teil am trinitarischen Geschichtsprozeß Gottes“: „Wenn der christliche Glaube trinitarisch denkt, so sagt er, daß die verlassenen Menschen durch Christi Verlassenheit schon in die ‘göttliche

¹ *J. Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 189.

² A.a.O. 231, 232.

³ A.a.O. 233.

Geschichte' hineingenommen sind und daß wir 'in Gott leben', weil wir kraft des Todes Christi am eschatologischen Leben Gottes teilbekommen. Gott ist, Gott ist in uns, Gott leidet in uns, wo die Liebe leidet.“¹

Dieser Ansatz Moltmanns hat vielfache Kritik erfahren.² Wenn alles Leiden der Geschichte in Gott hineingenommen und so zu einem Teil seines Seins wird, dann ist das Leiden doch verdoppelt, dann spiegelt der gekreuzigte Gott das unsägliche Leiden nur noch einmal zurück; ja, mehr noch, das Leiden wird verewigt und unwiderruflich, gar im Sein Gottes vergöttlicht. Können denn die Leidenden sich als versöhnt erfahren und ihr Leiden annehmen, nur weil auch Gott als Leidender gedacht ist? Von hier aus legt sich der Verdacht nahe, daß die trinitarische Versöhnung von Gott und Leiden nur eine Versöhnung im Begriff ist, die das reale geschichtliche Leiden außer sich hat; sie vermittelt dialektisch nur die Negativität des *Leidensbegriffs* als Gegenbegriff zu Gottes Gutheit mit dem Begriff des guten Gottes, ohne sich der *geschichtlichen* Negativität des Leidens zu stellen, deren schmerzlich erfahrene Nicht-Identität sich von jener Entzweiung in Gott unterscheidet, die in der Einigkeit der drei göttlichen Personen doch wieder dialektisch aufgehoben ist: diese aus der Entzweiung hervorgegangene Positivität kann dem geschichtlichen Leiden nicht unterstellt werden. Wo dies gleichwohl versucht wird, muß eben das Leiden entwertigt oder gar positiv umgedeutet oder in Gott verewigt werden.

Diese unbedingt zu kritisierende Konsequenz zeigt sich etwa bei Christine Heubült, derzufolge „das Ja Jesu zum eigenen Leiden“ zu einer „Umwertung des Leidens“ führt: „Im Kreuz hat Gott selbst gelitten und damit das Leiden als göttliche Dimension geoffenbart. Der neue Weg der Liebe im Neuen Testament führt nicht mehr in den Zorn, sondern in das Leiden, auch in das Leiden Gottes. Da Gott selbst im Leiden - und auch zum Leiden - Ja gesagt hat, ist es nun in der Liebe geheiligt. Im Alten Testament ist das Leiden Ausdruck der Unzulänglichkeit und der Sündhaftigkeit des Menschen, im Neuen Testament Bestand-

¹ A.a.O. 235f, 242.

² Vgl. *M. Welker* (Hrsg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“, München 1979; siehe auch: *Vf.*, Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie, Frankfurt a.M./Bern 1982, 54-58.

teil des Heilsplanes Gottes. Gott selbst ist bereit - und er hat es im Kreuz getan - für uns zu leiden.“¹

Ähnliches liest man - unter direkter Berufung auf Moltmanns trinitarische Kreuzes-
theologie - bei Barbara Albrecht: „seit Jesu Passion gibt es die Möglichkeit, alles Bege-
nende und Widerfahrende zu verwandeln. Das ist die Macht der Kinder Gottes [...], daß es
im Glauben nichts mehr gibt, dem nicht in Vereinigung mit dem Leiden des Sohnes und des
Vaters im Geist der Stachel absoluter Sinnlosigkeit gezogen werden kann.“ Und das heißt:
„alles aktiv und bereit aus der Hand und dem Willen Gottes annehmen. Auch Leid und
Schmerz noch als ein ‘Talent’ ansehen, mit dem wir für ihn und die Menschen wirken sol-
len und wirken dürfen.“² Hier begegnen wir in der Tat einer „Herabdeutung des Leidens auf
dessen Begriff“ und einer „quasi mythische[n] Universalisierung des Leidens, die schließ-
lich auch den Aufschwung, der dem Unrecht widersteht, bricht“³.

b) Demgegenüber erhält die Rede vom solidarisch leidenden Gott bei Dorothee
Sölle einen völlig anderen Sinn. „Gott ist nicht im Himmel, er hängt am Kreuz. Die Liebe
ist nicht überirdische, eingreifende, sich behauptende Macht - und das Kreuz zu meditieren
kann heißen, von diesem Traum Abschied zu nehmen.“⁴ Hier wird das Kreuz zum Unter-
gang des apathischen ‘allmächtigen Vaters’ und zur Überwindung und Verwandlung der
Theodizeefrage, der Frage: Wie konnte Gott das zulassen? Angesichts sinnlosen Leidens
können wir Gott nicht zugleich als Liebe und All-Macht denken⁵ und darum ist jene Frage
falsch gestellt und falsch adressiert.

Gott als „Übervater“, der das Leiden wegnehmen könnte, aber genau das erfah-
rungsgemäß nicht tut, ist endgültig abzulegen - und ist abgelegt im Kreuz Christi: „In Jesu
Passionsgeschichte wird eine entscheidende Wendung vollzogen: die Wendung von der

¹ C.Heubült, Theologische Erwägungen zum Problem Leiden, in: Wege zum Menschen 29 (1977)
168-171: 169f.

² B.Albrecht, Gott und das Leid der Menschen, Meitingen/Freising 1976, 25, 27.

³ J.B.Metz, Theologie als Theodizee?, a.a.O. 117.

⁴ D.Sölle, Leiden, Stuttgart 1973, 182.

⁵ Vgl. a.a.O. 175 und die Diskussionsbemerkung in: Welches Christentum hat Zukunft?, a.a.O. 31f.

Bitte, verschont zu bleiben, zu dem verzweifelt klaren Bewußtsein, es nicht zu werden. Der Weg von Gethsemane nach Golgatha ist der Abschied von der (narzistischen) Hoffnung“ - eine Wendung, in der „der Blick [...] von dem allmächtigen Vater fortgelenkt [wird], auf den Leidenden selber hin. [...] Die Substanz der Passionsgeschichte Jesu ist die Aussage, daß dieser, den Gott verlassen hat, selber Gott wird. Jesus stirbt nicht als ein Kind, das weiter auf den Vater wartet. Das Eli eli... ist ein Schrei des Erwachsenwerdens, der Schmerz dieses Schreis der einer Geburt.“¹

Jesu Leben für die Gerechtigkeit und für den Gott, der nicht Macht, sondern Liebe ist und den darum das Unrecht der Welt schmerzt, - diese Jesuanische Pro-Existenz, die sich auch in seinem Leiden und Sterben durchhält, ist auch für uns der Weg, dem sinnlosen Leiden standzuhalten, ihm sich nicht zu unterwerfen: „Gerade die, die die Stärke der Schwachen im Leiden erfahren, die das Leiden einbeziehen in ihr Leben, denen das höchste Ziel nicht mehr ist, leidfrei durchzukommen, gerade sie sind da für die anderen, die ungefragt im sinnlosen Leben gekreuzigt werden. Eine andere Rettung, wie die Sprache der Metaphysik sie versprechen konnte, ist nicht mehr möglich; der Gott, der leiden macht, ist auch durch spätere Aufhebung des Leidens nicht zu rechtfertigen. Kein Himmel kann so etwas wie Auschwitz wiedergutmachen. Wohl aber hat der Gott, der nicht ein höherer Pharaon ist, sich gerechtfertigt: im Mitleiden, im Mitsterben am Kreuz.“² Und damit wandelt sich auch die „religiöse Frage an das Leiden“, die nicht mehr die der Theodizee ist, sondern „die schwerste, erst zu lernende Frage: Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?“³ Wie wird unser Leiden an der Zerrissenheit der Welt zu einem produktiven, „christusförmigen“ Leiden, das dem Unrecht widersteht und das Leiden zu humanisieren vermag?

Diese Rede vom Leiden und Schmerz Gottes, die die Rede von der Allmacht des Vaters hinter sich gelassen hat, gewinnt für Sölle noch an Plausibilität innerhalb feministischer Theologie, insofern solche Rede sich befreit hat „vom Zwangsdanken des Patriar-

¹ Leiden, a.a.O. 180.

² A.a.O. 182f.

³ D.Sölle, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen. Das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Lateinamerika, in: Wort und Antwort 29 (1988) 165-171: 167.

chats“¹: „Eine Frau zu sein kann niemals heißen, sich Macht als das Oberste, Wichtigste, Anbetungswürdigste vorzustellen.“² „Wenn wir von Gottes Schmerz sprechen, dann haben wir eine andere Gottesvorstellung als die rein männliche. Gott ist dann unsere Mutter, die weint über das, was wir einander antun und was wir unseren Geschwistern, den Tieren und Pflanzen tun. Gott tröstet uns, wie es eine Mutter tut: sie kann den Schmerz nicht wegzaubern (obwohl auch das gelegentlich vorkommt!), aber sie hält uns so lange in ihrem Schoß, bis wir wieder aufstehen und neue Kraft haben. Gott könnte uns nicht trösten, wenn sie uns nicht im Schmerz verbunden wäre, wenn sie nicht diese wunderbare und seltene Fähigkeit hätte, den Schmerz eines anderen am eigenen Leibe zu spüren. Mitleiden, mit dasein.“³

Kritik an diesem Ansatz zu üben, fällt mir schwer, weil Sölles Rede vom Leiden eine große Sensibilität und Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zeigt, der zu widersprechen leicht in den Geruch der Unempfindlichkeit bringen könnte, zumal die Kritik gerade jene Frage aufgreifen muß, die tatsächlich mit Vorsicht zu behandeln ist: die Frage nach der Macht Gottes. Die Macht einer ohnmächtigen Liebe, die uns befähigt, unsere Leiden zu verwandeln und produktiv werden zu lassen, kann doch nur als Teil einer Antwort genommen werden, die gerade dort versagt, wo eine (Er-)Lösung am dringendsten Not tut: angesichts des verzweiflungsvollen sinnlosen Leidens, jenes Leidens, dem kein Sinn, keine Positivität abzugewinnen ist, weil die Menschen, die es erleiden, so zerstört sind, daß sie nicht an ihm arbeiten, aus ihm lernen und es verwandeln können. Was ist mit ihnen, mit ihren Leiden? Wenn nur mehr jene für sie da sein können, die dem Leiden die Stirn bieten, sind sie dann nicht faktisch verlassen - zumal die, die bereits untergegangen sind?

Wenn also Gott ohnmächtig ist, so ohnmächtig, daß er sich selbst in Solidarität mit den Bedrängten nicht anders als wir dem Leiden unterwerfen muß, kann er dann noch ernsthaft als der angerufen werden, als den ihn die jüdisch-christliche Tradition bekennt: der Retter, Befreier, Erlöser? Aber ist nicht genau das unvollziehbar geworden? „Gerade um dieser sinnlos leidenden Menschen willen“, so schreibt Sölle, „wäre ein allmächtiger

¹ Ebd.

² In: Welches Christentum hat Zukunft?, a.a.O. 32.

³ Gottes Schmerz und unsere Schmerzen, a.a.O. 168.

und gütiger Gott notwendig, aber gerade an ihnen scheitert der Versuch, einen solchen Gott zu lieben.“¹ Kann aber eine Macht, die auch noch des abgründigen Leidens mächtig wäre, nur als eine apathisch-patriarchale Willkürmacht gedacht werden, die nach Belieben rettet oder verwirft? Oder kann es eine aussagbare, weil erfahrene und an Erfahrung gebundene Macht der Liebe geben, die auch noch das abgründig-sinnlose Leiden zu umfassen vermag? Aber wie wäre sie aussagbar gerade angesichts solchen Leidens, ohne dieses zu heroisieren oder zu ästhetisieren und damit doch nicht ernstzunehmen? Läßt sich nur noch in einer unglaubwürdig gewordenen „Sprache der Metaphysik“ Rettung versprechen, die dann aber notwendig Opium wäre, weil wir ihr nicht wirklich trauen können? Gibt es also noch eine Sprache der Rettung angesichts sinnlosen Leidens und wie könnte sie aussehen?

c) Mit diesen Fragen kommen wir zu einem dritten Versuch, vom Leiden Gottes zu sprechen (ich beziehe mich im folgenden auf Arbeiten von Walter Kasper, Justin Lang, Anton Bodem, Herbert Vorgrimler, Johannes B. Brantschen und Ulrich Eibach²). Dieser Ansatz sucht die bisherigen Aporien zu vermeiden, indem er die *Macht und Ohnmacht der Liebe Gottes* thematisiert. Auch hier ist es natürlich das Kreuzesgeschehen, in dem Gottes Liebe als unbedingte und darum unveränderliche Treue zum Bund offenbar wird, von der her seine Allmacht und Gerechtigkeit zu verstehen sind. Weil Gott sich aus überfließender Liebe, die er als dreifaltiger Gott *ist*, zur Gemeinschaft mit den Menschen bestimmt hat und dieser seiner Bestimmung selbst noch und gerade im Tod seines Sohnes treu bleibt, hat er sich von den Menschen abhängig gemacht, ohne freilich dabei die machtvolle Souveränität seiner Liebe aufzugeben. „Er ist der zur Liebe und in der Liebe Freie; seine Liebe hat kein Ende, sie ist *grenzenlos*, sie hört nie auf [...] und ist eben deshalb allmächtig, d.h. über-

¹ Leiden, a.a.O. 175.

² *W.Kasper*, Das Böse als theologisches Problem, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd.9, Freiburg u.a. 1981, 176-196; *J.Lang*, Der Schmerz Gottes. Zur Theologie des Leids, in: Franziskanische Studien 62 (1980) 180-192; *A.Bodem*, „Leiden Gottes“ a.a.O.; *H.Vorgrimler*, Das Leiden Gottes, in: Theologie der Gegenwart 30 (1987) 20-26; *J.B.Brantschen*, Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich, in: Freib.Z.Th.Ph. 27 (1980) 224-246; *U.Eibach*, Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes, a.a.O.

mächtig über all das, was Gott auch sonst noch in Beziehung zum Menschen ist (z.B. Zorn Gottes). Und in eben dieser freien Beziehung zum Menschen leidet Gott am Bösen, das die Beziehung in Frage stellt, an der Sünde und am Übel. Gott leidet aus Liebe, er leidet an der Sünde, die ihm ebenso Mühe und Arbeit macht [...] wie die Überwindung des Übels, der Kampf gegen das Böse. Gott leidet *am* Menschen und *mit* dem Menschen und bewährt in diesem Leiden seine Treue zu seinem Bundesversprechen.“¹

Freilich ist sein Leiden vom menschlichen Leiden als dem passiven Widerfahrnis des Bösen zu unterscheiden: Gott *läßt* sich in freier Liebe vom Übel, von Sünde und Leiden betreffen. „Wenn Gott leidet, dann leidet er auf göttliche Weise, d.h. er wird nicht passiv vom Bösen betroffen, er läßt sich in der Freiheit seiner Liebe betreffen; sein Leiden ist nicht wie bei uns Ausdruck eines Mangels an Sein, sondern Ausdruck seiner Fülle, ja seiner Überfülle an Liebe. Deshalb kann er im Leiden das Leiden überwinden und im Tod die Macht des Todes sprengen.“² Gottes Leiden ist also ein Mit-Leiden mit dem Menschen, das „einzig und allein sein[em] freie[n] souveräne[n] Willensentscheid“ aus Liebe entspringt³. Daher kann gesagt werden: „Gott hat sich freiwillig in die *Ohnmacht der Liebe* begeben -, aber in dieser Ohnmacht bleibt Gott zugleich die *Macht der Liebe*.“⁴ Und eben deshalb ist er auch im Leiden noch des Leidens mächtig: „Gott leidet nicht an sich selbst, sondern er leidet, indem er sich in Liebe zu seinen Geschöpfen in die Situation des Leidens begibt und dem ‘Nichtigen’ darin widerspricht.“⁵

Zwei Fragen, die aufs engste zusammengehören, schließen sich hier an: Wie ist diese Macht der Liebe Gottes über das Leiden zu verstehen? Und inwiefern erlöst sie von der Sinnlosigkeit des menschlichen Leidens? Im Gegensatz zu Moltmann und Sölle betont dieser Ansatz, daß Gott in seinem freiwillig angenommenen Leiden gerade nicht dem absurden, sinnlosen Leiden unterworfen ist, daß das zerstörende, vernichtende Leiden im Sein Gottes selbst keinen Platz hat. Wäre er ein dem Leiden selbst ohnmächtig Unterworfener,

¹ U.Eibach, a.a.O. 54f.

² W.Kasper, a.a.O. 192; vgl. J.Lang, a.a.O. 187f; A.Bodem, a.a.O. 597ff.

³ A.Bodem, a.a.O. 598.

⁴ J.B.Brantschen, a.a.O. 236.

⁵ U.Eibach, a.a.O. 55.

dann könnte er den Leidenden keine Hoffnung sein¹. Dem ist m.E. zuzustimmen: Erlösung besagt letztlich auch Überwindung des Todes, und das muß doch wohl auch heißen: Überwindung des vernichtenden, todbringenden Leidens. Ihm gegenüber muß Gott in einer Weise mächtig sein, die nicht als Annahme des Leidens oder als Versöhnung mit ihm beschrieben werden kann, sondern eben nur als Überwindung. Diese kann aber nicht darin bestehen, daß Gott solches Leiden in sich aufnimmt oder es mit-erleidet, denn dies wäre nichts anderes als eine Bestätigung der todbringenden Macht dieses Leidens, der Sieg des Todes über das Leben und über den Gott, der ein Gott der Lebenden ist.

Die Rede vom solidarisch leidenden Gott als dem auch im Leiden Gegenwärtigen setzt daher die Rede von der erlösend-befreienden Macht Gottes voraus: „Daß das Leiden [...] der Ort der besonderen Gottesnähe sein soll, ist im Kreuz Christi darin begründet, daß hier einmal Gott selbst in seinem Sohn leidet, und zum anderen, daß er den in die Gottverlassenheit des Todes, des wirklichen Getrenntseins von Gott, gestoßenen Christus durch eine gegenüber dem Kreuz wirklich neue Tat, die Auferweckung von den Toten, aus diesem Tode zum Leben mit Gott auferweckt hat. Darin zeigt sich, daß das *Kreuz sein Ziel in der Auferweckung von den Toten*, in der endgültigen Vernichtung der Mächte des Nichtigen und der durch sie nicht mehr angefochtenen vollendeten Gottesgemeinschaft hat. Ohne diese Auferweckung wäre das Kreuz lediglich ein Symbol der Ohnmacht, und zwar Gottes und des Menschen, und ihres Getrenntwerdens im Leiden, nicht aber des Mitgehens, Naheseins und Mitleidens Gottes. Das besagt, daß die Rede vom *mitleidenden Gott* christlich nur sinnvoll ist, wenn sie der Rede von der *totenerweckenden Macht Gottes* [...], von seiner Überlegenheit über die Mächte des Nichtigen ein- und untergeordnet ist. Ansonsten würde die herkömmliche Rede von der Allmacht Gottes nur gegen die wenig tröstliche Rede vom ohnmächtigen Gott ausgetauscht, der - weil er ohnmächtig ist - ebensowenig hilfreich nahe sein kann wie ein distanziert über den Leiden der Welt schwebender allmächtiger Gott.“²

Bodem hält deshalb an einer dem göttlichen Mit-Leiden vorausgehenden und es ermöglichenden Impassibilität Gottes fest: Da schon beim Menschen das Eingehen auf das

¹ Vgl. *J.Lang*, a.a.O. 181, 188, 190; *A.Bodem*, a.a.O. 588f, 608ff; *H.Vorgrimler*, a.a.O. 26.

² *U.Eibach*, a.a.O. 57.

Leiden anderer umso größer sein kann, je „weniger wir selbst im Leid sind“, so gilt dies „in absoluter Weise“ für Gott. „Seine wesenhafte, innere Unverletzbarkeit erst garantiert uns leidverfallenen Menschen, daß er uns in seiner Liebe so auf sich zukommen lassen kann und sich von unserer Not mit ihren zahllosen Gesichtern betreffen läßt, daß unsere Not dadurch von ihm überwunden wird.“ Erst aufgrund seines „Leid-frei-sein[s]“ kann er sich selbst dazu bestimmen, sich vom Leiden betreffen zu lassen.¹ Vorgrimler hält diese Bestimmung Gottes für zu vage. Deshalb plädiert er, im Interesse der „Möglichkeit, von Gott Leiden und Schmerz auszusagen“, für eine „Unterscheidung von *Wesen* und *konkretem Dasein* Gottes“. Für ihn sind die Gründe der philosophischen Tradition, Gottes *Wesen*, „die *Gottheit*, *deitas*“, „für unveränderlich und darum auch für leidensunfähig zu halten, überzeugend“; von Gott selbst, von seinem konkreten Dasein, wie er es in Jesus Christus endgültig geoffenbart hat, kann hingegen gesagt werden, daß er, indem er die Schöpfung und also den Menschen als das Andere seiner selbst will, von diesem Anderen beeinflußt und betroffen und vom Schmerz dann getroffen wird, wenn das Andere sich seinem Willen verweigert. „Die himmlische Dimension Gottes kann nicht in reinem Jubel, in ungetrübter Seligkeit bestehen, solange Gott die Widerstände erleidet, die er in Menschen erleidet. [...] Auf der anderen Seite hat der Gedanke, daß die Göttlichkeit Gottes unberührt bleibt, auch seine große Bedeutung. Denn ein leidender und - durch die Gesetze seiner Schöpfung und durch die Widerstände seiner Kreaturen - ohnmächtiger Gott allein hilft auch nicht. Es geht keinem von uns besser, wenn es Gott ebenfalls schlecht geht. Aber das unendlich vollkommene, erhabene göttliche *Wesen* ist ja nicht verschwunden deswegen, weil Gott konkret mit uns unterwegs ist.“ Er bleibt vielmehr - biblisch gesagt - „der Fels, die Zuflucht [...], auch wenn er mit uns leidet und konkret ohnmächtig ist. Denn sein allmächtiges göttliches *Wesen* [...] wird alles zur Vollendung führen.“²

Warum aber, wenn Gott in seinem innersten *Wesen* leidfrei und leidensunfähig und *darum* des Leidens der Welt mächtig ist, gibt es dieses Leiden, Übel und Not? Und warum begibt sich Gott selbst in dieses Leiden? Der Grund dafür wird übereinstimmend in der

¹ A. Bodem, a.a.O. 598, 599.

² H. Vorgrimler, a.a.O. 24, 25, 26.

Freiheit des Menschen gesehen. Gott will und erschafft in seiner Liebe einen Partner, der ihm liebend zu antworten vermag - und dazu gehört Eigenstand des Geschaffenen, Freiheit. Diese endliche Freiheit aber gibt es nicht ohne die Möglichkeit des Bösen, der Verweigerung der Liebe. „Ebensowenig wie er [Gott] etwa einen viereckigen Kreis oder ein hölzernes Eisen schaffen kann, kann er eine Freiheit wollen, ohne das Risiko der Freiheit einzugehen. [...] Offenbar ist die Freiheit so wichtig, daß Gott diese Kühnheit wagt. [...] Das Übel bzw. das Böse ist also der Preis der Freiheit.“¹ Doch Gott leidet in seiner Liebe an diesem Bösen und an dem aus ihm hervorgehenden Übel und Leiden der Welt. Er kann es aber nicht durch einen Akt seiner Allmacht beseitigen, ohne die Freiheit und damit die freie Antwort der Liebe zu zerstören; er kann ihm nur begegnen durch die Macht seiner Liebe, die das Leiden und das Böse erlösend auf sich zu nehmen bereit ist, da der Kampf gegen das Leiden in einer leidverfallenen, vom Bösen entstellten Welt notwendig in das Leiden führt. „Weil Gott [...] die Menschen mit seiner Allmacht nicht erdrückt, sondern ihnen einen Raum der Freiheit gewährt, beseitigt er das in diesem Raum entstandene Leid nicht durch einen Akt der Übermacht, sondern lehrt den Weg zur Überwindung des Leids durch sein Eingehen in das Leiden, das er zu seinem eigenen macht, ohne sich darin zu verlieren.“² Weil Gott also sich frei und aktiv, aus der Fülle seiner Liebe, auf das Leiden einläßt,

¹ *W. Kasper*, a.a.O. 189.

² *J. Lang*, a.a.O. 191. - Vgl. zu dieser Argumentation auch *G. Greshake*, *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*, Freiburg u.a. 1978; bei ihm wird freilich dieser Ansatz m.E. ins Absurde übersteigert, insofern er das physische Leid evolutionstheoretisch aus dem Vorentwurf der Freiheit zu erklären sucht: „Daß es so etwas wie Krebs gibt, Virenerkrankungen, Mißgeburten, Unglücksfälle, Flutkatastrophen und dergleichen, ist eine notwendige Folge dessen, daß Evolution sich als Vorentwurf von Freiheit vollzieht, nicht determiniert, nicht notwendig, nicht fixiert, sondern im Spiel, im Durchprobieren von Möglichkeiten, im Zufälligen. Schöpfung, deren Ziel geschöpfliche Freiheit ist, hat nicht die Gestalt einer gefügten und a priori verfügten statischen Ordnung, sondern ist etwas Dynamisches, nicht Festgelegtes, Spielerisches. Damit ist aber notwendig auch gegeben das Negative, das Desintegrierende, das Nichtgelungene, die Fülle von 'Abfallprodukten', kurz all das, was Leid erzeugt.“ (a.a.O. 44) Aus diesem Willen Gottes zu liebender Freiheit folgt dann auch hier das Leiden Gottes: „Wenn Schöpfung darin besteht, daß Gott das 'Endliche' will, das, was er nicht selbst ist, um es lieben zu können, und wenn diese Liebe so ungeheuer ist, daß damit die Möglichkeit zum Bösen, zum Leiden, zum Desintegrierten von Gott 'mit in Kauf genommen wird', so ist dieser Gedanke nur zu ertragen, wenn Gott selbst das Leid als Mitgift der von ihm gesuchten Liebe in vollem Ernst trägt“ (52), damit es „innerlich verwandelt“

ohne durch es als er selbst zerstört oder auch nur gemindert zu werden, kann er das Leid überwinden: Weil er mit-leidend den Leidenden nahe ist, können Menschen ihr Leiden bewältigen. „In der Erfahrung der Nähe Gottes ist das Leid nicht aufgehoben, kann aber eine Wandlung erfahren, in der der Leidende nicht mehr ganz vom Leid überwältigt wird, in der er zwar bedrückt, nicht aber erdrückt wird [...].“¹

Diese gesamte Argumentation scheint mir nur so lange plausibel, wie man ein Leiden in den Blick nimmt, zu dem der Betroffene noch Stellung nehmen, an dem er 'arbeiten', aus dem er lernen und das er so bewältigen kann. Was aber ist mit denen, die tatsächlich „erdrückt“ werden, die ihr Leiden eben nicht bewältigen können, weil es nur vernichtend ist und sie in ihm untergehen? Kann für sie die Rede vom solidarisch leidenden Gott etwas bedeuten? Offensichtlich doch nicht! Denn diesem Leiden gegenüber kann sich Gott eben nicht als der in diesem Leiden wirklich Mit-Leidende erweisen, sondern nur als der dieses Leiden überwindende Retter. Für die (oder sagen wir: für uns), die angesichts des ungeheuren Leidens bedrückt sind und sich die Frage nach dem Sinn solchen Leidens stellen - und stellen können, weil sie nicht von ihm erdrückt werden -, mag die Rede vom Leiden Gottes tröstlich sein: ihnen ist geholfen - aber damit durchaus nicht jenen, die vom Leiden in seiner schrecklichsten, weil nur zerstörenden Form betroffen sind. Und auf sie, auf ihre Rettung käme es doch an. Ihnen kann Gott nur Retter sein, wenn er tatsächlich nicht Leidender, sondern der des Leidens Mächtige ist, dessen totenerweckende Macht einzig Hoffnung verbürgt. Die Rede vom Mit-Leiden Gottes meint eben nicht jenes zerstörende Leid, dem einzig dieser Name zukommt, weil es aller Positivität widerspricht.

werde (53). Diese 'Verwandlung' aber geschieht in Kreuz und Auferstehung ganz im Sinne Moltmanns als Hineinnahme des Leidens in Gott: Sie sind „Beginn der Aufhebung allen Leidens. Aufheben aber als Zerstörung und als sinnstiftende (Hin-)Aufhebung. Denn darin, daß Christus für alle Ewigkeit zur Rechten des Vaters die Wundmale trägt, zeigt sich, daß das Leiden wahrhaft in alle Ewigkeit in Gott Eingang findet und seine grenzenlose Negativität nicht der letzten Versöhnung des 'Gott alles in allem' entgegensteht.“ (57) Kritik hieran muß die Kritik an Moltmann wiederholen, zudem den Freiheitsbegriff, der Freiheit mit Zufall und Willkür verwechselt, monieren und fragen, warum denn, wenn Leid der „Preis der Liebe“ ist, die Unkosten so ungleich verteilt sind.

¹ M. Volkenandt, *Menschliches Leid und die Frage nach Gott*, in: St.d.Z 207 (1989) 407-418: 414.

Wir haben also im Begriff des Leidens, da er mehrdeutig ist, zu unterscheiden zwischen (1.) Leiden als Sich-betreffen-Lassen, als Betroffen-sein, also als ein Mit-Leiden im Sinne einer Relation auf anderes, in der ich zwar in Frage gestellt bin, nicht aber meine Identität zerbrochen wird, weil ich in dieser Relation noch Stellung zum Leiden nehmen und an ihm arbeiten kann, und (2.) Leiden als Qual, Untergang, Vernichtung, also als jenes *factum brutum*, dem der Betroffene keine Positivität, keinen Sinn mehr abgewinnen kann. Im Sinne dieser Unterscheidung können wir sagen: Gott 'verspürt' die Leiden der Menschheit in dem Sinne, daß er sie wahrnimmt, daß sie ihn berühren, daß er sich von ihnen leidenschaftlich betroffen läßt und darum, wie die Bibel zu erzählen weiß, aus Todesgefahr und Untergang rettet, - aber nicht in dem Sinne, daß er selbst diesem Leiden unterworfen ist, also nicht in dem Sinne, daß er selbst der Leidende und Mitleidende ist.

II.

Mit dieser Unterscheidung komme ich zum zweiten Teil meiner Überlegungen. Peter Koslowski hat eine ähnliche Unterscheidung geltend gemacht, um mit ihr die Differenz zwischen einer gnostizistischen und hegelianischen Rede vom leidenden Gott einerseits und der entsprechenden Rede in der christlichen Philosophie andererseits zu klären. Denn die sowohl vom Gnostizismus bzw. Hegel als auch vom Christentum vertretene These, daß „Theodizee nur möglich [sei], indem Gott das Leiden selbst auf sich nimmt, selbst als Leidender erscheint“, meint in den genannten Systemen nur vordergründig dasselbe, da unter Leiden jeweils etwas anderes verstanden werde: Im Gnostizismus und bei Hegel finde sich das Leiden nur in der Bedeutung des passiven Erleidens und der „Widerständigkeit des Objekts gegen das Subjekt“, meine also den Prozeß der „Selbstwerdung [...] durch die Vermittlung von Subjektivität und Objektivität, durch das Sich-Abarbeiten am anderen seines Selbst“ und so die „Überwindung von Negativität in Positivität“; das Christentum hingegen thematisiere „Leiden im emphatischen Sinn als schmerzhaftes Leiden, Qual und Verzweiflung“, also ein Leiden, das „durchaus seinen Sinn und seine Verklärung nicht finden

[kann]. Es bleibt sinnlos im Sinne des Erleidens als Voraussetzung von Persönlichwerdung. Dieses Leid ist nicht das Leid des Lernens, der belohnten Mühe, sondern das des bloßen Schmerzes.“¹ Von hier aus ergebe sich die unterschiedliche Fassung der Rede vom leidenden Gott: Während der Deutsche Idealismus Gott selbst unter die Bedingung des Persönlichwerdens stelle, daher das geschichtliche Leiden nur als Durchgangsmoment der Selbstwerdung Gottes verstehen und folglich mit dem sinnlosen Leiden gar nicht versöhnen könne, beanspruche das Christentum „die Überwindung des Leides und Schmerzes im emphatischen Sinn“². Die Begründung dafür entspricht nun ganz der oben dargestellten dritten Position: „Gottes Leiden hat nichts mit Persönlichwerdung zu tun, weil Gott von allem Anfang an vollendetes Bei-sich-Sein ist und keines anderen zur Persönlichwerdung bedarf. [...] Damit wird aber Leiden Gottes im zweiten Sinn des emphatischen Leidens des Schmerzes möglich, ja erst denkbar. Gerade weil Gott nicht des Erleidens der Persönlichwerdung und noch viel weniger des Leides des Schmerzes bedarf, kann er das Leid des Menschen als sein Leid frei annehmen und überwinden. [...] Das Leiden Gottes ist im Christentum nicht notwendige Stufe der Subjektwerdung, aber auch nicht von außen erzwungenes Leid Gottes [...]. Es ist freies Aufsichnehmen des Leids aus Liebe. [...] Die Souveränität Gottes gegenüber dem Erleiden von Objektivität, das absolute Bei-sich-Sein Gottes, ist die Bedingung dafür, daß Gott das Leid des Schmerzes frei annehmen und die Welt von ihrem Leid erlösen kann.“³

Genau diese Argumentation überzeugt mich nicht. In ihr scheint mir die gegebene Unterscheidung nicht durchgehalten und darum das Leiden im emphatischen Sinne nicht wirklich ernstgenommen. Gerade das Leid, das nicht der Persönlichwerdung dient, das Leid als schmerzhaftes Qual, als Untergang und Vernichtung, gefährdet die Person, das Subjekt, reißt das Bei-sich-Sein außer sich. In radikaler Leiderfahrung zersplittert die Wirklichkeit in nicht mehr zusammenpassende Teile, ‘Welt’ und ‘Ich’ in ihr werden unverständlich, Beziehungen werden gestört, unterbrochen, Leiden macht stumm, sprachlos, und wo es vernich-

¹ P. Kosłowski, *Der leidende Gott*, a.a.O. 57f.

² A.a.O. 58.

³ A.a.O. 60f.

tet, bleibt es bei der Sprachlosigkeit, ohne Antwort. Mit-Leiden wäre hier Mit-vernichtet-Sein, allein Rettung aus solcher Vernichtung überstiege die Antwortlosigkeit.

Wenn daher das Bei-sich-Sein Gottes durch nichts erschüttert werden kann, kann es auch nicht wirklich auf Leiden eingehen: es kann sich scheinbar auf alles einlassen, weil es durch nichts gefährdet wird - aber ein Leiden, in dem das Bei-sich-Sein in keiner Weise der Gefahr des Verlustes seiner selbst ausgesetzt ist, ist kein wirkliches Leiden. Worauf Gott sich auch bezieht, er erleidet keinen Verlust, weil er immer - durch nichts störrisch - bei sich ist, also offenbar nie von sich wegkommt auf ein gefährdendes Andere hin, bzw. dieses Andere ist immer schon das Eingeholte, das nicht wirklich Andere, sondern das außer sich gesetzte Eigene und damit jedenfalls kein das Bei-sich-Sein bedrohendes Leiden. Wenn also Gott ungetrübtes Bei-sich-Sein ist und Leiden im emphatischen Sinne gemeint ist, dann ist der Satz: Gott leidet, in sich widersprüchlich, „ein semantischer Betrug“¹.

Andererseits scheint Gott als das *absolute* Bei-sich-Sein auf eine subtile Weise das Leiden der Welt als sein *eigenes* zu 'brauchen'. Ein Sein, das absolut bei sich ist, kann nichts dulden, das von ihm losgelöst, außerhalb seiner wäre; darum muß alles, was außen sein könnte, eigentlich schon immer in den Selbstvollzug eingeholt *sein* oder jedenfalls - aber das wäre schon eine Trübung des absoluten Bei-sich-Seins - eingeholt *werden*. Nun widerspricht das Leiden der Welt der Gottheit Gottes: es ist ein Anderes, das das absolute Bei-sich-Sein Gottes gefährdet und daher mit ihm vermittelt werden muß. Dies, scheint mir, soll der Begriff des leidenden Gottes leisten: „Gott *muß* das Leid des Schmerzes annehmen“², denn indem Gott als Gott das Leiden auf sich nimmt, ist das Leiden nicht mehr das zu seiner Gottheit Andere: „Wenn Leiden nicht mehr durch menschliche Schuld erklärt und

¹ „[...] die vom leidenden und mitleidenden Gott sprechen, unterstellen gleichwohl eine bestimmte Form von Allmacht, nämlich die Allmacht und Unbesiegbarkeit seiner Liebe. Denn wie könnte er Gott sein und bleiben, wie wäre er etwas anderes als die verheißungslose Verdoppelung unseres eigenen Leidens und unserer eigenen Liebe, wenn seine Liebe selbst in diesem Leiden und Mitleiden scheitern könnte? Liegt dann aber nicht so etwas wie ein semantischer Betrug vor, wenn man, gewollt oder ungewollt, bei Gott von einem Leiden spricht, das eigentlich nicht wirklich scheitern, nicht untergehen kann?“ - so *J.B.Metz* in: E.Schuster/R.Boschert-Kimmig, Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 52f.

² *P.Koslowski*, a.a.O. 61 - Hervorhebung von mir.

durch die apokalyptische oder soteriologische Erwartung der Erlösung kompensiert werden kann, vermag nur noch die Theorie, daß Gott selbst an der Welt leidet, das Übel und Böse verständlich zu machen.“¹ Nur: dieses Leiden kann nicht mehr im emphatischen Sinne gemeint sein, da es nun generell das aufgehobene, integrierte Andere ist.

Damit ist aber der Gegensatz, den Koslowski in bezug auf Hegel behauptet, hinfällig. Im Unterschied zu Koslowski bin ich der Ansicht, daß Hegel strikt vom Gnostizismus abzuheben ist. Denn auch für Hegel wird - bei aller zuzugestehenden Zweideutigkeit seines Denkens - Gottes Sein selbst nicht erst durch einen Prozeß des Persönlichwerdens konstituiert und kommt das Böse nicht durch einen Fall der Gottheit in die Welt, vielmehr ist auch für ihn das vollendete Bei-sich-Sein Gottes Voraussetzung des das Böse und Leiden überwindenden Geschichtsprozesses². Doch Hegels Theorie der Subjektivität als Im-anderen-bei-sich-Sein ist unzureichend, weil das Hinausgehen zum Anderen doch immer nur der Selbsterfüllung und Selbstbestätigung des Subjekts (auch Gottes) dient und dienen muß, so daß das Subjekt (und auch Gott) niemals wirklich gefährdet ist, da es den Anderen in der Weise eines einholbaren Objekts, also gerade nicht als wirklich Anderen wahrnimmt - und schon gar nicht jenen Anderen, dessen Subjektsein leidvoll zerstört ist.

¹ A.a.O. 66. Zuvor heißt es über die „Theorien der Gesamtwirklichkeit und der Theodizee“: „Das Leid wird in einer systematischen philosophischen Theorie zum Moment eines sinnvollen Geschehens, einer sinnvollen Totalität umgedeutet. Die gnostizistische Theorie der Gesamtwirklichkeit als Prozeß des leidenden Gottes wird wie die Religion zur Kontingenzbewältigung. Da aber die Frage nach dem *unde malum?* angesichts des Ausmaßes des Übels in der Welt in Phasen großen Leidens der Völker nicht mehr durch die Sünde des Menschen zu beantworten ist, wird es notwendig, in Gott selbst ein Leiden an der Welt und ein Erleiden des Übels anzunehmen. Die jüdische und christliche Gnosis ist dann eine Lösung der Theodizee-Frage, die in der Mitte liegt zwischen der Geschichte vom adamitischen Fall und damit vom Menschen als Ursprung des Bösen und dem tragischen Gnostizismus des leidenden und fallenden Gottes. Die christliche Gnosis ist Theodizee durch den Gedanken des freiwillig das Leiden am Kreuz auf sich nehmenden Gottes.“ (65)

² Vgl. zu dieser Hegel-Interpretation: *Vf.*, Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989, 71-105, hier bes. 84 u. 91f; zu Hegels Theorie des Bösen vgl. a.a.O. 87-93 und die ausgezeichnete Studie von *J. Ringleben*, Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitätslogische Konstruktion eines theologischen Begriffs, Berlin/New York 1977.

Aufgrund dieser Nähe zu Hegel unterliegt auch Koslowskis „Theodizee durch Geschichte“¹ jener Kritik, die (der späte) Schelling und Kierkegaard an Hegel übten². Sie betrifft den unaufhebbaren Unterschied zwischen *begriffener Möglichkeit* und *erfahrener Wirklichkeit* von Erlösung, zwischen *Reflexion* der Versöhnung und ihrer *Aneignung*, konkret auf unsere Frage bezogen: Es macht einen Unterschied, ob ich das Leiden der Welt als im Leiden Gottes aufgehoben und so versöhnt denke oder ob ich auf die reale Aufhebung des Leidens für den Leidenden selbst reflektiere - ein Unterschied von erheblicher Bedeutung, der die Frage nach der Denkbarkeit der Versöhnung selbst betrifft (und gerade nicht durch eine Aufteilung zwischen theoretischer Einsicht und praktischer Anwendung unterlaufen werden kann).

Nach Schelling hat Hegel durchaus richtig gedacht, aber das im Denken erkannte Notwendige der Versöhnung als Aufhebung des Negativen ist noch keineswegs das wirkliche Versöhnt-Sein, es ist vielmehr das vom Denken notwendig gedachte Wesen (das „Was“) der Versöhnung, das deren Faktizität (das „Daß“) nicht impliziert, und darum zunächst bloße Möglichkeit, die im Denken aufscheint. Daß nach Hegel das Negative und Böse das im absoluten Geist Aufgehobene ist, dem sich das zufällig Vorhandene, das faktisch Existente je wieder angleichen muß und angleicht, indem es die von Gott realisierte Aufhebung des Negativen immer neu für sich anerkennt, kann Schelling nicht nachvollziehen, weil für ihn zum Problem wurde, wie denn die faktische, über das begreifende Denken hinausgehende Existenz tatsächlich dahin gelange - was sie doch notwendig muß, soll die Versöhnung möglich sein: Das noch so sehr vernünftig gedachte Mögliche der Versöhnung ist noch nicht die wirkliche und wirklich ergriffene Versöhnung; das im Absoluten (oder im leidenden und doch bei-sich-seienden Gott) als an sich aufgehoben begriffene Leiden und Böse ist noch nicht das tatsächlich Getilgte. Mag daher die nichts Wirkliches auslassende Universalität der Versöhnung auch noch so sehr ihrem Wesen notwendig entsprechen, wie es das Denken begreift: ihre Wirklichkeit als universale ist nur einzusehen, wenn das Abso-

¹ P. Koslowski, a.a.O. 66.

² Vgl. hierzu Vf., Gott - Freiheit - Leid, a.a.O. 105-126 u. 149-158.

lute als reale Macht aktual *erfahren* wird, die das endliche, leidbedrohte Dasein tatsächlich zu durchdringen vermag.

Kierkegaard radikalisiert diese Kritik, indem er auf das von Hegel ungelöst hinterlassene Problem der Aneignung der Versöhnung reflektiert, also auf die Frage, wie denn das vom Leiden und Bösen erlösende Geschehen für den Leidenden leidüberwindend wirklich wird. Wenn das entscheidende Problem der Wirklichkeit der Versöhnung ihre Aneignung ist - ohne die die Versöhnung nicht real und daher auch nicht wißbar wäre -, dann muß das Wissen um sie sich von Anfang an so formulieren, daß deutlich wird, daß es kein theoretisches Wissen um einen objektiv gegebenen Sachverhalt ist, also keine Lehre, zu der man sich nur denkend verhält, sondern ein praktisches, die Existenz verwandelndes Wissen, ein „Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharrt, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt; denn sonst wird es nicht besessen“¹. Dieses Wissen ist also ein bewußtes Handeln als ein im Vollzug sich änderndes Verhältnis zu sich und allem Seienden, dessen Plausibilität nicht von außen andemonstriert werden kann, sondern allein in der Bewegung, die die Existenz vollzieht, einsichtig wird, so daß „die Wahrheit nur für den Einzelnen ist, sofern er selbst sie handelnd erzeugt“². Daher gilt: „es gibt objektiv keine Wahrheit, sondern die Aneignung ist die Wahrheit“, und das bedeutet, „daß der Weg die Wahrheit [ist], d.h. daß die Wahrheit nur im Werden [ist], im Prozeß der Aneignung, daß es also kein Resultat [gibt]“³. Daher gilt für *alle* Antworten auf die Theodizeefrage das, was Kierkegaard zur Kategorie der Prüfung sagt: Daß ein Geschehen, ein Leiden, tatsächlich eine Prüfung sei, ist nicht objektiv von außen feststellbar, sondern muß vom Einzelnen jeweils selbst als Prüfung verstanden und gelebt werden: sie ist objektiv nur da, wenn sie subjektiv vollzogen wird - andernfalls ist sie nicht⁴. Entsprechend hat die Rede vom leidenden Gott, wenn sie mehr sein soll als die

¹ *S.Kierkegaard*, Drei erbauliche Reden 1843, in: *Gesammelte Werke*. Übers. u. hrsg. von E. Hirsch, H.Gerdes u. H.M.Junghans, 5./6. Abteilung, Gütersloh 1980, 99-148: 133.

² *Ders.*, *Der Begriff Angst*. GW, 11./12. Abt., Gütersloh ²1983, 1-169: 144.

³ *Ders.*, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Erster Teil. GW, 16.Abt., Gütersloh 1982, 69,70.

⁴ Vgl. *ders.*, *Die Wiederholung*. GW, 5./6.Abt., Gütersloh 1980, 1-97: 79f.

Feststellung der unaufhebbaren Ohnmacht Gottes, wenn sie also eingebettet sein soll in die Rede von seiner erlösend-rettenden Macht, nur dann Bedeutung und Sinn, wenn sie lei-
 düberwindend beim Leidenden anzukommen vermag¹.

Die systematische Frage nach der Wirklichkeit leidüberwindender Erlösung *ist* dar-
 um zugleich die praktische Frage nach dem Ankommen erfahrener Rettung beim Leiden-
 den. Ihr entkommt auch nicht die Rede vom (mit-)leidenden Gott: Darin ist begründet, daß
 diese Rede angesichts des Leidens im emphatischen Sinne, des zerstörenden Leids, in sich

¹ Oder aber dann, wenn sie der verzweifelten Selbstdeutung von Leidenden entspringt, die als sol-
 che aber nicht universalisiert, d.h. von ihrer Situation abgelöst werden darf: „Die Rede vom lei-
 denden Gott ist [...] zunächst eine Erfahrung *in* Auschwitz gewesen. D.h. die Vorstellung vom
 leidenden Gott ist auch ein Ausdruck der Verzweiflung und absoluten Ratlosigkeit; sie ist eine
 authentische Artikulation der Erfahrung der Unterdrückten und tödlich Bedrohten. - Aber: dieser
 Autorität der Opfer der Geschichte und ihrer theologischen Selbstdeutungen beugt man sich nur,
 wenn sie als Artikulation fremden Leides geachtet wird, wenn ihre Spannung zu den Kern-
 inhalten des christlichen Glaubens nicht geleugnet wird. D.h.: diese Theologie in Auschwitz darf
 nicht als Immanenzpunkt einer abstrakten Allgemeinheit des christlichen Glaubens verstanden
 werden, denn sonst wäre die Beugung vor der Autorität fremden Leides nichts als eine Verbeug-
 ung vor sich selbst. Mit anderen Worten: Die Autorität der theologischen Aussagen der Opfer
 über ihre Situation wird verfehlt, wenn sie als glatt und problemlos ins Christentum integriert
 würde; das würde die Gefahr in sich bergen, die Opfer ihres spezifischen Selbstbewußtseins zu
 berauben, sozusagen die kulturellen und ideellen Früchte ihrer Passionen zu bejahen, ohne die
 Leidenskosten dafür bezahlt zu haben. Die Würde und die Autorität des Bewußtseins, daß Gott
 leidet, daß Gott in Auschwitz anwesend war, daß der Gott des alten Bundes die Treue zu seinem
 Volk auch in Auschwitz gehalten hat und von den Nazis gequält worden ist, ist der radikalste Be-
 griff einer sozialen und politischen Realität - und kein Mittel zur Lösung von logischen Wider-
 sprüchen im Gottesdenken der Mehrheitsreligion. - Die Wahrheit der Rede vom leidenden Gott
 ist also die Wahrheit der Opfer. Deswegen ist sie für die, über die der Faschismus triumphierte,
 universal. Als solche universale Wahrheit der Opfer darf sie aber nicht von denen, die dieses Lei-
 den nicht teilen mußten, einfach übernommen werden. Denn losgelöst von den Subjekten und als
 abstrakte, bloß spekulativ allgemeine Rede hat die Rede vom leidenden Gott nicht mehr die Be-
 deutung der Wahrheit eines geschichtlichen Ereignisses. Wenn sie nicht erzwungen ist, fungiert
 sie leicht als intellektuelle Verdoppelung der Ohnmacht der Opfer und damit als Verdoppelung
 der Macht der Täter der Geschichte und ihrer Verbrechen. Die Rede vom leidenden Gott im
 Munde der Unbeteiligten oder der Täter ist eine zynische Demonstration ihrer Allmacht, der kein
 Gott mehr Einhalt gebieten kann und eine verordnete Resignationsfigur für die Opfer, ihre Nie-
 derlage einzusehen und sich in ihr Schicksal zu schicken.“ (*O.John*, Die Allmachtsprädikation in
 einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: E.Schillebeeckx [Hrsg.], *Mystik und Politik.*
Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft [FS J.B.Metz], Mainz 1988, 202-218:
 212f.)

widersprüchlich ist. Ulrich Eibach, der aus der Praxis des Umgangs mit vom Leid Betroffenen kommt, ist sich dieser Grenze der Rede vom Mitleiden Gottes bewußt: „Daß Gott am Kreuz selbst leidet, löst weder das Rätsel des Leidens noch das Rätsel, das es unserem Vorstellungsvermögen von Gott auferlegt. Es deutet das Leiden nicht in seinem Sinn“: „Die vorangegangenen theologischen Erläuterungen über das Mitleiden Gottes dienen nur der Klärung, daß das Nahesein Gottes nicht am Erweis seiner (All-)Macht, d.h. dem Schwinden der Krankheit, der Besserung des Zustands abzulesen ist, daß Gott vielmehr auch und gerade in der Schwachheit da ist [...]. Die bloß begriffliche Behauptung, daß Gott ein mitleidender Gott ist, und der Versuch, diesen Gedanken ins Denksystem des kranken Menschen zu vermitteln, hilft selten wirklich weiter, nicht zuletzt auch deshalb nicht, weil die Vorstellung von der Allmacht Gottes so stark und tief verwurzelt ist und sich auch mit dem Wunsch nach Heilung verbindet, daß die Behauptung, Gott sei gerade im Leiden da, oft nur schwer Anklang findet und mit der Aufforderung der Ergebung ins Leiden verwechselt wird. Aber was hilft es schon, wenn sich das Leiden in eine Vorstellung von Gott denkerisch integrieren läßt, wenn Gott selbst sein Nahesein im Leiden jedoch nicht erweist. Es wäre dann nur eine andere Form der Sinndeutung des Leidens, eine Art Theodizee, wie sie in rationalen Denkakten geleistet oder bestritten werden kann.“¹

Nicht der Begriff des leidenden Gottes ist daher die Antwort auf die Theodizeefrage, sondern allein die „soteriologische Erwartung der Erlösung“² aufgrund erinnerter Rettung, die auch jetzt als reale Erfahrung erhofft wird. Und insofern die Gottheit Gottes durch die Übel, das Leiden und das Böse, gefährdet ist, ist erst die Erfahrung der Rettung der Erweis der Gottheit Gottes, die auf dem Spiel steht, solange es Leiden gibt. Das muß durchaus nicht auf eine Theorie der Persönlichwerdung Gottes hinauslaufen, wonach Gott seine Gottheit erst erlangt, wenn die Übel überwunden sind; Gottes Bezogenheit auf die Leiden der Welt impliziert nicht notwendig eine Entwicklung, durch die er wachsen und sich vollenden würde, sondern meint den Kampf gegen eine Wirklichkeit, die seine Gottheit gefähr-

¹ U.Eibach, a.a.O. 56, 58.

² P.Kosłowski, a.a.O. 66.

det; diese aber wird - wie der Glaube hoffend erwartet - im eschatologischen Kommen Gottes sich als des Leidens mächtig erweisen: „Gottes Sein ist *im Kommen*, nicht im Werden“¹. Nur diese Aussage über den kommenden und im Kommen rettenden Gott kann angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt Hoffnung vermitteln. Aber wie ist sie aussagbar in der Erfahrung des übergroßen zerstörenden Leidens, der Vernichtung, die seinem Ankommen beim Leidenden widerspricht? Kann Gottes rettende Macht der Liebe, die auch noch das abgründig-sinnlose Leiden zu umfassen vermöchte, wirklich noch geglaubt werden? Und kann es eine Sprache der Rettung angesichts solchen Leidens überhaupt geben?

III.

Es gibt eine Sprache, die an Gottes rettender Macht festhält und doch das Leiden nicht in seine Schöpfung integriert oder es im Leiden Gottes vergöttlicht; diese Sprache ist zutiefst biblisch, gleichwohl aber christlich niedergehalten: Es ist die Sprache des „Leidens an Gott“, d.i. die Klage vor Gott und die Anklage Gottes, wie sie sich paradigmatisch in Texten des Ersten Testaments finden. „Die Sprache dieser Gottesmystik ist nicht in erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid, eine Rückfrage an Gott, voll gespannter Erwartung.[...] In dieser Sprache geschieht [...] nicht Verdrängung, sondern eher - Zulassung von Angst, Trauer und Leid; sie bleibt selbst eingesenkt in die Gestalt der Nacht, in die Erfahrung des Untergangs der Seele.“² - Dazu nur einige kurze Bemerkungen.

Insofern die Frage der Theodizee nach Gottes rettendem Handeln im Leiden unabhängig von den Leidenden - also ‘objektiv-theoretisch’ - eben nicht beantwortet werden kann, vielmehr ihre ‘Antwort’ nur findet im hoffenden Zugehen auf den Retter und seine Verheißungen, also zu dieser Antwort die sie vollziehenden Subjekte dazugehören, kommt

¹ J.Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 144.

² J.B.Metz, *Theologie als Theodizee?*, a.a.O. 114.

es innerhalb des praktischen Umgangs mit vom Leiden Betroffenen zur Wiederentdeckung der Sprachformen der Klage und Anklage, in denen der Leidende sich auszusprechen und die Isolation seiner Leidenssituation zu durchbrechen vermag¹.

Solche Klage und Anklage gerade auch angesichts des vernichtenden Leidens und angesichts der Vernichteten hält - im Unterschied zur Rede vom leidenden und darin ohnmächtigen Gott - an der Wirklichkeit und Wirkmacht des rettenden Gottes fest - gegen ein anonym-mythisches (Evolutions-)Schicksal². „Was heute viele Menschen [...] Gott nicht zutrauen mögen, trauen sie einem anonymen Schicksal, den historischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen, genetischen Konditionierungen, kurz: *den Verhältnissen* sehr wohl zu. Der Versuch der Entlastung Gottes gegenüber Anfragen und Anklagen [...] hat die anonyme Macht des Schicksals auf den Thron gehoben. Die Furcht, die Anklage Gottes könne nicht christlich sein, hat *die* Norm des Heidentums wieder in Geltung gesetzt: die Moira, das Fatum, 'die Verhältnisse'.“³ Dies ist durchaus kein Plädoyer für ein Verständnis Gottes als 'Alleskönner', sondern für eine Rückbindung der Gottesrede an geschichtliche Erfahrungen der Rettung und den in ihnen enthaltenen Verheißungen; das impliziert eine nicht-metaphysische, vielmehr konkrete, erfahrungsgebundene Rede von der Allmacht Gottes, die selbst zurückgebunden bleibt an eine (geschichtlich wirksam gewordene!) Praxis des Widerstands gegen Tod, Vernichtung und Unterdrückung⁴.

¹ Vgl. dazu *U.Eibach*, a.a.O. 59ff; *M.Volkenandt*, a.a.O. 415ff; *E.Schuchardt*, Warum gerade ich...? Behinderung und Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden, Gelnhausen 21984, 27f, 34f, 41, 112f. - Zu theologischen Konsequenzen vgl. in diesem Band: „Leidenserfahrung und theologische Reflexion. Zur Relevanz seelsorgerischer Begleitung vom Leid Betroffener für theologische Theoriebildung“.

² Vgl. *J.B.Metz*, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: O.Marquard (Hrsg.), Einheit und Vielheit, Hamburg 1990, 170-186.

³ *J.Ebach*, „Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?“ Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, in: *Concilium* 26 (1990) 430-436: 433. - Daß die Rede vom leidenden Gott gerade die Anklage erstickt, wird deutlich bei *H.Küng*, Christsein, München 21974, 426: „Gegen einen über allem Leid in ungestörter Glückseligkeit oder apathischer Transzendenz thronenden Gott kann der Mensch revoltieren. Aber auch gegen einen Gott, der in Jesu Leid sein ganzes Mit-Leid geoffenbart hat?“ (zit. nach: A.Bodem, a.a.O. 590 Anm. 27.)

⁴ Vgl. dazu die ausgezeichneten Überlegungen von *O.John*, Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, a.a.O. 214ff, sowie *ders.*, Zur Politik der Theodizee, in:

Eine solche Mystik des Leidens an Gott hält christologisch-soteriologisch strikt an der Unterschiedenheit (Unvermischtheit) von leidendem Jesus und rettendem Gott fest¹: Nicht Gott hing am Kreuz, sondern Jesus, sein 'Sohn', dessen „Schrei am Kreuz [...] der Schrei jenes Gottverlassenen [ist], der seinerseits Gott nie verlassen hatte“² - ein Anschrei Gottes, der dessen Rettungsmacht gegen seine offenbar scheinende Ohnmacht einklagt. Soteriologisch würde das bedeuten, die Frage nach dem heilsgeschichtlichen „Muß“ des Kreuzestodes Jesu wieder als wirkliche (und nicht schon je beantwortete) Frage geltend zu machen und „eine Aporetik der *Erlösungstheorien* [...] zu erstellen: daß sie den Ärger und den Protest über Jesu Tod verschwinden lassen, daß sie die heilsgeschichtliche Interpretation vom politischen Ablauf lösen, daß sie den Zynismus der Gewalt gegen den Gewaltlosen nicht zum Potential des Aufstands wider alle Gewalt gemacht haben, daß sie die Erfahrung

J.Manemann (Hrsg.), *Demokratiefähigkeit* (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 1), Münster 1995, 53-81.

¹ Mit *K.Rahner*, *Jesus Christus - Sinn des Lebens*, in: *Schriften zur Theologie* Bd.XV, Zürich 1983, 206-216, der zwischen einem „reinen Chalkedonismus“ und einem „Neuchalkedonismus“ unterscheidet: „Die 'neuchalkedonensische' Auslegung möchte die Erlösung [...] daraus verstehen, daß Gott gelitten habe, Gott gestorben sei und dadurch uns erlöst habe; auch wenn sie weiß, daß dies ein Mysterium bleibt, versteht sie diese Aussage des 'gehorsamen Todes Jesu' auch von der Gottheit selbst. Der Vertreter des reinen Chalkedonismus aber wird an diesem Punkt darauf bestehen, daß - bei aller Aufrechterhaltung der hypostatischen Union von Gottheit und Menschheit in Jesus - in der Einheit von Gottheit und Menschheit zugleich deren Unvermischtheit bewahrt werden muß; Tod und Endlichkeit gehören nur zur kreatürlichen Wirklichkeit Jesu, stehen diesseits des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Kreatur auf der kreatürlichen Seite des einen Gottmenschen; der ewige Logos in seiner *Gottheit* aber könne als solcher keine Geschichtlichkeit, keinen gehorsamen Tod erleiden. Der reine Chalkedonismus hat die andere Soteriologie immer im Verdacht, insgeheim werde in ihr aus einer Idiomenkommunikation (der zwei Naturen) eben doch eine Idiomenidentität (von beiden); man lasse den ewigen, über aller Geschichte stehenden, leidlosen Gott als solchen (gnostisch oder schellingisch oder wie immer) selber in sich leiden; man meine, unser Geschick dadurch zu erlösen, daß man es in die Innerlichkeit Gottes selbst hineinverlege. Der reine Chalkedonismus wird - bei aller Anerkennung der hypostatischen Union und der damit möglichen, aber eben auch chalkedonisch zu verstehenden Idiomenkommunikation - betonen, daß Endlichkeit und Tod zunächst einmal unser zu erlösendes Geschick seien. Es sei dadurch erlöst, daß es auch das Geschick Jesu war; und in ihm könne und müsse es zwar wegen der hypostatischen Union mit allem Recht auch vom Logos ausgesagt werden, aber eben doch nicht so, daß diese Aussage Subjekt und Prädikat, die Ewigkeit der Gottheit und das Leiden der Menschheit in Identität setzt.“ (211f.)

² *J.B.Metz*, *Theologie als Theodizee?*, a.a.O. 115.

der *felix culpa* zu früh ansetzten und wider Willen instrumentalisierten.“¹ Diese Anfrage an die Erlösungstheorien macht die Einsicht geltend, daß die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten dessen Schrei nicht unhörbar machen, in einer Überaffirmation des Erlösungsgeschehens untergehen lassen darf: „Wer diese Auferweckungsbotschaft so hört, daß es in ihr nichts mehr zu erwarten, sondern nur noch etwas zu ‘konstatieren’ gilt, der hört falsch.“²

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, weil sie unabgeschlossen ist. 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 Vorhandenheit 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 Jesu Christi an der Erlösung teilhaben, kann daher nicht theoretisch repräsentiert, sondern nur in einer Praxis des Widerstands gegen die Todesmächte 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.

Insofern enthält die johanneische Aussage „Gott ist Liebe“ - statt gegen den apathischen Gott auf den in der Leidensgeschichte der Welt (mit-)leidenden Gott zu verweisen - einen vom „biblischen Bundes- und Gerechtigkeitsdenken“ herkommenden „Verheißungsvermerk“: „Gott wird sich uns als Liebe erweisen.“³ Und „auch christologisch gilt: Gottes Gekommensein ist im Kommen.“⁴

¹ *H. Häring*, *Ijob in unserer Zeit. Zum Problem des Leidens in der Welt*, in: Th. Schneider/L. Ullrich (Hrsg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Freiburg u.a. 1988, 168-191: 186.

² *J.B. Metz*, a.a.O. 105.

³ A.a.O. 117f.

⁴ *J.B. Metz*, *Theologie versus Polymythie*, a.a.O. 179.

Daher ist gegen die Rede vom solidarisch mit-leidenden Gott an der Macht Gottes über das Leiden festzuhalten - angesichts des unbewältigten Leidens und Bösen in Klage und Anklage: „In der Anklage vor Gott, die mit dem Lob und dem Dank zusammengehört, hält der Glaubende an beidem fest: daran, daß die ganze Welt die Welt Gottes ist, und daran, daß die vorfindliche Welt nicht das letzte Wort Gottes ist. Bezeugt das Lob die Schöpfung der Welt und des Menschen, so beharrt die Klage und noch die Anklage Gottes auf der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Welt. Die Frage nach dem ‘Warum?’ wird im Gebet zur Frage: ‘Wie lange noch, Herr?!’“¹

¹ *J.Ebach*, a.a.O. 436. - Vgl. zu den hier vorgetragenen Überlegungen auch insgesamt *W.Groß/K.-J.Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; die Einwürfe dagegen von *G.Schiwy*, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995, überzeugen mich nicht.