

Hans Kessler

Wo bleibt Gott im Leiden seiner Geschöpfe?¹

Die naturbedingten Übel und die Frage nach dem Wirken Gottes

◆ Man kann dem Autor nur zustimmen, wenn er feststellt, dass die Menschen viel eher bei Naturkatastrophen danach fragen, wo denn Gott bleibe, als bei all dem Leid, das die Menschen einander antun. Im letzteren Fall muss der Schuldige ja nicht gesucht werden. Wie aber ist es, wenn Tausende durch Erdbeben oder Flutwellen umkommen? Ist nicht Gott als der Schöpfer der Welt letztlich (mit-)verantwortlich? Hat er die Schöpfung nicht im Griff, oder sind solche Ereignisse u. a. der Preis einer sich selbständig entfaltenden Welt? Man liest mit Spannung, wie der Autor im Gespräch mit den Naturwissenschaften eine Antwort auf diese drängenden Fragen versucht. (Redaktion)

1. Destruktion und Qualen in der Natur: Infragestellung der Schöpfung und des Schöpfers?

Es ist auffällig und gibt zu denken: Die Rückfrage nach dem Schöpfer, die Zweifel an ihm und am Sinn der Schöpfung brechen oft nicht so sehr an von Menschen verursachten Gräueltaten auf, als vielmehr nach schweren mit Naturgewalt hereinbrechenden Katastrophen. So etwa nach der großen Pest (1347–1352), so nach dem Erdbeben von Lissabon 1755, so nach dem Tsunami in Südostasien am 26. Dezember 2004. Für das Leid, das Menschen anderen

Menschen antun, mag es noch so grauenhafte und abgründig sein, können wir immer noch Menschen verantwortlich machen. Das gilt auch für die Qualen, die wir Tieren antun (durch Legebatterien, Laborversuche für Kosmetikzwecke usw.); sie schreien nach Änderung unseres eigenen Verhaltens (z.B. unseres Konsumverhaltens). Aber es gibt ja auch naturbedingte Leiden und Qualen in der Natur, die nicht durch menschliche Schuld verursacht sind: „Die Natur stöhnt auch unter der Last ihrer eigenen Gesetze“, schreibt etwa der Biologe Stefan Peters. Und er fährt fort: „Hierin scheint mir für die Theodizee das viel

¹ Zum Folgenden vgl. insgesamt *H. Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000 (abgekürzt: Kessler 2000a), sowie *H. Kessler* (Hg.), Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften, Würzburg 2000 (abgekürzt: Kessler 2000b). Außerdem *H. Kessler*, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006, sowie *H. Kessler*, Schöpfung denken im Gespräch mit heutiger Naturwissenschaft. Zu Anschlussfähigkeit und Überschuss schöpfungstheologischer Aussagen, in: *M. Böhnke/M. Bongardt/G. Essen/J. Werbick* (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006 (Oktober).

schwierigere Problem zu liegen.“² Ist der Schöpfer für das naturbedingte Leid nicht einfach selbst verantwortlich zu machen?

Das Natur-Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens, dass das Schwächere dem Stärkeren unterliegt, das Überwundene vom Siegreichen aufgezehrt wird: „Das ist nun einmal die Ordnung des Vergänglichen“, hatte Augustinus mit einiger Trauer gesagt, während Leibniz darin eine tiefe Zweckmäßigkeit sah. Mancher, den diese Gesetzlichkeit dennoch verstört, sucht sich mit dem Gedanken zu trösten, dass Tiere ihre Beute wenigstens rasch und schmerzlos sterben lassen und, anders als der Mensch, innerhalb ihrer eigenen Art nicht töten. Doch dieser Traum vom gutmütigen Tier und der sanften Mutter Natur hat sich als Illusion erwiesen. Vielfältige Beobachtungen veranlassen uns, bewusster wahrzunehmen, dass auch Tiere – sowohl im Jäger-Beute-Verhältnis wie innerhalb ihrer Art – anderen Tieren, wie deren Stress-Symptome und oft verzweifelte Schreie zeigen, gnadenlose Pein zufügen und ein qualvolles Ende bereiten können. Auch wenn Soziobiologen³ erklären, solches Verhalten habe stets eine biologische Funktion und sei insofern zweckmäßig, bleibt die Verstörung und die ratlose Frage, welchen Sinn solches Leid haben soll. Die Verstörung kann noch wachsen, wenn wir die Tatsache nicht verdrängen, dass bei 2–3% der neugeborenen Menschenkinder angeborene Auffälligkeiten bis hin zu schweren Fehlbildungen auftreten, die den

Betroffenen und oft mehr noch den Eltern und Familienangehörigen bedrückend großes Leid bereiten.

Die Tatsachen sind unbezweifelbar. Die rein biologischen Deutungen, die auf evolutive Unvermeidlichkeit und biologische Funktionalität verweisen, befriedigen uns Menschen nicht, weil wir existenziell gegen Qual, Leid, Zerstörung aufbegehren, weil wir über die reine Funktionalität hinaus nach Sinn und damit nach eventueller Bejahbarkeit fragen. Auf der anderen Seite will auch das „Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret“ und „der künstlich und fein dich bereitet“ vielen nicht mehr über die Lippen kommen.

Einen Reinhold Schneider (1903–1958), im Laufe seines Lebens zum unterschiedenen, gegen das geläufige Christentum rebellierenden Christen geworden, stürzte das freundlich-grausige Doppelantlitz der Natur in tiefe Zweifel an Gott und seiner Schöpfung: „Die Bewunderung der Zweckmäßigkeit, mit der ein Tier zur Vernichtung des anderen ausgestattet ist, ... grenzt an Verzweiflung.“⁴ „Das Leben ist bereit, einen jeden seiner Werte der Sinnlosigkeit in den aufgesperrten Rachen zu werfen.“ Nicht nur die Menschengeschichte, der ganze Kosmos versinkt ihm in tragische Finsternis, in der er sich allein fühlt „mit dem Schmerz um die Kreatur und den verborgenen Gott“, verlassen, wie „Christus verlassen worden ist“: „Des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des

² Stefan D. Peters, Biologische Anmerkungen zur Frage nach dem Sinn des Leidens in der Natur, in: Kessler 2000b (s. Anm. 1), 27–37, hier 27.

³ So erklärte mir etwa der Soziobiologe Volker Sommer (London) auf die Frage, warum z.B. Seelöwen nicht nur Seehunde töten, die sie zur Nahrung brauchen, sondern darüber hinaus viele weitere töten und sie von sich schleudern, wie in einer Art Gewalt- und Tötungsrausch: Das habe vermutlich den Zweck, den eigenen Nachwuchs das Töten zum Nahrungserwerb zu lehren. Wirklich?

⁴ Reinhold Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg 1958, 162. Die folgenden Zitate der Reihe nach ebd. 155, 234, 110, 216.

Keltertreters, ich kann eigentlich nicht ›Vater‹ sagen“. Der Christ Schneider entlarvt alle beruhigenden Selbsttäuschungen und vollmundigen Sinnaffirmationen. „Aus einer unbegrenzten kosmischen Dunkelwolke schimmert schwach ein einziger Stern; das muss uns genug sein; mehr ist nicht offenbart.“

Man wird Reinhold Schneiders Zweifel nicht allein auf die Depression des schmerzgeplagten Schwerkranken, die seine Wahrnehmung verdüsterte, zurückführen dürfen, genau so wenig wie das fast „angeborene“ Gespür für die negative Seite des Lebens bei Emile Cioran (1911–1995), der deshalb „Die verfehlt Schöpfung“ (1969) ablehnt und vom „Nachteil, geboren zu sein“ (1973) spricht.⁵ Beide, der zweifelnde Christ Schneider und der „mit Wollust zweifelnde“ Agnostiker Cioran, artikulieren ein Grundgefühl, dem Aktualität nicht abzusprechen ist. Und so sehr dieses Grundgefühl des Welt- und Schöpfungsmisstrauens, diese Faszination durch das Negative, dieser Geist der Schwermut und die Schwierigkeit, Ja zu sagen, eine in unserer Zeit immer wieder aufkommende – soziohistorisch bedingte – Grundstimmung sein mag, so haben sie doch Anhalt an der unleugbaren Zweideutigkeit und Zwiesichtigkeit der Natur. Diese macht sie als Schöpfung eines guten Schöpfers fraglich.

2. Naturübel und Böses – unvermeidlich um des Lebens und der Freiheit/Liebe willen? Oder: Schöpfung als Freigabe in Eigendynamik und Dialogik

Die heutigen Naturwissenschaften zeigen uns das Bild eines indeterminiert evol-

vierenden Universums, das – nach unvorstellbar langen Zeiträumen und quantitativ riesigen Entfaltungen – allmählich auf dem kleinen Planeten Erde Leben hervorbringt, Lebewesen mit zunehmender innerer Autonomie gegenüber ihrer Umwelt, und schließlich den Menschen mit Vernunft und Willensfreiheit: ein Staubkorn nur im riesigen Kosmos, aber – ein Staubkorn *mit* Geist, der über all dies Riesige hinausfragen, sich überallhin versetzen kann und der vor allem zu lieben vermag (auch wenn er es oft nicht tut). Riesige Ausdehnungen und Quantitäten also – wofür? Kommt es vielleicht doch nicht auf die größten Quantitäten an, ist eine qualitative Betrachtung angebracht?

Diese kleine Erde und auf ihr Leben und ein Lebewesen mit Entscheidungsfreiheit und Liebesfähigkeit hervorzubringen wäre nun aber nicht möglich gewesen, wenn im evolutiven Prozess nicht *einerseits* verlässliche Naturgesetze sich herausgebildet hätten (sie erst machen einigermaßen dauerhafte physikalische und organismische Strukturen sowie bewusste Folgenabschätzung unserer Handlungen, also Entscheidungsfreiheit, sittliche Verantwortung und personale Reifung möglich) und wenn nicht *andererseits* die Kräfte der Evolution zugleich relativ freies Spiel hätten, die Evolution also ein relativ indeterminiertes ›Tasten‹ wäre (wäre alles strikt determiniert, so könnten aus diesem Prozess niemals Lebewesen mit zunehmender Autonomie und schließlich der Mensch hervorgehen).

Damit aber entstehen außer Strukturen von Ordnung und Gestalt unvermeidlich auch Auflösung von Gestalt und Zersetzung: physischer Zerfall im Vor-Lebendigen, Übel und Leiden beim Lebendigen, Möglichkeit von Schuld und Bösem

⁵ So zwei der Buchtitel von E. Cioran.

im Bereich der menschlichen Freiheit. Natürliche Übel, Leiden, Schmerzen und Tod sind also der unvermeidliche Preis für höher organisiertes – zu Empfindungen wie Freude, Leid, Zuneigung fähiges – Leben; und darüber hinaus ist zumindest die *Möglichkeit* des moralischen Übels, des Bösen, der unvermeidliche Preis für spezifisch menschliches Leben, das sich für das Gute (oder eben auch für das Schlimme) entscheiden und das lieben (oder eben auch hassen) kann. Der Mensch kann gemeiner sein als jedes Tier; er hat aber auch die Fähigkeit, seine eigenen Ansprüche zurückzustellen und für andere Lebewesen eine Fürsorgepflicht zu übernehmen.

Viele Religionen, gerade auch die biblischen, gehen von der – in tiefen Erfahrungen und radikalem Nachdenken wurzelnden – Grundüberzeugung aus, dass ein Gott der transzendent-immanente Urgrund (Schöpfer) des Universums ist. Diese Grundannahme ist, obwohl vieles für sie spricht, nicht definitiv beweisbar; sie bleibt daher bestreitbar, ist aber auch nicht begründet ausschließbar. Sie bedeutet eine grundlegende weltanschauliche Option, die neben anderen oder gegen andere Optionen steht.

Der biblisch-christliche Schöpfungsgedanke vermengt Gott und Welt nicht (monistisch) noch trennt er sie (dualistisch), vielmehr *unterscheidet* er Gott und Welt als real differente *und verbindet* sie (*dialogisch*) in engster Beziehung. Schöpfung impliziert Freigabe ins Eigene, in Ei-

genrecht und Eigendynamik. Das All ist weder alles, noch göttlich, noch gegengöttlich, noch gottleer. Vielmehr ist das All und jedes Wesen in ihm von Gott umhüllt (Ps 139; Apg 17,27f), von ihm erfüllt/durchatmet (Jes 6,3; Jer 23,24; Weish 1,7) und von ihm bejaht/geliebt (Weish 11,24f; Lk 12,6). Gott als Urgrund, Halt und Ziel *transzendiert* alles, ist allem zuinnerst *immanent* und allem *dialogisch zugewandt* als das große liebende Du.

Nach biblisch-christlicher Überzeugung will Gott das Leid und das Böse nicht. Was er will, ist etwas anderes: Er „will andere als Mitliebende haben“⁶. Darauf will alles hinaus. Wenn Gott aber den Kosmos als eigendynamisch werdenden und die Menschen als freie Subjekte will (mit dem Ziel der freien Gemeinschaft der Liebe unter ihnen und mit sich), dann impliziert diese Freilassung zweierlei:

Erstens vermag dann alles Geschaffene Wege zu beschreiten, die ihm nicht deterministisch von Gott vorgezeichnet sind. Schon die vormenschliche Natur geht dann auch Wege, die nicht immer die gottgewollten sein müssen: eben die Wege, Umwege und Abwege einer in ihre Eigendynamik hinein freigesetzten Werde-Welt. Längst nicht alles, was ›die Natur tut‹, muss von Gott intendiert sein und ist ›der Wille Gottes‹.⁷ Und *zweitens* ist damit die *Möglichkeit* von menschlichem Freiheitsmissbrauch gegeben, von schöpfungs- und schöpferwidrigem Handeln, also von moralischem Übel oder Bösem und von da-

⁶ So die christliche Sicht prägnant zusammenfassend *Johannes Duns Scotus*, Opus Oxoniense III 32,1.6.

⁷ Wenn man, wie die Kreationisten es tun, das unbestreitbare Faktum der Evolution dennoch bestreitet und annimmt, Gott sei der große Designer, der alle Arten und Wesen fix und fertig in ihrer heutigen Gestalt geschaffen habe, dann müsste man Gott direkt auch all die Missbildungen zuschreiben und sagen: „Gott pfuscht auch, er erledigt seinen Job miserabel“ (so sarkastisch in Ablehnung jeden Schöpfungsglaubens der Londoner Genetiker *Steve Jones* in: DIE ZEIT Nr. 33, vom 11. 8. 2005). Ohne Freigabe in Eigendynamik und Evolution wäre Gott der große Pfuscher. – Der ohne Arme (mit verkrüppelten Händen an den Schultern) geborene Rainer Schmidt, der

raus erwachsendem Leid.⁸ Gott kann nicht die universale Evolution wollen und zugleich diese Kehrseiten ausschließen.

Wenn aber Gott der Urgrund (Schöpfer) der Welt ist und damit diese Übel in Kauf nimmt, dann – so sagen manche – bewertet er offenbar die zunehmende innere Autonomie der Lebewesen und die menschliche Fähigkeit zu lieben als Ergebnis der Evolution höher als diese (seinen Geschöpfen zugemuteten) Übel. Dann sind ihm Geschöpfe, die Lust und Leid empfinden, ja die in Freiheit die anderen Geschöpfe und ihn selbst *lieben können*, ein unschätzbar hohes Gut und alles wert. Sie sind ihm dann so unfassbar wichtig, dass er sich selbst nicht von den riskierten Folgen ausnimmt, vielmehr selber das Leiden auf sich nimmt, so dass die Kreaturen nicht allein den Preis bezahlen.

Doch hier melden sich Zweifel: Das Leiden in der Schöpfung – der von Gott riskierte Preis der Freiheit, „der Preis der Liebe“⁹? Ist dies angesichts des maßlosen Leids ungezählter Opfer, zumal von Unschuldigen, nicht „ein gar zu hoher Preis“ (Dostojewski)? Gewiss, es gibt keinen ra-

tional denkbaren Weg einer Evolution zu Freiheit *ohne* In-Kauf-Nahme möglicher Übel (so sagt mit Recht die sog. „Free-Will-Defence“¹⁰). Insofern scheint es vernünftig zu sagen, Gott könne freie, liebesfähige Wesen nur so schaffen, dass er – jedenfalls bis zu ihrem Tod – darauf verzichtet, ihre Entscheidungen selbst zu verursachen, weil er sie dadurch zu willenlosen Marionetten degradieren würde.

Doch so vernünftig das alles sein mag: Ist es nicht eine ganz und gar aporetische Perspektive auf Gott, anzunehmen, auch nur ein einziges grausam gequältes Opfer sei, zwar nicht intendiert, aber doch für das Wagnis des Lebendigen und der Freiheit hinnehmbar? Kann die Hinnahme von Qualen in der Natur oder von Gräueln in der Menschheit je gerechtfertigt sein durch den Wert der Willensfreiheit, der Ermöglichung unerzwungener Liebe, der Möglichkeit zur personalen Reifung (wie die „soul-/person-making-theodicy“ meint¹¹)?

Offensichtlich geraten hier zwei Dinge in argen Widerspruch zueinander: das Gesetz der Natur (Selektion) und die ohne es nicht mögliche (antiselektive) Freiheit

nach Tätigkeit in der Verwaltung mit 27 Jahren evangelische Theologie zu studieren begann, heute Pfarrer in Bergisch-Gladbach ist und bei den Paralympics in Sydney 2000 die Goldmedaille im Tischtennis bekam: „Ich bin kein Irrtum und keine Fehlkonstruktion des Schöpfers“ (sondern die Wege der Natur haben mich so werden lassen); und „ich bin nicht behindert“ (wenn ich auf der Kanzel stehe und predige oder wenn ich Hausbesuche mache und die Leute nach einem ersten Schrecken mir Dinge anvertrauen, die sie anderen nie sagen würden), andere, »normale« Menschen sind viel mehr behindert.

⁸ Wenn Gott der einzige Urgrund der Wirklichkeit ist (die er in ihre Eigendynamik freigibt), dann muss in Gott gewiss *nicht* das Böse als *Realität*, aber doch so etwas wie der letzte *Grund der Möglichkeit* von Übel, Leid und eben auch Bösem gedacht werden. Die Ur-Unterschiedenheit in Gott wäre dann der *Möglichkeitsraum* für alle anderen Unterschiedenheiten, also für Andersseinkönnen, für mögliche Selbständigkeit (Freiheit) und damit eben auch für eventuelle Verselbständigung *gegen* andere (Sünde, Böses). Hierzu Kessler 2000a, 71.

⁹ So der Titel von Gisbert Greshake, *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*, Freiburg 1978.

¹⁰ Vgl. etwa Alvin Plantinga, *The Free Will Defence*, in: M. Black (ed.), *Philosophy in America*, London 1965, 204–220; oder Richard Swinburne, *The Free Will Defence*, in: M. Olivetti (ed.), *Teodicea oggi?*, Padua 1988, 585–596.

¹¹ John Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966; *ders.*, *An Interpretation of Religion*, London 1989 (deutsch: *Religion*, München 1996); Armin Kreiner, *Gott im Leid*, Freiburg 1997.

zur Liebe. Denn einerseits gibt es höheres (empfindungs-, freiheits-, liebesfähiges) *Leben nur auf der Basis* der Verzehrung und d.h. der – bisweilen quälenden – *Zerstörung* anderen Lebens, und andererseits weigert sich die *Liebe* gerade, den andern zu töten und zu verzehren, *will* ihn vielmehr *sein lassen und* – u.U. bis zum selbstlosen Sich-verschenken – *ernähren*. Wie soll beides zusammengehen? Vielleicht so, dass Wesen in zunehmender Personalisierung und liebender Öffnung für andere über das Gesetz der Natur hinauswachsen, ohne es – jedenfalls bis zum Tod – ganz hinter sich lassen zu können? Oder ist vielleicht jedes Lebewesen „zum Untergange in einem andern bestimmt“ (Rilke), so, dass ihm im Untergang ein unerwarteter Aufgang, in der Lebenshingabe das Geschenk eines radikal neuen Lebens zuteil wird? Ist Öffnung zueinander, ehrfürchtig-dankbares Entgegennehmen des Entgegenkommens des andern Lebens, Für-einander-Raumgeben, Einander-sich-geben, zuletzt in der Lebenshingabe und im restlosen Sich-aufschließen für den ganz anderen Gott, der Sinn des Daseins?¹²

Es gibt vorbildhafte Menschen, die zu solcher Lebenseinstellung durchstoßen und dabei erfahren, dass zwar gerade nicht ständiges Glücksgefühl, aber Gegenwartsfülle, Sinn in ihr Dasein kommt. Und es ist gut, selbst nach solcher Einstellung zu

streben. Doch es wäre zynisch, von großem Leid getroffene Menschen mit derlei Empfehlungen zu überfallen. Und geradezu obszön wirkt die Idee, der Sinn des Leidens sei es, zu solch personaler Hingabe heranzureifen, angesichts der Leiden unschuldiger Kinder und auch anderer des Begreifens unfähiger Wesen, die qualvoll zerstört werden. Warum hat der Schöpfer das Leid von Geschöpfen, das so grauenvolle Ausmaße annehmen kann, in Kauf genommen?

Nach dem berühmten Wort von Teilhard de Chardin „macht Gott, dass die Dinge sich selber machen“. Er zwingt die Dinge nicht in eine bestimmte Richtung, er lädt ein, wirbt und lockt dialogisch, er wirkt nicht mit „coercive power“, sondern mit „persuasive power“, sagt die Prozesstheologie. Wenn das stimmt, dann geschieht alles in der Welt vom Urknall an immer *in einem ständigen Dialog* zwischen Gott (als ermöglichendem Grund) und den (in ihre Eigendynamik hinein freigegebenen) Geschöpfen, in einem mehr oder weniger gut *gelingenden und oft auch misslingenden Dialog*. Ein solch dialogisches Verhältnis Gott-Welt ist nicht erst auf der Ebene des Menschen, sondern schon im vormenschlichen Bereich und im kosmischen Prozess von Anfang an (Urknall, Fine-tuning der Naturkonstanten, Evolution des Lebendigen, aber auch Sackgassen usw.) anzu-

¹² In diese Richtung äußert sich – nach einem zwanzig Jahre dauernden, durch dunkelste Höllen führenden Ringen mit Gott, den sie in der Schöpfung nicht mehr fand und den sie gleichwohl nicht losließ – die französische Dichterin *Marie Noël* (Notes intimes, Paris 1959): vgl. ihre in Kessler 2000a, 56–58 zitierten Texte. Sie arbeitet sich aus dem Sog des Dunkels wieder heraus, bis dahin, dass sie sagen kann, sie glaube an die „Liebe des Anfangs“, zu deren Zeichen ihr die eucharistische Hostie wird, „dieser göttliche Bissen, in dem sich der Hunger, dieses Leben-wollen, und die Liebe, dieses Ernähren-wollen, wieder versöhnen ... Und das Sterben“ (*M. Noël*, Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes intimes, Mainz 1973, 102). Im Blick auf die Passion Jesu, der den dunklen Gott ausgehalten und die Liebe zu allen durchgehalten hat, wagt sie zu sagen: „Die größte Liebe ist die Liebe zu dem, der nichts zurückgeben kann“, der „dich verlässt oder, schlimmer noch, dich verrät“, die „liebt, ohne zu rechnen“, „die selbstloseste, die ganz verlorene, ... die Liebe, die kein Glück hat“ (Ebd. 106).

nehmen, auch wenn das Denken hier an Grenzen stößt.¹³

Dennoch befriedigt der Hinweis auf die Freigabe von Natur und Mensch in Eigendynamik bzw. in Freiheit, so richtig er ist, in der Frage nach dem Warum des Leids – für sich allein genommen – nicht wirklich. Die letzte Verantwortung für das Wagnis dieser Schöpfung fällt auf den Schöpfer selbst zurück, und wer sich an ihn wendet, kann ihn aus dieser Verantwortung kaum entlassen. Wer ihn für die Schönheit der Schöpfung (für das Rotkehlchen und das neugeborene Kind) preist, muss ihn auch nach den Qualen in der Natur und den Missbildungen fragen, – obgleich er weiß, dass sie von der Eigendynamik der Natur herrühren.

Walter Dirks erzählte von seinem Besuch bei dem vom Tod gezeichneten Romano Guardini: „Der es erlebt hat, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, dass ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ›Theodizee‹ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“¹⁴

Die Frage bleibt, als Rückfrage an Gott, zweifelnd oder womöglich hoffend, dass Gott die – einfach überzeugende – Antwort zu geben vermag, so dass das Versprechen

von Joh 16,23 eingelöst wird: „An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen“. Wer davon überzeugt ist, dass der Gott Jesu Christi wirklich ist, der wird auch davon ausgehen, dass Gott „entweder die von uns vermuteten Gründe (hat), Übel zuzulassen, oder – was wahrscheinlicher ist – bessere Gründe, als wir uns vorstellen können“¹⁵.

3. Pro und contra Rede vom Leiden Gottes: Inwiefern hilft ein leidender Gott?

Gott, wie ihn biblische Menschen erfahren, ist vom Leid seiner Geschöpfe nicht unberührt: Ihn „jammert“, ihn „erbarmt“ das Elend der Menschen und das der Tiere (vgl. z.B. Ex 3,7f und Jona 4,10f; oder Mk 1,41 und Lk 12,6, u.v.a.). Er leidet an der Übeltat von Menschen und ist gleichwohl voll Mitleid und Erbarmen mit ihnen (Hos 11,8f; Jer 31,20; Jes 63,15). Er ist auf der Seite der Leidenden (Jes 49,14f; Ps 91,15; Sir 18,13), leidet selbst in ihnen (Jer 14,17f; 26 u.ö.), ihr Leid ist sein eigenes Leid. Er will keine Opfer, weder Menschen- noch Tieropfer, sondern Barmherzigkeit, Schonung und Gerechtigkeit (Hos 6,6; Amos 5,22-24; Jes 1,10-17; Ps 50,7-14; 51,18f; Weish 11,26f).

Die Rabbinen sprechen von der Selbsterniedrigung Gottes, der in seiner *Schechina* (Herabkunft, Einwohnung) nicht nur in Dornbusch, Bundeslade, Tempel begegnet, sondern im Niedrigen und Kleinen, mit seinem Volk in die tiefste Erniedrigung

¹³ Mehr hierzu bei Kessler, Den verborgenen Gott suchen, Kap. 3, und Kessler, Schöpfung denken (s. Anm. 1).

¹⁴ Zitiert nach K. Rahner, Warum lässt Gott uns leiden?, in: Ders., Schriften zur Theologie Bd. 14, Zürich 1980, 450–466, hier 465.

¹⁵ Oliver Wiertz, Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie, in: ThPh 71 (1996), 224–256, hier 241.

des Exils geht und seine Not selbst erleidet. Elie Wiesel bezeugt seine erschütternde Erfahrung, dass ihm angesichts der furchtbaren Qualen eines von der SS erhängten jüdischen Jungen Gott nur noch als selbst am Galgen hängender und sich quälender vorstellbar wurde.¹⁶

War es nicht ein Jude, der Galiläer Jesus von Nazareth, der sich von der Gegenwart des unbedingt für alle entschiedenen Gottes erfüllt wusste und deshalb seine Güte geradezu verkörperte, bis dahin, dass er am Kreuz sterbend noch seine Peiniger liebend umfing? War ihm nicht selbst am Kreuz der allmächtige Nothelfergott verloren gegangen, so dass er nur noch in das Dunkel der nicht mehr begreifbaren Güte Gottes seine Not hineinschreien, in ihn hineinsterven konnte? Er wurde nicht – durch supranaturalen Eingriff – vor der Tortur bewahrt; das Rettende geschah vielmehr jenseits der sichtbaren Szene, als Bergung Jesu in die allpräsenze Ewigkeitsdimension Gottes hinein. Dem Osterglauben wird offenbar, dass Gott selbst in Jesus war, sich in dessen Passion und Sterben hineinziehen ließ und darin die Kraft seiner Liebe erwies, die stärker ist als Leid und Tod.

Glaubende wie Origenes, Eckhart, Katharina von Siena, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer waren der Überzeugung, dass der liebende Gott in den Leiden seiner Geschöpfe unendlich (mit-)leidet, dass er auch an der gewalttätigen Selbstabschließung

von Geschöpfen gegen andere leidet und wie in Geburtsschmerzen auf ihre Umkehr wartet. Gott sucht „Mit-Liebende“, und d.h. eben auch solche, die im Kampf gegen die Leiden anderer lieber selbst Leiden auf sich nehmen, als Mitgeschöpfe leiden zu machen.

Auf dem Hintergrund solcher biblischer und christlicher Tradition sprechen heute manche Theologen¹⁷ von Gottes eigener Passion, vom (Mit-)Leiden Gottes mit und in allen Leidenden. Andere¹⁸ haben widersprochen und die Rede vom Leiden Gottes als wenig hilfreich kritisiert. Die Frage stellt sich also: Inwiefern hilft ein leidender Gott? Was ändert das Mitleiden Gottes an den Leiden eines brutal gequälten Tieres, was an den geweinten Tränen auch nur eines einzigen gemarterten Kindes? Karl Rahner in einem Interview: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott ... genauso dreckig geht.“¹⁹ Dieses Rahner-Wort wird von denen gerne zitiert, die ein Reden vom Leiden Gottes ablehnen. Und in der Tat: Ein leidender Gott, wenn er *nur* (passiv) leiden würde, hülfe gar nichts. Dann käme es lediglich zur „Verdoppelung des Leidens“²⁰.

Bei der Rede vom Leiden Gottes ist deshalb größte Diskretion und Umsicht angebracht. An dem klassischen Bedenken gegen eine Leidensfähigkeit Gottes ist so

¹⁶ Elie Wiesel, *Night*, New York 1969, 75f. Dazu Kessler 2000a, 100f.

¹⁷ So z.B. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* Bd. 3, Einsiedeln 1980; W. Harrington, *The Tears of God. Our Benevolent Creator and Human Suffering*, Collegeville/Min. 1992.

¹⁸ So W. Groß/K. Kuschel, ›Ich schaffe Finsternis und Unheil‹. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; J. B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: *Ders.* (Hg.), ›Landschaft aus Schreien‹. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102; A. Kreiner, *Gott im Leid* (s. Anm. 12).

¹⁹ K. Rahner, in: P. Imhof/U. H. Biallowons (Hg.), *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. 1, München 1982, 245.

²⁰ So Metz (s. Anm. 18), *Gottesrede*, 95.

viel richtig, dass *der biblische Gott in radikaler Differenz zum Leiden steht* und dass ein Leiden Gottes nicht nach Art menschlichen Leidens gedacht werden darf: Als ob Gott von etwas Mächtigerem getroffen werden, an ihm scheitern, in ihm untergehen könnte (dann wäre er gar nicht Gott, und dann müsste in der Tat die Vergeblichkeit das letzte Wort haben).

Andererseits: Wer lässt Gott wirklich *Gott* sein, derjenige, der ihn heraushält aus dem Elend, oder der, der ihn hineinzieht? Macht sich Gott, wenn er denn *wirklich* ist und wenn er *Agápe* ist, also am Wohl und Wehe seiner Geschöpfe Anteil nimmt, nicht auch in seinen Geschöpfen verletzlich und leidensfähig? Und ist, je radikaler die Liebe zu seinen Geschöpfen zu denken ist, nicht desto radikaler auch sein Schmerz ob ihrer Qual? Gott in *seinen Geschöpfen*, denen er – nach gut christlicher Sicht – *innerlicher* ist *als sie sich selbst*,²¹ auf radikale und totale, für uns ganz unausdenkliche Weise verwundbar? Gott leidend nicht allein im leidenden Menschen, sondern auch im gequälten Tier? (So zu fragen trägt zur Sensibilisierung gegenüber möglichem Leid anderer Lebewesen und zu achtsamerem Umgang mit ihnen bei: dass wir z.B. Tieren wenigstens ein artgerechtes Leben ohne Qual ermöglichen, ehe wir sie schlachten, und dass wir dabei Qual vermeiden.)

Das Da-Sein und Leid Gottes im Leid der gequälten Kreatur: Es müsste – wenn

es wirklich Leiden *Gottes* sein sollte – *mehr* beinhalten als nur Gottes bloßes Mitleiden, mag dieses noch so radikal sein. Es müsste die Rettung und Heilung der Gequälten und Vernichteten einschließen (wie es die Psalmen für den leidenden Gerechten erhoffen und wie es der Osterglaube vom gekreuzigten Jesus annimmt). Der Schmerz oder das Leiden Gottes ist heilend und erlösend *nur dann*, wenn Gott das Leid *nicht* nur passiv-ohnmächtig aushält, *sondern* wenn in seiner frei mitleidenden Liebe eine größere Kraft ist, wenn sie aus noch tieferen – und zutiefst betroffenen – Potenzialen heraus das Leid auch aktivreal und kreativ zu heilen, zu überwinden vermag. Und dies nicht erst post mortem, sondern *zumindest anfanghaft schon hier und jetzt*, indem diese Liebe den Willen und die Kraft gibt, Leid, wo immer es geht, wenigstens partiell zu heilen oder doch zu lindern und, wo dies nicht möglich ist, es in Solidarität mitzutragen bzw. in Würde und Hoffnung zu bestehen.

Dietrich Bonhoeffer schrieb 1944 in der für ihn tödlichen Haft: „Nur der leidende Gott kann helfen“²². Er kann helfen dann, wenn sein Leiden nicht bloß passives Erleiden, sondern aktiv-kreatives, Leid heilendes Leiden ist. Das bloße Hineingerissensein Gottes in den Strudel des Schmerzes reicht nicht aus, aber ohne dieses gibt es auch keine Rettung.²³

²¹ So z.B. *Augustinus*, Conf. III 6, oder *Thomas von Aquin*, STh I 8,3, oder *Meister Eckhart*, Predigt 36.

²² *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1970, 394.

²³ Insofern halte ich den Titel „Alles Leid ist gottlos“, den mein Freund *Meinrad Limbeck* seinem jüngsten kleinen Buch (Alles Leid ist gottlos. Ijobs Hoffnung contra Jesu Todesschrei, Stuttgart 2005) gegeben hat, für unglücklich. Gott macht sich nicht aus dem Staub, wenn sein Geschöpf im Leid ist! Richtiger wäre gewesen: „Alles Leid ist gottwidrig“. Das wäre eine Aufforderung – jedenfalls an diejenigen, die den Gott Jesu ernstnehmen wollen –, anderen Leid möglichst nicht zuzufügen, eine Aufforderung, sensibel dafür zu werden, was dem Anderen wehtun könnte, eine Aufforderung, Leid in der Welt zu lindern und zu mindern.

4. Wo ist und wo wirkt Gott?

Der Schöpfungsglaube impliziert, dass Gott *die* Liebe ist und die Macht hat, überhaupt erst etwas anderes zu begründen, dem Eigendynamik und Freiheit zukommt. Gerade indem Gott aber Welt und Mensch in ihr Eigen-Sein hinein freigibt, gibt er ihnen endliche Eigenmacht, die er voll respektiert (also nicht im Konfliktfall revoziert), so dass er in der Tat darauf verzichtet, auf der Ebene der endlichen Kräfte – ihr Wechselspiel willkürlich verändernd – einzugreifen. Insofern beschränkt Gott sich und seine Macht gegenüber der Schöpfung und bindet sich an das (Zusammen-)Wirken der mit eigenen Wirkkräften ausgestatteten Geschöpfe, dessen Ergebnisse längst nicht immer seinem (guten) Willen entsprechen müssen. Mit der freien Setzung einer evolvierenden Welt hat Gott sich frei dazu bestimmt, sich von der Mühsal, den Leiden und den Bereicherungen des Weltprozesses selbst betreffen zu lassen. Erschaffen ist für Gott „keine Vergnügungsreise“, es ist ein Risiko und Drama, in das er sich ganz und gar einlässt.²⁴ Und dies so sehr, dass er „bis in die äußerste Entfernung, den unendlichen Abstand von sich selber hinausgeht“²⁵, sich in einem endlichen Menschen (einem Stück Natur) inkarniert und sich so selber einsetzt in seine Welt. Wie kommt Gott dort vor?

Jüdische und christliche Tradition unterscheidet zwei bzw. drei Weisen der Immanenz, Ko-Präsenz und des Wirkens Gottes in der Welt, die ich kurz mit Bezug

auf Thomas von Aquin und Martin Luther andeute:

(1) In allen geschaffenen Wesen ist Gott anwesend als der „spiritus animans et vivificans“ (Luther), als der, der ihnen „Sein, Kraft und Eigenaktivität“ verleiht.²⁶

Er erhält sie, auch dann, wenn sie damit Grausiges anstellen: dann er-trägt er sie, hält sie leidend aus, leidet an und in ihnen (ist nicht der unberührte Designer mit der Perspektive von außen). So also ist der Atem des Göttlichen in allen Wesen, auch in den Übeltätern; so hat Gott auch mit dem Bösen zu tun, ist dieses nicht von ihm weggeschoben. – Aber so kommt Gott mit seinen eigentlichen Intentionen (seinem guten Willen für alle) noch gar nicht zum Zug. Naturgesetze und Evolution sind noch nicht das eigentliche Wirken Gottes, sie sind die – freilich dynamisch evolviere-nde – Bühne: welches Stück auf ihr gespielt wird, hängt von den in ihre Eigendynamik freigegebenen Wesen ab; Gott hat es aus der Hand gegeben, in die Hand der werdenden Wesen und in unsere Hand. Deshalb ist nicht alles, was die Natur tut, Gottes Wille. In der Natur zeigt sich Gott nur undeutlich; sie bietet zu viele Spuren, um Gott zu leugnen, und zu wenige, um sicher zu sein (Pascal)²⁷. Wegen dieser tiefen Zweideutigkeit der Natur nannte Luther die Kreaturen, auch wenn Gott *in* ihnen ist und sie Spuren Gottes darstellen, doch nur „Larven“ oder „Masken“ Gottes: da bekommt man höchstens die Rückseite Gottes, den verborgenen, nackten Gott zu sehen (und da bleiben all die Warum-Fra-

²⁴ Vgl. Teilhard de Chardin, *Mein Glaube*, Werke, Bd. 10, Olten 1972, 103.

²⁵ Vgl. Simone Weil, *Zeugnis für das Gute*, München 1990, 18.

²⁶ Vgl. Thomas v. Aquin, *STh I* 8,1–3.

²⁷ Vgl. Blaise Pascal, *Pensées*, Fragmente 229; 242f; 430; 441; 556f; 580. Pascal meinte, dass diese theoretische Unentscheidbarkeit nur durch eine existenzielle Entscheidung, durch eine Lebens-Option (eine „Wette“ mit dem Einsatz des ganzen Lebens) aufgelöst werden kann. Er selbst hatte, bewegt durch eine ihn tief erschütternde Gotteserfahrung, auf den Gott Abrahams und Jesu gesetzt. Ähnlich Reinhold Schneider und viele andere.

gen), „vom Abgrund göttlicher Weisheit und Barmherzigkeit“ erkennt die Vernunft hier rein gar nichts (der wird erst in Christus offenbar).²⁸

(2) *In Menschen* aber, *wenn und soweit* sie Gott – mit seiner Güte – in ihr Leben „einlassen“ (Rabbinen), kann Gott noch ganz anders gegenwärtig werden, wirken und sprechen: Er kann ihnen „einwohnen“ wie der Geliebte im Liebenden (Thomas), als der „spiritus sanans et sanctificans“ (Luther), kann in ihnen mit seinen eigentlichen Intentionen (Güte, Gerechtigkeit, Heil *für alle*) Raum gewinnen und durch sie in der Welt zum Zug kommen. Hier kann man von Gottes eigentlichem Wirken sprechen.²⁹ Insoweit Menschen sich der *Agápe* zu anderen öffnen und damit Gottes Güte – ob nun seiner bewusst oder nicht – praktisch in sich Raum geben, realisieren sie ihre Bestimmung, Bild und Treuhänder Gottes in der Schöpfung zu sein, wird die Schöpfung partiell zum Ort der Herrschaft (der Güte) Gottes. Wo Menschen Gottes Güte nicht praktisch einlassen, kann Gott als er selbst (mit seiner Güte) auch nicht ›vorkommen‹. Und man muss sich nicht wundern, wenn man ihn dann dort auch nicht findet.

(3) *In einem* Geschöpf aber, dem Galiläer Jesus, der ganz aus Gottes Gegenwart

lebte, deshalb vorbehaltlos und bis zum Äußersten liebte, konnte Gott sich in seinem wahren Wesen gegenwärtig machen, sprechen und wirken: als die un-bedingt für alle entschiedene *Agápe*. Deshalb: „Wiewohl Gott überall ist in allen Kreaturen, will er doch nicht, dass ich ihn da suche ..., sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht.“³⁰ Wenn man ihn in Weg und Person Jesu suchst, dann findet man ihn recht – auch in den andern Kreaturen und in den kosmischen Prozessen.³¹

Dem NT zufolge will Gott indes nicht nur in Jesus ganz gegenwärtig sein: Er will „alles *in allen* und *in allem* sein“ (1 Kor 15,28), er will bei allen wohnen und alle Tränen abwischen (Apk 21,3–5): möglichst jetzt schon. Das wäre das vollendete Reich Gottes, der neue Himmel und die neue Erde, oder wie die Bilder heißen mögen. Die Schöpfung ist daher in einem fortwährenden Prozess der *Geburtswehen* (vgl. Röm 8,19): dass der Geist der *Agápe*, der Freiheit, der Fürsorge und des Lebens mehr Raum finde in den Menschen, ihren Beziehungen und Verhältnissen, und so auch in anderen Lebewesen.

Gott selbst leidet von Anfang an mit seiner Schöpfung gewissermaßen Geburts-, Wachstums-, Vollendungs-Wehen. Weit mehr noch und radikaler als liebende El-

²⁸ M. Luther, WA, Bd. 46, 669; vgl. Bd. 19, 207. – Vgl. hierzu Kessler 2000a, 44f. 51–58.

²⁹ Luther und die Apologie der Confessio Augustana (XII, 51ff) unterscheiden Gottes opum alienum und Gottes opus proprium. Letzteres bezieht sich auf das Evangelium Jesu Christi. Ich dehne es jüdischer und katholischer Tradition gemäß auf die Menschen aus, die und soweit sie für Gott und seine allen geltende Güte sich öffnen.

³⁰ M. Luther, WA, Bd. 19, 492.

³¹ Diese Welt (Natur und Menschheitsgeschichte) zeigt mir nicht klar, dass ein Sinn ist und das Gute siegen wird. Um im Kosmos und im Leben einen letzten Sinn zu finden (und nicht nur den kleinen Sinn und Unsinn des Alltags, des Fernsehens, des Business usw.), brauche ich die Fürsorglichen, die sich für andere einsetzen, auch wenn sie nichts davon haben, ich brauche sie (und mein eigenes Eintreten in ihre Reihen) als Hoffnungszeichen. Vor allem brauche ich diesen Jesus mit seiner Eindeutigkeit und Klarheit – aber er wurde in dieser Welt gekreuzigt: rein empirisch komme ich nicht über den zweideutigen Horizont der Welt hinaus, der Osterglaube an die Auferweckung und Rettung des Gekreuzigten eröffnet nochmals einen wirklich neuen Horizont.

tern oder Freunde bangt er darum, wie wir Geschöpfe uns selber formen³², dass wir für uns und andere heilsame Wege gehen. Er leidet, wo das Geschehen in Natur und Geschichte in quälende Zerstörung abgeleitet: Er leidet *mit*, ja *in* den Gequälten (*und* in den Quälenden), und er ruht nicht, bis ihre Wunden geheilt (bzw. ihre Verhärtungen aufgetaut) sind.³³

Jetzt schon und fortwährend *wirbt* Gott – vor allem vermittelt durch Menschen, die sich von ihm bewegen lassen, aber wohl auch durch naturale und sozial-geschichtliche Ereigniskonstellationen – um Guttat, Heilung, Versöhnung in Gerechtigkeit, *gibt* dazu *Impulse*, macht frei-bleibende *Angebote*, *eröffnet* so neue, ergreifbare *Möglichkeiten*, *unterbricht* den absehbaren Lauf der Dinge.

Der Glaube hofft, dass es überhaupt keine Situation gibt, in der Gottes Möglichkeiten am Ende wären: auch dort nicht, *wo wir am Ende sind* mit unseren Handlungsmöglichkeiten (im eigenen Tod, angesichts des Todes anderer, im ihnen angetanen und von uns nicht wiedergut-

machbaren Unrecht). Dürfen wir also der unergründlichen Liebe Gottes eine Kraft zutrauen, die auch noch an das – vielleicht doch nur für uns im Zeitfluss Befindliche – unwiederbringlich Vergangene rührt? Dürfen wir der Liebe Gottes zutrauen, dass sie im nicht abgebrochenen Dialog alle Dinge und Menschen (auch das Verfahrere, Verhärtete, die Unversöhnlichen) schließlich doch mit ihrer Wärme aufzutauen und zu gewinnen vermag? Hält Gott für diese schöne *und* geplagte Welt – in seiner radikal anderen Dimension – vielleicht eine alles Begreifen übersteigende Versöhnung und Gutmachung bereit, die auch an das schon gelittene Leid rührt? Hält er für diese Welt – deren kontingent entstandene Naturgesetze und deren fortdauernde Eigendynamik es *nicht* zulassen, dass *kein* Lebewesen ein anderes tötet (und oft auch quält) – noch etwas Anderes bereit, das unter den jetzigen Naturbedingungen nicht erreichbar ist: etwas von der Art, wie es die jüdischen Visionen vom friedlich miteinander weidenden Wolf und Lamm erträumen (Gen 1,29f; Jes 11,6–9; 65,25; Sib

³² Es erscheint inakzeptabel, dass ein guter Gott sich angesichts himmelschreienden Elends zurückhält und es nicht durch Eingreifen beendet. Manche Menschen gebrauchen einen Vergleich und sagen: Wenn mein Kind am Ertrinken ist, dann werde ich doch nicht zusehen, sondern ins Wasser springen. Indes, dieser Vergleich geht an dem vorbei, was hier zu bedenken ist. Wenn Gott die Schöpfung nämlich von Anfang an in ihre Eigendynamik und Eigenständigkeit hinein freigelassen hat, dann trifft hier eher der folgende Vergleich zu: Was tut ein guter Vater (oder eine gute Mutter), wenn der erwachsene Sohn (oder die Tochter) verkehrte, unheilvolle Wege geht? Er wird ihn nicht mit Gewalt davon abhalten können, ohne die Vertrauensbasis zu zerstören. Also kann er nur an die Einsicht appellieren, werben, bitten, diskret begleiten. Diese Analogie könnte Gottes Lage treffen.

³³ Gegen ein Missverständnis der Passion Christi und gegen eine falsche Mystifizierung des Leidens muss angemerkt werden: Gott wirkt nicht einfach durch Leiden, sondern er wirkt durch solches Tun und (aus dem Kampf gegen Leiden einem erwachsenden) Leiden, das innerlich von der *Agápe* erfüllt und geformt ist; denn „die *Agápe* stammt aus Gott“, und „wer liebt und das Gerechte tut, der ist aus Gott geboren/gezeugt“ (1 Joh 4,7f; 2,29; 3,10). Wo also Menschen aus *Agápe* zu andern handeln, leiden, sterben, dort kann vom Wirken Gottes gesprochen werden. Wo aber ein Geschöpf nur leiden muss durch andere, da leidet Gott selbst auf uns unbegreifliche Weise aktiv; und da haben wir kein Recht, ein Handeln Gottes im eigentlichen Sinne zu projizieren, sondern nur die Pflicht, solches Leiden abzuschaffen oder wenigstens zu mildern und darin dem Wirken Gottes Raum zu schaffen.

3,787ff) und wie es die Rede von der nach Erlösung seufzenden Kreatur erhofft (Röm 8,19–25)?

5. „Gott“ – ein Wort des Protestes und der aktiven Hoffnung gegen das Leid

Der Schöpfungsglaube hat eine Perspektive, welche die Natur und die Geschichte schon hier und jetzt auf die ungeahnten Möglichkeiten Gottes hin öffnet. So setzt er gerade *gegen* das Leid auf *Gott*, nicht auf die Zusammenreimbarkeit von Gott und Leid. Die enge (passions-theologische) *Verschränkung* von Gott und Leiden in der Rede vom Leiden Gottes ist deshalb auch nur dann haltbar, wenn sie zugleich die (promissorisch-praktische) *Entgegensetzung von Gott und Leid* beachtet. Denn Gott steht biblisch *gegen* das Leid.

Biblisch ist „Gott“ ein Wort des *Vertrauens* auf eine unbedingt rettende Wirklichkeit und ihre Selbstzusage (Ps 91,15; 23,4), ein Wort der *Klage* und des *Protests* gegen das Böse (Ps 22 u.a.), ein Wort der *Nichtakzeptanz* des Leids auch der Tiere

und damit der naturalen Bedingungen der Schöpfung, wie sie ist (Jes 11,6–9; 65,25; Hos 2,18f), ein Wort der *Verheißung* von Überwindung des Leids (Jes 25,8; 35,10; Apk 21,4), ein Wort der *Aufforderung* zu Widerstand gegen Unrecht und zu Einsatz für Recht. Der Gott Abrahams und Jesu ist „der Anti-Böse“ (E. Schillebeeckx). Und wer immer entschieden für das Gute Partei ergreift, der setzt – ob er es weiß oder nicht – letzten Endes auf *diesen* Gott, dass er sich erweise.

Die Bibel erklärt das Übel und das Böse nicht (weg), reimt es nicht mit Gott zusammen, erhebt es auch nicht zu einer göttlichen Gegenmacht; sie wird vielmehr angesichts himmelschreienden Unrechts zum Schrei nach Gott, zum Schrei nach Rettung der ungerecht Leidenden, der Opfer (Ex 2f u.a.; Mk 15,34). Gerade dabei sagt sie „ja“ zu einem Gott, der noch mehr und anders ist als Natur und Geschichte mit ihren Zweideutigkeiten.

Die biblischen Aussagen über Gottes Güte, Gerechtigkeit, Macht (von Ex 3,14 bis 1 Joh 4,8) sind nicht projektiver Reflex von Menschen in glücklicher Lage oder mit optimistischem Naturell. Vielmehr sind sie entstanden mitten *in* der Not und Niederlage der Guten, *im* Leiden Unschuldiger, *im* Ausbleiben der Hilfe Gottes, sind also gesprochen im Angesicht gerade der Erfahrungen, die oft (z.B. schon von den „Toren“ in Ps 10; 13f u.ö.) *gegen* sie ins Feld geführt werden. Diese Aussagen von Gottes Güte und Macht stehen somit *in bewusstem Widerspruch* zu unsrer Wirklichkeitserfahrung. Sie sind nicht Deskriptionen eines *vorhandenen* gütig-allmächtigen Gottes, den man in sein Kalkül – etwa in eine Theorie der Vereinbarkeit von Gott und Leid (Theodizee) – einbauen könnte, sondern sind Behauptungen und Verheißungen, deren Wahrheit strittig ist und

Weiterführende Literatur:

Zum Thema des Artikels seien folgende Publikationen des Autors genannt:

Hans Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006.

Ders., Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

Ders. (Hg.), Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften, Würzburg 2000.

sich erst noch herausstellen muss. Sie tragen einen „Verheißungsvermerk“ (J. B. Metz); der Satz „Gott ist die Liebe“ meint dann: „Wir vertrauen darauf, dass Gott sich noch als Liebe für alle erweisen wird“ – gewiss deswegen, weil er Liebe *ist*, aber eben dies muss sich bewahrheiten.

Die vorhandene Welt ist ja so, dass in ihr Gott (die *Agápe*) weithin noch gar nicht vorkommt; vieles, was in der Welt geschieht, ist mit dem Glauben an diesen Gott nicht vereinbar und würde ihn widerlegen, wenn es das letzte Wort behielte. Dort, wo Menschen im Geist des Jesus von Nazareth leben, kommt etwas von der Güte Gottes zum Vorschein in der Welt. Erst dann freilich, wenn alle Wunden geheilt, „jede Träne abgewischt und kein Tod mehr sein wird noch Wehschrei noch Schmerz“ (Apk 21,4), und wenn überdies alle Wesen rückblickend sogar ihre geweinten Tränen gutheißen können, erst dann wird für alle definitiv klar sein, dass Gott – die allmächtige Güte – und die Schöpfung wirklich „gut“ (Gen 1) sind.

Die biblischen Aussagen über Gottes Güte und Macht sind also *Versprechen* der Rettung und einer universalen Gerechtig-

keit. Sie sind Verheißungen für den existenziell Bedrohten und für denjenigen, der gegen Unrecht ankämpft und sich dabei jenes „Leiden“ einhandelt, „das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst“³⁴. Diese Aussagen können deshalb nur im persönlichen Ergreifen der in ihnen steckenden Verheißung wiederholt und anderen zugesagt werden. *Nicht* für sich in Anspruch nehmen kann sie, wer andere quält oder wer andere darben sieht und, obwohl er genug zum Leben hat, ihnen nicht aufhilft (1 Joh 3,17; 4,20; Mt 18, 23–33).

Übel, Böses und Leiden wollen weniger *begriffen* als bekämpft und bestanden werden, im Vertrauen, dass dieses große Du, das wir „Gott“ nennen, immer mit uns da ist (Ps 23,4).

Der Autor: Dr. Hans Kessler, geb. 1938, ist emeritierter Professor für Systematische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt am Main. Er ist auch Mitbegründer und Sprecher der interdisziplinären Forschergruppe „Naturwissenschaften und Theologie“.

³⁴ L. Boff, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst, in: Concilium 12 (1976), 547–553.