

KANN GOTT LEIDEN?

Editorial

Ipse pater non est impassibilis.

ORIGENES

Das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes mag dem Glauben eine Selbstverständlichkeit sein, für das Denken ist es eine bleibende Zumutung. Denn der Mensch gewordene Gott wäre nicht wahrhaft Mensch geworden, wenn er nicht auch gelitten und sich dem Tod ausgesetzt hätte. Gegen die Annahme der Docketisten, dass Gott die Menschwerdung nur simuliert, dass er den schmachvollen Tod am Kreuz nur zum Schein inszeniert habe, setzt bereits der Johannes-Prolog die Aussage, dass der göttliche Logos ins *Fleisch* gekommen sei (vgl. Joh 1,14). Wie aber ist göttliche Transzendenz mit der Hinfälligkeit des Fleisches vereinbar? Verdient ein Gott, der die Gestalt eines Menschen annimmt, leidet und stirbt, noch Gott genannt zu werden? Oder rückt die Vorstellung eines inkarnierten und gekreuzigten Gottes unweigerlich in die Nähe von Mythologie? – Andererseits: Was wäre das für ein Gott, der an der Leidens- und Schuldgeschichte der von ihm geschaffenen Menschen keinen Anteil nehmen könnte, der ewig und vollkommen, aber vollkommen teilnahmslos wäre? Und was wäre mit einer Welt, die sich hoffnungslos selbst überlassen bliebe und nicht auf Rettung durch eine transzendente Macht bauen könnte?

Schon diese Fragen zeigen die Brisanz, in welche das Thema *Kann Gott leiden?* hineinführt. Will man Möglichkeiten und Grenzen einer theologisch verantwortbaren Rede vom leidenden Gott ausloten, empfiehlt es sich zu klären, ob und wenn wie sich das *biblisch* bezeugte Geschichtshandeln Gottes mit der *philosophischen* Gotteslehre der Griechen vereinbaren lässt.

In der antiken Philosophie ist die Vorstellung von einem Leiden Gottes nicht nur mythologieverdächtig, sondern schlechterdings unvollziehbar. Der *unbewegte Bewegter* des Aristoteles kann und darf durch die Welt nicht bewegt werden. Er ist der Eine und Unveränderliche, der keine Außenbeziehung zur Welt und deren veränderlicher Vielfalt unterhält – das ist seine Größe und seine Grenze. Seine Größe, weil er – anders als die Götter des Mythos – durch die Geschehnisse der Welt in seinem selbstgenügsamen ewigen Leben nicht beeinträchtigt wird. Seine Grenze, weil er am Leben der Welt und der Geschichte der Menschen keinen Anteil nehmen kann,

ohne in den Strudel der Endlichkeit hineingerissen zu werden. Das philosophische Axiom der *Apatheia* und Unveränderlichkeit hat die Funktion, die bleibende Transzendenz Gottes über das Weltgeschehen festzuhalten. Gerade dadurch aber etabliert es eine unüberbrückbare Kluft zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre.

Anders der Gott der biblischen Überlieferung. Von ihm wird bezeugt, dass er von Anfang an dramatisch auf das Tun und Lassen der Menschen bezogen ist. Unverblümt werden ihm im Alten Testament Affekte zugeschrieben: Ihn reut es, den Menschen erschaffen zu haben; er trauert und zürnt, wenn Israel, sein erwähltes Volk, gegen den Bund verstößt und treulos zu anderen Göttern seine Zuflucht nimmt; zugleich aber wirbt er eifersüchtig um seine Liebe und nimmt seinen Zorn zurück, wenn Israel zu Umkehr und Buße bereit ist. Im Neuen Testament legt Gott sich selbst im Fleisch eines Menschen aus. Jesus vollzieht die *authentische Exegese* des göttlichen Willens, wenn er mit den Armen und Kranken Mitleid hat, den Sündern gegenüber Erbarmen zeigt, über das sich verhärtende Jerusalem weint oder voller Abscheu das merkantile Treiben am Tempel geißelt. Von Todesangst zerrissen, unterwirft er sich schließlich dem Willen des Vaters und nimmt das Äußerste auf sich. Das innere Motiv dieses Geschehens wird freigelegt, wenn es heißt, Gott habe «die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16). Dass nicht nur im Leben und Wirken, sondern vor allem im Sterben Jesu Christi, also am Kreuz, die unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe Gottes zum Ausdruck kommt, ist für jüdische Ohren ein Skandal, für Griechen eine Torheit (vgl. 1 Kor 1,23) und noch für Goethe eine unzumutbare Wahrheit.¹ «Gott am Kreuze ... eine Umwerthung aller antiken Werthe» – notiert Nietzsche² und bringt damit die Spannung zwischen philosophischer Theologie und dem auf Golgotha kulminierenden Geschichtshandeln Gottes auf den Punkt. Wenn aber der rückhaltlose Selbsteinsatz des Gekreuzigten Ausdruck und Vollzug der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes ist, dann zwingt dies zu Modifikationen der philosophischen Theologie – ohne dass deren berechtigtes Anliegen, die Transzendenz des einen Gottes über die Geschichte zu wahren, leichtfertig beiseitegeschoben werden könnte. Wie und unter welchen Bedingungen im Blick auf das Kreuz dann von einer Leidensfähigkeit Gottes die Rede sein kann, ohne in einen kruden Patrippassianismus zurückzufallen, das muss in der Christologie (wie ist das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Christus zu bestimmen?) und Trinitätstheologie (wie verhält sich das geschichtliche Wirken Gottes «ad extra» zu seinem ewigen Wesen «ad intra»?) verhandelt werden.

Diese flüchtig angerissenen Fragen wollen die Beiträge dieses Themenheftes weiter vertiefen und klären helfen. Ohne eine biblische Vergewisse-

nung hinge die ganze Problematik in der Luft, daher bietet der erste Beitrag eine Auslegung des Vierten Gottesknechtslieds (*Christoph Dohmen*). Statt eine Übersicht über die biblischen Stellen zu bieten, in denen von Affekten Gottes die Rede ist, schien eine Konzentration auf diesen Text sinnvoll, da er bereits im Neuen Testament herangezogen wird, um die Heilsbedeutung des Todes Jesu *pro nobis* aufzuschließen (vgl. Lk 24,13–35; Apg 8,26–40). Mit dem Eintritt des Christentums in den hellenistischen Kulturraum musste das Evangelium von der rettenden und versöhnenden Kraft des Kreuzes Jesu Christi mit der antiken Philosophie vermittelt werden. Dabei kam es nicht – wie die Hellenisierungshypothese unterstellt – zu einer den Glauben verfälschenden Assimilation, sondern vielmehr zu einer kritischen Aneignung des Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms. Dies vermag ein Überblick über die einschlägigen Aussagen der Kirchenväter zu zeigen, die in dem Motiv «des leidlosen Gottes, der leidet» zusammenlaufen (*Michael Figura*). Das selbstgenügsame Leben Gottes bliebe allerdings von einem gewissen Ungenügen gezeichnet, wenn es nicht in der Lage wäre, sich aus freier Liebe seinen verlorenen Geschöpfen zuzuwenden. Dies lässt sich insbesondere an Origenes studieren, der den Gedanken der Leidens- und Leidenschaftslosigkeit der göttlichen Natur mit dem des freiwilligen Mitleids aus Liebe (*passio caritatis*) zu einer originellen Synthese verbindet (*Markus Enders*). In der Hochscholastik musste das Verhältnis zwischen philosophischem Gottesbegriff und christlichem Glauben neu austariert werden. Die Aristoteles-Rezeption trug allerdings insofern zu einer gewissen Engführung bei, als im Horizont der Akt-Potenz-Lehre ein wirkliches Verhältnis Gottes zur Welt (*relatio realis*) nicht mehr konzipiert werden konnte.³ Statt dessen wird das Thema des mitleidenden Gottes in der affektiven Theologie und Passionsmystik um so intensiver traktiert. Als Motiv für die praktische Nachfolge rückt dabei ins Zentrum, das menschliche Leiden (*passio*) in ein Mitleiden (*compassio*) mit dem leidenden Gottesknecht zu verwandeln – bis hin zu der (keineswegs masochistischen) Freude, im täglichen Kreuztragen an der Solidarität Gottes mit den Menschen teilzuhaben.⁴ Mit der folgenreichen Trennung von Theologie und Heiligkeit dürfte es zusammenhängen, dass diese spirituellen Impulse über Jahrhunderte hinweg kaum produktiv auf die offizielle Theologie zurückgewirkt haben. – Nicht verwunderlich ist es hingegen, dass das Problem des leidenden Gottes im 20. Jahrhundert erneut virulent wurde. Die Erfahrung von barbarischer Gewalt und totalitärem Terror führte dazu, die Vorstellung von Gott als einem apathischen und unbeteiligten Zuschauer der Geschichte zu problematisieren. So wurden im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Neuorientierung der Theologie beachtliche Versuche unternommen, vom Kreuzesgeschehen her die Rede vom leidenden Gott zu rehabilitieren.⁵

Symptomatisch für diese Bemühungen ist der berühmte Satz aus dem Gefängnis-Tagebuch Dietrich Bonhoeffers: «Nur der leidende Gott kann helfen.»⁶ Die Versuche, die Rede von einer Passion Gottes kreuzestheologisch zu begründen, sind allerdings in den letzten Jahren verstärkt in die Kritik geraten. Es wird ihnen vorgeworfen, das reale geschichtliche Grauen in den Gottesbegriff aufzuheben und die klagende Rückfrage an Gott durch Verweis auf einen empathischen Gott zu unterlaufen. Ob dieser Vorwurf zutrifft oder nicht seinerseits Rückfragen aufwirft, soll anhand einer *Relecture* der trinitarischen Kreuzestheologie von Hans Urs von Balthasar näher geprüft werden (Jan-Heiner Tück). Als äußerste Konsequenz einer Theologie des Leidens Gottes könnte man das viel zitierte Wort vom «Tode Gottes» begreifen. Zeitdiagnostisch scheint es heute nicht nur die esoterische Aufweichung des Gottesbegriffes, sondern auch das weit verbreitete Gefühl einer radikalen Abwesenheit Gottes präzise zu treffen. Nietzsche hat es in Umlauf gebracht, um eine vom Nihilismus bedrohte Epoche zu kennzeichnen. Weniger bekannt ist, dass das Wort vom Tode Gottes über Hegel und Jean Paul zurück auf Luther verweist und einen genuin *christologischen* Ursprung hat (Peter Henrici). Wenn aber Gott sich dem Tod aussetzt, siegt das Leben. Darauf gründet jedenfalls die Hoffnung der Christen, dass am Ende die Lebendigkeit Gottes den Tod des Todes herbeiführen wird. Aber wird am Ende auch alles gut sein? Das göttliche Gericht bliebe wohl unter dem Niveau der menschlichen Freiheitsgeschichte, wenn es von einem *unbetroffenen* Richter vollzogen würde, der durch *äußerlich* bleibende Dekrete über die Lage der zu Richtenden hinwegspräche. So reicht das Thema des leidenden Gottes bis in die Gerichtstheologie hinein. Jesus Christus, «der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten», kennt die *innere* Situation der Erniedrigten und Beleidigten ebenso wie die Gottverlassenheit der Sünder. Gerade dies berechtigt zu der nach Auschwitz wahnwitzigen Hoffnung, dass sich die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes am Ende zugunsten aller auswirkt, und das schier Unmögliche – Versöhnung zwischen Tätern und Opfern – möglich, ja Wirklichkeit werden kann (Matthias Remenyi). – Eine vorsichtig kreisende Annäherung an Dostojewskis Roman *Der Idiot* lenkt den Blick zuletzt auf eine Figur, die irgendwie quersteht zum normalen Leben, die auftaucht und geht, und deren Fehlen erst dann, wenn sie gegangen ist, seltsam vermisst wird. Ihr *unersättliches Mitleid mit anderen* ist es, das sie in eine Nähe zu Christus rückt, sie zu einer Ikone des Unendlichen macht, die auch heute zu denken gibt (Holger Zaborowski).

In den PERSPEKTIVEN beleuchtet Joseph Kardinal Ratzinger anlässlich des 100-jährigen Bestehens der päpstlichen Bibelkommission das Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und Exegese. Dieses Verhältnis war lange belastet, da die Anwendung der historisch-kritischen Methode in der katho-

lischen Exegese durch lehramtliche Interventionen massiv eingeschränkt wurde. Andererseits ist in den letzten Jahren auch deutlich geworden, dass die ungehinderte Ausübung historischer Kritik nicht automatisch einen unverstellten Zugang zu den biblischen Realitäten garantiert. Historische Kritik, die den Standpunkt des Glaubens aus vermeintlich wissenschaftlichen Gründen neutralisiert, wird blind; ein Glaube hingegen, der sich auf das Kerygma zurückzieht und die historische Dimension den Historikern überlässt, leer. Daher ist das Ringen um eine angemessene Bibelhermeneutik eine bleibende Aufgabe, die von Vertretern der Exegese und des Lehramts in gemeinsamer Anstrengung anzugehen ist. Dass hier auch Fragen nach der Geschichts- und Leidensfähigkeit Gottes tangiert werden, wird deutlich, wenn Ratzinger gegenüber einem versteckten Deismus in der Theologie betont: «Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel.»

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J.W. VON GOETHE, *Venezianische Epigramme*, Nr. 66, in: DERS., *Werke*, Bd. 1 (Bibliothek Deutscher Klassiker 9), München-Wien 1982, 115.

² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in: DERS., *Werke. Kritische Werkausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, VI/2, Berlin 1968, 65.

³ Vgl. J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in: *Revue thomiste* 69 (1969) 5–27.

⁴ Vgl. A.M. HAAS, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt/Main 1989, bes. 127–152.

⁵ Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 191–222; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zollikon-Zürich 1953, bes. 270ff.; J. GALOT, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976; E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965, bes. 97ff.; DERS., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 409–543; K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 184–207; DERS., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 36–76; H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Theologie*, Münster 1969; H. RIEDLINGER, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg 1983 u.a.

⁶ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, München 1990, 192. Vgl. auch J. MARITAIN: «Si le gens savaient, que Dieu «souffre» avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées.» *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, 25.