

Ulrike Link-Wieczorek

# 1. Verzweiflung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben

## Einleitung

»Ich danke dir, mein himmlischer Vater, durch Jesum Christum, deinen lieben Sohn, dass du mich diese Nacht vor allem Schaden und Gefahr behütet hast ...« So beginnt Martin Luthers (1483-1546) Morgensegen, wie man ihn im evangelischen Gesangbuch finden kann. Der Tonfall des Gebetes strahlt eine beruhigende Geborgenheit aus. Wie aber können dies zum Beispiel die Opfer von großen Hochwassern hören, deren Existenzgrundlage in manchen Gegenden der Erde Jahr für Jahr im Wasser versinkt? Wie klingt ihnen wohl das Glaubensbekenntnis, das in den meisten christlichen Kirchen auf der ganzen Welt Sonntag für Sonntag im Gottesdienst gesprochen wird: »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde«?

Der Dichter Georg Büchner lässt schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts seinen Danton den Zweifel an der Existenz Gottes auf die Erfahrung des Leidens zurückführen: »Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus.«<sup>1</sup> Welchem erwachsenen Menschen wäre dieser Zweifel nicht bekannt, und zunehmend wird uns durch die Forschungen in Religionspädagogik und -psychologie klar, wie sehr auch schon Kinder in ihrer religiösen Entwicklung mit dieser Erfahrung ringen.<sup>2</sup> Wie Erwachsene erleben auch sie schwere Krankheiten, Sucht-Abhängigkeit, in immer stärkerem Ausmaß Trennungen im Familien- und Freundeskreis oder qualvolles Sterben von Angehörigen. Die Filmindustrie des 21. Jahrhunderts bietet Science-Fiction-Geschichten an, denen der Mythos vom Kampf des Guten mit dem Bösen zugrunde liegt.<sup>3</sup> Wie plausibel kann denn die Gottesrede der Christen angesichts der Erfahrungen von Unheil überhaupt erscheinen?

1. Georg Büchner, Dantons Tod, 3. Akt, 1. Szene, in: Werke und Briefe, hg. v. K. Pörnbacher u. a. (Münchener Ausgabe), München 2. Aufl. 1990, 107.
2. Vgl. dazu Rainer Oberthür, Kinder fragen nach Leid und Gott, München 1998; Ralph Sauer, Gott – lieb und gerecht? Junge Menschen fragen nach dem Leid, Freiburg u. a. 1991, 2-26; Friedrich Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987.
3. Vgl. dazu Inge Kirsner, Religion und Kino. Mythos und Wirklichkeit, in: dies. / Michael Wermke (Hg.), Religion im Kino. Religionspädagogisches Arbeiten mit Filmen, Göttingen 2000, 12-40.

Jerzy Potrzebowski

»Prisoners in Auschwitz I, Waiting to be Taken to a Gas Chamber«

1950

Quelle:

Auschwitz, A History of Photographs,  
Auschwitz-Birkenau, State Museum, Indiana.

Das eigentliche Ursymbol des Schrecklichen freilich wurde Auschwitz, die Shoah repräsentierend, die gezielte und organisatorisch perfektionierte Ermordung von Millionen von Juden und Jüdinnen in der Zeit des sog. Dritten Reichs. Angesichts dieser Erfahrungen mag der Behütungs-Tonfall christlicher Gebete und Bekenntnisse in besonderem Maße un-glaubwürdig werden. Seit Auschwitz wird denn auch nicht nur in der Theologie, sondern auch in Philosophie und vor allem in der Literatur mit besonderer Dringlichkeit danach gefragt, wie man nach diesen Erfahrungen überhaupt noch von Gott reden könne.<sup>4</sup>

Freilich ist das Ringen mit der Gottesfrage angesichts des wahrnehmbaren Übels eigentlich so alt wie der Gottesglaube überhaupt. Bei allen Varianten, die man in den Antwortversuchen entwickelt hat – ein heimliches Grundbekenntnis zieht sich dabei durch die Theologie: Das Leiden kann nicht auf »das Böse« als eine Macht zurückgeführt werden, die Gott gleichwertig wäre. In einer solchen Sicht wäre kein Raum für das christliche Bekenntnis zu Gottes endgültigem Heilswirken. Aus diesem Grund hat sich schon das frühe Christentum gegen zeitgenössische religiöse Systeme gewehrt, die die Ambivalenz der Erfahrung von Lebensbewahrung und Lebensbedrohung durch einen  $\nearrow$ Dualismus entsprechender Mächte zu erklären suchten.<sup>5</sup> Es gesteht dem Bösen allenfalls vorläufig Raum in der Welt zu. Man kann sagen, dass man eben darum christlich vom »allmächtigen« Gott spricht. Indem Christinnen und Christen Gottes Allmacht loben, preisen sie ihn dafür, dass er das Böse nicht siegen lassen wird.

Aber in diesem Lösungsvorschlag steckt, wie häufig in der Theologie, bereits der Keim des nächsten Folgeproblems: Wenn denn Gott allmächtig ist und das Böse in Schach halten kann – warum verhindert er es dann nicht ganz und gar? Er müsste doch dazu in der Lage sein. Er müsste es eigentlich auch wollen, weil er götig ist und das Leben, nicht seine Zerstörung, will.

Eben dieses logische Dilemma des Allmachtsprädikats hat schon ca. 300 Jahre vor Christus der griechische Philosoph Epikur (341-272) beschrieben: »Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht (dann ist er schwach, nicht allmächtig), oder er kann es und will es nicht (dann ist er missgünstig, nicht gut), oder er kann es nicht und will es nicht (dann ist er

4. Die Literaturgeschichte ist voll von Problematisierungen dieser Frage. Beispiele werden behandelt in: *Jan Bauke-Ruegg*, Die Allmacht Gottes, Berlin / New York 1998; *Hans Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung, Würzburg 2000; *Walter Groß / Karl-Josef Kuschel*, »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 2. Aufl. 1995; Material bei *Sauer*, Gott (s. Anm. 2).
5. Vgl. *Armin Kreiner*, Gott und das Leid, Paderborn 1994, 80-94. Ausführlicher: *ders.*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg u. a. 1997.

schwach und missgünstig zugleich), oder er kann es und will es – woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?«<sup>6</sup>

Welche Lösungswege gibt es?

## 1. Gott – und trotzdem Leiden: Pro und Contra der Rechtfertigung Gottes (Theodizee)

In der Philosophie und in der christlichen Theologie spricht man seit dem frühen 18. Jahrhundert, als der Philosoph *♯Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716) in seiner 1710 erschienenen Schrift diesen Begriff prägte, von *♯Theodizee* (*theo*–Gott; *diké*–Urteil, vor Gericht verteidigen).<sup>7</sup> Damit ist die Rechtfertigung Gottes, seine denkbare Verteidigung angesichts des Leidens gemeint. Man müsse, so argumentierte Leibniz, die Erfahrung von Leiden als Mittel zum höheren Zweck der vernünftigen Weltordnung verstehen. Doch dieser rationale Optimismus schwand binnen einer Generation, so dass der Aufklärungsphilosoph Voltaire schließlich 1759 in seinem Roman »Candide oder der Optimismus« über eine solche Haltung nur noch spotten konnte. Gegen die Verzweiflung durch Unheilserfahrungen hilft nur noch Betäubung: »Arbeiten wir ohne nachzudenken: Dies ist das einzige Mittel, um das Leben erträglich zu machen« – ein Ratschlag, der möglicherweise auch heute von vielen Menschen für »vernünftig« gehalten würde.<sup>8</sup> Anlass für den schwindenden Optimismus, der sich allein in der philosophischen Entwicklung Voltaires nachzeichnen lässt, war eine Naturkatastrophe, die die Welt der Aufklärung in ihren Grundfesten erschütterte: das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755 mit der hohen Zahl von 30 000 Toten. Welchen Sinn sollten diese Toten für die Ordnung der Welt haben? Man kann das Jahr 1755 somit als die Wasserscheide des Optimismus' der Aufklärungszeit verstehen. Am Ende des Jahrhunderts wird *♯Immanuel Kant* die Abschlussrechnung vorlegen: »Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee« (1791): Prinzipiell müssen sie misslingen, argumentiert Kant, denn mit der Vernunft ist die Erkenntnis der »höchsten Weisheit« Gottes gar nicht möglich. Warum es Leid gibt, obwohl Gott allmächtig ist, können wir nicht verstehen – allenfalls können wir Leidpotentiale in der Welt mit Hilfe der »praktischen Ver-

6. *Epikur*, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übersetzt von O. Gigon, Zürich 1949, 80 (zitiert nach *Kessler*, Gott (s. Anm. 4), 22. Bei den Bemerkungen in Klammern handelt es sich um von Kessler zusammengefasste Ausführungen Epikurs).

7. Vgl. zum Folgenden *Kessler*, Gott (s. Anm. 4), 37-39.

8. *Kessler*, Gott (s. Anm. 4), 38.

nunft« begrenzen, indem die Menschen in ethisch reflektierter Weise miteinander umgehen.

Allein in den Positionen von Leibniz und Kant können wir, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, Grundalternativen auch der heutigen Theodizee-Diskussion erkennen: Kann man nicht doch noch einen Weg finden, um Leibniz zu folgen und die Erfahrung des Leidens mit dem Bekenntnis zum gütigen, allmächtigen Schöpfergott rational zu vereinbaren? Oder müssen wir mit Kant Zuflucht nehmen zum alten theologischen Axiom der Unbegreiflichkeit Gottes? In der theologischen Reflexion werden sich durchaus auch konfessionsspezifische Eigenarten herauschälen lassen, die freilich *nicht als kirchentrennende Differenzen* gelten. Es handelt sich hier um eine Frage, die allen Kirchen zu allen Zeiten gleichermaßen vorgelegt werden wird und die mit Hilfe der theologischen Schatztruhen der konfessionellen Traditionen zu bearbeiten ist.

## 2. Lösungsversuche

### 2.1 *Leiden als Strafe*

Als »traditionelles Standardargument« (Kreiner) gilt die Interpretation von Leiderfahrung als Strafe für zuvor begangenes Unrecht (Sünde). Wenn man will, kann man es besonders in der hinduistischen Vorstellung vom »Karma«, der Konsequenz der Taten aus dem vorigen Leben, wahrnehmen,<sup>9</sup> aber auch in der Vorstellung von der Tat-Folge im jetzigen Leben, wie sie im Alten Testament vorkommt (Tun-Ergehen-Zusammenhang; s. u., Abschnitt 3.1). Für die Christen wurde es im 5. Jahrhundert theologisch verschärft, als *Augustin* die Lehre von der »Erbsünde« entwickelte. Ihrzufolge wird man schon als kleines Kind in eine Welt von Schuldzusammenhängen hineingeboren, aus denen es kein Entrinnen gibt. Zwar entspricht die Deutung der individuellen Erfahrung von Leid als von Gott verhängter Strafe nicht wirklich dem, was Augustin mit der Erbsündenlehre sagen wollte, doch hat seine Lehre in der christlichen Frömmigkeit durchaus auch diese Form angenommen. Man darf jedoch sagen, dass diese Interpretation heute unter christlichen Gläubigen massiv an Plausibilität verloren hat, vor allem angesichts des Leidens offensichtlich Unschuldiger wie etwa der Opfer des Attentates von New York am 11. September 2001.

9. Vgl. dazu *Catharina Kiehnle*, Art. »Karma«, in: RGG<sup>4</sup> 4, 821-822.

## 2.2 Die funktionalisierende Sicht: Leiden als Preis des freien Willens

In der Tat scheint es da einleuchtender, der Denkrichtung von Leibniz zu folgen: Könnte sich Übel nicht doch mit der lebensfördernden Intention Gottes vereinbaren lassen? Wir kennen das auch aus unserer individuellen Lebenserfahrung: Überstandene Krankheiten stärken die Abwehrkräfte; bewältigte Leiden können die Fähigkeit erhöhen, Leiden zu ertragen, sowie auch, Leiden zu bekämpfen. Könnte es also nicht doch einen gottgewollten Sinn im Leiden geben, auch wenn wir ihn in seiner Gesamtheit nicht übersehen können? Durch dieses Hintertürchen einer funktionalisierenden Sicht des Übels als ein gottgewolltes Mittel des Guten gehen nahezu alle Theodizee-Versuche vor dem 20. Jahrhundert und viele auch noch heute. Für viele sehr überzeugend ist der erneute Versuch des britischen Religionsphilosophen  $\nearrow$ Richard Swinburne, eine Verteidigung Gottes durch den Hinweis auf den freien Willen des Menschen zu erreichen – dem Ansatz von Leibniz gar nicht unähnlich.<sup>10</sup> Auch dieser Gedanke ist so alt wie der jüdisch-christliche Glaube selbst: Das wahrnehmbare Übel geht nicht auf Gott, sondern auf die Menschen zurück, die Böses tun. Es ist der Preis der Freiheit der Geschöpfe, das Risiko, mit dem Gott rechnen musste, als er Menschen mit der Freiheit schuf, sich auch gegen ihn und seine Intentionen zu stellen. Nicht Gott hat sich für das Leid zu rechtfertigen, sondern der Mensch – nicht Theodizee ist notwendig, sondern Anthropodizee ( $\nearrow$  *Anthropologie*).

Schon in der mittelalterlichen  $\nearrow$ Scholastik unterschied man in ähnlicher Absicht zwischen den Primärursachen, die bei Gott selbst lägen, und den Sekundärursachen.<sup>11</sup> Letztere wirkten in der Naturordnung der biologischen und sozialen Welt im Positiven wie im Negativen in relativer Eigenständigkeit – in Naturkatastrophen etwa oder im freien Willen der Menschen. Leiden entsteht erst auf der Sekundärebene und wird von Gott nicht verursacht, sondern zugelassen. Eine Gefahr für das Ganze der Schöpfung kann dieses zugelassene Risiko freilich nicht werden, denn, so wiederum Richard Swinburne, davor schützt uns unsere eigene Endlichkeit, die auch eine Begrenzung des Risikos bedeutet.

Das Argument des freien Willens hat zweifellos einen hohen Plausibilitätsgrad: Der allmächtige Schöpfer kann das Leiden generell nicht verhindern, weil nur mit diesem Risiko überhaupt Menschen als ethisch-verantwortungsvolle Wesen denkbar seien. Gott muss das Übel zulassen.

Allerdings überzeugt das Argument nur so lange, wie Leiden nicht als gänzlich sinnlos erfahren wird. Generell lässt sich fragen: Wird hier dem Menschen nicht zu viel zugemutet bzw. nicht Gott, dem allmächtigen Schöpfer,

10. Vgl. dazu *Kreiner*, Gott und das Leid (s. Anm. 5).

11. Vgl. dazu *Groß / Kuschel*, »Ich schaffe ...« (s. Anm. 4), 77-85.

zu wenig? Was ist das für ein Gott, der zulässt, wie Menschen andere Menschen zu Tausenden in präparierten Duschräumen mit Ungeziefer-Vernichtungsmittel vergasen? Seit Auschwitz kann diese Frage nicht verstummen. Sie markiert die Grenze jeder funktionalisierenden Erklärung des Leidens als dem Guten dienend.

### 2.3 Die agnostische Sicht: Leiden als Aspekt der Verborgenheit Gottes

Zahllose Grundschullehrer und -lehrerinnen mögen dieses Argument schon angewandt haben, wenn Kinder fragten, warum ihr Hamster früher sterben musste als der des Klassenkameraden. »Gottes Wege sind weit – wie können wir kleine Menschen sie durchschauen.« In diese Richtung weist auch das hymnische Schlusskapitel des Buches Hiob, der klassischen biblischen Thematisierung der Theodizeefrage (s.u., Abschnitt 3.1). Wir wissen einfach nicht, warum Gott das Leid zulässt. Aufgrund der Botschaft des Evangeliums freilich können Christen und Christinnen davon ausgehen, dass Gott alles wird gut werden lassen. Angesichts konkreten Leidens jedoch können wir nur schweigen und die sinnvolle Allmacht Gottes voraussetzen, ohne sie zu verstehen.

Eingebettet in die Evangeliumsbotschaft ist dieses Schweigen also kein blinder Fatalismus, sondern enthüllt das Credo, dass das Böse und das Leid nicht das letzte Wort haben werden, denn auch sie wirken nicht außerhalb der Reichweite Gottes. Manche Theologen greifen aus eben diesem Grund auch auf die Rede von der »Verborgenheit Gottes« zurück. Wäre das eine sinnvolle Lösung? Das soll im folgenden Abschnitt geprüft werden. Es wird deutlich werden, dass die christlichen Konfessionen mit dieser Rede, die zum Traditionsbestand christlichen Gottesbekenntnisses gehört, unterschiedlich umgehen.

#### 2.3.1 Der verborgene Gott: Konfessionspezifische Eigenarten

Die Rede vom »verborgenen Gott« hat in den Konfessionen unterschiedliche Konnotationen. In den folgenden Abschnitten soll das anhand von drei paradigmatischen Konzeptionen erläutert werden. Die Beispiele stammen aus der klassischen Reformationstheologie des 16. Jahrhunderts (Martin Luther), als eine Alternative dazu aus der jüngeren katholischen Theologie (→ *Karl Rahner*) sowie als Beispiele für protestantische Korrekturen an Luthers Konzept aus der reformierten Theologie des 20. Jahrhunderts (→ *Karl Barth* und schließlich Eberhard Jüngel (dieser auch in Reaktion auf Rahner).

a) *Martin Luther (1483-1546): Die erschreckende Verborgenheit Gottes*

Man kann darüber staunen: Obwohl Martin Luthers Lehre vom verborgenen Gott, vom *deus absconditus*, durchaus in furchterregender Weise von Gott zu sprechen wagt, ist sie zu einem charakteristischen Grundzug lutherischer Frömmigkeit in allen Teilen der Welt geworden. Sie wird als stetige Aufforderung zur Selbstkritik gehört, nämlich sich Gott nicht nach subjektiven Bedürfnissen einfach zurechtzubasteln.<sup>12</sup>

Luther erstaunt uns zunächst damit, dass er die Erfahrung Gottes in zwei sehr unterschiedliche, ja gegensätzliche Aspekte differenziert: in die Erfahrung des *deus revelatus*, des in Christus geoffenbarten Gottes, und in die des *deus absconditus*, des verborgenen Gottes. Damit ist zunächst deutlich: Die Verborgenheit Gottes ist noch nicht die ganze Gotteserfahrung.

Das ist gut zu wissen, wie sich zeigen wird: Denn in seiner Verborgenheit zeigt Gott nach Luther geradezu furchterregende Züge. Hier wirkt Gott im Übel, in Krankheiten, Naturkatastrophen und von Menschen verursachter Gewalt. Luther arbeitet mit eindeutig dualistischen Bildern: Viel zitiert worden ist die ursprünglich allerdings aus anderem Zusammenhang stammende Metapher von der rechten und der linken Hand Gottes, die zunächst die Assoziation nahe legt, der *deus absconditus* sei dem *deus revelatus* durchaus nicht untergeordnet, sondern an die Seite gestellt. Der Zorn Gottes über die Gott-Gleichgültigkeit der Menschen steht seiner Gnade zur Seite, das unerlässlich die Menschen fordernde »Gesetz« Gottes steht an der Seite des Evangeliums, das von den Konsequenzen der Nicht-Erfüllung des Gesetzes befreit. So intensiv spielt Luther in seiner Metaphorik mit dualistischen Strukturen, dass man in seiner Theologie geradezu einen inneren Kampf Gottes zwischen seinen dunklen und seinen heilsamen Seiten zu spüren glaubt.

Dieser Kampf wirkt wie ein Spiegelbild der verzweifelten Seelen der Gläubigen, wenn diese in der Dramatik der Erfahrung des Gefühls der Gottverlassenheit zerrissen werden. Ohne Frage liegt in dieser Erfahrung der existentielle Wurzelboden von Luthers Gottesrede überhaupt. Kaum ein anderer Theologe hat über diese Glaubenserschütterungen so viel gesprochen wie er. Er nannte sie: »Anfechtungen«. Jede/r Gläubige ist ihnen ausgesetzt, und nur durch Gottes helfende Gegenwart können wir ihnen überhaupt entkommen. Wie in einem Kampf zwischen zwei Göttern scheint die zerstörerische Macht

12. Literatur für dieses Thema: Ausgewählte Kapitel aus Luthers Schrift »De servo arbitrio« (Vom unfreien Willen), 1525, dt. in: *Martin Luther, Ausgewählte Werke* in 6 Bänden, München 1954 (Münchener Ausgabe, MA), 3. Aufl. 1983, Ergänzungsreihe, Bd. 1, 105-117 und 135-172, bes. 139-155; lat. in: WA 18, 600-787. Vgl. dazu: *Dietrich Korsch, Martin Luther zur Einführung*, Hamburg 1997, 82-97; *Ulrich H. J. Körtner, Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*, Neukirchen 2000, 6-10.

des verborgenen Gottes allein durch Gottes Wirken als geoffenbarter Gott, als *deus revelatus*, besiegt werden zu können.

Damit aber ist die dualistische Gleichordnung der beiden Gottesaspekte, wie sie in der Krise miteinander zu ringen scheinen, in Wahrheit aufgehoben. Das »eigentliche Werk« Gottes (*opus proprium*) ist seine Heilswendung in Jesus Christus als geoffenbarter Gott (*deus revelatus*). Von ihm wird zuversichtliches Gottvertrauen gewirkt, der Glaube, in dem die Erfahrung der Verborgenheit Gottes ausgehalten werden kann. Darum dankt Luther im Morgensegen »durch Jesum Christum, deinen lieben Sohn« (s. o., Einleitung). Und somit wird Luther nicht müde, uns davor zu warnen, uns in die Verzweiflung des *deus absconditus* zu verlieren: »Soweit sich nun Gott verbirgt und von uns nicht erkannt werden will, geht er uns nichts an.«<sup>13</sup>

Der Glaube, in dem der aus der Verzweiflung rettende *deus revelatus* wahrgenommen wird, ist freilich alles andere als selbstverständlich, sondern ein unverdientes Geschenk und allein der Zuwendung Gottes zu verdanken. Von einer Entscheidung der Menschen – etwa in ihrem freien Willen – für Gott will Luther die Gottesbeziehung nicht abhängig machen. Hier liegt auch heute noch eine Differenz zur katholischen Tradition, in der der Glaube durchaus aktives Gott-Suchen und Annehmen eines Weges zu Gott (s. u. zu ↗ *Karl Rahner*) impliziert. Bei Luther hängt vielmehr alles daran, dass Gott sich wirklich in unbeschränkter Allwirksamkeit durchsetzt, soll nicht das Gottvertrauen eine unwirksame menschenerdachte Illusion sein. Es wäre einfach »lächerlich, wenn er (Gott) nicht alles vermöchte und täte oder irgendetwas ohne ihn geschehe.«<sup>14</sup> Daher muss Luther, theo-logisch gedacht, Gott auch im Übel wirken sehen – wenn auch das Denken nicht weiter führt als in die Verborgenheit Gottes.

Luther ringt sehr mit der Konsequenz dieser Gedanken und versucht mit allerlei Argumentationsspiralen zu vermeiden, Gott in seiner Allwirksamkeit auch als Schöpfer des Übels denken zu müssen. »Satan«, Gottlose, Krankheiten, Lawinen – sie alle werden von Gottes Allwirksamkeit als Werkzeuge benutzt, aber nicht als substantielle Übel geschaffen. Gott benutze sie so, wie sie bereits vorlägen – wie ein Reiter ein Pferd oder ein Zimmermann eine stumpfe Axt.<sup>15</sup>

Man mag Luther hier in einer echten theologischen Aporie finden, in der Ausweglosigkeit einer Denk-Falle.<sup>16</sup> Immer wieder werden wir in der Theologie an solche Stellen kommen – und dann ist es wichtig, zu erkennen, weshalb hier eher die Aporie gewählt wird denn eine andere Alternative. In unserem Fall ist das klar: Die Alternative innerhalb von Luthers bisherigem

13. MA (s. Anm. 12), 108; WA 18, 685.

14. MA (s. Anm. 12), 152; WA 18, 718-719.

15. Vgl. MA (s. Anm. 12) 140-141; WA 18, 709.

16. So z. B. *Karl Barth*, KD II,1 (1946), 609-610.

Gedankengang müsste heißen: Gott schafft das Übel, verursacht es. Das aber hieße, den  $\nearrow$ Dualismus zu weit treiben und die Heilswirksamkeit nicht mehr siegen sehen zu können. Woher das Böse kommt, bleibt daher offen. In einer agnostischen, also diesbezüglich gar nicht auf Erkenntnis zielenden Haltung sollen die Gläubigen es auch bewusst offen halten.

Luthers Grundbekenntnis ist also, dass durch die Brille des Heilswirkens Gottes gesehen auch die undurchschaubare Erfahrung der Allwirksamkeit Gottes die Atmosphäre der Behütung und Geborgenheit erhalten kann – auch ohne dass wir die im Leid erfahrene Verborgenheit Gottes als solche verstehen. Damit verliert der *deus absconditus* seinen Schrecken, obwohl er sich nicht einfach in eine Fiktion verzweifelter Gläubiger auflöst.

Aber wird diese Priorität des *deus revelatus* in Luthers dualistischer Metaphorik deutlich genug? Das ist die Hauptanfrage an diesen Teil von Luthers Theologie. Wir wollen diese Frage weiterfolgen, indem wir uns mit einer anderen Alternative beschäftigen: der Rede vom »Geheimnis« Gottes in der römisch-katholischen Theologie  $\nearrow$  *Karl Rahners*.

*b) Karl Rahner (1904-84):*

*Die bleibende Verborgenheit des Geheimnisses Gottes*

Generell, so kann man vorwegnehmend sagen, ist die Rede von der Verborgenheit Gottes für Rahner identisch mit der Tradition, von Gott als »Geheimnis« zu reden. Er interpretiert sie ausgehend von der zwischenmenschlichen Erfahrung der Liebe: Beglückend wird menschliche Nähe, wenn sie einhergeht mit der Bewahrung von Fremdheit und Verborgenheit, in der der/die andere nicht vereinnahmt wird. Insofern gehört »Geheimnishaftigkeit« also zu den Eigenschaften gelingender Beziehung.<sup>17</sup>

Diese Erfahrung »leiht« Rahner sich aus, um dem Credo Ausdruck zu verschaffen, dass Gottes radikale Beziehungshaftigkeit der Urgrund auch für zwischenmenschliche Erfahrung ist. Verborgenheit und Geheimnishaftigkeit Gottes sind nicht mehr Begriffe, die von den intellektuellen Schwierigkeiten reden, Gott erkennen und verstehen zu können. Deutlich haben sie hier eine positivere Konnotation als bei Luther: Sie sind vielmehr in einem elementaren Sinn Ausdruck dafür, dass Christen und Christinnen Gott als eine Person in lebendiger Beziehung kennen.

Wie aber kommt es zu unverstehbaren Dimensionen des Leidens, von

17. Literatur zu diesem Themenabschnitt: *Karl Rahner*, Über die Verborgenheit Gottes, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 12, Einsiedeln / Zürich / Köln 1975, 285-305; *ders.*, Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin, a. a. O., 306-319; *ders.*, Warum lässt Gott uns leiden?, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 14, Zürich 1980, 450-466; *Herbert Vorgrimler*, Karl Rahner. Gotteserfahrungen im Leben und Denken, Darmstadt 2004.

physischen und psychischen Beziehungsabbrüchen, wenn doch Gott in seiner Unantastbarkeit wesensmäßig Beziehung ist? Die Antwort, die Rahner entwickelt, entzieht sich vollständig jeglichen Versuchen, das Leiden funktionalisierend erklären zu wollen. Wie Gott selbst, so ist auch jegliches »Warum« des Leidens, jedenfalls in seinen nicht-trivialen Ausprägungen, bezüglich seines Verhältnisses zu Gott verborgen. Die gewaltigen Dimensionen von Destruktion in der Geschichte von Individuen oder gar der Menschheit ermöglichen keine Sinnggebung des Leidens mehr. Es ist, wie Gott selbst, unbegreiflich und kann nur im dennoch sich hingebenden Gottesglauben ausgehalten werden.

Unbegreiflichkeit des Leides wird so ein Teil der Unbegreiflichkeit Gottes, seines Geheimnisses. Wenn Gläubige in der Leiderfahrung sich in ihrem Gottesbekenntnis geradezu zurückgestoßen fühlen mögen – dann verstünde Rahner diese Erfahrungen als die Rückseite der Irritationen, die vom Geheimnis Gottes als Unantastbarkeit ausgehen. Und wie es generell in der Gottesbeziehung nicht darum geht, dass das Geheimnis sich auflöse, so versucht Rahner nun auch die Unbegreiflichkeit, die der Erfahrung von unverstehbarem Leiden innewohnt, als einen Teil (als Rückseite) der Unbegreiflichkeit Gottes zu verstehen und sie als solche dann sogar als einen Weg anzunehmen, der zu Gott hinführt. Leiden wird zur Gotteserfahrung *ex negativo*. Deutlich liegen hier Unterschiede zu Luthers zerstörerischen *deus-absconditus*-Erfahrungen, die man ja gerade nicht annehmen kann und die man daher meiden sollte. Bei Rahner wirkt sich das spirituelle Erbe der Mystik in der katholischen Tradition aus, etwa dem von *Johannes vom Kreuz* (1542–91), der von der schmerzhaften Erfahrung der »dunklen Nacht« sprach, die doch letztlich eine Station auf dem Weg zu Gott ist. Wie bei Luther wird aber auch hier der »schreckliche Glanz« (Rahner) von der stillen Voraussetzung getragen, dass die positive Seite der Gotteserfahrung die negative trägt, die nur deswegen als Zeichen der Gegenwart des lebendigen Gottes verstanden werden kann.

Somit haben wir es nach Rahner sowohl in der erfüllenden wie in der bedrohlichen Erfahrung mit dem Geheimnis Gottes zu tun. Wenn die Gläubigen ihre Erfahrung so interpretieren können, werden sie sie in der wachsenden Haltung einer Hingabe als Gottes Gegenwart »annehmen« und transformieren. Rahner betont hier immer wieder, dass Gläubige Gottes Gegenwart im hingebenden Vertrauen und in gelingender Selbst-Distanz erfahren – die Leiderfahrung kann dafür in besonderem Maße erschließend werden. In der christlichen Glaubenssprache liegt hier das Scharnier der Erinnerung an den Kreuzestod Jesu und der Rede von der Auferstehung.

Zweifellos bewegt sich Rahner mit seinem Versuch, Leiderfahrung als Anlass der Selbst-Übergabe an Gott und somit als Gotteserfahrung zu verstehen, auf schwer begehbarem Gelände. Es kann aber ebenso wenig zweifelhaft sein,

dass diese Interpretation eine starke Tradition in der Glaubenserfahrung hinter sich wissen darf. Dennoch kommt er in der theologischen Argumentation nicht ohne steile Spitzensätze aus, in denen das Leiden doch in sehr direkter Weise mit dem Willen Gottes in Verbindung gebracht wird und die man auch als aporetische Schleifen bezeichnen mag.<sup>18</sup> Um deutlich bleiben zu lassen, dass Leiderfahrung vom Heilswirken Gottes umfungen gedacht werden muss, hält er daran fest, Gottes Allmacht als absolute Souveränität vorzustellen. Leiden kann letztlich nicht außerhalb von Gottes Willen geschehen. Rahner lässt uns keinen Ausweg, diese These zu vermeiden, obwohl er funktionalistische Erklärungen des Leidens eindeutig ablehnt. Die Warum-Frage soll deshalb auch nicht beantwortet werden, sondern ausdrücklich im klaffenden Widerspruch zwischen Gottes Güte und seiner Allmacht offen bleiben. Damit nun erhält das Geheimnis seinen »schrecklichen Glanz« – aber es bleibt Geheimnis des heilschaffenden Gottes. Gerade in dieser schmerzhaften Spannung will er die Außenseite der wahren Hingabe der Gläubigen an Gott sehen, in der sie gleichzeitig (Rahner: »derselbe Vorgang«) überwunden werde.

Zweifellos eröffnet diese Sicht einen theologisch-praktischen Umgang mit der Erfahrung des Leidens, der die ganze Spannung eines Beziehungsgeschehens ernst nimmt und sie von egozentrischer Bedürfnisbefriedigung abgrenzt. Dennoch ist zu fragen, ob hier nicht doch Gottesliebe verwechselbar werden könnte mit einer Haltung der blinden Unterordnung. Gäbe es ein Verständnis der Allmacht Gottes, in dem diese Gefahr vermieden wird?

c) *Reformierte Theologie des 20. Jahrhunderts:*  
*Die nur vorläufige Verborgenheit des göttlichen Wirkens*

Durch den Franzosen *Johannes Calvin* (1509-64), der wiederum stark von dem etwa 25 Jahre älteren Martin Luther beeinflusst war, und den Schweizer *Huldrych Zwingli* (1484-1531) konnte sich die Reformation in der Schweiz durchsetzen.<sup>19</sup> Reformierte Frömmigkeit hat ein durchaus eigenes Profil in

18. Vgl. z. B. *Rahner*, Warum (s. Anm. 17), 464-465: »In seiner (d. h. Gottes) Freiheit, weil auch gerade sie, wenn sie das Leid der Kreatur will, darum unbegreiflich ist, weil die heiligen Ziele dieser das wollenden Freiheit diese Ziele auch ohne das Leid erreichen könnte.« (464) In der weiteren Reflexion spielt Rahner sogar mit dem Gedanken, allein die Haltung der »Kapitulation vor der Freiheit (Gottes)« könne schon als ein Schmerz beschrieben werden, »dem gegenüber Leid in einem mehr physisch-biologischen Sinne letztlich verblissen müsste« (ebd.). Mit dem Schmerz der Selbst-Hingabe an die Freiheit Gottes müsse die Seligkeit der Selbst-Ablösung »bezahlt« werden. In »einem sublimen Sinne könnte« gelten (ebd.): »Was wir sonst als Leid einschätzen, (ist) doch nur das Analogon« des Schmerzes der Selbstübergabe an Gott »auf einer niedrigeren Seinsstufe« (465).
19. Literatur zu diesem Themenabschnitt: *Karl Barth*, KD III,3 (1950), 402-425; *Eberhard Busch*, Karl Barth, in: *Michael Kappes* (Hg.), Theologische Profile im 20. Jahr-

dem Bemühen der Gläubigen, die Welt jetzt und hier im Lichte der *noch ausstehenden* Vollendung zu verändern. »Wir wünschen«, so heißt es im Genfer Katechismus Calvins (1545), »dass es (d. h. das Reich Gottes; d. h. hier: Gottes Herrschaft auf Erden) unaufhörlich wachse und fortschreite, bis es endlich zu seiner Vollendung kommt ...«<sup>20</sup> In der »Theologie nach Auschwitz« wird dies besonders zugespitzt, wenn nun davon ausgegangen wird, dass die Schöpfung noch unerlöst ist (Moltmann). Damit werden vor allem die Katastrophen-Erfahrungen des 20. Jahrhunderts aufgenommen als Konsequenz der Gebrochenheit der Schöpfung.

In diesem Sinne spricht auch der vielleicht einflussreichste reformierte Theologe des 20. Jahrhunderts, *Karl Barth* (1886-1968), der gerade in der Krisenzeit der deutschen Geschichte zwischen 1930 und 1950 seine »Kirchliche Dogmatik« (KD) schrieb, von der »Verborgtheit Gottes«.<sup>21</sup> Damit wollte er vor allem davor warnen, Gottes Wirken in direkter Weise im Lauf der Geschichte wahrnehmen zu wollen. Vielmehr habe sich Gott auf indirekte Weise im Menschenleben Jesu fassbar gemacht. Dank dieser indirekten Offenbarung, so wird später *Eberhard Jüngel* (\* 1934) von hier aus auch gegen Luther weiterargumentieren, ist nicht Gott selbst verborgen, wohl aber sein Wirken. Dass diese Verborgtheit eine bleibende sein soll, wie *Karl Rahner* herausstellen wollte, widerstrebt dieser Argumentation allerdings völlig. Die Verborgtheit und Zweideutigkeit von Gottes Wirken gehört nach Jüngel gerade nicht zur Geheimnisthaftigkeit Gottes. Denn wenn das Geheimnis im Rahnerschen Sinn gerade die Ermöglichung von lebendigen Beziehungen meint, dann, so Jüngel, steht eine bleibende Verborgtheit göttlichen Wirkens dazu in sachlichem Widerspruch. In ihr nämlich könnte keine lebendige Beziehung wachsen. Gäbe es nicht die Gewissheit, dass wir Gott im »himmlischen Schauen« unverborgen sehen würden, so wäre Gott in seinem Tun letztlich unverstehbar und somit aber willkürlich. Ein Trost in der Erfahrung des Leides kann hier darin liegen, dass Erfahrungen künftig völlig anders gedeutet werden können – weil die Verborgtheit des Wirkens Gottes nicht endgültig ist. Dass jegliches Geschehen auf ein Wirken Gottes zurückzuführen sei, daran liegt auch für Jüngel kein Zweifel. Liegt hier eine Lösung?

Eine noch deutlichere Abkehr von der Gefahr des dualistischen Gottesbildes bei Luther finden wir in der Lehre vom Bösen bei *Karl Barth* selbst. Auf

hundert, Kavelaer 2001, 13-72, hier 44-47; *Eberhard Jüngel*, Die Offenbarung der Verborgtheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgtheit des göttlichen Wirkens, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III, München 1990, 163-182; *Jürgen Moltmann*, Theologie der Hoffnung, München 1965, 197-209; *Körtner*, Der verborgene Gott (s. Anm. 12).

20. Genfer Katechismus, Frage 270, in: Calvin-Studienausgabe, Bd. 2, Neukirchen 1997, 1-135, hier 99.

21. *Karl Barth*, KD II,1 (1946), 200 ff.

keinen Fall will er dem Bösen als Grund des unverstehbaren Leidens eine echte Eigenmacht zuschreiben. Es hat kein eigenes Wesen, keine eigene Substanz. Schon  $\nearrow$ Augustinus (354-430) hatte Gottes Überlegenheit über das Böse betont, indem er diesem keine Eigenexistenz zuschrieb, sondern es als ein zu geringes, defizitäres Gutes ansah (*privatio boni*, Mangel an Gutem). In ähnlicher Weise versucht nun Karl Barth, das Böse sozusagen als einen unausbleiblichen Schatten der Bejahung der Geschöpfe durch Gott zu beschreiben. Wo bejaht wird, wird implizit auch verneint. Diese implizite Verneinung ohne ein Eigenrecht, die nur eine Konsequenz aus der Bejahung ist, nennt Barth auch nicht mehr das Böse, sondern »das Nichtige«. Es wird am Ende von Gottes Wirken in der Welt, wenn das  $\nearrow$ Reich Gottes vollständig errichtet ist, nicht mehr da sein; es hat keine Zukunft. Das Böse ist unbestreitbar erfahrbar, aber es ist deutlich das, was Gott nicht will. Im Wirken an der Vollendung der Schöpfung – wir können auch sagen: ihrer Erlösung – wird Gott als Erlöser, Tröster und Stärkender stets gegen das Nichtige anwirken, bis es vergangen ist.

Man kann also sagen, dass Barth einen verhaltenen, weil vorläufigen Dualismus von Gott und Welt riskiert, indem das Böse zwar ohne Zukunft, aber doch von gegenwärtiger Gegenkraft und Gottwidrigkeit ist. In der Weiterführung dieses Gedankenganges kann man auch die Rede vom Bösen überhaupt auf die Situation der (vorläufigen) Verstrickung in Schwachheit, Endlichkeit und Unvollkommenheit beziehen, auf die Grundstruktur des Tragischen, von der sowohl Schöpfer als auch Geschöpflichkeiten betroffen sind, wenn auch vielleicht nicht in gleichem Maße (↑ Kap. 8: Erlösung; 2.). Wer freilich stärker wahrnimmt, dass Schöpfer und Geschöpfe sich noch in der Verstrickung von Tragischem, von Nicht-Gewolltem, jedoch Nicht-Verhinderbarem orientieren müssen, der/die könnte auch – über Barth hinausgehend – in aller Vorsicht vom (vorläufigen) *Scheitern* Gottes reden und gegenwärtige Erfahrungen von sinnlosem Leid auch darin interpretieren. Dann allerdings wird die Rede von der Allmacht endgültig modifiziert werden müssen. Die Theologie der Gegenwart sieht diese Aufgabe auch durch biblische Einsichten gestellt.

### 3. Das Leiden der Unschuldigen und die kommende Herrlichkeit Gottes: Biblisch veranlasste Perspektivenveränderungen

#### 3.1 Allgemeine Beobachtungen zur biblischen Thematisierung der Theodizeefrage

Die Frage nach Gottes Verhältnis zum Leiden begleitet den jüdischen und den christlichen Glauben seit ihrem Bestehen. In den biblischen Texten wird sie

thematisiert in den Klage-Psalmen, in klassischer Weise im Buch Hiob – der Geschichte von dem allgemein anerkannt gottesfürchtigen Mann, der im Laufe seines Lebens Haus, Hof, Besitz und Gesundheit verliert und mit Gottes Gerechtigkeit ringt –, in einigen prophetischen Schriften und vor allem in der Geschichte der Passion Jesu. Freilich bieten diese Texte keine theoretische Gesamtlösung an. Vielmehr sind sie als Zeugnisse von Glaubenserfahrungen verschiedener Menschen zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Kontexten zu verstehen. Dadurch, dass sie im biblischen Textcorpus zusammengefasst sind, erhalten sie die Funktion von Gesprächspartnern, die sich gegenseitig ergänzen, korrigieren oder widersprechen. Einige biblische Interpretationen und Erklärungen von Leiderfahrungen kehren durchaus in den späteren Reflexionen in Philosophie und Theologie wieder. So wird in der Tat erfahrenes Leiden als Strafe für schuldhaftes Vergehen gegen Gott und Mitmenschen empfunden (allerdings nur bedingt in der Sündenfallgeschichte, Gen 3),<sup>22</sup> aber es wird einer Generalisierung dieser Interpretation an anderer Stelle in der Bibel auch heftig widersprochen: Krankheit bzw. Körperbehinderung, so hören wir aus der Geschichte von der Heilung des von Geburt her blinden Mannes im Johannesevangelium, ist nicht Strafe für schuldhaftes Vergehen (Joh 9,1 ff.). In alttestamentlichen Texten wird Leiderfahrung durchaus auch als unvermeidbare Konsequenz von Verstößen gegen die Schöpfungsstruktur (Tun-Ergehen-Zusammenhang) gesehen – allerdings als Generalisierung kritisch kommentiert und letztlich zurückgewiesen im Hiob-Buch (Ijob 42,7).<sup>23</sup> Wir finden Deutungen von Leid als Versuchungen des Teufels (Ijob 1,6-2;10), als Mittel zur Erhaltung der Naturordnung durch den Schöpfer (Ijob 38,39-39,30) sowie als eindeutiges Zeichen der allwirksamen Überlegenheit der Herrschermacht Gottes (Jes 45,7: Ich schaffe Finsternis und Unheil). Nicht immer sind theologische Bezugnahmen auf diese Antwortversuche der Theodizeefrage segensreich gewesen.

Die Isolation einzelner biblischer Verse oder Textpassagen zur Entwicklung theologischer Konzepte ist also durchaus problematisch. Heute ist sie vor dem differenzierten Stand der Erforschung der historischen, sozialen und literarischen Zusammenhänge der alt- und neutestamentlichen Texte im Grunde wissenschaftlich unmöglich geworden. Vor allem gilt es, den jeweiligen Gesprächskontext aufmerksam zu registrieren, in dem sie stehen, und darin ihre spezifische Aussageintention zu entdecken. Was die Theodizeefrage betrifft, so darf man wohl sagen, dass wir die Vielfalt der Antwortversuche letztlich gesteuert finden von der heimlichen Voraussetzung, die auch den verschiede-

22. Vgl. *Walter Dietrich / Christian Link*, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen 2000, 56-63.

23. Vgl. *Kreiner*, *Gott und das Leid* (s. Anm. 5), 68.

nen theologischen Konzepten von der Verborgenheit Gottes zugrunde liegt: von der Gewissheit, dass Gott Heil und nicht Unheil will.

Das oben erwähnte Wort des »Zweiter Jesaja« genannten Propheten »Deuterojesaja« (griech. *deuteros* = der zweite; Jes II) lautet vollständig: »Ich bilde das Licht und schaffe die Finsternis, ich wirke Heil und schaffe Unheil« (Jes 45,7). Es findet eine inhaltliche und strukturelle Parallele in 1 Sam 2,6, worauf sich Luther in der Konzeption der dunklen Seiten seines *deus absconditus* beruft: Gott »tötet und macht lebendig; er führt in die Hölle und wieder heraus.«<sup>24</sup> Folgt man der Bewegung der Bilder dieses zweiten Textes, so kann man erspüren, wie hier das Bekenntnis des lebendig-machenden Gottes und seine Letztgültigkeit steuernd wirkt. Das Deuterojesaja-Zitat entbirgt diese Steuerung erst dann deutlicher, wenn man den textlichen und historischen Kontext genauer betrachtet.<sup>25</sup>

Gerade die Vielfalt der Antworten auf die Theodizeefrage im biblischen Gesamtcorpus kann man in kreativer Weise mit einem agnostischen Grundton korrespondieren sehen, wie er sich paradigmatisch im dritten Hauptteil des Hiob-Buches in einem hymnischen Staunen angesichts der gewaltigen Größe der Schöpfung Gottes Resonanz verschafft (Ijob 39-41).<sup>26</sup> Hier wird die Einsicht, dass die Theodizeefrage offengehalten werden müsse, verbunden mit dem Lob des Schöpfers. In ähnlicher Weise kann das Motiv der Verborgenheit Gottes in den biblischen Texten häufig sogar als eine Aufforderung gelesen werden, hier die implizite Voraussetzung der Heilsgewissheit doch noch unter der Textoberfläche wahrzunehmen, obwohl diese von Gott als Verursacher des Übels spricht. Beispiele dafür wären Klage-Psalmen, in denen die alttestamentlichen Beter Gott wegen erlittenen Leids anklagen und ihn bitten, ja: ihn auffordern, aus seiner Verborgenheit herauszutreten (zur Klage siehe unten 3.3.4).<sup>27</sup>

### 3.2 Die Eschatologisierung der Theodizeefrage

Angesichts der Vielfalt biblischer Deutungen von Leiderfahrungen stellt sich erneut die Frage, ob die dabei erlittenen Gotteszweifel nicht nur schweigend ausgehalten werden können in der Hoffnung, dass sich ihre Spannung lösen

24. Vgl. *Dietrich / Link*, Die dunklen Seiten (s. Anm. 22), 95.

25. Vgl. *Groß / Kuschel*, »Ich schaffe ...« (s. Anm. 4), 43-46, bes. 45 f.

26. Vgl. dazu *Heinz Zahrnt*, Wie kann Gott das zulassen? Hiob – der Mensch im Leid, München / Zürich 1985, 6. Aufl. 1996; für die Sekundarstufe II: *Albrecht Willert*, Das Leiden der Menschen und der Glaube an Gott. Studienbuch Religionsunterricht Sekundarstufe II, Göttingen 1997, 32-71.

27. Vgl. *Groß / Kuschel*, »Ich schaffe ...« (s. Anm. 4), 46-59. Zum Problem solcher Gott »belastender«, biblischer Texte vgl. die kritische Diskussion bei *Michael Bachmann*, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht, Stuttgart 2002, 95-112.

wird. Schweigen, Ausharren in der Leere einer Wüste oder in der dunklen Nacht – Bilder wie diese durchziehen die christliche Frömmigkeitstradition durchaus vom Beginn der Kirche an. Im übernächsten Abschnitt werden sie auch mit zahlreichen biblischen Bezügen verbunden werden können. Der Grundton der Geborgenheit im anfangs zitierten »Morgensegen« von Martin Luther erweist sich somit nicht als eine ohne weiteres zugängliche Erfahrung, sondern wäre nach allem, was wir über Luthers Nachsinnen über den »verborgenen Gott« erfahren haben, eher einem tiefen, erleichterten Aufatmen zu vergleichen. Wirklich vorübergehen kann die dunkle Nacht der Glaubenszweifel aber nur, wenn Gott den Gläubigen nicht als willkürlicher Verursacher von Leiderfahrungen gelten kann. Um dies deutlich sagen zu können, schälen sich im 20. Jahrhundert im Diskurs mit biblischen Texten Konzepte heraus, die das Übel ähnlich wie ↗Karl Barth (s. o.) deutlich als einen *vorläufigen* Schatten des Wirkens Gottes markieren wollen. Am Ende der Zeiten wird es besiegt sein – diese Gewissheit wird wiederum mit dem Scharnier christlicher Gottesrede, mit der Gotteserfahrung im Christusgeschehen verbunden.

Möglicherweise liegt hier die größte Perspektivenveränderung in der Theodizeefrage. Sie kann sich auf einen Grundtopos jüdisch-christlicher Gottesrede berufen, der in der Theologie ↗Eschatologie (griech. *es-cha-ton* = das Letzte, das Kommende) genannt wird. Häufig wurde und wird in der christlichen Frömmigkeit – missverstehend – angenommen, damit sei eine vertröstende Hoffnung auf das Jenseits gemeint. Der Blick in die biblischen Texte zeigt vielmehr geradezu die umgekehrte Gewissheit, nämlich dass sich den Gläubigen in der Gottesbeziehung erschließt, dass die Welt so, wie sie erscheint, noch nicht endgültig ist, sondern dass sie noch unterwegs ist in Gottes Zukunft und somit veränderbar und veränderungsbedürftig. Im Neuen Testament findet das seinen unauslöschlichen Ausdruck in der Auferstehungs-Hoffnung, deren Bedeutung ebenfalls nicht ausschließlich in einem Diesseits-Jenseits-Dualismus verstanden werden darf. Die Theodizeefrage ändert in diesem Horizont ihre Stoßrichtung: aus der »Warum«-Frage wird ein »Wie lange noch?« (vgl. Ps 22,2),<sup>28</sup> Leiderfahrungen können als Geburtswunden der neuen Schöpfung verstanden werden (Röm 8,18-30) – einer Schöpfung also, die noch auf dem Wege ist in die Vollendung. »Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung« (Röm 8,24).

Innerhalb des Bereichs der Vorläufigkeit der Schöpfung, ihrer Unvollendetheit, lässt sich auch ein vorläufiger Dualismus denken und in biblischen Bildern finden: Man denke an die Figur des Teufels oder Leviatans als Widersacher Gottes (z. B. Ijob 1,26 ff.; Mt 4,1 ff.; Mk 1,12.13; Lk 4,1 ff.) oder an die Geschichten von den Dämonenaustreibungen Jesu (z. B. Mk 5,1 ff.; Mt 8,28-

28. Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Wie lange noch? Über das Böse, Leid und Tod*, Neukirchen 1998.

34; Lk 8,26-29; Mk 8,38-40; Lk 9,49-50). Ist es wirklich ein so großer Schritt von hier aus zu der modernen Erfahrung des strukturellen Bösen in ökonomischer weltweiter Verstrickung der Globalisierung, die wir individuell kaum beeinflussen können, oder zur schlichten Alltagsempirie, nach der wir häufig genug sozusagen fremdbestimmt leben müssen? In solchen Zusammenhängen mag die an Gott gerichtete »Warum«-Frage verstummen und zur »Wie lange«-Frage werden. In der römisch-katholischen Theologie wurde zudem durch Johann Baptist Metz darauf aufmerksam gemacht, wie sehr die Theodizeefrage jetzt nicht mehr in zentraler Weise nach dem eigenen Leid fragt, sondern zur solidarischen Frage nach dem Leiden der Opfer wird.<sup>29</sup> Man hofft nicht allein auf die Erlösung von Sünde und Schuld, sondern auch von Leiden und Ungerechtigkeit. Sie als Frage an Gott zu richten, die das Leid in der Welt nicht verdrängen oder beschwichtigen will, ist nur sinnvoll innerhalb eines eschatologischen Horizontes, in dem Gottes Vollendung noch aussteht: »Dein Reich komme«, beten Christinnen und Christen im »Vater-unser«.

In diesen eschatologischen Horizont will sich auch die Rede von der Allmacht nicht mehr so leicht einpassen. In Konzepten der modifizierten Allmacht in der Theologie nach Auschwitz wird versucht, sie aus der Zukunft kommend zu denken:

### 3.3 Modifizierte Allmacht

Interessanterweise gibt es im biblischen Hebräisch kein originäres Wort für »Allmacht«.<sup>30</sup> Dennoch ist dieses Gottesprädikat zu einer Selbstverständlichkeit geworden und findet sich auch im Apostolischen Glaubensbekenntnis: »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer ...«.<sup>31</sup>

Das Alte Testament bedient sich statt des einen Begriffs »Allmacht« einer Vielzahl von Ausdrucksmöglichkeiten, um über Gottes Macht zu sprechen. Dabei wird deutlich, dass unsere alltagssprachliche Vorstellung von Allmacht im Sinne von »alles Können, was man will« hier vielfältig gebrochen erscheint.<sup>32</sup> Schon in den häufig gebrauchten bib-

29. Vgl. *Johann Baptist Metz*, *Theologie als Theodizee?* In: *Willi Oelmüller* (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990; *Regina Ammicht Quinn*, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage*, Fribourg 1992. Siehe auch unten 3.3.4.

30. Vgl. *Bauke-Ruegg*, *Allmacht* (s. Anm. 4), 331-384; *Dietrich / Link*, *Die dunklen Seiten* (s. Anm. 22), 24-32; *Bachmann*, *Göttliche Allmacht* (s. Anm. 27), 113-195.

31. Der Text des Apostolischen Glaubensbekenntnisses findet sich im Evangelischen Kirchengesangbuch Nr. 705 und 903; im »Gotteslob« der römisch-katholischen Kirche Nr. 2, Abschnitt 5.

32. Vgl. dazu z. B. *Dietrich / Link*, *Die dunklen Seiten* (s. Anm. 22), 32.

lischen Metaphern von Gott als König oder Vater liegt implizit bereits eine Korrektur des alltagsprachlichen Allmachtsbegriffs.

Erst recht wird die Rede von Gottes Allmacht gebrochen in den Texten des Neuen Testaments. Hier steht im Zentrum das Kreuz, an dem Jesus, der »Sohn Gottes« genannt wird, stirbt. Müsste er nicht, wenn er das wirklich ist, vom Kreuz herabsteigen und sich selbst retten können – wenn in ihm wirklich Gott, der Allmächtige, wirksam ist? So argumentieren in den Evangelien die Gegner Jesu während seiner Kreuzigung (Mk 15,32; Mt 27,41-43; Lk 23,36-37), und der Fortgang des Geschehens verdeutlicht, dass diese Vorstellung von Allmacht hier gerade nicht die adäquate ist. Auch das *↗Reich Gottes*, von dessen Kommen Jesus spricht, kommt durchaus nicht in einem allmächtigen Triumphzug mit Pauken und Trompeten.

Biblische Bezüge wie diese werden relevant, wenn wir die Theologie des 20. Jahrhunderts auf dem Weg zu einer Modifikation des Allmachts-Begriffs finden. Nach der Erfahrung des Totalitarismus im sog. Dritten Reich bekommt z. B. bei Karl Barth schon der Begriff »Macht« als solcher die Konnotation des Teuflischen.<sup>33</sup> Um so dringlicher wird es, Gottes Macht davon zu differenzieren. In protestantischen und anglikanischen, hierin von Luther beeinflussten Theologien entwickelt sich eine – nicht unumstrittene – Vorstellung, dass Gott selbst am Kreuz den Tod erleide und ihn dadurch überwinde.<sup>34</sup> Die alltagsprachlich-assoziative Bedeutung der Rede von Gottes Allmacht im Sinne einer durchsetzungsstarken Omnipotenz passt freilich schlecht dazu. *↗Dietrich Bonhoeffer*, der als lutherischer Theologe wegen seiner Beteiligung am Attentat auf Adolf Hitler ins Gefängnis kam und schließlich kurz vor Kriegsende ermordet wurde, hat in dieser Linie von einer *wirksamen* Ohnmacht Gottes reden wollen.<sup>35</sup> Mit Bezügen zu jüdischem Denken entwickelt der Philosoph Hans Jonas eine differenziertere Konzeption von der Ohnmacht Gottes.<sup>36</sup> Vor allem aber die feministische Theologie kritisiert die Rede von Gott als dem, der alles verwirklichen könne, was er wolle. Am deutlichsten plädiert sie für einen Wechsel der Metaphorik in der Gottesrede: Es

33. Vgl. *Bauke-Ruegg*, Allmacht (s. Anm. 4), 33 f.; sowie zum Problem: *Jürgen Werbick*, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992, 79-125.

34. Zu beiden vgl. *Jürgen Moltmann*, Trinität und Reich Gottes, München 1980, 36 ff.; zur Kritik daran vgl. *Groß / Kuschel*, »Ich schaffe ...« (s. Anm. 4), 175-197.

35. *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuausg. hg. v. E. Bethge, München 3. Aufl. 1985, 394; *Bauke-Ruegg*, Allmacht (s. Anm. 4), 35 f.

36. Vgl. *Bauke-Ruegg*, Allmacht (s. Anm. 4), 144-183. Von »retardierter Allmacht« als ausdrückliche Alternative zum Konzept des ohnmächtigen Gottes spricht der Philosoph *Peter Rohs*, Die Stimmigkeit des Gottesbegriffs in der Theodizeefrage, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 18 (2001), 114-126, hier 119-121.

gelte, die Bildwelt der Bibel ernster zu nehmen, in der Gottes Macht »Macht in Beziehung« sei.<sup>37</sup> Gottes Macht ist nicht die Macht der Kanonen, sondern die Macht der Liebe – so könnte man die Grundlinie der Überlegungen zur Modifikation des Allmachtsbegriffs markieren. Als solche kann sie nicht determinierend bestimmen, sondern ist angewiesen auf das Gelingen von wechselseitiger Beziehunghaftigkeit – so wie Gott im Alten Testament immer wieder ringen muss darum, dass Israel sich dem »Bund« mit ihm nicht entfremdet. Das heißt, dass in biblischer Sicht Allmacht ein eher relationaler und prozesshafter Begriff ist.

Diese Einsicht trifft sich in erstaunlicher Weise mit neueren entwicklungspsychologischen Untersuchungen: Ihnen zufolge durchleben Kinder und Jugendliche in der Zeit vom Grundschulalter bis zum Beginn des Erwachsenenalters in ihrer religiösen Erfahrungsbildung einen Prozess des Ringens mit der Vorstellung einer omnipotenten, determinierenden göttlichen Instanz.<sup>38</sup> Die Rede von der Allmacht Gottes als Allmacht der Liebe wird vor diesem Hintergrund in der Religionspädagogik zunehmend zur Kenntnis genommen, um in diesem Prozess seelsorgliche Hilfestellung anbieten zu können.

Vor allem in Verbindung mit der eschatologischen Sicht vom Wirken Gottes lässt sich im so modifizierten Allmachtsbegriff denken, dass Gott noch auf dem Wege zur Errichtung seiner vollendeten Allmacht ist, wenn sein Reich gekommen sein wird, wenn »alle Knie sich (ihm) beugen« (Phil 2,10) und Gottwidriges keinen Raum mehr hat.<sup>39</sup> Als ein Element von Beziehunghaftigkeit kann in dieser Sicht auch der katholischerseits betonte freie Wille der Menschen neu gewürdigt werden: Beziehung braucht ein Gegenüber mit freiem Willen (↑ Kap. 8: Erlösung; 3.). Es erlaubt aber auch, im umfassenden Beziehungsgeschehen in und mit der Schöpfung sowohl bei moralischem Übel als auch bei naturhaftem wie Krankheiten und Erdbeben von einem (vorläufigen) Scheitern Gottes zu reden.<sup>40</sup> Deutlich geschieht das in der amerikanischen Prozesstheologie, in der Gott sowohl der belebten als auch der unbelebten Schöpfung gegenüber lediglich die »Macht der Überredung« zur Entwicklung nach seinen vorgeschlagenen Zielen hat.<sup>41</sup> In diesen Ansätzen weist nun – deutlicher als in der traditionellen Allmachts-Konzeption – die Erfahrung von sinnlosem Leid nicht auf Gott als Verursacher zurück.

37. Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986; *Ammicht Quinn*, Von Lissabon (s. Anm. 29), 287-289.

38. Vgl. dazu Sauer, *Gott* (s. Anm. 2); Schweitzer, *Lebensgeschichte* (s. Anm. 2); Holger Oertel, »Gesucht wird: Gott?«, Gütersloh 2004, 327-336.

39. Hermann Häring, *Das Böse in der Welt*, Darmstadt 1999, 192-201.

40. Vgl. dazu Werbick, *Bilder* (s. Anm. 33), 109-113.

41. Kreiner, *Gott und das Leid* (s. Anm. 5); ausführlicher dazu vgl. John B. Cobb Jr. / David Griffin, *Prozess-Theologie*, Göttingen 1979, 40-61; Roland Faber, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003, 193-195.

»Der Gott ergebene Christus von Perpignan«  
Gotische Holzskulptur  
Kapelle der Kathedrale St. Jean in Perpignan

Quelle:  
Hans-Ruedi Weber, Und kreuzigten ihn,  
Meditationen und Bilder aus zwei Jahrtausenden,  
Göttingen 1980.

Guido Rocha  
»Der gemarterte Christus«  
Skulptur  
1975

Quelle:  
siehe S. 40

Im Zuge dieses Perspektivenwechsels fällt nun auch ein neues Licht auf die Gebetsgattung der Klage vor Gott. Dazu im jetzt folgenden letzten Abschnitt:

### 3.4 Die Klage als christliche Grundhaltung in der Leiderfahrung

Im Zuge der Rede von der Verborgenheit Gottes sind in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte Leiderfahrungen häufig als unverstehbares, von Gott gesandtes Schicksal interpretiert und – durchaus in bewundernswürdiger Stärke – getragen worden. Es muss aber auch zugegeben werden, dass sich diese Haltung in christlicher Tradition auch in trivialisierter Form als passive, kritiklose Duldung jeglichen Leidens Raum geschaffen hat und von den Kirchen aller Konfessionen nicht selten in dieser Weise unterstützt wurde.<sup>42</sup> Viele halten dies für eine typisch christliche Verdrängung der Schmerzhaftigkeit von Leid.

Gerade eine Rückbesinnung auf biblische Traditionen der Leiderfahrung zeigt jedoch ein anderes Bild. Im Alten Testament finden wir Texte, in denen die Gläubigen sich in ihrem Leid mit heftigen Klagen an Gott wenden: in den Klagepsalmen, in den Klageliedern Jeremias, in den Reflexionen des Buches Kohelet oder im Buch Hiob. In diesen Texten wird Leiderfahrung vor Gott getragen. Sie wird in ihren schmerzhaften Ausmaßen oder Ursachen geschildert und verbunden mit der Bitte an Gott um Hilfe.

»Ich bin gekrümmt und tief gebeugt – den ganzen Tag gehe ich traurig einher. Denn meine Lenden sind voller Brand, nichts blieb gesund an meinem Leib.« (Ps 38,8-9)

»Die mir nach dem Leben trachten, legen mir Schlingen ...« (Ps 38,13)

»Eile mir zu Hilfe, Herr, du mein Heil!« (Ps 38,23)

Es kann keine Frage sein, dass hier das Leiden in einem sprachlich starken Realismus gerade nicht verdrängt wird. Deutlich aber fußen die Klagen auf der stillen Voraussetzung: dass Gott, auch wenn er im Leiden unverstehbar scheint, das Heil der Menschen will. In dieser Voraussetzung im Gebet wird eine Bewegung erfahren, die zur Selbstdistanzierung von der eigenen Leiderfahrung führt – dadurch, dass sie hineingetragen wird in die Gottesbeziehung. Weiterhin darf man nicht vergessen, dass auch die Klagepsalmen zu den Gebets- und Gottesdiensttexten schon der jungen Christengemeinden gehörten. Die Bewegung der Selbstdistanzierung ergibt sich also nicht nur durch individuelle Erfahrung veranlasst, sondern im Gottesdienst sowohl stellvertretend für andere als auch erinnernd an vergangenes Leid. Hier eröffnet sich der Raum der Gemeinde als Ort, in dem sich die Gläubigen gegen-

42. Vgl. dazu *Dorothee Sölle*, *Leiden*, Stuttgart 7. Aufl. 1987.

seitig ihres (Noch-) Unterwegs-Seins und ihrer Gottesbeziehung vergewissern.

Im Perspektivenwechsel einer »Theologie nach Auschwitz« wird diese Funktion der Klage in besonderer Weise ins Zentrum gestellt. Das beinhaltet eine deutliche Gegenbewegung zu einer Frömmigkeit, in der in einer Art von individualistischem Heilsegoismus vornehmlich für sich selbst gebetet wird. Steht nicht im Zentrum der christlichen Heilserwartung in besonderem Maße das Wohl der anderen – sowohl das der anderen Christen, als auch das der anderen Mitmenschen überhaupt? Mit dieser Frage kommen jetzt in neuer Weise bestimmte »andere« in den Blick: die Opfer von Gewalt und Ungerechtigkeit in der Welt, die – wie die Opfer von Auschwitz – weder Kraft noch Stimme haben, ihre Situation zu wenden. Im Realismus der eschatologischen Sicht der Unerlöstheit der Welt tritt nun neben die große Tradition der Wahrnehmung vom Schuldigwerden der Menschen und dem dadurch verursachten Leiden eine neue Wahrnehmung von nicht-schuldhaftem Leid der Opfer (römisch-katholisch: Metz; evangelisch: Moltmann).

Aus der Perspektive der Opfer wahrgenommen entdeckt man nun gerade in den dunklen Passagen der biblischen Klagetexte, wie etwa solchen mit Verfluchungen von Feinden, neue Dimensionen:

»Zerbrich den Arm des Frevlers und des Bösen, bestraf seine Frevler, so dass man von ihm nichts mehr findet.« (Ps 10,15)

In Passagen wie diesen konnte man in der Seelsorge an vergewaltigten Frauen geradezu therapeutische Kräfte entdecken. Sie geben im buchstäblichen Sinn stimmlos gewordenen Opfern eine Sprache, um falsche Schuldgefühle zu bewältigen, indem sie ihrer Aggression gegen die Täter Ausdruck verleihen. Dass die Aggression dabei den Tätern nicht direkt ins Gesicht geschleudert, sondern dem Heilswirken Gottes überantwortet wird, spielt dabei eine maßgebliche Rolle.<sup>43</sup> In ähnlicher Weise lässt sich Johann Baptist Metz' Interesse gerade an den Passagen der Klagepsalmen verstehen, in denen sich die Klage in eine massive Anklage gegen Gott als Verursacher des Leidens steigert:

»Du hast mich ins tiefste Grab gebracht, tief hinab in finstere Nacht.« (Ps 88,7)

»Deine Pfeile haben mich getroffen, deine Hand lastet schwer auf mir.« (Ps 38,3)

In provozierender Weise wird hier Gott der Verursachung erlittenen Leidens angeklagt. Das geschieht nicht als Ergebnis von Glaubens-Reflexion, sondern innerhalb der Tradition Israels, in stetiger provozierender Gottesanklage eine *Beunruhigung* gegen das Vergessen des Leidens unschuldiger Opfer zu schü-

43. Vgl. *Andrea Bieler*, Psalmengottesdienste als Klagetexte für Überlebende sexueller Gewalt. Poimenische und liturgische Überlegungen, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 117-130.

ren. Wer in der Frage nach Gott angesichts des Leids zu schnell und zu gründlich theoretisiert, gerät in Gefahr, die Realität der Leiderfahrung »wegzudiskutieren«. Gerade in der provozierenden Gottes-Anklage wird, so Metz, in der Gottesbeziehung gehalten, was im Denken herauszufallen oder verharmlost zu werden droht.<sup>44</sup>

Jedoch: Obwohl Metz die Rückfrage an Gott in der Anklage offen halten will, erlaubt doch gerade die massive Gottesanklage entscheidende Teilantworten der Theodizeefrage. Indem nämlich Gott hier als Verursacher angeklagt wird, wird den Betern zugesichert, dass menschliche schuldhaftige Tat nicht der letzte Grund der Erfahrung von sinnlosem Leiden sein kann, sondern dass Gottes Unterwegs-Sein in die Herrlichkeit auch diese Dimensionen umfasst.

### Resümee:

Am Ende des 20. Jahrhunderts können wir die christliche Theologie dabei beobachten, wie sie ihre traditionellen Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Erfahrung von sinnlosem Leiden neu überdenkt. Weder die Vorstellung von Gottes Allmacht als All-Verursachung, also auch von Verursachung des Leids, noch die Alternative, dass das Leiden in der Welt vornehmlich auf menschliche Urheberschaft und Schuld zurückzuführen sei, scheint den Gottes-Glauben plausibel wirken zu lassen. Eher scheint dies möglich, wenn auch bezüglich der Leiderfahrung deutlicher zugestanden werden kann, dass die Welt auch in Gottes Hand noch nicht vollendet ist, dass sie aber dennoch als in seiner Heilzusage gehalten gedacht werden kann.

### Fragen zur Diskussion

1. Bedeutet die Frage »Wie kann Gott das zulassen?« bei Krankheiten, Unglücken und Verbrechen nicht eine Ablenkung von der Verantwortung der Menschen?
2. Epikur sagte: Wenn Gott zwar die Übel beseitigen wollte, es aber nicht könnte, dann wäre er nicht Gott. Hat er recht?
3. Welches Licht werfen Kreuz und Auferstehung Jesu Christi auf Gottes Verhältnis zu den Übeln der Welt?
4. Würden Sie die christliche Hoffnung als eine Vertröstung auf ein Jenseits verstehen? Begründen Sie bitte Ihr Votum!

44. Vgl. dazu Metz, *Theologie* (s. Anm. 29); *Ammicht Quinn*, *Von Lissabon* (s. Anm. 29).

5. »Du (Gott) hast mich ins tiefste Grab gebracht, tief hinab in finstere Nacht. Schwer lastet auf mir dein Unmut« (Ps 88,7.8). Kann man diesen Psalm mit einem Leidenden beten?

### Ausgewählte Basistexte

- Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, Gütersloh 16. Aufl. 1997, 188-196.  
*Horst Hirschler*, Wo war Gott am 11. September? In: *Zeitzeichen* 11/2001, 14-17.  
*Karl Rahner*, Warum lässt Gott uns leiden?, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Einsiedeln / Zürich / Köln 1980, 450-466.  
*Dietrich Stollberg*, Der verborgene und der offenbare Gott, in: *Eugen Biser / Ferdinand Hahn / Michael Langer (Hg.)*, Der Glaube der Christen. Bd. 1: Ein ökumenisches Handbuch, München / Stuttgart 1999, 424-442.  
*Jürgen Werbick*, Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebetes, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 18 (2001), 40-59.

### Grundlegende Literatur

- Walter Dietrich / Christian Link*, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen 2000.  
*Walter Groß / Karl-Josef Kuschel*, »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 2. Aufl. 1995.  
*Hans Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.  
*Ulrich H. J. Körtner*, Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod, Neukirchen 1998.  
*Harald Wagner (Hg.)*, Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (*Quaestiones disputatae* 169), Freiburg u. a. 1998.

### Material für die Gemeindegarbeit

- Peter Haubold*, Die Botschaften des Hiob – Ratlos im Leid, in: *Michaela Pilters / Wolf-Rüdiger Schmidt (Hg.)*, Glut unter der Asche. 2000 Jahre Christentum und die Zukunft der Religion, Gütersloh 2000 (Buch zur gleichnamigen ZDF-Serie; Videofilm über Mediatheken oder ZDF erhältlich), 81-92.  
 Ausgewählte Textabschnitte aus: *Armin Kreiner*, Gott und das Leid, Pader-

born 1994 (Illustriertes Begleitbüchlein zur gleichnamigen dreiteiligen ZDF-Serie von Perry Schmidt-Leukel und Armin Kreiner in der Sendereihe »Gott und die Welt«; Videofilme über Mediatheken oder beim ZDF erhältlich).

»Dennoch bleibe ich bei Gott«. Gespräch mit Dorothee Sölle zur Frage des Leidens, in: *Michaela Pilters / Wolf-Rüdiger Schmidt (Hg.)*, *Glut unter der Asche* (s. o.), 93-99.

Ausgewählte biblische und literarische Texte aus *Ralph Sauer*, *Gott – lieb und gerecht? Junge Menschen fragen nach dem Leid*, Freiburg u. a. 1991. Reliprax Nr. 26 (= Sammlung von religionspädagogischem Material, vgl. [www.reliprax.de](http://www.reliprax.de); Nr. 26 mit Material zum Thema Theodizee).