Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 1

Artikel: Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes : Martin Honecker zum 50. Geburtstag in Dankbarkeit zugeeignet

Autor: Eibach, Ulrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878157

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes

Martin Honecker zum 50. Geburtstag in Dankbarkeit zugeeignet.

I. Leidenserfahrungen und Sprache des Leidens

1. Soziale Wandlungen und die Sprache des Leidens

Die Erfahrung von Leiden wird immer weniger in einer religiösen Sprache ausgesprochen. Es ist nicht zufällig, dass die bis in die Neuzeit weit verbreitete Literatur zur Kunst des Sterbens mit dem Aufkommen aufklärerischen Denkens und der naturwissenschaftlich-technischen Medizin allmählich verschwindet. Hilfe zur Bewältigung der Krankheit wird nun immer weniger von religiösen Traditionen und immer mehr von der Medizin erwartet, auf die sich die Hoffnungen fortschrittsgläubiger Menschen zunehmend in pseudoreligiöser Weise richten. Der Gebrauch religiöser Trostliteratur[1] und Sprachformen gilt als Zeichen von Unaufgeklärtheit, die nur in die noch nicht von naturwissenschaftlichem Denken und der Medizintechnik geprägte Atmosphäre der Hospize des vorindustriellen Zeitalters passen. Diese sahen ihre Aufgaben noch darin, für das ewige Heil und das irdische Wohl der Menschen zugleich zu sorgen. Im vortechnischen Zeitalter konnte man nicht der Fiktion einer Bewältigung des Leidens und des Sterbens durch technische Mittel erliegen.

Daran, dass diese «Trostliteratur» heute keinen breitenwirksamen Einfluss mehr ausübt, ist trotz der gegenwärtigen Flut moderner religiöser Literatur nicht zu zweifeln. Dies ist einmal ein Hinweis darauf, dass der Gottesglaube seine bestimmende Kraft verloren hat, und zum anderen Zeichen für eine zunehmende Privatisierung der Bereiche um Krankheit, Altern und Tod, d.h. ihrer Verdrängung aus dem öffentlichen Leben in die gut abgeschirmten Bereiche der Kranken- und Pflegeinstitutionen. Dies hat zur Folge, dass der Mensch heute oft nicht eher mit diesen Bereichen des Lebens konfrontiert wird, bis sie ihn selbst treffen.[2] Dies ist ein Novum des heutigen gesellschaftlichen Lebens. Dem entspricht es, dass der Mensch kaum noch in der realen Begegnung mit leidenden Menschen auf die Zeit seines eigenen Leidens emotional vorbereitet wird und dass er deshalb auch keine *Sprach-*

[1] Sie scheint im katholischen Bereich heute noch verbreitet zu sein und dort mitunter an die Stelle zu treten, die in evangelisch(-pietistischen) Kreisen die Bibel einnimmt.

[2] Vgl. U. Eibach, «Der verdrängte Tod», ThB 6 (1975) 193ff.

formen mehr ausbildet, die der Situation schweren Leidens angemessen sind und die eine Kommunikation angesichts schweren Leidens möglich machen; denn solche Sprachformen werden nur selten erst in der jeweils gegebenen Leidenssituation ausgebildet, sie sind vielmehr durch die Tradition vorgegeben oder im Laufe des Lebens geprägt und angeeignet. Der Verlust einer angemessenen allgemeinen und individuellen Sprache des Leidens ist ein Indiz dafür, wie sehr alle Formen schweren Leidens aus den öffentlichen Lebensbereichen verdrängt sind.

Nicht zuletzt der Verlust dieser Sprache vereinsamt den Menschen zusätzlich, einmal, weil er für sein Leiden, seine Gefühle keine adäquate Sprache zur Verfügung hat und – wenn er sie hätte – sie von den anderen vielleicht nicht genügend verstanden würde, zum anderen, weil die Besucher keine dem Leiden angemessene Sprache mehr haben, sie also oft nur oberflächlich kommunizieren können. So bleibt, selbst nach Besuch von vertrauten Angehörigen, oft eine Leere und Traurigkeit zurück, die mit der Enttäuschung über das misslungene Gespräch mit dem Arzt nach einer Visite zu vergleichen ist, wenn dieser sich der objektivierenden medizinischen Fachsprache bedient, die die Patienten schon allein deshalb nicht selten zusätzlich beunruhigt, weil sie sie nicht verstehen, und mit der – wenn sie sie verstehen – die seelischen Probleme von Menschen nicht erfasst und beantwortet werden können.[3] Diese Fachsprache und die tabuisierende und mitunter auch ironisierende Krankenhaussprache dient nur dem Personal und schützt es vor den unangenehmen Fragen der Patienten, indem man durch sie den Schein der Macht über schwere Krankheit und Sterben aufrechtzuerhalten versucht. Durch solche Sprache wird in dem auf Macht über Krankheit, ja den Tod hin organisierten Krankenhausbetrieb oft nur die *Ohnmacht* gegenüber der allzu häufigen Übermacht der Krankheit von Menschen überspielt.

Schweres Leiden macht ohnmächtig, und in der Ohnmacht verschlägt es dem Menschen die Sprache, sowohl dem Kranken als auch denen, die ihm begegnen. Andererseits kann das Fehlen einer angemessenen Sprache nicht nur peinliche Situationen auslösen, sondern auch in Ohnmacht versetzen.

[3] Es handelt sich dabei – nach den Unterscheidungen von P. Watzlawick u.a. (Die menschliche Kommunikation, 1969, 61ff.) um eine, auf die Mitteilung von Tatsachen ausgerichtete «digitale Kommunikation», die die Sprache so auf die Sachebene reduziert, dass sie auch Computern eingegeben werden kann. Davon ist nach Watzlawick die «analoge Kommunikation» zu unterscheiden, bei der es um Beziehungen geht und in der die Sprache Ausdruck von subjektiven Befindlichkeiten ist, in der sie deshalb auch Appellcharakter hat. Diese ursprünglichere Sprachform ist nicht, wie die digitale Sprache, auf die Sachebene beschränkt und auf Abstraktion ausgerichtet, sondern bedient sich nicht zuletzt der Sprache der Bilder, Gleichnisse und Symbole, in denen sich Empfindungen und Erlebnisse gleichnishaft (analog) mitteilen lassen. Der Leidensituation kann nur eine solche Sprache angemessen sein.

Die Bewältigung von Ohnmachtsgefühlen hat es also nicht zuletzt mit der Gewinnung von Sprache zu tun, die – wenn es dabei nicht hauptsächlich um die Abwehr von aufkommenden eigenen Ohnmachtsgefühlen geht – bei meinem Gegenüber ankommen und ihn aus seiner Ohnmacht ein Stück befreien und zum Sprechen befähigen kann.

Der Seelsorger nimmt teil an der allgemeinen *Sprachverarmung* und Sprachlosigkeit gegenüber den Leidenssituationen des Menschseins. Für den seelsorgerlichen Umgang mit Kranken wirkt es sich dabei insbesondere negativ aus, dass unabhängig von den schon je nach der Sozialisation usw. recht unterschiedlichen Sprachformen die religiöse Sprache kaum noch vertraut ist und so keine die Kommunikation erleichternde und verbindende Sprache mehr darstellt. Gegenseitiges *Verstehen* ist nicht zuletzt an eine solche gemeinsame Sprache gebunden. Kann man diese nicht mehr voraussetzen, so bedarf es oft mehrerer Gespräche, um überhaupt zu einer Verständigung zu kommen. Die religiöse Sprache, die im Alltag kaum gesprochen oder auch peinlichst vermieden wird, stellt sich auch bei denen in der Zeit der Krankheit nicht mehr selbstverständlich als hilfreiche Sprache wieder ein, die sie noch durch Elternhaus, Unterricht usw. erlernt, sich ihrer aber danach nicht mehr bedient haben. Bei den älteren Generationen, die die überwiegende Zahl der Patienten ausmachen, kann man zu einem grossen Teil voraussetzen, dass die religiöse Sprache noch verstanden wird. Der Besuch eines Seelsorgers wirkt auf sie dann mitunter wie eine Einladung, sich der religiösen Sprache zunächst zögernd und dann offen zu bedienen.[4]

In Zukunft wird eine im Elternhaus, im christlichen Gemeindeleben, im Religionsunterricht erworbene religiöse Sprache jedoch für immer weniger Menschen eine verständliche Sprache sein. Ein nicht unerheblicher Teil der religiösen Sprache ist bezogen auf die mit Krankheit und Sterben aufbrechenden Krisensituationen des Lebens. Während ältere Menschen das erlernte religiöse Gedanken- und Sprachgut nicht selten verinnerlicht haben, so dass es in Krisenzeiten zu reaktivieren ist, haben nur noch wenige junge Menschen überhaupt religiöse Texte erlernt, geschweige denn so verinnerlicht, dass sie in Krisenzeiten auf sie zurückgreifen und in ihnen eine Hilfe finden können. Wenn man bedenkt, dass sich in vielen biblischen Texten, in Liedern, Gebeten und religiösen Schriften Erfahrungen des Leidens und seiner Bewältigung niedergeschlagen haben, die auch heute noch in ähnlicher Weise gemacht werden, so ist es ein unverzeihlicher Mangel des Religionsunterrichts, wenn solche Texte in keiner Weise mehr bekannt gemacht, erlernt und verinnerlicht werden, denn es ist eine sattsam bekannte Tatsache, dass in Krisenzeiten kaum neue Inhalte erlernt werden können, sondern dass das trägt, was im Leben

[4] Vor Herzoperationen hört der Verfasser des öfteren Formulierungen wie die: «Da hat auch noch ein Höherer seine Hand im Spiel. Wenn der es nicht will, dann klappt es sowieso nicht.» Antwort Seelsorger: «Sie meinen, dass Gott Ihr Leben in seiner Hand hält und das Ende letztlich bestimmt.» Antwort Patient: «Genau! Es hätte bei dem Herzinfarkt ja genauso mit mir zu Ende sein können; nein, unser Leben ist bestimmt; Zufall gibt es da nicht.»

angeeignet wurde und sich auch dort schon als lebenbestimmendes Wort bewährt hat.[5] Es reicht also nicht aus, im Religionsunterricht usw. die Leiden verursachenden Krisen des Lebens in einer theoretisch abstrahierenden Sprache zu reflektieren. Auf diese Weise lässt sich weder die existentiell betroffen machende Begegnung mit den Bereichen um Krankheit und Tod ersetzen noch erst recht nicht eine in diesen Krisenzeiten wieder zu belebende hilfreiche Sprache erlernen.[6]

2. Sprachlosigkeit und Sprache in der Seelsorge an leidenden Menschen

Beim Blick in die Psalmen entdeckt man bald, dass die Sprache des leidenden Menschen die *direkte Rede*, der Dialog von Menschen mit sich selbst, mit anderen und mit Gott ist, der aus der Tiefe der Seele aufsteigt und in entsprechender Dynamik sich ausdrückt. Der Pfarrer hat diese Sprache in seiner Ausbildung nicht gelernt. Die theologische Fachsprache ist ebensoweit wie die medizinische Fachsprache von der Erfahrung und der Sprache des Leidens entfernt. Der eigentliche Sitz im Leben dieser Sprache ist die gelebte Frömmigkeit, das geistliche Leben. Aus ihm, seiner Anfechtung und Bewährung in der Zeit des Leidens erwächst diese Sprache und geht von ihm aus – nicht zuletzt vermittelt durch die religiöse Dichtung und Literatur – ins allgemeine religiöse Sprachgut ein. Jeder Seelsorger wird irgendwann verspüren, wie wesentlich es ist, dass er auf diese tradierte biblische und ausserbiblische Überlieferung jederzeit zurückgreifen kann; das heisst meist, dass er sie in seinem Gedächtnis gespeichert und im geeigneten Augenblick präsent haben muss.

Nun kann eine tradierte *religiöse Sprache* die seelischen Probleme des Kranken auch verdecken oder zudecken, vor allem dann, wenn in ihr für die gesamte Spannweite des seelischen Erlebens und der aufbrechenden Fragen kein Platz ist, wenn sie etwa zu einseitig die Ergebung ins Leiden nahelegt, für Klage, Ausdruck von Verzweiflung usw. aber keine Sprachformen anbietet. Auf die Individualität des Erlebens und die Gefahr des «Zudeckens» durch die «fromme» Sprache hat man in der neueren Pastoralpsychologie zu Recht aufmerksam gemacht. Doch ist dieser, hauptsächlich gegen ein Verständnis von Seelsorge als Verkündigung an den einzelnen gerichtete Vorwurf im Vergleich zur gegenteiligen Gefahr, dem Verlust einer der Leidenssituation entsprechenden Sprache, meist übertrieben worden. Es geht bei dem Versuch, eine Sprache des Leidens zu gewinnen – auch aus den literarischen Zeugnissen der Vergangenheit –, nicht

[5] Dies ist in den in den letzten beiden Jahrzehnten vorgelegten Konzeptionen für den Religionsunterricht überhaupt nicht bedacht worden.

[6] Das Fehlen einer religiösen Sprache wirkt sich besonders in der seelsorgerlichen Begleitung von Sterbenden belastend aus, weil das, worüber im Sterben gesprochen wird, wenn es nicht ein oberflächliches Gespräch bleibt, fast immer eine religiöse Dimension hat. Wenn der Sterbende keine Beziehung zum Glauben hat, ist eine Kommunikation oft sehr schwierig oder oberflächlich.

darum, dass der Seelsorger mittels der Zuhandenheit von Sprache die Erfahrung der eigenen *Ohnmacht* und der aus ihr resultierenden Sprachlosigkeit angesichts des Leidens überspielt. Diese eigene Betroffenheit durch das Leiden, das Aushalten der Ohnmacht angesichts der Übermacht des Leidens ist eine für den Seelsorger immer wieder neu notwendige Erfahrung, sie ist gleichsam das «Nadelöhr», durch das alle Sprache hindurch muss, wenn sie der je individuellen Situation des Leidens angemessen sein und nicht vorschnell religiöse oder nichtreligiöse Deutungsmuster des Leidens beschwichtigend anbieten will. Das Aushalten des Gefühls der Ohnmacht ist also für den Seelsorger notwendig, damit sein Handeln und Reden nicht zur Routine und zu einer Strategie der Abwehr und der vorschnellen Beruhigung von leidenden Menschen oder auch zur Rechtfertigung Gottes und der Sinnhaftigkeit des Lebens und Weltgeschehens angesichts des Leidens (Theodizee) wird.

Dass sich der Seelsorger vom Leiden anderer betreffen lässt, dass er seine eigene Ohnmacht wahrnimmt, sprachlos wird und schweigt, ist jedoch noch keine Hilfe für den leidenden Nächsten. Diese Betroffenheit durch das Leiden anderer verleiht auch nicht aus sich heraus eine befreiende Sprache. Die Freunde des Hiob waren durchaus betroffen von Hiobs Leiden. Und sie hielten in dieser Betroffenheit sieben Tage schweigend bei ihm aus. Und doch fanden sie nicht zu dem Wort, in dem Hiob sich verstanden fühlte und das das Rätsel und die Dunkelheit seines Leidens recht erfasste. Die Erfahrung von *Ohnmacht* kann sprachlos machen, aber die *Sprachlosigkeit* kann auch Ohnmacht auslösen oder vorhandene Hilflosigkeit verstärken. Deshalb ist das *Schweigen* angesichts des Leidens nur selten eine letzte Lösung; denn Schweigen wird ja nicht immer als Form der Anteilnahme und des hilfreichen Beistands und Naheseins erfahren; es kann – wie die unangemessene Geschwätzigkeit und das dauernd optimistische Reden – auch peinlich, ja eine Hilflosigkeit sein, die den leidenden Nächsten zusätzlich belastet.

Die Wichtigkeit des Sprechens und der *Sprachfähigkeit* und Sprache für die Auf-, Durcharbeitung und Bewältigung des eigenen Leidens und für die Therapie psychischer Leiden wird in den meisten Formen der *Psychotherapie* und den sich an sie anschliessenden pastoralpsychologischen Methoden betont. Dies gilt nicht nur für die Psychoanalyse und vor allem die Gesprächstherapie, sondern auch für diejenigen Methoden, die die nonverbale Kommunikation, die Körpersprache usw. in den Mittelpunkt ihres Therapiekonzepts rücken. Nicht nur diejenigen, die zur Introspektion unfähig sind, sondern auch die, die nicht über ein ausreichendes Sprachvermögen verfügen, gelten daher für diese Psychotherapieformen als ungeeignet. Sie werden von Therapien, die das sprachliche Darstellen subjektiven Befindens voraussetzen, ausgeschaltet, denn die Sprache gilt bei diesen geradezu als das «Therapeutikum», als das Mittel zur Erhellung und Entfaltung des eigenen Daseins, das Mittel, sich selbst zu verstehen, die seelischen Lebenshemmungen abzubauen und sich selbst besser zu verwirklichen. Das Sprechen ist z. B. für S. Freud ein Instrument, die traumatisierenden Erlebnisse, speziell der Kindheit, zu verarbeiten und so ihre negativen Folgen zu überwinden. Es kommt daher in allen diesen Therapieformen hauptsächlich auf die Sprachfähigkeit und das Sprechen des Klienten und erst in zweiter Linie auf das Sprechen des Therapeuten an. In der Gesprächstherapie geht dies so weit, dass der Therapeut eigentlich nur die Aussagen des Klienten mit anderen, ein Verstehen des Gesagten andeutenden und darin wieder zu einem besseren Sich-selbst-Verstehen des Klienten

anregenden Worten wiederholen soll, ohne zu deuten. Gerade diese Therapieform macht deutlich, dass es darum geht, den Klienten zu sich selbst, zu dem ihm eigenen Anliegen und ihrer Entfaltung und seiner Reifung, zur Selbstverwirklichung zu bringen, ihn seinen ihm eigenen und als Anlage vorgezeichneten Weg gehen zu lassen und ihn nicht von aussen her zu beeinflussen, ihn nicht auf eine ausserhalb seiner selbst liegende «Wahrheit» hin auszurichten.[7] Die Persönlichkeitstheorien und die anthropologischen Grundkonzeptionen dieser Therapieformen sind individualistisch, wenn nicht gar solipsistisch, sie sind nur auf die Reifung der Persönlichkeit ausgerichtet, und im Dienste dieses Zieles steht die Sprache.[8] Es soll mittels des Sprechens das aus dem Patienten herausgeholt werden, was in ihm ist an Hindernissen oder Möglichkeiten der Verwirklichung seiner selbst.

Fragt man, ob und – wenn ja – inwieweit sich die *Theologie* diesem *Verständnis von Sprache* anschliessen und ihre Funktionsbestimmung für die Seelsorge übernehmen kann, so sind zunächst die diesen Psychotherapiemethoden zugrundeliegenden wertbestimmten anthropologischen Konzeptionen auf ihre Vereinbarkeit mit theologischen Aussagen vom Menschen zu überprüfen.[9] Dieses grundsätzliche Problem ist hier nicht eingehender zu verfolgen. Die Nähe dieses Verständnisses von der Funktion der Sprache zum Sprachverständnis in der *Hermeneutik*[10] und deren Rezeption in der existentialen Interpretation sollte nicht über die bestehenden Unterschiede wegtäuschen. Es geht der Hermeneutik um ein «Sich-Verstehen» im Lichte und Medium einer Sprache, die andere sprechen oder gesprochen haben und die mir von aussen her angeboten wird. Darin wird die solipsistische Tendenz aufgebrochen, der Mensch nicht nur in Beziehung zu seinen Trieben oder seiner individuellen Biographie (Psychogenese) und seinen ihm immer schon eigenen Möglichkeiten gesetzt, sondern auch in Beziehung zu einer überindividuellen Vergangenheit, seiner Kultur und der Tradition, in die er sich so einordnen und aus der heraus er sich verstehen kann. Damit wird der kulturelle Aspekt der Sprache deutlich. Sie hilft zum Verstehen der eigenen Biographie und zu ihrer Sinndeutung im Lichte der in der Sprache sich niederschlagenden Deutungsmuster der Vergangenheit und der gleichzeitig lebenden Menschen.

Das hermeneutische Verständnis von Sprache bleibt jedoch auch noch auf das Individuum und seine Selbstwerdung konzentriert. Es erfasst nicht genü-

[7] Dass eine Anpassung der Klienten an das Wertsystem des Therapeuten trotzdem geschieht und methodisch nie ganz auszuschalten ist, ist für alle Therapiemethoden nachweisbar (vgl. H. Stauss, Beratung zwischen Manipulation und engagiertem Dialog, WzM 30 (1978) 134 ff.). Davon zu unterscheiden sind die den Therapiemethoden zugrundeliegenden wertbestimmten Anthropologien.

[8] Vgl. L. A. Pervin, Persönlichkeitstheorien, 1981.

[9] Vgl. G. Ebeling, Wort und Glaube Bd. III, 1975, 380 ff.

[10] Vgl. hierzu P. Ricœur, Hermeneutik und Psychoanalyse, 1974; ders., Die Interpretation, 1969.

gend die Dimension der Sozialität des Menschen, dass Sprache Beziehungen schafft zwischen einem Ich und einem Du, dass Sprache den Menschen, der hört, weg versetzt von sich selbst und dem Kreisen um sich selbst, sein Selbstverständnis, seine Selbstwerdung und Selbstfindung. Der kirchlichen Predigt, Seelsorge und Unterweisung ist es sicherlich bei ihrem Erinnern an die vergangenen Taten Gottes und die Erfahrungen vergangener Generationen mit Gott immer auch darum gegangen, dass die Menschen sich heute im Spiegel dieser erinnernd und als «Paradigmen» erzählten Geschichten in ihrem Geschick selbst verstehen, dass sie sich mit dem Geschick anderer identifizieren, so aus ihrem Gefühl befreit werden, in ihrer schweren Situation allein dazustehen. Im Spiegel erzählter Geschichten des Leidens anderer können leidende Menschen aus der Isolierung befreit werden, in die das Leiden oft hineintreibt, können sie ihr Leiden deuten und eher bewältigen.[11] Diese Funktion wird gerade der Krankenseelsorger nicht unterschätzen, der ständig erfährt, wie oft Menschen glauben, ihr Schicksal sei unvergleichlich schwer, auf sie allein breche das ganze Elend dieser Welt herein. Allein die Wahrnehmung des Leidens der Mitpatienten kann schon wie eine Befreiung wirken. Und mit dem Erzählen des Leidens und der Leidensbewältigung anderer werden nicht nur Identifikationsmöglichkeiten und Möglichkeiten der Sinndeutung von Leiden geschaffen, sondern kann der leidende Mensch auch von dem Kreisen um sich selbst und sein Leiden, dem Übel der «Fixiertheit» auf die Krankheit, weggerissen und so verändert werden. Vorausgesetzt ist dann, dass man nicht mehr von einem starren und individualistischen *Konzept des «Selbst»* ausgeht, sondern davon, dass der Mensch sich wesentlich von dem her *empfängt,* was auf ihn zukommt, aus der Begegnung, die ihm wirklich neue Möglichkeiten des Verstehens seiner selbst und des Lebens eröffnet, die so in ihm selbst nicht angelegt sind, die erst möglich und wirklich werden können, indem in der Begegnung Neues von aussen her auf ihn zukommt. Wenn durch solches Sprechen auch der Blick des leidenden Menschen auf Gott eröffnet werden soll, dann ist es erfordert, dass der Seelsorger die Gottesvorstellungen seines Gesprächspartners zu ermitteln und klären versucht und dass er sie mit dem, was der christliche Glaube von Gott sagt, in Beziehung setzt und von daher Gott in der jeweiligen Situation zur Sprache bringt.

[11] Diese Funktion des Erzählens wird ganz allmählich jetzt auch in der Psychoanalyse erkannt. Vgl. St. Kepnes, Erzählen und Wiedererzählen in der Psychoanalyse, in: Concilium 18 (1982) 390ff.; N. Peseschkian, Geschichten als Traditionsträger, in: Psycho 8 (1982), 734f. Die Wiederentdeckung der Bedeutung der Märchen ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu sehen.

II. Gottesvorstellungen und die Sprache des Leidens

Wir haben darauf hingewiesen, dass die Verdrängung von Krankheit, Altern und Tod aus dem öffentlichen Leben ein wesentlicher Grund für das weitgehende Fehlen einer Sprache des Leidens ist. Dies ist auch ein Zeichen dafür, dass der Gottesglaube seine Selbstverständlichkeit eingebüsst hat. Da gerade das Leiden die Frage nach dem Sinn des Daseins und nach Gott wachhält oder weckt, ist anzunehmen, dass der Mangel an wirklicher Auseinandersetzung mit den Bereichen um Krankheit und Tod und das Zutrauen in die Fähigkeiten der Medizin, diese zu überwinden, die Utopie einer leidfreien Welt und die unrealistische Vorstellung, der Mensch sei oder werde schon «Herr» über Krankheit und Tod werden, aufkommen liess, also einen Fortschrittsglauben, der das Vertrauen in den Menschen und seine Fähigkeiten gegen das Vertrauen in Gott ersetzte.[12] Auszuschliessen ist freilich auch nicht, dass der Verlust des Gottesglaubens ebenso im Zusammenhang mit der Erfahrung des Leidens in dieser Welt steht. Jedoch resultiert die Bestreitung der Existenz Gottes offenbar vielmehr aus dem reflexiven Denken über das Leiden als aus dem unmittelbaren Erleben des Leidens.

1. Gott und Leiden in der Sprache leidender Menschen

Theodizeen und Sinndeutungen des Leidens haben ihren Platz im reflexiven Denken und in der Auseinandersetzung mit ihm. Es stellt sich daher die Frage, ob, wann und wie religiöse Sinndeutungen des Leidens und die verschiedenen Formen einer Theodizee in der Seelsorge an leidenden Menschen eine Rolle spielen und ob es hilfreich und theologisch erfordert ist, entsprechend formulierte Fragen in der Seelsorge als Problem des Denkens zu behandeln. Dass das Theodizeeproblem ansprechende Fragen ständig an die Seelsorger gerichtet werden, steht ausser Zweifel. Dabei sollte der Seelsorger genau darauf achten, ob diese Frage auf dem Hintergrund eines überhaupt noch irgendwie lebendigen Glaubens an Gott gestellt wird und dann als eine existentielle, in und unter dem Leiden aufbrechende Frage und also als *Anfechtung* des Glaubens zu verstehen ist oder ob die Frage mehr theoretischer Art, mehr ein *Denkakt* ist, der möglicherweise den Unglauben schon voraussetzt. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil sie ein unterschiedliches Vorgehen im seelsorgerlichen Gespräch nötig macht. Abgesehen von dieser

[12] Vgl. U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, [2]1981, 20ff.; I. Illich, Die Enteignung der Gesundheit – Medical Nemesis, 1975; H. E. Richter, Der Gotteskomplex, 1979, 127ff.

Unterscheidung ist es besonders wesentlich, die Äusserungen auf die in ihnen implizierten verschiedenen Vorstellungen von Gott und den Zusammenhang von Gott und Leiden hin zu prüfen. Dabei ist zu beachten, dass unterschiedliche Gottesvorstellungen verschiedene Deutungen des Leidens nach sich ziehen und die religiöse Sprache des Leidens auch entsprechend prägen. Deshalb gilt es, darauf zu achten, ob die Dimension des Leidens der Kreatur in den Gottesvorstellungen von vornherein impliziert ist oder ob ein bestimmtes Gottesbild erst im nachhinein mit der Tatsache dieses Leidens in Einklang gebracht wird. Im letzteren Falle drängt sich fast immer die Theodizeefrage in den Vordergrund und wird häufig wörtlich ausgesprochen.

Zur Vorbereitung dieses Themas habe ich einmal besonders auf Formulierungen von Patienten geachtet, in denen sich die Gottesvorstellungen und der Zusammenhang Gottes mit dem Leiden aussprechen. Es wird hier möglichst authentisch eine Auswahl davon wiedergegeben: «Was habe ich bloss getan? Ich bin doch auch nicht schlechter als andere, und denen geht es gut!» «Also, der Tumor, kommt der von Gott, schickt Gott das einem?... Was, 1300 kranke Leute hier? O Gott, wie kann Gott das zulassen? Warum macht der das nicht alles weg. Ich meine, der ist doch allmächtig, der kann das doch?... Der ist doch allmächtig.» «Wenn es Gott gäbe, dann hätte ich das Ding nicht in der Brust!» (gemeint war: Lungenkarzinom). «Gott, nein, lassen Sie mich damit in Ruhe. Im Krieg, da ist mir der Glaube an Gott vergangen» (gesagt in Antwort auf die Aussage eines Mitpatienten, der mit Dankbarkeit gegen Gott angesichts einer bevorstehenden Herzoperation von seiner wundersamen Errettung im Krieg sprach). «Ich hab die Hölle erlebt (gemeint war das Erleben auf der Intensivstation). Schlimmer kann es nicht mehr werden; aber Gott hat mich daraus errettet. Jetzt habe ich vor nichts mehr Angst.» «Gott treibt ein grausames Spiel mit mir» (Patient mit schweren Schmerzen). «Nachts, des Teufels Fratze schaut mich da leibhaftig an» (ein tiefgläubiger Christ). «Also, wenn ich so das ganze Elend gesehen habe, da hab ich manchmal richtig mit Gott geschimpft, obwohl ich weiss, das sollte man eigentlich nicht» (Pfleger i. R., selbst Patient). «Wissen Sie, Herr Pfarrer, wenn man soviel Elend erlebt, dann hadert man mit Gott. Ich meine, das war immer nur für Augenblicke. Das können Sie doch verstehen?! Da gerät manchmal alles ins Wanken.» «Warum, so fragt man oft. Oder,was hat das für einen Sinn. Nein, einen Sinn, den kann ich da nicht sehen... Die Frage wird wohl erst in Gottes Ewigkeit eine Antwort finden» (unter schweren Schmerzen leidender sterbender Mensch). «Da fragt man sich, was das alles soll. Das ist ein Rätsel. Aber es wird schon irgendeinen Sinn haben!» Ein Patient im Gespräch zum anderen: «Es heisst auch in einem Spruch: Wen Gott liebt, den züchtigt er. Krankheit ist eine Prüfung.» Antwort des anderen: «Sie wollen doch nicht sagen, dass man das verdient hat. Auf so eine Liebe kann ich gerne verzichten!» «Ich habe mich doch immer bemüht, ein guter Mensch zu sein. Ich bin auch immer in die Kirche gegangen. Was hat man nun davon? Wie kann Gott einem das bloss antun?»

Überblickt man diese Äusserungen, so fällt zum einen auf, dass es den kranken Menschen schwerfällt, Gott mit ihrer Leidenssituation in Verbindung zu bringen, dass sie aber doch meinen, dass eine solche Verbindung bestehen muss, weil Gott – ausgesprochen oder unausgesprochen – als ein *allmächtiges Wesen* gedacht wird, von dem alles kommt. Zum anderen wird ersichtlich, dass die einen darauf verzichten, den Zusammenhang zwischen Gott und ihrem Geschick zu durchschauen und ihrem Geschick einen Sinn zu geben, die anderen aber von der Vorstellung geleitet sind, dass Gott der Garant einer gerechten Weltordnung und eines gerechten Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen sein müsse. Einige der vorgelegten Äusserungen

lassen erkennen, dass die Betroffenen sich mit ihrem Leiden und Nichtverstehen des Leidens direkt klagend an Gott gewandt haben; sie sind sich dabei aber unsicher, ob man das als Christ überhaupt darf. Auch diese Unsicherheit mag mit dem Vorherrschen der Vorstellung vom allmächtigen Gott, der alles lenkt und mit allem Geschehen einen Sinn verfolgt, zusammenhängen.

Der Seelsorger kann solche Äusserungen nicht einfach unbeantwortet stehenlassen oder sie nur auf die dahinterstehenden psychologischen Probleme des Patienten hin betrachten. Diese Fragen sind keine Scheinprobleme, solange der Gottesglaube ernst genommen wird. Eine theologische «Sprachprüfung» wird im Gespräch mit dem Patienten klären müssen, wo für ihn ein existentielles Problem steckt und ob und in welcher Sprache es vom christlichen Glauben her in der Seelsorge am besten beantwortet werden kann. Dazu ist es zunächst erfordert, dass der Seelsorger sich selbst Klarheit über die geäusserten Gottesvorstellungen und ihre christlich-theologische *Wahrheit* verschafft.

2. Gottesvorstellungen und das Problem des Leidens

Keine Vorstellung von Gott ist so verbreitet wie die von Gott dem *allmächtigen Wesen,* und dies sicher nicht nur, weil das Prädikat «allmächtig» ins Glaubensbekenntnis eingegangen ist. Trotz der dort gegebenen Verbindung von «allmächtig» und «Vater» dominiert bei den meisten Menschen der Gedanke der «Allmacht» Gottes so, dass die «Vater»-Bezeichnung Gottes von ihr verschlungen wird, nicht zuletzt auch deshalb, weil die herkömmliche Sicht vom Vater viel mehr von dem Prädikat «Macht», «Herrschaft» als von den Prädikaten «Güte» und «Liebe» geprägt ist, die neutestamentlich gesehen (Lk 15,11ff.) die bestimmenden Prädikationen von Gott als dem Vater sind. Die klassische Formulierung des *Theodizee-Problems* durch Epikur bezieht sich freilich auf beide Gottesprädikate: «Gott will entweder das Übel abschaffen, aber er kann nicht – dann ist er ohnmächtig und nicht Gott, oder er kann es und will es nicht – dann ist er böse, im Grunde ist er dann ein Teufel, oder er will weder noch kann er es – was auf beide Folgerungen zugleich hinausläuft, oder er will und kann es – woher dann das Böse?»[13] Für

[13] Zit. nach W. Kasper, Das Böse als theologisches Problem, in: F. Böckle u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 9, 1981, 177; das Zitat findet sich bei Laktanz, De ira Dei, 13, MPL 7, 121; ferner findet sich das Argument dann wieder bei D. Hume, Dialoge über natürliche Religion, Philos. Bibl. 36, 86; vgl. W. Sparn, Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, ThB 67 (1980) 22. Der Begriff Theodizee stammt von Leibniz. Darunter wird der Versuch verstanden, «Gottes Allmacht und Liebe auf der einen Seite

Epikur war das Argument ein Beweis dafür, dass die Götter keinerlei Anteil an der Welt nehmen und dass von einer göttlichen Zweckbestimmung dieser Welt keine Rede sein kann. Die Formulierung dieses Problems ist so nur auf dem Hintergrund der griechischen Metaphysik möglich, in der Gott als der erste Beweger, seine Allmacht als Allkausalität, der Kosmos und seine behauptete Harmonie als Widerspiegelung der Gottheit und das von Menschen empfundene Übel entweder als Vorsehung Gottes oder als Schein oder als Folge menschlicher Freiheit (Böse) gedeutet wurde.

Die Bibel redet nicht in derart abstrakter Weise von Gott; sie schliesst nicht von dem, was ist und sich bewegt, auf einen ersten Beweger, den sie Gott, das höchste Sein und Gut nennt, an dem alles Seiende partizipieren und also gut sein muss. Sie redet zwar von Gottes *Güte,* aber nicht davon, dass die Welt, wie sie ist, nur Ausfluss und Widerspiegelung Gottes und seiner Güte sei.[14] Sie nimmt das Übel und das Böse in dieser Welt wahr, führt es aber weder auf Gott[15] als *Verursacher* noch nur auf den Menschen zurück.[16] Das Übel wird nicht im Rahmen einer Ontologie erklärt und in seinem Sinn gedeutet und doch in den Glauben an Gott hineingenommen.

a) Gott als höchstes Sein und Sinngebung des Leidens

Das von Epikur ausgesprochene Problem erledigt sich damit nicht. Aber es muss doch gefragt werden, ob das Übel und der Zusammenhang zwischen Gott und dem Übel überhaupt einer Erklärung bedürfen, m. a. W. ob das Leiden überhaupt in seinem Sinn gedeutet und verstanden werden muss, ob nicht vielmehr andere Weisen des Umgangs mit dem Leiden dem biblischen Gottesglauben angemessen sind. Unter *Sinndeutung*[17] verstehen wir dabei das Bemühen des Menschen, sein individuelles, möglicherweise widerspruchsvoll erscheinendes Leben von persönlichen oder übergeordneten Wertsystemen, Lebensordnungen und Wirklichkeitsauffassungen her so zu verstehen, dass sein Leiden als Teil des Ganzen sinnvoll erscheint für das Ganze, das in sich sinnvoll sein soll und das es daher auch ausschliesst, dass es in Teilen des Ganzen wirkliche, den Sinn des Ganzen gefährdende Sinnlosigkeit gibt. Sinngebung wäre mithin iden-

und die Wirklichkeit des Übels in der Welt auf der anderen Seite so zusammenzusehen, dass der Widerspruch aufgelöst und Gott nicht mehr vom Übel her angefochten werden kann» (H. Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang, 1970, 377).

[14] Das «und es war (sehr) gut» in Gen 1 ist mit C. Westermann, Genesis, BK Bd. 1 (1966 ff.) 229 im Sinne von: «Es war sehr geeignet für Gottes Absicht mit», also nicht im Sinne von «unüberbietbar vollkommen» zu verstehen. So schon vorher K. Barth, KD III/1, 248; vgl. A. 20.

[15] Nur Jes 45, 7 wird Gott auch als der Schöpfer des Bösen bezeichnet.

[16] Dies geht trotz Gen 3 aus vielen Stellen des ATs hervor (vgl. Jes 65, 17ff., Hiob u. a.).

[17] Zum vielschichtigen Begriff «Sinn» vgl. R. Schaeffler, Artikel «Sinn», in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 5 (hg. von H. Krings) 1974, 1325ff.; H. Gollwitzer, Krummes Holz, 46ff.; G. Sauter, Sinn und «Wahrheit», EvTh 40 (1980) 93ff.; ders., Was heisst: Nach dem Sinn fragen?, 1982, 27ff., 71ff.

tisch mit dem Verstehen der Bedeutung des persönlichen Geschicks im Horizont einer als notwendig und gut erkannten persönlichen oder überindividuellen Lebenswirklichkeit. In solchen Sinn- und Systementwürfen der Wirklichkeit und den ihnen entsprechenden Menschenbildern werden das Böse, das Leiden und der Tod als notwendig auf dem Weg der Fort- und Höherentwicklung der Menschheit positiv eingeplant und eingeordnet, oder es wird dem Leiden lebenermöglichende Kraft zur Reifung der Persönlichkeit zugesprochen, oder es wird als der Preis und notwendige dialektische Gegenpol von Freiheit und Sittlichkeit (Liebe) verstanden.[18] Dabei wird immer vorausgesetzt, dass der Sinn des Leidens der Wirklichkeit immanent und entsprechend aufweisbar ist. Alles Leiden muss dann zur höheren individuellen oder geschichtlichen und kosmischen Ganzheit integrierbar, also zur Reifung der Persönlichkeit oder zum Fortschritt der Menschheit oder zu beidem gut sein.

Werden solche Sinn- und Systementwürfe der Wirklichkeit – wie in der griechischen Metaphysik[19] oder in einem mehr geschichtlichen Denken wie der Philosophie G. W. F. Hegels oder auch der Theophilosophie Teilhard de Chardins – mit dem Gottesgedanken verklammert, so wird Gott mehr oder weniger als das höchste Sein, der Grund, die Ursache, die Summe und das Ziel allen Seins verstanden und letztlich von der erfahrbaren oder als System gedachten Wirklichkeit nicht recht unterschieden. Mit solchen Geschichts- und Wirklichkeitsentwürfen ist daher meist eine *Vermischung* von Gott und dem Ganzen der Wirklichkeit verbunden. Dies bedingt, dass das *Böse* (bzw. Übel) nicht als eine dem Willen Gottes widersprechende und daher wirklich sinnlose faktische Wirklichkeit verstanden werden kann, dass Gottes Schöpfung und das Zerstörerische in ihr nicht wirklich geschieden werden und dass geleugnet wird, dass es absolut sinnloses Leiden in dieser Welt gibt, bei dem auch die behauptete zukünftige bessere Welt den Betroffenen keinen Sinn zu schaffen vermag. Gott und die Welt mit ihrem Übel werden in diesem Denken so zu einer Einheit verbunden, dass der Gottesgedanke zur Rechtfertigung der vorfindlichen Welt eingeführt oder gebraucht wird. Dabei wird, weil der als höchstes Sein und der verursachende und ordnende Grund aller Dinge vorgestellte Gott von allem Leiden frei als «apathisches» Wesen gedacht wird, aus dem Gottesgedanken eine «Kosmodizee», eine Rechtfertigung der Welt, wie sie ist, als Widerspiegelung der Gedanken Gottes und der göttlichen, von Leiden unberührten Harmonie.[20]

[18] Vgl. G. Greshake, Der Preis der Liebe. Eine Besinnung über das Leid, 1978; W. Kasper (A. 13) 176ff.; vgl. dazu kritisch U. Eibach, Leidenserfahrung und Leidensbewältigung in der Zeit der Krankheit, WPKG 68 (1979) 213ff.

[19] Zu ihrem Einfluss auf die Gottesvorstellung in der frühen Christenheit vgl. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, 1909; W. Pannenberg. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem in der frühchristlichen Theologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Ges. Aufsätze Bd. 1, ^{3}1979, 296ff. Wie sehr dieses griechische Erbe noch die gegenwärtige Gotteslehre bestimmt, zeigt B. Klappert, Tendenzen der Gotteslehre in der Gegenwart, EvTh 35 (1975) 189ff.

[20] Die Stoiker verstanden die wirkliche Welt als Ausdruck der Vernunft (*logos*), deren Inbegriff Gott ist. Gott und die vernünftige Struktur der Welt sind identisch. Der Weltlauf fällt daher mit der vernünftigen Vorsehung Gottes zusammen. Deshalb kann es in der Welt nichts wirklich Schlechtes geben, es muss – auch wenn es den Menschen so erscheint – doch ein zweckmässiger Bestandteil des vollkommenen Ganzen sein, der entweder erzieherisch wirksam sein muss oder den Menschen nur schlecht erscheint. Gegenüber dem «Übel» hat der Mensch daher eine innere Gelassenheit und Unerschütterlichkeit *(ataraxia)* zu bewahren. Die neupla-

Dadurch, dass sich die altkirchliche und mittelalterliche Theologie an die griechische Metaphysik anschloss, wird verständlich, dass sie das Leiden der Welt aus dem Gottesgedanken ausschaltete und viel über die Einordnung des Leidens in Gottes Welt und Geschichtsplan und die Ergebung ins Leiden, die Bewährung, ja die Unerschütterlichkeit im Leiden, also viel Ethisches, aber nur wenig über den Widerspruch zwischen dem Leiden am Übel und Gottes Willen und Verheissung, die Klage des Menschen, das Seufzen der Kreatur unter dem Leiden gesagt hat.[21] Gegen einen als Summe alles Seins und Garanten der Sinnhaftigkeit der erlebten Wirklichkeit vorgestellten Gott kann der Mensch auch nicht klagen, geschweige denn – wie Hiob – sich auflehnen. Leiden muss unter der metaphysischen Voraussetzung der Einheit von Gott und Welt, deren Grenzfall der Pantheismus ist, in seinem immanenten (z. B. ethischen) und metaphysischen Sinn verstanden und gedeutet werden, kann jedoch kaum in seiner Sinnlosigkeit und Rätselhaftigkeit stehengelassen und als erfahrener Widerspruch zwischen Gott und seiner Verheissung einerseits und der leidvollen Wirklichkeit dieser Welt andererseits in Bitte und Klage vor Gott gebracht werden. In solchen Sinndeutungen des Übels und des Leidens an ihm wird versucht, den erfahrenen und zu durchlebenden Widerspruch zwischen dem geglaubten Schöpfersein Gottes und seiner Güte einerseits und dem Elend und der Sinnlosigkeit des Leidens andererseits durch einen *Denkakt* aufzuheben, der entweder zur Theodizee und Kosmodizee oder zum Atheismus oder Nihilismus führt. Die Frage ist aber, ob sich existenzerschütternde Lebenserfahrungen mittels spekulativen Denkens (Vernunft) überhaupt verstehen, klären und bewältigen lassen, ob – wenn überhaupt – nicht nur ein *Lebensakt* wie das Gespräch, das Gebet, also die direkte Rede *zu Gott* (Gebet) und nicht die Rede *über ihn* (Denken) das als sinnlos erfahrene Leiden bestehen oder durchstehen lässt.[22] Letztlich bedeutet dies, dass keine Erklärung und kein Verstehen des Leidens, sondern allein die Begegnung mit Gott der wahre, denkerisch nicht fassbare «Trost» im Leiden ist (Hi 19,25; 42,5).

b) Gott als Garant der gerechten Harmonie zwischen Tun und Ergehen

Ein anderer Versuch, die Harmonie der Weltordnung angesichts erfahrenen Leidens zu behaupten, besteht darin, einen Zusammenhang zwischen sittlicher und physischer Weltordnung, zwischen Tun und Ergehen herzustellen und nachzuweisen, dass Leiden Folge böser Taten ist, dass es also eine gerechte moralische Weltordnung gibt. Gott fungiert in diesem Denksystem

tonische, auch Augustin noch stark beeinflussende Gottesvorstellung betonte noch mehr als die Stoa die Unveränderlichkeit Gottes und sah vor allem in allem Seienden einen Ausfluss der Gottheit, musste Gott so als Allurheber und Allverursacher denken. Vgl. dazu J. Barion, Plotin und Augustinus, 1935, 130ff.; W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes – Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, 1974.

[21] Dabei spielten sicherlich – wie die Märtyreridee zeigt – auch andere Einflüsse, wie der Gedanke der Imitatio Christi, die platonisch-neuplatonische Abwertung des Leibes und des Irdischen u. a. eine grosse Rolle. Vgl. K. Beyschlag, W. Weismann, Das Problem des Leidens in der frühen Christenheit, in: H. Schulze (Hg.), Der leidende Mensch, 1974, 95ff.; Th. Rüther, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten Jahrhunderten und bei Klemens Alexandrinus, 1949.

[22] G. Ebeling (Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, 1979, 158ff.) hat seine Gotteslehre am Gebet orientiert und dementsprechend zwischen einem Reden *über* und einem Reden *zu* Gott unterschieden.

als derjenige, der für den gerechten Ausgleich zwischen Tun und Ergehen, die Gerechtigkeit der Weltordnung zu sorgen hat. Dieses Denken entspricht – wie unsere Zusammenstellung der Aussprüche von kranken Menschen zeigt – einem tief verwurzelten anthropologischen Bedürfnis nach «Gerechtigkeit», vor allem für sich selbst. Diese, im AT besonders im weisheitlichen Denken hervortretende Vorstellung geht davon aus, dass Wohlergehen vor allem der Lohn für Frömmigkeit und Beachtung der Gebote Gottes ist. Wo, wie im weisheitlichen 73. Psalm, die Erkenntnis sich durchsetzt, dass dies im Leben oft nicht zutrifft, dass es vielmehr dem Gottlosen gut und dem Frommen schlecht geht, wird der Blick auf das Ende der Gottlosen, auf ein Jenseits dieses Lebens und Gottes gerechten Ausgleich im Jenseits gelenkt.

Noch I. Kant hat diese offensichtliche Ungerechtigkeit zwischen Tun und Ergehen zu einem moralischen Beweis der Unsterblichkeit und einem Gottesbeweis ausgestaltet, der das Sein Gottes aufgrund des Bedürfnisses nach Sinnhaftigkeit und Gott als den moralisch denknotwendigen Garanten einer sittlichen Weltordnung postuliert. Kant vermochte die Hioberzählung, die die weisheitliche Vorstellung, dass Wohlergehen Folge von Frömmigkeit und moralisch gutem Handeln ist, grundsätzlich in Frage stellt,[23] deshalb auch nur so zu verstehen, dass Hiob von Gott Recht bekommt, weil er einen besseren Charakter, eine bessere Gesinnung als seine Freunde hatte.[24] Diese Deutung steht zu der eigentlichen Aussage des Hiobbuches im Widerspruch, in dem es gerade um den «Test» geht, ob es einen Menschen gibt, der Gott «umsonst», also nicht um des zu erwartenden Lohnes (Wohlergehen) willen liebt (Hi 1,9).

Die Vorstellung, dass Leiden Gottes Vergeltung für individuelle Sünde sei, wurde von Jesus ausdrücklich abgelehnt (Lk 13,1ff.; vgl. Joh 9,3). Nicht bestritten wird im Neuen Testament jedoch der Zusammenhang zwischen allgemeiner Schuldverfallenheit und Leiden, das im Tod seinen sichtbarsten Ausdruck findet (Rö 5,12; Jak 1,15). Damit soll nicht eine moralische oder metaphysische Rechtfertigung von Leiden geliefert, sondern nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass Sünde und Leiden zugleich zu den Mächten des Nichtigen gehören, die Gott nicht will und nicht geschaffen hat. Die Fragen nach der letzten Ursache und dem Sinn des Bösen und des Übels in dieser Weltzeit werden damit nicht beantwortet. Sie bleiben letztlich unerklärliche Rätsel, auch wenn es unbestreitbar im NT Ansätze zu Sinndeutungen des Leidens gibt,[25] wie die, dass am Leiden oder in der Zeit des Leidens Gehorsam gelernt wird (Hebr 5,8; 12,1ff.) und dass sich im Leiden Glaube und Hoffnung bewähren (Röm 5,1ff.). Und selbst der weisheitliche Gedanke (Prov 3,11f.; Hi 5,17), dass Leiden eine Züchtigung durch Gott sein und deshalb einen pädagogischen Sinn haben kann und als Form der Liebe Gottes zu verstehen sei, wird im NT aufgenommen (Hebr 12,6ff.; Apk 3,19). Doch wird damit nicht alles Leiden als von Gott geschickt gerechtfertigt, geschweige denn ein durchschaubarer Sinn allen Leidens behauptet und seine Rätselhaftigkeit aufgelöst.

Der Seelsorger stösst immer wieder auf das Bedürfnis von Menschen nach einem gerechten Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen oder auf den Gedanken, dass Leiden eine Strafe Gottes sein könnte. Dahinter steht oft auch der Wunsch von Menschen, vom Geistlichen bestätigt zu bekommen, dass sie diese Strafe nicht verdient haben, dass sie gute Menschen sind, die zu Unrecht leiden. Es ist nicht unproblematisch, wenn der Seelsorger auf dieses Bedürfnis

[23] Vgl. H. Gese, Die Frage nach dem Lebenssinn. Hiob und die Folgen, ZThK 79 (1982) 161ff., K. Seybold, in: ders. u. U. Müller, Krankheit und Heilung, 1978, 46ff.

[24] Vgl. I. Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche einer Theodizee, Akad. Ausg. Bd. 8, 264ff.

[25] Vgl. E. Gerstenberger/W. Schrage, Leiden, 1977, 120, 177ff.; zum AT ebd., 91ff. und E. Kutsch, in: H. Schulze (Hg.), (A. 21) 73ff.

nach Selbstbestätigung und Selbstrechtfertigung so eingeht, dass er den Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen einfach bestreitet. Dem steht nicht nur entgegen, dass dieser bei vielen Erkrankungen auf der Hand liegt,[26] auch nicht nur, dass nach christlicher Lehre ein Zusammenhang zwischen allgemeiner Schuldverfallenheit und Leiden besteht, bei dem der Mensch nie nur Opfer, sondern immer – wenn auch nicht in individuell kausal verrechenbarer und durchschaubarer Weise – Täter ist, sondern vor allem, dass der Seelsorger sich nicht in die Rolle dessen hineindrängen lassen soll, der die Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Leidenden oder die Rechtfertigung des Menschen gegenüber Gott zu übernehmen hat. Er nimmt dann nämlich angesichts des Leidens nicht nur die Rechtfertigung des Menschen, die Gott allein zusteht (vgl. Hi 38 ff.), vorweg, sondern er vollzieht sie auch aufgrund der Taten der Menschen und lässt sich damit auch in die Rolle des Stellvertreters eines Gottes drängen, der für den gerechten Ausgleich zwischen Tun und Ergehen zu sorgen hat. Ausgehend von der theologischen Erkenntnis, dass Gottes Handeln mit dem und sein Gericht über den Menschen sich nicht nach menschlichen und von Menschen durchschaubaren Massstäben von Gerechtigkeit vollzieht, dass Gott sich nicht vor den Menschen rechtfertigen muss (Hi 7,20f.; 9; 39,31ff.), dass die Rechtfertigung des Menschen durch Gott aufgrund von *Gottes Barmherzigkeit* geschieht, hätte der Seelsorger daraufhin zu wirken, dass die Menschen das Rätsel des Zusammenhangs von Tun und Ergehen und der Rolle, die Gott dabei spielt, als undurchschaubar stehenlassen und der Rechtfertigung durch Gott überlassen. Selbst wenn Gott etwas mit dem Übel zu tun hat, ja wenn er mit ihm sogar einen Plan verfolgen würde, reicht des Menschen Weisheit doch nicht aus, Gottes Weisheit zu durchschauen und sein Handeln zu berechnen. Das schliesst ein, dass der Seelsorger sich auch einer Deutung des Leidens im Sinne einer durch Gott verhängten oder zugelassenen pädagogischen Massnahme oder Strafe enthält, dass diese Deutung – wenn überhaupt – nur vom Betroffenen selbst vollzogen werden kann, dass sie jedoch – wenn sie sich für ihn als eine seelische Last darstellt – auch vom Seelsorger aufgrund dessen hinterfragt werden darf, dass Gottes Barmherzigkeit und Güte Grund allen Richtens ist, dass Gott letztlich nicht der strafende Gott ist, sondern dass Gottes Liebe der entscheidende Grundzug des in Christus offenbarten Gottes ist.[27]

c) Gottes Güte und Allmacht und die Erfahrung des Leidens

Mit den letzten Hinweisen sind wir auf das grundlegende christliche Bekenntnis verwiesen, dass *Gott gut* ist, dass selbst sein Richten von seiner Güte, Barmherzigkeit und Liebe umfasst ist, dass Gott nicht den Tod, sondern das Leben, nicht die Zerstörung, sondern die Heilung will. Allerdings schliesst dieses Bekenntnis nicht – wie die stoische oder andere Konzeptionen der Einheit von Gott und Kosmos[28] – ein, dass aus der *Güte Gottes* das durchgehende *Gutsein* und die Sinnhaftigkeit der faktischen Welt einschliesslich des Übels gefolgert werden kann. Der Bibel ist eine solche Einordnung des Leidens in Gottes Plan mit seiner Schöpfung und damit eine Verharmlosung des Leidens fremd.[29] Die Güte Gottes kann deshalb nicht aus dem Seienden abgeleitet werden, das als gut gedacht wird, weil es direkt an Gottes Sein partizipieren soll. Sie gründet vielmehr in seinen *Verheissungen* und in seiner *Treue* zu ihnen. Sie kann auch abgesehen von der sinnlich erfahrbaren schlechten und leidvollen Welt bestehen, weil die Bibel ganz

[26] Vgl. U. Eibach, Gesundheit und Krankheit, ZEE 22 (1978) 162ff.
[27] Vgl. U. Eibach, Depression und Glaube, PTh 72 (1983) 9ff.
[28] Vgl. oben A. 20.
[29] Vgl. E. Gerstenberger/W. Schrage, Leiden, 1977; K. Seybold/H. Müller, Krankheit, 1978.

entscheidend den Unterschied zwischen Gott und Welt betont und die vorfindliche Wirklichkeit als «verderbte» Schöpfung versteht. Nicht zuletzt deshalb kann das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht primär durch die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit vermittelt sein, die Zuwendung und Treue Gottes also z. B. nicht unmittelbar von Gesundheit und Wohlergehen abhängig gemacht werden. Vielmehr wird die Gewissheit, dass Gott ist und dass er der den Menschen zugewandte Gott ist und bleibt, durch das *Wort* und das *Hören* der Verheissung vermittelt, die möglicherweise gegen die Erfahrung steht und gegen sie geglaubt und im Glauben behauptet werden muss (Röm 8,35ff.).

In der Bibel ist das Wissen darum beherrschend, dass Gott das zerstörerische Leiden[30] nicht will, dass er dem sehnsüchtigen Seufzen der Kreatur (Röm 8,19ff.) und den Tränen, Schmerzen und Leiden ein Ende bereiten wird (Apk 21,1ff.). Leiden macht also primär bewusst, dass die Welt nicht ist, wie sie nach Gottes Willen sein soll. Es fordert nicht in erster Linie zu einer Sinngebung, sondern zur Hoffnung auf die Erfüllung der Verheissung einer neuen Schöpfung heraus. Zerstörerisches Leiden gehört zu den Gestalten des «Nichtigen» und den «Nachtseiten» der Schöpfung, die Gott nur verneint und die daher keinen Sinn in sich tragen.[31] In den Krankenheilungen Jesu, in seinem Leiden und Tod und seiner Auferstehung wird der *Widerspruch Gottes* gegen diese Gestalten des *Nichtigen* sichtbar und sein endgültiger Sieg über sie verheissen. Was Jesus zeichenhaft für das verheissene Reich Gottes bekämpft und Gott daher auch verneint hat, kann keinen Sinn in sich selbst haben, also auch nicht in sich eine Verheissung haben, nicht gut und heilsam sein. Wahrhaft gut und sinnvoll ist nur das, was eine Zukunft bei Gott hat, was Gott geschaffen hat, was er will und daher bejaht und mit einer Verheissung der Teilhabe am Reich Gottes belegt. So gesehen haben wir allen Anlass zu behaupten, dass der letzte Sinn des Leidens in seiner Vernichtung, in der Erlösung aller Kreatur vom Leiden besteht, die wir mit dem Einbruch des Reiches Gottes und von Gottes neuer Schöpfung erwarten. *Die Erlösung des Leibes ist also die Lösung der Frage nach dem Sinn des Leidens.*[32]

Mit diesem theologischen Ansatz ist jede Einbeziehung des Nichtigen, das Leben zerstört, in Gottes gute Schöpfung und jede theoretische Synthese von Schöpfung und Leiden abgewehrt, weil sie Leiden zu etwas «Natürlichem» und so von Gott Gewolltem verharmlost und daher in der Gefahr steht, die Tiefe des Leidens der Kreatur zu verhöhnen. Es wird zwar anerkannt, dass das *Leiden* eine reale *faktische Macht* in dieser Welt ist, zugleich jedoch gesagt, dass sie im Widerspruch zu Gottes verheissenem Heil steht. Damit wird auch bestritten, dass das Leiden ein *Recht* in Gottes Schöpfung hat.[33] Es werden also alle Versuche abgewehrt, die Notwendigkeit und den Sinn von Leiden zu erweisen, Leiden also ontologisch in ein Welt- und Gottesbild einzuordnen, denn solche Versuche verteidigen nur die Wirklichkeit des Elends gegen das «Nein», das Gott darüber gesprochen hat und einst endgültig darüber sprechen wird. Wenn also dem Leiden überhaupt ein Sinn zukommen soll, dann kann dieser Sinn nicht schöpfungstheolo-

[30] Zur Unterscheidung von tragbarem und untragbarem (zerstörerischem) Leiden, Leiden als Fluch und Leiden als Folge der gottgewollten Endlichkeit vgl. U. Eibach, Leidenserfahrung (A. 18), 220ff.; ders., Medizin und Menschenwürde, 120ff.

[31] Vgl. K. Barth, KD III/3, 327ff. Für Barth ist das Nichtige die reale Entsprechung zu Gottes Nichtwollen des Bösen, die Kehrseite seines Erwählens und Bejahens (ebd. 402ff.). Neben Gott und seiner Schöpfung ist das Nichtige also die dritte Weise des «Seins», das doch kein Sein ist, weil es nicht von Gott geschaffen und erwählt ist.

[32] Damit soll nicht bestritten werden, dass es im NT auch Ansätze gibt, das Leiden zu begreifen; vgl. W. Schrage (A. 25), 120.

[33] Vgl. R. Weth, Freispruch und Zukunft der Welt, in: H. G. Geyer (Hg.), Freispruch und Freiheit. Aufsätze für W. Kreck, 1973, 406ff., bes. 425ff.

gisch als ontologisch Vorhandenes, nicht als der Wirklichkeit des Leidens an sich immanenter und in ihr aufweisbarer Sinn behauptet werden, sondern nur als etwas, was von Gottes Tat und Verheissung her als Zuspruch auszusagen und zu glauben ist und sich angesichts des Leidens als Hoffnung gegen die faktische, augenscheinliche Wirklichkeit bewährt.

Die Gefahr der gezeichneten theologischen Sicht von Leiden besteht darin, dass sie sich trotz aller Ablehnung einer ontologischen Einordnung des Leidens einem *Dualismus* nähert, so als sei das Übel eine unabhängig von menschlichem Handeln und von Gott existierende, ihm nicht untergebene und ihm widersprechende Realität, gleichsam Werk einer Gegengottheit. Das Neue Testament gibt – vor allem wenn Paulus davon spricht, dass der letzte Feind, der Tod, Gott noch nicht unterworfen ist (I Kor 15,25)[34] – dazu mehr Anlass als das AT, das aufgrund seines strenger monotheistischen Gottesbildes und antidualistischen Wirklichkeitsverständnisses das Leiden letztlich als unmittelbar von Gott kommend und trotzdem in seinem Sinn nicht verstehbar betrachtet.[35] Dem entspricht freilich, dass der schwer leidende Mensch es auch wagt, Gott anzuklagen, den Leiden bringenden und rätselhaften Gott so mit seinen eigenen Verheissungen zu konfrontieren (Jes 38,12; Ps 77,8,11; 88; Hi 16,18–21), dass *Gott gegen Gott* als Zeuge angerufen wird. Die *Anfechtung* im Leiden erreicht also dort ihren Höhepunkt, wo das Leiden als von Gott kommend gedacht wird und wo deshalb in der *Klage* Protest bei Gott angemeldet wird, weil – wenn das Leiden von Gott kommt – nur Gott aus ihm zu erretten vermag. Deshalb wird «die Anklage Gottes als Bestandteil der Klage des sein Leiden zu Gott Klagenden» bejaht.[36] Dies besagt wenigstens, dass das Leiden aus der Beziehung des Glaubens zu Gott nicht herausfällt, dass der Glaubende es wagt, auch im rätselhaften Leiden an Gott festzuhalten und *Gottes Güte* und seine Verheissungen gegen die augenscheinlich leidvolle Wirklichkeit so zu glauben, dass sie grösser als die erfahrene Macht des Leidens sind und durch sie hindurchtragen. Damit wird das Rätsel des schweren Leidens in Gott selbst hineingenommen und doch an der Güte und dem rettenden Handeln Gottes als dem eigentlichen Wesen Gottes im Glauben so festgehalten, dass sie grösser als das von Gott kommende Leiden gedacht werden. Dieses Anliegen hat vor allem M. Luther in seine Gotteslehre aufgenommen.[37] Die Grundintention, dass *auch die letzte Not des Menschen von Gottes Güte umfasst* ist, entspricht den Aussagen des Paulus, dass wir dem Herrn gehören, ob wir leben oder sterben (Röm 14,8), oder dass uns nichts von der Liebe Gottes zu scheiden vermag (Röm 8,35 ff.). Nur besagen diese Verheissungen eben nicht, dass das subjektive Empfinden des Verlassenseins von Gott, ja der «Gottesfinsternis» (vgl. Ps 22,2; 77,8 ff.; 88 u. Hiob) überhaupt nicht aufkommen, dass das Vertrauen zu Gott in dem Strudel der Anfechtung durch das Leiden nicht versinken kann.

Die Frage stellt sich freilich, wie wir überhaupt zu dem Bekenntnis kommen, dass selbst die grössten «Leiden dieser Weltzeit» (Röm 8,18) von dem noch grösseren Gott und seiner Güte umfangen sind, wenn dies nicht aus den Gegebenheiten dieser Welt erkannt werden kann. Nicht einmal die Leiden dieser Zeit können aus sich und der Welt heraus, sondern nur von Kreuz und

[34] Der dualistische Zug tritt auch hervor, wenn Paulus II Kor 12,7 von seiner Krankheit als von «Satans Engel» spricht. Vgl. auch die oben in II/2 angegebene Äusserung eines todkranken Menschen: «Des Teufels Fratze schaut mich leibhaftig an.»

[35] Vgl. E. Kutsch (A. 21,25), 75.

[36] C. Westermann, Heilung und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des Alten Testaments, WzM 27 (1975) 7.

[37] Luther kann daher auch die Anfechtung, die aus der Vergänglichkeit des Leibes aufsteigt, als Werk Gottes verstehen. Vgl. H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, 1958, 83 ff. Ein eindrucksvolles Zeugnis dieser Sicht ist auch B. Pascals «Gebet in der Krankheit» (hg. von P. Wolff, 1976).

Auferweckung Jesu her verstanden werden.[38] Diese sind als die Antwort Gottes darauf zu verstehen, dass das Nichtige, die lebenzerstörende Macht der Sünde und des Übels und des in ihrem Gefolge auftretenden Todes in die Schöpfung Gottes eingebrochen ist, dass ein Kampf Gottes gegen diese Mächte stattfindet, der noch im Gange ist (I Kor 15,22–28), so dass Gott noch nicht alles vollkommen untertan ist und so noch nicht der allmächtige, alles beherrschende Gott ist. Gottes *Allmacht* ist daher nicht abstrakt so zu verstehen, «dass Gott für sich und als solcher mit dem Nichtigen schlechterdings fertig, dass es für ihn als Gott nicht nur das Nichtige, sondern Nichts sei».[39] Von Gottes Allmacht wird also mit Blick auf seine in dieser Welt wirkende, Sünde, Leiden und Tod überwindende Kraft (Röm 4,16) und seinen noch ausstehenden endgültigen Sieg über die Mächte des Nichtigen gesprochen. «Allmacht» ist also letztlich ein eschatologisches Prädikat Gottes. Die Hoffnung auf Erlösung setzt im NT die Überzeugung aus sich heraus (sicherlich manchmal auch voraus), dass Gott schon protologisch der Herr der Wirklichkeit ist, aber doch nicht im Sinne einer ungeschichtlich gedachten Willkürmacht *(potentia Dei absoluta)*[40] und Omnipotenz, sondern als *Gottes Überlegenheit* über das Nichtige, als seine *Macht,* seinen Willen mit seiner Schöpfung in die Tat umzusetzen, also *seine Verheissungen zu erfüllen,* seine Treue zu seinem Geschöpf durchzuhalten, sich nicht von ihm scheiden zu lassen (Röm 8,38).

Es wird also in der Bibel nicht aufgrund eines abstrakten Begriffs von *Allmacht* (als unbegrenztem Vermögen und durch nichts begrenztem Wollen) darüber spekuliert, was Gott *kann,* ob er alles kann, sondern es wird bezeugt, was er in der Geschichte Israels und in Jesus Christus getan hat, was er verheisst und aufgrund seiner Verheissung tun wird. Gott kann, was er verheisst. *Gottes Allmacht ist also die konkrete Macht, seine Verheissungen Tat und Wirklichkeit werden zu lassen.*[41] Und in seinen Verheissungen definiert sich Gott selbst in seinem Willen. Diese aber zeigen, dass Gott das Böse aus seinem Willen ausschliesst, dass sein Wille mithin Güte gegen sein

[38] Vgl. W. Schrage (A. 25), 179.

[39] K. Barth, KD III/3, 341.

[40] Selbst wenn die Gotteslehre des Nominalismus der Spätscholastik den metaphysischen Gottesbegriff dahingehend radikalisierte, dass Gott in seinem Walten nicht durch die Gesetzmässigkeiten der Welt bestimmt ist und daher scheinbar willkürlich handelt, unterscheidet sich diese Rede von Gott doch grundsätzlich von der biblischen Rede von Gott, die nicht von der sichtbaren Wirklichkeit auf das höchste Sein als Ursache und allmächtigen Verursacher alles Seienden schliesst. Sie geht vielmehr aufgrund der Erfahrungen der leidvollen Wirklichkeit und der ihnen widersprechenden Verheissungen Gottes davon aus, dass Gott das Reich erst noch einnehmen, die Königsherrschaft erst noch mit Macht antreten muss und dass er sich darin erst als der «Allherrscher» in dieser Welt erweisen wird. Vgl. K. Haacker, Das kommende Reich Gottes..., TB 13 (1982) 252f.

[41] Das im apost. Glaubensbekenntnis zweimal enthaltene Prädikat *Pantokrator* kommt bei Paulus II Kor 6,18 in einem LXX-Zitat vor, sonst nur in der Apk (vgl. aber auch die Vorstellungen vom Sieg und Herrschen des erhöhten Christus im Kol und Eph und Mt 28,18), aber nicht als Spekulation über eine Eigenschaft Gottes, sondern gemäss atl. Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes (vgl. Apk 19,6) als Aussage über das konkrete Herrschen Gottes über die Welt (Allherrscher). Die Aussagen stehen im Rahmen von Doxologien, in denen Gott schon jetzt als der Allherrscher angebetet wird, der er erst in Zukunft sein wird. Dem AT ist der Begriff *Pantokrator* fremd, die Sache, dass Gott letztlich doch schon alles untertan ist und dass er allein der Herr ist, tritt als Bekenntnisaussage aufgrund des atl. Monotheismus jedoch deutlicher als im NT hervor.

Geschöpf ist und seine Allmacht die Macht, diese Güte Wirklichkeit werden zu lassen.[42] Man kann daher sagen, dass zwischen Gottes Willen und seiner Umsetzung in die Tat als unerklärliches Rätsel das Böse als Widerspruch gegen Gottes Willen und Störung und Zerstörung seiner Umsetzung in die Wirklichkeit hineingekommen ist, dass mithin ein *Kampf* zwischen Gott und dem Bösen stattfindet, dass Gottes Sieg allerdings seit der Auferweckung Christi von den Toten feststeht, dass Gott also der überlegene Sieger sein wird und schon ist. Gottes Allmacht wäre dann seine Überlegenheit über das Böse. Das Argument Epikurs, dass Gott nicht Gott sei, wenn er das Übel nicht ohne Widerspruch problemlos abschaffen kann, leugnet die Gott widerstreitende Macht des Bösen, es versteht sowohl Gottes Macht als auch Gottes Güte abstrakt ungeschichtlich und verkennt, dass es bei Gottes Macht um die Beziehung Gottes zu seinem Geschöpf, um die Durchsetzung seines Willens in der Schöpfung und bei seiner Güte um die konkret geschichtliche Zuwendung zum Geschöpf und um die Treue zum Geschöpf angesichts des Gott widerstreitenden Bösen geht.

Dieses Verständnis von der Allmacht Gottes ist nicht ohne Bedeutung für die *Seelsorge,* die davon ausgehen kann, dass das Heilwerden und Heilsein der Wille Gottes mit seinem Geschöpf ist, die aber – wenn dies nicht eintritt – nicht folgern muss, dass Gott seinen Willen geändert hat oder dass er ihn nicht Wirklichkeit werden lassen kann. Gott hat in Tod und Auferweckung Christi gezeigt, dass er will und kann, dass er in einen zum Siege führenden Kampf gegen das Böse eingetreten ist. Die Anrufung Gottes um Heilung durch den leidenden Menschen im *Bittgebet* kann nun – anthropomorph gesprochen – so verstanden werden, dass sie Gott in seinem Kampf gegen das Böse bestärkt und «anfeuert», dadurch, dass er das Elend seiner Geschöpfe hört.[43] Ziel dieses Kampfes Gottes ist die Überwindung des Bösen und allen Leidens und des Todes (Apk 21, 3 f.), der Einbruch des Reiches Gottes, die neue Schöpfung. Alle *Bitte,* auch die Bitte um das persönliche Heilwerden, zielt letztlich auf das *Kommen des Reiches Gottes,* in das die Individualität des Menschen eingeordnet ist und dessen Kommen sein Heilwerden mit sich bringt. Alles Bitten um individuelle Heilung erfleht den *zeichenhaften* Durchbruch und *Vorschein* des Reiches Gottes in diesem Leben. Bei solchem Bitten geht es nicht darum, dass Gott im Sinne eines abstrakten Allmächtigkeitsgedankens das «Unmögliche» kann und tut und dass er es vor allem an mir tut, sondern darum, dass er seine Treue zum Geschöpf im Kampf gegen das Böse bewährt und dass er ein individuell erfahrbares Zeichen seines Zugewendetseins zum Geschöpf, seiner Gegenwart gibt. In diesem Sinne wird auch die von Menschen durch die Möglichkeiten der Medizin gewirkte und erklärbare Gesundung ein Zeichen des Willens Gottes und Vorschein seines Reiches sein und nicht nur die unerklärliche, die wundersame Heilung.

Die *Bitte um Heilung* muss befreit werden von der abstrakten Vorstellung von der Allmacht Gottes. Hält sie sich davon fern, so ist sie immer berechtigt, ja es ist in der Seelsorge geradezu dazu zu ermuntern, weil alles Gebet Gott an das Leiden erinnert, seinen Kampf gegen das Böse stärkt und das Kommen des Reiches fördert. Deshalb hat auch das persönliche Bittgebet um persönliche Heilung einen überindividuellen Sinn, einen Bezug auf das Reich Gottes und das Leiden der Mitmenschen, auch dann, wenn es nicht zum zeichenhaften Vorschein des Reiches Gottes in der Gesundung oder Besserung meiner selbst kommt. Der *Sinn des Bittgebets* geht nicht in diesem «Nutzen» für mich selbst, in meinem besseren Ergehen auf. Es trägt vielmehr seinen *Sinn als*

[42] Insofern sieht S. Kierkegaard recht, wenn er behauptet: «Gottes Allmacht ist darum seine Güte» (Tagebücher, hg. v. Th. Haecker, 239 f.).

[43] Vgl. hierzu die Aussage über die Gebete der Heiligen in Apk. 5, 8; 7, 9 ff.; ferner den Schrei um Hilfe Mk 10, 46 ff., das Seufzen der Kreatur Röm 8, 22 und insgesamt die Klagegebete des ATs.

Anruf Gottes in sich selbst, in der Tatsache, dass Gott überhaupt angerufen und so in seinem Gottsein und seinem Kampf gegen das Böse ernst genommen wird. Das Bittgebet ist Ausdruck des Glaubens, dass Gott gegenüber dem Bösen überlegen ist und der Sieger bleiben wird. Dann ist auch aus der Nichterhörung des Bittgebetes im Sinne meines Wunsches für mich nicht abzuleiten, dass Gott mich nicht hört oder dass Gott nicht helfen will oder kann, und vor allem nicht, dass er sich von mir abgewandt hat, dass seine Liebe und Treue ein Ende hat oder dass er gar «tot» ist. Der Seelsorger wird diese, mit dem abstrakten Allmachtsgedanken zusammenhängenden Fehldeutungen des Gebetes und auch des «Wunders» zu bedenken haben, vor allem, wenn das Gebet von Patienten gewünscht wird.[44] Dazu wird nicht selten auch ein den abstrakten Allmachtsgedanken korrigierendes Gespräch nötig und hilfreich sein. Dann ist der häufig beschrittene Weg, die Bitte um Gesundung zugunsten der Bitte um Kraft und Gnade zum Ertragen der Krankheit auszuklammern, auch nicht mehr der einzige Ausweg, ein Missverständnis des Bittgebetes zu verhindern.

d) Der im Leiden mitleidende und mitgehende Gott

Die Ausführungen zu Gottes Kampf gegen das Böse erwecken den Eindruck, dass einem dualistischen Denken Vorschub geleistet und in allzu anthropomorpher Weise von Gott wie von einem unvollkommenen Wesen gesprochen wird. Dies widerspricht einem an die griechische Metaphysik anschliessenden Weg der Lehre von Gottes Eigenschaften, in dem «via negationis» Gott alle Unvollkommenheiten des Menschen abgesprochen werden und in dem Gott als völlig bedürfnisloses, sich selbst genügendes und unveränderliches Wesen und als reine Ursächlichkeit gedacht wird, so dass er durch keine äusseren Umstände berührt und angefochten werden, geschweige denn an ihnen leiden kann.[45] Gott ist daher – wie Aristoteles es formuliert – leidensunfähig.[46] Die Aussage, dass Gott in seiner Schöpfung noch nicht ist, was er sein wird, nämlich unangefochtener Herr der Welt, scheint Gott zu einem schwachen, vom Bösen angefochtenen und unter ihm leidenden Wesen zu erniedrigen.

Die in der griechischen Gotteslehre behauptete Leidensunfähigkeit Gottes bedeutet «im physischen Sinne Unveränderlichkeit, im psychischen Sinne Unempfindlichkeit und im ethischen Sinne Freiheit»,[47] Autarkie, Bedürfnislosigkeit und Unangefochtenheit durch alles in und ausserhalb seiner selbst. Der Begriff «Apatheia» bezeichnet so die metaphysische und ethische Vollkommenheit Gottes. In der Stoa wird diese Vorstellung von Gott zum für den weisen Menschen zu erstrebenden ethischen Ideal erhoben, der seine Freiheit als Unerschütterlichkeit (ataraxia) von niederen Trieben und äusseren Einflüssen bewährt. In dem Versuch der Annäherung des Menschen an das apathische Sein Gottes «entfaltete sich der Mensch zum homo apatheticus»[48]. Das Ideal des unerschütterten und integrierten Sterbens hat in dieser stoischen Ethik ebenso seinen Ursprung wie die dem entsprechende Forderung und Praktizierung des Freitods, wenn sich die innere Gelassenheit und Unerschütterlichkeit des Daseins in der Krankheit nicht durchhalten lässt.[49]

[44] Die Äusserung: «Das Gebet hilft nichts» oder «hat nicht geholfen», mit dem Ton der Enttäuschung gesagt, ist öfters zu hören. Nicht selten wird der Seelsorger auch als «Mittler» zum «himmlischen Arzt» dann in Anspruch genommen, wenn sonst alle Hilfe versagt. Die «Enttäuschung» über Gott kann dann nicht ausbleiben.

[45] Vgl. W. Maas, (A. 20).

[46] *Theos apathes,* Metaphysik XII, 1073a 11.

[47] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1972, 256.

[48] J. Moltmann, (A. 47), 261.

[49] Vgl. U. Eibach, Medizin (A. 12), 212ff.

Der jüdischen Gotteslehre ist trotz ihrer Betonung des Monotheismus und des Schöpferseins Gottes und seines Herrseins über die Geschichte die Vorstellung vom leidenschaftslosen und selbstgenügsamen Gott fremd.[50] Sie hat freilich die bei den Propheten, vor allem in der Aussage vom leidenden Gottesknecht bei Deuterojesaja enthaltenen deutlichen Ansätze zu einer Theologie des Leidens Gottes am Bösen und zur Korrektur der Vorstellung von der Allmacht Gottes erst in der Erfahrung des unermesslichen Leidens des jüdischen Volkes zunächst in der späteren Kabbala im Gedanken der Selbstbeschränkung Gottes[51] und dann in der Vorstellung der Teilhabe Gottes am Leiden seines Volkes ausgebaut. Ein Gott, der von dem Geschehen in «Auschwitz» nicht angefochten ist, an ihm nicht leidet, an dem Leiden der Menschen nicht teilnimmt, wäre ein «Götze», ein Dämon.

Hauptsächlich aufgrund des Vorherrschens der griechischen Gotteslehre ist in der Theologie der Christenheit nur unzureichend erkannt worden, welche Bedeutung das Kreuz Jesu Christi für die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und dem Leiden hat. Wenn man das *Kreuz des Gottessohnes* als Offenbarung Gottes ernst nimmt, dann muss alles Reden von der Allmacht und der Allgegenwart Gottes durch das «Nadelöhr» des recht verstandenen Kreuzesgeschehens, das verhindert, dass Allmacht so verstanden wird, dass Gott alles wollen und tun kann, dass er überall und dann auch nirgends anwesend ist.[52] Wenn Gott im Kreuz seines Sohnes erkennbar und anwesend ist, besonders in der in ihm sichtbaren Weise mit der Welt handelt, dann hat der Allmachtsgedanke in diesem Handeln Gottes seine Begrenzung und dann gewinnt er von ihm her seine Eindeutigkeit. Selbst wenn man mit M. Luther[53] die Leiden als Form der Weltregierung des rätselhaften, ja des im Widerspruch zum offenbaren Gott handelnden verborgenen Gottes versteht, bleibt doch der im Kreuz offenbare Gott das wahre Angesicht Gottes.[54] Es zeigt uns, dass die grundlegende Eigenschaft Gottes seine *Liebe* ist, von der her auch seine Allmacht und seine Gerechtigkeit zu verstehen sind. Gott hat sich selbst zum Bund, zur Gemeinschaft mit dem Menschen bestimmt, dessen Vollzug die Liebe ist. Er ist der zur Liebe und in der Liebe Freie; seine Liebe hat kein Ende, sie ist *grenzenlos,* sie hört nie auf (I Kor 13,8; Röm 8,35ff.) und ist

[50] G. Scholem (Und alles ist Kabbala, 1980; Von der mystischen Gestalt der Gottheit, stw 209, 1973) hält die Selbstbeschränkung Gottes für das grundlegende Symbol der späteren Kabbala, das mit der Erfahrung der spanischen Juden, der Grausamkeit des Exils zusammenhängt, die in diesem Symbol auf Gott selbst übertragen wird.

[51] Der Gedanke wurde vor allem vom jüdischen Rabbiner und Philosophen A. J. Heschel in seiner Darlegung der Gottesverkündigung der Propheten herausgestellt. Vgl. A. J. Heschel, Die Prophetie, 1936; ders., Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, 1980; vgl. J. Moltmann, a. a. O., 259ff.; zur Vorstellung vom Leiden Gottes im AT vgl. E. Gerstenberger, (A. 25), 85ff.

[52] Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 1977, 82.

[53] Vgl. H. Bandt, (A. 37), 83ff. Luther hat sicherlich das Leiden Christi am Kreuz zu ausschliesslich mit der Sünde des Menschen in Verbindung gebracht, diese Gestalt des Nichtigen nicht genügend vom Übel (Krankheit usw.) unterschieden, weil er im Tode (als Vollendung allen Übels) nur der «Sünde Sold» sah. (Vgl. WA 40 III, 513, 25f.; dazu P. Althaus, Die Theologie M. Luthers, 1963, 339ff.). Das Böse sollte aber von dem Übel unterschieden werden. Leiden kann weder nur von der Sünde her erklärt noch kann die Sünde – wie im Marxismus – nur auf von Mängeln der Natur oder Gesellschaft verursachte Leiden zurückgeführt werden, wie es im Anschluss an den Marxismus am deutlichsten U. Hedinger (Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend, 1972) versucht.

[54] Vgl. E. Jüngel, Quae supra nos, nihil ad nos, EvTh 32 (1972) 197ff.; E. Brunner, Dogmatik Bd. 2, ^{3}1972, 217.

eben deshalb allmächtig, d. h. übermächtig über all das, was Gott auch sonst noch in Beziehung zum Menschen ist (z. B. Zorn Gottes). Und in eben dieser freien Beziehung zum Menschen leidet Gott am Bösen, das die Beziehung in Frage stellt, an der Sünde und am Übel. Gott leidet aus Liebe, er leidet an der Sünde, die ihm ebenso Mühe und Arbeit macht (Jes 43,24) wie die Überwindung des Übels, der Kampf gegen das Böse. Gott leidet *am* Menschen und *mit* dem Menschen und bewährt in diesem Leiden seine Treue zu seinem Bundesversprechen. Gott ist nicht nur ein im Leiden mitgehender, sondern auch ein am Leiden schwer tragender, ein mitleidender Gott (Hosea 11,8; Hebr 4,15). Wenn Gott leidet, dann «wird er nicht passiv vom Bösen betroffen, er lässt sich in der Freiheit seiner Liebe betreffen; sein Leiden ist nicht – wie bei uns – Ausdruck eines Mangels an Sein, sondern Ausdruck seiner Fülle, ja seiner Überfülle an Liebe».[55] Gott leidet also gerade insofern, als er mit seinem Geschöpf in Beziehung steht, weil er in seiner Liebe treu ist und bleibt und so in Widerspruch tritt zu Sünde und Elend, die diese Beziehung oder sein Geschöpf bedrohen. Der Tod Jesu Christi ist also die besondere Form der Durchsetzung und die endgültige Bewährung des Bundes angesichts der Sünde und des Leidens. Das Leiden bleibt damit Gott nicht äusserlich, es trifft ihn in seiner Selbstbestimmung zum Sein mit dem Menschen wirklich innerlich, obwohl es in seinem Sein selbst keinen Platz hat. Wäre es in Gottes Sein selbst, dann müsste Gott nicht gegen es kämpfen, dann wäre es ewig und notwendig, in seiner Rätselhaftigkeit auflösbar, in seinem Sinn deutbar und letztlich nicht das von Gott stets verneinte und bekämpfte Nichtige. Leiden sollte also nicht ontologisch in ein Welt- und Geschichtsbild, auch nicht in ein Bild des trinitarischen Gottes selbst eingeordnet werden,[56] denn Gott leidet nicht an sich selbst, sondern er leidet, indem er sich in Liebe zu seinen Geschöpfen in die Situation des Leidens begibt und dem «Nichtigen» darin widerspricht.

«Gott am Kreuz», das war für F. Nietzsche eine «schauerliche Paradoxie».[57] Die von ihm vermutete «furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols»[58] besteht in der Umwertung aller antiken Werte des Schönen und Guten «ins Lebensfeindliche»,[59] in der Glorifizierung der Schwachheit und des Leidens und in einer Erkrankung des Willens zur Macht, zum höheren Typus Mensch.[60] Nietzsche hat zwar – wie kein anderer zu seiner Zeit – den Kern der christ-

[55] W. Kasper (A. 13), 192.

[56] Vor allem J. Moltmann (Der gekreuzigte Gott, 1972) hat versucht, das Leiden in Gottes Sein selbst hineinzunehmen: «Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst, weil Gott Liebe ist» (ebd., 214, vgl. 142ff.; 179ff.; 214ff.). Zu ähnlichen Tendenzen vgl. auch E. Jüngel, Unterwegs zur Sache, 1972, 105ff.; W. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, KuD 23 (1977) 76ff. Moltmann kritisiert K. Barths nicht konsequent trinitarische Redeweise von Gott. Barth hingegen geht es nicht um Gottes Sein abgesehen vom Menschen. Er hält daran fest, dass Gottes Sein im Bund ist, dass Gott in Bewährung dieses Bundes leidet (vgl. KD III/3, 417f). «Die Trinitätslehre Barths ist die Einzeichnung des Versöhnungsgeschehens, ... des differenzierten Zusammenhangs von Kreuz und Auferstehung in den Gottesbegriff» (B. Klappert, Die Auferweckung des Gekreuzigten, 1971, 187). Gott bleibt also nur in der Weise der Negation auf das Leiden bezogen, wie es in der ökonomischen Trinitätslehre festgehalten ist. Das schliesst sicherlich ein, dass Gott leidensfähig ist, ohne dass man deshalb das Leiden in einer immanenten Trinitätslehre in Gottes Sein selbst hineinnimmt und so erklärt und es damit «verewigt». Zum Problem vgl. B. Klappert, Gottverlassenheit Jesu und der gekreuzigte Gott, VuF (1975) 39ff.

[57] Werke Schlechta'sche Ausgabe Bd. II, 1955, 610 u. 781; vgl. dazu U. Eibach, Recht auf Leben – Recht auf Sterben, ^{2}1977, 258ff.

[58] Werke Bd. II, 1217.

[59] Ebda. 1156f.

[60] Ebda. 610, 780f., 796ff.

lichen Gotteslehre richtig erkannt; und doch geht es bei der Rede vom gekreuzigten Gott nicht um eine hintergedankliche Umwertung von Schwachheit und Ohnmacht in Stärke, um einen Austausch der Lehre von Gott als dem höchsten Sein und Gut und von Gottes Allmacht gegen die von Gottes Schwachheit und Leiden. Es geht vielmehr darum, *wo* Gott in dieser Welt zu suchen und in erster Linie zu finden ist. Dass Gott uns in Jesus Christus primär in der Gestalt des «leidenden Gottesknechts» (Jes 53) begegnet, bedeutet keine Versöhnung Gottes mit dem Elend der Welt, aber doch, dass Gott zuerst bei denen zu finden ist, die in den Augen der Welt armselig und schwach sind (Lk 14, 21; Mt 5, 3 ff.; I Kor 15, 25 ff.). *Gott ist in der Tat besonders im Leiden da und mit den Leidenden. Zugleich* ist das Leiden aber auch insbesondere der *Ort der Infragestellung seines Naheseins,* der Ort der Anfechtung des Glaubens, der Ort der Erfahrung der Gottverlassenheit.[61] Nur so sind die in den Psalmen immer wieder zu lesenden Bitten zu verstehen, dass Gott den Beter nicht verlassen oder vergessen (Ps 22, 2 f.; 77, 8 ff.), auf sein Beten und Schreien hören (Ps 61, 2 ff.; 86, 1 u. 7; 88 u. ö.), sein Angesicht nicht von ihm wenden (Ps 42; 88 u. ö.), ihn nicht verstossen möge (Ps 43, 2; 74, 1). Dass Gott am Kreuz selbst leidet, löst weder das Rätsel des Leidens noch das Rätsel, das es unserem Vorstellungsvermögen von Gott auferlegt. Es deutet das Leiden nicht in seinem Sinn.

Paulus zeichnet zwar unverkennbar eine Analogie zwischen Christusschicksal und Christenschicksal im Leiden,[62] bezieht in diese Deutung aber nur die meist von Menschen zugefügten Leiden in der Nachfolge Christi ein und klammert das physische Übel «Krankheit» aus dieser Deutung aus.[63] Es ist daher unhaltbar, zu behaupten, seit Jesus seien «Alter, Krankheit und Hilflosigkeit kein Fluch mehr» und gäben sie «dem Leidenden das Vorrecht, durch die zerbrechende Gestalt hindurch den leidenden Christus zu zeigen und so mit ihm eine Gestalt zu werden. Und das bedeutet auch, dass er auf diese Weise sich mit dem eigenen unansehnlichen, zugrunde gehenden Menschen versöhnen darf.»[64] Solche in der Tradition der altchristlichen Märtyrertheologie[65] stehenden Behauptungen verkennen nicht nur die qualitative Differenz zwischen Christi eigenem Kreuz und dem Kreuz seiner Nachfolger,[66] sondern auch, dass das kreatürliche Leiden nicht an das Christsein, sondern an das Kreatursein gebundenes Leiden ist, das in sich keine Bezeugung von Gottes positiver Tat für den Menschen sein kann, sondern allenfalls dessen, was Gott noch zu tun hat, damit er «sei alles in allem» (I Kor 15, 28). Es kann also auch keine Teilhabe an Gottes Leiden am kreatürlichen Leiden sein, weil Gott nicht an sich,

[61] Zur Interpretation des Verzweiflungsschreis Jesu am Kreuz Mk 15, 33 f. vgl. H. Gollwitzer, Krummes Holz, 250 ff.; J. Moltmann, (A. 56), 138 ff.; H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament, ZThK 65 (1968) 1 ff.; X. Tilliette, Der Kreuzesschrei, EvTh 43 (1983) 3 ff.

[62] Vgl. W. Schrage (A. 25), 155 ff., 179 ff.; E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, 1963, 193 ff.; E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, 1966, 154 ff., 323 ff.

[63] Paulus nimmt nur selten auf das kreatürliche Leiden Bezug. Dieses Leiden, das dem Menschen passiv widerfährt, das er nicht in der Nachfolge Christi bewusst auf sich nimmt, gilt ihm in Röm 8, 18 ff. nur als Ursache des Seufzens der Kreatur nach Erlösung. In II Kor 12, 7 spricht er von seiner Krankheit als von des «Satans Engel». Sie wird nur deshalb sinnvoll und tragbar, weil er sie dem Hauptsinn seines Lebens (seinem Missionsauftrag) ein- und unterordnen kann. Vgl. zur Krankheit des Paulus, K. Seybold, U. Müller, (A. 23), 148 ff.

[64] J. Zink, Wie wir beten können, 1970, 144.

[65] Vgl. H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, ^{2}1964; E. Lohse (A. 62), 193 ff.

[66] D. Bonhoeffer, Nachfolge, 1961, 61 ff.; J. Moltmann (A. 56), 55 ff.

sondern nur an diesem Leiden seiner Kreatur leidet. Es wäre daher ein Missverständnis, das Kreuz Christi als ein Symbol dafür zu interpretieren, dass Schwachheit aus sich heraus in Stärke, Ohnmacht sich in Macht verkehrt, dass das Leiden an sich stark macht, zur sittlichen oder sonstigen Reifung oder gar zur Vollendung des Menschen führen muss, so als gäbe es nach dem Tod Christi kein sinnloses und unerträgliches Leiden, kein Leiden als Fluch mehr, weil er uns ein Vorbild gegeben hat, wie man im Leiden reift und stark wird.[67] Dieser Art ist die Paradoxie des Kreuzes schon deshalb nicht, weil der Schrei Jesu am Kreuz (Mk 15,33ff.) nicht im Sinne der Märtyrerchristologie als letzte Bewährung in der Anfechtung des Leidens, sondern als wirklicher Verzweiflungsschrei darüber zu deuten ist, dass das Leiden ins Verlassensein von Gott hineinführt.[68]

Die Anfechtung im Leiden besteht darin, dass es in die Gottverlassenheit hineinführen kann, dass die Angst aufkommt, dass Gott und Mensch geschieden werden (Röm 8,35ff.). Dass das Leiden zugleich der Ort der besonderen Gottesnähe sein soll, ist im Kreuz Christi darin begründet, dass hier einmal Gott selbst in seinem Sohn leidet, und zum anderen, dass er den in die Gottverlassenheit des Todes, des wirklichen Getrenntseins von Gott, gestossenen Christus durch eine gegenüber dem Kreuz wirklich neue Tat, die Auferweckung von den Toten, aus diesem Tode zum Leben mit Gott auferweckt hat. Darin zeigt sich, dass das *Kreuz sein Ziel in der Auferweckung von den Toten,* in der endgültigen Vernichtung der Mächte des Nichtigen und der durch sie nicht mehr angefochtenen vollendeten Gottesgemeinschaft hat. Ohne diese Auferwekkung wäre das Kreuz lediglich ein Symbol der Ohnmacht, und zwar Gottes und des Menschen, und ihres Getrenntwerdens im Leiden, nicht aber des Mitgehens, Naheseins und Mitleidens Gottes. Das besagt, dass die Rede vom *mitleidenden Gott* christlich nur sinnvoll ist, wenn sie der Rede von der *totenerweckenden Macht Gottes* (Röm 4,16; I Kor 15), von seiner Überlegenheit über die Mächte des Nichtigen ein- und untergeordnet ist.[69] Ansonsten würde die herkömmliche Rede von der Allmacht Gottes nur gegen die wenig tröstliche Rede vom ohnmächtigen Gott ausgetauscht, der – weil er ohnmächtig ist – ebensowenig hilfreich nahe sein kann wie ein distanziert über den Leiden der Welt schwebender allmächtiger Gott. Das Mitleiden Gottes hat im Kampf gegen das Leiden und in dem Sieg über den Tod sein Ziel, in dem sich auch das Nahesein Gottes zum Schauen Gottes vollendet.

Die Rede vom Mitleiden Gottes überwindet die abstrakte Vorstellung von Gott als dem höchsten Wesen und seiner Allmacht. In ihr geht es um das Zugewendetsein Gottes zu seinen Geschöpfen, um Gottes Menschenfreundlichkeit, um sein Berührtsein von ihrem Geschick, denn ein Gott, der nicht

[67] Diesen Aspekt hat D. Sölle (Leiden, 1973) überzeugend und einseitig so dargestellt, dass der leidende Mensch in dem Aussprechen seines Leidens, in der Klage sein Leiden bewältigt und im und am Leiden stark wird. «Der Weg führt aus der Isolation des Leidens über die Kommunikation in der Klage zur Solidarität der Veränderung» (95). In anderer Weise betont vor allem auch J. B. Metz (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 1977, bes. 92ff.), dass Leiden sinnvoll ist, wenn es als verändernde Kraft wirksam wird. Die «gefährliche Erinnerung» des Leidens (176), das «Gedächtnis des Leidens» (98) dient der Suche nach einer Praxis der Überwindung des Leidens, vor allem durch politisches Handeln. Ähnliche Tendenz bei E. Schillebeeckx, Christus und die Christen, 1977, 651ff.

[68] Vgl. die oben II/2 wiedergebenen Äusserungen von des Teufels Fratze und der Hölle.

[69] Vgl. K. Barth, KD IV/1, 327ff.

mitleiden kann, kann der leidenden Kreatur nicht nahe sein. Dass Gott mit den Menschen ist, das ist der Sinn des alttestamentlichen Gottesnamens «Jahwe», «ich bin da» (Ex 3,14), der – weil er einen Namen hat und nicht ein metaphysisches Prinzip ist – auch anrufbar ist. Das *Nahesein Gottes* im Leiden muss nicht minder *geglaubt* und im Glauben oft gegen die faktische Erfahrung des Leidens behauptet werden wie die Macht Gottes über den Tod und die Verheissung der Überwindung allen Leidens. Wenn gerade die Situation des Leidens der Ort der Anfechtung des Glaubens ist und wenn die Infragestellung des Naheseins Gottes das physische Leiden um eine «metaphysische» Dimension radikalisiert, die sich als Gefühl des absoluten Verlassenseins und der Sinnlosigkeit des Lebens, ja eines Kampfes mit Teufel und Hölle äussern kann,[70] dann stellt sich für den *Seelsorger* die Frage, wie der kranke Mensch diese *Erfahrung des Verlassenseins* von Gott überwinden und das *Nahesein Gottes* erleben kann und was er als Seelsorger dazu beitragen kann, dass Gott nicht in Dunkelheit verhüllt bleibt. Die vorangegangenen theologischen Erläuterungen über das Mitleiden Gottes dienen nur der Klärung, dass das Nahesein Gottes nicht am Erweis seiner (All-)Macht, d. h. dem Schwinden der Krankheit, der Besserung des Zustands abzulesen ist, dass Gott vielmehr auch und gerade in der Schwachheit da ist (II Kor 12,9). Die bloss begriffliche Behauptung, dass Gott ein mitleidender Gott ist, und der Versuch, diesen Gedanken ins Denksystem des kranken Menschen zu vermitteln, hilft selten wirklich weiter, nicht zuletzt auch deshalb nicht, weil die Vorstellung von der Allmacht Gottes so stark und tief verwurzelt ist und sich auch mit dem Wunsch nach Heilung verbindet, dass die Behauptung, Gott sei gerade im Leiden da, oft nur schwer Anklang findet und mit der Aufforderung der Ergebung ins Leiden verwechselt wird. Aber was hilft es schon, wenn sich das Leiden in eine Vorstellung von Gott denkerisch integrieren lässt, wenn Gott selbst sein Nahesein im Leiden jedoch nicht erweist. Es wäre dann nur eine andere Form der Sinndeutung des Leidens, eine Art Theodizee, wie sie in rationalen Denkakten geleistet oder bestritten werden kann. Solcher Sinndeutungen des Leidens bedarf es erst dann als «Menschenwerk», wenn die Erfahrung der gnädigen Nähe Gottes ausbleibt oder wenn der Glaube bereits vor der bestehenden Leidenssituation zerbrochen ist oder überhaupt nie vorhanden war. In der existentiellen Anfechtung eines noch bestehenden Glaubens oder für die Hinführung zum Glauben in der Zeit des Leidens sind sie meist wenig hilfreich.

[70] Gerade die Dunkelheit der schlaflosen Nacht ist dazu angetan, in der Einsamkeit diese Dimension der Anfechtung zu erleben.

III. Seelsorge als Hilfe zur «Sprache des Leidens» auf Gott hin und zu Gott

Seelsorge soll gerade in bezug auf Äusserungen, die den Zusammenhang zwischen Gottesvorstellungen und Leiden ansprechen, auf dem Hintergrund eines theologisch verantwortbaren Redens von Gott geschehen. Der Seelsorger hat zunächst einmal die Sprache der leidenden Menschen auf ihren mitunter verborgenen theologischen Sinn hin abzuklären. Bei dieser Prüfung der «religiösen» Sprache geht es einmal darum, unnötigerweise belastende religiöse Vorstellungen abzubauen oder wenigstens nicht zu verfestigen, wie es etwa der Gedanke sein kann, dass die Krankheit Strafe Gottes sei. Zum anderen geht es auch um die Wahrheitsfrage, um das rechte Reden des Seelsorgers von Gott angesichts des Leidens in der von ihm frei formulierten oder aus der Tradition und Literatur übernommenen Sprache. Der Seelsorger kann sich von dieser «theologischen Sprachprüfung» nicht dispensieren. Sie bleibt eine notwendige Aufgabe nicht nur der Predigt, denn auch das seelsorgerliche Reden bedarf der Klarheit, einmal um nicht theologisch unbegründete seelische Belastungen hervorzurufen, zum andern aber auch, um Gottes Handeln und Verheissungen so anzusagen, dass eine Beziehung des leidenden Menschen zu Gott eröffnet wird. Deshalb ist es auch entscheidend, *wie* und *in welchen Sprachformen* in der jeweils konkreten Situation *recht von Gott gesprochen wird.* Unbestreitbar kann es in der Situation weit verbreiteter Gottlosigkeit auch wesentlich sein, die im Theodizee-Problem formulierten Fragen in logischer Begriffssprache anzugehen und Sinndeutungen des Leidens vorzunehmen, doch stösst man dabei – wie unsere Darlegungen zeigten – auf Probleme, die mittels eines Denkaktes gar nicht zu klären sind. Vor allem aber eröffnet solches Reden über Gott selten den Weg zur heilsamen Erfahrung des Naheseins Gottes im Leiden. Wenn sich die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und der leidenden Kreatur als spekulatives Problem überhaupt nicht denkerisch lösen lässt, dann gehört sie nicht in das Reden *über* Gott, sondern in das Reden *zu* und *mit* Gott. Dies ist wenigstens die Antwort, die die Konfessionen des Jeremia, die Psalmen und das Buch Hiob geben. Bei ihnen wird die im Theodizee-Problem formulierte Frage aus dem unmittelbaren Erleben des Leidens heraus und nicht als spekulatives Problem angegangen, nicht zuletzt weil ihnen die neuzeitliche Infragestellung Gottes fremd ist. Dies liesse sich z. B. an einem Vergleich des Buches Hiob mit F. Dostojewskijs Erzählung «Der Grossinquisitor» in seinem Roman «Die Brüder Karamasow» zeigen.

So konsequent, wie Hiob sich gegen jede Sinndeutung des Leidens durch seine Freunde wehrt, so konsequent hält er daran fest, dass das Leiden in die

Beziehung zu seinem Gott hineingehört, so dass er sein Leiden in Klage und Anklage vor Gott bringt. Und gerade in diesem Sprechen und aufgrund dieses Sprechens widerfährt ihm die Erkenntnis, dass sein Erlöser lebt, und die Antwort der Gottesbegegnung. Daher wird man sagen können, dass selbst bei Hiob und erst recht in den Psalmen und im NT alle *Klage* noch von dem Wissen um den Sieg Gottes und daher auch vom *Lob* Gottes umfangen ist, dass deshalb aber auch bei Gott in der Klage, die sich bis zur Anklage steigern kann, Protest gegen das Leiden und Gottes Verborgensein im Leiden eingelegt werden darf. Das Wissen um die «Allmacht» Gottes unterdrückt die Klage nicht, weil Gott aufgrund seiner Verheissungen als der dem Menschen zugewandte Gott geglaubt und bei seinen Verheissungen behaftet werden darf (Ps 77,9). Das Wissen um das Herrsein Gottes über die Welt und die Geschichte erlaubt die Steigerung der Klage bis hin zur Anklage (Jes 38,12; Ps 77,8.11; Ps 88), sofern der leidende Mensch «nur wirklich zu Gott redet»[71] und darin Gottes Zuwendung und Eingreifen erfleht. Und solange der Mensch dies noch tut, ist er immer noch auf Gott ausgerichtet, fühlt er sich nicht total von ihm geschieden, nicht in seinen Leiden total isoliert und nur auf sich selbst und seinen Schmerz bezogen (vgl. jedoch Ps 88). Letztlich ist alles *Klagen* bis hin zum Anklagen *Gebet, Anrufung* und *Herbeirufung Gottes* und seines Reiches.

Wenn die im Leiden aufbrechenden Fragen nach dem Sinn des Lebens und nach Gott letztlich nur im *Reden zu Gott* und in der Erfahrung der Zuwendung Gottes zum Menschen eine Antwort finden können, dann ist damit auch für die *Seelsorge* am leidenden Menschen eine Zielangabe gemacht. Die Seelsorge hatte ihr Ziel darin, den leidenden Menschen dazu zu ermuntern und auch zu befähigen, seine Leidenserfahrung zu Gott *hin* auszusprechen, sich in seinem Leiden an Gott zu wenden, und sie hätte zugleich zu versuchen, ihm die gnädige Nähe des mitleidenden Gottes und seine Verheissung des Sieges über das Leiden, also – wie M. Luther es ausdrückte – Christus vor Augen zu malen. Dies kann zunächst dadurch geschehen, dass der Seelsorger in mitmenschlicher Weise dem leidenden Menschen nahe ist. Bliebe es dabei, so könnte dieses Dasein auch deshalb *sprachlos* sein, weil die im Leiden erfahrene *Ohnmacht* sprachlos macht. Wie wir andeuteten, löst jedoch auch das Fehlen von Sprache Ohnmacht aus. Solches sprachloses «Da-sein» ist nicht damit theologisch zu rechtfertigen, dass Gott selbst sich in die Ohnmacht des Leidens der Kreatur inkarniert hat, denn – wie wir sahen – ist die Rede vom leidenden Gott grundsätzlich von der Behauptung der Ohnmacht

[71] M. Buber, Der Glaube der Propheten, 1950, 237.
[72] Vgl. die Hinweise zum Bittgebet in II/2/c.

Gottes, die als Konsequenz die Rede vom Tode Gottes nach sich zieht, zu unterscheiden. Die Rede vom *Leiden Gottes* legitimiert nicht die Schwäche, sondern meint die *Macht der Liebe Gottes,* die Beziehung zwischen Gott und Mensch gerade im Leiden stiftet und so aus der Ohnmacht, der Isolierung und der Sprachlosigkeit befreit. Vor allem aber ermutigt das sprachlose Da-sein den leidenden Menschen nicht zur eigenen Sprache des Leidens zu Gott hin. Diese ist nicht nur deshalb wesentlich, weil eine Bewältigung des Leidens nicht zuletzt mittels des sprachlichen Ausdrucks von Leidenserfahrungen geschieht, sondern auch deshalb, weil in dem Sprechen auf Gott hin sich die *Erfahrung der Nähe Gottes,* dass er hört und da ist, ereignen kann und so das Isoliertsein im Leiden auf Gott hin aufgebrochen wird, wie es vor allem in den Psalmen deutlich wird.

Solches Aussprechen des Leidens, die *Klage* des Leidens auf Gott hin ist sicherlich zu unterscheiden vom «Jammern», in dem der Mensch ganz auf sich und seine Krankheit fixiert ist und gar keine Wendung nach aussen vollziehen kann, sondern mit sich und seinem Elend allein in der Selbstisolation bleibt, wie sie nicht zuletzt in der Depression in Erscheinung tritt.[73] Das immer gleichsinnige Jammern über die Krankheit kann freilich auch darin seinen Grund haben, dass keine andere Sprache des Leidens mehr eingeübt und zuhanden ist. Schon diese *Sprachverarmung* ist eine Herausforderung an den Seelsorger, dem leidenden Menschen andere und hilfreichere Sprachformen des Leidens anzubieten, ihm eine, durch das Sprechen befreiende Sprachform der Klage vorzusprechen, mit ihm in entsprechender Weise zu Gott zu beten, das *Klagegebet* nicht zu unterbinden, es vielmehr gerade zu einer wirklichen Klage vor Gott zu gestalten. Das Recht auf Klage hat im Widerspruch Gottes gegen die Mächte des Nichtigen, im Bekenntnis zur Überlegenheit Gottes über sie und in der Verheissung seines Reiches seinen Grund. Die Unterdrückung der Klage in der Christenheit, vor allem durch den Einfluss des griechischen Gottesbildes, hat dazu geführt, dass der Seelsorger – ausser in den Psalmen – nur auf wenige hilfreiche literarische Zeugnisse zurückgreifen kann, an denen er eine eigene Sprache des Leidens ausbilden und die er auch dem leidenden Menschen anbieten kann. Das Fehlen einer Sprache des Leidens macht sich deshalb auch besonders im Fehlen der Sprache der Klage bemerkbar. Auf dem Hintergrund des herausgestellten Gottesbildes, das das Recht auf Klage nicht unterdrückt, sondern gerade zur Klage befreit, bedürfte die Seelsorge in Anlehnung an die noch immer hilfreiche Sprache der Klage in den Psalmen des der heutigen Zeit und Sprache angemessenen «Sprachgewinns».

[73] Vgl. U. Eibach, Depression und Glaube (A. 27), 2ff.

Die Klage ist an sich auf die Herstellung einer *Beziehung zu einem Du,* zu dem hin man klagt, und so auf Antwort angelegt. Sie hat – von Grenzfällen abgesehen (z.B. Ps 88; Jes 38,11–26) – nicht monologischen, sondern dialogischen Charakter.[74] Die «Klage bleibt nicht bei den körperlichen Qualen und Leiden stehen. Vielmehr beklagt sie in dem Zustand des Krankseins die Gottverlassenheit, die Gottesferne, die sich für sie darin ausdrückt».[75] Das Klagen und das klagende Fragen sind in sich selbst aber noch nicht die Überwindung dieser Gottverlassenheit; sie sind noch nicht die Antwort, sie bringen sie auch nicht von selbst.

Zwischen der Klage und dem Umschwung zum «Dennoch» des Glaubens oder gar dem *Dank* für die Erfahrung der rettenden Zuwendung Gottes hat man sich bei vielen Psalmen den *Zuspruch,* das Reden des Priesters und die Erfahrung des Lobes Gottes in der *Gemeinde* zu denken, die dem Klagenden neue Zuversicht, neue Gewissheit der Gegenwart Gottes, die Zuwendung seines Angesichts vermittelt, ja deren Lob ihn selbst vom Blick auf sich selbst wegreisst und ihn ins Lob des rettenden Handelns Gottes in der Geschichte Israels und im Erleben anderer einstimmen lässt. Oft ist es die Erinnerung an die grossen Taten Gottes in der Geschichte oder in der Schöpfung, daran, dass dem Gott Israels keiner gleicht (Ps 86,8ff.; 77,12ff.; 102 u.ä.), die dem Beter neue Zuversicht und den Blick auf Gottes «Angesicht» neu eröffnet.[76] Die Freunde Hiobs, die von dem Elend des Hiob so betroffen waren, dass sie sieben Tage lang schweigend bei ihm sassen, fanden nach diesem Schweigen nicht zum rechten Reden, weil sie den Versuch einer Theodizee unternahmen und so Hiob auf der Grundlage des Dogmas, dass Leiden Strafe Gottes für offene oder verborgene Sünden sei, nur auf sich selbst zurückwarfen, ihm also nicht den Blick auf Gottes Barmherzigkeit und Treue eröffneten.

Der Gottesgedanke, in dessen Mittelpunkt der mitgehende und mitleidende und der gegen das Leiden kämpfende Gott steht, kann letztlich nur «als Erzählung von Geschichte gedacht werden... Der Menschlichkeit Gottes vermag der Mensch sprachlich nur dadurch zu entsprechen, dass er sie *stets aufs neue* erzählt. Er erkennt damit an, dass Gottes Menschlichkeit auch als *geschehene* Geschichte nicht aufhört, *geschehende* Geschichte zu sein»,[77]

[74] Schon der Hiob-Dichter hat erkannt, dass weder Reden noch Schweigen an sich den Schmerz lindert: «Rede ich, mein Schmerz wird nicht gelindert, und schweige ich, was weicht von mir?» (16,6). (Vgl. F. Horst, Hiob I, BK XVI/1, 1968, 246f.). Entgegen D. Sölles Darstellung ist die Klage selbst nicht schon die befreiende Überwindung des stumm machenden Leidens. Vgl. insgesamt K. Seybold, Das Gebet des Kranken im Alten Testament BWANT 99 (1973); O. Fuchs, Die Klage als Gebet, 1982; A. Heschel, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, 1982.

[75] K. Seybold, (A. 23), 43f.

[76] Dabei sollte nicht verkannt werden, dass dem Umschwung in die Erfahrung des «Dennoch» des Glaubens und das Lob nur in den wenigsten Psalmen eine wirkliche Heilung bzw. Errettung aus dem Elend zugrunde liegt (Ps 22), sondern meist nur die aus dem Zuspruch resultierende neue Gewissheit, dass «Gott» trotz des Leidens auch im Leiden da ist (Ps 13; 102 u.ö.).

[77] E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 1977, 414f. Auf die Nowendigkeit einer «narrativen Theologie» gerade angesichts des Leidens hat zuerst J.B. Metz (Kleine Apologie des

dass Gott nicht aufhören will, im Leiden nahe zu sein und aus dem Leiden zu erretten. So eröffnet das *Erzählen* der Geschichte Gottes Hoffnung auf Gottes Zukunft und den Blick auf Gott, der auch neue Möglichkeiten des Lebens und des Verstehens seiner selbst schafft, der den Menschen vor allem von dem Fixiertsein auf sich und seine Krankheit befreit, schon allein dadurch, dass das Erzählen den Menschen mit seiner Krankheit einordnet in die Geschichte des Leidens anderer, ihres Durchlebens des Leidens oder ihrer Errettung durch Gott. So wird dem leidenden Menschen auch zum «Subjektsein» vor Gott verholfen.

Dem theologischen Verständnis von *Sprache* geht es also nicht nur – wie in der Hermeneutik – darum, dem Menschen Verstehens- und Sinndeutungsmöglichkeiten seiner Existenz anzubieten, und auch nicht nur darum, dass die Sprache Beziehungen zwischen einem Ich und einem Du schafft und so die Anteilnahme am persönlichen Geschick des anderen ermöglicht. Die Sprache gilt vielmehr auch als Träger und Vermittler dessen, wovon sie redet, einer *Wahrheit,* die die Ich-Du-Beziehung nochmals auf den hin transzendiert, an dessen Taten und heilsame Gegenwart der Seelsorger erzählend errinnern soll. Indem er die Erfahrungen des Leidens anderer und ihre Erfahrungen Gottes im Leiden und damit auch die Taten Gottes und seine Verheissungen kundmacht, will er nicht nur Sinndeutungen des Leidens durch andere als Identifikationsmöglichkeiten anbieten, sondern rechnet er damit, dass sich dem leidenden Mitmenschen die heilsame Gegenwart und das Mitgehen Gottes selbst im Leiden so erschliesst, dass er in seinem Leiden in Beziehung zu Gott versetzt wird und so seine Empfindungen gegenüber dem *Du Gottes* im *Gebet* aussprechen kann.[78]

Erzählens, in: Concilium 9 [1973] 334ff.; jetzt enthalten in: ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 1977, §12) aufmerksam gemacht. Vgl. E. Schillebeeckx (A. 67), 679. Zur narrativen Theologie vgl. G. Baudler, Wahrer Gott und wahrer Mensch. Entwürfe zur narrativen Christologie, 1977; B. Wacker, Narrative Theologie, 1977. Vgl. in bezug auf die Seelsorge H. Tacke, Glaubenshilfe als Lebenshilfe, 1975, 77ff.

[78] Das «Formular» der Klagepsalmen (Anrufung des Namens Jahwes, Klage und Elendschilderung, Bitte, Vertrauensäusserung, Gewissheit der Erhörung) kann durchaus ein auch für die heutige Zeit noch anregendes «Schema» sein, das mehr geeignet ist, subjektives Empfinden im Leiden auszudrücken als zu unterdrücken. Übernimmt der Seelsorger die Psalmgebete direkt oder lehnt er sein Gebet daran an, so sollte allerdings zwischen Klage (Elendsschilderung) und Bitte einerseits und Zusage des Naheseins Gottes und die Erhörung durch Gott (bzw. der Bestärkung des Vertrauens) andererseits auch im Gebet eine Zäsur liegen, die der Klage genügend Raum gibt, sie gegebenenfalls im Gespräch noch weiter aufarbeitet. Nur so wird verhindert, dass die Klage nicht ernst genommen wird und gleich durch den Zuspruch «zugedeckt» wird. Dies entspricht meist einem Bedürfnis des Seelsorgers, jedoch nicht der Erfahrung, die hinter den Klagepsalmen steht. In ihnen ist der Klage «Zeit» eingeräumt, ehe es zum Umschwung in die Zuversicht des Naheseins Gottes kommt. Vgl. Lit. A. 74.

Es ist nicht zufällig, dass M. Buber erkannte, dass das *Erzählen* der Geschichte Gottes grundlegend für eine Begegnung mit dem biblischen Gott ist, der sein Sein im Bund mit dem Menschen bewährt, und dass er dies auch als den wesentlichen Sinn der von ihm gesammelten «Erzählungen der Chassidim» herausstellte.[79] Mit dem Erzählen der Taten Gottes, seiner Verheissungen und der Erfahrungen mit Gott im Leiden ergibt sich für den leidenden Menschen die Möglichkeit, dass er seine Leidenssituation auf Gott hin transzendiert, dass er Gottes Dasein und Mitsein in und trotz des Leidens glaubt und dass er es im Spiegel dieser Geschichten und Sprache selbst lernt, sein Leiden in bezug auf Gott auszusprechen, sei es in den ihm mit den überlieferten sprachlichen Zeugnissen angebotenen Worten, sei es in selbst formulierter Sprache. Dabei kann es sehr hilfreich sein, wenn der Seelsorger dies zunächst stellvertretend für den Kranken und mit ihm tut, wenn er ihn dann auch ermuntert, es selbst zu tun, und wenn er ihm dazu auch entsprechende Texte an die Hand geben kann. Auf diese Weise hilft der Seelsorger, dass der leidende Mensch eine Sprache für sein Leiden gewinnt, in der er sein Leiden ausdrückt, nicht zuletzt in der direkten Rede zu Gott, die die Erfahrung der Zuwendung und des Mitseins Gottes im Leiden nach sich ziehen kann.

Sicher hat es der Seelsorger auch durch eine noch so eindrucksvolle Sprache nicht in der Hand, das Ereignis einer Begegnung mit Gott und den Glauben an das Mitgehen Gottes im Leiden herbeizuführen, nicht einmal, dass der hörende Mensch das Aussprechen seines Leidens auf Gott hin wagt, aber auch nicht, dass er in den erinnernd erzählten Erfahrungen des Leidens anderer einen Sinn für sein eigenes Leiden findet und dass er sein Leiden auf diese Weise besser ertragen kann. Diese Unverfügbarkeit Gottes und der Wirkung des Wortes entbindet den Seelsorger freilich nicht von der Aufgabe, eine der Situation des Leidens angemessene hilfreiche eigene Sprache zu finden und einzuüben und sie dem leidenden Menschen als Hilfe anzubieten. Zu diesem Zweck liesse sich nicht nur aus der biblischen Überlieferung, sondern auch aus der jüdischen, nicht zuletzt auch aus der chassidischen, aber auch aus dem christlichen Liedgut, den Gebeten und aus der Erbauungsliteratur und aus Biographien von «Zeugen des Leidens» vieles finden, das der Erinnerung und der Weitergabe wert ist, weil sich darin Erfahrungen im Leiden niedergeschlagen haben, die noch heute die Seele vieler leidender Menschen anzusprechen und zu bewegen vermögen. So gesehen hat sich der *Seelsorger* auch als «*Traditor*» von Leidens- und Gotteserfahrungen im Leiden zu verstehen. Dies – wie auch das eigene Erzählen und Sprechen – schliesst freilich die Aufgabe ein, die überlieferte und die eigene Sprache und die Sprache der kranken Mitmenschen theologisch auf die «Wahrheit» der in ihnen enthaltenen Aussagen über das Leiden, Gott, den Zusammenhang von Gott und Leiden usw. zu prüfen, die Sprachformen gegebenenfalls zu verändern und für die jeweilige Situation geeignet zu machen. Auch beim

[79] M. Buber, Erzählungen der Chassidim, 1948, Einleitung 15ff.; vgl. St. Kepnes (A. 11), 393ff.

Erzählen kann man nicht darauf verzichten, sich eine theologisch-begriffliche Klarheit über das zu schaffen, was man erzählen will, und das Erzählen entsprechend zu kontrollieren und gegen Missverständnisse zu schützen.[80] Dies ist nicht nur gegenüber der überlieferten «Erbauungsliteratur»[81], sondern auch gegenüber der eigenen Sprache und der religiösen Sprache der leidenden Menschen notwendig, denn diese ist – wie wir sahen – auch von theologisch problematischen Gottesbildern bestimmt, die weder theologisch wahr noch für das Ziel der Seelsorge, im Leiden die befreiende Beziehung zu Gott zu ermöglichen, hilfreich sind. Deshalb bleibt eine theologische Klärung und Prüfung der Sprache in der Seelsorge unerlässlich.

Ulrich Eibach, Bonn

[80] Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis, 414.

[81] Die gerade in der religiösen Traktatliteratur weitergegebenen Anschauungen von Krankheit und Gottes Absicht mit ihr sind im Lichte einer theologischen Kritik mitunter unhaltbar (vgl. J. Brenning u. a., Leid und Krankheit im Spiegel religiöser Traktatliteratur, ThPr 7 (1972) 302ff.), doch sollte man auch die vor allem in vielen Sterbeliedern enthaltene Symbolsprache nicht nur nach rational-theologischen Gesichtspunkten beurteilen (vgl. H. Chr. Piper, Ars moriendi und Kirchenlied, JLH 19 (1975) 105ff.).