

"Warum lässt Gott das zu?" : Wie kommen wir mit dieser Frage, mit dem Theodizee-Problem klar

Autor(en): **Weymann, Volker**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **77 (2021)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-977289>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Warum lässt Gott das zu?»

Wie kommen wir mit dieser Frage,
mit dem Theodizee-Problem klar?¹

1. Was zur Warum-Frage provozieren kann

Wer sollte die herausfordernde Erfahrung, jedenfalls die bedrängende Ahnung leugnen können, dass die abgründige Warum-Frage, die dringend nach Auskunft verlangt, letztlich nicht erklärend zu beantworten ist? Und doch lässt sie sich, wenn es hart auf hart kommt, nicht zum Schweigen bringen. Mit einem Schicksalsschlag, der plötzlich einen Menschen bzw. mit dessen Verlust seine Familie und Freunde trifft, wird die Warum-Frage unversehens akut. Ebenso kann die Konfrontation mit unmenschlichem Wahnsinn in Geschichte und Gegenwart dazu provozieren; oder auch eine Bedrohung, die wie die gegenwärtige Pandemie Menschen in unserer Nähe, aber ebenso weltweit in erhebliche Gefahr bringt. Im Blick auf solch unterschiedliche Provokationen zur Warum-Frage seien zunächst drei Situationen bzw. Zusammenhänge des Lebens jedenfalls andeutungsweise umrissen.

Dass das Leben jener jungen Frau ohne Vorzeichen der drohenden Lebensgefahr so plötzlich zu Ende ging! Erst tags zuvor wurde bei ihr äusserst aggressiver inflammatorischer Brustkrebs in der Klinik diagnostiziert. Am nächsten Tag war nach einem letzten Versuch mit heftiger Chemotherapie wiederum ihr Mann in den Abend hinein bei ihr. Nach Stunden riet sie ihm, nachhause zu fahren, um sich etwas zu erholen, sie versuche es auch. Als er mit dem Fahrrad auf dem Heimweg war, klingelte sein Handy, – und die Oberärztin musste ihm mitteilen: «Ihre Frau ist gestorben». So war sie unversehens aus dem Leben gerissen worden – weg von der Seite ihres Mannes und ihres achtjährigen Sohns. Dies war nicht zu fassen und verschlug einem die Sprache. Wie sollten ihre Nächsten, ebenso ihre Angehörigen in dieser himmeltraurigen Erschütterung sich die abgründige Warum-Frage versagen?

1 Dieser Text bildet die Grundlage für einen Vortrag, der am 25.1.2021 in der Akademie der Älteren Generation Freiburg gehalten werden sollte, wegen der Pandemie aber verschoben werden musste und nun für den 13.9.2021 vorgesehen ist.

Was unmenschlichen Wahnsinn betrifft, der zur Warum-Frage provozieren kann, sei, woran im vergangenen Oktober 80 Jahre hernach zu gedenken war, an die Deportation von 6538 jüdischen Mitbürgern, die nicht mehr als deutsche Bürger galten, am 22. Oktober 1940 aus Baden, der Pfalz und dem Saarland ins südfranzösische Lager Gurs am Fuss der Pyrenäen erinnert. Unter ihnen waren fast 360 jüdische Menschen aus Freiburg. Am 22. Oktober 1940, dem letzten Tag des jüdischen Laubhüttenfestes wurden sie von der Gestapo verhaftet – mit der Weisung, sich sofort reisefertig zu machen. Davon schrieb Lina Heilbrunner geb. Levi, damals 57 Jahre alt, wenige Tage später nach Ankunft im Lager Gurs an ihre Kinder: In Freiburg «erreichte uns der Befehl, dass wir wenige Stunden später unsere Häuser zu verlassen hätten ... Wir durften nur das Nötigste mitnehmen und bei aller Aufregung haben wir nicht einmal das eingepackt ... Pro Person durften wir nur einhundert Mark und einen Koffer mitnehmen ... Am Mittwochabend um zehn Uhr wurden wir in einem Sonderzug abtransportiert, ohne zu wissen, wohin.»² Für manche schien es eine Erleichterung, dass der Transport nicht nach Osten, sondern in den Süden ging. Doch das Camp de Gurs, ursprünglich Auffanglager für Flüchtlinge aus dem Spanischen Bürgerkrieg, war für die aus Deutschland deportierten Menschen in keiner Weise vorbereitet: unbeheizte Baracken ohne sanitäre Einrichtungen, verschlammte Aussenflächen, geschlafen wurde auf Strohsäcken oder auf dem blanken Boden, es gab kaum etwas zu essen. Angedeutet ist die Situation an diesem Ort des Schreckens in dem Telegramm von Lina Heilbrunner an ihre Kinder vom 27.10.1944: «Ganze Familie seit gestern hier ins Lager von Gurs deportiert ... Schickt dringend warme Kleidung, Schuhe und Lebensmittel.»³ Über 1500 Menschen sind in Gurs bzw. in Nebenlagern gestorben. Wenige konnten von dort entkommen oder mit Hilfe Angehöriger nach Übersee auswandern.

Mehr als ein Drittel der jüdischen Menschen wurde von Gurs schliesslich ins Konzentrationslager Auschwitz geschafft und dort umgebracht, – auch Lina und ihr Mann Eduard Heilbrunner. Wie sollte Menschen im Elend jenes Lagers oder in den Gaskammern von Auschwitz nicht die Warum-Frage überfallen haben? Doch konnte ebenso das Ringen mit Gott, das mit der Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok in Genesis 32 «Israel» seinen Namen gegeben hatte⁴, jüdische

2 D. Sontheimer: Das Vermächtnis der sieben Schachteln, 2019, 107f.

3 A.a.O., 106.

4 Zur Ätiologie des Namens «Israel» ist in Genesis 32,28 zu lesen: «Du sollst nicht mehr

Menschen angesichts dessen, was sprachlos macht, gleichwohl Sprache suchen, gar finden lassen – als Rufen gegen Gott zu Gott. Dazu eine Stimme zum Schluss aus dem jüdischen Aufstand im Warschauer Ghetto: «Und das sind ... meine letzten Worte an Dich, mein zorniger Gott: Es wird Dir gar nichts nützen! Du hast alles getan, daß ich an Dir irre werde, daß ich nicht an Dich glaube. Ich sterbe aber, wie ich gelebt hab', in felsenfestem Glauben an Dich.»⁵

Auf sogenannten Pflastersteinen, die sich auf dem Trottoir vor dem Haus Moltkestr. 40 in Freiburg finden, ist zu lesen, dass Lina und Eduard Heilbrunner von hier nach Gurs deportiert und schliesslich in Auschwitz umgebracht wurden. Wenn angesichts dessen sich für einen die Warum-Frage einstellt, ist die grausame Konfrontation damit unumgänglich, dass die systematische Verfolgung und Ermordung jüdischer Menschen von der deutschen Gestapo und SS geplant und ausgeführt worden ist. Und doch die Warum-Frage als für manche gleichsam letzte Erinnerung an die Gottesfrage? Besteht nicht Grund zu unterscheiden zwischen sogenannt natürlichen Übeln, die wie Krankheit und Sterben zum zeitlichen Leben gehören, und sozialen, ja widernatürlichen Übeln, die unmenschlich von Menschen ausgehen? Bei sozialen Übeln bleibt es unabdingbar, die Schuldigen auszumachen und sie mit ihrer Unmenschlichkeit, mit ihrer Schuld zu konfrontieren. Merkwürdig bleibt allerdings, dass auch da, wo grausames Leiden und Mord wie Totschlag von Menschen ausgeht, doch zugleich die abgründige Frage: «Warum lässt Gott das zu ...?» aufbrechen kann – und mit dem Hinweis, dass dies Grauen von Menschen zu verantworten ist, sich nicht erledigt. Elie Wiesel, der die Hölle von Auschwitz durchlebt hatte und ihr entronnen war, fand angesichts dessen zu der Pointe: «Man kann Auschwitz mit Gott nicht nachvollziehen, noch kann man Auschwitz ohne Gott verstehen.»⁶ Für ihn blieb die widersprüchliche Herausforderung unentrinnbar, dass Auschwitz nicht vorzustellen ist mit Gott, aber auch nicht ohne Gott.

Jakob heißen, sondern Israel; denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast gewonnen.»

5 Z. Kollitz: Jossel Rakovers Wendung zu Gott. Aus dem Jiddischen übertragen und herausgegeben von Paul Badde, 1994, 72.

6 Zitiert ist diese Pointe in: A. Schwabe: Zum Tod von Elie Wiesel. A-7713: Die Nacht. Der Schriftsteller und Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel ist gestorben. Er hatte in Auschwitz die Hölle durchlebt. Ein Leben lang suchte er ein Antwort auf die Frage: Wo war Gott? in: Christ in der Gegenwart 7.12.2016.

Schliesslich soll zum Auftakt als dritte Lebensdimension mit einigen Aspekten die Bedrohung durch die gegenwärtige Pandemie in Betracht kommen, womit die Warum-Frage aufbrechen kann – wenn auch jedenfalls weithin nicht derart zugespitzt wie mit den beiden Provokationen zuvor. Die Pandemie wirkt auf Menschen in unserer Gesellschaft und nicht minder weltweit wie eine schicksalshafte Gefahr, die mit den notwendigen Vorsichtsmassnahmen zwar einzudämmen, aber nicht zu überwinden ist. Die Verunsicherung, die damit verbunden ist, führt verrückter Weise auch zu verqueren Versuchen, die Gefahr zu bagatellisieren, gar zu verdrängen, womit sie keineswegs verschwindet, sondern eher vergrössert wird; erst recht, wenn die zum Glück entwickelte Möglichkeit der Impfung gegen die Corona-Pandemie auf krude Vorbehalte und Ablehnung stösst. Selbst damit wird deutlich, wie bedrängend die Infektionsgefahr ist, der Menschen ausgeliefert sind. «[F]ür diese Art Widerfahrnis, ... für die Erfahrung des Unerwarteten, das unter Umständen die große weite Welt oder zumindest die eigene, kleine, aus den Angeln hebt ... , [ist] <Schicksal> das große alte (immer noch zutreffende) Wort.»⁷ Nicht umsonst könnte auch hier von blindem Schicksal die Rede sein: ist doch kaum abzusehen, wen die Gefahr wann trifft.

Dazu sollen hier kurz zwei Situationen erwähnt werden, in denen die Infektion zu einem Schicksalsschlag wurde bzw. wird. Denken wir nur daran, dass viele alte Menschen, die im Pflegeheim von ihren Angehörigen nicht mehr besucht werden durften, an dem Fehlen von Kontakt und Begegnung sichtlich gelitten haben, gar schliesslich einsam sterben mussten! Wer sollte angesichts dessen nicht von der Warum-Frage überfallen worden sein? – Oder es war davon zu lesen, dass für Mütter in Erwartung, die von der Infektion getroffen auf der Intensivstation eines Krankenhauses lagen, es zur allzu frühen Geburt ihres Kindes kam. Dies musste deshalb gleich nach der Geburt intensiv-medizinisch betreut werden, weil sein Überleben an einem seidenen Faden hing. Dabei musste es die körperliche Nähe zu den Eltern entbehren, die für Frühgeborene besonders wichtig ist.⁸ Wie sollte in der Sorge um das Leben des Kleinstkindes und angesichts der Gefährdung seiner Mutter die Warum-Frage nicht akut werden?

7 P. Bahr: Morsche Selbstsichten. Von der Wiederkehr des Schicksals in Zeiten der Pandemie in: *Zeitzeichen* 10 (2020) 8ff. (<https://zeitzeichen.net/node/8546>, abgerufen am 26.7.21).

8 Hierzu: R. Haefeli: Frühgeburt wegen Corona. Der schlechte Gesundheitszustand von Müttern, die auf der Intensivstation des Unispitals Zürich liegen, kann das Baby gefährden in: *Neue Zürcher Zeitung*, Internationale Ausgabe 21.12.2020, 5.

2. In welchen Kulturen bzw. Religionen bricht die Warum-Frage auf?

Um in dieser Frage Klarheit zu gewinnen, soll eine Katastrophe in Betracht kommen, die zwar über sechzehn Jahre zurück liegt, aber damals Menschen – auch solche, die davon nicht direkt betroffen waren, – in verschiedenen Kulturen und Religionen weltweit herausgefordert hat. Mit dem wilden Tsunami in den Weihnachtstagen, genauer am 26. Dezember des Jahres 2004: dem Seebeben im Indischen Ozean und seinem Epizentrum vor Sumatra, mit der dadurch ausgelösten Zerstörungs- und Todesflut und deren verheerenden Folgen war eine tiefe Erschütterung durch die Menschenwelt gegangen. Mehr als 300.000 Menschen hatten dadurch ihr Leben verloren; die meisten von ihnen waren unauffindbar in den Fluten untergegangen. Weite Landstriche auf den Inseln und an den Küsten dort wurden in einem weiten Radius verheert. Unzählige Menschen haben damals Angehörige verloren, viele auch ihre Bleibe, ihr Hab und Gut. Weil mit betroffenen Menschen aus der sogenannten Dritten Welt, genauer: aus Südostasien auch Menschen aus der Ersten Welt aufgrund des damals blühenden Weihnachtstourismus von dieser Katastrophe getroffen wurden, entstand rundum die Welt beachtliche Hilfsbereitschaft. Nicht weniger wurden freilich zumal bei den Menschen, denen Angehörige durch die Todesflut geraubt worden waren, abgründige Fragen provoziert.

Jenes Seebeben mit der Todesflut hat viele Gewissheiten erschüttert und Lebenspläne vom einen auf den andern Moment zerschlagen. Die Macht der Vernichtung hatte damit an unserer Welt gerüttelt wie zuvor schon länger nicht mehr. Das unvorstellbare Leid in Südostasien hat damals Empfindungen, Gedanken und Gespräche bestimmt. Dabei wurde für viele jedenfalls in unsern Breiten die eindringliche und ratlose Frage, wie Gott das zulassen konnte, unausweichlich. Und wie sollten wir nicht nachempfinden können, dass Menschen in dieser Lage an Gott zweifelten, gar verzweifelten?

Allerdings zeigten sich bei Menschen aus verschiedenen Kulturen bzw. Religionen unterschiedliche Reaktionen auf dies erschütternde Leid, das jener Tsunami mit seinen verheerenden Auswirkungen über so viele Menschen gebracht hatte. Dazu sei umrissen, was dies für Menschen bedeuten konnte, die im Einflussbereich asiatischer Religionen leben, weiter welche Einstellung dazu sich für Muslime ergeben konnte, und was für Menschen, die in vom Judentum wie vom Christentum jedenfalls ursprünglich geprägten Kulturen leben, an Fragen dadurch hervorgerufen werden konnte.

Für Menschen, deren Kultur von einer der asiatischen Religionen geprägt ist wie vom Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus oder Shintoismus legt sich bei solch tiefer Erschütterung nicht die Warum-Frage nahe. «Den asiatischen Religionen stellt sich ... die Herausforderung der Theodizee nicht», weil ihnen die Frage fernliegt, wie Gott es zulassen könne, dass Menschen von jener Todesflut verschlungen wurden. Wer keinen Gott als «gerechten, strafenden oder auch vergebenden Vater (kennt), der kann sich, so sehr er sich vom Schicksal ungerecht behandelt fühlt, auch nicht beschweren oder auflehnen ... Es gibt keinen Gott, der für das Geschehen auf Erden verantwortlich zu machen ist oder bei dem man einen Sinn suchen müsste für das, was in der Welt und im eigenen Leben geschieht. Man kann nur hoffen, dass man (wie etwa im Shintoismus) durch allerlei Rituale die Kami, die Geister, welche die gesamte einen umgebende Natur beleben, sich gewogen machen kann.» Gleichwohl kann eindrücklich erscheinen, wie im Bereich asiatischer Religionen und Kulturen Schmerz und Leid durch «Einwilligung ins Unabänderliche» zur Überwindung bestimmt ist.⁹

Eine andere Einstellung zu Erschütterungen durch Katastrophen zeigt sich im Islam. Für den Muslim ist Ergebung in Allahs Willen grundlegend. Er ist allmächtig und dem Menschen schlechthin überlegen. Klagen gegen Gott, gar Haderen mit ihm wäre abwegig, ja ist ausgeschlossen. Der Mensch hat kein Recht zur Nachfrage. Vielmehr gilt nach dem Koran¹⁰: «Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht» (Sure 2,216). Entsprechend: «Er (Allah) wird nicht zur Rechenschaft gezogen über das, was er tut. Aber *sie* (die Menschen) werden zur Rechenschaft gezogen» (Sure 21, 23). Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass der Mensch mit widerwärtigen Erfahrungen zu schaffen bekommt. Und ihr Widersacher ist die Gestalt des «Iblis»: so die islamisch-arabische Bezeichnung für den Teufel, den Satan. Doch ist dieser im strengen Monotheismus des Islam keine Gegenmacht zu Allah. Vielmehr gilt von ihm: «Der Satan will sie (vom rechten Weg) weit abirren lassen» (Sure 4, 60) bzw.: «Der Satan macht ihnen Versprechungen und weckt in ihnen Wünsche. Aber er macht ihnen nur trügerische Versprechungen» (Sure 4,120). Somit verkörpert sich in ihm nicht etwa die Macht des Bösen, die Menschen trifft und ins Leiden stürzt, vielmehr verführt er sie zum Tun des Bösen. Deshalb heisst es im Koran: «Tretet nicht in die Fußstapfen des Satans! Er

9 U. Schoettli: Einwilligung ins Unabänderliche. Vom Umgang des Shintoismus mit Naturkatastrophen in: Neue Zürcher Zeitung, Internationale Ausgabe 31.12.2004, 35.

10 Die Suren werden hier zitiert nach: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, ⁵1989.

ist euch ein ausgemachter Feind, Er befiehlt euch nur Böses und Abscheuliches» (Sure 2, 168f). Zwar ist der Mensch im Lebenskampf auch Leiden und Ängsten ausgesetzt. Angesichts dessen können fromme Muslime aber von der Hoffnung ausgehen: «Die Freunde Gottes brauchen doch keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein ... Für sie gilt die frohe Botschaft im diesseitigen Leben und im Jenseits» (Sure 10, 62 und 64).

Mit solchen Seitenblicken auf andere Religionen fällt auf, dass die Warum-Frage anscheinend nur in Kulturen anzutreffen ist, die vom Judentum oder vom Christentum jedenfalls ursprünglich geprägt wurden. Diese Frage scheint heutzutage für nicht wenige Menschen gleichsam eine letzte Erinnerung an die Gottesfrage zu sein. Dass ein erschütterter bzw. ein leidender Mensch die Warum-Frage an Gott richtet, hat ihren Ursprung unverkennbar im Alten Testament: in Klagepsalmen¹¹ wie in den Klagen, die Hiob über die Lippen kommen – so in seiner ersten Klage: «Warum ist das Licht gegeben den Mühseligen und das Leben den betrübten Herzen, die des Todes warten und er kommt nicht ...?» (Hiob 3,20f).¹² Im Neuen Testament begegnet die an Gott gerichtete Warum-Frage in Aufnahme von Psalm 22,2 als Verlassenheitsschrei des Gekreuzigten: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Markus 15,34 // Matthäus 27,46). – So kommt im Unterschied zu andern Religionen die indirekt oder ausdrücklich an Gott gerichtete Warum-Frage Menschen nur in den Weltgegenden bzw. Kulturen in den Sinn, die vom Judentum und Christentum geprägt wurden.

3. *Umstrittene Versuche, die Warum-Frage erklärend zu beantworten*

Als grundlegender philosophischer Versuch, die Konfrontation der Menschen mit Übeln in der Welt in einen Zusammenhang zu bringen, womit die Warum-Frage so erklärend beantwortet wird, dass sie sich erledigt, muss die Schrift von Gottfried Wilhelm Leibniz aus dem Jahr 1710 jedenfalls in Grundzügen in Betracht kommen. Darin ging es ihm darum, das Theodizee-Problem mit vernünf-

11 Etwa in Psalm 10,1: «Herr, warum stehst du so ferne, verbirgst dich zur Zeit der Not?»

12 Von Johannes Brahms wurde dies mit dem abgründig wiederholten «Warum?» eindringlich komponiert in der Motette «Warum ist das Licht gegeben?» (Op 74). – Zuvor läuft Hiobs grosse Klage zu Beginn mit dem ersten «Warum?» darauf hinaus, dass er sein gepeinigtes Leben anti-schöpferisch widerruft: «Warum bin ich nicht gestorben im Mutterschoß? Warum bin ich nicht umgekommen, als ich aus dem Mutterleib kam?» (Hiob 3,11). Dies provoziert seine Freunde, die doch gekommen waren, «ihn zu beklagen und zu trösten» (2,11) dazu, ihn zu beschwichtigen und zunehmend ihn von seinem Klagen abzubringen. Doch angesichts ihrer Abwehr seiner Klage hält er ihnen entgegen: «Ihr seid allzumal leidige Tröster!» (16,2).

tigen Gründen zu lösen. Freilich war, wie wir sehen werden, dieser grandiose Versuch bald umstritten, ja zum Scheitern verurteilt. Zuvor soll aber der Blick auf einen unter dem Eindruck des 2. Weltkriegs entstandenen und mit Grund bis heute viel beachteten Roman gelenkt werden, der zuerst 1947 veröffentlicht wurde: auf «Die Pest» von Albert Camus¹³.

Darin wird der Ausbruch und Verlauf einer Pest-Epidemie wie der Kampf dagegen in der Stadt Oran an der algerischen Mittelmeer-Küste geschildert – und zwar aus der Sicht der Hauptfigur des Romans: des Arztes Dr. Bernard Rieux, der sich zum Schluss als Verfasser dieser «Chronik» zu erkennen gibt.¹⁴ Die Geschichte beginnt in den 40er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts, womit angedeutet ist: während des 2. Weltkriegs, der in der Pest als verheerender Katastrophe und dem Widerstand dagegen eine bildhafte Verfremdung findet. Einige tote Ratten und erste Fälle einer unbekanntes Krankheit sind die Anfänge einer schrecklichen Pestepidemie, welche die ganze Stadt in einen Ausnahmezustand bringt, da die Infektionen immer weiter um sich greifen. Rieux kämpft dagegen mit seinem unermüdlichen Einsatz als Arzt. Von ihm dazu aufgefordert wird es für die Behörden der Stadt erforderlich, Hygiene- und Quarantäne-Massnahmen zu verordnen und in einer Schule ein Behelfskrankenhaus einzurichten. Die Meldungen über die Zahl der Infizierten wie der Verstorbenen nehmen laufend zu. Schliesslich muss die Stadt geschlossen werden¹⁵: kein Mensch darf sie mehr verlassen, keiner mehr in sie hereinkommen. So wurde die Stadt für ihre Bürger wie für einige, die von auswärts dort lebten, zum Exil.¹⁶

Wie kontrovers die Pest-Epidemie in Oran wahrgenommen und gedeutet werden konnte, zeigte sich vor allem zwischen dem Jesuiten-Pater Paneloux und Rieux, der als Arzt gegen die Pest kämpfte und es nicht aufgab, die Pestkranken

13 A. Camus: Die Pest, Hamburg⁸⁷2020 (Übersetzung von Uli Aumüller) – La Peste wurde zuerst 1947 in Paris veröffentlicht.

14 A.a.O., 349f: «Damals ... beschloss Doktor Rieux, den hier endenden Bericht zu schreiben, um nicht zu denen zu gehören, die schweigen, und um für diese Pestkranken Zeugnis abzulegen ... Aber er wusste dennoch, dass diese Chronik nicht die des endgültigen Sieges sein konnte. Sie konnte nur das Zeugnis dessen sein, was vollbracht werden musste und was ohne Zweifel noch alle Menschen vollbringen müssen, die trotz ihrer inneren Zerrissenheit gegen den Schrecken und seine unermüdliche Waffe ankämpfen, die zwar keine Heiligen sein können und die Plagen nicht zulassen wollen, sich aber bemühen, Ärzte zu sein.»

15 A.a.O., 76: «An dem Tag, als die Zahl der Toten wieder dreißig erreichte, las Bernard Rieux die amtliche Depesche, die der Präfekt ihm mit den Worten gereicht hatte: <Sie haben es mit der Angst bekommen.> Die Depesche lautete: <Pestzustand erklären. Stadt schließen.>»

16 A.a.O., 82: «So brachte die Pest unseren Mitbürgern als Erstes das Exil.»

zu begleiten. Dabei kämpften, wie es heisst, «die Kirchenbehörden unserer Stadt ... mit ihren eigenen Mitteln gegen die Pest ..., indem sie eine Woche gemeinsamen Betens veranstalteten.»¹⁷ Zudem baten sie Pater Paneloux, am Sonntag bei der Messe in der Kathedrale zu predigen. Wie ein heftiger Hammerschlag wirkte der Satz, mit dem er das Thema seiner Predigt vorgegeben hatte: «Liebe Brüder, ihr seid im Unglück, liebe Brüder, ihr habt es verdient.»¹⁸ Damit ging durch die Gemeinde, welche die Kathedrale nicht fassen konnte, drinnen wie draussen ein Ruck. Die Predigt von Paneloux führte dahin, dass er «sagte, nachdem er den göttlichen Ursprung der Pest und das Strafende dieser Geißel (als Anstoß zum Nachdenken, zur Besinnung) aufgezeigt habe, sei er am Ende»¹⁹. Damit war die verheerende Pest-Epidemie zur Strafe Gottes erklärt worden. Wer heute angesichts der Pandemie oder anderer Katastrophen einer solchen angeblich frommen Erklärung begegnen sollte, würde dem vermutlich entschieden widersprechen. Doch von den Leuten in Oran heisst es: «(M)anchen (wurde) durch die Predigt ... deutlicher, dass sie für ein unbekanntes Verbrechen zu einer unvorstellbaren Gefangenschaft verurteilt waren.»²⁰ Rieux erfuhr durch andere von Paneloux Predigt. So fragte ihn Tarrou, der eine Chronik über die dortige Pest verfasste: «Was halten Sie von Paneloux' Predigt, Herr Doktor?», worauf dieser ihm antwortete: «Ich habe zu lange in Krankenhäusern gelebt, um die Vorstellung einer Kollektivstrafe zu mögen. Aber sie wissen ja, die Christen reden manchmal so, ohne es je wirklich zu denken. Sie sind besser, als sie scheinen.»²¹ Gehen doch Versuche, unentrinnbares Leiden als ein Zusammentreffen von Schuld und Strafe zu verstehen, an den Menschen vorbei, denen solch Leiden nicht erspart bleibt, ja stösst sie mit solcher Erklärung nur noch tiefer in ihr Elend hinein.

Allerdings wird jenem Jesuiten-Pater in dem Roman eine beachtliche Veränderung zugestanden. Er findet sich bereit, in einer der freiwilligen Sanitätsgruppen mitzuwirken, die Tarrou initiiert hatte, um Rieux in seinem Kampf gegen die Pest zu unterstützen.²² Und so ist er schliesslich über das Sterben eines Kindes,

17 A.a.O., 106.

18 A.a.O., 109.

19 A.a.O., 114.

20 A.a.O., 115.

21 A.a.O., 143.

22 Tarrou zu Rieux: «Also, ich habe einen Plan, freiwillige Sanitätsgruppen zu organisieren. Geben Sie mir die Vollmacht, mich darum zu kümmern» (a.a.O., 143). Und später Tarrou zu Rieux: «Paneloux ist bereit, Rambert in der Quarantänestation zu ersetzen. Er hat schon viel getan.» (A.a.O., 235).

das er noch nie erlebt hatte, tief erschüttert. War doch der kleine von der Pest geplagte Sohn von Monsieur Orthon, dem Richter, in ein Behelfskrankenhaus gebracht worden, um von Rieux mit einem endlich gefundenen Serum geimpft zu werden. Dabei stand Paneloux auf der anderen Seite des Bettes. Doch bevor das Kind unter Schmerzen und Krämpfen starb, nahm es, so ist zu lesen, «in dem zerwühlten Bett die groteske Haltung eines Gekreuzigten ein.»²³ Als der Kampf zu Ende und das Kind gestorben war, trat «Paneloux ... ans Bett und machte die Gesten des Segnens». Als sie das Zimmer verliessen, «drehte Rieux sich um und schleuderte ihm entgegen: <Ah, der hier zumindest war unschuldig, das wissen Sie genau!>» Auf diese Vorhaltung hin murmelte Paneloux: «Ich verstehe ... Es ist empörend, weil es über unser Maß geht. Aber vielleicht müssen wir lieben, was wir nicht verstehen können.» Darauf entgegnete Rieux: «Nein, Pater ... Ich hab eine andere Vorstellung von der Liebe. Und ich werde mich bis zum Tod weigern, diese Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.»²⁴ Doch wenig später fügte er hinzu: «Wir arbeiten zusammen, aber für etwas, was uns jenseits von Gotteslästerung und Gebet vereint.» Schliesslich hielt Rieux Paneloux' Hand fest und sagte ihm: «Sehen Sie, ... jetzt kann Gott selbst uns nicht trennen.»²⁵

Rieux in all seinem Einsatz für die Kranken und seinem Kampf gegen die Pest erschien Tarrou fast wie ein Heiliger. Darauf spricht er ihn an: «Was mich eigentlich interessiert, ist, wie man ein Heiliger wird ... Sie glauben aber doch nicht an Gott.» Dazu bemerkt Rieux: «(W)issen Sie, ich empfinde mehr Solidarität mit den Besiegten als mit den Heiligen. Ich glaube, ich habe keinen Sinn für Heldentum und Heiligkeit. Was mich interessiert, ist ein Mensch zu sein.»²⁶ Fragwürdige Versuche, angesichts von bedrängendem Leid wie eigener Niederlagen im Kampf dagegen die nicht fernliegende Warum-Frage erklärend zu beantworten, verlieren ihren Sinn, ja fallen dahin, wenn wir menschlicher werden, als wir oft sind.

23 A.a.O., 243.

24 A.a.O., 246f.

25 A.a.O., 248f.

26 A.a.O., 290. – Zu dieser Bemerkung von Rieux findet sich eine merkwürdige Entsprechung bei Dietrich Bonhoeffer in seinem Brief am Tag, nachdem das Attentat auf Hitler gescheitert war – am 21.7.1944 in «Widerstand und Ergebung»: Jener sagte: «(I)ch möchte ein Heiliger werden ...; das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen ... Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt ... (S)o wird man ein Mensch, ein Christ.»

Nun soll in Grundzügen der philosophische Versuch von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) in Betracht kommen, angesichts der Übel in der Welt die Warum-Frage so erklärend zu beantworten, dass sie sich erübrigt, ja erledigt. Durch Leibniz wurde das von ihm geprägte Wort «Theodizee» zum Programm. Worum es ihm dabei ging, hat er mit dem Titel seiner Schrift von 1710 angezeigt – in deren ursprünglich französischen Fassung: «Essais de Theodicée – Sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine de mal», also: «Studien zur Theodizee – Über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels».²⁷ Damit sind die Hauptthemen und Dimensionen des Problems angegeben, das Leibniz einer Klärung und Lösung zuzuführen beanspruchte. Ihm ging es angesichts von Übeln, mit denen Menschen in der Welt konfrontiert sind, nicht etwa um Anklage, vielmehr um Verteidigung Gottes.²⁸ Den philosophischen Gottesbegriff, der dabei massgeblich wurde, bestimmte Leibniz folgendermassen: «Gott ist der erste Grund der Dinge ... (Als) verstehende Ursache muß (Gott) in jeder Hinsicht unendlich sein, absolut vollkommen an *Macht*, an *Weisheit* und an *Güte*, denn sie umfaßt alles, was möglich ist ... Das wäre in wenigen Worten der Beweis für einen einzigen Gott samt seinen Vollkommenheiten und für den Ursprung der Dinge durch ihn.»²⁹ Darin gründet für Leibniz seine entschieden fraglose, freilich aus der Sicht der folgenden Generationen bis heute verwegen fragwürdige Pointe, dass wir in der besten aller möglichen Welten leben. Bei ihm heisst es aber sogleich: «Diese höchste Weisheit nun verbunden mit einer Güte, die nicht weniger unendlich ist als sie, hat nur das Beste wählen können ... (Aus einer) Unendlichkeit von möglichen Welten ... (hat) Gott notwendig die beste gewählt, denn er tut nichts, ohne der höchsten Vernunft gemäß zu handeln.»³⁰ Hier lässt sich freilich der Einwand nicht umgehen, dass Menschen in der Welt

27 Die folgenden Zitate daraus sind Auszügen aus dieser Schrift entnommen in: W. Sparn: Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980, 19ff: § 2 Aufklärung als Theodizee bei Leibniz.

28 So begann im Blick auf Leibnizens Theodizee Immanuel Kant in seiner Schrift «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» von 1794 mit der Pointe: «Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. – Man nennt dies die Sache Gottes verfechten, ob es gleich im Grunde nicht mehr als die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte» – in: Sparn: Leiden (Anm. 27), § 3 Theodizee durch Moralität: Kant, 50f.

29 Sparn: Leiden (Anm. 27), 28f.

30 A.a.O., 29.

immer wieder mit grausamen physischen wie sozialen Übeln konfrontiert sind. Doch gibt Leibniz zu bedenken: «Aber man wird sagen, die Übel seien groß und in der Überzahl, verglichen mit den Gütern: Da täuscht man sich. Nur der Mangel an Aufmerksamkeit verkleinert unsere Güter, und wir müssen erst durch eine Beimischung von Übeln darauf aufmerksam gemacht werden».³¹ Von daher treffe zu, dass Gott das Übel zulasse, aber nicht will noch schafft. Denn man muss «den Schluß ziehen ..., daß Gott alles Gute als solches *vorgängig* will, daß er das Beste *schließlich als Zweck* will». Deshalb treffe zu, dass er «das physisch Üble ... [wie] das moralisch Üble nur im Sinne einer <unvermeidlichen Bedingung> ..., die es mit dem Besten verknüpft, zulassen will.»³²

So ist die Welt gemäss einem Leitbegriff von Leibniz ein «*System der prä-stabilisierten Harmonie*»³³, worin es recht besehen keinen Grund zur Klage gibt. Demgemäss urteilt Leibniz: «Diejenigen, die mit Natur und Los einverstanden, zufrieden sind und sich nicht darüber beklagen, selbst wenn sie nicht am besten abgeschnitten haben, scheinen mir vor den anderen den Vorzug zu verdienen ... [Sind doch] diese Klagen schlecht begründet. Man verdoppelt die Übel, indem man ihnen eine Aufmerksamkeit schenkt, die man von ihnen weg auf die Güter richten sollte, die bei weitem überwiegen.»³⁴

Mit Leibnizens Theodizee wird die Warum-Frage derart erklärend beantwortet, dass sie sich letztlich erledigt – und damit auch die Klage. Wird doch das Übel als im Ganzen der Welt aufgehoben und ausgeglichen erklärt. Dabei wird das Lebensschicksal des einzelnen Menschen, wodurch die Warum-Frage für ihn akut werden kann, und die Frage des Einzelnen danach, welchen Sinn, was ihm widerfährt, haben könne, auf eine angebliche Sinndeutung des Ganzen hin relativiert. Doch war Leibnizens grandioser Entwurf von 1710 bald umstritten, ja zum Scheitern verurteilt. Zum einen wurde die Vernünftigkeit dieser Konstruktion bezweifelt, ja widerlegt – so pointiert Ende des 18. Jahrhunderts durch Immanuel Kant³⁵. Mindestens so wirksam wurden Einwände aufgrund von Erfahrung, die dem Postulat, Menschen lebten in der besten aller möglichen Welten, elementar widersprach. Eine wahrlich katastrophale Erfahrung, die sich dem Gedächtnis des 18. Jahrhunderts tief einprägte, war das Erdbeben von Lissabon im Jahre

31 A.a.O., 30.

32 A.a.O., 34.

33 A.a.O., 26.

34 A.a.O., 31.

35 S.o. Anm. 28.

1755. Dabei kamen 30.000 Menschen, die sich am 1. November aus Anlass von Allerheiligen in der Kathedrale und den Kirchen der Stadt befunden hatten, ums Leben. Mit diesem verheerenden Erdbeben wurde das aufklärerische und von Fortschrittsoptimismus geleitete Lebensgefühl Europas von Grund auf erschüttert.³⁶

Wie sollte nicht Anlass bestehen zu der Frage, ob wir – mit Leibniz zu sprechen – wirklich in der «besten aller möglichen Welten» leben, oder ob nicht vielmehr Grund besteht, das «Eintrittsbillett zurückzugeben»? Das zweite Zitat findet sich als eine Pointe in dem letzten Roman von Fjodor Dostojewskij (1821-1881): «Die Brüder Karamasow» von 1879/80³⁷ – und zwar vor der Szene vom «Großinquisitor» in einem Abschnitt mit dem Titel «Die Revolte»³⁸. Darin geht es um eine Kontroverse zwischen zweien der drei Brüder Karamasow: zwischen Aljoscha als zum Mönch geworden tief gläubiger Figur und Iwan, der sich aus humaner Empörung mit Aljoschas Glauben nicht abfinden kann. Iwan spricht Aljoscha voller Empörung auf das grausame Leiden von Kindern an, die misshandelt worden sind.³⁹ Gegenüber den Übeltätern wäre Bestrafung und Vergeltung notwendig, Vergebung aber abwegig und auszuschliessen. Deshalb schliesslich Iwans Protest: «Ich will nicht, daß die Mutter den Peiniger umarmt, dessen Hunde ihren Sohn zerfleischt haben! Sie soll ihm nicht vergeben! ... Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich keine Harmonie. Lie-

36 Dazu wie in ersichtlichem Bezug auf Leibniz schrieb Voltaire (1694-1778) kurz darauf sein «Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien» (1756). Darin erklärte Voltaire den Optimismus für eine Selbsttäuschung, die angesichts jenes Erdbebens dem wirklichen Leben Hohn spreche. Und drei Jahre später bekräftigte er 1759 in seinem Roman «Candide ou l'optimisme» die Überzeugung, dass kein erfahrenes Elend, das Menschen treffe, im grossen und angeblich guten Ganzen des Weltgeschehens aufgerechnet werden könne. Damit war nicht nur der Gottesbegriff, den Leibniz postuliert hatte, sondern für viele Menschen auch die Gottesbeziehung erschüttert.

Auf dem Hintergrund des Erdbebens von Lissabon, allerdings in literarischer Verfremdung schrieb Heinrich von Kleist (1777-1811) seine Novelle «Das Erdbeben von Chili» (1807). Darin verändert wiederum ein Erdbeben, das im Jahre 1647 St. Jago, die Hauptstadt des Königreichs Chili, getroffen haben soll, jene Stadt und das Leben der Menschen in ihr. Dabei greifen natürliche Übel und dessen verheerende Folgen sowie menschliche Schuld bzw. Beschuldigung und Bestrafung von Menschen, also soziale bzw. moralische Übel, vertrackt ineinander, ohne dass der Schriftsteller dies Problemknäuel einer Lösung zuführt.

37 F.M. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow. Aus dem Russischen von Swetlana Geier, ²2007. Daraus die folgenden Zitate.

38 A.a.O., 381ff.

39 Entsprechend Rieux in: Camus: Die Pest (Anm. 24).

ber bleibe ich bei meinem ungerächten Leid und meinem ungestillten Zorn, mag ich auch *im Unrecht sein*. Noch dazu ist diese Harmonie viel zu teuer, der Eintrittspreis übersteigt unsere Verhältnisse. Darum beeile ich mich, mein Billett zu retournieren ... Nicht, daß ich Gott nicht hinnähme, Aljoscha; ich retourniere nur ehrerbietigst das Billett.»⁴⁰ So protestiert Iwan angesichts des brutalen Leidens von Kindern entschieden gegen alle Versuche, die von Leibniz postulierte vorgebliche Harmonie der Welt im Diesseits oder Jenseits wiederherzustellen. Er revoltiert somit gegen alle Versuche, die Brutalität, zu der sich Menschen hinreisen lassen, und von daher das entsetzliche Leiden vor allem von Kindern in einer harmonischen Weltsicht aufheben und ausgleichen zu wollen. Deshalb ist es für ihn unabdingbar, sein «Eintrittsbillett (in diese Welt) zurückzugeben».

Damit ist in der Tat Leibnizens Versuch, die Warum-Frage erklärend zu beantworten und also das Theodizee-Problem zu lösen, unausweichlich zum Scheitern verurteilt.

4. Für die Warum-Frage existentiell Sprache finden?

Warum leiden Menschen? oder: Warum lässt Gott das zu? diese Frage hört sich anders an, wenn ein Mensch, der das Schicksal anderer, vielleicht auch das verrückte Weltgeschehen betrachtet, diese Frage aufwirft, oder wenn sie für betroffene, von Schicksalsschlägen getroffene Menschen existentiell aufbricht. So kann die Warum-Frage, worin die Anklage gegen Gott jedenfalls angelegt ist, einerseits aus der Distanz des Zuschauers räsonierend angemeldet werden, andererseits kommt sie einem leidenden Menschen bedrängend, vielleicht klagend über die Lippen. Die Warum-Frage, die sich als Klage äussert, als Rufen, gar als Schrei gegen Gott zu Gott, hat, wie wir sahen, ihren Ursprung in der Bibel.⁴¹

Doch was kann vom anonymen Es des Schicksals zum Du Gottes führen und ebenso vom Reden über Gott zur Klage vor Gott, zum Ringen mit ihm? Bei Martin Buber findet sich die prägnante Bemerkung: «[D]as Wort <Gott> [ist] das Wort des Anrufs, das zum Namen gewordene Wort ...».⁴² Allerdings begegnet Gott einem Menschen oft geradezu unter dem Gegenteil dessen, was als göttlich

40 Anm. 37, 395f. – Was in der Übersetzung von Swetlana Geier «Darum beeile ich mich, mein Billett zu retournieren» lautet, heisst in einer früheren Übersetzung «Darum beeile ich mich auch, mein Eintrittsbillett zurückzugeben» in: F.M. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow – Übersetzung aus dem Russischen von H. Röhl, Berlin und Weimar ²1977, 377.

41 S.o. bei Anm. 11 und 12.

42 M. Buber: Begegnung, 1960, 43.

einleuchten mag. Wie könnte er aber als unter dem Gegensatz verborgen dem Menschen nahekommen, sich erschliessen und als Gegenüber, als Du aufgehen? Dazu gibt die Geschichte von Jakobs Kampf am Jabbok in Genesis 32, 23-32 zu denken. In der Nacht allein an der Furt des Jabbok wird Jakob von einem unheimlichen Widerpart in einen Kampf verwickelt. Dies Gegenüber bleibt zunächst unbekannt: unbestimmt ist von einem «Mann» oder «Jemand» die Rede. In diesem verzweifelten Kampf mit dem anonymen Gegenüber (wohl einer uralten vorisraelitischen Schicht der Erzählung) fand das spätere Israel⁴³ offensichtlich einen Grundzug seines Gottesverhältnisses angesprochen. Dabei spricht Jakob den unheimlichen Widerpart – überraschend genug! – durch dessen abweisende Fratze hindurch auf das Du Gottes hin an: «Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn» (V. 27). Wie sollte dies nicht dazu befreien können, den Schicksalsschlag, der mich getroffen hat, auf Gottes Du hin anzusprechen, anzurufen? Mein Leben nimmt ein völlig anderes Aussehen an, ob mich darin das blinde, rätselhafte Schicksal anblickt oder das zur Klage herausfordernde und zur Bitte um Segen ermutigende Angesicht Gottes. Entsprechend bemerkte Dietrich Bonhoeffer in einem Brief aus der Haft in Tegel an Eberhard Bethge: «Gott begegnet uns nicht nur als Du, sondern auch <vermummt> im <Es>, und in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem <Es> [Schicksal] das <Du> finden».⁴⁴

Welch Recht und welche Wirkung die Klage, das Rufen gegen Gott zu Gott haben kann, lassen Hiobs Klagen entdecken. Wie Iwan in «Die Brüder Karamasow» schliesslich entschieden ist, sein «Eintrittsbillett (in diese Welt) zurückzugeben»⁴⁵, so beginnt Hiob seine Klagen mit dem Widerruf seiner Geburt: «Warum bin ich nicht gestorben im Mutterschoß?» (Hiob 3,11).⁴⁶ Dadurch werden seine Freunde zu Einwänden, weiter zu Belehrung des ungelehrigen Schülers, gar zu seiner Beschuldigung provoziert und bestreiten ihm das Recht zur Klage. Doch lässt Hiob sich seine Klage nicht verwehren, findet vielmehr – erstaunlich genug – gerade durch abgründige Klage hindurch zum Vertrauen.⁴⁷ Zuvor erachten allerdings seine Freunde seine Klagen gar als gotteslästerlich. So

43 Hierzu s.o. bei Anm. 4.

44 D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg.v. Eberhard Bethge, Gütersloh 192008, 119f. (Brief vom 21.2.1944).

45 Vgl. bei Anm. 40.

46 S.o. Anm. 12.

47 Hierzu: V. Weymann: Hiob, in: Chr. Möller (Hg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits Band I, 1994, 45ff.

hält Elifas ihm vor: «Du zerstörst die Gottesfurcht und raubst die Andacht vor Gott» (15,4). Ebenso muss wie von Bildad zu hören Hiobs Klage abgewehrt werden, weil sie den Bestand der Welt erschüttert: «Willst du vor Zorn bersten? Soll um deinetwillen die Erde veröden und der Fels von seiner Stätte weichen?» (18,4). Den Freunden Hiobs lag somit daran, Gott gegen seinen Ankläger zu verteidigen und die Welt im Lot zu halten. Mark- und welterschütternd ist für die Freunde nicht Hiobs Leiden, vielmehr seine bittere Klage, die sie ihm zu verwehren suchen. Dies macht seine Situation allerdings erst recht trostlos. Dagegen lautet im mittleren Gesprächsgang zwischen Hiob und den Freunden sein erstes Wort: «Ihr seid allzumal leidige Tröster!» (16,2) – und sein letztes: «Wie ist doch euer Trost so nichtig – und von euren Antworten bleibt nichts als Trug!» (21,34). Dem entspricht, was die Freunde zum Schluss des Hiob-Buches von Gott zu hören bekommen: «Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob». Darum kommt Hiob letztlich die Aufgabe der Fürbitte für die Freunde zu: «aber mein Knecht Hiob soll für euch bitten» (42,7f).

Der Verfasser der Hiob-Dichtung lässt ihn seine Klage bis hin zur bitteren Feindklage gegen Gott vorantreiben: «Er achtet mich seinen Feinden gleich» (19,11). Doch gerade damit, dass er selbst darin von Gott nicht loskommt, und Gott ihn nicht loslässt, bahnt sich – dies bleibt zum Staunen – überraschend ein Weg ins Vertrauen an: «Aber ich weiß, dass mein Erlöser lebt» (19,25). Näher am Hebräischen wäre hier zu übersetzen: «Jedoch ich weiß: mein Löser lebt». Mit dem Wort «Löser» (hebräisch «goél») klingen sozialrechtliche Verpflichtungen im Alten Testament an: Konnte jemand seine Schulden nicht begleichen und musste sich deshalb in Schulsklaverei begeben, so war sein nächster Verwandter verpflichtet, ihn loszukaufen (3. Mose 25,25 und 47ff). Mit dem Wort «Löser» / «goél» wird Gott als sein Nächster angesprochen, dessen Sache es ist, den Versklavten zu befreien. Merkwürdig genug führt nicht etwa durch Abwehr der Klage, vielmehr durch inständiges Klagen hindurch der Weg ins Vertrauen. Mit seiner abgründigen Klage gegen Gott zu Gott hält Hiob den Riss offen, der durch sein Leben geht, und mit dem Bekenntnis der Zuversicht den Spalt für einen Trost, der nicht trägt, sondern trägt.

Zum Schluss noch wenige Hinweise, wie sich die Aufnahme der Warum-Frage in der Klage gegen Gott zu Gott im Leben auswirken kann. Wer jammert, ist in Gefahr, in seinem Elend herumzustochern. Wer klagt, schleudert hingegen sein Leiden gleichsam nach aussen und nach vorn, dass es gehört, wenn möglich erhört werde. Wer sollte nicht in erschütternder, in beklemmender Erfahrung durch Klagepsal-

men der Bibel Quelle und Spielraum für eigenes Klagen finden? Von Klagepsalmen her bemerkte Luther: Es komme darauf an, «gegen Gott zu Gott zu fliehen»⁴⁸. Damit kann einem aufgehen: wo Gott am fernsten scheint, kommt er am allernächsten. Wer sollte darüber nicht zutiefst staunen? Um von daher weitere Erfahrungen anzudeuten, die mit der Klage als Rufen gegen Gott zu Gott eröffnet werden. Damit, dass leidende Menschen im Klagen Sprache finden für das, was sprachlos macht, werden «neue Beziehungen geknüpft, wird das Leiden aus einer Domäne des Todes zu einer Tiefendimension de Lebens»⁴⁹. So führt Klagen zu intensiverer Wahrnehmung des Lebens. Weiter wird in der Bewegung des Klagens deutlich, dass Beten⁵⁰ zu einem Schwimmen gegen den Strom werden kann oder gar (um hier ein Bild von Martin Luther aufzunehmen) gleichsam zu einem «Schiff, das gegen reißende Strömung aufwärts getrieben wird»⁵¹. Dadurch kann inmitten von Ratlosigkeit und Bedrängnis Resilienz entstehen, also seelische Widerstandskraft.⁵² Und nicht zuletzt wird durch diejenigen, die sich die Klage nicht versagen noch sie ändern verwehren, Solidarität mit leidenden Menschen und ihrer Warum-Frage gelebt.

48 WA 5; 204,26f (Operationes in psalmos. 1519-1521): «ad deum contra deum confugere». – Dazu weitere Überlegungen in: Volker Weymann, Klagloses Leiden? in: Ders., Luther aktuell: theologische Wahrnehmungen – menschliche Entdeckungen (Texte aus der VELKD Nr. 180 – Juni 2018, 9f).

49 E. Jünger: Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002, 30.

50 Bedenkenswert ist, was es ausmacht, wenn theologische Rechenschaft ihren Ansatz nicht beim Reden über Gott, vielmehr beim Rufen zu Gott, beim Gebet nimmt. Dazu G. Ebeling: Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft (1988) in: Ders.: Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube 4. Band, Zürich 1995, 443: «Mit der Wahl des Psalters als erstem Vorlesungsgegenstand begibt sich Luther gewissermaßen in die theologische Elementarsituation. Dieser ... Text hält dazu an, Theologie am Gebet als ihrem Ernstfall zu messen: das Sein in und vor der Welt als Sein vor Gott zu bedenken.» – Welche Bedeutung dieser Ansatz von Theologie gewinnt, wird ebenso betont von J.B. Metz: Theodizee-empfindliche Gottesrede in: Ders.: «Landschaft aus Schreien». Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1997, 98: «Die Rede <über> Gott stammt allemal aus der Rede <zu> Gott, die Theologie also aus der Sprache der Gebete ... Was ist mit Hiobs Klage <Wie lange noch?>, mit Jakobs Ringen mit dem Engel, mit dem Verlassenheitsschrei des Sohnes und dem Maranatha-Schrei als letztem Wort des Neuen Testaments? Die Sprache der Gebete ist ... sehr oft die Sprache der Nichtakzeptanz der Lebenslagen, der Klage, des Protests und des Schreis.»

51 WA 56; 468,8 (Römerbriefvorlesung 1515/16).

52 Der französische, zugleich jüdische Autor Boris Cyrulnik verbindet seine Lebensgeschichte: Rette dich, das Leben ruft, 2015, worin er vor allem seine Kindheit und Jugendzeit während des 2. Weltkriegs in Frankreich und deren Nachwirkungen erzählt und reflektiert, als Neurologe und Psychiater mit wichtigen Hinweisen aus seiner Resilienz-Forschung.

Abstract

Existenzielle Erschütterung wie Konfrontation mit unmenschlichem Wahnsinn in Geschichte und Gegenwart kann zu der Frage provozieren: «Warum lässt Gott das zu?». Zu denken gibt, dass diese Frage in ostasiatischen Religionen und ebenso im Islam fernliegt, jedoch für Menschen in Kulturen, die vom Judentum und Christentum geprägt sind, unausweichlich werden kann. Versuche, die Warum-Frage erklärend zu beantworten, bleiben umstritten: so im Roman «Die Pest» von Albert Camus. Vor allem der grandiose philosophische Versuch von Gottfried Wilhelm Leibniz, die Theodizee-Frage erklärend zu beantworten, stiess bei Voltaire, Kant und auch bei Dostojewskij auf entschiedenen Widerspruch – und war zum Scheitern verurteilt. Doch bleibt die Frage unumgänglich, was für die Warum-Frage, wird sie unentrinnbar akut, existentiell Sprache finden lässt.

Both existential shock and confrontation with inhuman madness as well in history as in the present can provoke the question: «Why does God allow it?». Needing consideration is the fact that this question does not figure in East Asian religions or in Islam, yet for those living in cultures shaped by Judaism or Christianity it can become inescapable. Attempts to answer the <Why Question> by means of explanation remain disputed: e.g. in the novel «The Plague» by Albert Camus. Above all Gottfried Wilhelm Leibniz's grand philosophical attempt to answer the question of theodicy by means of explanation was met with decisive adverse criticism by Voltaire and Kant, and also by Dostojewskij – and that attempt was therefore condemned to fail. And yet the question remains unavoidable: what existential language can be found to deal with the <Why Question>, when it becomes inescapably acute?

Volker Weymann, Freiburg i.Br.