



Das Leiden des Gerechten.

Eine systematische Annäherung

Magnus Striet

I.

Die Insinuation, dass es auch nur einen Gerechten gebe, ist alles andere als selbstverständlich. Dies gilt jedenfalls für die christlich geprägte Geisteswelt. Enorm wirkmächtig ist bis heute die Vorstellung einer schuldhaften Verstrickung aller in der Ursprungssünde Adams. In Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* findet die Frage, ob man wirklich so generalisierend über die Sünde aller reden darf, einen dramatisch inszenierten Reflex. Geschildert wird die brutale Folterung eines Kindes. Wegen einer Lapalie lassen die Schergen eines Fürsten das Kind von Hunden zerfleischen. Iwans Empörung ist berüchtigt. Sie richtet sich nicht nur gegen die Mörder, sondern auch gegen Gott. Nicht nur, dass er fordert, dass es besser nie eine Himmel genannte ausgleichende Gerechtigkeit geben möge. Es soll nicht vergeben werden, um keinen Preis. Nein, er empört sich auch gegen eine theologische Maßlosigkeit, die meint, alle Menschen unterschiedslos als ungerecht betrachten zu dürfen. Iwan verweigert sich. Dieses Kind war unschuldig, sündlos. schreibt sich Iwan in die biblische Empörungsgeschichte ein, deren Überzeugung lautet: Es gibt unschuldiges Leid. In diesem Fall liegt die Schuld bei den Mördern. Aber es gibt keinen theologisch dann Erbsünde genannten übergreifenden Schuldzusammenhang, der den Unterschied zwischen den Mördern und dem zu Tode gehetzten Kind am Ende doch wieder einebnen könnte.

Ohne die Schuldanfälligkeit des Menschen auch nur im Geringsten anzweifeln zu wollen, wendet sich im Verlauf der Neuzeit die moralische Sensibilität gegen diesen in der Erbsündenlehre betriebenen Ausverkauf des Moralischen. Schuld setzt moralische Zurechenbarkeit voraus und kann deshalb nur als die Schuld eines Einzelnen aufgrund von dessen individuell ent-

schiedenem Handeln existieren. Die mit Augustinus wirkmächtig gewordene Erbsündenlehre hingegen beseitigt diese Zurechenbarkeit. Und sie wird darüber zynisch gegenüber den Opfern der Geschichte.

II.

Die Autoren der biblischen Erzählungen arbeiten sich ab an der Frage, ob Leiden im Sinn einer Strafe oder pädagogischen Maßnahme auf eine Schuld des Leidenden oder der Gemeinschaft, der er zugehört, zurückzuführen sei. Es lässt sich innerhalb dieser Auseinandersetzung erkennen, dass ein solcher notwendiger Zusammenhang zunehmend infrage gestellt wird. Mehr noch. Im Zuge der sich bis in die Jesusfigur hinein darstellenden Reflexionsprozesse kristallisiert sich die Überzeugung heraus, sich einer solchen Erklärung des Leidens zu verweigern. Im Buch Hiob ist es das physische Übel, das ins Nachdenken treibt. Hiob ist sich keiner Schuld bewusst, und er besteht mit Nachdruck gegen die Einredungen seiner Freunde darauf, dass es nichts gebe, das seine Schicksalsschläge rechtfertigen könnte. Die Frage, ob Religionen humanisierend wirken, hängt vom als Maßstab angesetzten Begriff von Humanität ab. Bezogen auf das biblische Buch Hiob wird man sagen dürfen, dass hier zumindest anfänglich eine Entwicklung zu beobachten ist, die Hans Blumenberg später als Prozess der humanen Selbstbehauptung gegen die Übermacht eines sich grundlos ausagierenden Willkürgottes beschrieben hat. Hiob lässt seine Empörung zwar noch nicht total werden; er wendet sich noch nicht von Gott ab, sondern beugt sich dem Schöpfergott in der Hoffnung, dass dieser ihm Gerechtigkeit widerfahren lasse. Aber die Theologenstrategie, ihm eine Schuld anhängen zu wollen, um so Gott von der Verantwortung für sein Leiden freisprechen zu können, verfängt bei ihm nicht. Die Spannung wird nicht aufgehoben. Gott bleibt „Schöpfer Himmels und aller Verderbnis“ (Ernst Jandl), ohne dass Hiob bereits den Schritt vollzogen hätte, den bis in die Gegenwart hinein unendlich viele Menschen traurig getan haben, den Schritt in den melancholischen Atheismus.

III.

Die Wirkungsgeschichte des Buches Hiob hat viele Facetten. Aber das Buch Hiob hat auch dazu provoziert, schärfer noch zu fragen. Es taucht der Zweifel auf, ob der biblische Hiob bereits radikal und damit redlich genug war. Deutlich entschiedener wird Gott in Frage gestellt, als Maximen eines dem Menschen möglichen Bewusstseins von Moralität, wie es im Gefolge Kants reflexiv ausgearbeitet wurde, nun auch im Kontext der Hiobfrage greifen. Des-

halb kommt es in der Neuzeit unvermeidlich zu nochmaligen Anschärfungen der Frage. Berühmt geworden ist eine Passage aus Ernst Blochs *Atheismus im Christentum*. Kein Alibi Jahwes könne mehr als „Ausrede“ dienen oder von der Verantwortung dispensieren. Blochs Rekonstruktion des biblischen Gottesbegriffs geschieht strikt unter den Vorzeichen der Gott unterstellten Allmacht. Und man sieht, wie ein an den Menschen gerichtetes Sollen, alles nur Mögliche zu tun, was dem anderen und zumal dem leidenden Menschen zu tun hilfreich ist, nun Gott zum Fallstrick wird: „[W]irkliche Allmacht und Güte würden auch nicht gleichgültig werden und ermüden. Nicht dem Sünder gegenüber, erst recht nicht, wie Hiobs Realismus unaufhörlich feststellt, dem Gerechten gegenüber.“ Und Bloch fährt fort: „Jede Theodizee ist seitdem, an Hiobs harten Fragen gemessen, eine Unredlichkeit.“ In der geschichtsphilosophischen Logik Friedrich Nietzsches sieht auch Bloch dieses Scheitern der Theodizee im Glauben selbst angelegt. Es ist der Zwang zur Redlichkeit in moralischen Fragen und damit auch zur intellektuellen Wahrhaftigkeit, die das vom biblischen Hiob noch durchgehaltene Gottvertrauen in der Neuzeit und dann in der Moderne immer mehr zerbrechen lässt. Warum soll man glauben, dass sich Gott schon noch als gerecht erweisen wird, wenn er sich jetzt trotz des zum Himmel schreienden Unrechts nicht als allmächtig erweist? Wenn er sich seines Eingreifens enthält, angesichts einer Natur, die bei all ihrer Schönheit auch eine katastrophische Eigendynamik entfalten kann, deren zerstörerischer Wucht der Mensch wie jedes andere organische Wesen hilflos ausgeliefert ist. „Hat Gott denn kein Gewissen?“, fragt der amerikanische Schriftsteller *Philipp Roth* in seinem jüngsten Roman *Nemesis*, der in einem amerikanischen Städtchen der 30er Jahre spielt, in dem die damals noch nicht behandelbare Kinderlähmung wütet. Und nicht nur, dass Kinder sterben. Weil man nicht weiß, wie man der Krankheit bekommen kann, ja weil man nicht einmal ihre Ursachen kennt, kommt es zu kulturellen Verdächtigungen. Es sind die Fremden, die Anderen, die für die Verbreitung der Krankheit verantwortlich sein müssen. Was gerade noch als soziales Gefüge funktionierte, wird nun unter dem Druck der Epidemie auf eine bedrückende Weise brüchig.

IV.

Theologisch über die Hiobtradition und damit über die Gerechtigkeit Gottes angesichts von schuldlosem Leiden in der Gegenwart reden zu wollen, kann nicht redlich geschehen, ohne dass man sich diesen Anschärfungen stellt. Der biblische Hiob beruhigt sich noch relativ

schnell. Aber da, wo sich die religionsproduktiven Kräfte in der Neuzeit der Härte des Lebens stellen, sie sich nicht gedächtnislos gegenüber dem Geschehenen ausagieren, bekommt die Gottesfrage eine die biblische Hiobtradition überbietende Schärfe, so dass die Schwelle zu einem melancholischen Agnostizismus rasch erreicht ist. Vermutlich ist das ontologische Problem der Existenz Gottes nur begrenzt dafür verantwortlich, dass Menschen sich aus den in biblischen Zeiten ursprünglich generierten Gottestraktionen verabschieden. Drastischer dürfte sich auswirken, dass der Glaube an einen Gott, der achtsam gegenüber seiner Schöpfung und zumal dem Menschen ist und notfalls mit starker Hand eingreift, kaum noch nachvollziehbar erscheint. In seinem Roman *Ruhm* spricht Daniel Kehlmann zu Recht von der „offenkundigen Abwesenheit“ Gottes. Man möchte wohl glauben, die Gottesfrage hat in ihrer Virulenz in der Gegenwartskultur ja auch keineswegs abgenommen, aber: Angesichts der Empirie ist der Glaube an einen in die Geschichte eingreifenden Gott in eine massive Glaubwürdigkeitskrise geraten.

IV.

Ich will mich der Frage zuwenden, wie man christlich-theologisch auf diese Situation reagiert. Bis heute immer wieder zu identifizieren ist **(1)** die bereits angesprochene Strategie, doch noch einmal eine Schuld bei den Leidenden zu suchen. Aber eines muss klar sein: Wer so vorgeht, darf sich nicht auf den historischen Jesus berufen. Entschieden ist er gegen die auch zu seiner Zeit zu beobachtende Tendenz vorgegangen, Menschen aufgrund ihres Geschicks sozial zu diskriminieren und sie in ihrem Schmerz auch noch mit der absurden Idee zu nötigen, Gott strafe sie wegen irgendeines Vergehens. Selbstverständlich gibt es Schuld. Aber wer meint, dass Gott kleingeistig strafe wie der Mensch, der lese nur bereits bei Hosea: „[I]ch bin Gott und nicht ein Mensch.“ (11,9) Nichts deutet darauf hin, dass der historische Jesus hinter solche Einsichten zurückgefallen wäre, ganz im Gegenteil. Im Anschluss an Hans Urs von Balthasar wird sodann **(2)** immer wieder mit der Unterfassung eines jeden menschlichen Leidens durch das immer noch größere Leiden des einen wahrhaftig Gerechten, des sündlosen Gottessohnes argumentiert. Zwar hat dieses Argument einen Wahrheitspunkt. Immerhin kann man sagen, dass Jesus in der Zeit seines irdischen Lebens in allem uns gleich war und deshalb biographisch erlernen musste, was es bedeutet, die Schönheit der Schöpfung, die Lust am Leben leben zu dürfen, aber eben auch mit ihren Zumutungen umgehen zu müssen. Und dass sein

brutales Ende am Kreuz Inbegriff dessen ist, was Menschen einander zufügen können, steht außer Frage. Und keine Frage dürfte auch sein, dass Jesus in seinem Gottvertrauen bis ins Äußerste hinein erschüttert worden sein dürfte, ihm sich sein Gott verdunkelte, wie es das Schicksal unendlich vieler anderer Menschen in der Erfahrung des Leidens war und ist.

Aber: Selbst wenn dieses Leiden nicht nur ein menschliches, sondern das Leiden des göttlichen Sohnes war, so ist damit noch kein Leiden auch nur eines einzigen anderen Menschen gerechtfertigt worden, darf es nicht euphemistisch verharmlost oder gar für sinnvoll erklärt werden. Frömmigkeitsgeschichtlich hat sich diese Leidenspädagogik fatal ausgewirkt. Unendlich vielen Menschen wurde die Qual ihres Leidens nochmals dadurch intensiviert, dass sie nicht sein oder doch jedenfalls nicht die Größe gewinnen durfte, die das Leiden des Gottessohnes bedeutete. Es mag zwar sein, dass der Blick auf den Gekreuzigten vielen auch Trost bedeutete, weil sie darin eine Hoffnung auf eine bessere Zukunft erblickten. Aber es sollte auch nicht vergessen werden, dass es eine Theologie gab, die die innere Empörung gegen das Leid, den Aufschrei zu Gott, als Sünde ausdeutete. Der Hiob-Vers *Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen* hat eine fatale Rezeptionsgeschichte erzeugt.

Aber – und hierzu kann ich nur eine kurze Andeutung machen – es bleibt natürlich auch noch die Frage zu stellen, ob der Herr überhaupt nehmen kann. Bisher hatten sich diese Überlegungen strikt unter der Vorstellung entwickelt, dass Gott die Welt nicht nur ursprünglich frei gewollt und geschaffen hat, sondern dass er ihr gegenüber auch bleibend frei ist. Und das bedeutet: Dass er bleibend allmächtig ist, die Differenz zwischen ihm und der Welt gewahrt und dass damit weder die Welt noch der Mensch göttlich ist. Es gibt jedoch einen Tiefenstrom in der abendländischen Theologiegeschichte, der genau dieses bestreitet und dafür Theodizeegründe angibt. Wie soll man angesichts des bedrückenden Elends, von Tsunamis und quälenden Krankheiten, von einer nicht abreißen wollenden Gewaltgeschichte noch an der Vorstellung eines Geschichtsgottes festhalten? Alternativ wird deshalb ein Religionssystem profiliert, in dem Gott alles ist. Gott ist dann gegenwärtig in allem, auch im Leiden, aber er handelt nicht, weil er nicht zu handeln vermag. Ich will diese Umgangsstrategie mit dem so bedrückenden Theodizeeproblem nicht weiterverfolgen. Ihre Motive leuchten mir unmittelbar ein. Aber: Wenn Gott alles in allem ist, dann stellt sich unvermeidlich die Frage, wie er dann noch in einer ausstehenden Zukunft die Tränen soll trocknen können.

Deshalb soll eine Alternative profiliert werden, die zwar ein Problem nicht zu lösen vermag: das der Theodizee. Vielleicht hilft sie jedoch die Frage, warum Gott nicht eingreift, warum er unendlich viel Leid zulässt, aushalten zu lernen in der Hoffnung, dass er eines Tages dennoch zumal den Gepeinigten die Tränen abwischen und sie zur Einstimmung in seinen Schöpfungsentschluss bewegen können wird. Dabei wähle ich eine dezidiert christliche Perspektive. Dennoch löst sie sich aus der für die christlichen Glaubenstraditionen dominanten Interpretation, welche die Bedeutung Jesu unter der Prämisse einer zu sühnenden Sünde des Menschen erschließt.

Zwar kann man historisch nachvollziehen, wie das *gestorben für unsere Sünden* in den westlichen Theologietraditionen diese Wucht entfalten konnte. Aber erstens hat diese Auslegung zu einer Moralisierung des Glaubens geführt, vor allem aber ist sie zweitens unter gegenwärtigen Denkbedingungen kaum noch nachvollziehbar. Nicht nur, dass sie den Zusammenhang von Schuld und Freiheit missachtet. Sondern es ist auch überhaupt nicht mehr verständlich zu machen, warum Gott das so blutige Opfer dieses Gerechten gebraucht haben sollte, um sich mit der Menschheit versöhnen zu können. Wenn Gott der Inbegriff der Liebe ist, dann wird er zwar nicht die Schuld verschweigen. Aber eine solche Liebe braucht keine Vorleistung, um sich vollziehen zu können. Sie vollzieht sich um ihrer selbst willen, was auch bedeutet, dass sie dem Schuldiggewordenen entgegenkommt. Was menschlich gelten sollte, gilt gewiss für Gott. Die literarischen Inszenierungen der Menschenzuwendung folgen dieser Logik der Liebe. Aber es bleibt die Frage, ob man nicht die Bedeutung der als Selbstoffenbarung Gottes geglaubten Person Jesu vor dem Hintergrund der hier leitenden Theodizeeüberlegungen in einer Weise neu akzentuieren muss, die sich aus dem klassischen sündentheologischen Paradigma löst. Zwar wird man davon ausgehen dürfen, dass auch Jesus selbst von dem stark von Sünde und Umkehr beherrschten Denken seiner Zeit geprägt war. Aber das verbietet nicht, eine sein eigenes Selbstverständnis nochmals überschreitenden Interpretation der Bedeutung seiner Person zu entwickeln. Auch wenn diese Interpretation im Wissen darum, dass sie Interpretation ist, falsch sein könnte.

Und dennoch: Wenn die neutestamentliche Grundintuition stimmt, dann beginnt der zuerst von Israel bekannte Gott in der Person Jesu endgültig, sich inmitten seiner Schöpfung als der sichtbar zu machen, der er für den Menschen sein will, freilassende und den Menschen suchende Liebe. Aber er macht sich eben nicht nur sichtbar. Sondern er geht ein in die Welt, die

in einer letztlich unerklärlich bleibenden Weise das Wunder von Freiheit ermöglicht, die aber auch von Anfang an alles andere als paradiesisch war. Die Unberechenbarkeit der Natur, knappe Lebensressourcen, eine Anerkennungssehnsucht des Menschen, die Kain seinen Bruder Abel totschiagen lässt, weil er sich missachtet fühlt von Gott, dunkle Seiten im Menschen, die die Selbstkontrolle so schwer machen und die deshalb auch nur mit größter Vorsicht moralisch beurteilt werden dürfen...

Vieles mehr ließe sich benennen, was die Existenz belastet und eine tiefe Fraglichkeit in die Schöpfung einzieht. Und dennoch ist darüber nicht zu vergessen, dass überhaupt sein und sich trotz aller Grenzen frei entfalten zu dürfen, einem Wunder gleichkommt. Darauf zu beharren, ist nicht geschichtsblind. Ganz im Gegenteil sensibilisiert es für die unzähligen Menschen in der Vergangenheit, denen ihre Existenz mehr Last als Freude gewesen ist oder aber denen gar durch andere Menschen Grauenhaftes angetan wurde. Allerdings ist auch die Frage zu stellen, freilich dann nur noch unvertretbar von den einzelnen zu beantworten, ob gewollt werden darf, dass diese Welt nicht sei Denn sie ermöglicht das, dem eine unendliche Würde zukommt, den freien Menschen. Die großartigste theologische Idee freilich, von der ich sogar sagen würde, dass über sie hinaus keine Größere denkbar ist, lautet, dass Gott nicht nur dieses Wunder ermöglicht hat, sondern nun den Menschen nochmals dadurch unendlich würdigt, dass er selbst die Gestalt eines Menschen annimmt: Dass er die Freude des Menschseindürfens teilt, aber sich eben auch auf die Zumutungen einlässt, die das Leben mit sich bringt. Und dass er in keiner anderen Weise als in der Gestalt eines Menschen sich selbst in seinem Wesen und seiner entschiedenen Menschenzugewandtheit offenbar macht, *dies* seine Gerechtigkeit ist – eine Gerechtigkeit, die nichts anderes als die Treue zu seiner Schöpfung darstellt. Um nicht theologisch zu verharmlosen, ist freilich auch immer wieder zu betonen, dass diese Gerechtigkeit die reale Geschichte nicht verrät und damit auch die Differenz zwischen Opfern und Tätern wahrt, bis ins erwartete Gericht hinein. Schließlich ereignet sich Gottes Menschwerdung ja auch nicht abstrakt, sondern konkret in einer durch politische, soziale und religiöse Konflikte zerrissenen Welt. Und es ist nicht zu vergessen, dass Jesus deshalb, weil er in dieser Welt für seine Auslegung Gottes einsteht, brutal beseitigt wird.

VI.

Nicht vergessen wollend, wie das unschuldige Kind zu Tode gequält wird, empört sich Dosto-

jewskis Iwan. Das ontologische Problem der Existenz Gottes wird zweitrangig. Selbst wenn er existiert, so will Iwan angesichts des Geschehenen nichts mehr wissen von einem schließlichen Himmel. Nein, die Mutter des Kindes solle ihre Eintrittskarte in den Himmel schon jetzt zurückgeben. Iwan geht es um moralische Integrität, und die verträgt kein Zaudern: Alles soll bis in alle Ewigkeit verpfuscht sein, wenn auch nur ein einziges Kind unschuldig gelitten hat. Und an diesem Faktum kann nur zweifeln, wer an Geschichtsblindheit oder aber an theologischem Zynismus leidet. Nicht daran ist zu zweifeln, sondern ausschließlich an der Definitivität, mit der Iwan die Möglichkeit ausschließt, dass es vielleicht doch noch Trost und gar Ver-söhnung geben dürfe. Auch ein Glaube, der an der Vision eines paradiesischen Himmels festhält, kennt keine Rechtfertigung des Geschehenen, aber er hofft – und zwar auf nichts Gerin-geres, als dass der, der sich in allem uns gleich zum Exegeten Gottes gemacht hat und darüber zum Opfer wurde, so zu trösten vermag, dass selbst die Opfer der Geschichte die Möglich-keit, vergeben zu können, als „die größere Möglichkeit der Freiheit“ (Thomas Pröpper) zu entdecken und zu realisieren vermögen. Ob dies eintrifft, weiß kein Sterblicher. Und wenn Gott existiert und er wirklich den Menschen in seiner Freiheit so radikal achtet, weiß selbst er es nicht. Aber der Glaube hofft. Zusammen mit Gott.