SCHWERPUNKT

Die Frage nach Gott angesichts menschlichen Leids

Von Alexander Loichinger

Das Theodizeeproblem

Als Papst Benedikt XVI. am 28. Mai 2006 das Konzentrationslager Auschwitz besuchte, hielt er dort eine tief bewegende Ansprache: *„An diesem Ort des Grauens [...] versagen die Worte [...]. Wie viele Fragen bewegen uns an diesem Ort! Immer wieder ist da die Frage:*
Wo war Gott in jenen Tagen? Warum hat er geschwiegen? Wie konnte er dieses Übermaß von Zerstörung, diesen Triumph des Bösen dulden?"[1] Dieselben Fragen stellen wir angesichts der jüngsten Erdbebenkatastrophe in Japan. Auch hier wüten rein zerstörerische Kräfte und vernichtende Verkettungen von Ereignissen, denen der Mensch ausgesetzt ist. *Wo ist hier Gott?*

Das ist das so genannte *Theodizeeproblem*. Der Begriff *„Theodizee"* stammt vom deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Das Wort Theodizee ist zusammengesetzt aus den beiden griechischen Worten *theós* und *díke*. Theós heißt Gott und díke Rechtfertigung. Im Theodizeeproblem geht es also um die Frage: Wie können wir unseren Glauben an Gott rechtfertigen angesichts einer Welt voller Leid und Übel? Das Theodizeeproblem hat daher die Struktur eines *logischen Widerspruchproblems*. Erstens glauben wir, dass Gott *allmächtig* ist; zweitens glauben wir, dass Gott *vollkommen gütig* ist; drittens müssen wir feststellen, dass es Leid *gibt*. Aber wenn Gott allmächtig ist, dann *könnte* er alles Leid verhindern; und wenn Gott vollkommen gütig ist, dann *müsste* er alles Leid verhindern. *Trotzdem* gibt es ein noch dazu vernichtendes Ausmaß an Leid und Unglück!

Bertrand Russell (1872-1970), der englische Mathematiker und Philosoph, stellte einmal die Frage: Stellen Sie Sich vor, Sie wären allmächtig. Hätten Sie dann wirklich nur eine Welt wie die unsere erschaffen? Eine Welt voller moralischer Übel, wie Hass und Gewalt, und voller natürlicher Übel, wie Krankheiten und Naturkatastrophen? Wohl jeder moralisch halbwegs sensible Mensch würde antworten: Nein, wenn ich allmächtig wäre, würde die Erde anders aussehen. Dann würde ich eingreifen, wo es nötig ist. Warum tut Gott das nicht? Atheisten wie Russell ziehen daraus den Schluss: Gott greift deshalb nicht ein, weil es ihn gar nicht gibt; wenn es ihn gäbe, hätte er eine bessere Welt erschaffen. Dieser atheistische Rückschluss ist nicht böswillig gemeint. Der Atheist erkennt im Weltgeschehen nicht die ‚Handschrift' eines liebenden Gottes, sondern sieht im Triumph von Hass und Gewalt, im Leiden ohne Grund und Grenze die Fratze des Bösen und des Absurden. Die einzige Entschuldigung für Gott ist, dass es ihn nicht gibt, sagt der moderne Protestatheismus. Was antwortet die Theologie darauf?

Traditionelle Standardantwort

Die traditionelle Sündenfalltheodizee ging von der Prämisse aus, dass Gott am Anfang der Zeit, genauso wie das von ihm als allmächtigem und gütigem Schöpfer zu erwarten ist, eine heile Welt erschaffen hat – das Paradies. Durch den Sündenfall hat der Mensch das Paradies zerstört. Daher ist nicht Gott Ursache des Leids, sondern der Mensch. Mit dem Sündenfall hat der Mensch die Welt ins Schlechtere gerissen.[2] Als der *„Sünde Sold"* kamen, wie Paulus sagt (Röm 5,12 f), Krankheit und Tod, Hass und Gewalt in die Welt. Ausgedrückt wird das mit dem biblischen Bild der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies hinaus in ein Leben voller Mühsal, Enttäuschung, Katastrophen und Gefahr.

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

Charakteristisch für diese Sündenfalltheodizee ist die strikte *Moralisierung* des Leids. Alles moralische wie natürliche Übel ist selbstverschuldete Folge menschlicher Sünde. Freilich wissen wir heute, dass es an keiner Raum-Zeit-Stelle unseres Universums so etwas wie ein Paradies gegeben hat. Immer schon ist alles Leben auf Erden gestorben. Die Naturgesetze waren noch nie ‚besser'. Auch der Mensch war noch nie mit ‚edleren' Charaktereigenschaften ausgestattet. Egoismus und Gewalt gehörten immer schon zu seinem Wesen. Sonst hätte er vermutlich im Kampf ums Dasein gar nicht überlebt. Mit der menschlichen Sünde kann das alles nicht in Verbindung gebracht werden. Aus diesen Gründen hat die traditionelle Sündenfalltheodizee ihre Glaubwürdigkeit völlig eingebüßt.

Moderne Gegenwartstheologie

Die Gegenwartstheologie hat das Theodizeeproblem von der neuen Prämisse aus anzugehen, wonach Gott kein Paradies erschaffen hat, sondern ein Universum, zu dem Naturkatastrophen und Zerstörung, Schuld und Versagen von Anfang an dazugehören. Zentral für das Theodizeeproblem ist daher die Frage: Welche Absichten verfolgt Gott mit einem solchen Universum? Kann man *Gründe* benennen, die einen allmächtigen und gütigen Schöpfergott darin ‚rechtfertigen', dass er kein Paradies, sondern ein leidvoll evolvierendes Universum erschuf?

An dieser Frage scheiden sich die Geister. Es gibt zwei völlig unterschiedliche Stränge theologischer Theodizeen. *Theoretische* Theodizeen denken darüber nach, was das denn für Gründe sein könnten, die Gott dazu bewogen, eine Welt voller natürlicher und moralischer Übel zu erschaffen. Sie versuchen, zumindest ansatzhaft, das Theodizeeproblem zu ‚lösen'. *Praktische* Theodizeen dagegen halten diese Frage nach ‚Gottes Gründen' für vermessen und prinzipiell unbeantwortbar.

Theoretische Theodizeen

Auf Seiten theoretischer Theodizeen überzeugen am meisten die Überlegungen von Richard Swinburne und John Hick. Richard Swinburne (*1934) bezeichnet seine Theodizee als *Free-will-Defence*, denn er argumentiert vom freien Willen her. Nach christlichem Verständnis hat Gott den Menschen als freies Wesen erschaffen. Aber von welcher genaueren Art ist die Freiheit, die Gott dem Menschen überantwortet hat? Es sind ja verschiedene Formen von Freiheit vorstellbar. Freiheit könnte darin bestehen, dass der Mensch zwischen lauter guten Dingen und Werten wählen kann. Auch wenn das wünschenswert erscheint, würden wir bei einer solchen auf das Gute beschränkten Freiheit das Entscheidende vermissen: Den *Ernst echter Verantwortung*. Wir würden eine solche Freiheit als Spielzeugfreiheit einstufen. Denn in ihr geht es um nichts. Unsere Handlungen hätten ja immer nur positive Konsequenzen. Eine Freiheit aber, bei der nichts auf dem Spiel steht, ist trivial. Oder theologisch gesprochen: Je mehr Menschen bewirken können, und zwar im Guten wie im Bösen, desto *größer* ist die ihnen von Gott anvertraute Verantwortlichkeit.

Damit ist zugleich die *Grundrealität christlicher Existenz* charakterisiert. *„Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle [...] das Leben"*, heißt es an zentraler Stelle in der Bibel (Dtn 30,19 f). Menschliche Freiheit ist eine angefochtene Freiheit. Sie ist keine billige Freiheit, sondern eine Freiheit, die sich stets neu zwischen Gut und Böse entscheiden muss. Das macht die Größe, aber auch die Gefährdung des Menschen aus. Er kann sich zu heiligmäßigem Tun erheben, aber auch zur Bestie werden. Er kann das Gute erstreben, aber auch dem Bösen verfallen. Beides spürt der Mensch in sich – die Anziehungskraft des Wahren, Guten und Schönen, aber auch die eigentümliche Verlockung der Sünde. Beiden Kräften ist der Mensch ausgesetzt und zwischen beiden hat er zu wählen. Deshalb hat Gott den Menschen mit der fatalen Fähigkeit zur Sünde erschaffen. *„Ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, [ist] vorzüglicher als eines, das nicht sündigt, weil es den freien Willen nicht besitzt"*, fasst Augustinus zusammen.[3]

John Hick (*1922) stellt diese Überlegungen in einen noch weiteren Horizont. Hick unterscheidet zwei Typen urchristlicher Theodizeen. Die *„augustinische"* Theodizee ist identisch mit der zuvor besprochenen Sündenfalltheodizee. Danach hat Gott die Welt in einem vollkommenen Anfangszustand erschaffen und entstand alles Leid erst durch den menschlichen Sündenfall. Aber seit dem frühen Christentum gibt es noch die zweite *„irenäische"* Theodizee, die auf Irenäus von Lyon (140-202) zurückgeht. Sie ging davon aus, dass Gott die Welt nicht in einem paradiesischen Idealzustand erschaffen hat, sondern in einem unfertigen Entwicklungszustand. Auch wenn Irenäus die Evolutionstheorie noch nicht kannte, lässt sich

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

sein Kerngedanke mühelos in unser evolutives Weltbild integrieren. Danach wurde der Mensch von Gott nicht als perfektes, sondern als unreifes Geschöpf erschaffen – mit der Aufgabe, aus eigener Entscheidung und Anstrengung heraus seine moralischen, intellektuellen, personalen und spirituellen Eigenschaften zu entwickeln.

Diesen Reifungsprozess bezeichnet Hick als *Person-making-Prozess,* den der Mensch, den die Menschheit durchlaufen soll. Entscheidend ist, dass dieser Entwicklungsprozess nur unter bestimmten *Bedingungen* erfolgen kann. Er findet nur in einer Umwelt statt, in der es Gefahren zu bestehen, Schwierigkeiten zu meistern, Probleme zu lösen, Unrecht zu bekämpfen gilt. Insofern ist die Welt keine Spielzeugwelt, in der nichts passieren kann, sondern ein gefährlicher Ort. Aber ohne solche Herausforderungen hätte sich der Mensch nicht zum Menschen entwickelt. In einem Paradies hätte sich der Mensch gar nicht auf den Weg gemacht, Wissen zu erwerben, Erfindungen zu tätigen, Naturgewalten zu bändigen, Krankheiten einzudämmen, Städte zu gründen und überhaupt für eine bessere und gerechtere Welt zu kämpfen. Auch persönlich wissen wir um die Erfahrung: Das was uns im Leben weitergebracht hat, sind nicht die leichten Erfolge, sondern die Enttäuschungen und Rückschläge. *„Wer immer nur auf Rosen gebettet war, hat uns wenig zu sagen"*, heißt es im Volksmund. Der Mensch reift dadurch, dass er mit Problemen konfrontiert wird, das Leben ‚meistern' lernt. Gewiss geht das nicht automatisch, sondern fordert persönlichen Einsatz, Mut, Vertrauen. Aber es geht nicht ohne die ‚Randbedingung' negativer Unglücks- und Leiderfahrung.

Diese Überlegungen einer theoretischen Theodizee gewinnen ihre Stichhaltigkeit aus folgenden zwei Prinzipien. Das erste Prinzip besagt eine *logische Tatsache*. Danach setzen alle höherstufigen ethischen, humanen, personalen und spirituellen Werte logisch notwendig die Erfahrung von Leid voraus. Gäbe es im Paradies eine Mutter Teresa – im Paradies, in dem es keine ausgesetzten Kinder gibt, keine Armen, keinen Hunger? Im Paradies bräuchte man keine Mutter Teresa. Mehr noch: Im Paradies hätte sich Mutter Teresa gar nicht zu Mutter Teresa entwickeln können mit allem, was uns an ihr fasziniert und uns Vorbild ist. Das zweite Prinzip beinhaltet ein *Werturteil*. Danach sind moralische Güte, Tugenden und Werte, die jemand aus eigener Anstrengung erworben und gegen Widerstände durchgekämpft hat, in sich mehr wert als Werte, für die der Einsatz persönlicher Entschiedenheit nie ernsthaft gefordert war. Hierunter kann man alle kulturellen, wissenschaftlichen und ethischen Leistungen subsumieren, auf die die Menschheit zu recht stolz ist; ebenso die vielen kleineren oder größeren Tapferkeiten im Leben des Einzelnen, um die nur der Betreffende selbst weiß. Angesichts dieser beiden Prinzipien erweist sich eine Paradieseswelt als eine triviale Welt, in der es keine signifikanten Werte gibt. Nur in einer Welt natürlicher und moralischer Übel gibt es die Höhepunkte menschlicher Solidarität und uneigennütziger Hingabe – Werte, die wir zu den höchsten Möglichkeiten des Menschen rechnen und um deretwillen es sich zu leben lohnt. Auch die christlichen Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ergeben nur in einer solchen Welt Sinn. Deshalb hat Gott ein leidvoll evolvierendes Universum erschaffen und kein fertiges, ideales Paradies.

Praktische Theodizeen

So plausibel diese Argumente sind, bleiben Anfragen. Diese Anfragen bringen viele Theologen dazu, sich auf die Seite praktischer Theodizeen zu schlagen. Ihr Hauptbedenken richtet sich gegen die Absicht, das Theodizeeproblem dadurch ‚lösen' zu wollen, dass man die ‚guten Gründe' benennt, die Gott für die Erschaffung einer leidvollen Welt hat. Damit, so der Vorwurf, *funktionalisiert* man Leid. Man *legitimiert* es von seinen scheinbar guten Zwecken her. *„Kein Himmel kann Auschwitz wieder gut machen"*, behauptet Dorothee Sölle (*1929).[4] Kann man guten Gewissens sagen, dass selbst die Greuel von Auschwitz einen tieferen ‚gottgewollten' Sinn haben? Oder auf das Erdbeben in Japan bezogen: Kann man sinnvoll behaupten, diese Kette von Naturkatastrophen ‚diene' dazu, dass Menschen Geduld, Solidarität und Hoffnung einüben? Die Realität ist anders. Man muss anerkennen, dass es Formen von Leid gibt, das nur mehr zerstörerisch wirkt, Menschen zermürbt und verzweifeln lässt. Vor Katastrophen dieses Ausmaßes versagen theoretische Argumente. Hier mit ‚Leiderklärungen' zu kommen, wirkt eher zynisch als rational, geschweige denn, dass solche Argumente trösten können.

Deshalb, so das Plädoyer, ist das Ziel theologischer Theodizee nicht Leid*erklärung*, sondern Leid*bekämpfung*. Nur ein ‚Primat der Praxis' nimmt die existenzielle Betroffenheitsperspektive des leidenden Menschen ernst. Diese verbietet ganz einfach, dass man über den Sinn des Leids von

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

Holocaust-, Erdbeben- oder Tsunamiopfern theoretische Spekulationen anstellt. Gefordert ist hier Hilfe, Mitgefühl, Gebet, Kampf gegen Unglück, Unrecht und Gewalt.

Hinter diesen Argumenten praktischer Theodizee steht auch ein Prinzip – das Prinzip der *Unbegreiflichkeit Gottes. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege"*, heißt es bei Jesaja (Jes 55,8). Aus diesem Grund erscheinen alle Erklärungsversuche des Leids verfehlt. Der Mensch kann Gottes Pläne nicht verstehen und er hat auch nicht das Recht, Gott für das, was er nicht verstehen kann, anzuklagen oder zur Rechenschaft zu ziehen. Im Gegenteil sollte man sich eingestehen, dass die Frage nach dem Sinn des Leids nicht lösbar ist. Auch der Glaube weiß die Antwort nicht. *„Die Unbegreiflichkeit des Leids ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes"*, fasst Karl Rahner zusammen.[5] Angebracht ist eine *„Theologie des Schweigens"*, fordert Hans Küng.[6] Hoffnung bietet nur der Blick auf das *„Geheimnis des Kreuzes"*, mit dem Gott alles menschliche Leid auf sich genommen hat, mit dem Menschen mitleidet und ihn dadurch erlöst, stellt Jürgen Moltmann fest.[7] Mit anderen Worten: Man kann Leid nicht verstehen, man kann Leid nur im Vertrauen auf Gott annehmen. Hier liegt zugleich der Vorzug praktischer Theodizeen. Sie stellen keine Spekulationen über das Leid an, sondern bieten Trost im Glauben.

Das Buch Ijob

Praktische Theodizeen folgen damit der Spur des Buches Ijob. Ijob symbolisiert bis heute den *Typus* des leidenden Menschen, der die Welt nicht mehr versteht und mit Gott hadert. Was ist das für ein Gott, der in völliger Willkür die einen leiden, die anderen glücklich sein lässt; der Leben erschafft und wieder wahllos vernichtet? Mit furchtbaren Vorwürfen rebelliert Ijob gegen Gott, der sich so wenig um seine Geschöpfe kümmert und den Menschen in seiner größten Not allein lässt. *„Zum Ekel ist mein Leben mir geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf, reden will ich in meiner Seele Bitternis"* (Ijob 10,1).

Man ist überrascht, so harte Worte gegen Gott in der Bibel zu finden. Dennoch gehört eine solche ‚Theologie der Anklage' zu einem Glauben, der sich selbst ernst nimmt, dazu. Die Welt ist nicht einfach in Ordnung dadurch, dass man glaubt, sondern es bleiben Fragen offen. Ijob trägt diese (Glaubens-)Fragen ohne Scheu an Gott heran. Und es gehört zum literarischen Höhepunkt des Buches Ijob, wenn Gott Ijob schließlich eine Antwort auf seine Vorwürfe gibt (Ijob 38,1-42,6). Mit werbenden Worten appelliert Gott an Ijob, er solle sich die Schöpfung ansehen in ihren gewaltigen Dimensionen und in ihrer undurchschaubaren Komplexität und darauf vertrauen, dass er, Gott, der dies alles geschaffen hat, auch um den Sinn allen Lebens, Leidens und Todes weiß. Ein solches existentielles Gottesvertrauen muss dem Leid immer neu abgerungen werden. Der Mensch steht hier vor der Entscheidung, vor dem Leid zu resignieren – oder es im Zutrauen auf den unbegreiflichen Willen Gottes anzunehmen.

Fazit

Theoretische und praktische Theodizeen stehen sich zwar konträr gegenüber. Aber insofern sie beide substantiell Richtiges benennen, korrigieren sie sich gegenseitig. Jede *theoretische* Theodizee muss sich fragen lassen, ob man Leid ‚erklären' kann – sei es als ‚Preis menschlicher Freiheit', als Mittel ‚personaler Reifung' etc. Zu viele Menschen zerbrechen am Leid. Es gibt ein Ausmaß an Unglück, das nur mehr sprachlos macht. Rationale Argumente versagen hier. Das klagen Vertreter praktischer Theodizeen zu Recht ein. Sie mahnen zur Bescheidenheit. Die Frage nach dem Sinn des Leids ist eine zu große Frage, als dass sie beantwortet werden könnte. Am Ende bleibt allein das Vertrauen auf den Willen Gottes, der nicht einfach verstehbar ist und der unser vielleicht allzu naives Bild vom ‚lieben' Gott durchkreuzt.

Umgekehrt muss sich jede *praktische* Theodizee fragen lassen, ob es sich eine Theologie, die ernst genommen werden will, leisten kann, sich angesichts der Leidfrage in ‚Schweigen' zu hüllen. Kommt das nicht einer intellektuellen Bankrotterklärung gleich – ungefähr nach dem Motto, immer wenn man im Glauben nicht weiter weiß, beruft man sich auf das Geheimnis Gottes. Der Verweis auf das im Leid allein tröstende Gottesvertrauen reicht nicht aus. Denn es bleibt die Frage, was diese Glaubenshoffnung legitimiert. Ist sie eine Illusion oder entspricht sie der Wahrheit? Licht in diese Fragen können, wenn überhaupt, nur theoretische Argumente werfen. Das klagen Vertreter theoretischer Theodizeen zu Recht ein.

Der Weg liegt, wie so oft, in der Mitte. Man muss anerkennen, dass es für das Theodizeeproblem keine ‚glatte' Lösung

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

gibt; der ‚Skandal' des Leids bleibt. Man muss aber auch anerkennen, dass wir von einem mündigen Glauben zu Recht erwarten, dass er nach *vernünftigen* Gründen sucht, warum und wie wir in einer Welt voller Übel dennoch an Gott glauben können.

Literaturhinweis

Alexander Loichinger – Armin Kreiner, Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn 2010. – Die 13 Kapitel des Buches stellen die unterschiedlichen christlichen Theodizeen und die Theodizeen der Weltreligionen vor; jedes Kapitel beinhaltet eine Einführung, einen Primärtext, einen Arbeitsteil und Bilder.

Anmerkungen

1 Papst Benedikt XVI. am 28. Mai 2006, Ansprache in Auschwitz.
2 Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, DH 1511.
3 Aurelius Augustinus, De libero arbitrio III, 5.
4 Dorothee Sölle, Suffering, London 1975 (dt.: Leiden, Stuttgart, Berlin 1984), 149.
5 Karl Rahner, Warum lässt uns Gott leiden?, in: A. Loichinger – A. Kreiner, Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn 2010, 146-157, hier: 155.
6 Hans Küng, Christ sein, München 1990, 520-531.
7 Vgl. die betreffenden Textauszüge von Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott, in: A. Loichinger – A. Kreiner, Theodizee in den Weltreligionen, 125-132.

Prof. Dr. Alexander Loichinger lehrt Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

SCHWERPUNKT

Die Theodizee in der jüdischen Tradition[1]

Von Daniel Krochmalnik

1. Erschütterung

Zeitgenössisches Flugblatt zum Erdbeben von Lissabon 1755

Am 1. November 1755 um 9.40 Uhr wurde Lissabon von einem gewaltigen Erdbeben erschüttert. Es traf eine alte Metropole des Kolonialhandels, die randvoll war mit den Schätzen der Welt. Allerheiligen waren die prächtigen Kirchen der Stadt überfüllt. Die Stöße der Stärke 9, die sich bis Brandenburg bemerkbar machten, begruben die Gläubigen unter ihren Trümmern. Die zahllosen Totenkerzen entfachten einen Feuersturm und das Übrige schwemmte eine zwanzig Meter hohe Flutwelle ins Meer. Bilanz: ca. 100 000 Tote. Das Beben erschütterte nicht nur die Erde. Die Katholiken sahen im Beben eine Strafe der Sünder, obgleich ausgerechnet das Dirnenviertel Lissabons verschont geblieben war; die Protestanten erkannten im Beben die göttliche Strafe der Katholiken, deren Kathedralen und Basiliken als Beweis *ad oculos* am Boden lagen, doch auch in Schweden richtete das Beben Schäden an. In den Augen der Philosophen erschütterte das Beben dagegen das Vertrauen in die Gerechtigkeit Gottes, in die Theodizee überhaupt.[2] Dabei hatte das 18. Jahrhundert so optimistisch begonnen. Der Philosoph Leibniz hatte 1710 eine Verteidigung des Welturhebers gegen die Anklage wegen der Übel in der Welt justament unter dem Titel *Theodizee* veröffentlicht und dort den Beweis erbracht, dass alles zum Besten in der besten aller möglichen Welten sei. Die wenigen Übel, so erläuterte er seiner Gesprächspartnerin, Prinzessin Sophie Charlotte von Brandenburg, bei Spaziergängen im Hof des Schlosses Charlottenburg lebensnah, täten der optimalen Welt so gut, wie eine bittere Geschmacksnote in der Süßspeise. Außerdem könnte sich ein Tadler à la Pierre Bayle, der mit seinen theologischen Skandalen den Anlass zur *Theodizee* Leibnizens gab, doch selber davon überzeugen, dass es auf Erden augenscheinlich weit mehr Wohnhäuser, als Kranken- und Irrenhäuser gebe. Für einen Mathematiker mit der Unendlichkeit vor Augen erscheint das menschliche Übel als eine vernachlässigenswerte Größe, eine *quantité negligeable*. Dein Weh, kann er mit dem Blick aufs Ganze dem Betroffenen antworten, ist beinahe

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

Nichts oder reines Nichts und der bitteren Rede nicht wert. *„Alles ist gut"* war das Axiom des *„Jahrhunderts der Theodizee"* – eben bis zum 1. November 1755 um 9.40 Uhr. Der Philosoph Voltaire nutzte die Katastrophe zur Falsifikation der *Theodizee* und empörte sich in seinem *Gedicht über die Katastrophe von Lissabon* ehrlich über die Optimisten: *„Du ewiges Geschehen nutzloser Katastrophen! Ihr ruft: 'Alles ist gut!' Getäuschte Philosophen, kommt her und schaut euch an: entsetzliche Ruinen, die Scherben und der Schutt, von Asche die Lawinen, und Schicht auf Schicht gehäuft die Kinder und die Frauen, zerstreuter Gliederstaub, vom Marmorstein zerhauen."*[3] Ehe er in seiner Satire *Candide ou l'optimisme* (1759) den unentwegten Leibnizianer in Gestalt des lächerlichen *Meister Pangloss* als Allesgutsprecher karikierte.

2. Eine Frage ohne Antwort

Die Theodizeefrage ist freilich viel älter als jenes Beben, das nur einmal wieder die Philosophen aus ihrem optimistischen Schlummer aufrüttelte. Schon Moses wusste keine Antwort darauf. Als er Gott nach der größten anzunehmenden Sünde bat, ihm seinen Weg kundzugeben (Ex 33,13), hat er ihn nach dem Talmud auch Folgendes gefragt: *„Herr der Welt, warum gibt es einen Gerechten, dem es wohl ergeht, und einen Gerechten, dem es schlecht geht? Einen Frevler, dem es wohl ergeht, und einen Frevler, dem es schlecht geht?"*, und die Antwort erhalten: *„Der Gerechte, dem es wohl ergeht, ist ein Gerechter und Sohn eines Gerechten; der Gerechte, dem es schlecht geht, ist ein Gerechter und Sohn eines Frevlers; der Frevler, dem es wohl ergeht, ist ein Frevler und Sohn eines Gerechten; der Frevler, dem es schlecht geht, ist ein Frevler und Sohn eines Frevlers "* (Berachot 7a). Die Frage des Moses verschärft die klassische Theodizeefrage noch. Diese lautet: Warum es den Guten schlecht und den Schlechten gut ginge? In diesem Fall wäre immer noch ein Gesetz erkennbar: Die Guten sind Verlierer, weil sie womöglich zu gewissenhaft sind, und die Bösen sind erfolgreich, weil sie *„über Leichen gehen"*. Das ist zwar moralisch verkehrt, aber immer noch einsehbar. Wer diese wölfische Logik durchschaut, kennt sich in der Welt gut aus. Moses kann aber gar keine Gesetzmäßigkeit erkennen: Manchmal geht es den Guten gut, manchmal schlecht; manchmal den Schlechten schlecht, manchmal gut, kurz, die Welt stellt sich ihm als ein moralisches Chaos dar. Die erste Antwort, die Moses bekommt, versucht die gute Ordnung der Welt zu retten, indem sie das generationenübergreifende Schuldverhängnis in Rechnung stellt. Es ist moralisch freilich kaum zu rechtfertigen, dass der Einzelne für Sünden bestraft wird, die er gar nicht selber begangen hat, wie der Talmud sogleich einwirft: *„Dem ist doch nicht so, es heißt ja: ‚Er sucht heim die Sünde der Väter an den Kindern'* [Ex 34,7; Dtn 5,9]; *dagegen heißt es aber: ‚Nicht sollen Kinder wegen der Väter getötet werden'* [Dtn 24,16]; *worauf wir fragten: diese Schriftverse widersprechen ja einander? Und antworteten: es sei kein Widerspruch: der eine* [Schriftvers spricht], *wo sie noch an den Werken ihrer Väter festhalten, der andere aber, wo sie an den Werken ihrer Väter nicht mehr festhalten."* Die Bibel scheint in der Tat gelegentlich die Lehre von der Erbsünde zu vertreten, wenn sie z. B. in den Zehn Geboten sagt, dass der eifernde Gott *„die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen"* (Ex 20,5). Diesem Glauben hält der Prophet Ezechiel entgegen: Die Zähne der Kinder werden nicht stumpf, weil die Väter saure Trauben gegessen haben (Ez 18,1), jeder büßt m. a. W. für seine eigenen Sünden. Die Tradition löst den Widerspruch an dieser Stelle so auf, dass die Kinder nur dann für ihre Väter büßen, wenn sie das Gleiche begehen wie ihre Väter, wofür immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht: Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Was ist dann aber mit dem erwiesenermaßen unverschuldeten Leid? Was soll man Hiob antworten, von dem die Bibel sagt: *„es war derselbige Mann unschuldig und redlich, gottesfürchtig und das Böse meidend"* (Ijob 1,1)? Der Talmud legt Gott nun eine andere Antwort in den Mund, die ein wenig den Antworten der selbstgerechten Freunde Hiobs gleicht: *„Der Gerechte, dem es wohl ergeht, ist ein vollkommen Gerechter, der Gerechte, dem es schlecht geht, ist ein unvollkommen Gerechter; der Frevler, dem es wohl ergeht, ist kein vollkommener Frevler, der Frevler, dem es schlecht geht, ist ein vollkommener Frevler."* Keine Sühne ohne Schuld! Das Übel, das der Mensch erleidet, hat er erst einmal begangen. Sucht nur im Leben der Unschuldigen, ihr werdet schon irgendetwas finden. Niemand ist völlig unschuldig, niemand leidet umsonst. Doch was ist mit dem Leiden der Neugeborenen, die noch gar keine Zeit zum Sündigen hatten? Was ist mit dem massenhaften Sterben von Menschen mit ganz verschiedenen Lebensläufen, die sich in Lissabon zufällig am 1. November 1755 um 9.40 Uhr unter dem gleichen unglückseligen Kirchendachstuhl zum Beten versammelten? Welcher unbeteiligte Beobachter darf sich anmaßen, allen diesen Opfern die Schuld an ihrem Unglück zu geben? Wie Bayle, wie Voltaire spürt wohl auch

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

Werner Gothein, Hiob *Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart (Bb graph. 198381)*

Rabbi Meir im Talmud, dass so eine Antwort unpassend wäre. Darum hat Gott seiner Meinung nach dem Mose gar nichts geantwortet, denn die in der Bibel mitgeteilte Antwort auf jene Frage ist gar keine echte Antwort: *„‚Ich bin gnädig, dem ich gnädig sein will' [Ex 33,19a] – obgleich er dessen nicht würdig ist; ‚und ich erbarme mich, dessen ich mich erbarmen will' [Ex 33, 19b] – obgleich er dessen nicht würdig ist."* Gott ist souverän und er handelt, wie es ihm gefällt. Wenigstens vom menschlichen Standpunkt aus gesehen erscheinen darum Glück und Unglück ganz willkürlich verteilt und keine Theodizee gewährt Einblick in die himmlische Buchhaltung.

3. Was sagt uns das Buch Hiob

Das ist auch gut so! Besäßen wir nämlich eine unfehlbare Theodizee, dann könnten wir auf Religion ganz verzichten. Wer alle Schicksalsschläge in bester Ordnung findet, braucht die Tröstungen der Religion nicht, die nach Lübbe vor allem *„Kontingenzbewältigung"* leistet.[4] So gesehen bilden der Glaube und die Theodizee geradezu diametrale Gegensätze. In der Bibel ist die Anmaßung des Urteils über gut und böse sogar der Prototyp aller Sünden. Zwar kennt auch die jüdische Tradition so etwas wie *Theodizee, „Zidduk HaDin" (Rechtfertigung des göttlichen Gerichtes)* genannt, doch ist damit genau das Gegenteil gemeint. Hier geht es nicht darum, Gott vor dem Tribunal der Vernunft freizusprechen, sondern gerade umgekehrt darum, dass sich die Vernunft dem Urteil Gottes unterwirft. Der wahre Fromme diskutiert nicht, er akzeptiert! In diesem Geist sprechen wir auf dem Friedhof in der Trauerhalle oder vor dem offenen Grab das Gebet: *HaZur Tamim Pa'alo (Der Fels, vollkommen ist sein Tun)*. Von den vierzehn Sätzen dieser *„authentischen Theodizee"* (I. Kant) seien hier nur fünf angeführt:

„Der Fels, vollkommen ist sein Tun, denn alle seine Wege sind gerecht, / er ist der Gott der Treue, ohne Fehl, er ist gerecht und gerade. [Dtn 32,4ab]

Der Fels, vollkommen in allem Tun, wer spräche zu ihm: Was tust du! [Ijob 9,12] *Er herrscht auf Erden und im Himmel, tötet und belebt, lässt sinken in die Gruft und aus ihr emporsteigen.*

Der Fels, vollkommen in jedem Werk, wer spräche zu ihm: Was ist dein Wirken! [Ijob 9,12] *Der du sprichst und tust, unverdiente Gnade erweise uns, und ob der Frömmigkeit des einem Lamm gleich Gebundenen* [Gen 22] *vernimm und wirke!*

Der Du gerecht auf allen deinen Wegen, Fels, Vollkommener, Langmütiger, Erbarmungsreicher [Ex 34,5-6] *[...]*

Der Du groß an Rat und mächtig im Wirken, deine Augen überwachen alle Wege der Menschenkinder, einem jeden zu geben, nach seinen Wegen und nach der Frucht seiner Werke [Jer 32,19]."

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

Dieser Gebetstext ist voller einschlägigster Bibelzitate: Hiob (9,12), das Isaaksopfer (Gen 22), die Gnadenformel (Ex 34,5-6) klingen an – um den Trauernden auf die fromme Annahme des göttlichen Urteils vorzubereiten. Dass Abraham evoziert wird, der *„Ritter des Glaubens"* (Kierkegaard), der seinen Sohn ohne Wenn und Aber opfern will und bei dieser Gelegenheit (anders als in Gen 18) nicht die Theodizeefrage gerade aufwirft, ist nicht weiter überraschend, wohl aber, dass Hiob zitiert wird, den doch Gott selbst einen *„Tadler"* nannte (*Mochiach*, Ijob 40,2). Hiob weiß allerdings, dass die Theodizee nicht gelingen kann. Im zitierten Kapitel 9 sagt er ausdrücklich: *„Fürwahr, ich weiß, dass dem so ist; denn wie will der Mensch Recht haben mit Gott? Begehrte er mit ihm zu rechten, nicht würde er ihn zum Antworten bringen auf eines von Tausend. [...] Siehe, raffte er hin, wer will ihn zurückholen? Wer will zu ihm sprechen: Was tust du? [...] Denn nicht ein Mann, wie ich, kann ihm entgegnen: Lass' uns zusammengehen vor Gericht. Dass nicht ist zwischen uns ein Schiedsrichter, der seine Hand legte auf uns beide!"* (2-3.12.32.33). Und im 13. Vers des 23. Kapitels wiederholt er: *„Wer mag ihm* [Gott] *Einspruch tun? Es gelüstet ihn und er tut es."* Wenn man wie Kant die Theodizee als *„Rechtshandel* [mit Gott] *vor dem Gerichtshof der Vernunft"* beschreibt (Über das Misslingen aller Philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791, A 195), dann bietet sich Hiob als biblischer Kronzeuge wider das ganze Verfahren an (ebd. A 213 ff). Mehr noch als seine voluntaristische Theologie von der Allmacht Gottes und dessen unerforschlichem Ratschluss, die Hiob wie Rabbi Meir gegen das rationalistische Vergeltungsgesetz ins Feld führt, beeindruckt Kant an Hiob der Charakter, der sich seine Klage nicht ausreden, der sich ein schlechtes Gewissen nicht einreden lässt, der wegen seiner starken Widerreden vielmehr *„vor einem jeden Gericht dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis, oder einem Oberkonsistorium unserer Zeit* [ein einziges ausgenommen – nämlich das Berliner Oberkonsistorium Spaldings als letzte Bastion der Aufklärung in Preußen, D. K.], *ein schlimmes Schicksal erfahren haben* [würde]" (ebd.), bis ihn Gott selbst mit einer Vorführung der ungebändigten Wildnis überzeugt (Ijob 38 ff), dass für den Menschen bereits die physische Weltordnung ein unübersichtliches Chaos darstellt, zu schweigen von einer moralischen Weltordnung, in der das Verhältnis von Tugend und Glück, von Laster und Leid überhaupt keiner Regel mehr zu gehorchen scheint. Das bisweilen krasse Missverhältnis zwischen dem menschlichen Anspruch auf Glück und dem göttlichen Zuspruch kann keine philosophische Theodizee rechtfertigen. Der höchste Richter urteilt daher, dass Hiob mit seiner diesbezüglichen aufrichtigen Klage vor Gott im Recht und seine Freunde mit ihrer unaufrichtigen Verteidigung Gottes im Unrecht waren (Ijob 42,7). Der Versuch der Antwälte, Gott zu entlasten, indem sie Hiob mittels der Konstruktion *a priori* einer Schuld belasten, wird vom höchsten Richter persönlich abgewiesen, es gibt eben auch unverdientes Leid und Gott ist auf der Seite des Notleidenden (wie in Ps 91,15; Jes 66,2). So erklärt sich der jüdische Gebrauch des Buches Hiob. Es wird den Trauernden, denen die Freuden des Torastudium untersagt sind, zur Lektüre empfohlen, nicht bloß die ersten beiden Kapitel über den „Dulder", der alle seine Verluste mit der frommen Formel quittiert: *„Der Herr gab, der Herr nahm, gepriesen sei der Name des Herren"* (Ijob 2, 21), sondern auch die vierzig weiteren Kapitel, in denen der „Rebell" seine berechtigte Klage vor Gott bringt und sich zur Annahme des göttlichen Urteils durchringt, es dient der Trauerarbeit und Tröstung des Trauernden. Auf dieser Linie liegen auch die modernen Hiob-Interpretationen von zeitgenössischen jüdischen Denkern wie Emmanuel Lévinas, der angesichts der Shoa, das *„Ende der Theodizee"* verkündete, und Rabbinern wie Harold Kushner, der die gegenwärtig wohl populärste jüdische Theodizee verfasste.[5]

4. Gott mit uns

Wegen der namenlosen Leiden des jüdischen Volkes in unserer Zeit wurde der Theodizeeprozess allerdings neu aufgerollt. Ist die jüngste Geschichte der Juden nicht der schreiendste Beweis der Ungerechtigkeit Gottes? Den Zeitzeugen erschien Hiob als *„Spiegel"* (K. Wolfskehl) und als *„Schicksalsbuch des jüdischen Volkes"* (Magarete Susman). Nicht, dass die Erde in Lissabon bebte, sondern dass sie in Auschwitz nicht bebte, dass Gott die Stimmen der vergossenen *„Blute"* (Kol Dme), die von der Erde schrieen, nicht erhörte (wie in Gen 4, 10), wird ihm vorgeworfen. Es ist in diesem Zusammenhang lehrreich, die talmudische Quelle des Gebetes *HaZur Tamim Pa'alo* zu beachten, die schon in eine der unseren vergleichbare Marterwelt führt. Es ist die Märtyrergeschichte des Rabbi Chanina ben Teradion (*Awoda Sara* 18a-b). Er gehörte zu den zehn namhaften Opfern der römischen Vernichtungskriege in Judäa *(Assara Haruge Malchut)*, deren Schicksale wir am Versöhnungs- und am Volkstrauertag in einem ergreifenden Hymnus *(Ele*

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

Eskera) gedenken. Weil R. Chanina entgegen dem strikten römischen Verbot öffentlich Tora lehrte, wurde er von den Römern zum Scheiterhaufen, seine Frau zum Tode und seine Tochter zur Zwangsprostitution verurteilt. Der Talmud sucht und findet in ihrem Vorleben jüdische Gründe für dieses Urteil und eignet ihnen auf diese Weise den fremdbestimmten Tod wieder zu. Auf dem Weg zur Richtstätte nehmen alle drei das Urteil an, indem sie es mit den vorhin angeführten Versen Gott zuschreiben. R. Chanina sagte: *„Der Fels, vollkommen ist sein Tun, denn alle seine Wege sind gerecht"* (Deut 32,4a), seine Frau: *„Er ist der Gott der Treue, ohne Fehl, er ist gerecht und gerade"* (Deut 32,4b), und seine Tochter: *„Deine Augen überwachen alle Wege der Menschenkinder, einem jeden zu geben, nach seinen Wegen und nach der Frucht seiner Werke"* (Jer 32,19). Drücken sich im *Zidduk HaDin* nicht ein morbides Schuldgefühl des Gehenkten und ein Freispruch seines Henkers aus? Der talmudische Exekutionsbericht belehrt uns eines anderen: *„Sie holten R. Chanina, wickelten ihn in die Torarolle, umgaben ihn mit Weidenbündeln und zündeten sie an. Sodann brachten sie Strähnen Wolle, weichten sie in Wasser und legten sie ihm aufs Herz, damit seine Seele nicht schnell ausfahre. Da sprach seine Tochter zu ihm: Vater, so muss ich dich sehen! Er erwiderte ihr: Würde ich allein verbrannt worden sein, so würde mir dies schwer gefallen sein, da ich aber zusammen mit der Torarolle verbrannt werde, so wird derjenige, der die Misshandlung der Torarolle ahnden wird, auch meine Misshandlung ahnden. Seine Schüler sprachen zu ihm: Meister, was siehst du? Er erwiderte ihnen: Die Pergamentrollen verbrennen und die Buchstaben fliegen davon (Gwilin Nissrafin WeOttijot Porchot). Da sagten die Schüler zu ihm: So öffne doch deinen Mund, damit das Feuer in dich komme! Er erwiderte ihnen: Mag lieber derjenige, der die Seele hineingetan hat, sie holen, niemand aber tue sich selber ein Leid an. Hierauf sprach der Henker: Meister, wirst Du mich, wenn ich die Flamme vergrößere und die Strähnen Wolle von deinem Herzen entferne, ins Paradies bringen* [usw.]" (ebd.). In Chaninas totaler Gottergebenheit liegt lauter unbeugsamer Widerstand – er belehrt seine Schüler, bestärkt seine Tochter im Glauben an Genugtuung, beflügelt die toten Buchstaben, bewahrt sein Leben so lange es geht, bekehrt zuletzt den Henker und bezeugt mit alledem Gott und die Tora bis zum letzten Atemzug. Auf diese Weise verwandelt er Niederlage in Sieg, Ohnmacht in Vollmacht, Tod in Auferstehung. Gewiss, die jüdischen Märtyrer der Römerzeit hatten Grund genug zu rufen: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen"* (Ps 22,2), aber sie waren sich auch dessen gewiss, dass Gott *„nicht des Elenden Leid verachtet und verwirft"* (Ps 22,26) und dass es an ihnen sei, seine *„Gerechtigkeit dem nachgeborenen Geschlecht zu melden"* (Ps 22,32). Die Märtyrer sehen es als ihre Mission an, Gott in einer gottlosen Welt zu bezeugen, sie selbst

Inge Blum, Janusz Korczak-Denkmal, Realschule plus in Nackenheim

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

stellen die Rechtfertigung Gottes dar, sie selbst sind eine *„authentische Theodizee"* (Kant).

Früh lernt das jüdische Kind, sich mit dem höheren Sinn der jüdischen Leidensgeschichte auseinanderzusetzen. Beim feierlichen Gedenkmahl zum Auszug aus Ägypten *(Pessach-Seder)* stellt das Jüngste vier Fragen zum Tischzeremoniell *(Mah Nischtana)* und gibt damit dem Zeremonienmeister die Stichworte, die Leidens- und Rettungsgeschichte des jüdischen Volkes zu erzählen *(Haggada)*. Die Kindesfragen sind wie die Vaterantworten vorformuliert, nichtsdestotrotz führt die *Haggada Schel Pessach* vier verschiedene Fragestellertypen und Antwortstrategien an. Dabei stützt sie sich auf die vier verschiedenen Formulierungen der Sohnesfrage und Vaterantwort im biblischen Erzählgebot (*WeHigadeta LeWincha*, Ex 12,26f; 13,8f; 13,14; Dtn 6,20f). Ein Midrasch zu diesen Stellen, den die *Haggada Schel Pessach zitiert*, lautet: *„Von vier Söhnen, spricht die Tora: der eine ist der Weise (Chacham), der andere ist der Frevler (Rascha), der dritte ist der Einfältige (Tam) und der vierte ist der, welcher noch nicht zu fragen versteht (ScheEjno Jodea LiSchol)."* Beim Letzteren fehlt in der Bibel die Sohnesfrage und steht nur die Vaterantwort: *„Ansagen sollst Du es deinem Sohn!"* (Ex 13,8). Der chassidische Rebbe, Levi Jizchak von Berditschew (1740-1810), *„pflegte, wenn er in der Peßach-Haggada an die Stelle von den vier Söhnen und in dieser an den vierten Sohn kam, an den, der nicht zu fragen weiß, zu sagen: der nicht zu fragen weiß, das bin ich: Levi Jizchak von Berditschew. Ich verstehe dich nicht zu fragen, Herr der Welt, und wenn ichs verstünde, ich brächte es doch nicht fertig. Wie könnte ich mich unterfangen dich zu fragen, warum alles so geschieht, wie es geschieht, warum wir aus einem Exil ins andere getrieben werden, warum uns unsere Widersacher so peinigen! Aber in der Haggada wird zum Vater des Frageunkundigen gesprochen: ‚Eröffne es ihm!' Sie beruft sich auf die Schrift, in der geschrieben steht: ‚Ansagen sollst Du es deinem Sohn!' Und ich bin ja, Herr der Welt, dein Kind. Nicht darum bitte ich dich, dass du mir die Geheimnisse deines Weges enthüllest – ich könnte sie nicht ertragen. Aber das eröffne Du mir, tiefer, klarer, was dies hier, das jetzt eben geschieht, mir meint, was es von mir fordert, was du, Herr der Welt, damit ansagst. Ach, nicht, warum ich leide, will ich wissen, nur ob ich dir zu Willen leide."* Diese chassidische Geschichte hat Martin Buber den deutschen Juden in ihrem Schicksalsjahr 1933 nacherzählt.[6] Jeder sollte erkennen *„was dies hier, das jetzt eben geschieht, mir meint, was es von mir fordert, was du, Herr der Welt, damit ansagst"* und wissen, dass Leiden um Gottes willen angesagt sind. In seinen Erläuterungen lässt Buber aber keinen Zweifel daran, wo Gott in dieser Lage ist, gemäß seinem Namen JHWH *„wird er"* mit den Verfolgten *„sein"*.[7]

Prof. Dr. Dr. h.c.
Daniel Krochmalnik lehrt
Jüdische Religionspädagogik
an der Hochschule für
Jüdische Studien in Heidelberg.

Anmerkungen

1 Zum Theodizeeproblem allgemein vgl. in der von Michael Böhnke und Thomas Söding herausgegebenen Reihe *Theologische Module* (Herder) den Band von M. Böhnke u. a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg i. Br. 2007.

2 Zum Erdbeben von Lissabon vgl. Ulrich Löffler, „Erbauliche Trümmerstadt"? Das Erdbeben von 1755 und die Horizonte seiner Deutung im Protestantismus des 18. Jahrhunderts, in: M. Jakubowski-Tiessen-H. Lehmann (Hg.), Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, Göttingen 2003, 252- 273.

3 Vgl. zur Theodizee im Jahrhundert der Theodizee jetzt das hervorragende Buch von Susan Neiman, Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie, übers. v. Chr. Goldmann, Frankfurt/M 2006, und mein Aufsatz: Die aufgeklärte Schöpfung. Zur Übersetzung des Biur von Moses Mendelssohn, in: Johannes Heil - Daniel Krochmalnik (Hg.), Jüdische Studien als Disziplinen – Die Disziplinen der Jüdischen Studien. Festschrift der Hochschule für Jüdische Studien 1979 - 2009 (Schriftenreihe der Hochschule für Jüdische Studien, Bd. 13), Heidelberg 2010, 245-275.

4 Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986, 195 ff.

5 E. Lévinas, Das sinnlose Leiden, in: ders., Zwischen uns, dtsch. v. F. Miething, München 1995, 131 Anm 7, und H. S. Kushner, Wenn guten Menschen Böses widerfährt, New York 1981, dtsch. v. U. Galm-Frieboes, Gütersloh [10] 2010, 57.

6 Geschehende Geschichte. Ein theologischer Hinweis, in: Almanach des Schocken Verlages auf das Jahr 5694, Berlin 1933/34, 25-26.

7 Vgl. meinen Beitrag: JHWH. Im Spannungsfeld der Jüdischen Theologie, in: Michael Böhnke - Daniel Krochmalnik - Monika Scheidler - Reinhold Boschki (Hg.), Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten, Freiburg i. Br. 2010, 7–38.

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

SCHWERPUNKT

Zwischen Erhebung und Erduldung

Die muslimische Grundhaltung im Umgang mit Leid

Von Bülent Ucar

1. Einführung

Leid begegnet uns Menschen allenthalben, dazu genügt eine Nachrichtensendung im Fernsehen oder im Radio, ein aufmerksamer Gang durch die Großstadt oder die Auseinandersetzung mit der eigenen Familiengeschichte. Dieses emotional und/oder rational nachvollziehen zu wollen, mag ein Grundbedürfnis des Menschen sein – Verständnis darüber zu gewinnen, wie diese Welt tickt und das Warum zu begreifen – kann aber angesichts von extremen Leiderfahrungen, wie Massenermordung unschuldiger Menschen, erbarmungsloser Folter oder der Vergewaltigung von Kindern nur allzu schnell an Grenzen der Nachvollziehbarkeit stoßen. Der Versuch, dem Phänomen menschlichen Leids näherzukommen, erfolgt im Folgenden aus der Sicht eines sunnitischen Muslimen[1], für den hier nur die Flucht in die Frömmigkeit und seine tiefe, emotional geprägte Religiosität bleibt.

2. Leiden verstehen wollen

Das stetige, beharrliche Bemühen, menschliches Leid verstehen zu wollen, könnte in einigen Situationen sogar als Auflehnung gegen die Verfügung Gottes verstanden werden. Wahrer Glaube und echte Liebe bedeuten in erster Linie Annahme und Hingabe, diese fußen auf einem grundständigen Urvertrauen zu und in Gott, und dies ohne rational argumentatives Verständnis und die daraus resultierende logisch bewusste Akzeptanz. Nachdem der erste Zugang zum Glauben natürlich nachvollziehbar und sowohl rational als auch emotional weiterhin vertretbar sein muss, sind danach Hoffnung und Vertrauen ausschlaggebende Faktoren, wobei Leid keinen Widerspruch dazu bildet, sondern vielmehr als Glaubensprüfung zu verstehen ist. Es geht nicht darum, seinen Glauben wunderbar in Worte fassen und theoretisch ausführen zu können, sondern um die Prüfung der Intensität des Glaubens mitten im Ernst des Lebens, inmitten der konkreten Leiderfahrung. Wie mag Abraham das Leid ertragen haben, als er dazu aufgefordert wurde, seinen Sohn zu opfern?[2] Gibt es überhaupt eine menschliche Sichtweise, die es ermöglicht, diese Situation, dieses Leid in einem solchen Maße zu verstehen, dass daraus Akzeptanz erwachsen kann? Wohl kaum. Hier geht es um Akzeptanz des Leids durch Ergebung, denn als Muslim gilt gerade jeder, der sich Gott in jeder Beziehung ergibt.

Folglich sind menschliches Leid und seine tiefgehende Bedeutung für den Menschen nicht immer verständlich oder die Zusammenhänge und Deutungen erschließen sich nicht immer direkt. Auch der Koran spricht von solchen Beispielen.[3] Hierbei steht nicht immer das Wohlergehen des Einzelnen im Vordergrund, manchmal geht der Gesamtzusammenhang zu Lasten des Einzelnen und dieser hat dann Leid zu ertragen und erdulden, das er nicht nachvollziehen kann. Dennoch oder gerade deshalb zielt der Koran *„darauf ab, seine Gläubigen in der Weise zu formen, daß sie fähig werden, die Fälle von Leid, Elend, Qual und Schmerz zu bekämpfen und eventuell fähig zu werden, die Versuchung zu besiegen, Böses zu tun."*[4]

3. Leid als Folge menschlichen Tuns

Doch was macht Leid eigentlich aus? Auch positiv besetzte Begriffe wie Reichtum, Spaß und Wohlstand können Mittel für Leid darstellen.[5] Darüber hinaus wird Leid im Koran auch als Ausdruck göttlicher Strafe gesehen.[6] Nach koranischem Verständnis fügt Gott dem Menschen nie Unrecht zu und sie sind für ihr Tun und dessen Folgen selbst

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

verantwortlich[7] – so wie der Mensch auch für sein Leid und Glück Verantwortung trägt, sodass Leid auch häufig ein Ergebnis ungerechten menschlichen Handelns und Tuns darstellt – sei es aktiv oder passiv. Ihrer Neigung folgend vergessen die Menschen Gott im Wohlergehen und wenden sich ihm im Leid mit flehentlichen Bitten und Wünschen zu.[8] Hier wird die Erfahrung des Leids zur Prüfung[9], denn alle *„Lebensumstände sind Prüfungen göttlicher Art, die dem Menschen zum Weg zu Gott werden können."*[10]
So ist Leid nicht immer zu verstehen, muss jedoch von einem Glaubenden im Vertrauen an den Erbarmer angenommen werden. Diese Akzeptanz völlig vom Akt des Verstehens abhängig zu machen, ist aus islamischer Sicht verwerflich, denn dies würde die eigene Verstehensfähigkeit wichtiger einstufen als die Weisheit Gottes. Darüber hinaus haftet den Begriffen Leid und Glück eine ausgeprägte Relativität an, wobei nur der einzelne für sich entscheiden und verwerten kann, was er als Leid oder Glück empfindet. Leid ist nicht objektiv erfahrbar, was dem einen unerträglich vorkommt, kann für den anderen eine Lappalie darstellen.

4. Erduldung und Ergebenheit

In der Annahme des Leids kann zwischen zwei Qualitätsgraden unterschieden werden: der Erduldung und der Ergebenheit. Erdulde ich mein Leid lediglich, bleibt immer noch ein gewisser Grad an Widerstand spürbar. Ich will diesen leidbringenden Zustand nicht, aber ich halte es trotzdem aus. Ergebe ich mich aber meinem Schicksal, nehme ich bewusst das Urteil Gottes an. Dies gilt in besonderem Maße beispielsweise bei unheilbaren Krankheiten, Todesfällen, Naturkatastrophen etc.[11], also Situationen, denen der Gläubige erst einmal ausgeliefert, deren Sinn nicht nachvollziehbar ist. Auf der anderen Seite sind jedoch weder Geduld noch Schicksalsergebenheit nach islamischer Sicht zu erwarten, wenn Unrecht geschieht und man die Möglichkeit hat, diese Lage zu verändern. Sonst würde Religion lediglich zum Mittel zur Vertröstung verkommen – quasi als Opium für das Volk.

5. Leid und Dankbarkeit

Eng verbunden mit Leid und dessen Erduldung ist die Dankbarkeit.[12] Das Dasein selbst, die Existenz, die Luft zum Atmen, das Bewusstsein stellen Geschenke dar, für die man dankbar sein sollte. Auch und gerade das Leid eröffnet Wege zur Dankbarkeit, da es uns Menschen die Vergänglichkeit des Irdischen verdeutlicht und uns zu Gott führen kann, worin der Grund liegt, warum die Propheten das größte Leid auf Erden erfahren.[13] Das Leiden Muhammads, der als kleiner Junge seine Eltern und seinen Großvater verlor, später drei seiner Söhne und beinahe alle Töchter in den Tod begleitete, gesteinigt und aus seiner Heimat vertrieben wurde, verdeutlicht diese Dankbarkeit äußerst eindrucksvoll. Denn er haderte nicht mit seinem Schicksal oder mit Gott, sondern dankte ihm in diesen schweren Momenten für seine Gaben und seine Güte. Dies unterstreicht die Pflicht des Menschen, alles, was von Gott kommt, anzunehmen, sei es Leid oder Glück, Gesundheit oder Krankheit, ja sogar Hölle und Paradies.

6. Schluss

Zusammenfassend stellt Leid nach muslimischem Verständnis einen Weg zu Gott dar, der den Menschen kein Unrecht zufügt, sodass jedes Leid seinen Sinn beinhaltet, auch wenn dieser nicht immer zugänglich oder nachvollziehbar erscheint. Die Frage nach dem Sinn ist auch gar nicht gefordert, sondern das Vertrauen des Menschen in die Weisheit Gottes, Erduldung des Leids und Ergebenheit in das Schicksal. Dies gilt jedoch nicht für Unrecht, das gerade geschieht, hier muss – wenn möglich – eingegriffen und das Unheil abgewendet werden.
So stellt das gesamte Leben mit all seinen Lebensumständen eine Prüfung Gottes dar, die der Gläubige dankbar und ergeben anzunehmen gefordert ist. Gott zeigt im Leid dem Menschen immer wieder Wege auf, um zu ihm zu finden und das Leben mit Liebe und Hingabe zu füllen. So ist der Freiheit des Menschen die Sünde sowie die Prüfung und der wiederum das Böse geschuldet. Diese Freiheit Gott und seiner Gerechtigkeit anzulasten, mag dem Menschen einfallen, wäre jedoch mit Blick auf die Verantwortung des Menschen töricht. Gott als Schöpfer, dem Barmherzigen, dem Gerechten, dem alles gehört, die Schuld für das Böse auf der Welt zu geben, würde kaum einem Muslim oder gar einem Theologen einfallen, da dies den gesamten Sinnzusammenhang des islamischen Daseinsverständnisses auf den Kopf stellen würde. Die menschliche Begrenztheit und die Einsicht in seine erkenntnistheoretische Beschränkung runden dies schließlich ab.
„Es kann sein, dass man etwas nicht mag, was einem nützt, oder etwas liebt, was einem schadet. Gott allein weiß alles und nicht ihr."[14]

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck

Anmerkungen

1 Es mag sein, dass es auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft und in den herkömmlichen islamischen Strömungen hier und da unterschiedliche Haltungen zum Umgang mit Leid gibt. Die herrschende Meinung innerhalb des Islam – unabhängig von theologischen Unterschieden – würde meines Erachtens mit der hier dargestellten Meinung konform gehen.
2 Sure 2,124.
3 Siehe beispielsweise Sure 18,60ff.
4 Adnan Aslan, Sündenfall, Überwindung des Bösen und Leidens im Islam, in: Peter Koslowski (Hg.), Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen, München 2001, 31-62, hier 32.
5 Vgl. Sure 18,7f.; 9,35.85.126; 20,40.131; 21,35.80ff.; 8,28; 64,15; 39,49; 22,11.
6 Vgl. Sure 17,103; 71,25 (Noahs Volk); 7,184 (Regen); 29,40 (Steinhagel), allgemein 27,69; 3,137; 6,11; 16,36; 12,109; 22,47; 40,82; 24,63.
7 Vgl. Sure 10,44; 9,70; 29,40; 2,57; 7,160; 16,33.118.
8 Vgl. Sure 32,20f.; 42,30; 10,12.22f.; 16,53-55; 17,83; 30,51.
9 Vgl. Sure 11,7; 67,2; 6,165; 2,124; 89,15f.; 29,2f.; 2,155; 3,186; 76,2; 47,31.
10 Elhadi Essabah, Die metaphysische Basis der Religionsfreiheit und die Grundprinzipien des freien menschlichen Willens im Koran, Aachen 2002, 53.
11 Al-Ǧazālī, Iḥyā' 'ulūm ad-dīn (=Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion), Bd. 4, Istanbul 1972, 136.
12 Vgl. Sure 2,45.153.
13 Vgl. Ibn Mâja, as-Sunna, Istanbul 1994, Kitāb al Fitan 23.
14 Sure 2,216.

Prof. Dr. Bülent Ucar lehrt Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück.

Sonderdruck aus RU*heute* 01/2011

Informationen des Dezernates Schulen und Hochschulen im Bischöflichen Ordinariat Mainz

© ZPG Katholische Religionslehre 2012 · ru-heute 01/2011 Sonderdruck