

Wenn der Boden unter den Füßen wankt

Diskussionsbeitrag zu einer „Theologie der Krise“ von Andrea Kortus

1. Erfahrungsbivalenzen

Die gegenwärtige Corona-Krise macht uns bewusst, dass wir Menschen das Leben nur bedingt kontrollieren können. Es gibt Krankheiten, Leid und Tod, denen wir machtlos ausgeliefert sind. Diese Erfahrung erschüttert unser Selbst- und Weltverständnis. Eine heile Welt ist unser Wunsch, aber nicht die Realität, und sie herzustellen, steht auch nur begrenzt in unserer Macht.

Wir müssen derzeit das Wirken von dem erfahren, was die Bibel als lebensfeindliche „Chaosmächte“ beschreibt. Im Buch Hiob sind sie durch zwei mythische Tiere symbolisiert, „die die Möglichkeit einer Kontrolle des Lebens und der Geschichte negieren“ (P. Scherle, Von Gott reden in der Krise).

Diese Mächte existieren aus biblischer Sicht bereits „im Anfang“ (vgl. Gen 1). Sie waren schon vor dem Menschen da und gehören zur Schöpfung Gottes dazu. Der Mensch ist (nur) Teil der Schöpfung. Diese ist nicht dazu da, die Wünsche und Bedürfnisse des Menschen zu erfüllen. Sie ist nicht nur einfach „gut“, sondern ambivalent: In ihrer freien Entfaltung gehören zu ihr auch Elemente, wie krankmachende oder tödliche Viren und Bakterien, die sich der Verfügung des Menschen entziehen.

Wie gehen wir mit dieser Ambivalenz der Schöpfung um? Sie auszuhalten, fällt uns modernen Menschen mit unserem Drang des alles Machenkönnens schwer (vgl. ebd. P. Scherle).

Zu allen Zeiten haben glaubende Menschen Gottes Gegenwart ebenfalls in Ambivalenzen erfahren. Im Dornbusch *offenbart* Gott sich dem Mose als *Verborgener*. In seiner überwältigenden *Nähe* ist er zugleich der ganz *Ferne*, der ganz „Andere“ (vgl. Ex 3). Seine *Gegenwart* wird als *Abwesenheit* erfahren: als „Höllenschmerzen“ in der „dunklen Nacht“ (Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht, 108). Umgekehrt gilt aber auch: Im *leeren* Grab erfahren die Osterzeugen die *Fülle* der Auferstehung: Jesus „ist nicht hier“ und doch zugleich ganz neu gegenwärtig.

Analog zur Aussage oben über die Schöpfung, die nicht um des Menschen willen da ist, ist auch Gott nicht dazu da, unsere menschlichen Wünsche und Bedürfnisse zu erfüllen. Gott ist keine „Milchkuh“, nach Meister Eckhart: „Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebste du wegen der Milch und des Käses und des eigenen Nutzens. So halten’s alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtum oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.“ (M. Eckhart, Predigten, 195).

Ein Glaube, dem Gott nützlich ist, weil er Gott für Zwecke braucht, vergötlicht nicht Gott, sondern den eigenen Nutzen.

Ambivalente Erfahrungen von Welt und Gott im Glauben an einen Gott, der *mit* uns ist, damit wir *ohne* ihn unser irdisches Leben bewältigen können, hat für mich Dietrich Bonhoeffer unübertroffen in Worte gefasst:

„Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott

selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.“ (D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 192).

2. Reflexionen auf Erfahrungen von Welt und Gott

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass die christliche Rede von Gott heute sensibel für Gott-Welt-Vermischungen sein muss. Nur so kann sie auch den Anfragen und Einwänden der modernen Welt Rechnung tragen. Bei aufgeklärten Zeitgenossen findet die herkömmliche theistische Rede von Gott keine Resonanz mehr, insofern sie verknüpft war mit der Erklärung der Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für den Sinn des Lebens etc. Für all das hat sich erwiesen, dass Gott dazu nicht notwendig ist. Die moderne Welt versteht sich von selbst (vgl. H. Höhn, Gott-Offenbarung-Heilswege, 62).

Die Erkenntnis der „Selbst-Verständlichkeit“ der Welt und der Nicht-Notwendigkeit Gottes für das Leben in dieser Welt, die als autonome Größe wahrgenommen wird, ist im Zusammenhang mit der Entwicklung des modernen Denkens und den Imperativen der aufgeklärten Vernunft zu sehen. Phänomene wie die „katalysatorische Wirkung“ des Erdbebens von Lissabon 1755, wo wissenschaftliche Erkenntnis der natürlichen Ursachen Gott als Erklärung überflüssig machen, zeigen diese Entwicklung auf. Gott ist nicht mehr notwendig, weder als Erklärungsfaktor, noch als eingreifender Nothelfer. Er wird vielmehr sogar noch zum Problem: Angesichts des Leids in der Welt muss Gott „gerechtfertigt“ werden.

Für die Rede von Gott stellt die neuzeitliche Erkenntnis der Nicht-Notwendigkeit Gottes eine Chance dar, insofern sie diese zwingt, im Dienst des Glaubens ihre Angemessenheit im Licht der Vernunft zu überprüfen. Denn auch wenn „das Herz seine Gründe hat, die die Vernunft nicht kennt“, der übernatürliche Glaube also über die Vernunft hinausgeht, darf er ihr doch nicht widersprechen. Wie durch einen Filter müssen sich Vorstellungen von Gott auf ihre Vernunftgemäßheit hin überprüfen lassen.

Zu allen Zeiten haben Erfahrungen von Katastrophen, Unglück, Krankheit und Leid die Frage ausgelöst: „Warum lässt Gott das zu?“. In der biblischen Figur des Hiob findet sich diese Frage wieder mit der Forderung an Gott, das Leid zu erklären (vgl. P. Scherle a.a.O.).

Die Theodizee-Frage setzt ein theistisches Gottesbild voraus, das ebenso wie Bilder vom helfenden oder strafenden Gott die Vorstellung enthält, dass Gott „eingreift“. Ein solches Gottesbild ist unplausibel – zum einen, weil wir Menschen uns dann im Denken „über“ Gott stellen, was uns als Geschöpfe unmöglich ist (vgl. z.B. Ps 131,1; Ps 139, 6); zum anderen, weil es dualistisch Gott und Welt gegenüberstellt, als ob Gott sich objektivieren ließe.

Wenn Gott der Schöpfer von allem ist, dann gibt es überhaupt nichts auf dieser Welt, was ohne ihn existiert, und alles, was tatsächlich geschieht und wie es geschieht, hängt bereits vollkommen von ihm ab. Gott wirkt in allem und ist in allem, was ist und geschieht, mächtig. Es gibt keine Trennung von Gott und Welt. In Bezug auf Krankheit, Leid und Tod heißt das, dass auch das nicht ohne Gott geschieht. Nur es umgekehrt von Gott herleiten zu wollen, ist uns Menschen aufgrund unserer Geschöpflichkeit unmöglich. Wir können nicht von Gott auf die Welt zurückschließen. Alles Sprechen von Gott ist nur einseitig analog möglich. Das stellt kein Denkverbot, sondern eine Denkunmöglichkeit dar (vgl. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, 81f.; 64, 342).

Das Theodizee-Problem lässt sich denkerisch also für uns Menschen nicht lösen. Wir können es aber als unser existentielles Problem erkennen: Wir stehen vor der Frage, wie wir die leidvollen Seiten unseres Lebens, unsere Zerbrechlichkeit und Endlichkeit aushalten können und wie wir umgehen mit der Tatsache, dass es für Leid keinen objektiv erhebbaren Sinn gibt, den wir erkennen könnten.

Hier, auf der existentiellen Ebene, kommt das Evangelium ins Spiel: Unser Leben ist nicht nur irdisch, sondern wir leben auch in einer Beziehung zu Gott, der in sich selbst eine Liebesbeziehung ist. Im Heiligen Geist sind wir in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen. Dadurch kann uns nichts im Leben und im Sterben von der Liebe Gottes und der Gemeinschaft mit ihm trennen (vgl. P. Knauer, a.a.O., 119). Der Glaube an die Gemeinschaft mit Gott führt uns Menschen zu einem neuen Selbstverständnis von Gott her.

Durch die Sünde ist unser Selbstverständnis gestört – „Sünde“ hier nicht moralisch verstanden, sondern theologisch: als das Verharren des Menschen im reinen Selbstbezug, in Beziehungsverweigerung aus Angst vor dem Vertrauenkönnen (vgl. Gen 3). Durch die Sünde ist unser Verhältnis nicht nur zu uns selbst, sondern auch zu Gott und zu unseren Mitmenschen, zur ganzen Schöpfung und damit auch zu Leid und Tod gestört. Wir können Gott nicht mehr zutrauen, dass er es gut mit uns meint.

Gegen diese unheilvolle Störung ist der Glaube an das Evangelium das „Gegenmittel“. Wo der Geist Jesu Christi Menschen erfüllt, beginnt etwas Neues (vgl. 2 Kor 5,17). Ein lebendiger Glaube, der sich ganz in Gott festmacht und ihn als tragenden Lebensgrund erfährt, stellt unsere Beziehungsfähigkeit wieder her, indem es die Angst um uns selbst entmachtet und uns von unserer Ich-Bezogenheit löst. Und es eröffnet uns die Möglichkeit, mit leidvollen Prozessen und Lebenskrisen anders umzugehen. Wir müssen daran nicht verzweifeln, sondern können sie als Teil unserer irdischen Existenz annehmen.

Die lebenspraktische Einübung eines solchen Glaubens in der Nachfolge Jesu als Hingabe an Gott geschieht durch geistliches „Üben“ (Askese), auch in der Gestalt der Passion (vgl. Simon Peng-Keller, *Theologie der Spiritualität*, 58). Nach Johannes vom Kreuz, der den Begriff der „dunklen Nacht“ geprägt hat für Krisen, in denen wir mit unserem Schicksal und mit Gott hadern, der abwesend zu sein scheint, ist dies ein Prozess der Läuterung, in dem wir uns dem Dunkel „in purem Glauben“ überlassen, d.h. die Kontrolle über uns selbst und das Bedürfnis, uns zu behaupten, abgeben und uns von Gottes Geist in Gott hinein „umformen“ lassen, um „himmelsfähig“ zu werden (vgl. Johannes vom Kreuz, a.a.O., 101;

13).

Die „dunkle Nacht“ geht dabei nicht spurlos an uns vorüber, wie auch nicht an Jakob, der „bis zur Morgenröte“ am Jabbok kämpft (vgl. Gen 32,25) und dann verwandelt – mit verrenkter Hüfte und neuem Namen – daraus hervorgeht und den ersehnten Segen bekommt. Dieser Segen kann schon darin bestehen, die „Gnade in der Abgründigkeit des eigenen Unvermögens und der Not“ zu entdecken (Simon Peng-Keller, ebd.) und sich daraufhin in folgenden „dunklen Nächten“ vertrauensvoll noch tiefer der Führung von Gottes Geist überlassen zu können.

3. Zusammenfassung/ Schlusswort

Wer sich glaubend von Gott geliebt weiß, kann jede gute und schöne Erfahrung im Leben und in der Schöpfung als Gleichnis für die Gemeinschaft mit Gott sehen. Leidvolle Erfahrungen dagegen, wie Krankheit und Tod, verlieren ihre Macht über uns in Anbetracht des bleibenden Geborgenseins in der Gemeinschaft mit Gott durch die Gewissheit, dass nicht Leid und Tod, sondern Gottes Liebe das letzte Wort hat über alle Wirklichkeit.

Die Herausforderung für die Rede von Gott heute ist daher nicht nur, dass sie sich den Anfragen der verschiedenen Wissenschaften auf dem Feld der Vernunft stellt, sondern auch, dass sie Erfahrungsräume eröffnet, die ein Leben aus dem Glauben an einen Gott ermöglichen, der nicht nur als fern, abwesend und nicht notwendig erfahren werden kann, sondern im „Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6) auch als nah, gegenwärtig und heilsam vertrauenswürdig.

Literatur:

- Peter Scherle, Von Gott reden in der Krise, in: FAZ 8.4.2020
- Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht, hg.v. Ulrich Dobhan OCD u.a., Freiburg i.Br.: Herder (10) 2010
- Meister Eckhart, Werke I: Predigten, Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag, 2008
- Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, hg.v. Eberhard Bethge, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (19) 2008
- Hans-Joachim Höhn, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg: Echter, 2011
- Peter Knauer SJ, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt: Verlag BoD, (7) 2015
- Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt: WBG, 2010;