

30

Band

Jahrbuch für Biblische Theologie 2015

Mitleid und Mitleiden

V&R

neukirchener
theologie

Volker et al. (Hg.), Mitleid und Mitleiden



neukirchener
theologie

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783788729363 — ISBN E-Book: 9783788729370

Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Katharina
Greschat, Alexandra Grund-Wittenberg, Bernd Janowski,
Ralf Koerrenz, Volker Leppin, Tobias Niklas, Gabrielle
Oberhänsli-Widmer, Uta Poplutz, Dorothea Sattler,
Konrad Schmid, Günter Thomas, Samuel Vollenweider
und Michael Welker

Band 30 (2015) Mitleid und Mitleiden

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-2937-0

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D – 37073 Göttingen
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter, www.sonnhueter.com
DTP: OLD-Media OHG, Neckarsteinach

Vorwort

»Gier ist out, Empathie ist in.« Mit dieser Proklamation summiert der holländische Primatenforscher Frans de Waal einen Forschungstrend, der die letzten anderthalb Jahrzehnte markant bestimmt hat¹. Empathie als die Fähigkeit und Bereitschaft, sich in andere hineinzusetzen, zählt neueren Einsichten der evolutionären Anthropologie zufolge zu den zentralen Faktoren, die die Menschwerdung ermöglicht haben. Wir teilen Mitfühlen und Mitleiden offenbar schon ein Stück weit mit unseren Verwandten, Rhesusaffen und Primaten wie Schimpansen oder Bonobos. Die Gehirnforschung will die Empathie in Spiegelneuronen der Großhirnrinde lokalisieren. Wenn wir an Menschen das Fehlen dieser Fähigkeit beobachten, erschrecken wir – bei verhaltensgestörten Kindern wie, noch stärker, bei Folterschergen und Terrormilizen, mit denen die meisten von uns glücklicherweise nur über mediale Vermittlung Bekanntschaft machen.

Die moderne Forschung an den Wurzeln des Mitfühlens und Mitleidens ist sich nur zu oft nicht dessen bewusst, dass sich mit dieser Thematik eine reiche und durchaus spannungsvolle Kulturgeschichte verbindet. Gerade in der Anthropologie begegnen beim Mitleid charakteristische Wertungen. Ohne Fähigkeit zum Mitfühlen ist ein humanistisches Ideal schwer denkbar – »ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd« (*homo sum, humani nil a me alienum puto*)². Mitleid weckt aber auch das Misstrauen der Denker. Es zählt zu den Passionen, den Affekten, die zumal im mediterranen Raum expressive Manifestationen zeitigen, um flutartig Rationalität und Selbstbeherrschung wanken zu lassen. Es kommt das Moment der Parteilichkeit dazu, die dem Mitleid inhärent ist. So stellt die mediale Kanalisierung unseres Mitleids vor die schroffsten Widersprüche: Wir lassen uns bewegen vom Bild eines im Mittelmeers ertrunkenen Buben und blenden leicht hin die Tausende aus, die zur gleichen Zeit im nordöstlichen Afrika elend zugrunde gehen.

Das philosophische Ideal des von den Turbulenzen der Affekte freien Weisen begleitet die antiken und frühneuzeitlichen Auseinandersetzungen

1 F. de Waal, Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können, dt. Übersetzung München 2011, 9.

2 Terenz, Heauton timorumenos, 77.

gen rund um das Mitleid. Eigenartigerweise kommt es zumal in der Stoa kaum zu Wechselwirkungen zwischen der Kosmologie, wonach ein jedes mit einem jeden systemisch verbunden ist (*sympátheia*), und den psychologisch-ethischen Positionen. Zugespitzt formuliert: Die Apathie mutiert nur an der Peripherie zur Empathie. Die jüdische und christliche Tradition, die auch der Islam aufgreift, eröffnet demgegenüber einen anderen Horizont: Mit dem Reden von der Barmherzigkeit Gottes wird die Empathie zu einem zentralen Element des Gottesbildes. Die alten Texte geben einen erstaunlichen Blick in die Tiefen von Gottes Herz frei, gerade auch dort, wo es erfüllt ist vom Ringen zwischen Liebe und Zorn, zwischen Erbarmen und Gerichtsgerechtigkeit. Gott selbst ist in Bewegung, wenn er mitleidend die Wege seiner Geschöpfe begleitet. An den Bruchstellen zwischen philosophischen und biblischen Theologien tun sich zahlreiche Fragen auf, etwa die nach dem Stellenwert anthropomorphen Redens von Gott oder nach dem Verhältnis zwischen seiner Treue und seiner Reue. Auf menschlicher Seite ruft Gottes Erbarmen seinerseits nach Barmherzigkeit. Dabei übersetzt sich die emotionale Anteilnahme am Leiden anderer in aktives, hilfreiches Wirken und in fürsorgliche Aufmerksamkeit. Dafür hält die Bibel mit dem barmherzigen Samaritaner ein klassisches Paradigma bereit (Lk 10,25–37).

Das vorliegende Jahrbuch beschäftigt sich mit zahlreichen Aspekten von göttlichem wie menschlichem Mitleid und Mitleiden in unterschiedlichen religionsgeschichtlichen, theologischen, historischen, philosophischen und anthropologischen Feldern. Die Beiträge stellen Bausteine bereit für eine umfassende »Geschichte des Mitleids«, die einem Brückenschlag zwischen Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften zuarbeiten könnte. Es deuten sich faszinierende Perspektiven an, wenn die Liebe als die Kraft, sich in andere hineinzusetzen, nicht nur die Gottheit mit den Menschen verbindet, sondern tief in unsere evolutionäre Vorgeschichte zurückreicht: Mitgefühl und Empathie gehen mit der Entwicklung »höherer« Säugetiere wie Primaten und Delphinen Hand in Hand. Es hat allerdings den Anschein, dass diese Verheißungsgeschichte gerade in der jüngeren Gegenwart von starken Gegenkräften durchkreuzt wird. Die Albträume der aktuellen Zukunftserwartungen, die den Siegeszug eiskalter künstlicher Intelligenzen heraufbeschwören, geben allen Grund zur Sorge. Es tut gut, gegen diese gnadenlosen Dystopien denjenigen in Erinnerung zu rufen, der auf dem Sinai an Mose vorüberzieht: »Der HERR, der HERR, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Gnade und Treue ...« (Ex 34,6).

Für die Herausgeberinnen und Herausgeber
Volker Leppin / Samuel Vollenweider

Inhalt

<i>Volker Leppin / Samuel Vollenweider, Vorwort</i>	V
Grundsatzfragen	1
<i>Jan-Heiner Tück, Passion Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott</i>	3
Alttestamentliche Perspektiven	29
<i>Hermann Spieckermann, Gottes erbarmungsvolle Liebe in der Zeit des Zweiten Tempels</i>	31
<i>Bernd Janowski, Die Empathie des Schöpfergottes. Gen *6,5–8,22 und das Apathie-Axiom</i>	49
<i>Matthias Franz, Barmherzigkeit im Namen Gottes. Die Selbstvorstellung Jhwhs in Ex 33–34</i>	75
<i>Irmtraud Fischer, »... und mir sollte nicht leid sein ...?«. Über die Facetten von Gottes Mitleid im Jonabuch</i>	89
Neutestamentliche Perspektiven	109
<i>Reinhard Feldmeier, Leiden und die Barmherzigkeit der Gotteskinder. Die lukanische Theologie des Erbarmens</i>	111
<i>Matthias Konrad, »Glückselig sind die Barmherzigen« (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium</i>	129
<i>Michael Theobald, Gottes Barmherzigkeit und Gottes Zorn. Turbulenzen um das Gottesbild in Röm 9–11</i>	159

Perspektiven im Judentum und Islam	183
<i>Günter Stemberger</i> , Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes bei den Rabbinen	185
<i>Ulrike Bechmann</i> , Almosengeben (<i>zakāt</i>), Gericht und göttliche Barmherzigkeit im Islam	199
Kirchengeschichtliche Perspektiven	223
<i>Ulrich Volp</i> , »Denn Leidenschaftslosigkeit besaß er ...«. Das sogenannte Apathieaxiom im Kontext antiker Christentumskritik	225
<i>Ulrich Köpf</i> , Kreuz – Leiden – Mitleiden. Zur Auffassung des Mitleids im abendländischen Mittelalter	247
<i>Hermann-Josef Große Kracht</i> , »... die Dringlichkeit dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude«. Bischof Wilhelm von Ketteler und die Herausforderungen der sozialen Not seiner Zeit	265
Theologische und philosophische Perspektiven	285
<i>Christoph Horn</i> , Mitleid, Parteilichkeit und fürsorgliche Liebe. Einige Beobachtungen zu den Stoikern und Kant	287
<i>Rebekka A. Klein</i> , Von der Intimität unter Fremden zur Solidarität mit der Schöpfung. Befreiung des Mitleidens aus der Spannung von sozialer Nähe und Distanz	305
<i>Margit Eckholt</i> , »Compassion« und »Passion«. Lateinamerikanische Theologie in der Nachfolge Jesu Christi	323
Praktisch-theologische Perspektiven	351
<i>Ottmar Fuchs</i> , Eschatologie des Mitleids	353
Register	379
Bibelstellen (Auswahl)	381
Namen und Sachen (Auswahl)	383
JBTh 1 (1986) – 32 (2017)	389

Volker et al. (Hg.), Mitleid und Mitleiden

Grundsatzfragen

Jan-Heiner Tück

Passion Gottes?

Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott

Dass Gott in Christus, in seiner menschlichen Natur,
das Leiden der Welt auf sich nehmen will,
dies beweist, dass dieses Leiden Gott nicht gleichgültig ist,
dass er sich, in seiner göttlichen Natur,
davon angegangen, betroffen fühlt.¹
(Hans Urs von Balthasar)

Das griechische Wort *pathos*² und das lateinische Wort *passio* führen zwei Bedeutungen zusammen, für die das Deutsche unterschiedliche Ausdrücke verwenden muss: *Leiden* und *Leidenschaft*. Wer leidet, muss nach therapeutischen Maßnahmen Ausschau halten, um die Lebensbeeinträchtigung zu lindern, die mit Leiden fast immer verbunden ist. Wer von Leidenschaften beherrscht wird, verliert leicht die Kontrolle über sich selbst und ist dann nicht mehr Herr seiner selbst. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Gott-Denken der griechischen Philosophie – von Plato über Aristoteles bis zu Epikur und der Stoa – der Rede von einem Leiden Gottes oder gar von göttlichen Leidenschaften mit äußerster Reserve begegnete.³ Die mythologische Vorstellung von Göttern, die von Leidenschaften regiert werden, musste ebenso zurückgewiesen wie der Gedanke, das göttliche Eine könne durch Widerfahrnisse von außen affiziert und in seiner Vollkommenheit alteriert werden. Diese doppelte Abwehr erfüllte das Apathie-Axiom,

1 Hans Urs von BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Freiburg ²1993, 113.

2 Der griechische Begriff *pathos* ist allerdings semantisch sehr weit: Er umschreibt im Bereich der philosophischen *Ontologie* »Erleidnisse«, die in einem Seienden durch Einwirkung eines anderen hervorgerufen werden. Im Bereich der *Ethik* umfasst er darüber hinaus Gemütsregungen oder Affekte, die nicht nur negativ konnotiert sind und mit Leid zu tun haben (wie Zorn, Furcht, Hass, Neid, Begierde etc.), sondern auch solche, die positiv konnotiert sind und mit Lust zu tun haben (wie Freude, Mut, Begeisterung, Liebe etc.). *Apathia* bezeichnet demgegenüber den Zustand, in dem all diese Regungen nicht vorhanden sind. Vgl. M.-P. ENGELMEIER, Art. *Apathie*, in: HWPh 1 (1971) 429–433.

3 Vgl. PLATO, *Politeia* VI, 19, 509b; ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, 7, 1073 a 11; CICERO, *De officiis*, III, 102. Vgl. zum Topos der Unveränderlichkeit in der griechischen Philosophie: Wilhelm MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn 1974, 34–86.

das im Rahmen der philosophischen Theologie die Funktion hatte, die Vollkommenheit des Göttlichen zu wahren. Mit dem Begriff des differenzlosen Einen als der letzten Wirklichkeit waren die Attribute der Vollkommenheit, der Selbstgenügsamkeit, der Unveränderlichkeit und Apathie verbunden. In der philosophischen Theologie, die Aristoteles in den Schlusspassagen seiner *Metaphysik* entwickelt, bewegt das erste unbewegte Bewegende alles, lässt sich vom anderen seiner selbst, von der Welt oder dem Menschen, aber gerade nicht bewegen, weil dies seine Vollkommenheit in Mitleidenschaft ziehen würde. Liegt dann aber nicht gerade eine Grenze seiner Vollkommenheit darin, dass sich das Göttliche zum anderen seiner selbst nicht verhalten kann?

Zu diesem Gottesbegriff der philosophischen Theologie stehen die biblischen Zeugnisse in einer gewissen Spannung. Zum einen kommt der biblische Monotheismus, der selbst das Resultat eines jahrhundertelangen und historisch vielschichtigen Prozesses ist, mit dem philosophischen Gottesgedanken in der Abwehr mythologischer Gottesvorstellungen überein, wie sie im homerischen Pantheon plastisch vor Augen geführt werden. Zum anderen gibt es aber auch Divergenzen, da die biblisch bezeugte Geschichtsbezogenheit und Bundeswilligkeit Gottes Modifikationen an der philosophischen Lehre von der Geschichtstranszendenz und Leidensunfähigkeit verlangt. Wenn Gott aus freier Souveränität heraus eine Geschichte mit den Menschen einget und Israel unter den Völkern als Bundesvolk erwählt, dann kann er dieser von ihm selbst initiierten Erwählungsgeschichte nicht mehr gleichgültig gegenüberstehen. Er hat sich an das andere seiner selbst gebunden. Statt in selbstgenügsamer Indifferenz und Apathie zu verharren, kommt es in der Bibel zu vielfältigen Interaktionen zwischen Gott und den Menschen. Das macht die Dramatik der biblischen Bundesgeschichte aus, die sich selbst in viele, nicht leicht zu systematisierende Geschichten auffächert. In geradezu anthropomorphen Wendungen heißt es von Gott, dass es ihn reut, die Menschen geschaffen zu haben (Gen 6,5–8; 1Chr 21,15), dass er zürnt und straft, wenn sein Bundesvolk untreu wird (Ps 85,2–8), dass er bei seinem geknechteten Volk ist und mitleidet (Jes 63,9), dass er für sein Volk eifert (Ex 34,14; Sach 1,14), aber auch seinen Zorn zurücknimmt und Erbarmen walten lässt (Hos 11,8).⁴ Auch Jesus von Nazareth rückt in seiner Parabel vom verlorenen Sohn die Barmherzigkeit Gottes ins Zentrum seiner Gottesverkündigung (vgl. Lk 15,11–32). Von ihm selbst werden ebenfalls affektive Reaktionen bezeugt. Sie reichen vom

4 Vgl. Jan Dirk DÖHLING, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motives des Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, Freiburg/Basel/Wien 2009; Josef WEHRLE, *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments*, Münster 2012.

»Mitleid« mit den Menschen, die keinen Hirten haben (Mk 6,34), und der Freude über die Umkehr der Sünder bis hin zu »Zorn und Trauer« über die verstockten Herzen seiner Hörer (Mk 3,5). Die Szene der Tempelreinigung zeigt überdies seinen leidenschaftlichen Eifer für das Haus Gottes (vgl. Mk 11,15–19). Im Garten Gethsemani überkommen ihn »Furcht und Angst« (Mk 14,33), und in der Stunde des Todes schreit er nach Gott (Mk 15,34).

Diese biblischen Spuren einer Theologie des Leidens und vielleicht auch der Leidenschaft Gottes sind in der rabbinischen Theologie eindrucksvoll weitergeführt worden, wenn dort von der Selbsterniedrigung Gottes, aber auch vom Kummer Gottes, von seiner Trauer und Klage die Rede ist.⁵ In der christlichen Theologie sind die biblischen Aussagen über die Passibilität Gottes durch die Vorherrschaft des Apathie-Axioms lange neutralisiert worden, auch wenn die patristische Theologie die Frage durch die paradoxe Formel vom leidlosen Gott, der leidet, gewissermaßen in der Schwebe gelassen hat.⁶ Erst relativ spät und wohl auch unter dem Eindruck der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts hat sich die Systematische Theologie nach und nach aus der babylonischen Gefangenschaft der griechischen Metaphysik befreit. Jedenfalls sind so unterschiedliche Theologen wie Karl Barth, Kazoh Kitamori, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel auf evangelischer und Hans Urs von Balthasar, Heribert Mühlen, Jean Galot auf katholischer Seite auf teils vorsichtige, teils ganz entschiedene Distanz zum Apathie-Axiom gegangen.⁷ Vor allem der geschichtliche Selbsteinsatz Gottes am Kreuz ist als Manifestation des göttlichen (Mit-)Leidens gedeutet worden. Die Rede von der »Passion Gottes« soll etwa bei Jürgen Moltmann deutlich machen, dass die *Leidenschaft* der Liebe Gottes zu den Menschen im *Leiden* Jesu Christi ihren dichtesten Ausdruck gefunden hat.⁸ Golgotha ist demnach der Ort, an dem sich die trinitätstheologische Rede vom Leiden Gottes entzündet, und in der Debatte um Sinn und Berechtigung einer Theopathie, einer Lehre vom Leiden Gottes, ist dieser christologische, genauer: kreuzestheologische Anhaltspunkt im Auge zu behalten.

5 Vgl. Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968; Arnold M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969; Peter KUHN, *Gottes Klage und Trauer in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978.

6 Vgl. Paul L. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. Dialectics of Patristic Thought*, Oxford 2004; Michael FIGURA, *Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchenväter*, in: *IKaZ Communio* 32 (2003) 434–450.

7 Vgl. die Problemexposition bei Thomas W. WEINANDY, *Does God Suffer?*, Edinburgh 2000, 1–26.

8 Vgl. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München (1980)²1986, 36–76.

Andere Theologen wie Johann Baptist Metz⁹ oder Karl-Josef Kuschel¹⁰ haben gegenüber der trinitätstheologischen Rede von einem Leiden Gottes scharfen Einspruch erhoben. Sie wollen Gott von jedem Leid freihalten und betonen die Allmacht und Souveränität Gottes. Bemerkenswert ist, dass Metz ebenfalls von einer »Gottespassion« spricht, damit aber die *Leidenschaft für Gott* meint, die in ein *Leiden an Gott* führt. Die kreuzestheologische Fundierung der Rede vom Leiden Gottes wehrt er mit dem Hinweis auf die klassische Zwei-Naturen-Lehre ab, dass es der Mensch Jesus von Nazareth gewesen sei, der auf Golgotha gelitten habe, nicht aber einfachhin Gott selbst. Vor allem warnt er davor, das Leiden der Menschen allzu schnell auf das Leiden Gottes zu beziehen, wie es in manchen Ansätzen der Gegenwartstheologie tatsächlich geschieht. Das abgründige Leiden von Menschen sprengt jedes theologische System, es führe letztlich zu einem abgründigen Leiden an Gott, das sich in Artikulationen der Klage, ja der Anklage und des Schreis Ausdruck verschaffe. Daher gelte es diese in der christlichen Gebetstradition lange domestizierte Dimension der Klage und Anklage zurückzugewinnen.

Um diese hier nur grob angedeutete Problemkonstellation näher zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden zunächst den Einspruch von Johann Baptist Metz gegen die Rede vom Leiden Gottes in Erinnerung rufen, der im Rahmen einer theodizee-empfindlichen Theologie erfolgt, die den Zeitindex »nach Auschwitz« ernst zu nehmen sucht (1). Jürgen Moltmann hat demgegenüber sehr wohl mit Blick auf Golgotha von einem Leiden Gottes gesprochen, dabei aber zwischen der Passion des Sohnes und dem Schmerz des Vaters am Leiden des Sohnes unterschieden. Um den Gottesbegriff nicht in die Leidengeschichte der Welt zu verstricken, hat er geltend gemacht, dass es sich um ein freiwilliges Leiden aus Liebe handele (2). Ob Metz die von ihm kritisierten Entwürfe einer trinitarischen Kreuzestheologie in ihrer Differenziertheit hinreichend wahrgenommen hat, soll in einer abschließenden Skizze ebenso erörtert werden wie die Frage, was umgekehrt die trinitarische Kreuzestheologie von seinem Einspruch lernen kann (3). Am Ende steht ein eschatologischer Ausblick, der Gottes Passion für die Menschen als Fundament einer heilsuniversalistischen Theologie zur Geltung bringt.

9 Vgl. zuletzt: Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg i.Br. 42011, 17–24 und 102–105.

10 Walter GROSS / Karl-Josef KUSCHEL, »Ich schaffe Finsternis und Unheil«. *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992. Vgl. dazu meine kritische Würdigung: *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede*, in: IKaZ Communio 42 (2013) 544–562.

1. Gottespassion als Leiden an Gott – der Einspruch gegen die Rede vom Leiden Gottes

Die trinitätstheologische Rede von einem Leiden Gottes, die in unterschiedlichen Varianten in der Systematischen Theologie der Gegenwart begegnet, ist durch Johann Baptist Metz, den Anwalt einer neuen politischen Theologie, mit einem schwerwiegenden Verdacht konfrontiert worden. Er sieht in der Rede vom Leiden Gottes eine Strategie am Werk, die Theodizeefrage, die Rückfrage an Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, durch den Verweis auf das Leiden Gottes selbst zu beruhigen. Die Aussage Walter Kaspers: »Der sympathische Gott, wie er in Jesus Christus offenbart wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage [...]. Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott«¹¹ bringt den von Metz ventilierten Verdacht pointiert zum Ausdruck. Metz lehnt eine solche Argumentation ab, weil sie die Passion des Menschen Jesus zu schnell und ungebrochen übertrage auf eine Passion Gottes selbst. Statt trinitätstheologische Antworten auf die abgründigen Fragen zu formulieren, geht es Metz darum, die Fragen wachzuhalten, die Verzweiflung und Not ernst zu nehmen, die gerade keine tröstenden Antworten finden. Das Hören auf die Autorität der Leidenden schließt die Kritik an einer undialektischen Fortschrittsgeschichte, die die Schatten der Unterdrückungs- und Leidensgeschichte ausblendet, ebenso ein wie die Ablehnung einer postmodernen Ästhetisierung des Leidens. Darüber hinaus bemängelt Metz, dass »die zeitgenössische Theologie mit ihrer trinitätstheologischen Euphorie einen Tribut an die polytheistisch bzw. – mit Marquard – polymythisch getönte Atmosphäre unserer heutigen Welt zahlt, wenn sie allzu eifertig auf Distanz zum biblischen Monotheismus geht«¹². Dass die Trinitätslehre auf Distanz zum biblischen Monotheismus gehe, ist eine weitreichende Aussage. Sie dürfte an den von Karl Rahner wiederholt geäußerten Verdacht anknüpfen, der christliche Dreifaltigkeitsglaube ver falle einem latenten Tritheismus, wenn er die Rede von den drei Personen im Sinne dreier selbstbewusster Aktzentren interpretiere.¹³ Die Unterscheidung zwischen biblischem Monotheis-

11 Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 244. Vgl. neuerdings Kaspers Ausführungen zu dem »in seiner Barmherzigkeit mitleidenden Gott« im Horizont der Theodizeefrage: DERS., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i.Br. 2012, 121–132.

12 Johann Baptist METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-empfindlichkeit in der Theologie*, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1994, 135. Nahezu wörtlich wieder aufgenommen in: DERS., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2011, 19, Anm. 26.

13 Karl RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal II*, Zürich 1967, 317–401. Um den Tritheismusverdacht abzuweisen, der im

mus und theologischer Trinitätslehre, die Metz in diesem Passus vornimmt, hätte Rahner allerdings befremdet, denn sie legt einen Gegensatz nahe, der nur stichhaltig wäre, wenn die theologische Interpretation der Dreifaltigkeit mit dem Begriff des *einen* Gottes tatsächlich unvereinbar wäre und abgelehnt werden müsste. Dass der christliche Trinitätsglaube demgegenüber gerade keine häretische Aberration vom biblischen Monotheismus, sondern dessen radikalisierte Fassung ist, hat Rahner selbst geltend zu machen versucht.¹⁴ Selbst Vertreter der »sozialen« Trinitätslehre versuchen ihre Reflexionen über die *Communio* zwischen Vater, Sohn und Geist in Gott als Fortschreibung des Monotheismus Israels zu verstehen, ohne in das Fahrwasser des Tritheismus oder gar Polytheismus zu geraten.¹⁵ Metz' skeptische Reserve gegenüber der Trinitätstheologie hat wohl vor allem darin ihren Grund, dass manche Entwürfe trinitarischer Kreuzestheologie das Leid der Geschichte auf den Gottesbegriff beziehen und einigermaßen ungeschützt von einer Passion in Gott sprechen. Die neue politische Theologie versucht gegenüber einer gesellschaftlich verbreiteten Tendenz der Apathie, die das Leid der anderen verdrängt oder vergisst, die Erinnerungssolidarität mit den Opfern zu stärken. Würde man das reale Leid der Geschlagenen der Geschichte in die innertrinitarische Gottesgeschichte aufheben, wäre damit den Leidenden nicht gedient. Metz konkretisiert seine Vorbehalte gegenüber der trinitätstheologischen Rede von einem Leiden Gottes in folgenden Fragen:

»(1) Ist bei der Rede vom leidenden Gott nicht zuviel spekulative, gnosinahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte am Werk?

Horizont des modernen Personenverständnisses bei der Rede von drei göttlichen Personen aufkomme, hat Rahner bekanntlich vorgeschlagen, von drei »distinkten Subsistenzweisen« in Gott zu sprechen. Vgl. dazu Bernd Jochen HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxeam«*, Innsbruck 1986.

14 Vgl. Karl RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: *Schriften zur Theologie* XIII 129–143. Der Abschied von der Trinitätstheologie käme letzten Endes einer Preisgabe des *Proprium christianum* gleich, da die theologische Tiefendimension der Christologie, an der Metz ja auch festzuhalten gedenkt, wenn er eine transzendenzlose Jesulogie ablehnt, nicht angemessen expliziert werden könnte. Dieser Hinweis soll nicht ausschließen, dass die Kritik an Theologen, die sich extensiv über Subtilitäten der immanenten Trinitätstheologie äußern, berechtigt sein kann (vgl. dazu die polemische Anfrage von Metz: »Was wusste z. B. Thomas über das Innenleben Gottes? Heute wissen manche meiner katholischen und evangelischen Kollegen mehr darüber als über das Innenleben ihrer nächsten Angehörigen« [Plädoyer, 135]). Zur post-patriarchalischen Rede vom »uterus Patris« und einer »Gynäkologie Gottes des Vaters« bei Jürgen Moltmann vgl. die Rückfragen von Karl-Josef KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München/Zürich 1990, 580ff.

15 Zur aktuellen Diskussion vgl. Thomas SCHÄRTL, *Trinitätstheologie*, in: Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTEL, *Dogmatik heute*, Würzburg 2014.

- (2) Gibt es nicht auch und gerade für Theologen jenes negative Mysterium menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr bringen lassen will?
- (3) Wieso ist die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublimale Verdopplung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht oder eine Verharmlosung der Negativität menschlichen Leidens? Und auch anders herum: Wieso ist die Rede vom solidarischen Gott, der mit uns leidet, nicht nur eine projektive Verdopplung unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlich herrschenden Solidaritätsideals? [...]
- (4) Wieso führt die Rede vom Leiden in Gott bzw. vom Leiden zwischen Gott und Gott nicht doch zu einer Verewigung des Leidens? Geraten hier Gott und Mensch nicht unter eine quasi mythische Universalisierung des Leidens, die schließlich auch den Aufschwung, der dem Unrecht widerstehen will, bricht?
- (5) Oder ist vielleicht bei dieser Rede vom leidenden Gott zuviel Hegel im Spiel, zuviel Aufhebung der Negativität des Leidens in der durchschauten Selbstbewegung des absoluten Geistes, also doch zuviel Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff?¹⁶

Diese Vorbehalte gegenüber der theologischen Rede von einem Leiden in Gott sind erheblich. Sie unterstellen, dass in den kritisierten Entwürfen – genannt werden neben Karl Barth Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann – die theologische Vermittlung zwischen trinitarischer Kreuzestheologie und konkreter Leidensgeschichte unzureichend ist, und entzündeten sich am negativen Mysterium menschlichen Leids, das auf keinen Begriff mehr zu bringen ist. Der Verdacht, dass die trinitätstheologische Bearbeitung des Leidens die geschichtliche Konkretion des Leidens aus dem Blick verliert und die Perspektive der Opfer überspringt, motiviert die Absage an die Rede von einem leidenden Gott. Damit nehmen Metz' Rückfragen in ihrer Grundaussage Anliegen des klassischen Apathie-Axioms auf.¹⁷ Dieses hatte die Affekt- und Leidensunfähigkeit Gottes behauptet, um die göttliche Transzendenz und Freiheit gegenüber der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Es hatte allerdings zugleich das Problem offengelassen, wie das Leiden und Sterben Jesu am Kreuz mit der Leidensunfähigkeit Gottes zusammenzudenken sei. An dieser Frage arbeiten sich – auf unterschiedliche Weise – die von Metz kritisierten Entwürfe trinitarischer Kreuzestheologie ab. Sie versuchen zu bestimmen, wie Gott gedacht werden muss, wenn er sich mit dem Menschen Jesus von Nazareth in seinem Leiden identifiziert hat. Bleibt Gott auch angesichts des Leidens seines Sohnes der Apathische, als den ihn die griechische Metaphysik seit jeher begreift, oder muss von Gott eine gewisse Mit-

16 METZ, *Plädoyer*, 135 (Nummerierung der Fragen J.-H.T.); *Memoria passionis*, 19f.

17 Vgl. Heribert FROHNHOFEN, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos*, Frankfurt a.M. 1987.

betroffenheit ausgesagt werden, soll das Ereignis von Golgotha nicht seiner theologischen Bedeutung entleert werden? Metz wehrt sich dagegen, »das Sohnesbewusstsein des Menschen Jesus von Nazareth gegenüber seinem göttlichen Vater gleichsinnig zu verstehen mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn.«¹⁸ Mit Verweis auf die Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon glaubt er der Rede vom (Mit-)Leiden Gottes die theologische Legitimationsgrundlage entziehen zu können. Demnach sind die göttliche und die menschliche Wirklichkeit in der Person Jesu Christi ›unvermischt‹. Aber kann man die Passion Christi so interpretieren, dass die menschliche Natur Jesu leidet und stirbt, während die göttliche in unberührter Seligkeit verharrt, ohne die zugleich geltende Bestimmung des ›ungetrennt‹ von menschlicher und göttlicher Wirklichkeit zu unterlaufen?¹⁹

2. Die Rede vom Leiden Gottes in Jürgen Moltmanns Theologie des Gekreuzigten

Jürgen Moltmann betreibt trinitarische Kreuzestheologie im Horizont der realen Leidensgeschichte der Welt.²⁰ Von ihm stammt die Aussage, »daß, wie das Kreuz Christi, auch *Auschwitz in Gott selbst* ist, nämlich hineingenommen in den Schmerz des Vaters, in die Hingabe des Sohnes und die Kraft des Geistes.«²¹ Dieses Wort setzt voraus, dass die Geschichte der Welt letztlich in der Geschichte Gottes selbst aufgehoben ist. Metz' Verdacht, dass hier das menschliche Leid in Gott nur verdoppelt wird, scheint demnach auf den ersten Blick bestätigt zu werden. Um die Stichhaltigkeit dieses Verdachts näher prüfen zu können, soll zunächst resümiert werden, wie Moltmann Kreuz und Trini-

18 METZ, *Memoria passionis*, 21.

19 Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Ist der Gekreuzigte »selig«?*, in: IKaZ Communio 16 (1987) 107–109, hier 108: »Alle Theologie, die (bis auf heutige Nachklänge) Christus am Kreuz nur in seinem ›unteren Seelenteil leiden lässt, während seine Geistshöhe in himmlischer, seliger Schau verweilt, bricht dem Erlösungsdrama die Spitze ab; sie sieht nicht, dass der Sohn als ganzer die Situation der gottabgewendeten, sündigen Welt auf sich nimmt, ja durch seinen absoluten Gehorsam ›unterwandert‹ und damit entmächtigt.«

20 Vgl. Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (1972) ⁶1993; DERS., *Trinität und Reich Gottes*; DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991. Dazu: Michael WELKER (Hg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch »Der gekreuzigte Gott«*, München 1979; Józef NIEWIADOMSKI, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck/Wien 1982; Matthias REMENYI, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, Regensburg 2005, bes. 66–180.

21 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 266.

tät zusammendenkt und wie er den Ansatz einer trinitarischen Kreuzestheologie auf die konkrete Leidensgeschichte bezieht.

Um den Zusammenhang zwischen Kreuz und Trinität zu erhellen, ist es entscheidend, das Kreuz richtig in den Blick zu bekommen. Das ist nach Moltmann der Fall, wenn der historische Prozess, der zur Kreuzigung führte, zugleich als theologischer Prozess gelesen wird. Demnach ist nicht nur der Konflikt mit den jüdischen Autoritäten und den Repräsentanten der römischen Besatzungsmacht von Bedeutung. »Der theologische Konflikt Jesu mit dem Gesetzesverständnis der Pharisäer und sein theologisch-politischer Konflikt mit den Zeloten und Römern können zwar seine Verurteilung als Gotteslästerer und seine Kreuzigung als Aufrührer verständlich machen, aber noch nicht die eigentliche und innere Qual seines Leidens und Sterbens.«²² Diese wird erst ansichtig, wenn man die abgründige Gottesverlassenheit Jesu am Kreuz als ein Geschehen in Gott selbst auffasst. So kann Moltmann sagen: »Die Verlassenheit Jesu am Kreuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist *stasis* in Gott – ›Gott gegen Gott‹ –, wenn anders festgehalten werden soll, daß Jesus die Wahrheit in Gott bezeugt hat.«²³ Wenn man aber vom Kreuz her auf das Wesen Gottes rückschließt, hat das einschneidende Konsequenzen für den Gottesbegriff und die theologische Beurteilung des Theismus und Atheismus.

Die klassischen Attribute der Leidensunfähigkeit, der Unveränderlichkeit und Einheit Gottes, die den *theistischen* Gottesbegriff kennzeichnen, scheitern letztlich an der Realität des Kreuzes. Sie halten an der Apathie des göttlichen Wesens fest, ohne diese mit der geschichtlichen Passion Jesu Christi vermitteln zu können. Dieses Defizit lässt sich nach Moltmann u.a. an den Bemühungen der klassischen Zwei-Naturen-Lehre ablesen, die zwischen einer leidensunfähigen göttlichen und einer leidensfähigen menschlichen Natur unterscheidet, um die Gottheit des ewigen Logos von einer Verstrickung in die Passion freizuhalten.²⁴ Diese Bemühungen bleiben nicht nur unbefriedigend, weil

22 Ebd., 138.

23 Ebd., 145. Moltmann riskiert sogar die folgende These: »Das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz« (145). Und: »Die ›Entzweiung‹ in Gott muss den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten« (233). Vgl. bei aller Affinität kritisch dazu: Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 299–305.

24 Vgl. die Aussage aus dem Bekenntnis von Sirmium aus dem Jahr 351: »Wer hört, dass der einziggeborene Sohn Gottes gekreuzigt wurde, und sagt, seine Gottheit sei [...] einem Leiden oder einer Veränderung [...] unterlegen, der sei mit dem Anathema belegt« (DH 140). In ähnliche Richtung geht die Aussage aus dem *Tomus Damasi* von 382: »Wer sagt, dass beim Leiden am Kreuz Gott den Schmerz spürte und nicht das Fleisch mitsamt der Seele, mit dem der Sohn Gottes, Christus, sich bekleidet hatte – die Knechtsgestalt, die er angenommen hatte (vgl. Phil 2,7), wie die Schrift sagt –, der sei mit dem Anathema belegt« (DH 166). Oder die Aussage im

sie das Geschick des Menschen Jesus neben der Unberührbarkeit des ewigen Logos stehen lassen, sie entleeren auch – wie Moltmann wiederholt betont – das Kreuz um die Gottheit.²⁵ Wenn aber Gott nicht selbst in das Geschehen auf Golgatha involviert ist, dann kann die Leidensgeschichte Jesu nicht als Selbstoffenbarung Gottes verständlich gemacht und in ihrer universalen Bedeutung erschlossen werden. Dann stirbt mit Jesus ein gerechter Mensch, und sein Kreuz lässt sich unter die Kreuze der menschlichen Leidensgeschichte einreihen, ohne dass seine Singularität und Heilsrelevanz deutlich würde. Um diesem Bedeutungsverlust entgegenzusteuern, plädiert Moltmann für eine trinitarische Stauologie, die das Kreuz als Geschehen zwischen Vater und Sohn deutet. Diese trinitarische Explikation des Kreuzes führt konsequent zu einer »Revolution im Gottesbegriff«²⁶. Der abstrakte Monotheismus, der der griechischen Metaphysik verpflichtet war, wird fallengelassen und das Kreuz als geschichtlicher Prozess zwischen Vater, Sohn und Geist interpretiert. Moltmann geht es dabei ausdrücklich um eine Überwindung der »Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität«²⁷. Anders als trinitarische Kreuzestheologien, die in der Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins zwischen Vater, Sohn und Geist die innertrinitarische Voraussetzung für die Offenbarung Gottes in der Geschichte sehen, fasst Moltmann das Kreuz direkt als den Inhalt der Trinitätslehre selbst. »Das Kreuz wird zum Materialprinzip der Trinität und die Trinität das Formalprinzip des Kreuzes.«²⁸

Dem Tod des Sohnes in Gottesverlassenheit entspricht der Schmerz des Vaters. Der Tod des Sohnes am Kreuz tangiert also auch den Vater, wenngleich Moltmann präzisierend anfügt, dass der Vater anders leidet als der Sohn. Statt von einem Patripassianismus, der den Vater direkt in das Drama der Leidensgeschichte verstrickt²⁹, spricht er von einem

Symbolum Toletanum aus dem Jahr 400: »Wer sagt oder glaubt, der Sohn Gottes habe als Gott gelitten, der sei mit dem Anathema belegt« (DH 196).

25 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 200: »Wird dieser [sc. der theistische] Gottesbegriff auf Christi Tod am Kreuz angewendet, so muss das Kreuz um die Gottheit entleert werden, denn Gott kann per definitionem nicht leiden und sterben« (vgl. auch ebd., 212 u.ö.). Vgl. DERS., *Trinität und Reich Gottes*, 36: »Gott selbst ist in die Passionsgeschichte Christi verwickelt, sonst könnte von dem Tod Christi keine erlösende Wirkung ausgehen.«

26 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 185.189 u.ö.

27 Ebd., 232.

28 REMENYI, *Um der Hoffnung willen*, 70.

29 Vgl. TERTULLIAN, *Adv. Prax* 1,29. Vgl. die lehramtliche Kritik am Patripassianismus, der eine Konsequenz des Modalismus bzw. Sabellianismus darstellt: »Denn wenn der Sohn derselbe ist wie der Vater, dann ist das Kreuz des Sohnes das Leiden des Vaters (*crux Filii passio Patris*); und alles, was der Sohn in der Gestalt des Knechtes im Gehorsam gegenüber dem Vater ertragen hat, das hat der Vater selbst ganz in sich aufgenommen« (DH 284).

Patricompassianismus.³⁰ Der Vater ist mitbetroffen, er stirbt allerdings nicht. Zugleich ist das Kreuzesgeschehen von einer sich durchhaltenden Willenskonformität zwischen Vater und Sohn geprägt: Der Vater liefert den Sohn dem Leiden aus, der Sohn aber ist bereit, sich ausliefern zu lassen. In diesem Geschehen der bei aller Trennung sich durchhaltenden Hingabe von Vater und Sohn wird die lebensspendende Kraft des Geistes deutlich, die zur Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten führt. Der Tod wird zu einem Moment in Gott selbst. Aber der Tod sieht sich auch mit der leidenschaftlichen Liebe Gottes konfrontiert, und seine Macht wird durch den Geist gebrochen.

Die Geschichte des Kreuzes offenbart die Geschichte des trinitarischen Gottes selbst: Gott ist im *Sohn* der, der sich freiwillig zugunsten der Menschen hingibt. Gott ist im *Vater* der, der den Sohn ausliefert und verlässt, zugleich aber auch voller Schmerz am Geschick seines Sohnes Anteil nimmt. Er ist schließlich als *Geist* der, der den Tod überwindet und eine verheißungsvolle Zukunft eröffnet. Die geistgewirkte Auferweckung des Sohnes ist nämlich nicht nur Trost für das individuelle Sterben, sondern eröffnet vor allem die eschatologische Hoffnung auf die Auferweckung aller: Sie begründet »die universale Hoffnung auf die neue Schöpfung in Christus«³¹. Die eschatologische Vollendung, die sich an Christus vorwegereignet hat, steht noch aus, und erst mit dem Ende der Geschichte vollendet sich auch die Geschichte Gottes, weil erst im Eschaton das Leiden Gottes an der Negativität der Geschichte vollends aufgehoben sein wird. »Nur wenn alles Unheil, die Gottesverlassenheit, der unendliche Fluch der Verdammnis und das Versinken im Nichts in Gott selbst ist, ist die Gemeinschaft mit diesem Gott das ewige Heil [...]. Die ›Entzweiung‹ in Gott muß den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten.«³² *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*.³³ Was aber trägt diese Konzeption eines im Kreuz mit sich entzweiten Gottes aus, der sympathetisch mit den Leiden der Menschen erst am Ende der Geschichte zur Einheit mit sich und damit zur Vollendung findet?

Dieser mitleidende Gott nimmt dem neuzeitlichen *Protestatheismus* seinen Stachel. Wenn der Atheismus im Namen der unschuldigen Op-

30 MOLTSMANN, *Der mütterliche Vater und die Macht des Erbarmens*, in: DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 45–53, hier 50.

31 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 203.

32 Ebd., 233.

33 Diese Formel steht bekanntlich dem vierten Buch von Goethes *Dichtung und Wahrheit* als Motto voran. Der Dichter selbst hat die dunkle Wendung bei Überlegungen über das Dämonische verwendet und wohl auf Napoleon bezogen. Zur mutmaßlichen Herkunft des Spruches und zur theologischen Deutung vgl. Eberhard JÜN- GEL, *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre*, in: DERS., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 231–252.

fer gegen die Vorstellung eines allmächtigen und gütigen Gott protestiert und von der bedrückenden Realität des Negativen auf die Nicht-Existenz Gottes schließt, dann negiert er nach Moltmann den apathischen Gott des Theismus. Dieser Gott aber ist nicht der gekreuzigte Gott, um dessen Verständnis Moltmann ringt. Im Gegenteil, trinitarische Kreuzestheologie vermag das Wahrheitsmoment in der Leugnung eines apathischen Gottes durchaus aufzunehmen: Denn ein Gott, der nicht leiden kann, kann auch nicht lieben.³⁴ In der Kritik am theistischen Gottesbegriff kommt Moltmann also mit dem Protestatheismus überein. Gleichwohl weist er auf eine Gefahr hin, der verschiedene Gestalten des modernen Atheismus erliegen, wenn sie die Leugnung Gottes mit der Einführung von Ersatzidolen verbinden und den neuen Menschen, eine bestimmte Rasse oder Klasse als absolute Größen propagieren. Von dieser ideologischen Gestalt des Atheismus hebt Moltmann die kritische Theorie Max Horkheimers ab³⁵, die eine differenziertere Haltung einnimmt, wenn sie im Namen der ungerecht Leidenden den theistischen Gottesbegriff zwar für obsolet hält, zugleich aber die Hypostasierung von Surrogaten ideologiekritisch denunziert. Die Kritische Theorie führt allerdings in eine aporetische Lage: Einerseits scheint die geschichtliche Erfahrung die Vorstellung eines gerechten Gottes zu widerlegen. Andererseits ist die Sehnsucht, dass die Mörder nicht über die Opfer triumphieren, nur dann nicht illusionär, wenn eine Instanz angenommen werden kann, die auch den Toten Gerechtigkeit schafft. Diese Instanz aber kann keine endliche sein. Mit dieser kritischen Reserve gegenüber dem theistischen Gottesbegriff und dessen säkular-immanenten Surrogaten weist die kritische Theorie eine gewisse Nähe zur negativen Theologie des Bilderverbotes auf. Horkheimers Rede vom »ganz Anderen« ist Index dieser Abwehr von konkreten Bestimmungen.

Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie beansprucht, die Anliegen Horkheimers aufzunehmen. Vom Kreuz her destruiert auch sie die theistischen Attribute Gottes und entlarvt deren säkulare Beerbungen als Ideologie. Zugleich vermag sie als Theologie des Leidens Gottes die aus der Theodizeefrage stammende Aversion gegen einen apathischen

34 Vgl. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 208.

35 Vgl. Max HORKHEIMER: »Theologie ist – ich drücke mich bewußt vorsichtig aus – die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.« Diese Hoffnung – heißt es wenig später – sei »Ausdruck einer Sehnsucht, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge« (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, 61f.). Die dialektische Haltung zur Gottesthematik zeigt sich auch in folgender Äußerung: »Sie [sc. die Kritische Theorie] weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn« (*Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Frankfurt a.M., 508).

Gott aufzunehmen. Die Theodizeefrage erweist sich so als der Horizont, vor dem die Bedeutung trinitarischer Kreuzestheologie allererst ansichtig wird. Sie denkt nämlich Gott als den, der beim Leidenden ist, und den Leidenden als den, der in Gott ist. Sie lässt damit den Leidenden in seiner Not nicht allein, sondern weist ihm einen Ort zu im trinitarischen Geschichtsprozess Gottes selbst, der letztlich – so Moltmanns Hoffnung – nicht scheitern kann. Wenn aber Gott selbst in das Geschick der Welt zutiefst involviert ist und sich vom Leid der Menschen betreffen lässt, dann kann im Namen des Leidens nicht mehr gegen ihn protestiert werden. Die Solidarität Gottes im Leid entschärft den Protest und dürfte das Hauptmotiv für Moltmanns Lehre von der Theopathie sein. In der Tat hebt Moltmann hervor, dass die Erkenntnis des gekreuzigten Gottes ohnmächtigen und leidenden Menschen helfe, ihre Situation anzunehmen. Ihr Schrei stimme letztlich ein in den Verlassenheitsschrei Jesu, ihr Leiden sei zutiefst Partizipation am Leiden Gottes. Die in der Auferweckung des Gekreuzigten eröffnete Gottesgerechtigkeit kommt allerdings nach Moltmann nicht nur den Entrechteten, sondern auch den Ungerechten zugute. »Die Botschaft der neuen Gerechtigkeit sagt, daß in der Tat die Henker nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren werden. Sie sagt dann aber auch, daß die Opfer am Ende nicht über ihre Henker triumphieren werden. Es wird der triumphieren, der für die Opfer zuerst und dann auch für die Henker gestorben ist und dadurch eine neue Gerechtigkeit offenbart hat, die den Teufelskreis von Haß und Rache durchbricht und aus den verlorenen Opfern und Henkern eine neue Menschheit mit einer neuen Menschlichkeit macht.«³⁶ Neben der Solidarität Gottes mit den Leidenden wird damit auch der soteriologische Aspekt der Stellvertretung zur Geltung gebracht.³⁷

Jürgen Moltmann hat in seinem Buch *Trinität und Reich Gottes* und in einigen flankierenden Beiträgen zur Gotteslehre seine Theologie der »Passion Gottes« weiter vertieft. Dabei hat er deutlich gemacht, dass er die paradoxe Formel der Kirchenväter, die im Blick auf die Passion Christi vom »Leiden des leidlosen Gottes« gesprochen haben, für unbefriedigend hält. Statt vom Axiom der Apathie will er darum vom *Axiom der Leidenschaft Gottes* ausgehen. Die Passion des Gekreuzigten bestimmt er von daher als *Leiden des leidenschaftlichen Gottes*. Dass er

36 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 165.

37 Dass ohne Stellvertretung kein Heil für die Ungerechten zu erhoffen ist, hat MOLTSMANN dargelegt in dem Kapitel *Die Bedeutung des Kreuzes des auferstandenen Christus*, in: DERS., *Der gekreuzigte Gott*, 166–174. Seine Überlegungen zu einer möglichen Versöhnung zwischen Opfern und Tätern hat er später vertieft in seinem Beitrag *Gerechtigkeit für Opfer und Täter*, in: DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 74–89 (vgl. auch das Kapitel *Der gefolterte Christus*, in: DERS., *Wer ist Christus für uns heute?*, Gütersloh 1994, 53–63).

mit dieser Theologie der Passion in der Geschichte der Theologie nicht isoliert steht, hat er durch Auflistung einer ganzen Reihe von Vordenkern in der jüdischen und christlichen Tradition untermauert: die Theologie des göttlichen Pathos von Abraham Heschel³⁸, der die Rezeption des hellenistischen Gottesbegriffs in der jüdischen Religionsphilosophie von Philo über Maimonides bis hin zu Spinoza kritisiert und die anthropopathischen Aussagen der Schrift rehabilitiert; die weitverzweigte angelsächsische Diskussion über die Passibilität Gottes im 19. und 20. Jahrhundert, die sich am eucharistischen Opferbegriff entzündet hat; die Überlegungen des spanischen Dichters und Philosophen Miguel Unamuno zum Kummer Gottes sowie die theosophischen Reflexionen des russischen Denkers Nikolaj A. Berdjajew über eine »Tragödie in Gott«.³⁹

Das Gottesgeschehen auf Golgotha erhält in Moltmanns trinitarischer Passiologie letztlich die Bedeutung eines Ur-Datums, das alle Daten der menschlichen Leidensgeschichte – selbst Auschwitz – einbezieht. »Alle menschliche Geschichte, wie sehr sie von Schuld und Tod bestimmt sein mag, ist in dieser Geschichte Gottes, d.h. in der Trinität aufgehoben und in die Zukunft der Geschichte Gottes integriert. Es gibt kein Leiden, das in dieser Geschichte Gottes nicht Gottes Leiden, es gibt keinen Tod, der in dieser Geschichte auf Golgotha nicht Gottes Tod geworden wäre.«⁴⁰ Diese vorbehaltlose Einbeziehung des menschlichen Leidens in die Geschichte Gottes⁴¹ hat Moltmann an einer Passage aus dem Roman *La Nuit* von Elie Wiesel verdeutlicht:

»Die SS erhängte zwei jüdische Männer und einen Jungen vor der versammelten Lagermannschaft. Die Männer starben rasch, der Todeskampf des Jungen dauerte eine halbe Stunde. ›Wo ist Gott? Wo ist er?‹ fragte einer hinter mir. Als nach langer Zeit der Junge sich immer noch am Strick quälte, hörte ich den Mann wieder rufen: ›Wo ist Gott jetzt?‹ Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: ›Wo ist er? Hier ist Er ... Er hängt dort am Galgen.«⁴²

Moltmann sieht in dieser Passage »einen erschütternden Ausdruck für die *theologia crucis*, die in der rabbinischen Theologie der Selbsterniedrigung Gottes angelegt ist«, und merkt an: »Jede andere Antwort wäre Blasphemie. Es wird auch keine andere christliche Antwort auf die

38 Vgl. Bernhard DOLNA, *Der Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel, Leben und Werk*, Mainz 2001.

39 MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 36–73.

40 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 232.

41 Vgl. MOLTSMANN, *Die Theodizeefrage*, 57: »Die unaussprechlichen Leiden in Auschwitz waren auch die Leiden Gottes selbst.«

42 Vgl. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 262. Vgl. dazu das Original: Elie WIESEL, *Die Nacht zu begraben, Elischa*. Mit Vorreden von Martin Walser und François Mauriac, Frankfurt a.M. / Berlin 1996, 93f.

Frage dieser Qual geben. Hier von einem leidensunfähigen Gott zu sprechen, würde Gott zum Dämon machen.«⁴³ Moltmann paraphrasiert die Szene der Hinrichtung in eigenen Worten und legt durch seinen Kommentar nahe, dass der Protagonist durch die drei Galgen an Golgotha erinnert werde, wo Jesus zwischen den beiden Schächern gekreuzigt wurde und so eine Gotteserfahrung im Sinne des mitleidenden Gottes mache. Der Protagonist des Buches – das literarische *alter ego* Elie Wiesels – wird durch die Hinrichtung des Knaben aber gerade in eine radikale religiöse Krise geführt, die in eine scharfe Gottes-Anklage einmündet: »Gepriesen sei der Name des Ewigen! Warum, warum soll ich ihn preisen? Jede Faser meines Wesens sträubt sich dagegen. Nur weil er Tausende seiner Kinder in Gräben verbrennen ließ? Nur weil er sechs Gaskammern Tag und Nacht, Sabbat und Festtag arbeiten ließ. Nur weil er in seiner Allmacht Auschwitz, Birkenau, Buna und so viele andere Todesfabriken geschaffen hatte? Wie sollte ich zu ihm sagen: Gepriesen bist Du, Ewiger, König der Welt, der Du uns unter den Völkern erwählt hast, damit wir Tag und Nacht gefoltert werden.«⁴⁴ Die Erfahrungen, die Elie Wiesel durchmachen musste, lassen ihn die Doxologien nicht mehr mitsprechen, die seine Väter selbstverständlich gesprochen haben⁴⁵, sie führen ihn vielmehr, mit Metz gesprochen, in ein *Leiden an Gott*, eine Art *Gottespassion*, die trotz des Äußersten an Gott festhält. Nachträglich wird dieser Prozess der Krise und Transformation des Gottesverhältnisses beschrieben, wenn es in Wiesels Roman weiter heißt: »Ich war der Ankläger und Gott war der Angeklagte. Meine Augen waren sehend geworden, und ich war allein, furchtbar allein auf der Welt, ohne Gott, ohne Menschen. *Ohne Liebe und ohne Mitleid*. Ich war nur noch Asche ...«⁴⁶ Man sieht schon an diesen wenigen Zeilen, dass Moltmanns methodisches Vorgehen, eine eindruckliche Passage aus dem literarischen Zusammenhang herauszunehmen, um damit theologische Intentionen zu illustrieren⁴⁷, nicht unproblematisch ist. Die kreuzestheologische Deutung der Szene aus Elie Wiesels *La nuit*, die sich für einen christlichen Theologen nahelegen mag, hat keinen Anhalt am Text.⁴⁸ Sie ist darüber hinaus

43 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 262.

44 Ebd., 95.

45 Vgl. auch die gebrochene Doxologie »Gelobt seist du, Niemand« in Celans *Psalm*. Vgl. dazu meinen Versuch: *Jenseits von Lob und Klage? Annäherungen an Paul Celans Psalm*, in: Alfred BODENHEIMER / Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2014, 35–52.

46 Ebd., 96.

47 Vgl. Richard BAUCKHAM, *Theodicy from Ivan Karamazov to Moltmann*, in: *Modern Theology* 4 (1987) 83–97, hier 86–88.

48 Treffender scheint mir die Deutung von Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verbeisung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 49f., zu sein, der – auf Elie Wiesels *La nuit* Bezug nehmend – von der *Nacht des Glaubens* spricht. Er sieht die eigentli-