

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

33. Jahrgang

1982

Heft 2

Die Präexistenz Christi als Maßstab des christlichen Zeugnisses angesichts der Verneinung Gottes

Hermann Lais zum 70. Geburtstag

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Leugnung und Ablehnung der Existenz Gottes waren im Altertum eine sehr seltene Erscheinung, die zudem meistens auf eine kleine Schicht von Intellektuellen beschränkt blieb. Demgegenüber überrascht die weite Verbreitung des Atheismus in der Neuzeit: Er ist weltweit verbreitet, in allen Schichten der Gesellschaft vertreten und in vielen Staaten offizielle Ideologie.

Viele Ursachen haben diese Verbreitung gefördert. Eine methodische Verengung des technischen Empirismus erkennt nur noch das Materielle-Greifbare als wirklich an. Ein naturwissenschaftlicher Determinismus leugnet ferner die Möglichkeit des göttlichen Einwirkens auf das Weltgeschehen. Selbst wenn der Deismus, die Konsequenz des strengen Determinismus, Gott noch ein Reservat am Anfang der Welt einräumt, kann ein so kraftloser, zur Bewältigung der konkreten Lebensprobleme unbrauchbarer Gott seine Bedeutung nicht mehr nachweisen. Das Überflüssige wird in der Regel bald als belanglos gestrichen. Eine weitere Ursache des modernen Atheismus kann in der philosophisch und theologisch mehrmals versuchten und mißglückten Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, absolutem und relativem bzw. transzendente und immanente Sein gesehen werden¹. Mißlingt ein befriedigender Ansatz zu einer solchen Verhältnisbestimmung, kann nicht erklärt werden, wie neben Gott als dem Transzendenten und Absoluten, das nicht durch das Relative und Immanente begrenzt sein kann, noch etwas Endliches bestehen könne. Nach Spinoza muß daher der absolute Gott mit der Welt zusammenfallen. Aber ist dieser Pantheismus als Vergöttlichung der Welt nicht eine Leugnung Gottes, insofern als er mit der Welt identifiziert wird? Auch beim späteren Fichte geht das Absolute der

¹ Vgl. L. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Regensburg 1974, 198ff und passim.

Scheidung von Ich und Nichtich voraus und bildet jenseits der Spaltung von Subjekt und Objekt den einheitlichen Weltgrund. Fichtes Zeit warf bereits die Frage nach der Grenze zwischen diesem Pantheismus und dem Atheismus auf. Auf alle Fälle wird hier der Theismus, d. h. die Vorstellung von der Personalität Gottes, verneint. Die Tendenz verstärkt sich durch die moderne Betonung der menschlichen Freiheit. So würde nach J. P. Sartre Gott als Subjekt die Selbstbestimmung des Menschen unterbinden; »wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts.«² Deshalb muß Gottes Existenz geleugnet werden. Der Theologe P. Tillich³ fordert aus ähnlichem Ansatz die Überwindung des theologischen Theismus. Diesem zufolge wäre Gott nur »ein Sein neben anderen« und ein »Teil der gesamten Realität«. Zugleich würde Gott als allmächtiges und allwissendes Subjekt den Menschen zu einem Objekt machen. Gegen einen solchen »unbesiegbaren Tyrann...«, demgegenüber alle anderen Wesen ohne Freiheit und Subjektivität sind«, muß protestiert und revoltiert werden. Was ist aber »Gott« nach der Überwindung der Subjekt-Objekt-Struktur der Realität? Auch bei Tillich wurde gefragt, ob »Gott« als die »Tiefe des Seins« pantheistisch oder sogar atheistisch zu interpretieren sei⁴. So birgt eine unscharfe Bestimmung des Gott-Welt-Bezugs immer die Gefahr des Atheismus in sich. Dann muß noch sündhafter Unglaube und Überheblichkeit als Wurzel des Atheismus genannt werden. Das prometheische Selbstgefühl beschwingt gerade das Denken des jungen K. Marx. Schließlich ist das Leid ein häufiger Einwand gegen die Existenz eines gütigen und weisen Gottes.

Dieser Beitrag gilt nur der einen, aber doch sehr wesentlichen Frage: Aus welcher Glaubenshaltung heraus kann der Christ der Leugnung Gottes aufgrund des Leides in der Welt begegnen? Die Gottes-Frage, die angesichts des vielen Leides in der Welt heute so eindringlich gestellt wird, soll von der Präexistenz Christi her bedacht werden. Die bisherige Darlegung der Wurzeln des modernen Atheismus sollte nur dem Irrtum einer monokausalen Begründung wehren. Wer sich der vielen Quellen der neuzeitlichen Gottesleugnung bewußt bleibt, darf sich aber dann einem einzigen, zweifellos höchst wichtigen Aspekt zuwenden, der Gottes-Frage angesichts des Leids.

I. Der Leidende vor Gott – Gott vor dem Leidenden

»Leid« hat viele Namen: Armut, Krankheit oder Tod. Es begegnet als Mangel an Anerkennung und Liebe, an Begabung und Kontaktfähigkeit, als Bindung an schwierige Personen, sei es der Ehepartner oder der Vorgesetzte oder Kollege im Berufsleben, als Einsamkeit bei Verlust eines lieben Menschen, bei Kinderlosigkeit oder einer Ehescheidung. Hart kann eine Schuld drücken, das Gefühl der Sinnlosigkeit kann bis zur Vernichtung des eigenen Lebens führen. Das unsagbare Leid im Verlauf der

² Zitat aus: Der Teufel und der liebe Gott.

³ Mut zum Sein, Stuttgart ⁵1964 (Schriften zur Zeit, Neue Folge – hrsg. v. Aug. Rathmann), 133.

⁴ Vgl. H. Zahmt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert (dtv-Taschenbuch 846), München ²1976, 372.

Jahrhunderte provozierte nach den Greueln der Vernichtung, die der Nationalsozialismus über das Abendland gebracht hat, die Frage: Kann man nach Auschwitz noch beten? Wie konnte Gott, wenn er existiert, so etwas geschehen lassen?

Was widerfährt dem Leidenden, wenn er an Gott denkt oder von ihm hört? Sicher empfindet jeder anders. Trotz dieser individuellen Vielfalt scheint es möglich, den Bezug zwischen Gott und dem Leidenden unter drei weit verbreiteten typisierten Verhaltensweisen zu betrachten, die jeweils anhand markanter Texte geschildert werden sollen.

1. Zwei sich fremde Bereiche

Eine mögliche Verhaltensweise findet in einem Gedicht Hölderlins literarischen Ausdruck.

Hyperions Schicksalslied

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.

Hölderlin schildert in diesem Gedicht den Menschen als ruhelos, leidend und geworfen. Nichts Erhebendes erleuchtet sein Leben: Der Mensch gleicht dem Wasser,

das immer nur vom hohen Berg herabstürzt, sich an den Klippen verwundet und zerstäubt, ohne einen Sinn hinter diesem Geworfensein entdecken zu können. Zudem scheint dieser Sturz kein schnelles Ende zu finden: Der Mensch »schwindet« langsam, fällt »jahrlang« ins Ungewisse hinab.

Dieser Leidensnacht steht die Welt jener gegenüber, die »droben im Licht« wandeln. Die Himmlischen fallen nicht, sondern leben »schicksallos«, »keusch bewahrt«, »auf weichem Boden« und der ewigen Schau ergeben. Das Leid der Menschen rührt sie nicht. Beide Bereiche stehen sich fremd und gleichgültig gegenüber. Diese Götter sind deistisch kraftlos. Wer in Not ist, kann von ihnen keine Hilfe erwarten; sie können den Hilfeschrei des Leidenden nicht erhören. Sie hören ihn nicht einmal, da sie genießerisch sich selbst und der geistigen Schau zugewandt sind.

Wie wird ein Leid geplagter reagieren, wenn er an solche Götter denkt? Er wird sich von ihnen abwenden, denn von ihnen darf man nichts erwarten, nicht nur keine Hilfe, sondern auch kein Verständnis.

Höchstens hat er für diese untätigen, teilnahmslosen Wesen eine Verachtung übrig.

Auch in der christlichen Theologie und Verkündigung finden sich nicht selten aufgrund eines naturgesetzlich geprägten Determinismus solche Tendenzen, Gott als apersonal und untätig darzustellen. Eine solche Sicht hätte sogar den Vorteil, Gott von jeder Verantwortung für das irdische Leid freizusprechen. Solchen Tendenzen gegenüber muß aber die kritische Frage gestellt werden, ob ein kraftloser Gott, der dem Weltgeschehen teilnahmslos und ohnmächtig gegenübersteht, überhaupt noch eine Attraktivität ausstrahlt. Ist der Mensch nicht besser beraten, sich auf seine eigenen Fähigkeiten zu verlassen als auf einen solchen Gott?

2. Empörung und Verneinung

Instinktiv spürt jedermann, daß eine deistische oder apersonale Vorstellung (Leugnung des Theismus!) Gott unter den Menschen degradiert, denn dieser kann wenigstens noch im begrenzten Rahmen zur Verbesserung seiner Lage beitragen, während ein solcher Gott dazu überhaupt nicht fähig wäre. Ein Gott, der mehr ist als ein freier, entscheidungsfähiger Mensch und nicht nur ein »schlafender Säugling« (Hölderlin), muß also Leid sehen und helfen können, und dann auch tatkräftig beseitigen. Sonst wäre er grausam. Da aber tatsächlich schreckliches Leid nicht behoben wird, muß man fragen, ob Gott wirklich existiert.

Freilich wird nicht selten der Hinweis auf das Elend in der Welt in einem Pathos vorgetragen, daß sich der Eindruck aufdrängt, manchen sei dieses Argument ein willkommenes Alibi für ihren Unglauben. Denn einerseits klagt man Gott unerbittlich wegen seiner Passivität gegenüber den vielen Verbrechen und Ungerechtigkeiten an, betont aber andererseits so stark seine Freiheit und totale Emanzipation, daß man mit Recht zweifeln darf, ob man Gott einen Eingriff auch dann zugestehen würde, wenn man selber Unrecht tut. Der Anklagepathos kann daher nicht immer über-

zeugen. Trotzdem kann nicht geleugnet werden, daß das fast unendliche Leid im Verlauf der Geschichte durchaus den Glauben an einen liebenden Gott zerstören kann.

In der Dichtung werden lautstark und entschieden Verdikte gegen Gott vorgetragen, der Leid zuläßt. Um von vornherein dem Einwand zu begegnen, manches Leiden wäre vielleicht nur gerechte Strafe für eine geheime Schuld, verweist man auf das Leiden unschuldiger Kinder. Das ist in Dostojewskis Roman »Die Brüder Karamasow« der Fall. In dem Abschnitt »Empörung« übergeht Iwan Karamasow das Leiden der Erwachsenen, das als Vergeltungsleiden gedeutet werden könnte, und konzentriert sich auf das vielfältige Leiden der Kinder, die noch nicht »Gut und Böse erkannt« haben. Dabei leugnet Iwan die Existenz Gottes, seine Allwissenheit, Überlegenheit und die Möglichkeit eines harmonischen Finales nicht. Aber gerade unter dieser Voraussetzung wird der verantwortliche Gott als Schöpfer einer Welt, in der sich soviel Unrecht und Leid und so wenig Liebe findet, um so fragwürdiger, unverständlicher, verächtlicher. In altruistischer Pose lehnt Iwan nicht Gott ab, den er spöttisch »Gottchen« nennt, sondern die von ihm geschaffene Welt und erklärt den Eintrittspreis als zu hoch: »Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt! Wenigstens erlaubt es mein Beutel nicht, so viel für den Eintritt zu zahlen. Darum beeile ich mich, mein Eintrittsbillet zurückzugeben. Und wenn ich nur ein ehrlicher Mensch bin, so ist es meine Pflicht, dies sobald wie möglich zu tun... Nicht Gott ist es, den ich ablehne, ich gebe ihm nur die Eintrittskarte ergebenst zurück.«

Diese Weise, Gott wegen seiner Welt lächerlich zu machen, kommt im Grunde einer Absetzung Gottes gleich und ist effektvoller als eine theoretische Abhandlung über die Nichtexistenz Gottes. Insofern ist der Atheismus eines Albert Camus nicht so tief und eindringlich. In seinem Roman »Die Pest«⁵ schildert Camus in einem ähnlichen Ansatz mit minutiöser Genauigkeit den Todeskampf eines kleinen unschuldigen Kindes. Der Arzt konfrontiert dieses schreckliche Geschehen mit der Gottesfrage und konstatiert dabei: »Da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es vielleicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt und dafür mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er schweigt.« In seinem Werk »Der Mensch in der Revolte« trägt Camus die Ablehnung Gottes noch eindringlicher vor: »Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der der Mensch sich gegen seine Lebensbedingung und die ganze Schöpfung auflehnt. Sie ist metaphysisch, weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet. Der Sklave protestiert gegen das Leben, das ihm innerhalb seines Standes bereitet ist, der metaphysisch Revoltierende gegen das Leben, das ihm als Mensch bereitet ist... Der Sklave, der sich gegen seinen Herrn erhebt, denkt nicht daran, diesen Herrn als Menschen zu leugnen. Er leugnet ihn als Herrn. Er bestreitet sein Recht, ihn, den Sklaven, als Forderung zu leugnen... Zu gleicher Zeit, da der Revoltierende sich gegen seine Sterblichkeit verwahrt, weigert er sich, die Macht anzuerkennen, die ihn darin leben läßt. Wer metaphysisch revoltiert, ist also nicht unweigerlich ein Gottesleugner, wie man glauben könnte, aber er ist notwendigerweise ein Gottes-

⁵La Peste (Editions Gallimard, Taschenbuch) Paris 1967, 103 (Übersetzung nach Rowohlt-Taschenbuch 77).

lästerer. Nun lästert er zuerst im Namen der Ordnung, indem er in Gott den Vater des Todes und den größten Skandal aufdeckt«⁶.

Dostojewski und Camus stehen für noch viele andere, die aufgrund des unbewältigten Problems des Leidens Gott in Frage stellen. Dabei handelt es sich weniger um die Ablehnung seiner Existenz an sich, sondern seiner Welt. Sich an ihn zu wenden, ist überflüssig, weil er schweigt, und darüber hinaus unsozial, weil man dadurch Zeit und Energie der tatkräftigen Weltverbesserung wegstiehlt. Gott wird verneint oder vielmehr wie ein unfähiger Herrscher abgesetzt und der Lächerlichkeit preisgegeben. Der Atheismus äußert sich weniger durch eine theoretische Verneinung, als durch eine engagierte Empörung und Lästerung. Ob Gott existiert oder nicht: Auf alle Fälle wäre es vorteilhafter für ihn, nicht zu existieren, denn sonst müßte er sich wegen seiner Unfähigkeit schämen.

3. Die Reaktion Gottes

Im Philipperbrief (2,5-11) schreibt der Apostel Paulus an seine Gemeinde: »Auf das seid bedacht unter euch, was auch in Jesus Christus (zu tun sich schickt): Er war in Gottesgestalt, doch hielt er nicht gierig daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entsagte seiner selbst, nahm Sklavengestalt an, wurde Menschen gleich und im Äußeren empfunden wie ein Mensch. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis in den Tod, den Tod am Kreuz. Und darum erhöhte ihn Gott so hoch und verlieh ihm den Namen, überragend jeden Namen, auf daß beim Namen Jesu sich beuge jedes Knie, derer im Himmel, derer auf Erden und derer unter der Erde, und jede Zunge bekenne: ‚Herr ist Jesus Christus‘, zur Verherrlichung Gottes, des Vaters.«

Dieser Text ist im Kern ein schon vor der Abfassung des Philipperbriefes im Gemeindegottesdienst gesungener Christushymnus. Er ist wahrscheinlich die älteste Aussage über die Präexistenz. Der Verfasser des Hymnus greift, wie man annehmen darf, auf gnostische Vorstellungen zurück, die er aber aus christlicher Perspektive umprägt. Das bedeutet: Die an sich schöpfungs- und weltfeindliche Gnosis, die das irdische Dasein – wenn auch nicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Leides – als düster beurteilt und verneint, wird durch die Annahme des vollen Menschseins durch den präexistenten Gottessohn überwunden.

Aufschlußreich ist ein Vergleich des hier bezeugten Verhältnisses Gottes zur Welt mit den zwei vorher dargelegten Vorstellungen: Gegenüber Hölderlins »schicksallosem«, »schlafendem«, teilnahmslosem, gleichgültigem, kraftlosem, sich selbst zugewandtem Gott ist der Gott, der sich im Neuen Testament offenbart, äußerst machtvoll: Er erweckt seinen Sohn von den Toten, erhöht ihn und macht Jesus zum Herrn, den alle Machtwesen im Himmel, auf Erden und unter der Erde anerkennen müssen. Dieser Gott wandelt sogar den Tod am Kreuz zum Heil. Dieser Gott ist ferner nicht abgeschlossen und nur auf sich bedacht, vielmehr nimmt er in seinem Sohn die Daseinsweise des Menschen, menschliches Schicksal an.

⁶ L'homme révolté, 1972 (Éditions Gallimard), 39 (dtsh. Übers., Rowohlt, 1964, 28f).

Noch stärker ist die Spannung zwischen diesem Gott der biblischen Offenbarung und dem, was Iwan Karamasow und Camus Gott nennen und von ihm erwarten. Nach ihnen ist das Leiden der große Einwand gegen Gott; besonders die condition humaine der Sterblichkeit und der Tod werden als Skandal empfunden, gegen den man sich empört. Gegen diese Sklavenbedingungen anzukämpfen, verlangt eine neue Ethik, die aber eine absurde Ethik, ein sinnloser Sisyphoskampf ist, da er nie von einem Sieg gekrönt sein wird. Die Emanzipation wird nie gelingen. Aber wenigstens soll der Sklave revoltieren, lästern und mit dem Gedanken spielen, die »Eintrittskarte zurückzugeben«. Was Dostojewski mit diesem Bild sagen will, drückt Camus mit der allgemeinen Feststellung aus: Das eigentliche philosophische Problem ist der Selbstmord, d. h. die Frage, warum man dieses absurde Dasein nicht beendet. Ganz anders wird dieses Dasein im Philipperbrief gedeutet. Zwar gibt es ebenfalls die Härte der Entäußerung, Tod und Sklavendasein, d. h. die Einbindung in vorgegebene, leidvolle Zwänge, aber gerade Gottes Sohn hält nicht an seiner gottgleichen Stellung fest, sondern gibt sie auf, nimmt Sklavengestalt an und erleidet im Gehorsam den Tod. Aber Gott bleibt nicht stumm und untätig: Er erhöht ihn. Die Gemeinde antwortet auf diese Tat Gottes mit einem Lobpreis. Gott wird nicht gelästert, sondern verherrlicht. Im Gegensatz von Lästerung und Lobpreis kommen die verschiedenen Möglichkeiten und Weisen der Reaktion zum Ausdruck.

II. Die Überwindung der Lästerung durch freiwillige Annahme des Schweren

Leiden zeigt sich nicht nur als physischer Schmerz, sondern hat viele Gesichter. Das sog. Theodizeeproblem, d. h. das Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt, ist eine alte Frage, aber in der Neuzeit wurde das Leid über die Anfrage hinaus zur lauten Verneinung und Empörung. Nun soll die Frage nach der Überwindung dieser Haltung anhand der Aussagen des Christushymnus erörtert werden.

1. Die Bejahung der Geschichte als Heilsgeschichte

Hinter dem Gegensatz zwischen Hölderlin und Dostojewski (in der Rolle Iwan Karamasows) und Camus einerseits und dem Philipperbrief andererseits verbirgt sich auch eine verschiedene Auffassung von der Geschichte. Diese unterschiedliche Auffassung wird deutlich, wenn man fragt: Ist die Geschichte, sowohl die individuelle als auch die universale, nur ein Ablauf von faktischen Ereignissen oder ein Geschehen in zielgerichteter, sinnhafter Kontinuität? Nach Hölderlins Gedicht geschieht zwar einiges in der Welt, aber es ist nur ein Leiden, ein Geworfensein, ein Schwinden, ein jahrlanges Fallen ins Ungewisse. Es fehlt jeder Ansatz zu einer positiven Lebensdeutung, vor allem jede Bezugsmöglichkeit zu Gott, dessen Daseinsweise im übrigen nicht attraktiv erscheint. Wo nur das blinde Schicksal regiert, kann es keine sinnhafte Geschichte geben.

Auch Iwan Karamasow sieht keine Möglichkeit zu einer Bejahung der Geschichte. Diese seine Einstellung läßt sich schon an der saloppen Rede vom Zurückgeben der Eintrittskarte erkennen. Iwan lehnt die gesamte Schöpfung Gottes ab, weil in ihr so viel gelitten wird. Auch ein harmonisches Finale könnte das Leid nicht rechtfertigen. So leugnet Iwan grundsätzlich die Sinnhaftigkeit der Geschichte.

Diese Ansätze legt A. Camus, dessen Philosophie im Grunde aus der einseitigen Übernahme des atheistischen Teils der Dichtung Dostojewskis (ohne dessen fundamentalen gläubigen Teil) resultiert, in aller Breite dar: Camus hält das Dasein für absurd, für ein sinnloses Geschehen wie die Arbeit des Sisyphos. Leuchtet aber nicht doch in dem Trotzdem der Arbeit des Sisyphos ein Sinn auf? Im Abschnitt »Revolte und Revolution« seiner Abhandlung: »Der Mensch in der Revolte«⁷ beschreibt Camus die Erwartungen, die dem Menschen, der nicht mehr auf Gott vertraut, noch bleiben: Der Faschismus betreibt die »Heraufkunft von Nietzsches Übermenschen«, kann aber nicht den »ganzen Menschen«, sondern nur »einige befreien, durch die Unterjochung der anderen«. Camus charakterisiert diese irrationalistische Revolution des Übermenschentums als »Verherrlichung des Henkers durch den Henker«. Der Marxismus als »rationale Revolution« will dagegen den »ganzen Menschen« (= Befriedigung aller) verwirklichen, aber die marxistische Logik verlangt, alle Menschen vorübergehend zu knechten, um sie zu befreien. Jede Knechtschaft und jedes Opfer werden angenommen, um ein Ja (das Paradies der klassenlosen Gesellschaft) zu ermöglichen. Aber dieses Ziel kann innerhalb der Geschichte nie erreicht werden: »Die geschichtliche Revolution ist genötigt, immer zu handeln in der stets enttäuschten Hoffnung, eines Tages zu sein«. Da der Marxismus ein unaufhörliches Opfern für ein utopisches Ziel verlangt, nennt ihn Camus die »Verherrlichung des Henkers durch das Opfer«. Faschismus und Marxismus führen letztlich gleicherweise in ein Konzentrationslager.

Während diese Revolutionen an ein geschichtlich zu realisierendes Sinnziel glauben, aber in Wirklichkeit nihilistisch seien, nimmt Camus für die Revolte ein positiv-schöpferisches Element in Anspruch. Während die Forderung der geschichtlichen Revolution auf Totalität zielt, ist die Forderung der Revolte die Einheit. Diese Einheit besagt die »Bejahung einer Grenze, einer Würde und einer den Menschen gemeinsamen Schönheit«. Das Dasein des Menschen muß zwar grundsätzlich als absurd beurteilt werden, da der Mensch immer die Grenze (etwa in Richtung Unsterblichkeit) überschreiten will, ohne dieses Ziel jemals zu erreichen, aber in der Annahme der Grenze entdeckt Camus etwas Positives. »Die Revolte sagt... und wird es... immer lauter sagen, daß man zu handeln versuchen muß, nicht um zu beginnen, eines Tages zu sein, in den Augen einer auf die Zustimmung eingeschränkten Welt, sondern in Hinblick auf jenes dunkle Sein, das in der Bewegung des Aufstands hervortritt.« Als Mensch in der Revolte leben, heißt: Trotz der Verwiesenheit auf das Unendliche und der Sehnsucht danach nicht zu Gott flüchten, sondern die Grenzen der Endlichkeit annehmen und handeln, wie der Arzt in »Die Pest« trotz aussichtsloser Lage zu hel-

⁷ A. a. O., 302 ff (franz.) oder 264 ff (dtsch).

fen versucht. Trotz positiver Anläufe bleibt das Dasein, in sich und innerhalb der Geschichte, zum Scheitern verurteilt.

Der negativen Grundstimmung bei Hölderlin, Iwan Karamasow und Camus steht der biblische Glaube an die Kontinuität der einzelnen Ereignisse und der einzelnen Menschen innerhalb einer Heilsgeschichte gegenüber. Es gibt nicht nur die Diskontinuität je neuer, von der Grenze immer wieder vereitelter Versuche, sondern ein geschichtliches Kontinuum; es gibt ein Handeln des freien Gottes, seine Zuwendung, ferner den Zusammenhang von Selbstentsagung, Gehorsam, Tod und Erhöhung, schließlich die Hinordnung aller »im Himmel, auf Erden und unter der Erde«, so daß jede Zunge bekennt: Dieser geschichtliche Jesus von Nazareth ist der Christus und der Herr.

Geschichte ist mehr als ein Nacheinander von Einzelereignissen. Sie wird geprägt von Entscheidungen, Wertungen und Höhepunkten. In Hinblick auf das Leidproblem besagt diese Einsicht: Wo ein Übel allein für sich und nicht in diesen größeren Zusammenhängen betrachtet wird, bleibt nur seine Ablehnung.

2. Präexistenz als Bedingung der Freiheit

Leid und Tod sind für den Gläubigen nicht das äußerste Übel. In ihnen nimmt der Christ am erlösenden Leiden Christi teil. Doch dürfen sie deshalb in ihrer Härte, etwa durch schnelle Vertröstungen, nicht abgeschwächt werden. Wer das Kreuz auf diese Weise glorifiziert, kann einmal die Größe der Liebe Christi nicht ermessen und gerät ferner in Gefahr, die Not des Leidenden zu bagatellisieren. Aber die Zuwendung zum Leidenden, mit dem sich nach Mt 25,34 ff Jesus identifiziert, wird gerade der Maßstab sein, nach dem der einzelne gerichtet werden wird. Die Erfahrung zeigt: Persönliches Kreuz kann zwar zum Gekreuzigten hinführen, aber ebenso verbittern und an Gottes Liebe zweifeln und verzweifeln lassen. Dostojewskis Iwan Karamasow und Camus sind markante Beispiele für die Wichtigkeit des Leidproblems in der neuzeitlichen Diskussion um die Existenz Gottes.

Die Frage nach dem Warum des Leides wird im Raum der christlichen Botschaft sogar noch drängender, denn sie verkündet keinen deistisch kraftlosen und deshalb nicht verantwortlichen Gott, sondern einen urgewaltigen, der die Welt aus nichts erschaffen, Kranke geheilt und seinen Sohn auferweckt hat. Was tut Gott angesichts oft unsagbarer menschlicher Not? Bei dieser Frage könnte man zunächst an die vielen Gebetserhörungen in Vergangenheit und Gegenwart hinweisen. Es liegt in der menschlichen Natur, in großer Not Gott um Hilfe anzurufen, und nicht wenige wurden erhört. Nichts Falsches ist in einer solchen Hoffnung. Aber die vielen, wie es scheint, unerhörten Gebete!

Was tut also Gott angesichts des Leids? Im Blick auf den Hymnus des Philipperbriefes könnte heutzutage die Antwort lauten: Gott solidarisiert sich mit den Menschen, indem er die *condition humaine* auf sich nimmt. Solidarisierung mit den Armen, Schwachen und Kranken gehört zweifellos zu den heute in der Welt und erst recht in der Kirche erhobenen Forderungen.

Bei aller Richtigkeit der These, daß Gott eine Vorliebe für die Schwachen hat und der Christ deshalb auch auf die Seite der irdisch Benachteiligten treten muß, stellt sich doch bei schärferer Hinsicht die kritische Frage nach der Wirksamkeit und Weise dieser Solidarisierung: Einmal ist zu fragen, ob eine Solidarisierung eine echte Hilfe bedeutet oder vielleicht sogar die allgemeine Depression verstärkt? Wenn z. B. in das Zimmer eines Krebskranken ein anderer Patient mit derselben Krankheit verlegt wird, mag es zunächst eine Hilfe bedeuten, sich mit einem aussprechen zu können, der einen versteht. Aber wirkt nicht nach einigen Tagen die Erkenntnis noch depressiver, daß es viele andere ähnlich schwer haben? Deshalb ist die Stimmung in einem Krebsanatorium so gedrückt.

Die Solidarisierung allein im Sinne des Gleichwerdens in der Not muß noch nicht aufzurichten und helfen. Die den Tod einschließende Solidarisierung Christi mit den Leidenden könnte sogar die innere Not zur äußersten Verzweiflung treiben. So nennt Dostojewski am Ende des besprochenen Abschnitts »Empörung« einen, der noch unschuldiger ist als das Kind, der »selbst sein unschuldiges Blut für alle und alles hingegeben hat... der ‚Einzige Sündlose‘...« Wie entsetzlich unter atheistischen Vorzeichen der Tod Christi empfunden werden muß, läßt Dostojewski in den »Dämonen« Kirilloff, der Atheist ist, aber die Gestalt Jesu verehrt, aussprechen: »Hör' zu und vernimm eine große Idee: Es war einmal ein Tag auf Erden, und mitten auf der Erde standen drei Kreuze. Einer von den Gekreuzigten glaubte so, daß er zum anderen sagte: ‚Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.‘ Der Tag verging, beide starben, gingen hin und fanden weder Paradies noch Auferstehung. Das Gesagte ging nicht in Erfüllung. Höre: Dieser Mensch war der Höchste auf der ganzen Erde, war die Verkörperung dessen, wozu sie zu leben hatte. Der ganze Planet mit allem, was auf ihm ist, ist ohne diesen Menschen – nichts als Wahnsinn. Es war weder vor noch nach Ihm einer seinesgleichen da, überhaupt niemals, daß es geradezu zum Wunder wird... Aber wenn dem so ist, wenn die Naturgesetze auch diesen Einmaligen nicht verschonten, mit ihrem eigenen Wunderwerk kein Erbarmen gehabt haben und auch Ihn gezwungen haben, inmitten der Lüge zu leben und für Lüge zu sterben, dann ist folglich der ganze Planet Lüge...«.

Solidarisierung als Gleichwerden in der Not muß durchaus nicht befreiend wirken, sondern kann ebenso das Verzweifelte der Situation bewußt machen.

Im übrigen erscheint der Solidarisierungsgedanke in mehrfacher Hinsicht fragwürdig: Wie soll man sich mit Menschen in prinzipiell nicht behebbarer Not solidarisieren, etwa mit einem unheilbar Kranken oder Sterbenden? Mitmenschliche Zuwendung ist zwar viel, aber wieweit reicht die Möglichkeit des Menschen? Deshalb läuft das Solidarisierungsmotiv Gefahr, sich in der Haltung des Protests und der Anklage (gegen Gesellschaft oder Gott) zu verlieren, statt sich dem Bedürftigen echt zuzuwenden. Wer will ferner in eine Not eintreten, die als absolut gilt (so daß in Hinblick darauf selbst Gott gezeugnet wird)?

Von der Solidarisierung kann also nicht die befreiende Wirkung kommen, die ihr häufig zugesprochen wird. Diese Wirkung kann letztlich nur von Gott kommen. Das gesteht im Grunde auch Camus zu, nur kann er als Atheist von Gott keine Rettung erwarten. Deshalb propagiert er den Mut zur Grenze. Im Philipperhymnus steht die

Machttat Gottes im Mittelpunkt: Er hat den, der nicht an seinem Gottgleichsein festhielt, sondern sich im Gehorsam erniedrigte bis zum Tod am Kreuz, über alle erhöht. So gebührt alle Verherrlichung Gott.

Die Frage lautet nur: Wie muß diese Kunde von Gott, der gehandelt hat (an Jesus) und handeln wird (an allen), bezeugt werden, damit der Leidende bereit ist, ihm zu vertrauen? Nach Iwan Karamasow und Camus gilt das Leid als unbedingtes, absolutes Übel, so daß in Hinblick darauf die Existenz Gottes geleugnet wird. Wie gelingt es, diesen Absolutheitsstandpunkt, der im Grunde nur das Leid sieht, aufzuweichen, so daß der Leidende bereit wird, seine Not zu relativieren und sie zugleich innerhalb eines heilsgeschichtlichen Rahmens zu betrachten? So viel dürfte klar sein: Kein Mensch – und ebenfalls nicht ein Gott, im Sinn des Hölderlin-Gedichts –, der über alle Not erhaben ist, besitzt die innere Legitimation, zur Annahme des Leidens zu ermutigen oder es zu relativieren. Das wäre eher ein Zynismus, der mit Verachtung beantwortet würde. Wenn aber Gottes Sohn, der gottgleich war und nicht hätte leiden müssen, freiwillig das Leid auf sich nimmt, und zwar als der »Einzige Sündelose«, besteht dann angesichts dieser Freiwilligkeit im Leiden der Einwand eines Iwan Karamasows oder Camus noch zu recht? Nur er, der aus der Gottgleichheit in der Präexistenz freiwillig in diese Welt des leidenden Menschen hereinkam, der in der Ölbergnacht und am Kreuz leidet, aber freiwillig (vgl. Joh 18,36; Mt 26,53) und in bejahetem Gehorsam, relativiert das Leid (ohne es zu bagatellisieren) und kann zu seiner Nachfolge und zum berechtigten Vertrauen auf Gott auffordern. Die Präexistenz des Gottessohnes bedeutet, daß er in voller Freiheit das Leiden angenommen und durchgestanden hat. Die freiwillige Selbstentsagung des Sohnes ist die wahre Solidarisierung: Er nimmt menschliches Leid voll an (ohne im Protesthaften stehen zu bleiben), und zwar bis zum Tod, in Freiheit und nicht in naturgegebener Notwendigkeit, leugnet nicht die Härte solchen Lebens, relativiert es aber zugleich, weil für ihn nicht das eigene Leid, sondern die Liebe zum Vater das Absolute ist und bleibt.

3. »Auf das seid bedacht« (Phil 2,5).

Sören Kierkegaard schreibt in seinen Tagebüchern⁸: »Das geduldige Leiden ist gar nicht das eigentlich Christliche – aber frei das Leiden zu wählen, von dem man auch frei bleiben könnte, es frei zu wählen um der guten Sache willen: das ist christlich. Hat etwa nicht auch mancher Heide geduldig gelitten? Und welche Ähnlichkeit besteht denn auch zwischen dem geduldigen Leiden (den unumgänglichen Leiden) und der Tatsache, daß Christus Gott war und doch das Leiden wählte?« An dieser Stelle kündigt sich zum ersten Mal die Lehre von der Notwendigkeit freiwilligen Leidens für den Christen in den Tagebüchern an. Später führt er dazu aus⁹: »Die Innerlichkeit des Leidens ist am größten bei der Dialektik, daß der Leidende es in der Gewalt hat, sich dem Leiden zu entziehen, und es doch leiden will, und es doch erleidet, während

⁸ 2. Bd., hrsg. v. H. Gerdes, Regensburg 1963, 160 (VII, A 254).

⁹ Ebd., 214f (VIII A 579).

die ihm Nächsten, die Mitleidenden, von ihm fordern müssen, daß er sich dem Leiden entziehe, sich schone, da er es ja könne. D. h. das Leiden ist hier dialektisch, es ist wie um den Verstand darüber zu verlieren. Wenn das Leiden unfreiwillig ist, dann habe ich meine ganze Kraft zur Verfügung, um dem Leiden damit zu widerstehen, und überdies wird mich jeder begreifen können. Aber das freiwillige Leiden ist dialektisch an zwei Stellen: ich muß meine Kraft gebrauchen, um mich selbst ins Leiden hinauszuzwingen, und muß sie dann gebrauchen, um es zu ertragen. Und nun das Leiden Christi: göttlich alles in der Gewalt zu haben – und dann doch in aller Freiheit menschlich leiden zu wollen, während er jeden Augenblick das göttliche Vermögen besitzt, alles zu verändern.«

Inwiefern die in der Präexistenz gründende Freiwilligkeit des Leidens innerlich zur gläubigen Annahme einer heilsgeschichtlichen Existenz befreit, soll nun aus dem Lebenszeugnis großer Christusnachfolger aufgewiesen werden. Die Bedeutung der Notwendigkeit des freiwilligen Leidens für das christliche Zeugnis wurde von ihnen immer erfaßt.

Das Leid kann sich zeigen in der Form der Gefangenschaft. Als Christ darf man es nicht glorifizieren und nicht bagatellisieren, sondern muß helfen. Nehmen wir nun den Fall von Christen im Mittelalter, die von mohammedanischen Seeräubern in die Sklaverei verschleppt wurden. Sie hatten ein hartes Los zu tragen. Nun gab es den Orden der Merzedarier: Ihre Lebensaufgabe sahen sie im Loskauf der Gefangenen. Darüber hinaus verpflichteten sich die Merzedarier in einem Gelübde, im Notfall, d. h. wenn der Loskauf nicht gelang (kein Geld; besondere Bedingungen des Besitzers), selber für den anderen in die Gefangenschaft zu gehen. Nehmen wir ferner an: In einer Stadt Nordafrikas erweckte die Ankunft der Merzedarier bei den Gefangenen große Hoffnung. Tatsächlich konnte aber nur ein Teil freigekauft werden; der größere mußte bleiben (wie im Leben selten eine Not ganz behoben wird). Seine große Verbitterung ist verständlich. Nun kommt aber in die Gefangenenbehaltung der Merzedarier, der sich persönlich für einen anderen als Austausch angeboten hat. Wie werden die übrigen reagieren? Mit Haß und Lästerung, oder bedachte man allmählich das existenzielle Zeugnis des neuen Mitgefangenen, der die Not nicht bagatellierte (er erlitt die gleiche Not!), aber im Glauben relativierte? Er konnte von der gläubigen Annahme sprechen und beitragen, daß sich die Verbitterung löste¹⁰.

Ein weiteres Beispiel: Eine der schrecklichsten Menschheitsgeiseln war früher die Pest. Wer konnte und durfte da vom Vertrauen auf Gott sprechen? Ein Gesunder besaß dazu keine Legitimation; er ist vielmehr geflohen, um sich nicht anzustecken. Konnte aber ein Sterbender das Glaubenszeugnis von Mitgliedern eines Pflegeordens für Pestkranke spöttisch ablehnen, obwohl er wußte, daß jene sich in der Regel bei ihrer Arbeit selbst anstecken?

Wer darf entgegen dem bekannten Schlagwort, nach Ausschwitz könne man nicht mehr beten, auffordern, gerade nach Ausschwitz zu beten, wenn sich Maximilian

¹⁰ In Dostojewskis: »Schuld und Sühne« begleitet in ähnlicher Haltung Sonja den Verurteilten Raskolnikow nach Sibirien; auch der Baptist Aljoscha in Solschenizyns »Ein Tag im Leben des Iwan Denisowitsch« macht seine Mitgefangenen durch die freiwillige Zustimmung zur Lagerhaft nachdenklich, während der dort genannte reiche, keine Not mittragende Pope nur abstößt. Ein aufschlußreicher Text!

Kolbe, der inmitten der Greueln des Vernichtungslagers freiwillig in den Hungerbunker ging und damit ein existenzielles Zeugnis des Vertrauens und der Liebe zu Gott abgab? Wer kann den Tod aus dem Glauben heraus relativieren (ohne die Not des Sterbens zu leugnen), wenn nicht gerade der Märtyrer¹¹?

Elisabeth von Thüringen nahm sich der Armen und Kranken an. Sie verteilte an sie ihr Vermögen und pflegte sie mit eigener Hand. Aber trotz ihres tatkräftigen Einsatzes konnte sie nur einem geringen Teil der Bedürftigen und nur für eine kurze Zeit helfen. Konnte aber jemand, der die Landgräfin in freiwilliger Armut sah, noch wegen seiner Armut mit Gott hadern?

Jeder, der freiwillig eine Not auf sich nimmt, nicht an seinem Status festhält, sondern seiner selbst entsagt, erlebt einmal die Härte des Leides. Wer das tut, redet nicht nur vom Leid wie mancher Intellektuelle, der nach einem reichlichen Frühstück konstatiert, die Not in der Welt widerlege die Existenz Gottes. Wer freiwillig eine Not auf sich nimmt, kämpft ferner gegen die Not, so ein Merzedarier gegen die Gefangenschaft für die Freiheit, ein Mitglied zur Pflege der Pestkranken oder Maximilian Kolbe gegen den Tod für dieses irdische Leben, eine Elisabeth gegen Armut und Krankheit für das notwendige Lebensminimum. Es wäre eine arge Fehldeutung der gläubigen Existenz, zu meinen, sie begnüge sich mit passiver Erwartung der Tröstungen des Jenseits. Dann gilt: Wer freiwillig eine Not auf sich nimmt, relativiert sie, indem er den Augenblick für die Möglichkeit des von Gott gewirkten Heils in der Geschichte öffnet und auf eine noch größere Not verweist, nämlich auf das Fehlen des Sinnes, der Geborgenheit und des Urvertrauens. Daß diese metaphysische Not die leiblichen Nöte überragt, gesteht auch Camus zu. Schließlich wird, wer eine Not freiwillig auf sich nimmt, auf Unverständnis stoßen, da das Festhalten am Status als normal gilt, aber er kann mit seinem existenziellen Zeugnis die Anklage(haltung) überwinden.

III. Die Notwendigkeit der freiwilligen Bindung

Die Texte, aus Dichtung, Philosophie und dem Neuen Testament, die hier bedacht wurden, wurden hier ohne breiteren Bezug zu dem Kontext und dem geistigen Hintergrund, dem sie entsprungen sind, besprochen. Dadurch entstanden gewisse Verkürzungen oder Vereinfachungen.

Die einzelnen Positionen wurden nur miteinander verglichen. Zweifellos hätte auch eine interne Analyse viele interessante Aspekte erbracht, etwa das Aufdecken innerer Widersprüche bei Camus oder eine Würdigung der Argumente Iwan Karasows in Hinblick auf ihre Konsequenzen und innerhalb des dichterischen Gesamtwerks Dostojewskis. Auch wäre es nahegelegen, das »in Jesus Christus« von Phil 2,5 näher zu erklären. Eine Interpretation, die nur das Vorbildliche an Jesus Christus heraushebt, wird den Intentionen des Apostels nicht gerecht. Der Glau-

¹¹Vgl. A. Ziegenaus: Der Märtyrer: Das existenzielle Gnadenzeichen, in: Gegenwart der Zukunft, Donauwörth 1979, 41.

bende ist nach Paulus bereits hineingenommen in die gnadenhafte Lebensgemeinschaft mit Christus, der deshalb über das Vorbildliche hinaus vor allem der innere Kern und die Kraftquelle jeder freiwilligen Selbstentsagung der Christen ist.

Auch die in der Einleitung gestreifte Argumentation J.P. Sartres und P. Tillichs, wonach die Existenz Gottes, vor allem eines personalen, die Freiheit und Subjektivität des Menschen erstickt, könnte von der Präexistenz Christi und ihren Konsequenzen für die gläubige Existenz her schärfer beleuchtet werden: Schränkt denn tatsächlich der personale Gott, der einen Maximilian Kolbe zum Gang in den Hungerbunker und zur Bezeugung übermenschlicher Liebe inmitten unerhörter Grausamkeit stärkt, die menschliche Freiheit ein oder setzt er nicht vielmehr Kräfte zum höchsten Einsatz und zur äußersten schöpferischen Selbstentfaltung frei? Der von Kolbe bezeugte Gott ist sicher kein kraftloses Wesen im deistischen Sinn.

Alle diese zweifellos wichtigen Gesichtspunkte können hier nur erwähnt, aber nicht ausgebreitet werden. Doch sollen zum Schluß noch einige wichtige Konsequenzen aus der Einsicht in die Notwendigkeit der Freiwilligkeit genannt werden. Die Bedeutung des Ergebnisses in Hinblick auf den Themenkreis Leid-Atheismus-Theodizee braucht nicht mehr herausgestellt zu werden.

Eingehender sind noch die Konsequenzen der Notwendigkeit der Freiwilligkeit auf die aktuelle Menschenrechtsdiskussion darzustellen. In der Neuzeit werden die verschiedenen Grundrechte des Menschen betont, etwa das Recht auf »Leben, Freiheit und das Streben nach Glück« (Amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776), auf Eigentum, Rede- und Presse-, Religionsfreiheit, auf freie Wahl des Ehepartners, auf die Ehe, auf Bildung und Selbstentfaltung. Auch die Kirche und besonders Papst Johannes Paul II. setzen sich immer stärker für die weltweite Anerkennung der Menschenrechte ein, und zwar mit ureigenem Recht; denn, wie heute zugegeben wird¹², gründet die Anerkennung der fundamentalen Werte und Rechte in den Erklärungen und Konstitutionen des späten 18. Jahrhunderts auf der christlichen Anthropologie. Doch wird gerade heute der katholischen Kirche der Vorwurf gemacht, sie nehme sich nur aus opportunistischen Überlegungen der Menschenrechte an und gewähre sie nicht im eigenen Bereich. Hier sei zunächst nur eine Frage formuliert: Gibt es bei aller Anerkennung der Menschenrechte eine – noch näher einzugrenzende – Notwendigkeit, freiwillig darauf zu verzichten, in Hinblick auf die Normativität der Entsagung des präexistenten Gottessohnes auf seine »Rechte«?

Das Thema erhält schließlich eine Relevanz in Hinblick auf das Leben nach den evangelischen Räten (Ordensgelübden) und dem priesterlichen Zölibat. Die Kirche erwartet eine freie Entscheidung für diesen Stand und die ständige Erneuerung dieser Entscheidung. Diese Forderung wird meistens gebilligt, jedoch stößt man sich an der Regel, das, was freiwillig sein soll, als bindend zu verstehen, so daß ein Widerruf der freiwilligen, ständig als solche zu erneuernden Entscheidung nicht mehr dem einzelnen freigestellt bleibt. Das sei ein unstatthafter Eingriff in die Menschenrechte. Offenbar hält aber die Kirche eine freiwillige, d. h. nicht natur- oder umständebedingte

¹² So E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1957, 627; L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Tradition*, Stuttgart 1971, 39.

Annahme von Leid (z. B. Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam) für nötig. Dabei wird, wie auch die Erfahrung bestätigt, diese Notwendigkeit der Freiwilligkeit wegen ihrer Dialektik nie in einliniger Logik aufweisbar sein, sie ist jedoch nicht unbegründet. Von anderen Gesichtspunkten abgesehen (z. B. dem der Treue), gründet diese Notwendigkeit der Freiwilligkeit oder diese Gleichzeitigkeit von Herrlichkeit und Entsaugung (Kenose) in der Präexistenz Christi als Voraussetzung für eine Entäußerung des Gottgleichseins und der freiwilligen Annahme der Daseinsweise des Sklaven.

Wer den Vorwurf der Mißachtung der Menschenrechte erhebt, sollte zudem bedenken, daß gerade jene, die auf die fundamentalen Rechte auf Leben, freie Selbstbestimmung, Eigentum, Ehe verzichteten, wie Maximilian Kolbe, die Orden zur Pflege des Pestkranken und zur Gefangenenbefreiung oder Elisabeth, gerade existenziell engagierte Vorkämpfer der Menschenrechte waren. Noch ein weiterer Gesichtspunkt bleibt zu beachten: Die berechnete Forderung nach Anerkennung der Menschenrechte läuft Gefahr, eine egoistische Anspruchsmentalität zu wecken, die das soziale Klima vergiften muß, ferner einer gewissen Wirklichkeitsferne zu entspringen, da die anzunehmenden Grenzen des einzelnen in Bezug auf den Mitmenschen und in Bezug auf die allgemeine condition humaine übersehen werden. (Was bedeutet konkret: Recht auf Leben, Glück, Ehe, Selbstentfaltung, Eigentum angesichts der Begrenztheit alles Endlichen oder in Hinsicht auf die Diskussion um Abtreibung oder Ehescheidung?) Besteht nicht die Gefahr, daß diese Menschenrechte zu unabdingbaren Voraussetzungen erfüllten Lebens, sozusagen zu absoluten Werten erhoben werden, ohne die das Leben die Möglichkeit innerer Erfüllung verliert? Dann wäre die »Lästerung« der Kranken, Einsamen, Alleinstehenden usw. berechtigt. Die Kirche könnte Glauben und Liebe zu Gott nicht mehr vertreten. Nur der freiwillig Arme, Ehelose, im Gehorsam Gebundene kann den daseinsbedingt Armen, Geschiedenen, Ehelosen, an leidhafte Situationen (Ehepartner, Arbeitskollegen) Gebundenen die »Zumutungen« des Evangeliums verkünden, und zwar so, daß sich die Verbitterung löst.

Die Kluft zwischen dem Gott als beatus possidens und den Leidenden im Hölderlingedicht provoziert Verachtung (man vgl. die unterschiedliche Achtung des freiwillig leidenden Aljoscha und dem egozentrischen Popen in der genannten Erzählung Solschenizyns). Die Annahme des Leides kann und darf nur vortragen, wer selber dazu bereit ist. Die Notwendigkeit der freiwilligen Annahme des Leides ist also eine Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses.

Das Schlußwort sei Kierkegaard¹³ gegeben. Der Kern seiner Aussagen ist trotz der Radikalität in der Formulierung richtig:

»Das Freiwillige ist doch eigentlich der Knoten am Christlichen, der Halt geben kann. Aber gerade weil man längst den Knoten gelöst hat, deshalb ist auch das Christliche sinnlos von der Leine los.

1) Das Freiwillige ist, was jeder versteht, 1000mal schwerer als das, worin man durch Umstände durch äußere Gewalt ist; wo man, ohne alle Verantwortung, seine ganze Kraft gebrauchen kann, bloß um es zu ertragen.

¹³Tagebücher, 5. Bd., Regensburg 1974, 238.

2) Das Freiwillige drückt eigentlich das wahre Furcht und Zittern aus und den Respekt vor der göttlichen Majestät – notgedrungene Armut zum Beispiel drückt nichts aus.

3) Das Freiwillige gibt den doppelten Zusammenstoß ab, der das Kennzeichen alles Christlichen ist: gehaßt, verflucht, verabscheut werden, leiden müssen dafür – daß man leiden will. Niemand verfällt darauf, jemanden zu verfolgen, weil er wider seinen Willen in Armut ist; aber niemand, niemand, niemand wird derart gehaßt wie der, welcher freiwillig dem entsagt, worin die Menschen natürlicherweise ihr Leben haben.

4) Nur dem, der vom Freiwilligen gezeichnet ist, nur ihm kann christlich ein Kommando anvertraut werden. Wer notgedrungen in Armut ist, in Leiden usw., der ist ja bei weitem nicht hart genug, steht nicht fest genug; er drückt ja aus, falls er nur loskommen könne, so werde er das mehr als gern tun.«