

Die Klage als Weg, das Böse mit Gott ins Gespräch zu bringen

von Lydia Bendel-Maidl

Das Böse, Leid, Unglück sind das bleibendste stärkste Argument der Religionskritik gegen den Glauben an die Existenz eines guten, gerechten Gottes. Es ist dies aber auch ein Problem für die und den Glaubenden. Welchen Ort haben diese Lebenserfahrungen in unserer Gottbeziehung? Wie gehen wir mit ihnen um? Welche Antworten suchen wir? Welche Antworten gibt uns die Theologie, welche die Gebetstradition? – In den letzten drei Jahrzehnten mehrten sich die Plädoyers für eine »Rehabilitation« des Klagegebets im bis hin zu einer Fülle von Veröffentlichungen auch in der Gegenwart (zuletzt Steins 2000). Ausgehend von der weithin konstatierten Verdrängung dieser Gebetsform in der Geschichte des Christentums – auch in antijudaistischer Frontstellung – befragt der folgende Beitrag eine einflussreiche Gestalt katholischer Theologie, Thomas von Aquin, nach dem Stellenwert der Klage. Dabei ist die hermeneutische Grundeinsicht leitend, dass eine veränderte Sensibilität der Gegenwart auch im Dialog mit der Vergangenheit Neues, Anderes entdecken und daraus wiederum Impulse beziehen kann.

1. Die Problematik der Klage

1.1 *Der therapeutische Wert des Klagens*

Klagen, den eigenen Schmerz, die Enttäuschung, Verletzung in Worte fassen zu können, die daraus entspringende Trauer, Wut, den Zorn einem anderen Menschen sagen zu dürfen – dies haben wohl viele schon persönlich als wohltuend und als hilfreich im Prozess der Bewältigung, der Integration dieser negativen Erfahrungen in die eigene Lebensgeschichte erfahren. Für Frauen und Männer, die Menschen begleiten, insbesondere in schmerzlichen Situationen ihres Lebens (wie etwa Behinderung, Krankheit, Tod), gehört dieser therapeutische Weg des Sich-Aussprechens und Durcharbeitens zur Grundlage ihrer Arbeit. Gerade Christinnen und Christen, vor allem der älteren Generationen, tun sich dabei mit der Form der Klage, oder gar Anklage auch anderer Menschen, geschweige denn Gottes teils schwer. Verdrängte Aggression gegenüber anderen kann sich aber, so die Hypothese aus der Psychologie, in Aggression gegen sich selbst äußern, häufig in der Form von Angst, aber auch in psychosomatischen Krankheiten etc. Wir brauchen die Realisierung, das Bewusstwerden dieser unserer Emotionen als notwendigen Schritt im Prozess des Menschwerdens.

1.2 Klage und Anklage Gottes im Christentum

Die Barriere für manche Christinnen und Christen hängt mit dem über Jahrhunderte vermittelten traditionellen katholischen Gottes- und Menschenbild zusammen, das sich auch im Fehlen dieses Elementes in den christlichen Vollzügen, denen es um das Heilwerden des Menschen geht, zeigt. Es gibt zwar Rituale für Schuld und Sünde, für Freude über neues Leben und Beziehung, aber kein Ritual der Klage. Gibt der christliche Glaube allem Leid und Schmerz eine Sinnantwort, die das Klagen überflüssig macht? Ist Klage vor Gott oder gar Anklage Gottes nicht angebracht? Aus welchen Gründen? Widerspricht dies der Haltung des Vertrauens und der Liebe oder der in der Bergpredigt geforderten Linie der Friedfertigkeit und Gewaltlosigkeit? Ist es aber nicht Gott, der den Menschen mit seiner »Zwiesmöglichkeit« (Bernhart 1950, 25) zu Gutem und Schlechtem geschaffen hat, der mit der Kontingenz von Mensch und Welt den Keim von Leid und Schmerz in die Welt legte? Auf dem Hintergrund der ungeheuren Gräueltaten des Dritten Reiches, insbesondere der Shoah, hat sich in der christlichen Theologie die Sensibilität für diese Problematik verschärft; anstelle einer »Sündenempfindlichkeit« wurde von Johann Baptist Metz eine »Theodizee-Empfindlichkeit der Theologie« als Indikator für die »Frömmigkeit einer Theologie« genannt (Metz 1990; Metz 1991).

»Im gewissen Sinn wird das Problem des Schmerzes durch das Christentum eher geschaffen als gelöst; denn der Schmerz wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerz erfüllten Welt, dennoch die, wie wir glauben, gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe.« (Lewis 1994, 27). Mit dieser zugespitzten Formulierung macht C. W. Lewis uns auf die Widerständigkeit unseres Glaubens zu unseren Alltagserfahrungen aufmerksam. Wie lässt sich diese Spannung aufrechterhalten, d.h. wie können Christen ihre Hoffnung auf das Anbrechen des Reiches Gottes in der Welt bewahren, wollen sie sich nicht in eine Jenseitsvertröstung flüchten? Der christliche Glaube hat nicht eigentlich Problemlösungsgestalt, sondern beunruhigt, stellt das Selbstverständliche in Frage. Für den religiösen Menschen wird in seiner Untröstlichkeit die Erfahrung von Schmerz und Leid auch zum Schrei nach Gott selbst, zur Frage und Klage nach seiner Gegenwart *in* eben dieser Situation.

1.3 Klage als Chance des Aufbruchs

Erleben wir die Klage und Anklage im Zwischenmenschlichen als Hilfe zur Konfliktbewältigung, als Förderung der menschlichen Krisenfähigkeit und damit als Weg hin zur eigenen Identität und zum eigenen Heilsein, kann die Rückfrage an Gott, der Protest gegen ihn angesichts von schuldlosem Leiden den religiösen Menschen in der Tiefendimension seines Lebens verankern. Dies hat auch im Gemeinschaftsbezug wichtige Auswirkungen: Es kann davor bewahren, falsche Sündenböcke zu suchen (Vgl. Metz 1995, 51f). »Wo der Mensch es nicht mehr wagt, Gott als Adressaten seiner Klage und damit als Verantwortlichen anzusprechen, wagt er es oft umso mehr, Menschen zu verklagen und kurzschlüssig für Missstände verantwortlich zu machen. [...] Aus der Beziehung mit Gott heraus verdrängte Konflikte und Krisen lassen den Gläubigen konflikt- und krisenunfähig werden. Aus diesem Blickwinkel zeigt sich die Spiritualität der Klage als Bedingung der

Möglichkeit zum Aushalten zwischenmenschlicher Spannungen und Krisen und zur Verhinderung vorschnell emotional entlastender sündenbockartiger Schwarzweißzeichnungen.« (O. Fuchs 1982, 344 f).

Als Gegenseite zur Feststellung, dass eine Theologie, die jeglichen Protest mit religiösen Gründen unterdrückt, zur Stabilisierung bestehender Strukturen beiträgt, steht die These, dass die Fähigkeit zur Klage und zum Protest an Gott Menschen auch stärkt und befähigt zum Konflikt mit den Menschen, auch mit der kirchlichen Gemeinschaft und damit zum Anstoß von Innovationen (vgl. O. Fuchs, 1982, 355 Anm. 3).

1.4 Auf der Suche nach Spuren in der Geschichte der Theologie

Im Schrei Jesu am Kreuz »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« hat der Evangelist Markus diese Erfahrung der Gottesferne und die Klage an Gott auch im Leben Jesu verankert (Mk 15,34). Die Wirkung dieser Aussage in der Geschichte des Christentums war gering; über diese Stelle hinaus sucht man die Sprache der Klage und Anklage an Gott im Neuen Testament vergeblich. Auch in den kirchlichen und liturgischen Gebeten hat sie keinen Ort – ein auffallender Mangel, betrachtet man die Sprache der Gebete durch die Religionsgeschichte hindurch, in der sich neben Jubel und Gesang, Trauer und Zweifel auch die Klage und Anklage findet. Von pastoraltheologischer Seite finden sich heute neue Überlegungen und das Plädoyer für ein Gebet und eine Theologie der Klage (z.B. O. Fuchs 1982).

Über die Rezeption des Alten Testaments, in dem sich eine reiche religiöse Klageliteratur findet, bestand durch die Geschichte des Christentums hindurch die Möglichkeit der Anknüpfung für persönliche Klage und Anklage. Findet sich in der christlichen Exegese dieser Stellen vielleicht ein – wenn auch vielleicht verborgener und nur schmaler – Strang einer heute so schmerzlich vermissen Theologie der Klage?

2. Klage bei Thomas von Aquin

Thomas von Aquin gilt in der Geschichte katholischer Theologie und Kirche nicht unumstritten als Innovator auf spirituellem Gebiet, aber er ist zweifellos einflussreich in der Theologie. Gerade wegen der breiten Wirkungsgeschichte seiner Gedanken und der Stellung, die ihm durch die Jahrhunderte hindurch bis in die jüngste Vergangenheit für die katholische Theologie zukam, erscheint mir ein neues Augenmerk auf diese in der christlichen Tradition verdrängte Dimension wichtig. Finden sich bei ihm Ansätze zu einer Theologie der Klage? Bei den unter seinem Namen überlieferten Gebeten findet sich zumindest kein Gebet der Klage.

Dabei werde ich nicht das Gesamtwerk heranziehen, sondern der Schwerpunkt liegt auf Thomas' Aussagen zum Gebet Jesu am Ölberg und zu Psalm 22, der sowohl Verankerung im alttestamentlichen Schatz der Klageliteratur wie auch den christologischen Bezug bietet. Die Suche nach einer Theologie der Klage bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Überlegungen zum Leben Jesu hat Vor- und Nachteile: Die christologischen Implikationen komplizieren die Überlegungen, gilt es ja immer zugleich die Gott- und

Menschheit Christi im Blick zu behalten; daher die differenzierte Zuordnung der verschiedenen Strebungen in Christus zueinander (vgl. Maidl 1995, 290–305). Andererseits weitet der Blick auf die Menschheit Christi die Perspektive für anthropologische Grundlagen und Möglichkeiten religiösen Verhaltens, die Gefahr einer moralisierenden Engführung von der Sündigkeit des Menschen her wird aufgebrochen.

2.1 Meine Sehnsüchte deuten

Mit dem, was Thomas als Kern allen Betens bestimmt, ist die Spur gewiesen: Der Blick auf Mensch und Welt als Schöpfung Gottes heißt für Thomas selbstverständlich, Ja sagen zum Sein, weil Gott es gut geschaffen hat, dankbar anerkennen, dass der Mensch alles, was er ist, von Gott empfangen hat und dauernd empfängt (*creatio continua*). Und trotzdem ist ihm der Kern des Gebetes nicht der Lobpreis Gottes für sein schöpferisches und erlösendes Wirken, das Zentrum monastischer Lebensform in den Spuren Benedikts. Ausdruck eines veränderten Welt- und Lebensgefühls, wie es sich auch im Umbruch zu neuen Formen von Spiritualität und Frömmigkeit in den Bettelorden zeigt, ist, dass für ihn eine andere Grunderfahrung zur Basis wird: Kreatürliche Verwiesenheit und Kontingenz bedeutet konkret-geschichtlich Mangel, Not, Leid, ist Anlass zur Bitte.

Leid, Schmerz steht für Thomas sowohl in Zusammenhang mit der Sünde des Menschen wie auch mit der Kontingenz der Schöpfung. Die Situation der Not sieht er als Ursprungsort des Gebetes. Gebet ist daher für ihn zutiefst Bittgebet, zuinnerst verbunden mit der wesenhaften natürlichen Bedürftigkeit des Menschen – in seiner Kontingenz und Sündhaftigkeit –, die sich ihm selbst im Sehnen und Streben nach Glück und im Schmerz über und der Flucht vor allem Übel anzeigt. Wichtig ist, wie der Mensch diese innere, ihm naturhafte Sehnsucht mit seinem Verstand deutet. Worauf richtet sie sich? Welche Wege führen zur Erfüllung? Beten, d.h. dass der Mensch seine Erwartung über die eigenen Kräfte hinaus auf die Hilfe Gottes richtet, ist eine mögliche Antwort. Thomas beschreibt daher das Gebet zentral als Interpretation der menschlichen Sehnsucht (*desiderii interpretis*). Ja, noch mehr: als Interpretation der dem Menschen von Gott selbst geschenkten Hoffnung, denn nur Gott selbst kann dem Menschen die Kraft schenken, über die eigenen Grenzen sich nach Gott hin auszustrecken. Was der Mensch dabei an Inhalten von Gott erwartet, kann unterschiedlich sein, abhängig von Person und Situation.

2.2 Mit allen meinen Affekten vor Gott treten: Klagend vor Gott bringen, was zum Himmel schreit.

Die Erfahrung der »Gottverlassenheit« Jesu am Kreuz ist nach Thomas die Erfahrung Jesu, dass der Vater nicht mehr so anwesend war wie zu den Zeiten, als er ihn schützte und seine Bitten erfüllte (STh III 50,2 ad 1; In Ps 21, nr.1).¹ Zwar war der Mensch Jesus – gemäß dem Glauben an die bleibende Vereinigung mit der Gottheit auch im Leiden,

¹ Nur im Psalmenkommentar unterstreicht Thomas auch den Zusammenhang zwischen dieser Erfahrung und der Sünde des Menschen: Gottverlassenheit sei bisweilen Folge der Sünde. Christus trägt diese Sünde und erfährt daher »in persona peccatoris« auch diese Gottverlassenheit. (Vgl. In Ps 21, nr.1: Christus loquitur in persona peccatorum qui quandoque propter peccata dereliquuntur a Deo).

Tod und über den Tod hinaus – nicht von der Gnadenfülle verlassen worden (im obersten Seelenteil hatte er weiterhin den Genuss der Gottesschau, doch ohne Wirkung auf die anderen Seelenteile), doch war er in seiner zeitlichen Existenzweise dem Leiden und Tod ausgesetzt (STh III 50, 2 ad 1; In Ps 21, nr.1). Die Erfahrung von Todesangst, Schmerz, Leid, Traurigkeit usw. teilte Jesus als grundlegende menschliche Erfahrungen mit allen Menschen. Wie gestaltete sich in diesen Erfahrungen seine Beziehung zum Vater? Für Thomas ist das Verhalten Jesu insofern vorbildlich, als es nicht von der Sünde geprägt ist.

Das Ringen mit dem Vater am Ölberg, der klagende Schrei an den als fern empfundenen Gott am Kreuz zeigt für den Aquinaten, dass diese Affekte auch vor Gott ihren Raum haben. Mit all seinen Affekten, auch mit seinem emotionalen Widerstand, seinem Hadern mit dem Willen Gottes, seiner Klage, seinem anklagenden »Warum?« darf er vor den Vater treten. Diesem »Recht« der Affekte, des »natürlichen Wollens« des Menschen stellt Thomas dezidiert den Willen Gottes gegenüber. Wie seine Deutung des Ölberggebetes zeigt, ist dieser Wille dem Menschen in diesen Situationen des Leidens unbegreiflich, ja anstößig. Jesus sträubt sich als Mensch dagegen für die zu leiden, die verblendet sind. Nicht stille, schweigsame Ergebenheit in den Willen Gottes ist Konsequenz des Konfliktes, der Not, des Leidens, sondern die klagende Anfrage, die Anklage Gottes. Doch darf nach Thomas dies nicht das Letzte und Einzige sein: Der natürliche Protest gegen Gott muss mit der religiösen Grundhaltung der Unterordnung unter den Willen Gottes verbunden sein (STh III 21,2c; vgl. Maidl 1995 302–305). Dies ist eine klare Bestätigung, dass für ihn religiöse Bindung an Gott und Klage vor und gegen Gott nicht unvereinbar sind. Wird Thomas aber mit der geforderten Unterordnung der Affekte unter den rational-willentlichen Akt religiösen Gehorsams dem Ernst und der Dramatik der Anklage Gottes gerecht?

Zwei Momente kommen dabei unzureichend zum Ausdruck: So sehr Thomas an anderen Stellen unterstreicht, dass Jesus als Mensch einen Weg ging, dass er lernte, betrachtet er das Ringen Jesu mit dem Vater nicht prozesshaft, als Schritt eines Weges, der von der mit allen Kräften (Affekt *und* Willen) geführten Klage zum Festhalten am Unbegreiflichen führt. Vielmehr dominiert bei Thomas der Blick auf die christologische Problematik: Wie lässt es sich denken, dass der Gottmensch mit Gott ringt, gegen ihn klagt? In dem Bemühen um die ontologische Zuordnung der Naturen in Christus geht die dynamisch-prozesshafte Dimension seiner Menschlichkeit verloren. Dass es sich in der Klage um einen wesentlichen *Schritt im Prozess* des Glaubenslebens handelt, der auch in der Not am guten und die eigene Einsicht übersteigenden Gott festhält, macht Thomas nicht deutlich. Die Klage und Anklage an Gott in der Situation des Leides, der Ferne Gottes ist nicht ein Akt der Abwendung, sondern der Hinwendung zu Gott, ein Nicht-von-Gott-lassen. Der Mensch setzt sich dem Fremd- und Anderssein Gottes voll Schmerz aus. Jürgen Werbick sucht dies zu beschreiben als ein »verletztes Nein«, das nicht das letzte Wort sein will, »da es dem gesagt und geklagt ist, der als Adressat der Klage in Anspruch genommen wird« (Werbick 1996, 74). Bei den Aussagen des Aquinaten ist die Gefahr gegeben, dass die Betonung der notwendigen Unterwerfung unter den Willen Gottes zu einer quietistischen Ergebenheit führt, die die Klage und Anklage ausschaltet, ja letztlich als Unrecht und Schuld vor Gott deklariert, wie es in der Geschichte der Kirche gesche-

hen ist. Das Anliegen des Aquinaten wurde damit verkürzt. Er spricht den Akt des Haders, der Klage und Anklage des Menschen an Gott als integralen Bestandteil vollen Menschseins an. Dies liegt in der Linie seines Ansatzes beim Bittgebet:

»Das Bittgebet entspringt dem Nichteinverstandensein, dem Verändertsehen- oder Bewahrtbleibenwollen« (Werbick 1996, 70). Als Verschärfung der Bitte ist die Klage und Anklage daher nicht nur ein Durchgangsmoment im Prozess des Betens, sondern für das Hier und Jetzt menschlichen Lebens konstitutiver Ausdruck. Sie wortet die Grundsituation des Glaubenden aus: die Spannung zwischen der Erfahrung von Leid und Unheil und dem Hoffen auf Gottes Heilsverheißungen. Ist die An-Klage Gottes nicht ein Schrei für den unwiederbringlichen Wert des jeweiligen Augenblicks und des jeweiligen Geschöpfes, der jeweiligen Situation, also für den Vorrang des Konkreten und Singulären vor dem Allgemeinen und Ganzen, der Zeit vor dem einer umfassenden allgemeinen Ewigkeit? Thomas sieht das Ringen des Menschen um Heil und Glück im Hier und Jetzt. Sein Anliegen ist es aber, den Blick für den Gesamthorizont zu öffnen.

2.3 Im Vertrauen auf Gott, Vergängliches lassen lernen

Den Schmerz und die Klage des Menschen über den Verlust zeitlicher Güter relativiert Thomas gemäß dem begrenzten Stellenwert, den er diesen für einen Christen beimisst: Erst durch Christus wurde die Hoffnung des Menschen auf sein endgültiges, seine ganze Existenz erfüllendes Heil gelenkt, auf die geistlichen, ewigen Güter, auf die ewige Gemeinschaft mit Gott. Erst durch die Gabe des Geistes Gottes selbst ist dem Menschen die Kraft gegeben, sich nach diesen übernatürlichen Gütern auszurichten (vgl. Maidl 1995, 177). Sein anspornendes Motto ist daher: Von Gott nichts Geringeres erhoffen als Gott selbst. Diese Verheißung ist die dem Menschen unausdenkbare, nur von Gott selbst ihm geoffenbarte Erfüllung, das Glück seines Lebens. Die Hoffnung, die das Alte Gesetz schenkte, war für Thomas zwar ein wichtiger Schritt: der Mensch erwartete sein Heil nicht mehr von seinen eigenen Kräften, sondern von Gott, er schrie daher in all seinen Nöten zu Gott als seinem Helfer. Doch das Ziel, das er dabei erstrebte, war zu kurz gegriffen: Gemäß der für das Volk Israel zentralen Exoduserfahrung hoffte er auf sinnenfällige, irdische Güter, auf das Land Kanaan, in dem Milch und Honig fließen, auf die Abwesenheit von körperlicher Not und Gefangenschaft (STh I-II 91,5c mit Verweis auf Ex 3,8-17). Legt Thomas damit nicht die Grundlage für eine Jenseitsvertröstung und Spiritualisierung? Ist das Ernstnehmen irdischer Existenz nur dem Juden möglich? Die Gefahr ist sicherlich gegeben. Gerade in den Kontexten von Leid und Schmerz unterstreicht Thomas die Jenseitigkeit des christlichen Heils.² Doch ist zu beachten, dass Thomas den Wert zeitlicher Güter nicht gänzlich leugnet, vielmehr ihre Dienstfunktion für den Menschen betont: Die Weisung Jesu in Mt 6,33 zeigt für ihn eine Wertordnung an. Den zeitlichen Gütern kommt in Hinordnung auf das Hauptziel menschlichen Lebens, der Suche und dem Bemühen um das Reich Gottes, der Charakter von notwendigen Stützen (admi-

² Für das rechte Verständnis dieser Akzentuierung ist der zeitgeschichtliche Kontext zu bedenken: die im Vergleich zu unserer Gegenwart begrenzten Möglichkeiten der Menschen, gegen Leid, insbesondere aufgrund von Naturkatastrophen und Krankheiten, anzukämpfen, aber auch die oft eingeschränkten rechtlichen Möglichkeiten für einzelne, gegen aus Ungerechtigkeit erlittenes Leid anzugehen.

nicula) zu, und zwar sowohl als Basis unserer leiblichen Existenz wie unserer immer leiblich-welthaft erfolgenden Handlungen, in denen wir als Mitarbeiter Gottes zum Kommen des Reiches Gottes beitragen wollen (vgl. Maidl 1995, 239 f).

Das Anbrechen des Gottesreiches im Irdischen hat für Thomas zunächst geistig-geistliche Gestalt: es ist ein Geschehen, das den Menschen innerlich ergreift und verwandelt: Einbruch des Ewigen in die Zeitlichkeit geschieht dadurch, dass der Mensch von Gott her erfährt, ihm zugesprochen wird – und zwar in einer Weise, die all seine Kräfte, nicht nur den Verstand umfasst –, dass Gott ihm nicht fern, sondern nah, dass er ihm Freund ist.³ Gemäß der dem Menschen wesentlichen leibhaften Existenz muss diese innere Erfahrung aber auch materiell-körperliche Gestalt finden: im Handeln des Menschen aus diesem Geist, der hindrängt auf eine gerechtere Welt, in der das Gesetz der Liebe und nicht das des Hasses zählt; in der notwendigen Erfahrung des zumindest teilweisen Glückens des irdischen Einsatzes. Thomas pocht auf die Erfahrung einer gelegentlichen Erfüllung des Gebetes um zeitliche Güter (temporalia) als notwendiger Basis, um die Hoffnung auf eine letzte, endgültige Erfüllung aufrecht erhalten zu können (STh II–II 83,9 ad 1; vgl. Maidl 1995, 218).

Entsprechend dieser Rangordnung muss und darf der Mensch auf das *ausreichende* Maß dieser Grundlage seines Lebens bedacht sein – bei sich selbst wie auch bei anderen.⁴ Er darf auch darum bitten und entsprechend den Verlust und das Fehlen beklagen. Doch mahnt Thomas dabei zur Vorsicht. Die Sorge um das Irdische sieht er unter Berufung auf Jesu Weisung in der Bergpredigt Mt 6,25 in der großen Gefahr, sich zu verselbständigen, so dass der Blick auf die eigentlichen Werte und auf den eigentlichen Helfer, Gott selbst, verloren geht (vgl. Maidl 1995, 241). Der Verlust irdischer Güter, bis hin zum Verlust des irdischen Lebens ist ihm Chance für den Menschen, sein Herz am Eigentlichen, am Ewigen festzumachen, alle vergänglichen Bindungen zu lassen.⁵ Von allem um Gottes willen ledig werden, wird es Meister Eckhart formulieren. Mit dieser Akzentuierung will Thomas dem neutestamentlichen Zeugnis Rechnung tragen. Nicht die Orientierung am Irdischen darf dominieren, sodass dessen Verlust in die Verzweiflung treibt, sondern in allem natürlichen Hängen am Irdischen ist der Horizont, den christliche Hoffnung eröffnet, weiter.

Eine wichtige Neuakzentuierung bringt Thomas im Laufe seines Lebens durch die differenzierte Bestimmung der theologischen Tugend der Hoffnung. Sie ist nicht primär eine Bewegung der Erwartung höherer, ewiger Güter, sondern eine Bewegung des personalen Vertrauens auf Gott. Nicht die höheren, ewigen Güter sind es also, die der Mensch in die-

³ Auf diese Weise möchte ich übersetzen, dass Thomas die von Gott geschenkte »caritas« als eine Art Freundschaft mit Gott bezeichnet und darin, wie in allen eingegossenen Tugenden (seien sie theologische oder moralische) den Anfang des ewigen Lebens (inchoatio vitae aeternae) gegeben sieht.

⁴ Inwiefern Thomas dabei über die caritative Dimension kirchlichen Handelns hinaus auch an strukturelle Veränderungen dachte, d.h. im Sinne der neuen politischen Theologie, müsste untersucht werden. M.W. ist dies nicht gegeben.

⁵ Besonders stark ist diese Tendenz im Kommentar zu Psalm 22 (nach der Zählung, die Thomas zugrundelegte, Psalm 21): Vgl. In Ps 21, nr.1-2 (ed. Busa). Ist diese Verengung Reginald von Piperno zu Last zu legen, der die reportationes anfertigte? Abweichungen aufgrund einer zeitlichen Differenz zur Lehre der Summa sind aufgrund der Spätdatierung der Vorlesungen über die Psalmen nicht gegeben. Zur Datierung vgl. Weisheipl 1980, 329.

sen Situationen gleichsam vertröstend sich vor Augen stellen soll, sondern entscheidend an der christlichen Bewegung der Hoffnung ist für Thomas, dass der Mensch an Gott als seinem Helfer festhält. Ausdruck dafür ist der Schrei, die Klage, ja Anklage an ihn, die die eigene oder fremde Situation vor ihn stellt und Gott in seiner Zusage der Hilfe, der Nähe, des Heils »stellt«. »Das Vertrauen des Glaubenden kann dann soweit gehen, Gottes Heilswillen größer anzusetzen als Schuld und Unheil. Menschliches Leid muss noch eine größere ›Heils‹-Bedeutung haben als Strafe, Erprobung und Heimsuchung: Gott allein weiß, welche! Eben gerade deswegen ist er anzugehen und zu be-klagen!« (Fuchs 1982, 358). In die Richtung dieser Überlegungen von Ottmar Fuchs geht, wenn Thomas unterstreicht, dass das Gebet für den Menschen die praktische Antwort ist, um sich bei aller theoretisch bleibenden Fraglichkeit des Lebenssinnes und eigenen Heils, gerade angesichts von Leid und Unheil, in Gott fest zu machen (Vgl. Maidl 1995, 150–159). Thomas hat dabei weniger die Theodizeefrage im Auge als die Frage nach der Heilsgewissheit des Einzelnen.

2.4 Die Verheißungen Gottes angesichts des Bösen und der Übel ein-klagen

Bei Thomas von Aquin findet sich aufgrund seiner Betonung des Bittgebetes und aus seiner grundsätzlichen Hochschätzung der natürlichen Kräfte, insbesondere auch der Affekte des Menschen, eine Wertschätzung des Klagegebetes als Ausdruck religiöser Grundhaltung in den Situationen der Not. Es sind die »Seufzer«, die der Geist dem Menschen eingibt, mit denen der Geist Gottes selbst die »Wehen«, die Übel (mala) der Schöpfung und das Ausstehen der erhofften Güter beklagt und voll Sehnsucht um die verheißene und erhoffte Heilung und Vollendung bittet (Vgl. Super Rom 8,22 (nr. 670–674), Super Rom 8,26 f (nr. 693 f). Die Klage entspringt gerade der Spannung zwischen Realität und dem im Glauben Erhofften. Da sich die von Gott selbst dem Menschen geschenkte Hoffnung mehr noch als auf die erhofften Güter auf Gott als den erhofften Helfer richtet, muss die Notsituation zur Klage an Gottes ausstehende Hilfe werden. Auch in dieser Form ist das Gebet, was Thomas als sein Wesen benannte: Interpretation der Hoffnung. In der Situation des Leidens geschieht diese Interpretation notwendig in der Ein-Klage der von Gott selbst geschenkten Hoffnung. Diese Ein-Klage nimmt sowohl die jeweilige Situation wie auch die Verheißungen Gottes ernst. Sie ist Anruf an einen Gott, der nicht berechenbar, dessen Wege nicht durchschaubar sind, der aber trotzdem als der präsente und heilschaffende Gott mitunter wider alle Hoffnung erhofft wird. So hält sie den Raum offen für das Anderssein Gottes (Vgl. Werbick 1996, 89, 94). Auch die Klage hat daher teil an dem, was Thomas als tiefen Sinn allen Betens zeigt: Hinführung in die Begegnung mit dem je anderen und neuen Gott, Wachsen im Vertrauen zu ihm.

In den natürlichen affektiven Grundlagen verankert Thomas von Aquin das Hoffen im irasziblen Seelenteil. Die Kraft des Zornes ist nötig, um am Erhofften gegen alle Widrigkeiten festzuhalten. Betont Thomas zwar für das hoffende Ausgreifen auf Gott, dass dies nur als Akt des menschlichen Geistes, nicht der Affekte, erfolgen kann, soll Gott selbst dabei »erreicht« werden. Doch ist die Färbung des Irasziblen, die an der Basis dieses Aktes steht, nicht einfach überholt. Der Zorn stellt sich den Widerständen – in Weiterführung von Thomas ist am Ende des 20. Jahrhunderts zu formulieren: auch den Widerstän-

den, die die Bestialität des Menschen, das Leiden der Opfer dem Glauben an den guten und mächtigen Gott stellt. Die Klage und Anklage an Gott selbst ist die Weise, voll »zorniger Kühnheit« an der Hoffnung auf ihn festzuhalten (vgl. O. Fuchs 1999, 278).

3. Ertrag

Als Weiterführung der Anliegen des Thomas aus heutiger Fragesituation lässt sich verstehen, was Gotthard Fuchs als notwendigen Ansatzpunkt im Zusammenhang mit einer Theologie des Bittgebetes, die nicht neuzeitlicher Religionskritik unterliegen will, formuliert: »Der Not und dem Bedürfnis sich entringend, lässt die Bitte zu Wort und zur Welt kommen, was zum Himmel schreit. Es klagt die Verheißungen Gottes ein und ist Ijobklage, Jesusklage angesichts all dessen, was sprachlos und mundtot macht. Darin, im Namen Jesu, im Namen Gottes, spricht das Gebet die Sehnsucht Gottes selbst aus, dessen Reich kommen will, dessen unaussprechlicher Name heiligend angerufen sein will – Bleibe und Hoffnung auch in tiefster Nacht.« (G. Fuchs 1996, 70).

Thomas kann nicht als Gewährsmann herangezogen werden, um eine Spiritualität zu stützen, »in der menschliche Geschichte und Emotionalität auf die synchrone Einheitsfigur einer falsch verstandenen Gottergebenheit reduziert worden sind. Der Mensch kann sich nicht in jeder Sekunde seines Lebens spontan und unmittelbar in die ›Vorsehung‹ hineinbegeben.« (O. Fuchs 1982, 359). Solange zur Geschichte des und der Menschen das Böse und das Leid gehören, so lange gehört zur lebendigen Beziehung zu Gott der Sprechakt der Klage.

Klage und Hingabe, Protest und vertrauende Annahme, »Widerstand und Ergebung« gehören für Thomas in die Beziehung des Menschen zu Gott hinein, die Gottes Verheißung und ebenso die Würde der Schöpfung ernst, beim »Wort« zu nehmen versucht. Nur so kann sie – wie auch jede zwischenmenschliche Beziehung – lebendig sein und bleiben. Das Bittgebet mit der Klage als seiner Spitze ist der Akt, mit dem der Mensch sein Leben in allem Versagen und Leid offen hält für ein Glück, das noch nicht in der Welt ist, aber in die Welt kommen soll. Dass der Beter es immer wieder schafft, wider alle Hoffnung zu hoffen, sich an Gott zu adressieren mit allem Protest und der Klage über seine Abwesenheit, ist für Thomas die Wirkung des Heiligen Geistes. Um das Spannungsfeld christlicher Existenz durchleben zu können, bedarf es dieser Hilfe. So sehr sich Anhaltspunkte zu einer Hochschätzung des Klagegebets in Thomas' Ansatz finden, ist zu bedauern, dass er sie innerhalb seiner Gebetstheologie nicht weiter entfaltet hat. Es zeigen sich immer wieder Tendenzen, die Momente der Klage und Anklage schnell zu relativieren: mit der Betonung der notwendigen willentlichen Unterordnung unter Gottes Vorsehung, mit der Unterstreichung der Jenseitigkeit letzten Glücks und Heils. In der Geschichte christlicher Frömmigkeit scheinen diese Momente mehr Wirkung entfaltet zu haben als die deutlich grundgelegte Ermutigung zum Klagen und Hadern mit Gott. Welches Gewicht hat die Klage über das Böse, das Leid, das Nichts, den Unsinn im umfassenden Horizont des Seins und des Sinnes? Die Frage verweist weiter auf das Grundproblem, wie das Leid und das Böse in einer die ungeheuerliche Realität an-denkenden, er-innernden Weise gedacht werden können, sowie auf die eschatologische Frage, wie das Anbrechen des Rei-

ches Gottes im Hier und Jetzt für den Einzelnen erfahrbar wird oder auf ein Jenseits aussteht. Um die Problematik in diesem Horizont zu zeichnen, müssten weitere Aussagen des Aquinaten herangezogen werden, insbesondere auch sein Kommentar zu Pseudo-Dionysius Areopagitas Werk »De divinis nominibus« wie auch die Eschatologie in seinem Sentenzenkommentar.

4. Weiterführung

Wird Klage zur Einübung und zum Hinfinden zum »Deus praesens«, zum gegenwärtigen Gott als dem Spezifikum christlichen Glaubens? Weist die Anklage Gottes im Sinne jüdischer Glaubenserfahrung wie der Erfahrung Jesu und mancher Christinnen und Christen noch tiefer? Auf den Gott, der als der Vorübergegangene (in der »Spur«) anwesend ist, dessen Nähe dem Menschen aufscheint, als er sich entzieht (wie in der Emmaus-Erzählung), der daher im Leiden und Leid (dem eigenen und fremden) als der Andere aufleuchtet.

Im Leid, ob eigenem Leid oder in der Begegnung mit fremdem Leid, bin ich mit einer Situation konfrontiert, die nicht verstehbar, die in meine Denk- und Deutekategorien nicht integrierbar, die nicht harmonisierbar oder einfach zu vereinnahmen ist. Kann ich sonst in meinem Leben Anderes und Andere, die mir begegnen, verstehend in mir Bekanntes – wie etwa meine eigenen Lebens- und Wertvorstellungen – einordnen, so entzieht sich das Leid meinen Versuchen. Ich bin damit konfrontiert, dass mir das Andere als das Andere begegnet, dass es mir fremd bleibt. Wo die eigenen Vorstellungen und Verstehensmodelle nicht mehr greifen, kann auch Gott als der Andere, der Transzendente begegnen, Gott als Gott, den ich nicht einengen, nicht reduzieren kann auf meine Gottesvorstellungen und -bilder, der diese vielmehr sprengt und auch mich damit öffnet (vgl. Freyer 1996, 108–110).

In der Situation des Leides sogleich einen Sinn zu sehen oder sich demütig in die »Vorsehung« zu stellen, bedeutet, die Konfrontation mit dem Anderen, auch mit dem anderen, fremden Gott nicht zuzulassen, sondern die Wirklichkeit in den Zirkel des Verstehens zu schließen, eines Verstehens, das von meinem und anderer endlichen, menschlichen Erkenntnisvermögen bestimmt ist, sosehr es seine Impulse auch aus den Offenbarungen Gottes in der Geschichte nehmen mag. Die Klage und Anklage hingegen bewegt sich in der Spannung zwischen eigenen Vorstellungen und Erwartungen – auf der Basis von Verheißungen Gottes – und dem ganz Anderen der konkreten Situation, sie bricht schmerzvoll den Raum der eigenen geschlossenen Welt auf, öffnet ihn für einen Gott, der doch so anders ist, dessen Gedanken und Wege hoch über unseren Gedanken und Wegen sind. Sie hält die Spannung aufrecht, dass der fremde Gott doch mein Gott ist. »Meinem Gott«, aber vielleicht auch dem anderen Menschen und mir selbst werde ich mit der existentiellen Erfahrung des Anders- und Fremdseins neu begegnen, mit mehr Sensibilität und Achtung vor dem unverrechenbaren Wert dessen, was mir fremd ist. Der Hinweis auf diese Chance will keineswegs als Leid verherrlichen. Gerade das Plädoyer für die Klage und Anklage, auch Gottes, im Leid ist dagegen gerichtet, steht doch die Klage und An-

klage Gottes meist am Ende – an der Grenze hin zur Verzweiflung – einer Vielzahl von Versuchen, die Situation des Leides mit eigenen Kräften zu mindern.

Die Klage hält daran fest, dass Gott der eine Schöpfer und Herr ist; sie wehrt sich gegen eine dualistische Aufspaltung der Welt. Sie tut dies in Form eines schmerzlichen Offenhaltens hin auf den guten Grund und Horizont. So ist das Klagegebet Antwort auf die Verheißungen Gottes dort, wo der Logos der Theologie angesichts des Bösen und des Leides an seine Grenzen stößt.

»Das Gebet ist nicht fertig mit der Theodizee; es steckt mittendrin und kann nicht aufhören zu fragen, warum Gott so ist, warum sein guter Wille nicht erfahrbarer, realitätsbestimmender ist, warum es deshalb so unendlich schwierig ist, zu diesem Gott Amen zu sagen. Das Gebet ist aber auch niemals fertig mit der Frage, wie Gottes Wille Wirklichkeit werden kann« (Werbick 1996, 80). Das Gebet, insbesondere in der Form von Klage und Anklage, wird so zur »Heimatstätte negativer Theologie« (Werbick 1996, 94).

Literatur

- Bernhart, Joseph* (1950): Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung, Erste Auflage München, neu hrsg. von Georg Schwaiger, Weißenhorn 1988.
- Fuchs, Gotthard* (1996): »... lautlos geschrien, daß es anders sein soll.« Theologische Anmerkungen zur Dichtung Paul Celans. In: ders. (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a. M., 53–80.
- Fuchs, Ottmar* (1982): Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München.
- Fuchs, Ottmar* (1999): Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. In: *ThQ* 179, 260–288.
- Freyer, Thomas* (1996): Alterität und Transzendenz. Theologische Anmerkungen zur Hermeneutik. In: *BThZ* 13, 84–110.
- Lewis, Carl W.* (1994): Über den Schmerz, Köln/Olten, 27.
- Maidl, Lydia* (1995): *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin* (VGI, NF 35), Paderborn.
- Metz, Johann Baptist* (1990): Theologie als Theodizee?. In: Willi Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München, 103–118.
- Metz, Johann Baptist* (1991): Was ist mit der Gottesrede geschehen? In: *HK*, September, 418–422.
- Metz, Johann Baptist* (1995): Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt. In: Hubert Irsigler/Godehard Ruppert (Hgg.), *Ein Gott, der Leiden schafft?* (Bamberger Theologische Studien 1), Frankfurt a. M. u.a., 43–58.
- Steins, Georg* (Hg.) (2000): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage.
- Thomas von Aquin, Lectura super S. Pauli epistolam ad Romanos* (Super Rom). In: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, 2 Bde., Turin/Rom, Bd. I, (1953): 1–230.
- Thomas von Aquin, Postilla super Psalmos* (In Ps). In: *Opera omnia*, ed. R. Busa, Rom/Bad Cannstatt 1980, Bd. 6, 48–130.
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae* (STh). In: *Opera Omnia* Bd. V–XII, ed. Leonina, Rom 1889–1906.
- Weisheipl, James* (1980): *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz/Wien/Köln.
- Werbick, Jürgen* (1996): Was das Beten der Theologie zu denken gibt. In: ders./Johann Baptist Metz/Joh. Reikerstorfer, *Gottesrede* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 1), Münster, 59–94.