

# Der leidende Gott <sup>2</sup>

Vortrag bei der Jahrestagung der ibg, Eisenach 2009

---

»Nach meiner Kenntnis ist es in der gesamten deutschen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts [bis zu diesem Zeitpunkt] einzigartig, dass einer vom ‚leidenden Gott‘ zu sprechen wagt. Weder bei Schleiermacher noch bei Kierkegaard, weder bei Barth noch bei Bultmann findet sich diese Erkenntnis.«<sup>3</sup> So die Einschätzung Jürgen Moltmanns, formuliert bei seinem Eröffnungsvortrag auf dem X. Internationalen Bonhoeffer-Kongress 2008 in Prag.

Bonhoeffer war nicht nur der erste im deutschsprachigen Kontext, der vom leidenden Gott sprach. Er löste auch eine regelrechte »Theologie des Leidens Gottes«<sup>4</sup> aus. Bonhoeffers Rede vom leidenden Gott und von der Ohnmacht Gottes habe, so kann man lesen, zu »eine[r] Art Trendwende in der christlichen Gotteslehre«<sup>5</sup> geführt - so dass manche klagen, » ... fast schon bis zum Überdruß« seien sie zitiert worden, die einschlägigen Passagen aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen.

Worin die durch Bonhoeffer veranlasste »Trendwende« in der christlichen Lehre von Gott bestand, soll im Folgenden herausgearbeitet werden, und zwar in vier Schritten. Im ersten Teil wird deutlich gemacht, warum in der Theologie so lange *nicht* vom leidenden Gott geredet wurde. Im zweiten Teil wird Bonhoeffers Rede vom leidenden Gott analysiert. Im dritten Teil wird auf das interessante und für das Verständnis Bonhoeffers nicht unwesentliche Phänomen hingewiesen, dass es sehr wohl historische Vorläufer von Bonhoeffers Rede vom lei-

---

<sup>2</sup> Von der Autorin überarbeitete Fassung

<sup>3</sup> Jürgen Moltmann, Theologie mit Dietrich Bonhoeffer. Die Gefängnisbriefe, in: Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?, hg. von John de Gruchy, Stephen Plant und Christiane Tietz, Gütersloh 2009, 17-31, 29.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Jan Rohls, Der leidende Gott in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik, hg. von Peter Koslowski und Friedrich Hermanni, München 2001, 31-56.

<sup>5</sup> Jan Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie, Berlin/New York 1998, 36 (für Bauke-Ruegg markieren diese Trendwende Bonhoeffers Überlegungen zusammen mit Barths Diktum »Macht an sich ist böse« [Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zürich 31948, 589]).

denden Gott gab. Und im vierten und letzten Schritt wird die Kritik an der Rede vom leidenden Gott aufgegriffen - und diese Kritik kritisiert.

## 1. Das klassische Apathieaxiom

Dass Gott nicht leiden kann, meint man von alters her zu wissen. Schon in der antiken griechischen Philosophie, und zwar bereits in ihren Uranfängen, bei den so genannten Vorsokratikern, den sozusagen ersten westlichen Philosophen, die noch vor Sokrates die europäische Bühne betraten, begegnet diese Ansicht.

Vorher noch pflegte man einen mythischen Zugang zur Welt: man deutete den Wechsel von Tag und Nacht, Erdbeben, Donner oder Blitz als Taten der Götter. In den griechischen Mythen, den Geschichten von Zeus oder Poseidon, wird dies plastisch erzählt. Die Vorsokratiker hingegen versuchten die Welt ohne einen Rückbezug auf solch launische Göttergestalten zu erklären; sie versuchten die Welt rational zu *verstehen*. Dazu abstrahierten sie: aus den alltäglich beobachteten Vorkommnissen leiteten sie wiederkehrende Strukturen und allgemeine Welteigentümlichkeiten ab.

Die meisten Vorsokratiker beobachteten, dass in der Welt alles Lebendige zuerst entsteht und dann wieder vergeht, die Welt also wesentlich *veränderlich* ist.<sup>6</sup> Sie kennen alle den berühmten Satz des Vorsokratikers Heraklit, in dem diese radikale Veränderlichkeit und Vergänglichkeit bildlich vor Augen gestellt wird: »Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen«.<sup>7</sup>

Bei dieser Beobachtung blieb man nicht stehen, sondern fragte: Wie kommt es überhaupt zum Entstehen von Dingen und zu dieser veränderlichen Welt? Woher kommen die Dinge?<sup>8</sup> Als erste Antwort ergibt sich: eine Pflanze z. B. ist aus einem Samen entstanden, ein Kind durch seine Eltern. Dieses Andere ist aber seinerseits ebenfalls entstanden

---

<sup>6</sup> Klassisch hierfür ist der »Satz des Anaximander«: »Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das apeiron [das grenzenlos-Unbestimmbare]. Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.« (Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels, hg. von Walter Kranz [= DK], Bd. 1, Zürich 61951, 12 B 1).

<sup>7</sup> DK 22 B 91.

<sup>8</sup> N.B. Diese Frage stellt sich nur dann, wenn man Veränderung beobachtet. Bei einer ganz und gar unveränderlichen Welt müsste man nicht nach ihrem Ursprung fragen; sie wäre einfach immer schon da gewesen, ganz genau so, wie sie es heute ist. Wenn man aber beobachtet, dass Dinge entstehen, dann muss man nach dem Woher ihrer Entstehung fragen.

und wird wieder vergehen.

Weil mit einem solchen *unendlichen Prozess* des Entstehens und Vergehens für die Alten noch keine befriedigende Antwort auf das Entstehen und Vergehen als solches gegeben war, folgerten sie: Es muss einen *Urgrund* der Dinge geben, der seinerseits weder entsteht noch vergeht, der seinerseits *unveränderlich* und *unbewegt* ist. Er kann Ursprung von allem Endlichen und Veränderlichen nur deshalb sein, weil er von diesem fundamental unterschieden ist und alles, was das endliche Sein bedroht, von ihm ausgeschlossen ist.<sup>9</sup> Der Urgrund aller Dinge muss daher ohne Alter und Tod, ohne Anfang und Ende sowie ohne Verderb, kurz: er muss insgesamt ohne Veränderung sein.<sup>10</sup> Diesen Urgrund nennen die Vorsokratiker das Göttliche oder den Gott. Der Gott kann nicht veränderlich sein und er kann nicht durch Bewegung charakterisiert sein. Entsprechend liest man bei den Vorsokratikern: »Stets aber am selbigen Ort verharret er [der Gott] sich garnicht bewegend, und es geziemt ihm nicht hin- und herzugehen bald hierhin bald dorthin.«<sup>11</sup>

Platon und Aristoteles nehmen diese Impulse auf. Platon, der Gott als »in jeder Hinsicht das Beste«<sup>12</sup> beschreibt, betont, Gott könne sich nicht wandeln, sondern bleibe sich selbst immer gleich; denn wenn er jetzt das Beste, d.h. vollkommen ist, dann könnte er sich nur wandeln zu etwas Unvollkommenerem hin. Es ist also, schärft Platon ein, »unmöglich ... für den Gott, daß er sich selbst ändern will«.<sup>13</sup> Aristoteles hat diese Einsicht geistesgeschichtlich wirkmächtig auf den Punkt gebracht, indem er von Gott als dem »unbewegten Beweger«<sup>14</sup> sprach: Gott ist der Beweger, insofern er der Grund und das Ziel für all unser Streben ist. Alles, was ist, will zu Gott hin, liebt Gott. Zu Gott zu wollen setzt uns in Bewegung. Aber Gott selbst bewegt sich nach Aristoteles nicht; er ist unbewegt. Er strebt nicht nach irgendetwas anderem; er liebt nicht. Er ist, so könnte man sagen, wie ein selbstgenügsamer Magnet, der alles andere anzieht, aber von nichts selbst angezogen wird.

Die in den ersten Jahrhunderten nach Christus sich ausbildende christli-

---

<sup>9</sup> Vgl. Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 51987, 199; Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 1, Darmstadt 1971, 46.

<sup>10</sup> Vgl. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, 40.

<sup>11</sup> Xenophanes, DK 21 B 26.

<sup>12</sup> Politeia 381b.

<sup>13</sup> Politeia 381c.

<sup>14</sup> *Metaphysik*, Buch XII 1072a.

che Theologie ist im Gespräch mit der griechischen Philosophie entstanden. Weil man zeigen wollte, dass der christliche Gott »nicht nur der jüdische Nationalgott, sondern der eine Gott aller Menschen ist«<sup>15</sup>, musste man beweisen, dass die von den Philosophen formulierten Kriterien für das, was Gott genannt zu werden verdient, und die von ihnen ausgemachten Bedingungen dafür, wie Gott Urheber des gesamten Universums sein könne, durch den christlichen Gott erfüllt sind. Entsprechend übernahm man die griechische Vorstellung vom unbewegten Gott in die christliche Lehre.

Weil Bewegtwerden sich insbesondere vollzieht im Bereich der inneren Gemütsbewegungen,<sup>16</sup> dann, wenn wir durch etwas anderes bewegt werden, können nach dem Urteil der Kirchenväter auch Emotionen von Gott nicht ausgesagt werden.<sup>17</sup> Emotionen (die göttliche Liebe zählte man nicht hinzu) ist man ausgeliefert, sie treten ein, ohne dass man sie steuern kann. Mit Gottes Vollkommenheit und seinem Von-nichts-abhängig-Sein passt solches in keiner Weise zusammen. Und Emotionen sind unbeständig, sie wechseln sich ab. Solches steht zu Gottes Ewigkeit und unveränderlicher Glückseligkeit im Widerspruch. Und schließlich, bezogen auf die Situation des Leidens: Ein Gott, der leidet, ist passiv dem Einfluss durch anderes ausgesetzt.<sup>18</sup> Auch das schickt sich für einen Gott nicht. Gott ist leidensunfähig, er ist ein »a-pathischer« Gott. Zwar gab es vereinzelt Stimmen in der Alten Kirche, die vom »Leiden« Gottes sprachen.<sup>19</sup> Aber die Mehrheit hielt dafür: Gott liebt zwar, aber er kann nicht leiden. Sie schloss sich damit der griechischen, durch Nachdenken über die Differenz zwischen dem Göttlichen und der Welt gewonnenen, »metaphysischen« Bestimmung der Eigenschaften Gottes an.

Gleichzeitig musste sich die junge christliche Theologie aber damit auseinandersetzen, dass die neutestamentlichen Texte davon sprechen,

<sup>15</sup> Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 90.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Hans Reiner, Art. Apathie I., Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Darmstadt 1971, 429-433, 429.

<sup>17</sup> Vgl. zum Folgenden Marcel Sarot, Art. Apathie II. Dogmatisch, RGG4, Bd. 1, Tübingen 1998, 583.

<sup>18</sup> Vgl. M. Arndt, Art. Leiden, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Darmstadt 1980, 206-212, 206: »Der Begriff L.[Leiden] ... meint - in Abhebung von dem den objektiven Tatbestand bezeichnenden Begriff ‚Leid‘ ... - zunächst das subjektive Erleben eines dem Subjekt Zustoßenden ... Die dem L. immanente Eigenschaft einer - wenn auch nur vorläufigen - Passivität bringt den Begriff in Gegensatz zu Begriffen wie ‚Tun‘, ‚Handlung‘«.

<sup>19</sup> Vgl. Ekkehard Mühlenberg, Der leidende Gott in der altkirchlichen Theologie, in: Koslowski / Hermann (Hg.), Der leidende Gott, 73-86.

dass *Jesus* am Kreuz gelitten hat und hier »den Gesandten Gottes und machtvollen Wundertäter die Ohnmacht ein[holt]«. <sup>20</sup> Wollte man nicht zu der Aussage Zuflucht nehmen, *Jesus* habe nur scheinbar gelitten - was bspw. der Dokerismus tat - , dann musste man behaupten, *Jesus Christus* habe allein nach seiner menschlichen Natur gelitten, nicht aber nach seiner göttlichen. Seine göttliche Natur sei »impassibilis«, apathisch, leidensunfähig. <sup>21</sup> Die Hauptlinie der christlichen Theologie hat bis ins 20. Jahrhundert hinein an diesem Dogma von der Leidensunfähigkeit Gottes festgehalten - ungeachtet der Tatsache, dass das christliche Spezifikum die Geschichte vom am Kreuz leidenden und sterbenden *Christus* ist.

Sie überhörte damit die Mahnung *Martin Luthers*: »... wenn ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir *Christus* ein schlechter Heiland. So bedarf er wohl selbst eines Heilandes.« <sup>22</sup> *Luther* gesteht zu: Zwar hat die »alte ... Frau Vernunft« darin recht, dass »die Gottheit [an sich <sup>23</sup> ] ... nicht leiden noch sterben« kann. Aber weil durch die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in *Jesus Christus* auch etwas mit der göttlichen Natur geschieht, »weil Gottheit und Menschheit in *Christus* eine Person sind, so gibt die Schrift um solcher persönlichen Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt und umgekehrt - und ist auch also in der Wahrheit. Denn das musst Du ja sagen: Die Person, zeige auf *Christus*, leidet, stirbt. Nun ist die Person wahrhaftiger Gott. Drum ist's recht geredet: Gottes Sohn [und das heißt die zweite Person der göttlichen Dreieinigkeit] leidet.« <sup>24</sup>

## 2. *Dietrich Bonhoeffer*s Rede vom leidenden Gott

Auch für *Bonhoeffer* ist es *Christus selbst*, der zu einem Umdenken gegenüber den traditionellen metaphysischen Vorstellungen von der Allmacht und Leidensunfähigkeit Gottes anleitet. Denn in *Christus* begegnet in seinen Augen *Gott ganz*. Bereits in der Christologievorlesung 1933 hielt *Bonhoeffer* fest: »Das ist einer der ersten theologischen Sätze, daß

<sup>20</sup> Walter Rebell, Art. Leiden IV, RGG4, Bd. 5, Tübingen 2002, 239-241, 240.

<sup>21</sup> Vgl. Werner Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, aus dem Nachlass hg. von W. Maurer und E. Bergsträßer, Berlin 1957, 74ff.

<sup>22</sup> *Martin Luther*, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528, WA 26, 319.

<sup>23</sup> D.h. unverbunden mit der menschlichen Natur.

<sup>24</sup> *Martin Luther*, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, WA 26, 321.

Gott ganz ist, wo er ist.«<sup>25</sup> Das Denken dürfe nicht anheben »bei den isolierten Naturen, sondern bei der Gegebenheit, Jesus Christus ist Gott.«<sup>26</sup>

Während seiner Haft wird Bonhoeffer Christi Kreuz in besonderer Weise wichtig. Weil am Kreuz eben nicht einfach ein Mensch hängt, sondern Gott selbst, veranlasst ihn das Kreuz dazu, dem traditionellen metaphysischen Gottesbild zu widersprechen. Er versucht das Leiden und Sterben Christi nicht als »Panne« Gottes wahrzunehmen, gegenüber der sich dann in der Auferstehung das eigentlich Göttliche wieder durchsetzt. Das Kreuz ist vielmehr der Ort, an dem Gott sein Wesen zeigt und von dem her Gottes Gottsein zu verstehen ist.<sup>27</sup>

Gott ist am Kreuz, schreibt Bonhoeffer, durch »Ohnmacht und Leiden« gekennzeichnet.<sup>28</sup> Worin besteht seine Ohnmacht? Und woran leidet Gott? Gott leidet am Kreuz, er erleidet die Macht der Welt; und er erleidet alles menschliche Leiden, leibliches wie seelisches.<sup>29</sup>

Zum Ersten: Gott *leidet* am Kreuz, insofern er passiv ist und etwas mit sich machen lässt: »Gott *lässt sich* aus der Welt *herausdrängen* ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt.«<sup>30</sup> Gott lässt sich von den Menschen ans Kreuz schlagen. Er leidet *an* der Welt. Christus steigt nicht in Glanz und Glorie vom Kreuz herab. Und auch der göttliche Vater greift nicht mit himmlischen Heerscharen rettend ein. Ein solcher leidender Gott ist, so sieht Bonhoeffer sehr genau, »die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet.«<sup>31</sup> Der religiöse Mensch erwartet einen »allmächtigen« Gott, und das heißt für Bonhoeffer: einen metaphysischen Gott, dessen Eigenschaften sich aus der Differenz Gottes zur Welt ergeben. Der metaphysisch-allmächtige Gott handelt immer dort, wo Menschen an ihre Grenzen stoßen und sich nicht mehr zu helfen wissen. Er handelt, wenn Menschen meinen, nicht

---

<sup>25</sup> Christologievorlesung (1933), DBW 12, 335.

<sup>26</sup> DBW 12, 336.

<sup>27</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, ZThK 65 (1968), 93-116, 108.

<sup>28</sup> Vgl. Widerstand und Ergebung, DBW 8, 534: »Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes«.

<sup>29</sup> Vgl. DBW 8, 35.

<sup>30</sup> DBW 8, 534 (Hv. von mir).

<sup>31</sup> DBW 8, 535.

mehr handeln zu können.<sup>32</sup> Der christliche Gott ist nicht in dieser Weise allmächtig.

Und zum Zweiten: Gott erleidet am Kreuz das Leiden aller Menschen, und zwar nicht nur als mitfühlende, von außen betrachtende Besorgnis, sondern als eigenes Leiden. Er leidet nicht nur *an* der Welt, er leidet *in* der Welt. »Christus - so sagt die Schrift - erfuhr alles Leiden aller Menschen an seinem Leibe als eigenes Leiden - ein unbegreiflich hoher Gedanke! -, er nahm es auf sich in Freiheit.«<sup>33</sup> Christi Leiden ist wie ein Hohlspiegel, der alles menschliche Leiden bündelt.

Insbesondere erleidet Gott - das klingt paradox - das schlimmste und beängstigendste aller Leiden: die Gottverlassenheit.<sup>34</sup> Gott lässt sich so sehr auf das Menschsein ein, dass er sogar die fundamentalste Einsamkeit des Menschen teilt. Bonhoeffer entnimmt dies Markus 15,34: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!« Diesen Ruf will Bonhoeffer nicht relativieren. Christus kostet »das irdische Leben ... ganz aus«<sup>35</sup>, geht in alle Tiefen menschlichen Lebens hinein.

Doch trotz dieser behaupteten Ohnmacht und des Leidens Gottes möchte Bonhoeffer festhalten: »nur der leidende Gott kann helfen.«<sup>36</sup> Wie ist das zu verstehen?

Zuallererst ist dem »nur« Aufmerksamkeit zu schenken. Ein nicht-leidender, ein souverän vom Elend der Welt getrennter Gott könnte der Welt nicht helfen; denn er träte immer als *deus ex machina* auf den Plan, der an den Grenzen menschlichen Erkennens und menschlicher Kraft seinen Ort hat. Er wäre als Gegenmodell zur Welt konzipiert und müsste immer dort wichtig werden, wo Menschen nicht weiter wissen. Ein solcher Gott ist keine wirkliche Hilfe, weil er entweder Menschen auf

---

<sup>32</sup> Besonders deutlich wird diese Entgegensetzung von religiösem allmächtigen Gott und nichtreligiösem ohnmächtigen Gott in den ersten beiden Strophen von Bonhoeffers Gedicht »Christen und Heiden« (DBW 8, 515): Die erste Strophe beschreibt die Suche nach dem allmächtigen Gott: »Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,/ flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot/ um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod./ So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.« Die zweite Strophe redet von der Begegnung mit dem ohnmächtigen Gott: »Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,/ finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,/ sehnen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod./ Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.« Bonhoeffer macht es ganz deutlich: Es ist nicht nur Christi menschliche Natur, die leidet; nein, es ist *Gott* selbst. *Gott* ist arm, geschmäht, verschlungen vom Tod.

<sup>33</sup> DBW 8, 34.

<sup>34</sup> Vgl. DBW 8, 500f.

<sup>35</sup> DBW 8, 500f.

<sup>36</sup> DBW 8, 534.

ihre Schwächen und Grenzen festlegt<sup>37</sup> oder sie dazu verleitet, auf ein übernatürliches Eingreifen Gottes zu warten, anstatt selbst handelnd tätig zu werden.<sup>38</sup>

Wie aber hilft nun der leidende Gott? Seine Hilfe besteht zunächst darin, dass *Gott selbst* Leid und Gottverlassenheit erlebt. Dadurch werden das menschliche Leid und die menschliche Gottverlassenheit neu qualifiziert. Während sich *Menschen* vom Leid und von den Leidenden abwenden, hat *Gott* sich in Christus dem Leid und dem Leiden zugewandt: »... Elend, Leid, Armut, Einsamkeit, Hilflosigkeit und Schuld [bedeuten] vor den Augen Gottes etwas ganz anderes ... als im Urteil der Menschen ... Gott [wendet] sich gerade dorthin ..., wo die Menschen sich abzuwenden pflegen ... «<sup>39</sup> Und er tut dies mit seinem eigenen Leben, seiner eigenen Existenz. Er erlebt selbst Elend, Leid und Einsamkeit. Wenn aber *Gott selbst* leidet und Gott selbst (das Paradox kann nur trinitarisch, als Geschehen zwischen den göttlichen Personen von Sohn und Vater gedacht werden) Gottverlassenheit erlebt, dann bekommen Leid und Gottverlassenheit ihren Ort in Gott. Damit trennt den Menschen sein eigenes Leid und erst recht seine eigene Gottverlassenheit nicht mehr von Gott. Die traditionelle Lesart: Wer leidet, kann nur ein von Gott Verlassener, ein von Gott im Stich Gelassener sein, wird damit auf den Kopf gestellt. Seit Jesus Christus, der Sohn Gottes, diese Tiefe durchlebt hat, gibt es keine wirkliche Gottverlassenheit mehr, ja kommt Gott uns in Situationen vermeintlicher Gottverlassenheit bereits entgegen.<sup>40</sup>

Damit ändert sich das menschliche Leid grundsätzlich: Es ändert sich zwar nicht in Bezug auf den objektiven Tatbestand. Aber es ändert sich in Bezug auf das Verhältnis von Gott und Leid: Während der allmächtige Gott vom Menschen in seinem Leid angeklagt zu werden verdient, wie er ihm dieses antun bzw. jenes zulassen konnte, hat der leidende Gott die Seiten gewechselt; er steht auf der Seite der Leidenden.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Vgl. DBW 8, 503.

<sup>38</sup> Vgl. DBW 8, 407 mit Hg.-Anm. 24.

<sup>39</sup> DBW 8, 241.

<sup>40</sup> Deshalb kann Bonhoeffer sagen: »... das seelische Leiden ... sollte uns Christus abgenommen haben« (DBW 8, 356).

<sup>41</sup> In den Worten Jürgen Moltmanns: Gott ist »nicht jenes unerforschliche Gegenüber im Himmel ... , sondern in einem sehr persönlichen Sinne der menschliche Gott, der mit ihm schreit, und der einführende Geist, der in ihm ruft und für ihn rufen wird, wenn er selbst verstummt.« J. Moltmann, Die Theodizeefrage, und der Schmerz Gottes, in: ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 54-58, 57f.

Wichtig festzuhalten: Mit dem Gedanken vom leidenden Gott wird keine »Antwort« auf die Theodizeefrage formuliert. Die Einsicht, dass Gott selbst leidet, hebt die Frage, warum wir so viel leiden müssen, nicht auf.<sup>42</sup> Doch wenn der Mensch sie stellt, steht Gott an seiner Seite!

Der leidende Gott hilft auch noch in einer zweiten Weise: Am ohnmächtigen Gekreuzigten wird nämlich erkennbar, dass der Mensch nicht zu einem von außen in die Welt eingreifenden Gott Zuflucht nehmen darf, sondern selbständig mit seinem Leben zurechtkommen muss (und darf) - weil Gott selbst seinen Sohn mit seinem Leben hat selbständig zurechtkommen lassen. »'Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?' fragt Jesus in Gethsemane. ... Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. Er muß also wirklich in der gottlosen Welt leben und darf nicht den Versuch machen, ihre Gottlosigkeit irgendwie religiös zu verdecken, zu verklären; er muß ‚weltlich‘ leben und nimmt eben darin an den Leiden Gottes teil; er *darf* ‚weltlich‘ leben, d.h. er ist befreit von den falschen religiösen Bindungen und Hemmungen.«<sup>43</sup> Die Hilfe des leidenden Gottes besteht mithin auch darin, dass er den Menschen zu verantwortlichem weltlichem Leben befreit; er hilft dem Menschen, *in* dieser Welt zu leben, anstatt, wie es die religiösen Mächte tun, ihn zu einer Flucht aus dieser Welt zu verleiten.<sup>44</sup> Er verhilft zu mündigem Leben: Durch das Kreuzesgeschehen »gibt uns [Gott] zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.«<sup>45</sup>

Diese Aussagen wurden oft so interpretiert, als meine Bonhoeffer, wir müssten vollständig ohne Gott leben. Doch so ist es nicht gemeint. Menschen müssen ohne den metaphysischen, allmächtigen Gott leben (»Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müßte und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun.«<sup>46</sup>). Aber sie dürfen mit

---

<sup>42</sup> Vgl. DBW 8, 408.

<sup>43</sup> DBW 8, 535.

<sup>44</sup> Vgl. Dein Reich komme (1933), DBW 12, 265, unter dem Stichwort »religiös sein auf Kosten der Erde«: »Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem Abstoß in die Lust und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde. Man überspringt die Gegenwart, man verachtet die Erde, man ist besser als sie, man hat ja neben den zeitlichen Niederlagen noch ewige Siege, die so leicht errungen werden.«

<sup>45</sup> DBW 8, 533f.

<sup>46</sup> DBW 8, 572.

dem Gott Jesu Christi leben (»Gewiß ist, daß wir immer in der Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen«<sup>47</sup>). Wir brauchen nicht auf ein allmächtiges Eingreifen Gottes in der Not zu hoffen. Aber wir dürfen sicher sein, dass Gott uns immer nah ist.

Dieses Leben in der Nähe Gottes bedeutet Hingabe an die Welt.<sup>48</sup> Nun stellt man sich »der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit«<sup>49</sup>, in dem Wissen, dass Gott zwar nicht an unserer Stelle handelt, aber unser Handeln stets begleitet.

Bonhoeffer bezeichnet das durch den leidenden Gott freigesetzte Verhalten auch als »Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben«.<sup>50</sup> Der Christ soll zum einen ertragen, dass Gott aus der Welt herausgedrängt wird; darin soll er das Leiden Gottes »an der gottlosen Welt«<sup>51</sup> mitleiden. Er soll die Mündigkeit der Welt nicht madig machen. Und er soll zum anderen sich wie Gott - eigenes Leiden in Kauf nehmend - auf die Seite der Leidenden stellen; er soll Gottes Leiden »in der Welt«<sup>52</sup> mitleiden. Der leidende Gott ist insofern kein ‚anspruchloser‘ Gott. In ihm begegnet die Forderung, wie Jesus<sup>53</sup> im »Dasein-für-andere«<sup>54</sup> zu leben und »an der Weite des Herzens Christi teil[zu]bekommen«.<sup>55</sup>

Wolf Krötke hat herausgearbeitet, dass Bonhoeffers christologisch orientierte Rede vom ohnmächtigen und leidenden Gott in seinen Gefängnisbriefen begleitet wird vom Gedanken der Führung durch den weisen Vatergott.<sup>56</sup> Ein solcher »Gott der Führung« könne »ohne seine *Allmacht* und *Allwissenheit* nicht gedacht werden«.<sup>57</sup> Was auf den ersten Blick wie ein Widerspruch gegenüber allem aussieht, was in diesem Beitrag bisher entfaltet wurde, ist es de facto nicht. Krötke zeigt, dass »diese Führung das eigene Agieren nicht lähmt, sondern im Gegenteil

---

<sup>47</sup> DBW 8, 573.

<sup>48</sup> Vgl. DBW 8, 542.

<sup>49</sup> DBW 8, 542.

<sup>50</sup> DBW 8, 535.

<sup>51</sup> DBW 8, 535.

<sup>52</sup> DWB 8, 542.

<sup>53</sup> Vgl. DBW 8, 559: »... ‚der Mensch für andere!‘ darum der Gekreuzigte.«

<sup>54</sup> DBW 8, 558.

<sup>55</sup> DBW 8, 34. Vgl. DBW 8, 542.

<sup>56</sup> Wolf Krötke, »Gottes Hand und Führung«. Zu einem unübersehbaren Merkmal der Rede Dietrich Bonhoeffers von Gott in der Zeit des Widerstandes, in: ders., Barmen - Barth - Bonhoeffer. Beiträge zu einer christozentrischen Theologie, Bielefeld 2009, 381-402.

<sup>57</sup> Krötke, »Gottes Hand und Führung«, 388.

intensiviert«. <sup>58</sup> Sie ist nicht ausschließlich Gottes Bewahrung vor Übel, sondern sie ist Führung zu Gott: »Wenn Gott unsere Wege leitet, dann führen sie zu ihm. Gottes Wege führen zu Gott. Gott leitet uns durch Glück und Unglück - immer nur zu Gott. Daran erkennen wir Gottes Wege«. <sup>59</sup> Bonhoeffers Rede von der Führung Gottes bleibt in der Diktion der Nähe Gottes, die gerade durch sein Hineingehen in menschliche Leiden hergestellt wird. <sup>60</sup>

### 3. Angelsächsische Vorläufer der Rede vom leidenden Gott

Schon vor Bonhoeffer gab es außerhalb Deutschlands eine theologische Schule, die in Bezug auf die Leidensunfähigkeit Gottes anders urteilte, als wir es in der Alten Kirche und der Folgezeit wahrgenommen haben. In der angelsächsischen Theologie etwa seit 1860 hatte man ebenfalls begonnen, vom leidenden Gott zu sprechen. <sup>61</sup> George Bell, Bischof von Chichester, und John Baillie, Professor am Union Theological Seminary, die Bonhoeffer beide persönlich kannte, gehören zu den entsprechenden Vertretern. Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass Bonhoeffer 1930/31 in New York und 1935-37 in London die angelsächsische Rede vom leidenden Gott kennen gelernt hat. Wenn man sich die Texte dieser und anderer angelsächsischer Autoren näher ansieht, erstaunt die teilweise bis in die Formulierungen hinein bestehende Ähnlichkeit zu Bonhoeffers Theologie in der Haft. Ein paar Beobachtungen seien mitgeteilt. <sup>62</sup>

Zunächst erkannte man, dass sich Leidenslosigkeit und Liebe ausschließen. Ein Gott, der leidensunfähig ist, kann sich nicht von dem Leiden seiner Geschöpfe affizieren lassen, er kann lieben: »Wenn Gott wesentlich leidensunfähig sein soll ..., dann hat all unser Reden von seiner

<sup>58</sup> Krötke, »Gottes Hand und Führung«, 388.

<sup>59</sup> DBW 16, 651, zitiert bei Krötke, »Gottes Hand und Führung«, 391.

<sup>60</sup> Entsprechend zeigt sich für Krötke, »Gottes Hand und Führung«, 399, »dass der führende Gott nur als der in Jesus Christus offenbare Gott verstanden werden kann, dessen Charakteristikum es ist, *Wege* mit den Menschen zu gehen, zu denen er kommt.«

<sup>61</sup> Vgl. dazu Moltmann, *Theologie mit Dietrich Bonhoeffer*, 29.

<sup>62</sup> Zentraler Ausgangspunkt für die angelsächsische Kritik an der Leidenslosigkeit Gottes war, wie ja auch für Bonhoeffer, die Einsicht, dass Jesus Christus nicht nur einen Aspekt Gottes repräsentiert, sondern dass umgekehrt, wie George Bell schreibt, »sich Gott einzigartig in Jesus Christus geoffenbart hat, der im wirklichen Sinne der ewige Sohn Gottes ist, d.h. im tiefsten Sinne wesensgleich mit Gott«, George K.A. Bell, *Die Kirche und der Theologie*, in: George K.A. Bell und Gustav Adolf Deißmann (Hg.), *Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen*, Berlin 1931, 333-344, 341.

väterlichen Sympathie mit uns ... keinerlei Bedeutung«. <sup>63</sup> Will man also umgekehrt die christliche Botschaft von Gottes Liebe ernst nehmen, dann muss man das Dogma von der Apathie Gottes aufgeben.

Insbesondere in Clarence E. Rolts Buch »The World's Redemption« von 1913 finden sich zahlreiche Ausführungen, die Bonhoeffers Ideen fast wörtlich vorwegnehmen. Wie Bonhoeffer hält auch Rolt die traditionelle Vorstellung von der Allmacht Gottes für ein, mit Bonhoeffer geredet, »Stück prolongierter Welt«. <sup>64</sup> Rolt notiert, wir würden uns für gewöhnlich bei unseren Vorstellungen von der Allmacht Gottes von unseren Erlebnissen und Erfahrungen in dieser Welt bestimmen lassen. Gottes Allmacht würden wir dann so verstehen, dass Gott *stärker* ist als *alle Dinge dieser Welt*. Damit aber bleiben wir ganz der gegenständlichen Welt verhaftet. <sup>65</sup> Gottes Macht bestehe stattdessen in seiner Ohnmacht, die die anderen Mächte nur erleiden könne; Gottes einzige Macht sei die Liebe. <sup>66</sup>

In Rolts Augen ist dies an Jesus zu erkennen: Jesus lehrte mit seinen Worten und seinem Leben, dass geistliche Stärke in Schwachheit besteht und geistlicher Sieg im Leiden geschieht. <sup>67</sup> Wie Bonhoeffer betont er, am Kreuz habe Gott alle Leiden der Welt auf sich genommen. Das

---

<sup>63</sup> Principal Simon, *The Redemption of Man*, 1889, 254f. (zitiert nach John Kenneth Mozley, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, Cambridge 1926, 144): »... if God must be essentially impassible, unless He is to cease being God, then all our talk of His Fatherly sympathy with us ... has no real meaning.«

<sup>64</sup> DBW 8, 558.

<sup>65</sup> Vgl. Clarence E. Rolt, *The World's Redemption*, London 1913, 9f.: »God is more great and glorious, more terrible and mighty, than all things in the material world. And yet such language is most misleading, for these qualities in God are wholly spiritual and our terms are derived from the world of matter ... the greatness of God is different from all earthly magnitude.« Eine solche Vorstellung von Allmacht als unendlicher Macht ist nach seinem Urteil unmoralisch, irrational und anti-christlich; Rolt, *The World's Redemption*, 13: »The truth is that the conception of an omnipotence consisting in a kind of infinite brute force is immoral, irrational and anti-Christian, and from this fruitful source have sprung some of the worst travesties of the Christian Faith which have ever hindered the Gospel of God.« Ähnlich interessanterweise die Formulierung Bonhoeffers DBW 8, 478: »Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.«

<sup>66</sup> Rolt, aaO., 15: »Hence it would seem that the omnipotence of God ... is therefore nothing else than love itself. It consists in love, and has no other quality whatsoever.«

<sup>67</sup> Rolt, aaO., 25. »Christ taught, not only by word but also by deed and by the whole tenor of His earthly Life, that spiritual power consists in weakness and spiritual triumph in suffering.«

Kreuz zeigt nicht einen apathischen Gott, im Gegenteil.<sup>68</sup>

Ähnlich liest man bei William Temple: »Alles, was wir an physischen oder geistigen Qualen erleiden können, liegt im Bereich göttlicher Erfahrung; er kennt dies alles selbst. Er lässt die Welt nicht zum Leiden allein, während er behaglich abseits bleibt; alles Leiden der Welt ist das Seine.«<sup>69</sup>

Auch inwiefern der leidende Gott eine Hilfe ist, wird schon hier beschrieben. John Baillie, Bonhoeffers Lehrer in New York, schärft ein: »Unser Leiden bekommt Bedeutung, weil es durch unser Mitleiden mit Gott der göttlichen Absicht und Tätigkeit verbunden ist ... Das Besiegen unseres Leides ist nur dadurch möglich, dass die Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Leidens die folgenden Dinge bewirkt: ... eine positive Bedeutsamkeit unseres Leidens, *Kraft*, um unsere Leiden auszuhalten, und *Hoffnung* in der freudigen Erwartung des ewigen Lebens.«<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Vgl. Rolt, aaO., 229: »All pain of body or of mind that has ever gone up to heaven in cries of anguish since the world began, ... all this, and infinitely more than all this, is contained in the agony of Christ, an agony which only perfect love could ever know.« Dass das Kreuz zeigt, dass Gott nicht apatisch ist, findet sich auch bei J.K. Mozley, *The Impassibility of God*, 175: »The Cross, at least, did not reveal an apathetic God, unconcerned for human woe. God, in Christ, had in some way, descended from His blessedness.« Jedes menschliche Leiden sei durch Christi Kreuz transformiert. Rolt, aaO., 249: »All human suffering now is changed in something holy. ... The Cross of Christ has transformed all things upon earth. It gives a fresh significance to human pain, and floods it with heavenly glory.«

<sup>69</sup> William Temple, *Christus Veritas*, London 1924, 270, zitiert nach Mozley, *The Impassibility of God*, 164: »All that we can suffer of physical or mental anguish is within the divine experience; He has known it all Himself. He does not leave this world to suffer while He remains at ease apart; all the suffering of the world is His.« - Schließlich führt wie bei Bonhoeffer (vgl. DBW 8, 408, 558) auch in der angelsächsischen Theologie die Rede vom leidenden Gott zu einer veränderten Vorstellung von Gottes Transzendenz. Dass Gott an unserem Leiden teilnimmt, zeigt nämlich, dass er der Welt immanent ist (Burnett Hillmann Streeter, *The Defeat of Pain, in God and the Struggle for Existence*, 1919, 163): »God does not stand outside the world serenely contemplating the misery and the strife. He is no doubt in a sense outside and beyond the world, but He is also inside it - immanent in it ...; and by the fact of His immanence He takes His share in the suffering ...« (zitiert nach Mozley, *The Impassibility of God*, 161f.). Vgl. auch Rolt, aaO., 195: »If God's power consists in nothing but in love, it follows ... that His transcendence above the world consists in His perfect immanence within it.«

<sup>70</sup> Vgl. John Baillie, *The Place of Jesus Christ in Modern Christianity*, New York 1929, 84: »Our suffering becomes meaningful because it is related to the divine purpose and activity in our fellow-suffering with God. ... The positive significance of our suffering is based on the assurance that all our suffering is virtually a part of those of God Himself ...« »The overcoming of our suffering is possible only in that the fellowship of divine and human suffering produces the following factors: the *meaning* of the positive significance of our suffering, *strength* to endure our suffering, and *hope* to anticipate in the joy of eternal life.«

#### 4. Kritik an der Rede von leidenden Gott - und Kritik dieser Kritik

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Bonhoeffers Überlegungen von vielen deutschen Theologen wie Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle aufgenommen. Bonhoeffers Überlegungen schienen ihnen insbesondere angesichts der entsetzlichen Leiden der Menschen in den Konzentrationslagern, an den Fronten und in den zerstörten Städten ehrlicher und tröstlicher als der Versuch, weiter vom allmächtigen Gott zu reden, der alle Dinge in dieser Welt wirkt und zum Wohlergehen der Menschen in den Lauf der Dinge eingreifen kann.

Aber es gab auch viele, die diese Vorstellung nicht überzeugte. Vor allem Karl Rahner hat Einwände gegen sie vorgebracht: »Um - einmal primitiv gesagt - aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott - um es einmal grob zu sagen, genauso dreckig geht«. Auch er wolle »nicht leugnen ..., daß *Gott* gestorben ist ... Aber auf der anderen Seite gehört es doch zu meinem Trost, daß *Gott*, wenn und insofern er in diese Geschichte selber als in seine eigene eingestiegen ist, jedenfalls auf andere Weise eingestiegen ist als ich. Denn ich bin von vornherein in diese Gräßlichkeit hineinzementiert, während *Gott* ... in einem wahren und echten und mich tröstenden Sinne der *Deus impassibilis* [der leidensunfähige *Gott*], der *Deus immutabilis* [der unveränderliche *Gott*] usw. ist.«<sup>71</sup> Allerdings: Auch Rahner muss damit zurechtkommen, dass sein so vermeintlich allmächtiger *Gott* immer wieder nicht eingreift, dass das Leid in dieser Welt an so vielen Stellen kein Ende findet. Auch er muss damit zurechtkommen, dass *Gott* ihn nicht aus seinem Dreck und Schlamassel herausholt. Für Rahner bleibt dann nur die Lösung, dass *Gott* eben Geheimnis sei, und zwar so sehr, dass sich noch nicht einmal eschatologisch klären wird, wie *Gottes* Liebe und *Gottes* Allmacht und das Leid dieser Welt zusammenstimmen.<sup>72</sup> Ob das ein Trost ist?

Überdies ist aus Luthers vorhin zitierter Bemerkung zu lernen: Es liegt

<sup>71</sup> Karl Rahner, Im Gespräch, Bd. I (1964-1977), hg. von Paul Imhoff und Hubert Biallowons, München 1982, 246.

<sup>72</sup> Karl Rahner, Warum lässt uns *Gott* leiden? in: ders., Schriften zu Theologie, Bd. XIV, Zürich u.a. 1980, 450-466, 462f: »*Gott* ... ist das unbegreifliche Geheimnis. Jetzt und in alle Ewigkeit, auch dann noch, wenn wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Auch dann wird der schreckliche Glanz der unbegreiflichen Gottheit bleiben, unverhüllt und ewig. ... Die Unbegreiflichkeit des Leidens ist ein Stück der Unbegreiflichkeit *Gottes*.«

alles daran, dass es nicht ein Mensch ist, der hier mit uns leidet, sondern *Gott selbst*. Das verändert alles, insofern Gottes Liebe allmächtig ist. Das ist abschließend herauszustellen. Bonhoeffer meint nicht, Gottes Ohnmacht *ersetze* seine Allmacht. Zwar sagt er zunächst: »Christus [hilft] nicht ... kraft seiner Allmacht.«<sup>73</sup> Doch später hält er fest: »Aus der Freiheit [Jesu] von sich selbst, aus dem ‚Für-andere-dasein‘ bis zum Tod entspringt [...] die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart.«<sup>74</sup> Wie ist das zu verstehen? Worin besteht die Allmacht von Gottes Liebe? Eine eigene Antwort sei versucht.<sup>75</sup>

Gottes Allmacht ergibt sich aus seinem Dasein für Andere, aus seiner mitleidenden Liebe. Die »Macht« dieser Liebe besteht darin, dass sie das Leid des anderen nicht zurückweichen lässt. Denn es gibt nichts, was diese Liebe fürchten müsste aus Angst, daran zugrunde zu gehen. Während menschlicher Liebe das Leid des anderen zu viel werden kann, gilt dies für *Gottes* Liebe nicht.<sup>76</sup> Gottes Liebe - genau *das* ist ihre *Allmacht* - vermag *alles* zu ertragen, ohne daran zu zerbrechen.<sup>77</sup> Sie ist darin allmächtig, dass sie alles zu erdulden vermag, *ohne aufzuhören* (1Kor 13,7f.).<sup>78</sup> Auch den Tod des anderen erleiden zu müssen, richtet sie nicht zugrunde (Hl 8,6). Gottes Liebe hält die liebevolle Bezogenheit auf den anderen auch im Tode aufrecht. *Deshalb* überwindet sie den Tod. Es ist die Liebe des Vaters, die trotz des elenden Bildes, das der Sohn abgibt, und trotz des Todes des Sohnes nicht aufhört - und ihn

---

<sup>73</sup> DBW 8, 534.

<sup>74</sup> DBW 8, 558. Vgl. DBW 6, 337.

<sup>75</sup> Vgl. Christiane Tietz, Krankheit und Verborgenheit Gottes, in: Krankheitsdeutung in der postsäkulären Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, hg. von Günter Thomas und Isolde Karle, Stuttgart 2009, S. 354-366, 364ff.

<sup>76</sup> Damit ist deutlich: Allmacht ist keine Eigenschaft »der« Liebe, sondern eine Eigenschaft der Liebe *Gottes*.

<sup>77</sup> Darin liegt ihre Macht, ihr Vermögen, ihre potentia. Die »allmächtige Ohnmacht« der Liebe ist ihr Leidenkönnen. Insofern wird hier nicht der Liebe eine Macht zugesprochen, bei der es um »Machtstrukturen und Vorsätze der Machtausübung« geht; gegen solche Konzeptionen der Allmacht der Liebe als »Unüberwindlichkeit« (Jürgen Werbick) oder »Unwiderstehlichkeit« (Ingolf U. Dalferth) hat Wolf Krötke zu Recht eingewandt, dass Machtstrukturen und Machtausübung gegenüber dem anderen die Liebe verderben (vgl. Wolf Krötke, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes ‚Eigenschaften‘, Tübingen 2001, 211).

<sup>78</sup> Vgl. auch Eberhard Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 151-162, 160: »... deshalb und nur deshalb ist die Liebe *allmächtig*, weil sie ... alles zu erleiden, alles zu ertragen vermag«. Jüngel macht dort aber nicht deutlich, worin sich das Vermögen der Liebe, alles zu ertragen, zeigt. Hier wird präzisiert: darin, dass sie nicht aufhört.

so ins Leben auferweckt.

Schließlich könnte man gegen die Rede vom leidenden Gott einwenden, dass man damit unsere menschlichen Befindlichkeiten, unser ständiges Leidenmüssen, auf Gott übertrage und damit gerade die Andersartigkeit Gottes minimiere. Demgegenüber wäre jedoch zu fragen, ob nicht umgekehrt das Glauben an den allmächtigen, an nichts leidenden Gott eine Projektion ist,<sup>79</sup> eine Projektion, entstanden aus unseren Unsicherheiten, die uns dazu verleiten, auf etwas zu hoffen, was entgegen (und nicht in!) allen Unwägbarkeiten dieses Lebens garantiert, dass sich doch alles in diesem Leben wieder zum besseren wendet. Das Gefühl der Überforderung und Hilflosigkeit soll dann mit dem Gottesglauben betäubt werden.

Pointiert hat es Sigmund Freud ausgedrückt: »Wenn ... der Heranwachsende merkt, daß es ihm bestimmt ist, immer ein Kind zu bleiben, daß er des Schutzes gegen fremde Übermächte nie entbehren kann, verleiht er diesen die Züge der Vatergestalt, er schafft sich die Götter, vor denen er sich fürchtet, die er zu gewinnen sucht und denen er doch seinen Schutz überträgt. ... das Motiv der Vatersehnsucht [ist] identisch mit dem Bedürfnis nach Schutz gegen die Folgen der menschlichen Ohnmacht.«<sup>80</sup>

Freud mahnt stattdessen zur »Erziehung zur Realität«: Der Mensch soll »sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen ... Er wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber ... [d]er Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß endlich hinaus ins ‚feindliche Leben‘.«<sup>81</sup>

Nach Freud gelingt dies nur ohne einen Gottesglauben. Nur ohne Gott konzentriert sich der Mensch auf seine Aufgaben hier und gestalte die Welt so, dass das Leben für alle »erträglich wird.«<sup>82</sup>

Mit seiner Betonung des leidenden Gott nimmt Bonhoeffer diese Kritik an der Wirklichkeitsflucht der Religion auf, indem auch er sich dagegen

---

<sup>79</sup> Vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 201.

<sup>80</sup> Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 2000, 135-189, 158.

<sup>81</sup> AaO., 182.

<sup>82</sup> AaO., 183.

auspricht, zu einem in *dem* Sinne allmächtigen Gott Zuflucht zu nehmen, dass dieser an die Stelle unseres eigenen selbständigen und verantwortlichen Weltumgangs tritt. Doch anders als Freud meint Bonhoeffer nicht, um des verantwortlichen Weltumgangs des Menschen willen Gott selbst abschaffen zu müssen. Der christliche Gott will die erwachsene Welt. Er lässt sich ohnmächtig und leidend an den Rand drängen - und genau darin liegt seine die Welt begleitende und befreiende Relevanz.

Prof. Dr. Christiane Tietz, Saarstraße 21, 55099 Mainz

\* \* \* \* \*