Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 3

Artikel: Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit : theologische Überlegungen zur psychoanalytischen Sicht von menschlicher Sünde und göttlichem Zorn
Autor: Plathow, Michael
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878175

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit

Theologische Überlegungen zur psychoanalytischen Sicht von menschlicher Sünde und göttlichem Zorn

Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit durchzieht die Zeugnisse der christlichen Frömmigkeitsgeschichte wie z.B. die Kirchenlieder[1] und die Gebete[2]; die persönlichen Aufzeichnungen von R. Schneider in «Winter in Wien»[3] sprechen von den Tiefen der Anfechtung angesichts der scheinbaren Abwesenheit Gottes; D. Bonhoeffers Äusserungen in «Widerstand und Ergebung» wissen von der menschlichen acedia und tristitia, der bedrückenden Angst und dumpfen Traurigkeit vor der Selbstverhüllung Gottes[4]; Petter Moen lässt in seinem Gefängnistagebuch von den Leiden «des einsamen Menschen»[5] am angefochtenen und verzweifelten Ringen um die Gegenwart Gottes im Elend der Zelle teilnehmen, wie es Dostojewski als Literat in unnachahmlicher Weise in «Die Brüder Karamasow» nahebringt.

Solche Leid- und Gotteserfahrungen werden ebenfalls in den Klagen der Psalmen, eines Jeremia und Hiob andringend ausgesprochen: «Herr, strafe mich nicht in deinem Grimm.» «Du aber, o Herr, wie lange? – Kehre wieder, o Herr» (Ps 6,2.4). «Wie lange, o Herr, willst du meiner so ganz vergessen? Wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir?» (Ps 13,2). «Verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir» (Ps 51,13). «Nie sass ich fröhlich im Kreis der Scherzenden; von deiner Hand gebeugt, sass ich einsam; denn mit Grimm hast du mich erfüllt» (Jer 15,17). «Warum verbirgst du dein Angesicht und hältst mich für einen Feind» (Hi 13,24)? «Sein Zorn zerriss und befehdete mich, er knirschte über mich mit den Zähnen; mein Feind wetzt seine Augen wider mich» (Hi 16,9). Und diese Klagen verdichten sich im Todesschrei Jesu am Kreuz mit Psalm 22,2: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bleibst ferne meiner Rettung und den Worten meiner Klagen?» – ein Aufschrei aus der Tiefe, der alle Verzweiflungsschreie, alles Seufzen und Stöhnen der Leidgeplagten in sich einschliesst.

[1] EKG, Nr.176, 286, 305, 319 u.a.

[2] E. Schlink, Verzweiflung über Gott, in: Gib Liebe. Persönliche Gebete aus der Gegenwart, hg. v. H. Wulf, Neukirchen-Vluyn 1974, 22.

[3] R. Schneider, Winter in Wien, Freiburg i.Br. 1958, 132ff., 190ff.

[4] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München ^{8}1958, siehe Brief v. 18.11.1943.

[5] E. Schaper (Hg.), Der einsame Mensch. Petter Moens Tagebuch, Zürich 1950.

Bekanntlich ist zwischen der Klage des einzelnen und der Klage des Volkes zu unterscheiden. «Die Erfahrung persönlichen Leides in Krankheit, Verlust von Angehörigen, beruflicher Rückschläge, Bedrückung und Verleumdung sind anders als die Leiderfahrungen der Gemeinschaft in politischen oder Naturkatastrophen, darum erhalten sie je ihren eigenen Ausdruck in den Einzel- und Volksklagen», schreibt C. Westermann im Aufsatz «Ruf aus der Tiefe».[6] Unser Blick ist bei diesen Überlegungen auf den einzelnen gerichtet. Äusseres und inneres Leid, aber auch der soziologische, sozialpsychologische, physische und religiöse Aspekt sind dabei engstens verbunden. Besonders die psychische und religiöse Seite menschlicher Leiderfahrung findet – gewiss erst nach langem bedrängten Schweigen – seinen Ausdruck in diesen gottesdienstlichen Liedern des Alten Testaments; Grunderfahrungen menschlicher Existenz brechen da auf und werden, in Sprache genommen, vor Gott gebracht: «Des Tages seufze ich: Es sende der Herr seine Gnade! und des Nachts singe ich ihm und flehe zum lebendigen Gott. Ich spreche zu Gott, meinem Fels. Warum hast du mich vergessen? Warum muss ich trauernd einhergehen, da der Feind mich bedrängt? Wie Frass in meinen Gebeinen ist mir der Hohn meiner Dränger, da sie täglich zu mir sagen: Wo ist nun dein Gott? Was bist du so gebeugt meine Seele und so unruhig in mir?» (Ps 42,9f.; Ps 42,6,12; 43,5). Es ist dies die Anfechtung des gewissen Glaubenden, die mit ihren psychischen Spannungen und Zerrungen in das Gefühl der Verworfenheit und der Gottlosigkeit des Unglaubenden abzugleiten droht; sie gründet in Begegnung mit Gottes von sich weisendem Zorn, im Erleben von Gottes sich verfinsterndem Verbergen. Kennt doch die Bibel des Alten und Neuen Testaments auch die harten Aussagen über Gottes Verstossen im Zorn (ISam 26,18; IISam 24,1ff.), über Gottes Verstocken (Ex 7,22; 8,15), ja, über Gottes Bilden von Gefässen des Zorns und des Erbarmens (Jer 18; Röm 9,20ff.) und über die lebendige Predigt des Wortes Gottes als Geruch aus Tod zum Tod und aus Leben zum Leben (IIKor 2,15f.). Aussagen sind dies, die bedrückende Schuld- und Leiderfahrungen offenlegen und damit verändern können, die aber auch eine schier untragbare Last auflegen können.

Im folgenden soll zunächst dieser spannungsreichen Erfahrung von Anfechtung und Verwerfung in der Psychologie, besonders der Psychoanalyse und Psychotherapie, nachgegangen werden. Die sich daraus ergebenden theologischen Fragen sollen dann bedacht werden, vor allem im Blick auf die Leiderfahrung durch die menschliche Sünde und Schuld und dem hiermit zusammenhängenden Zorn Gottes. In einem dritten Teil wird dann noch grundsätzlich auf das Verhältnis von Theologie und Psychoanalyse und -therapie eingegangen.

I.

Zwei konträre Ansätze der Psychologie

1. Da ist das Buch von T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt/a.M. 1976. Mit entschiedener Empörung und innerem Widerwillen und Abscheu, aber

[6] C. Westermann, Ruf aus der Tiefe, Conc (D) 12, 1976, 577.

auch mit Schrecken und Erschütterung nimmt der christliche Leser es zur Kenntnis. Mit der literarischen Einordnung dieser von Aggressivität, Enttäuschung und Hass durchsetzten Schrift hat man einige Mühe. Als «Beschimpfung» und «Fluch» (10), als «Entlarvung» (55) und «Gegenzeugnis» (64), als «Gespräch mit einem Toten» (99) bezeichnet der Autor diese Selbstanamnese. Es handelt sich um ein in die Form des Fluchgebetes gekleidetes Antisoliloquium, um die Antikonfessionen über die Geschichte der eigenen Selbstfindung und Selbstbefreiung; geschrieben sind sie als religionskritische Selbstanalyse einer bestimmten christlichen Erziehungspraxis: eine als ätzend-giftige Abrechnung mit der eigenen Vergangenheit angelegte psychologische Selbstreinigung und -heilung. Worum geht es im einzelnen?

Ein erwachsener Mann setzt das Fluchgebet als entlarvende Abrechnung ein, um sich von seiner Gottesvergiftung, die zugleich Selbstvergiftung ist, von seinem Gotteshass, der zugleich Selbsthass ist, von seiner Gotteskrankheit, die zugleich psychisches Kranksein bedeutet, von seiner Gottesenttäuschung, die zugleich Enttäuschung an sich selbst ist, zu befreien.

Der Gott seiner Kindheit war das – wie er sagt – «ewig-kontrollierende big-brother Gesicht» (14), die «abenteuerlich aufgeblähte Gestalt» (35) «unerfüllbarer Normen» (14), das «sadistische» (20) Vaterbild von erdrückender, rücksichtslos grausam und hinterhältig eingesetzter Überlegenheit» (21), das ihn zur «Gottesratte» (29) mit zunächst überhöhtem Erwählungsgefühl (33) machte, dann aber durch das «unerschütterlich stumme Nein» (36) nur noch die eigene Verworfenheit fühlen liess (43 f.); eigene «Unfähigkeit» und «Verworfensein» (27) korrespondieren. «Ich war nicht angenommen und je mehr mir andere bestätigten, manchmal mit leuchtenden Augen, dass sie angenommen seien oder erhört würden oder mit dir Kontakt hätten, desto finsterer wurde mir zumute. ‹Herr, warum verbirgst du dein Antlitz vor mir?› lautete die angstvolle Frage» (27), spricht der Autor in seinen rumorenden Hassausbrüchen. Die Frage, die er stellt, ist aus «Strafängsten» (37) geboren, die ihn in das Gefühl des Verworfenseins stürzen (45) und Gottes- und Selbsthass erzeugen, bis er seine psychischen Leiden meint als «Gotteskrankheit» zu erkennen und Gott als «grossen Betrug» (26), als «Illusion» (99), ja als «riesigen Toten» (35) und als «Leerstelle» (106) entlarvte. Diese affekt- und emotionsgeladene Begrifflichkeit der Untergrundszene entspricht ganz der Gattung des Fluchgebets. Der Schreiber meint sich durch diese psychologische Selbstreinigung am Schluss entladen und geheilt. «Wenn ich in manche Gesichter sehe, empfinde ich keinen Verlust mehr, und menschliche Gesichter werden deines ersetzen, weil deines unmenschlich war. Meine Augen lernen sehen, seit du mir nicht mehr den Horizont verdunkelst» (101).

Mit der «Gottesvergiftung» als einem vom Allmachtsbegriff bestimmten Gottesbild in der christlichen Erziehung wird hier abgerechnet. Dem Leser ist deutlich, dass die psychoanalytische Religionskritik S. Freuds das theoretische Rüstzeug für diese loslösenden und selbsterlösenden Antikonfessionen gibt.

S. Freud erklärt in den religionskritischen Schriften «Das Unbehagen in der Kultur»[7] und «Die Zukunft einer Illusion»[8] – und nur diese habe ich im Blick – seinen Gott als infantile Illusion, als Projektion des überstrengen Vaterbildes in ein Normen setzendes und das Ich durch unnachgiebige Forderungen peinigendes Über-Ich. «Das Über-Ich peinigt das sündige Ich mit den nämlichen Angstempfindungen und lauert auf Gelegenheiten, es von der Aussenwelt bestrafen zu lassen... Es benimmt sich nämlich um so strenger und misstrauischer, je tugendhafter der Mensch ist, so dass am Ende gerade die es in der Heiligkeit am weitesten gebracht, sich der ärgsten Sündhaftigkeit beschuldigen.»[9]

Schuld ist dabei der Ausdruck für die Spannung zwischen Ich, Es und Über-Ich, die «Angst vor dem Über-Ich»[10], die Unbefriedigung durch die Nichterfüllung des Ideal-Ichs, das Gefühl, nicht geliebt zu werden, und die Verdrängung der gesunden Lebenskraft mit der Verfehlung der Lebensaufgabe in der Folge.

Werden bei S. Freud und T. Moser – wie ja auch bei E.H. Erikson, Der junge Mann Luther[11] – das Über-Ich als Rechtsnachfolger der kindlichen Elterninstanz ausschliesslich mit den grausamen[12] Zügen der Härte, der Strenge und des Zorns in diesem Bild vom «allmächtigen» Gott versehen und nicht mit der liebenden Fürsorge, so ist das bei C.G. Jung anders. Sein Gottesbild, das ja mit den Archetypen des Selbst zusammenfällt, stellt eine conjunctio oppositorum von Güte und Strenge dar und entspricht so der paradoxen Wirklichkeit des Daseins. Die Gewissensstimme des Selbst ist es nun, die die Integration des Selbst im Selbstwerdungsprozess fordert und d.h. die Annahme des Schattens in Schuldübernahme und Übernahme von Verantwortung.[13] Die Nichterfüllung dieser Lebensaufgabe wird als Schuld verstanden; dabei ist aber nun das Schuldbewusstsein schon der Beginn der Wandlung und Heilung zur Entwicklung einer animus-anima-integrierten Persönlichkeit. Ganz im Sinne C.G. Jungs kann H. Wolff im Zusammenhang der Liebe Gottes auch den Zorn positiv bewerten; sie schreibt:

«Dem Zorn kommt durchaus eine hohe ethische Qualität zu im Gegensatz etwa zur Wut, die ein Ausbruch unkontrollierter Affekte ist. Um des Zornes überhaupt fähig zu sein, bedarf es einer Persönlichkeit von Volumen, der Durchschnitt ist für Zorn viel zu schwach und bescheiden...

[7] S. Freud, Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a.M. [4]1968, 419ff.

[8] Ebd. 325ff.; vgl. dazu auch: J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik, Göttingen 1976, 145ff.

[9] Ebd. 485.

[10] Ebd. 485.

[11] E.H. Erikson, Der junge Mann Luther, München 1958.

[12] Vgl. «Ist Gott grausam? – Eine Stellungnahme zu Tilman Mosers «Gottesvergiftung», hg. v. W. Böhme, Stuttgart 1977.

[13] R. Goetschi, Der Mensch und seine Schuld, Zürich, Einsiedeln, Köln 1976, 153ff.

Zorn Gottes heisst demnach, dass Gott wirklich ‹mit dem Herzen› das Tun des Menschen begleitet, dass er selbst zutiefst ‹beteiligt› ist, wenn er dessen falsches Tun mitansehen soll. Zorn ist also ein ebenso ethisch positiver wie existentiell personaler Begriff.»[14] Nicht von apathischer Allmachtsvorstellung, sondern von Gedanken der sympathischen Teilnahme ist das Gottesbild hier geprägt.

In T. Mosers Selbstanalyse – zusammenfassend sei es gesagt – erzählt der Autor von den psychoanalytischen Bedingungen seiner Erfahrung des Zornes «Gottes» und seiner psychischen Leiden an der eigenen Schuld und am Verdunkeln und Verbergen des allgewaltigen Gottes. Seine scharfe Kritik wendet sich dabei zu Recht gegen die apathische Allmachtsvorstellung im Gottesbild verkehrter religiöser Erziehung. Diese Analyse ist nun bestimmt von S. Freuds Religionskritik, die auf der Basis einer materialistisch-mechanischen Weltanschauung mit Hilfe der Feuerbachschen Projektionstheorie sich zu einer religionsüberwindenden Weltanschauung mit atheistischer Zielsetzung verabsolutiert. Der Zorn Gottes wird dementsprechend erklärt als projizierte Eigenschaft des infantilen Eltern-Über-Ich. Schuld wird als die Unfähigkeit des Ich dargestellt, die Normen des Ideal-Über-Ich zu erfüllen, und das psychische Leid als Leiden an dieser selbstauferlegten Impotenz. Beseitigung dieser Schuld bedeutet somit die Entlarvung des scheinbar allgewaltigen Über-Ich und auch der «schuldhaften» Verspannungen, Hemmungen und Unfreiheiten, um dann das Leben selbst in die Hand zu nehmen und sich selbst zu verwirklichen in einer gottfreien Atmosphäre. Den Durchbruch des Lichts der Güte und Treue Gottes, von dem die «Klagen des einzelnen» im alttestamentlichen Psalter (Ps 22,23f.; 13,6) und auch Hiob (Hi 16,19ff.; 19,25ff.) wissen, erfährt Moser demzufolge nicht. Der frühere Heidelberger Arzt und Psychotherapeut A. Görres richtet, wie ich meine mit Recht, an T. Mosers verzerrtes Gottesverständnis und seine vergiftete Gotteserfahrung die Frage nach der Erleuchtung, die als Gnadengabe der Liebe Gottes dem gegeben wird, der darum bittet; auf der Tagung zum Thema: «Ist Gott grausam?» sagte er: «Erleuchtung kann nicht erobert und erzwungen werden. Sie gehört aber zu jenen Gaben, die in den Heiligen Schriften dem fest zugesichert sind, der in zäher Geduld um sie bittet.»[15]

[14] H. Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1975, 129.

[15] A. Görres, Die Gotteskrankheit – Religion als Ursache seelischer Entwicklung, in: Ist Gott grausam? – Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers «Gottesvergiftung», Stuttgart 1977, 21, ebenso in: Kennt die Psychologie den Menschen?, München 1978, 224.

2. Ein religionsfreundlicher Ansatz liegt bei V.E. Frankl vor. Vor einiger Zeit ist die Auswahl aus dem Gesamtwerk des Wiener Psychotherapeuten erschienen unter dem bezeichnenden Titel «Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn», München 1979; unter dem gleichen Titel hat der der Existenzanalyse und Logotherapie verbundene Arzt verschiedentlich Vorträge gehalten.[16]

Er sagt hier am Anfang: «Tatsächlich sind wir heute nicht mehr wie zur Zeit von Freud mit einer sexuellen, sondern mit einer existentiellen Frustration konfrontiert. Und der typische Patient von heute leidet nicht mehr so sehr, wie zur Zeit von Adler, an einem Minderwertigkeitsgefühl, sondern an einem abgründigen Sinnlosigkeitsgefühl, das mit einem Leergefühl vergesellschaftet ist – weshalb ich von einem existentiellen Vakuum spreche.»[17] Von dieser Feststellung arbeitet V.E. Frankl den motivationstheoretisch grundlegenden Tatbestand heraus, den er den «Willen zum Sinn» nennt. Durch die Existenzanalyse stiess er auf dieses Faktum, wobei ihm C.G. Jung mit zur Seite stand, der ja in «Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge» schreiben konnte: «Die Psychoneurose ist im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat.»[18] Das Leiden aufgrund der existentiellen Frustration bezeichnet Frankl mit dem Ausdruck «noogene Neurose»;[19]; sie ist durch Tests empirisch erhebbar mit einem klar fixierbaren Krankenbild. Dem durch Krankheiten, schwere Schicksalsschläge und anderes Leid am Sinn Verzweifelnden ist darum der Sinn logotherapeutisch neu zu eröffnen. Der Mensch ist das auf Selbsttranszendenz hin ausgerichtete Wesen[20] und verfehlt schuldhaft seine Bestimmung, wenn er die Sinndimension ausblendet und liquidiert, oder wenn er sein Menschsein nicht erfüllt in der liebenden Begegnung mit anderem menschlichen Sein. In einer Überflussgesellschaft hat die Logotherapie in erhöhtem Masse die Aufgabe seelischer Heilung; dem Sinndefizit unserer Zeit entspricht gewiss die hohe Auflage der Bücher V.E. Frankls. Mit seiner Arbeit will Frankl nun nicht in den Bereich der Religion eingreifen; er weiss um die Grenzen der Psychotherapie: «Die Psychotherapie muss sich also diesseits des Offenbarungsglaubens bewegen und die Sinnfrage diesseits einer Trennung in die theistische Weltanschauung einerseits und in die atheistische andererseits beantworten.»[21] «Die Dimension, in die der religiöse Mensch vorstösst, ist also eine höhere, will heissen umfassendere, als die Dimension, in der sich so etwas wie Psychotherapie abspielt. Der Durchbruch in die höhere Dimension geschieht aber nicht in einem Wissen, sondern im Glauben»;[22] so bescheinigt V.E.

[16] V.E. Frankl, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, in: Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, München 1979, 141ff.; vgl. auch: U. Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, Berlin-New York 1977 und G. Sauter, Was heisst: nach Sinn fragen?, München 1982.

[17] Ebd. 141.

[18] C.G. Jung, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: Psychologie und Religion, Olten 1972 (2), 134.

[19] V.E. Frankl, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, 143.

[20] V.E. Frankl, Der Mensch auf der Suche nach Sinn, Freiburg i.Br. 1972, 75.

[21] V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, in: Der Mensch auf der Suche nach Sinn, Freiburg i.Br. 1972, 116.

[22] Ebd. 113f.

Frankl eine Affinität und Sympathie für die Theologie P. Tillichs;[23] gewiss würde ähnliches auch für W. Pannenbergs Anthropologie[24] und für K. Rahners transzendentaltheologisches Denken[25] gelten können.

Was die Situations- und Gesellschaftsanalyse betrifft, steht V. E. Frankl nicht allein; andere Psychotherapeuten kommen zu ähnlichen Ergebnissen;[26] aber auch Sozialpsychologen ganz anderer Richtung wie E. Fromm[27] und H. E. Richter[28] wären zu nennen. Der letztere etwa beschreibt in den ersten Kapiteln des Buches «Der Gotteskomplex» die psychosozialen Krankheitserscheinungen und Abirrungen in einer Gesellschaft, in der der Mensch im überkompensierten Allmachts- und Vollkommenheitswahn sich an die Stelle des «allmächtigen» Gottes gesetzt hat und nun selbst in Apathie am Liebes- und Sinnverlust, an der Leidens- und Liebesunfähigkeit schwer trägt.

Im Gegensatz zu T. Mosers religionskritischem Ansatz ist gewiss V. E. Frankls religionsfreundliche Einstellung in seiner Logotherapie festzustellen. Indem er nun aber die Erfahrung des Sinnvakuums als krankhafte Erscheinung einer «noogenen Neurose» erkennt, wird Schuld, in diesem pathologischen Sinn verstanden, heilbar. Der «Wille zum Sinn» gestaltet sich als menschliches Existential, das auf die Dimension des Gottesglaubens hinweist; dieser gehört damit zum Bereich der «natürlichen Theologie» eines «unbewussten Gottes» und den naturhaften Voraussetzungen für den Empfang der Gnade. Theologische Anfragen von einem offenbarungstheologischen Ausgangspunkt wird man auch an V. E. Frankl richten dürfen.

II.

Theologische Überlegungen zu Sünde, Leiden und Zorn Gottes

Aus dem religionskritischen und dem religionsfreundlichen Typ psychologischer, d. h. psychoanalytischer und psychotherapeutischer Daseinsbewältigung stellen sich folgende Fragen gerade an die dogmatische Wissenschaft:

[23] Ebd. 124 f.
[24] Vgl. W. Pannenberg, Was ist der Mensch, Göttingen 1964 (2).
[25] Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 42 ff.
[26] Vgl. W. Wiesenhütter, Kritik an Freud, in: Therapie der Person, Stuttgart 1969, 87.
[27] E. Fromm, Haben und Sein, Stuttgart 1978.
[28] H. E. Richter, Der Gotteskomplex, Freiburg 1979.

1. Wie ist das Verhältnis von Leidenserfahrung und Gotteserkenntnis?
2. Wie ist das Verhältnis von Sünde und Leid?
3. Wie ist das Verhältnis von Vergebung, Heil und Heilung?
4. Welche Möglichkeiten gibt es, angesichts von Sünde und Leid, von Gott zu sprechen? Was besagt die Rede vom Zorn Gottes?

Wir wollen auf diese Fragen eingehen im theologischen Bedenken, wobei jeweils bei den beiden konträren Positionen in der Psychologie angeknüpft werden soll.

1. Leiderfahrung und Gotteserkenntnis

Den Anknüpfungspunkt für die dogmatischen Überlegungen bildet T. Mosers Selbstgespräch:

> «Ich war nicht angenommen und je mehr mir andere bestätigten, manchmal mit leuchtenden Augen, dass sie angenommen seien oder erhört würden oder mit dir Kontakt hätten, desto finsterer wurde mir zumute. ‹Herr, warum verbirgst du dein Antlitz vor mir?› lautete die angstvolle Frage.»[29]

Ferner sei daran erinnert, dass für V.E.Frankl der Sinnverlust mit der Abwesenheit des «unbewussten Gottes» verbunden ist. Schliesslich aber diagnostiziert T. Moser die Urstände seiner Gottesvergiftung in seiner protestantisch-lutherischen Erziehung: das bleibt die uns bei unseren Bedenken begleitende, berechtigte kritische Anfrage an eine christliche Erziehung, die von der apathischen, «allmächtigen» Gottesvorstellung bestimmt ist.

Greifen wir bei unseren Überlegungen zu der immer wieder tief bewegenden Reminiscere-Predigt Luthers vom 21.2.1529 über Mt 15,21ff., dort heisst es: «...vel alia unrad widderfare per quod cogites deum a te fugisse, quia omne infortunium, quando venit, bringt mit sich ein solchen wan, quod deus nobiscum irascatur.»[30] Leiderfahrung als Anfechtung des Glaubenden wird hier in Verbindung mit der Erfahrung der Verborgenheit und des Zornes Gottes gebracht. Der Angefochtene erfährt im Leid die Abwendung des Angesichts Gottes und erkennt nur die «posteriora dei», die Rückenansichten Gottes.[31] Die schwerste Anfechtung, wie sie in dieser Predigt über die

[29] T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976, 27.

[30] WA XXIX, 64, 6ff.

[31] Vgl. auch: T. Rasmussen, Posteriora Dei. Ein biblischer Begriff des Redens Luthers von Gottes Verborgenheit, KuD 25 (1979) 209ff.

Geschichte der kanaanäischen Frau angedeutet wird,[32] in Luthers Tischreden ausgeführt[33] und in den Operationes in Psalmos[34] und in anderen Schriften dargelegt wird, ist die Glaubens- und Prädestinationsanfechtung. Besonders erwähnt sei die Auslegung von Hi 5,19: «Aus sechs Anfechtungen wird er dich erretten und in der siebten wird dich kein Leid anrühren» in «Operationes in Psalmos», Ps 22.[35] Gerade diese Prädestinationsanfechtung durch den sich entfernenden und verbergenden Gott ist verbunden mit bedrängenden Ängsten der Seele, der anima, vor dem Zorn Gottes; Zorn Gottes wird dabei nicht als Seinsaussage gesehen, sondern als konkrete Anteilnahme Gottes an den Verfehlungen seiner Geschöpfe, sein Ernstnehmen ihrer Entscheidungen. Diese tiefen Glaubensanfechtungen sind nun aber – wie auch in Ps 22,23ff.; Hi 16,19ff.; 19,25ff. und den anderen Klagen des einzelnen – mit einem *w*^{e}-adversativum eingeleitet, ausgerichtet auf das: «Accedat ergo deus, ut discedat tribulatio, prope fiat ipse, ut ista longe fiat»[36], «also naht sich Gott, so dass die Anfechtung weicht; er selbst ist da, so dass jene das Weite sucht.»

Neben diesen Glaubensanfechtungen durch den sich verbergenden und verdunkelnden Gott, die sich in ihrer bedrängenden Last als psychische Erwählungsängste angesichts des Zornes Gottes auswirken können, weiss Luther allerdings auch um die gänzliche Verlassenheit von Gott:

«Quid sit derelinqui a deo, non intelligitur melius, nisi antea sciamus quid sit deus. Deus autem est vita, lux, sapientia, veritas, iustitia, bonitas, potentia, laetitia, gloria, pax, beatitudo et omne bonum. Derelinqui ergo a deo est in morte, tenebris, stultitia, mendacio, peccato, malitia, infirmitate, tristitia, confusione, turbatione, desperatione, dammatione et in omnibus malis esse.»[37] «Was es bedeutet von Gott verlassen zu sein, verstehen wir allein, wenn wir vorher wissen, was Gott bedeutet. Gott aber ist Leben, Licht, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Kraft, Freude, Ehre, Friede, Schönheit und alles Gute. Von Gott verlassen sein bedeutet also: Sein im Tod, in Finsternis, Torheit, Lüge, Sünde, Bosheit, Krankheit, Traurigkeit, Verwirrung, Unordnung, Verzweiflung, Verworfenheit und in allem Üblen.» Luther kann darum feststellen: «Nemo enim dicit ad deum: ‹Deus meus›, qui omnino derelictus est»[38]; der gänzlich von Gott Verlassene spricht nicht mehr zu Gott, er vergeht in Düsternis, Verzweiflung und Verdammnis.

[32] WA XXIX, 66, 1ff.; vgl. auch: WA XXXI, 1, 522, 16ff.
[33] WA Tischreden I, Nr. 141; vgl. auch WA Briefwechsel 11, Nr. 4144.
[34] WA V, 598ff. u. a.
[35] WA V, 620, 8ff.
[36] WA V, 626, 36.
[37] WA V, 602, 14ff.
[38] WA V, 602, 27f.

So kennt Luther die Verborgenheit Gottes in der Glaubensanfechtung, aber eben auch in der totalen Verlassenheit von Gott und Abwesenheit Gottes.

Erwähnt sei, und gegen H. Bandts[39] von K. Barth geprägte christozentrische Interpretation sei es betont, dass Luther in verschiedenen theologischen Zusammenhängen von Gottes Verborgenheit spricht: Luther unterscheidet zwischen der Verborgenheit Gottes für die Menschen des Unglaubens und für die Glaubenden auf dem Hintergrund seines Offenbarseins in Jesus Christus, wie wir eben sahen. Luther stellt weiter Gottes verborgenes Handeln in der Weltgeschichte dem paradoxalen Verborgensein in der Niedrigkeit (sub contrario) des Kreuzes Christi zum Heil der Menschen gegenüber; und schliesslich kontrastiert Luther Gottes verborgenen Ratschluss zur Erwählung und zur Verwerfung, der jedoch erst im lumen gloriae zu schauen ist, seinem gegenwärtigen Heilswillen, der in der Verborgenheit des Kreuzes Christi und im Wort Gottes unter den schwachen Wörtern der Menschen offenbar ist. Weniger die Allmachtsvorstellung prägt dabei das Reden von Gott, vielmehr der Weg Gottes in Erniedrigung und Selbstpreisgabe um der Sünder willen, eben die Kondeszendenzstruktur seiner theologia crucis.

In ähnlicher kontrastierender Weise kennt M. Luther die Rede von der Verborgenheit Gottes in seinem «Zorn der Strenge» und in seinem «Zorn des Erbarmens», um K. Holls Terminologie aufzugreifen.[40] Gegen A. Ritschl und Th. Harnack und mit G. Aulén, L. Pinomaa und G. Rost[41] relativiert Luther den Zorn Gottes an dieser Stelle nicht durch seine liebende Zuwendung. M. Luther kennt eben einerseits den «Zorn der Strenge» über die Unglaubenden und gar Verstockten, also den Zorn des Gerichts und der Verdammnis mit seiner Undurchdringlichkeit und Undurchschaubarkeit für uns Menschen bis zur endgültigen Vollendung; er weiss aber andererseits um Gottes «Zorn des Erbarmens», der als «opus alienum» im Dienst des «opus proprium» steht, die Liebe und Gnade Gottes nur verbergend, der durch die Gesetzespredigt den Sünder zurückruft, der den Angefochtenen im Glauben letztlich stärkt, weil wir nicht über unser Vermögen angefochten werden, der im Kreuz Jesu Christi offenbar und überwunden wurde. Es ist dies der Zorn Gottes über den Sünder auf der Flucht vor dem Gesetz hin zum Evangelium,[42] wie sie die Operationes in Psalmos andringend beschreiben.

Zentrum, d. h. der Real- und Erkenntnisgrund, für Luthers Überlegungen zur Verborgenheit Gottes in seinem Zorneswirken mit gerade auch den psychischen Leiden in der Folge ist die Heilstat Christi, verborgen unter dem Gegenteil (sub contrario), am Kreuz, sein stellvertretendes Leiden und Sterben als Versöhnungs- und Erlösungstat. Entsprechend seinen Vorgängern Mose, Jeremia, dem Gottesknecht, als einzelner oder als Volk gedacht, und Johannes dem Täufer und seinen Nachfolgern wie Paulus, Petrus, die Gemeinde des 1. Petrusbriefes u. a. erlitt Jesus die Versuchung in der Wüste (Mt 4,1ff.), die Anfechtungen in Gethsemane (Mk 14,32ff.), die Gottverlas-

[39] H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin 1958.

[40] K. Holl, Was verstand Luther unter Religion? in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1923 (3), 42.

[41] G. Rost, Der Zorn Gottes in Luthers Theologie, LR 9 (1961) 2ff.

[42] Ebd. 31.

senheit am Kreuz (Mk 15,33ff.): er, der eingeborene Sohn Gottes, unser erstgeborener Bruder. Er nahm in seinem Sterben stellvertretend die Schuld und Strafe der Sünder, aber auch den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen und deren Folgen auf sich[43] und überwand versöhnend den Zorn Gottes (Röm 8,3; Gal 3,13; IIKor 5,21ff.), wie er auch die Mächte der Versuchung, der Sinnanfechtung, des elenden Leids, der selbstherrlichen Sünde und des ehernen Todes überwand. Und so schenkt Christus im «seligen Wechsel» und «fröhlichen Tausch»[44] als Christus victor die Erlösung als Gnaden- und Liebesgabe Gottes, so dass Paulus der Gemeinde in Rom letztgültig schreiben kann: «Nichts, gar nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes» (Röm 8,35ff.).

Eine Verbindung von Leiderfahrung, Sünden- und Gotteserkenntnis kann für M. Luther also allein vom Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz als die Überwindung des Zornes Gottes über die Sünden der Menschen gemacht werden und vom Kreuz als Siegeszeichen «sub contrario» über die Macht der Sünde, des Todes und des Leids her. Andernfalls wird Gottes «Zorn der Strenge» und Gottes «Zorn des Erbarmens» miteinander vermischt, wie auch Gesetz und Evangelium nicht mehr getrennt werden. Der Mensch erfährt sich im Leiden andernfalls nur unter dem fordernden und richtenden Gesetz angesichts Gottes «Zorn der Strenge» und geht zugrunde an dessen Übermacht. Diesen eigentlichen Ausgangspunkt M. Luthers bedenkt T. Moser nicht; ihm bleibt die Erkenntnis und Anerkenntnis der Liebe Gottes, seines herabneigenden, anteilnehmenden und mitleidenden Liebesdienstes verschlossen. Der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus scheint in der «Gottesvergiftung» Freudscher Religionskritik schon verdämmert zu sein.

2. Sünde und Leid

Ausgangspunkt ist die Feststellung sowohl des Psychoanalytikers als auch des Psychotherapeuten, dass Schuld und Sünde als innerpsychische Störungen und Leiden zu erklären sind: einmal als die Spannungen und Verbiegungen aufgrund der Disharmonien zwischen Ich und Über-Ich, wobei das normensetzende und über die Einhaltung der Normen wachende Über-Ich Ängste, Depressionen und Todessehnsucht hervorruft; zum andern als psy-

[43] Vgl. O. Tiililä, Das Strafleiden Christi, Helsinki 1941.

[44] Vgl. WA V, 603, 8ff., 23ff.; vgl. auch: Römerbriefvorlesung zu Röm 2,15 in BoA V, 227, 26ff. und WA II, 145, 15ff.

chologische Sinnlosigkeitserfahrung und existentielle Frustration mit der Flucht in Zerstreuungen, mit Zweifeln und Verzweifeltsein in der Folge und mit ihren psychischen und soziologischen Auswirkungen. In beiden Fällen sind Schuld und Leid miteinander verbunden; dabei tendieren Freud und Moser zu einer Identifizierung, Frankl erkennt mehr ein kausales oder konsekutives Verhältnis.

Gewiss zieht sich auch durch die alt- und neutestamentlichen Schriften eine Linie, die die enge Verknüpfung von Sünde und Leiden hervorhebt; dabei wird nun aber die Sünde nicht als innerpsychische Störung verstanden, sondern als Verkehrung des Verhältnisses zu Gott mit Leid und Elend als Strafe in der Folge.[45] Nichtbefolgung der Gebote Gottes (Ex 21,18–22, 16), Aufheben des Bundesverhältnisses mit Jahwe (Ex 32,10ff.; Am 5,14; Prv 19,7; Dt 34,4f.), Auflehnung gegen Gott (Hi 15; 18) führt Leid als Strafe Gottes herbei; in diesem rational klaren Tun-Ergehen-Schema denkt zunächst auch Jesus, erinnert man sich an Lk 13,1ff.; Joh 9,1ff.; Joh 5,14; Mk 2,1ff. u.a. Zugleich aber ist festzuhalten, dass schon im Alten Testament dieses rationale Vergeltungsdenken durchbrochen wird: gerade den Gottlosen geht es gut (Ps 73,2ff.), der Makellose, Schuldlose, Gerechte aber muss leiden (Hi 9,21; Ps 44,18ff.; II Sam 24,1; I Sam 26,19 u.a.), der leidende Gerechte droht an Gottes dunklem und uneinsehbarem Handeln irre zu werden (Hi 30,15ff.), und so betet schliesslich Jesus in Gethsemane: «Doch nicht, was ich will, sondern was du willst» (Mk 14,36). Leiden bedeutet hier gerade nicht Folge von Sünde und Schuld gegen Gott und den Nächsten; es ist – dem Menschen völlig unverständlich und uneinsichtig – von Gott gesandt. Es stellt sich damit die Frage nach den Ursachen des Leidens, das Theodizeeproblem. In der Gegenwart wird etwa von D. Sölle diese Frage als erledigt angesehen zugunsten der gesellschaftspolitischen Aktivierung zur Beseitigung des Leidens in seiner immanenten Verknüpfung mit Sünde und Schuld. Gott als Ursache des Leidens zu verstehen bedeute eine theologische Legitimierung des Leidens und führe nur zu dem grausam-sadistischen Gottesbild, das durch die Allmachts- und Apathievorstellung geprägt sei.[46] Anthropo- und Soziodizee treten an die Stelle der Theodizee[47]. Vom Neuen Testament her ist der Glaubende jedoch gewiss – und darf es nach manchmal langem Schweigen sagen –, dass auch in der Leiderfahrung, d. h. gerade in der Erfahrung des unheilbaren und unvermeidbaren Leidens, Gott begegnet, Gott Immanuel, der mitseiend und begleitend da ist im Dunkel und am Leiden teilnimmt;[48] nur im Blick auf Jesu Christi Leiden und Sterben am Kreuz darf der Glaubende dies bezeugen. Der Frage nach der Ursache ist hier die Frage nach dem Sinn des Leidens, vor allem des unheilbaren und unvermeidbaren, prävalent vorgeordnet und wird zum Thema «Trost im Leiden»: «Ihr seid nicht allein, Gott ist bei euch im finsteren Tal, nichts kann euch trennen von ihm.» Hiermit verbunden bleibt zugleich der Ruf zur Hilfe für den andern im Leid, zur Begrenzung und Überwindung heilbaren und vermeidbaren Leids.

Das Neue Testament gibt den Glaubenden im Leid verschiedene Hilfen, die nur kurz angedeutet werden sollen:[49] Zunächst wird im Neuen Testament

[45] Ch. Gestrich, Homo peccator und homo patiens, ZThK 72 (1975) 240ff.
[46] D. Sölle, Leiden, Stuttgart [4]1978, 26f.; 32f.; 130f.; 176.
[47] Vgl. R. Slenczka, Sozialethik und Theodizee, KuD 18 (1972) 82ff.
[48] Vgl. auch: H. Küng, Gott und das Leid, Einsiedeln, Zürich, Köln 1968 (2), 68f.
[49] Vgl. E. Gerstenberger, W. Schrage, Leiden, Stuttgart 1977, 177ff.

die Christusgemeinschaft auch als Leidensgemeinschaft mit Christus verstanden (II Kor 4,10; Phil 3,10; I Petr 4,12ff.; II Kor 12,9ff. u.a.); es geht hier um die Nachfolge unter dem Kreuz.[50] Sie gehört zur Existenz der Christen und hat überhaupt nichts mit Verwerfung zu tun. Weiter sind Leiden und Trübsal dazu bestimmt, «dass wir nicht auf uns selbst das Vertrauen setzen, sondern auf den Gott, der die Toten auferweckt» (II Kor 1,9; II Kor 1,11; 4,15). Die Leiden bedeuten ferner die Verhaftetheit und das Eingebundensein in die «noch nicht» endgültig erlöste und geheilte Welt (Röm 8,23) und Hinweise auf die Vollendung (Apk 21,4).

Durch das Leiden um Christi willen und das Mitleiden mit anderen soll dann auch die Widerstandskraft und die Standhaftigkeit gestärkt werden (Hebr 10,21, 36; Apk 2,2f.; Mk 13,13; Röm 12,12 u.a.), und zugleich wird die Hoffnung auf die kommende Herrlichkeit gefestigt (II Kor 4,14; Phil 3,10; I Petr 1,21; II Kor 4,17f.; Röm 8,24f.; II Kor 13,4; Apk 21,1 u.a.); an dieser Stelle ist aber sofort mit Nachdruck zu betonen, wie W. Schrage sagt[51]: Diese «Hoffnung hat in der Urchristenheit nicht zur Lähmung, sondern einerseits zur Leidensverarbeitung und Glaubenseinübung, andererseits aber zur Mobilisierung von Abwehrkräften und Akten gegen das Leiden geführt.»

Wie schliesslich das Leiden und Mitleiden der Christen Zeugnischarakter hat gerade auch vor den Nichtchristen (Mk 13,9; 15,39; Act 22,20; Apk 6,9; 20,4; Phil 1,13f. u.a.), so auch das Heilen der Leidenden und Kranken (Mk 8,2; Mt 20,34; Lk 7,13ff.; 10,25ff.; I Kor 12,26), wie ja Jesus es selbst getan hat als Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes und weiter die Hilfe, gerade auch die materielle, für die Verarmten (Mk 10,21; Act 4,34; I Petr 4,9; Röm 12,4ff.; I Kor 16,1ff.) und schliesslich das Gebet und die Fürbitte (Mt 13,30; Jak 5,14; II Kor 12,8; Act 12,5; Mt 11,24; Joh 17 u.a.). Auf die dogmatischen Überlegungen zum Verhältnis «Vergebung, Heil und Heilung» im nächsten Abschnitt ist damit schon vorgegriffen worden.

3. Vergebung, Heil und Heilung

Anknüpfungspunkt ist das Verständnis von Heilung bei T. Moser als Beseitigung der schuldhaft psychischen Störungen durch eine psychoanalytische Anamnese als Selbstlösung und Selbsttherapie: Heilung und Vergebung werden dadurch identifiziert. V.E. Frankl kennt die Unterscheidung von Vergebung und Heilung; Heilung bleibt aber auch für ihn die Neufin-

[50] D. Bonhoeffer, Nachfolge, München [10]1971, 61ff.

[51] (E. Gerstenberger) W. Schrage, Leiden, Stuttgart 1977, 193.

dung einer Sinngebung der eigenen Existenz in der Selbsttranszendierung auf den sinnvermittelnden Logos; durch logotherapeutische Behandlungen wird das psychische Leiden beseitigt oder als sinnvoll angenommen.

Das theologische Bedenken von «Vergebung, Heil und Heilung» geht wieder aus von Gottes Heils- und Erlösungstat in Christi Kreuz und Auferstehung, wie es in der Predigt des Evangeliums zugeeignet wird. In einer gewissen formalen Entsprechung zu G. Auléns[52] drei Typen der Versöhnungslehre mögen diese Überlegungen unter drei Aspekten entfaltet werden: Unter dem Gesichtspunkt einer Stellvertretungschristologie, einer Leidenschristologie und der Paraklese, um hier den schlechten Begriff von einer Motivationschristologie zu vermeiden.

a) Die Stellvertretung Jesu Christi konzentriert den Blick auf die Ursachen des Leidens in der Sünde und Schuld des Menschen. In Christi stellvertretendem Leiden und Sterben für die Sünden der Menschen, d.h. in seiner Schuld- und Strafübernahme, gründet allein die Vergebung (II Kor 5,21; Gal 3,13 u.a.), wie Luther es im Bild vom «fröhlichen Wechsel» und «seligen Tausch» beschreibt: Im Kreuz machte Christus seine Gerechtigkeit zu meiner und meine Sünde zu seiner. Hier ist Sündenvergebung gegeben, hier wird sie geschenkt.[53] Die Sünde des Menschen konzentriert sich in der Übertretung des 1. Gebotes und des Doppelgebotes der Liebe, so dass sich der «autonome» Mensch in seinem Omnipotenzwahn an die Stelle Gottes setzt, geschöpfliche Dinge in pervertierter Weise an die Stelle des Schöpfers treten und sich die Liebe zu Gott und zum Nächsten in das Begehren, den Egoismus und Grössenwahn des in sich verkrümmten und um sich kreisenden Menschen verkehrt; eine Affinität hierzu weisen auch die Gesellschaftsanalysen von E. Fromm und H.E. Richter auf. Vergebung bedeutet dann die Entspannung oder noch besser die völlige Neuordnung des verkehrten und gestörten Verhältnisses mit Gott durch Gott selbst aufgrund seiner liebenden Gnadenzuwendung und Gnadenzusage in Jesus Christus. Die Entspannung des Verhältnisses mit Gott hat dann auch die Bereinigung des psychischen Leidens zur Folge, weil ja Leiden auch Folge von Sünde und Schuld sein kann. In der Beichte hat die Vergebung der Sünden ihren «Sitz im Leben» der Glaubenden, so dass E. Thurneysen[54] und D. Bonhoeffer[55] – um nur zwei Vertreter zu

[52] G. Aulén, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, ZSTh 1931, 501ff.

[53] Vgl. M. Plathow, Schuldübertragung oder Schuldübernahme, ZkTh 104 (1982) 411ff.

[54] E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1976 (4).

[55] D. Bonhoeffer, Seelsorge, in: Gesammelte Schriften V, hg. v. E. Bethge, München 1972, 363ff.

nennen – theologisch richtig in der Beichte das innerste Zentrum der Seelsorge sehen. Hier geht es um das Heil Gottes für die Menschen: den Zuspruch der Vergebung im Evangelium.

b) In der Leidenschristologie geht es nun um die christliche Antwort auf die Sinnfrage angesichts des Leidens. Die Christus-Gemeinschaft ist auch Leidens-Gemeinschaft mit Jesus, dem eingeborenen Sohn Gottes, unserem erstgeborenen Bruder. In Gethsemane und am Kreuz durchlitt er die Tiefen und das Dunkel von Schmerz, Angst, Gottverlassenheit, wie die glaubende Gemeinde und auch die seufzende Schöpfung es immer erfährt. Gerade hierdurch aber überwand er als Christus victor den Zorn Gottes über die Sünden und die Mächte der Gesetzlichkeit, des Leidens, der Angst und des ehernen Todes (Röm 3,24; 5–7; I Kor 15,21ff.; Eph 2,1ff. u.a.). Indem Menschen Jesus Christus nachfolgen, nehmen sie auch sein Kreuz auf sich und haben sympathetisch am Leiden in der Welt Anteil. Leiden bedeutet darum für die Glaubenden ein Leben aus der Hoffnung im «Schon» und «Noch nicht», d. h. im Mitleiden mit der «seufzenden» Schöpfung, allein aus Gottes Geschenk und Gnade (Röm 8,23). So hilft das Leiden, besonders das unüberwindbare und unvermeidbare, in der Welt dem Glaubenden sympathetisch mit den Leidenden zu einem Leben in der Liebe. Um heilvolle Sinngebung und damit auch um Heilung geht es hier durch den Zuspruch des Evangeliums von der in Christus, d. h. in seinem Kreuz, verborgen unter dem Gegenteil, erschienenen und geschenkten Liebe Gottes, von der nichts, auch nicht die Allgewalt des Leidens, trennen kann (Röm 8,39).

c) Die christliche Paraklese schliesslich ist auf Heilung, auf die Überwindung oder Linderung des vermeidbaren und behebbaren Leidens im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft ausgerichtet. Hier gilt das Gebot Jesu: «Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40); hier gilt der Imperativ: «Einer trage des anderen Last» (Gal 6,2). Jesus selbst heilte, half und betete und richtete Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes damit auf. Und so dürfen, können und sollen die Glaubenden, durch Gottes Gnade und Liebe bevollmächtigt, dem Leid und Elend der «seufzenden » Schöpfung heilend, helfend und betend begegnen; d. h., sie werden sich dem Leidenden zuwenden mit allen ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten (Lk 10,25ff.; Röm 5,12ff.; Phil 2,5ff.; I Petr 4,12ff. u.a.), dem psychisch Leidenden fachgemäss helfen und heilen und für ihn und seine Heilung beten.

4. Reden von Gott

Die theologischen Überlegungen der vorangehenden drei Absätze verbinden sich nun in dem Thema, mit dem diese Überlegungen auch begannen, in der Entfaltung der Möglichkeit, von Gott angesichts von Sünde und Leid zu reden.

T. Mosers von der Religionskritik S. Freuds bestimmtes Gottesbild als zu entlarvende «Leerstelle» infantiler Illusionen und normensetzender Elternautorität ist durch drei zusammenhängende Kennzeichen zu charakterisieren; V. E. Frankl macht keine inhaltlichen Aussagen über den «unbewussten Gott», der die psychotherapeutische Dimension ausweitet und überschreitet.

Wie erwähnt, nimmt T. Moser für sein Gottesverständnis und für sein Reden von Gott nicht den Einsatz bei Gottes Offenbarung in Christi Kreuz und Auferstehung und in der Gegenwart durch die Predigt des Wortes Gottes im Heiligen Geist. Er geht vielmehr von dem vom Allmachts- und Apathieprinzip bestimmten Gottesbild seiner «christlichen» Erziehung aus.

Dieser Einsatz verleitet ihn weiter zu jener eigenartigen Unbeweglichkeit und Starrheit seines «christlichen» Gottesbildes, die mit einer überhöhten Allmachts- und Autoritätsverkörperung verbunden ist. Die Apathie im Gottesbild ist verknüpft mit der Nivellierung der Liebe, der Güte und Fürsorge, so dass nur die «grausamen» Züge wie Zorn, Härte, Strenge in Gott und seinem Wirken Platz finden können. Auch für E. H. Eriksons Buch «Der junge Mann Luther» ist das festzustellen, was nun aber unter historischem Gesichtspunkt in dieser Weise nicht von M. Luthers Beziehungen zu seinen Eltern gilt.[56]

Schliesslich kennzeichnet T. Mosers Gottesbild ein sadistisch-quälendes Über-Ich, das die Verwerfung von unterlegenen Menschen beschlossen hat, und sucht eine Verobjektivierung, die allein aus der analysierenden Distanz von Gott redet. Durch Entlarvungstechniken wird Gottes Erwählen und Verwerfen durchschaut und Gott menschliches Objekt, nach dem Bild des sich unterdrückt fühlenden Menschen geschaffen. Und so bleibt am Schluss der Gotteshass als Selbsthass, der sich in der pseudo-personalen Redeform des Fluchgebetes zu lösen versucht. «Wer aber hasst, ist ein Mörder»; in konsequenter Folge muss darum dieses Gottesbild durch psychoanalytische Selbstanalyse liquidiert werden, der sich unterdrückt fühlende Mensch sich von solch einem Allmachtspotentaten selbst befreien.

Der Glaube an den Gott der Bibel aber ist ein anderer.

Der christliche Glaube an Gott geht aus von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und von seinem gegenwärtigen Heilswirken in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist; in der Offenbarung Gottes ist den Glaubenden der Real- und Erkenntnisgrund für die Erkenntnis, Anerkenntnis und das Bekenntnis des dreieinen Gottes gegeben (Gal 4,4ff.; Joh 14,9ff.; 16,7; Mt 28,19; II Kor 13,13 u. a.). Der dreieine Gott offenbart sich in seinem ganz konkreten Heilswirken, in seinen Taten der Schöpfung und Neuschöpfung, im Leben seiner Kirche, des einzelnen und der ganzen Welt, wie er sich

[56] Vgl. H. Bornkamm, Luther und sein Vater, ZThK 66 (1969) 38ff.

in den Begegnungen mit dem Volk Israel errettend und strafend als Jahwe erwies. Im Gegensatz zur griechischen Philosophie mit den statischen Denkformen der Metaphysik, wodurch Gott als unbeweglich in sich ruhendes Sein erkannt wird, wirkt Jahwe entsprechend dem hebräischen Denken[57] durch die personalen Beziehungen und im konkreten Handeln an seinem Volk und in seiner Schöpfung. Das Offenlegen seines Namens in Ex 3,14: *'ehyeh ᵃšer 'ehyeh* in der Stilfigur der Paranomasie weist einmal auf die Selbstverhüllung Gottes, zum anderen auf sein wirkendes Dasein: «Ich bin, der ich bin»; «Ich werde dasein (ganz konkret) als der ich dasein werde», oder kurz – wie M. Buber es übersetzt – «Ich bin da», verborgen mitwirkend, in der Verhüllung anwesend (Jes 45,15), noch das Angesicht abwendend und nur die Rükkenansicht, die posteriora, zukehrend (Ex 33,20ff.; Dt 4,12). Es ist der Gott, der sein Verborgensein nach Jesajas Weissagung vom künftigen Immanuel (Jes 7,14; Mt 1,23) und nach der Verheissung Deuterojesajas vom zukünftigen Heiland als dem Pfeil, der aus dem Köcher gezogen werden wird (Jes 46,11; Joh 1,9), in Jesus Christus offenbar macht (Joh 1,18; 13,9ff.; II Kor 3,13 u.a.), d.h. im Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz für die Sünden der Menschen und für ihre Versöhnung und Erlösung (Röm 8,32; 3,21ff.; I Petr 1,18; 3,18ff.); so sind die Glaubenden von der Auferstehung Jesu Christi her gewiss. Stellvertretend trat Jesus an den Platz der Sünder (Gal 3,13; II Kor 5,21) im «seligen Tausch», wie M. Luther sagt, und überwand versöhnend den Zorn Gottes und erlösend die Macht der Sünde, des Todes, des Leides und aller irdischen Gewalten (Röm 10,4f.; I Kor 15,20ff.). Das ist die Bedeutung der Gotteskraft, die im Wort vom Kreuz den Glaubenden zugesagt und geschenkt wird. Denn verborgen unter dem Gegenteil der Schwachheit des Kreuzes offenbart Gott als Geheimnis seine Kraft der von Sünden bedrängten und unter Leid und Elend geknechteten und stöhnenden Menschheit und Kreatur. Das Kreuz Christi ist somit Zeichen des Zornes Gottes über die Sünden der Menschen und Zeichen des Sieges seiner erbarmenden Liebe, denn in Christi Leiden und Sterben lässt Gott den «Zorn des Erbarmens» und des Gesetzes überwinden; er nimmt als Antwort auf die Reue und Busse der Menschen seinen Zorn zurück und macht seine liebende Zuwendung und errettende Liebe und Treue offenbar. Das «opus alienum» des ganz am Tun und am Verfehlen und Scheitern der Menschen Anteil nehmenden Gottes steht so im Dienst seines «opus proprium», wie ja auch das Gesetz der Gnade im Dienst des Evangeliums steht.

[57] Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1965 (4).

Vom Kreuz Christi her nimmt Gott auch mitleidend am Elend der seufzenden Schöpfung teil; Gott entäussert sich aller Macht und Gewalt; er tritt ein in die Wege der Menschen teilnehmend, mitleidend, begleitend, so dass Gott auch im Leiden dem Glaubenden begegnet und letztlich nichts, gar nichts von der Liebe Gottes trennen kann (Röm 8,39; Jes 54,8; Ps 30,6). Die Christus-Gemeinschaft auch als Leiden mit Christus um Christi willen und mit der geplagten Schöpfung (Röm 8,23) ist der Hinweis auf die Gebrochenheit und Vorläufigkeit der Schöpfung und auf die endgültige, noch ausstehende Vollendung (Phil 3,12), zugleich aber auch Ort der Konkretionen des christlichen Liebesgebotes, den Leidenden zu helfen, das Elend zu heilen, mit und für die physisch, psychisch und strukturell Geplagten und Bedrückten zu beten.

Neben Gottes «Zorn des Erbarmens», der die Liebe Gottes verbirgt, und dem Gesetz der Gnade, das im Dienst des Evangeliums steht, kennen die biblischen Texte mit M. Luther auch den «Zorn der Strenge» und das harte Gesetz (Röm 4,15) in Kontrastierung zur Liebe Gottes und zum Evangelium. So versteht sich etwa Paulus in der Predigt des Wortes als Werkzeug der Rettung und der Verdammnis: «Wir sind für Gott ein Wohlgeruch Christi bei den Geretteten und den Verlorenen, den einen ein Geruch von Tod zum Tode, den anderen ein Geruch von Leben zum Leben» (II Kor 2,15f.); und dementsprechend weiss er um das scheidende Endgericht als «Tag des Zorns» und «Tag des ewigen Lebens» (Röm 2,7ff.; vgl. auch: Mt 25,31; Joh 5,29; II Tess 1,8f.; II Petr 3,7f.). Von dieser Gewissheit der endeschatologischen Scheidung her weiss Paulus auch um Gottes Vorausersehen, Vorbestimmen und Berufen der Glaubenden zum «Bild Christi» (Röm 8,29f.), mit den Berufenen zu «Gefässen des Erbarmens» Gottes dann aber auch um die «Gefässe des Zornes» Gottes, die trotz der Langmut und Geduld Gottes nicht umkehren und Busse tun und die nur insofern verhärtet und verstockt werden (Röm 9,22f.; Jer 18; Ex 7,22; 8,15; I Sam 15,26; 26,19; II Sam 24,1). Diese spannungsvollen Aussagen sind vom Menschen existentiell kaum zu tragen und zu ertragen; ihre Gefahren als objektivierende und damit pervertierende Überlegungen macht die beissende Kritik Mosers nur zu deutlich. Ihre Dunkelheit stösst von sich der in Jesus Christus auf die Menschen zukommenden Liebe Gottes entgegen.

Gottes «Zorn der Strenge», der im Endgericht zur Finsternis und Verdammnis treibt, wird allein von Gott vorausgewusst und vorherbestimmt und ereignet sich als eschatologisches Vorausereignen in der Predigt des Gesetzes, das nun aber wieder zur Umkehr ruft und der Liebe Gottes entgegenwerfen will. Das Geheimnis der Erwählung und Verwerfung Gottes bleibt damit dem objektivierenden Nachdenken und Erkennen der Menschen gänzlich ver-

schlossen, undurchsichtig und verborgen (I Kor 2,11). Andernfalls würde ja der Mensch Subjekt und Gott Objekt. Erst von Gottes errettendem Liebeswirken im eschatologischen Gericht her wird einmal demjenigen das Geheimnis offenbar werden (I Kor 13,9,12 f.), der sich jetzt in der Flucht vor Gottes «Zorn der Strenge» und vor dem Gesetz allein an Gottes Liebe in Jesus Christus und an das Evangelium klammert und daraufhin gerettet wird.

Der christliche Glaube kennt also keinen unbeweglich-starren Gott apathischer Allmacht, dessen Erwählen, vor allem aber auch Verwerfen klar durchsichtig zu machen ist. Sache des christlichen Glaubens und der Theologie ist die cognitio dei et hominis als homo reus et perditus und als deus instificans vel salvator:[58] Gott will in Reue aus Liebe allen Zorn zurücknehmen[59] und auf die Umkehr und Busse des Sünders Erlösung und Heil schenken. Gott hört und erhört die Klage des einzelnen und der Gemeinde über das scheinbar willkürliche Leiden, weil er auch im Leiden dabei ist, mitleidet und keinen verlässt. Gott gibt das Gebot, den Kranken zu helfen, Leiden, auch das strukturelle Leid, zu heilen. All dies wird hineingenommen in das antwortende Gebet und in die Seufzer unserer Fürbitten mit unserem Stellvertreter Jesus Christus durch unseren Anwalt, dem Heiligen Geist (Joh 17,9,20; Röm 8,26 f.). So kommt das angebrochene Reich Gottes nah, so bricht die Herrschaft Gottes im Kreuz Christi herein in die von Sünde und Leid geknechtete Welt. Und so wird der dreieine Gott von der christlichen Gemeinde bekannt, gepriesen und angebetet: er hat seine Liebe und Gnade in Jesus Christus offenbar gemacht und schenkt sie heute durch den Heiligen Geist, und er ist da bei der seufzenden Schöpfung, um Trost und Hoffnung zu geben. Dieses Wirken des dreieinen Gottes für, an und mit den Menschen und der ganzen Schöpfung hat seine Entsprechung im Geheimnis des innergöttlichen Lebens von Vater, Sohn und Geist. Denn durch die Liebe des Sohnes wird in der Gemeinschaft des Geistes im innertrinitarischen Gespräch der Zorn zurückgenommen, so dass Gott Liebe ist alles in allem (Joh 17; I Joh 4,8ff., 16ff.).

Das pervertierte «christliche» Gottesbild hat T. Moser entlarvt; zugleich hat er das erneute Bedenken und Benennen des Glaubens an den dreieinen Gott herausgefordert durch die Religionskritik der «Gottesvergiftung». Hierin liegt sein grosses Verdienst für die Theologie und die Religionspädagogik;[60] hiermit verbunden bleibt andererseits die theologische Hinterfragung dieses religionskritischen Entwurfs Freudscher Prägung.

[58] WA XL 2, 327, 11ff.

[59] J. Jeremias, Die Reue Gottes, Neukirchen-Vluyn 1975.

[60] Vgl. auch: EZW-Information Nr. 82.

III.

Das Verhältnis von Theologie und Psychologie

Einige zusammenfassende Gedanken zum Verhältnis von Theologie und Psychoanalyse und Psychotherapie sollen die vorangegangenen Überlegungen abschliessen.

Bei den Positionen von T. Moser und V.E.Frankl, die durch entsprechende zu ergänzen wären, handelt es sich um zwei sehr verschiedene, sowohl was die methodischen Voraussetzungen, die Absicht und die Ergebnisse betrifft. T. Moser geht von der Religionskritik Freudscher und Feuerbachscher Prägung aus, und so sind seine Ergebnisse auch von ihr geprägt. V.E. Frankl geht vom «Willen zum Sinn» als Existential aus; seine logotherapeutischen Untersuchungen und Ergebnisse bestätigen seine religionsfreundliche Position. Nicht die psychoanalytischen, psychotherapeutischen und überhaupt psychologischen Methoden an sich beinhalten eine religionsfeindliche Einstellung. Es kommt auf die Voraussetzungen und das Vorverständnis an, d.h. es kommt darauf an, ob diese Wissenschaften mit ihren Ergebnissen die eigenen Grenzen kennen und einhalten, sich nicht selbst zu einer Weltanschauung verabsolutieren.

3.1. Unter dieser Voraussetzung ist ein helfend-partnerschaftliches Verhältnis nicht nur mit der Seelsorge, sondern auch mit der systematischen Theologie erforderlich. Für die Dogmatik ist dann eine Schrift wie die von T. Moser nicht ein Skandal, sondern eine Warnung und Mahnung vor den Gefahren vereinfachender Theologie oder gar falscher Theologie. Die kritischen Anfragen an pervertierte Glaubensvorstellungen, an gesetzliche Methoden und Praktiken in der religiösen Erziehung hat sie dankbar aufzunehmen. Theologie kann sich in Ideologie verkehren. Die Kritik verbindet sich dann mit der Mahnung zu einem allein in der christlichen Freiheit gründenden Erziehungs-, Ausbildungs- und Lebensstil.

3.2. Psychologische und psychoanalytische Ergebnisse in ihren Grenzen sind dann weiter für die Theologie eine Konfrontation und Konkretion des Verständnisses der unter der Macht der Sünde und des Leids in dieser Zeit stehenden Schöpfung, also der im Leid und Elend seufzenden und hoffenden Kreatur, ferner des Kreuztragens und -mittragens der Christen um Christi willen, schliesslich der Folgen der Sünde und Schuld. Gerade die zur Ganzheitlichkeit des Menschen gehörende Ebene des Unbewussten und die Tiefenstrukturen des Gefühls werden dadurch ernst genommen. Die Wissen-

schaften von der Psyche geben der Theologie so Hilfe und tun ihr als Hilfs- und Partnerdisziplinen einen wichtigen Dienst.

3.3. Der Dienst der Theologie, der Wissenschaft vom 1. Gebot Gottes, gegenüber diesen Wissenschaften erfüllt sich als ideologiekritischer, wo sie durch Überschreiten und Verabsolutieren ihrer Voraussetzungen und Ergebnisse zur Weltanschauung und Ideologie pervertieren. Auch gegen T. Moser hat die Dogmatik diese Aufgabe auszuüben, wie sie von der «Sache der Theologie» her kritische Rückfragen an V. E. Frankl zu richten hat.

In diesem Sinne haben der Psychoanalytiker und der Psychotherapeut einen dankbar aufzugreifenden Gesprächsbeitrag mit der Theologie geliefert, den die Theologen hoffentlich zu erwidern vermögen.

Michael Plathow, Heidelberg