

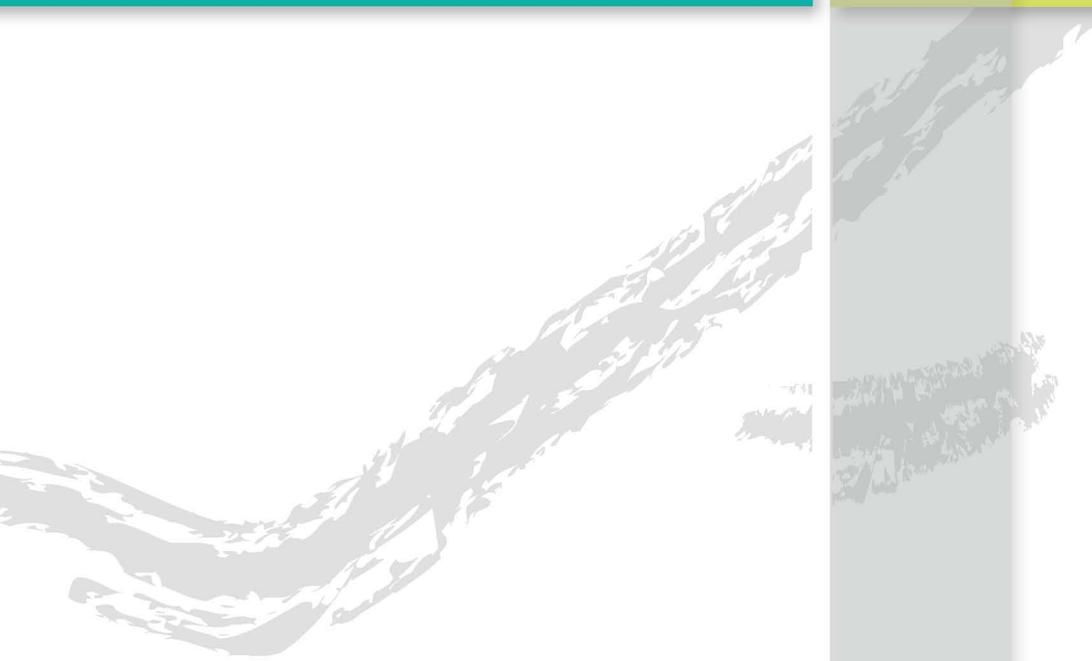
Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie

Theologischer Umgang mit dem Leiden

Theologische
Anstöße

Fritz Lienhard / Adrian Bölle

5



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Theologische Anstöße

Herausgegeben von
Michael Beintker, Johannes Eurich, Günter Thomas,
Christiane Tietz und Michael Welker

Band 5
Fritz Lienhard / Adrian Bölle (Hg.)
Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie

Fritz Lienhard / Adrian Bölle

Zur Sprache befreit –
Diakonische Christologie

Theologischer Umgang
mit dem Leiden

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2013

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

DTP: Lydia Mehra

Umschlaggestaltung: Stellbrink graphik design, Bielefeld

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2746-8 (Print)

ISBN 978-3-7887-2747-5 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Vorwort

Konfrontation mit Leiden fordert die Theologie heraus. Das vorliegende Buch nimmt seinen existentiellen Ausgangspunkt bei der *Place des Halles*, einem großen Kaufhaus, in dem ich als Student ein Praktikum bei einem Sozialpädagogen absolviert habe und wo meine kreuzestheologischen Positionen auf den Prüfstand gestellt wurden. Die Frage der Relevanz der Theologie stellte sich im Gespräch mit anderen Fächern (damals hauptsächlich der Soziologie und der Psychoanalyse), aber vor allem in der Arbeit mit obdachlosen Jugendlichen.¹

Seitdem ist das Leben weitergegangen. Was sich bewährt hat, ist eine besondere Sensibilität für die Not der Menschen, ihre besonderen Situationen und Mentalitäten, aber auch ein theologischer Wille, sie zu verstehen, sowie das ständige Bemühen, die Texte und Themen der Tradition für ihr Leben fruchtbar zu machen. So wird das Leben der Menschen durch die christliche Tradition befruchtet und die Tradition wird durch diese Konfrontation mit existentiellen Fragestellungen neu gelesen. Diese Relektüre beleuchtet die Texte auf interessante Weise. Daraus entstand – sachgemäß – eine praktisch-theologische Methodologie.² In der vorliegenden Arbeit geht es darum, Leiden der Menschen, Klagepsalmen sowie Kreuzestheologie und kirchliche Praxis miteinander zu verknüpfen. Ich habe zu diesem Thema die diakonischen und kasualtheoretischen Aspekte sowie den systematisch-theologischen Teil zur Deutung des Kreuzes Jesu Christi bearbeitet. Adrian Bölle hat diese Schrift als Entwurf zur Kenntnis genommen und im Rahmen seiner Examensarbeit die seelsorgerlichen und religionspädagogischen Dimensionen untersucht, in Verbindung mit den Klagepsalmen des Einzelnen. Die ausführliche Analyse der Klage in Kapitel III sowie die religionspädagogischen und poimenischen Ausführungen stammen aus seiner Feder, aber auch bei den anderen Kapiteln hat er konstruktiv mitgedacht. Mir fiel das Ergän-

¹ Dieses Praktikum hat sich dann um einen Zivildienst bei der Inneren Mission in Straßburg (SEMIS) verlängert und mündete letztlich in meine Dissertation zur Diakonie. Siehe die Bücher, welche aus dieser Dissertation hervorgegangen sind: Fritz Lienhard, *De la pauvreté au service en Christ*, Paris 2000, und ders., *Souffrance humaine et croix du Christ*, Lyon 2006.

² S. Fritz Lienhard, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, Leipzig 2012.

zungsverhältnis seiner Arbeit mit meinem Entwurf auf, sodass wir beschlossen, dieses Buch zusammen zu verfassen. Ich bin ihm dafür sehr dankbar.

Unsere gemeinsame Dankbarkeit richtet sich an Lydia Mehra, die meinen Text redigiert und das Layout des Buches erstellt hat. Wir bedanken uns darüber hinaus bei Franziska Beetschen für die Redaktion des Fußnotenapparates und die Erstellung des Literaturverzeichnisses sowie bei Caroline Boysen für die Überarbeitung des ersten Entwurfs.

Fritz Lienhard
Heidelberg/Strasbourg, im Juli 2013

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort | V |
| Inhalt..... | VII |
| Einleitung | 1 |
| A. Leiden und Menschsein..... | 1 |
| B. Biblische Tradition | 4 |
| C. Kirchliche Praxis | 6 |
| Kapitel I: Die praktisch-theologische Problematik | 9 |
| A. Kasualien..... | 9 |
| B. Diakonie..... | 11 |
| C. Religionspädagogik | 15 |
| D. Seelsorge | 18 |
| Kapitel II: Haltungen dem Leiden gegenüber | 20 |
| A. Das Leiden legitimieren | 20 |
| I. Stoizismus | 20 |
| II. Theodizee bei Leibniz..... | 23 |
| III. Perspektiven und Kritik..... | 25 |
| B. Die Revolte | 30 |
| I. Iwan Karamasow..... | 30 |
| II. Albert Camus | 33 |
| III. Kritik der Revolte..... | 37 |
| C. Diakonie als dritter Weg..... | 41 |
| I. Diakonie und Niedrigkeit..... | 42 |
| II. Gemeinschaft | 45 |
| III. Sachlichkeit | 46 |
| IV. Der „Barmherzige Samariter“ | 49 |
| V. Zusammenhänge..... | 52 |
| Kapitel III: Die Klage als Sprache im Leiden | 54 |
| A. Theologische Anthropologie als Voraussetzung der Klage..... | 54 |
| B. Form – Gattung – Struktur..... | 56 |
| I. Gattung und Sitz im Leben der Klage..... | 56 |
| II. Strukturelemente der Klage | 58 |
| C. Exegetische Untersuchung der Elemente | 59 |
| I. Invocatio – Klage als Anrede in der Gottverlassenheit..... | 59 |

| | |
|--|-----|
| II. Klage als Sprache des Vertrauens auf dem Weg vom Tod ins Leben..... | 61 |
| III. Die Bedeutung der Feinde..... | 64 |
| IV. Das Vertrauensbekenntnis – Rettung durch Sprache..... | 68 |
| V. Selbsterschließung Gottes in der Sprache – Die Transformation des Gottesbildes in der Klage..... | 71 |
| D. Schlussfolgerungen..... | 74 |
| Kapitel IV: Modelle der Soteriologie..... | 76 |
| A. Das Kreuz als Kauf..... | 76 |
| I. Johannes Paul II. | 77 |
| II. Die Erlösung nach Anselm von Canterbury..... | 78 |
| III. Kritik der Moderne..... | 85 |
| B. Das Kreuz als Offenbarung..... | 90 |
| I. Kant..... | 90 |
| II. Schleiermacher..... | 92 |
| III. Ritschl..... | 97 |
| IV. Kritik..... | 103 |
| C. Auf der Suche nach einem dritten Weg..... | 110 |
| Kapitel V: Sieg über das Übel..... | 117 |
| A. Tod des Todes..... | 118 |
| I. Biblischer und traditioneller Befund..... | 118 |
| II. Zum (Un)Wesen des Todes..... | 122 |
| III. Tod des Todes, sprachlich..... | 124 |
| B. Befreiung von der Sünde..... | 127 |
| I. Die Sünde und die Sünden..... | 127 |
| II. Sieg über die Sünde..... | 131 |
| C. Das Kreuz und das Leiden..... | 133 |
| I. Trost..... | 134 |
| II. Hiob und Gott..... | 135 |
| III. Gethsemane..... | 137 |
| IV. „Mein Gott...“..... | 139 |
| D. Zum Liebesbegriff..... | 145 |
| Kapitel VI: Die Praxis der Liebe..... | 153 |
| A. Creatura verbi..... | 154 |
| B. Verkündigung: Sprache des Kreuzes..... | 157 |
| C. Kasualien, Kommunikation des Evangeliums an den Übergängen..... | 160 |
| D. Diakonie..... | 165 |
| E. Religionspädagogische Konsequenzen..... | 168 |
| I. Bibeldidaktik und Elementarisierung..... | 170 |

| | |
|--|-----|
| II. Bildung der Affekte coram deo – Bibeldidaktik mit den Klagepsalmen | 172 |
| III. Bibeldidaktik als Gruppenseelsorge? – Sensibler Umgang mit der Angst im Religionsunterricht | 174 |
| IV. Das Du Gottes – Gegenworte des Vertrauens | 176 |
| V. Leidempfindlicher Religionsunterricht in der Tiefe der Gewalt..... | 178 |
| VI. Die Sprache als Schatz und Begleiter in der Not | 181 |
| F. Theologie der Klage in der Seelsorge | 183 |
| I. Das Proprium der Seelsorge – freies Gespräch coram deo.. | 183 |
| II. Der Seelsorger als <i>ohn-mächtiger</i> und empathischer Begleiter | 184 |
| III. Zulassen von Klage und Ohnmacht – Voraussetzungen und Gefahren seelsorgerlicher Begleitung.. | 186 |
| IV. Klage vermittelt durch Beziehung – Beziehung aus der Klage..... | 189 |
| V. Der seelsorgerliche Missbrauch des Bibelwortes – Sprache als Abwehr..... | 191 |
| VI. Die Warum-Frage – Personalisieren statt Rationalisieren | 192 |
| VII. Von der Vertröstung zum Trost..... | 194 |
| VIII. Beispiel für klagende Spracharbeit in der Seelsorge – Sprache als „sicherer Ort“ für Traumatisierte | 195 |
| IX. Von der Klage zum Widerstand – ermächtigttes Leben..... | 197 |
| Schluss..... | 201 |
| Literaturverzeichnis..... | 204 |
| Personenregister | 219 |
| Sachregister | 220 |
| Bibelstellenregister..... | 231 |

Einleitung

Dieses Buch bewegt sich zwischen drei Themenfeldern, die es versucht, miteinander in Verbindung zu denken: Das Leiden¹, das mit dem Menschsein zusammenhängt; die biblischen Texte, die die Klage und das Kreuz Jesu Christi thematisieren und damit eine Sprache zum Leiden anbieten, und schließlich die kirchliche Praxis, die immer wieder mit dem Leiden konfrontiert wird und einen Weg sucht, mit ihm umzugehen.

A. Leiden und Menschsein

Jeder weiß, was Leiden ist. Jeder Mensch kennt diese bittere Wirklichkeit. Seit die Welt zu einem globalen, medial-verknüpften Dorf wurde, in dem nahezu jeder mit dem anderen bekannt ist, man miteinander umgeht, konkurriert und sowohl Güter wie Informationen teilt, sind die Menschen viel sensibler für das Leiden anderer Menschen geworden, auch derer, die weit weg von ihnen leben. Die traurige Vielfalt der Leiden, die dem Bewusstsein des Individuums gegenwärtig sind, wird dadurch so ausgeweitet, dass die Einzelnen sich sogar vor dem Elend der Welt schützen müssen, das jeden Abend durch den Fernseher in das Wohnzimmer hineindringt. Größere Sensibilität und Abstumpfen, bzw. ein sich daraus resultierendes Abschotten, fallen so zusammen.

Es gibt das Leiden als Schmerz – neurologisch gesehen –, welches als Alarmsignal dient und dem Körper ermöglicht, sich gegen Aggressionen zu wehren. Dies ist nicht immer das Schlimmste der Leiden, aber es kann auch extreme Formen annehmen. Der Schmerz wird zum Leiden, wenn er die gesamte Person einschließt und nicht nur einen Teil des Körpers betrifft. Der Schmerz ist ein neurologisches Phänomen, das mittels Medikamente gelindert werden kann. Das Leiden aber betrifft die Person als Ganzes. Auch hier gibt es Medikamente, diese betäuben den Menschen jedoch stark.

¹ Ich verwende hier den Begriff „Leiden“ anstelle von „Leid“, weil es sich um das *Erleben* von Leid handelt.

Es gibt das Leiden durch Krankheiten, und bis heute machen Worte wie „Krebs“ jedem Menschen Angst. Bei dieser Krankheit scheint sich der Körper gewissermaßen gegen sich selbst zu wenden, indem Zellen Zellen zerstören. Es gibt Leiden, welches durch einen Unfall verursacht wurde. Gequetschte Glieder, körperliche oder geistige Fähigkeiten, die vermindert werden, manchmal für immer. Ein Schock für die, die betroffen sind, wie auch für die, welche die Nachricht erfahren (in dafür nie geeigneten Umständen).

Jedoch verursacht die Gewalt der Menschen die schlimmsten Leiden, seit vor ca. 12 000 Jahren Krieg begann, den Umgang der Menschen miteinander zu prägen. Die Menschheit ist seitdem fortgeschritten; das ist wohl bekannt. Das Leiden, das die Menschen fähig sind, sich gegenseitig anzutun, hat im Laufe des 20. Jahrhunderts extreme Formen gefunden: die Gestalt der Weltkriege und der Völkermorde. Auschwitz bleibt das Symbol des Bösen und der selbstzerstörerischen Menschheit, die nun das Werkzeug der Wissenschaft und der Technik in der Hand hat.

In der letzten Zeit sind es die natürlichen Katastrophen, die sich durch die Leiden, die sie mit sich bringen, als Verneinungen Gottes und Herausforderungen an die Menschen darstellen. Der Tsunami im Indischen Meer und die Erdbeben in Kaschmir und in China sind Quellen massiven Leidens. Die neuste Katastrophe in Japan ist eine Art Mischform, insofern sich hier natürliche Katastrophe und menschliche Ursachen verbinden.

Wir müssen also beim Leiden diese ganze Vielfalt bedenken. Wir sehen wohl, wie der Gebrauch des Wortes „Leiden“ verdeutlicht, dass es sich nicht um einen Bestimmungsbegriff handelt, sondern um einen Orientierungsbegriff.² Genauso sehen wir schon jetzt, wie verschiedene Formen von Übel sowohl zu unterscheiden als auch zu verbinden sind. Wir reden hier – mit Kant³ – von dem Übel. „Übel“ ist die Übersetzung von „*malum*“/„*mal*“ und unvoreingenommener als der Begriff „böse“.⁴ Dieser Terminus scheint etwas veraltet zu

² Vgl. das für unsere Fragestellung wesentliche Buch von Ingolf U. Dalferth, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006, 19, 21, 23.

³ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. 5, Berlin 1908/13.

⁴ Dalferth, *Leiden und Böses*, 7, 17 entscheidet sich hier anders, muss aber dann bei „Böses“ sofort den allgemeinen Sinn des Wortes korrigieren, was u.E. darauf verweist, dass es besser mit „Übel“ zu ersetzen wäre. Aus diesem Grunde rekurriert Dalferth auf den lateinischen Begriff „*Malum*“ in seinem neueren *opus magnum* zum Thema. Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*,

sein, aber das Wort „Böse“ passt nicht, insofern es sich hier um eine moralische Kategorie handelt, die dem Leiden nicht unmittelbar entspricht. Der Philosoph Leibniz unterschied zwischen metaphysischem Übel, das darin besteht, nicht Gott zu sein; moralischem Übel, dessen Paradigma die Sünde ist und sich – bei Leibniz – durch die menschliche Freiheit legitimieren lässt; und physischem Übel, das uns hier näher beschäftigt und allgemein das menschliche Leiden bezeichnet.⁵ Dabei ist zu berücksichtigen, dass diese Begrenzung, die zum Menschsein gehört, für die einen die eigene natürliche Begrenzung ist, die darin besteht, nicht Gott zu sein, und von der wir sehen werden, dass sie positive Seiten hat, aber für andere ein großes Leiden sein kann, welches eher dem „physischen Übel“ entspricht, wie es sich bei der Trauerarbeit feststellen lässt. Das gleiche gilt für die Sünde: Der schlechte Gebrauch der (an sich positiven) Freiheit der Einen führt zu einem physischen Leiden bei den Anderen. Halten wir im Moment fest, dass auch wenn wir uns hier auf das physische Übel, also das Leiden, konzentrieren, dieses eigentlich nur in Verbindung mit den zwei anderen Formen zu denken ist. Im Gegensatz zu Kant handelt es sich hier um ein Inklusionsverhältnis: Übel bezeichnet sowohl metaphysisches, moralisches als auch physisches Übel; das Böse entspricht der Kategorie des moralischen Übels. Aber die drei Formen des Übels stehen in einer Wechselwirkung.⁶

Auf jeden Fall führt dieses Übel, vor allem in der Form des Leidens, immer wieder zur Infragestellung des christlichen Glaubens. Jeder weiß, dass die Frage nach dem *Warum* im Leiden entsteht. Von diesem Thema als Theologe zu reden, ist keine leichte Aufgabe, insofern diese Frage dazu führen kann, den Gegenstand der Theologie selbst in Frage zu stellen, nämlich Gott selbst: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus!“ konnte Georg Büchner sagen.⁷ Es ist wichtig, sich jetzt schon einzugestehen, dass es für diese Frage keine mögliche und befriedigende Antwort geben kann. Aus dem schon von Epikur beschriebenen Widerspruch gibt es keinen Ausweg: Wenn das Übel existiert, hat Gott es gewollt oder er hat es nicht gewollt. Wenn er es gewollt hat, ist er nicht gut; wenn er es nicht gewollt hat, hat er

Tübingen 2008, 9 (Anm. 6), 15.

⁵ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee*, Hamburg ²1968, 110f.

⁶ Vgl. Dalferth, *Malum*, 216.

⁷ Georg Büchner, *Dantons Tod*, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe mit Kommentar*, Bd. 1 *Dichtungen u. Übersetzungen*. Mit Dokumentationen zur Stoffgeschichte, hrsg. von Werner R. Lehmann, Hamburg 1967, 7-76, hier 48.

es nicht verhindern können und dann ist er auch nicht allmächtig.⁸ Deswegen kann man in Gegenwart des Übels nicht an einen guten und allmächtigen Gott glauben. Auch vorliegende Reflexion wird keinen Ausweg aus diesem Widerspruch anbieten. Wir verzichten umso mehr darauf, da – wie wir sehen werden – die vergangenen wie auch die aktuellen Versuche sich mit einer bestreitbaren Haltung dem Leiden gegenüber verbinden, nämlich deren Rationalisierung. Theodizee ist nur eine Haltung unter anderen dem Leiden gegenüber, und nicht einmal die beste.⁹ Aus diesem Grund werden wir uns eher auf der praktischen Ebene der Haltungen dem Leiden gegenüber bewegen, von denen die philosophischen Positionen Ausdruck und Grundlagen sind, sodass letztere in Verbindung mit den ersteren zu untersuchen sind.

B. Biblische Tradition

Interessanterweise haben die Glaubenden immer schon gewusst, dass dieser Widerspruch besteht. Er ist keine moderne Erfindung und selbst Epikur hat ihn nicht entdeckt. Die Klage und die Anklage Gottes gehören zum Kern biblischer Tradition. Während der moderne Mensch dazu tendiert, das Leiden zu bekämpfen bzw. an den Rand seiner Wahrnehmung zu drängen, und auch in den Kirchen oft der Fokus auf das Lob gelegt wird und der Glaube seltsam gedämpft erscheint, ringt die hebräische Bibel existentiell mit dem Abgrund des Leidens. Besonders die Klagepsalmen thematisieren die Fülle des oben ausgeführten Leidens in seinen verschiedenen Dimensionen. Sie tun dies im Blick auf die Feinde des Menschen, deren moralisches

⁸ Vgl. Epikur, als Fragment bei Laktanz, Vom Zorn Gottes – De ira dei, in: Aloys Hartl (Hrsg.), Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften, München 1919, 102: „Gott will entweder die Übel aufheben und kann nicht; oder Gott kann und will nicht; oder Gott will nicht und kann nicht; oder Gott will und kann. Wenn Gott will und nicht kann, so ist er ohnmächtig; und das widerstreitet dem Begriffe Gottes. Wenn Gott kann und nicht will, so ist er mißgünstig, und das ist gleichfalls mit Gott unvereinbar. Wenn Gott nicht will und nicht kann, so ist er mißgünstig und ohnmächtig zugleich, und darum auch nicht Gott. Wenn Gott will und kann, was sich allein für die Gottheit geziemt, woher sind dann die Übel, und warum nimmt er sie nicht hinweg?“. Dabei geht es Epikur nicht um die Bestreitung des Gottesbegriffs, sondern darum zu zeigen, dass die Götter sich nicht um die Welt kümmern. Zudem kann kein Prinzip allein die Komplexität der Welt erklären.

⁹ So auch Dalferth, Malum, VII, 11f, 35.

Übel das physische – und psychische – Übel des Beters bedingt, als auch hinsichtlich von Krankheit und katastrophalen, individuellen und kollektiven Erfahrungen, die zum Verstummen führen; und schließlich angesichts des daraus resultierenden Gefühls der Gottverlassenheit, welches vor dem Hintergrund einer relationalen Anthropologie auch der Kern des Problems ist. Hat Gott den Beter verlassen, was kann er, was kann sie dann noch hoffen? Narrativ eingebettet veranschaulicht auch das Buch Hiob das Klagen und das existentielle Ringen mit Gott und stellt mit aller Heftigkeit die Frage nach dem „Warum“. So ist die Theodizeeproblematik weder neu noch eine bloß äußere Infragestellung, die von Nichtglaubenden an die Glaubenden herangetragen würde, sondern ein Problembewusstsein, das ständig den Glauben selbst begleitet. Gerade der Glaube an die erhoffte Güte Gottes führt dazu, mit einer Wirklichkeit zu ringen, die dieser Verheißung so manifest widerspricht. Aus diesem Grunde werden wir versuchen, die Klagepsalmen des Einzelnen genau zu analysieren und die Theologie nachzuzeichnen, die sich hier in der hymnischen Sprache ereignet. Was *macht* der Psalmist, indem er solche Sätze vor Gott ausspricht? Was sind die Bedingungen, dass der Psalmist so gegen die Stummheit des Leidens klagen kann, und macht es einen Unterschied, ob er vor einem leeren Himmel jammert oder das Leiden in der Gottesbeziehung aushandelt? Und wie verändert sich damit das Gottesbild und mit ihm auch der Umgang mit dem Leiden?

Aber nicht nur das Alte Testament ringt mit dem Übel. Das paradoxe Symbol und Paradigma des Übels im Neuen Testament ist das Kreuz Jesu Christi. Paradigma des Übels, weil hier Tod, Sünde und Leiden in dem Menschen zusammenkommen, in dem Gott sich – laut christlichem Glauben – unhintergebar der Welt zugewandt hat. Gott selbst wird vom Abgrund des Übels affiziert und ringt mit ihm. Es gibt keinen christlichen Glauben an dieser Konfrontation vorbei. Deswegen ist die Art, das Kreuz zu verstehen, unmittelbar relevant für christliche Haltungen dem Übel gegenüber. Aber das Kreuz ist auch ein paradoxes Symbol, insofern Menschen seit Beginn des christlichen Glaubens behaupten, dass das Kreuz als Ort tiefster Gottesverlassenheit auch der Ort des Heils ist, an dem Gott selbst das Übel überwindet, indem er es auf sich nimmt. Aus diesem Grund müssen die Deutungen dieser Behauptung genau untersucht werden, um zu verstehen, was für eine Soteriologie in Bezug zum Leiden entstehen kann, die es weder legitimiert noch hilflos dagegen aufbegehrt. In der Tradition begegnen verschiedene Verstehensmodelle des Kreuzes, die es als Freikauf des Menschen, als Offenbarung der Liebe Gottes, als Sieg

bzw. als Befreiung deuten. Wir werden es hier in Weiterführung der Theologie der Klage und vor dem Hintergrund sprachphilosophischer Ansätze in der Theologie als Befreiung zur Sprache verstehen, insofern mit der Sprache die Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zu den Anderen und zur Welt auf dem Spiel steht. Mit der Sprache entscheidet sich im Grunde genommen alles.

Voraussetzung unserer Überlegungen ist, dass die Heilige Schrift der Juden und Christen nie unvoreingenommen zu lesen ist. Der Rückgriff auf die Bibel findet immer in einem besonderen Kontext statt, der – bewusst oder nicht – das Verständnis der Texte wesentlich beeinflusst. Diese kontextbezogene und damit praktische Orientierung der Lesart ist kein bedauerlicher wissenschaftlicher Defekt, sondern führt gerade dazu, der Intention der Schrift selbst zu entsprechen, die darin besteht, Gottes Geschichte mit der Geschichte der Menschen selbst zu verflechten. In das Ringen der biblischen Autoren mit ihrer Lebenswelt und ihren Gottesbildern tritt unsere je kontextuelle Auseinandersetzung mit konkreten Situationen und Fragen. Diese Verwobenheit von Menschen in ihren Fragen und ihrem konkreten Leid und einem Gott, der sich in dieser Welt relevant macht, kulminiert in der Theologie des Kreuzes. Hier begegnet Gott *von sich aus* dem menschlichen Leiden. Das Kreuz und die Klagetexte, die in einer christlichen Lesart zu ihm hinführen und an ihm aufgenommen werden, im Kontext des menschlichen Leidens zu lesen, ist also eine Art, den Texten besonders treu zu bleiben, indem sie je neu existentiell gelesen werden und ihre heilsame Anrede, die Kommunikation des Evangeliums, so auch heute hörbar und existentiell relevant werden kann.¹⁰

C. Kirchliche Praxis

Diese Kommunikation muss in der kirchlichen Praxis, welche als Handlungsweise mit Leiden konfrontiert ist und daher unseren Ausgangspunkt bilden wird, relevant werden. In allen Bereichen steht die kirchliche Praxis vor den Herausforderungen konkreten Leidens. Das gilt natürlich für die *Diakonie*, die in unseren Ausführungen nicht zuvorderst als Institution vorkommt, sondern als konkreter Umgang mit menschlicher Not, und so als Haltung dem Leiden gegenüber. In

¹⁰ Vgl. Lienhard, *Praktische Theologie*, 239-281.

der *Seelsorge* stellt sich ganz besonders die Frage der Begleitung der Leidenden. Aber auch bei den *Kasualien*, insbesondere bei den Bestattungen, geht es um Haltung dem Übel gegenüber. Schließlich stellt sich diese Frage nicht nur für die Erwachsenen, sondern auch Kinder werden vom Leiden getroffen und handeln vor diesen Erfahrungen ihr Gottes- und Weltbild aus. So muss auch in der *Religionspädagogik* damit umgegangen werden.

Dabei ist folgendes zu bedenken: Jede kirchliche Praxis hat, ob bewusst oder nicht, einen theologischen Hintergrund. Der Haushalt einer Gemeinde indiziert ihre (eventuell implizite) Ekklesiologie, insofern hier Entscheidungen getroffen werden, die ihre faktischen Kriterien haben. Ebenso zeugt der Terminkalender einer Pfarrerin oder eines Pfarrers von ihrer oder seiner Pastoraltheologie. Genauso verweist der praktische Umgang mit dem Übel auf eine Christologie und das ihr zugrundeliegende Gottesbild. Im vorliegenden Buch geht es einerseits darum, das Gottesbild der Klage, und darauf aufbauend den christologischen Hintergrund, zu explizieren, sodass sie zum Diskussionsgegenstand werden können, und andererseits darum, diese Themen für die Praktische Theologie fruchtbar werden zu lassen. Das heißt, dass die Fragestellung und hermeneutische Bewegung besonders ist. Die Problematik *entspringt* dabei nicht den der Theologie vorbehaltenen Fragestellungen, weil die Überlegungen in einer allgemein-menschlichen Lebensschwierigkeit und in der ihr entsprechenden kirchlichen Praxis ihren Ausgangspunkt finden.¹¹ Da die theologischen Fragestellungen in der Geschichte jedoch u.E. genau das gleiche Anliegen haben, das menschliche Leben in christlicher Perspektive zu bewältigen, werden manche internen theologischen Diskussionen hier aufgenommen, in ein spezifisches Licht gerückt, und so für die aktuelle Lebenswelt und kirchliche Praxis fruchtbar gemacht. Auf diese Weise werden die systematischen Fragen der Soteriologie nicht ausgeblendet, sie rücken jedoch in ein praktisch-theologisches Licht.

Die Verortung der Ausführungen in der Praktischen Theologie führt zu folgender Methode: In einem ersten Moment werden wir analysie-

¹¹ Im Unterschied zu Ulrich Kühn, *Christologie*, Göttingen 2003, 16ff, geht es nicht um die *Diskurse* über Jesus, sondern um das Menschsein, mit dem sich diese Diskurse befassen. Mit Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vlyun 2012, teilen wir das emanzipatorische Anliegen. Die praktisch-theologische Perspektive führt jedoch dazu, den Schwerpunkt noch mehr auf die Konfrontation mit dem Übel zu legen, sodass der Blickwinkel etwas anders ist.

ren, wie sich die Problematik des Leidens in die verschiedenen Felder des kirchlichen Handelns einordnet (Kap. I). Im Anschluss werden wir typische Haltungen dem Leiden gegenüber in Geschichte und Gegenwart in Betracht ziehen und in diesem Rahmen auch die Diakonie als eine solche Haltung untersuchen (Kap. II). Auf diese Weise wird deutlich werden, dass die diakonische Haltung von einer Sprache im Leiden abhängt. Folglich werden wir sodann die besondere Gattung der Klagelieder des Einzelnen als sprachlichen Umgang mit dem Leiden *coram deo* untersuchen (Kap. III). Davon ausgehend gilt es, die Kreuzestheologie als Zentrum des christlichen Glaubens in der Auseinandersetzung mit dem Übel in den Blick zu nehmen. So stellen wir zwei traditionelle und typische Deutungen des Kreuzes dar, um die Besonderheit eines Verständnisses des Kreuzes als Befreiung zur Geltung zu bringen (Kap. IV). Der folgende Teil wird dann eine Deutung des Kreuzes anbieten, die mit den klagetheologischen und diakonischen Anliegen übereinstimmt: Das Kreuz als Überwindung des Übels wird, indem Christus es auf sich nimmt, Teil der Sprache und der glaubende Mensch kann es auf diese Weise auf sich nehmen (Kap. V). Im letzten Teil kehren wir zu den kirchlichen Handlungsfeldern zurück und ziehen die Konsequenzen aus den theologischen Ausführungen (Kap. VI).

Kapitel I: Die praktisch-theologische Problematik

Wie bereits angesprochen zieht sich der Umgang mit dem Leiden durch das gesamte kirchliche Handeln hindurch. Er gehört zweifelsohne zu den schwierigsten Aspekten der Arbeit der haupt- und ehrenamtlichen Vertreter der Kirche. Kein Pfarrer/keine Pfarrerin bestattet beispielsweise gern ein Kind. Jeder weiß, welch hohes Maß an emotionaler Last er/sie in seinem/ihrem beruflichen Alltag auf sich nimmt, jedoch werden die Kirchen gerade hier besonders gefordert. Es gibt eine bekannte Anekdote über eine Hochzeit in einem Dorf im Elsass: Die Mutter der Braut war eine Städterin und weinte bei der Trauung im Rathaus wie ein Schloßhund, da legte die Mutter des Bräutigams ihr den Arm auf die Schultern und flüsterte ihr zu: „Wir weinen *in der Kirche*.“ Diese Geschichte ist exemplarisch. Einerseits zeigt sie, dass der Ausdruck von Gefühlen Gegenstand eines sozialen Codes ist: Es gibt in einer Gesellschaft bestimmte Zeiten und Orte zum Äußern von Gefühlen und es gibt Arten, sie zu erlauben oder zu verbieten.¹ In diesem Fall ist die Kirche der besondere Ort, an dem geweint werden darf. Die Anekdote erzählt nicht von einem Weinen aufgrund eines besonderen Leidens, sondern wahrscheinlich aufgrund von Rührung. Aber das Bedürfnis, einen Ort zu haben, an dem geweint werden darf, gilt erst recht für dramatische Umstände. Nehmen wir unseren Ausgangspunkt bei folgender Frage: Welche gesellschaftlichen Erwartungen richten sich angesichts des Leidens an Kirchen in ihren diversen Handlungsfeldern?

A. Kasualien

Viele gesellschaftliche Erwartungen an die Kirchen verweisen explizit auf den Umgang mit Leiden. Angesichts des Phänomens, das lange als Säkularisierung bezeichnet wurde und heute eher religiöser Wandel genannt wird, stellt sich die Frage, warum Menschen über-

¹ Vgl. schon Marcel Mauss, *L'expression obligatoire des sentiments*, in: ders., *Essais de sociologie*, Paris 1969 (1921), 81-88.

haupt Mitglied der Kirche sein (und bleiben) wollen. Den Ergebnissen der vierten EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft zufolge vervollständigte die Hälfte der Befragten den Satz „Ich bin in der Kirche, weil ...“ mit der Aussage „... ich auf kirchliche Trauung und Beerdigung nicht verzichten möchte.“ Die Mehrheit der Befragten ist in der Kirche, da sie kirchliche Begleitung an zentralen Wendepunkten ihres Lebens wünscht. Auf die Frage, was die Kirche tun sollte, antworteten 78 % aller Befragten: „Menschen durch Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung an den Wendepunkten des Lebens begleiten.“² Andere Untersuchungen zeigen, dass unter den Kasualien die Anfrage nach *Bestattung* besonders beharrlich ist.³ Anfragen für Trauungen und Taufen hingegen nehmen im Gegensatz zur Bitte um eine kirchliche Begleitung im Todesfall eher ab. Hier geht es um ein Leiden, bei dem das Wort der Kirche von vielen Kreisen der Gesellschaft dringend erbeten wird. Dabei stehen die emotionale Dimension sowie ästhetische Erwartungen im Vordergrund.⁴

Kasualien sind Rituale. Bekanntlich haben Rituale die Funktion, ein als kontingent erlebtes Geschehen in die Ordnung der Welt einzufügen. Das Wort, das von der Kirche verlangt wird, kann in diesem Sinn zu einer Legitimierung des Zustandes der Welt führen. Diese Erwartung wird von Schichten innerhalb der Gesellschaft ausgesprochen, die die Unordnung besonders fürchten, weil ihr Leben gebrechlich ist und von Unordnung bedroht wird. Sie wird aber auch von Vertretern der gesellschaftlichen Institutionen wie Staat und Wirtschaft formuliert. Eine Gesellschaft verlangt Opfer (im Krieg oder in der Weltkonkurrenz) und benötigt somit eine Legitimierung. Deswegen träumt jede Macht von „Gottesgnadentum“. So wird von der Kirche immer wieder erwartet, dass sie das Leiden rechtfertigt, indem sie die Ordnung legitimiert.

Insbesondere der Soziologe Niklas Luhmann hat diese These vertreten. Für ihn, vor allem was „frühe Gesellschaftsformationen“ betrifft, hat Religion die Aufgabe, „Unsicherheit in mehrdeutigen Lagen zu absorbieren und Unbestimmtes in Bestimmtes zu übersetzen.“⁵ Auch

² Rüdiger Schloz, Kontinuität und Krise. Stabile Strukturen und gravierende Einschnitte nach 30 Jahren, in: Wolfgang Huber u.a. (Hrsg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft, Bd. 1, Gütersloh 2006, 51-88, 58ff.

³ S. Christian Grethlein, Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens, Göttingen 2007, 58.

⁴ Vgl. Félix Moser, Les croyants non pratiquants, Genf 1994, 96.

⁵ Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt am Main ³1992, 37, in An-

der Begriff „Sinn“ wird so gedeutet, dass es um eine Legitimierung des Zustandes der Welt geht. Sinn wird dabei als Kohärenz verstanden. Dem Übel einen Sinn verleihen, heißt, es in eine Beziehung zu einem verständlichen Ganzen zu bringen, welches es legitimiert, so dass der Stand der Dinge der Vernunft entspricht. In diese Kohärenz muss ein besonderes Geschehen, auch wenn es dissonant ist, eingeschrieben werden können. Das geschieht immer wieder durch Kasualien. Jedoch ist zu beobachten, dass sich die *Frage* des Sinns im Rahmen einer Erfahrung des Unsinnns stellt. Die Frage nach der Totalität des Universalen, des Ganzen, stellt sich erst bei der Bedrohung durch das Nichts. So stellt sich die Sinnfrage vor allem und erst recht in der Gegenwart des Übels, bei Katastrophen, Tod oder beim Auftreten eines besonders schrecklichen Leidens. Ein Wort, das Sinn anbietet, wird einerseits vom Übel in Frage gestellt, und andererseits von ihm erst recht verlangt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob von der Kirche dabei nicht etwas erwartet wird, das sie außerstande ist zu leisten. Die Kirche, wie wir sehen werden, hat keine Erklärung für das Leiden. Sie verfügt über keine letzte Rechtfertigung des Leidens. Welches Wort aber kann sie bei schwierigen – weil leidvollen – Kasualien anbieten, das kein leeres Geschwätz ist?⁶ Die Frage nach der Sprache im Leiden ist so eine Grundfrage unserer Überlegungen, vor deren Hintergrund die alttestamentliche Klage-theologie und, diese rezipierend, ein sprachliches Verständnis der Christologie auf Einsichten zu untersuchen sind, welche ggf. für das Sprach- und Handlungsgeschehen in Diakonie, Kasualien, Predigt, Seelsorge und Religionspädagogik fruchtbar gemacht werden können.

B. Diakonie

In der vierten EKD-Erhebung erreichen diakonische Aktivitäten der Kirche annähernd ähnlich hohe Zustimmungswerte: Kirche soll für

schluss an Talcott Parsons. In seinem Spätwerk: Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000, ist sein Verständnis von Christentum differenzierter. Vgl. kritisch Dalferth, *Malum*, 30ff. Für ihn geht es bei Religion nicht darum, das Unverfügbare verfügbar zu machen, sondern höchstens „auf kontrollierbare Weise mit dem unkontrollierbaren zu leben“ (31, Hervorhebung im Original). Vgl. auch Dalferth, *Malum*, 505f, 522ff.

⁶ In vielen Filmen kommen die kirchlichen Reden bei einem dramatischen Begräbnis als solches vor.

Menschen in Not, im Alter und in Zeiten von Krankheit da sein und Gutes tun. Solange das eigene Leben in geregelten Bahnen verläuft und der Alltag reibungslos funktioniert, spielt Kirche für viele der Befragten selbst also keine zentrale Rolle. Dennoch ist es ihnen wichtig, in Notsituationen für sich selbst und andere auf Kirche zurückgreifen zu können. Als Antwort auf die Frage „Die Kirche sollte...“ erzielte die Aussage: „sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern“ nur einen Prozentpunkt weniger als die Kasualien, wobei die Betreuung „Alter, Kranker und Behinderter“ die Nachfrage nach Kasualien mit 82 % Zustimmung sogar noch übersteigt.⁷ Diese Beobachtungen intensivieren sich bei den Erwartungen an die Pfarrer/innen.⁸ Kirche und Pfarrer/innen scheinen ihren Mitgliedern gerade dann nahe zu kommen, wenn sie ihnen persönlich begegnen, ihre Sorgen ernst nehmen und im Leiden solidarisch sind. Auch bei konfessionslosen Menschen bilden die diakonischen Aufgaben „Alte, Kranke und Behinderte betreuen“ (konfessionslos West 72%, konfessionslos Ost 79%) die Hauptidee ab. Die hohe Zustimmung zum diakonischen Engagement signalisiert deutlich, dass Hilfe im Leiden als die vornehmliche Aufgabe der Kirchen gesehen wird. Auch ist interessant, dass der konfessionslose Mensch der Kirche fast ausschließlich in ihrem Verhältnis zum Leiden begegnet und dieses Engagement würdigt. Es ist so zu überdenken, inwiefern gerade Diakonie, Seelsorge und Kasualien (sowie Religionspädagogik, die in diesem Kontext nicht berücksichtigt wurde) relevante Anknüpfungspunkte für Kirche bilden. Darin steht sie nicht quer zu den Erwartungen ihrer eigentlichen Mitglieder, sondern trifft in ihrer Orientierung an den Bedürfnissen der „Konfessionslosen“ gerade auch die Erwartungen der „Gläubigen“ und wird ihrem eigenen – theologisch bestimmten – Auftrag gerecht.

Mit den diakonischen Aktivitäten verbunden ist die ethische Erwartung an die Kirche, die vor allem in den Erziehungsfragen vorkommt. Von der Kirche wird erwartet, dass sie den heranwachsenden Generationen Orientierung gibt. Darüber hinaus werden selbst in einem lai-

⁷ S. Schloz, *Kontinuität und Krise*, 58ff.

⁸ S. zum Folgenden Wolfgang Huber u.a. (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft*, Bd. 1, Gütersloh 2006, 452 (Anhang: Fragebogen 15): Hier steht bei Ost und West an erster Stelle die Aussage: „Die Pfarrerinnen und Pfarrer sollen mit Menschen über ihre Nöte sprechen“ (ev. West 79%, ev. Ost 85%). Erst an vierter Stelle erscheint als Aufgabe, „die christliche Botschaft verkündigen“ (ev. West 69%, ev. Ost 82%), die viele Pfarrer/innen wohl als ihre Kernaufgabe verstanden hätten.

zistischen Staat wie Frankreich die Kirchen darum gebeten, an ethischen Räten teilzunehmen, die vor allem über bioethische Fragen an den Grenzen des menschlichen Lebens beraten.⁹ Hier, wie in der Diakonie, geht es nicht darum, das Leiden zu legitimieren, sondern es wirksam zu bekämpfen. So steht die ethische Erwartung in einer gewissen Spannung zur Bitte um Kasualien und um ein Wort, welches das Leiden in die Ordnung der Welt einfügt. Wenn das Leiden legitim ist, so hat es eine Daseinsberechtigung. Seine Überwindung ist somit unrecht, und umgekehrt.

Gewiss, diese unterschiedlichen Erwartungen können milieubedingt sein. „Unauffällige“ oder „Bodenständige“ neigen eher zur Legitimation des Leidens, und „Kritische“ oder „Mobile“ eher zum Handeln gegen das Leiden.¹⁰ Aber diese Erwartungen an die Kirche zeigen, dass die Debatte über die Legitimierung bzw. die Bekämpfung des Leidens, die wir geistesgeschichtlich ausführen werden, eine enge Verbindung mit den Anfragen der Kirchenmitglieder hat. Gesamtgesellschaftlich gibt es noch einen weiteren Punkt, der es für Kirche entscheidend macht, gerade angesichts des Leidens wahrnehmbar zu sein. Denn in der neuen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurden nun erstmals auch Weltsichten auf ihre potentielle Anschlussfähigkeit für Kirchen untersucht.¹¹ Dabei arbeiten die Autorinnen drei wesentliche Faktoren der Weltdeutung heraus: a.) eine traditional-religiöse Sinnordnung (F1), die näher an klassischen Mustern der Legitimierung des Leidens steht, b.) eine rational kontrollierte Anomie (F2) und c.) die reflexive Selbstbestimmung und flexible Anpassung (F3). Interessant ist, dass die Autorinnen F2 als den areligiösen Widerspruch zu F1 verstehen. Die Ablehnung des Gottesbezuges bei den Befragten mache deutlich, dass hier Gegensätze bestünden, zumal eine „mit religiösen Vorstellungen verschränkte Anomie“¹² nicht identifiziert werden könne, das Leiden also wenig anschlussfähig sei für religiöse Deutungen. Dies ist im Anschluss an die oben ausgeführten Erwartungen und den Kommentar von Fritz Schütze gerade

⁹ Vgl. Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon 2008, 106.

¹⁰ S. die Kategorien von Eberhard Hauschildt u.a., *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2008.

¹¹ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr/Friederike Benthaus-Apel, *Weltsichten*, in: Wolfgang Huber u.a. (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft*, Bd. 1, Gütersloh 2006, 281-329; zum Folgenden besonders 307ff.

¹² Ebd.

nicht zutreffend. Denn Weltsichten haben zwar vornehmlich Ordnungs- und Sinnstiftungsfunktion, erschließen in diesem Zusammenhang aber immer auch Chaos- und Kontingenzerfahrungen. In F 2 werden diese Erfahrungen zwar nicht im traditionell-religiösen Sinne legitimierend verarbeitet, dennoch wirft gerade das Leiden am Kontingenten eine Frage über sich selbst hinaus, die heute zwar nur selten explizit religiös konnotiert, aber dennoch latent vorhanden ist.¹³ Auch kirchenferne Menschen schöpfen in der Deutung von Krankheiten, Arbeitslosigkeit und persönlichem Chaos aus den verfügbaren kollektiven Narrativen, die Leiden exemplarisch bearbeiten. Diese Orientierungssehnsüchte haben zwar oft nur eine latent religiöse Komponente, aber gerade dann, wenn angesichts schwerer Krisen diese Deutungsmuster nicht mehr tragen, kommt es oft zu eingehender Sinnsuche, die dann zur „Hinwendung auf explizit religiöse Erleidens- und Heilsgeschichten“¹⁴ führen kann. Gerade in ihrem Engagement angesichts des Leidens hat Kirche so große Potentiale. Dabei ist davon auszugehen, dass die wachsende gesellschaftliche Ungleichheit, die Zersetzungsprozesse im Zuge der Wirtschaftskrise, aber auch die Pflicht zu einem erfüllten Leben in einer Gesellschaft, die Perfektibilität und Leistung zu ihrem Maßstab erhoben hat, allgemeine und individuelle Sinnkrisen noch begünstigen werden. Eine für Leid und Klage sensible Kirche, die gesellschaftlich präsent ist, könnte ggf. solchen Erfahrungen einen Sprachraum *coram deo* erschließen, der Leid und Chaos voll wahrnimmt, aber gerade darin begleitend Bewältigung, und so vielleicht sogar langfristig neue Anschlussmöglichkeiten an die Kirche in ihren vielfältigen konkreten Gestalten ermöglicht. Gleichzeitig kann Kirche damit auch Menschen ermächtigen, alternative Orientierungsmuster zu entwickeln und so einen nachhaltigen Beitrag zur Entwicklung einer Zivilgesellschaft leisten, die sich von einem christlichen Welt- und Menschenbild prägen lässt.

¹³ Vgl. Fritz Schütze, Kommentar, ‚Weltsichten‘ unter dem Gesichtspunkt von paradoxen Lebenserfahrungen und Existenzbedingungen, in: Wolfgang Huber u.a. (Hrsg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft, Bd. 1, Gütersloh 2006, 337-353, hier 339.

¹⁴ Schütze, Kommentar, 340.