

»Ist Gott etwa ungerecht?« (Röm 3, 5)

Die Theodizeefrage im Neuen Testament

Thomas Söding

Am menschlichen Leiden, an der Not der Kreatur gehen Jesus und seine Jünger nicht achtlos vorbei. Aber die Existenz Gottes steht im Neuen Testament nicht zur Diskussion. Desto bedrängender ist die Frage, wie sich die Gerechtigkeit Gottes mit der Ungerechtigkeit der Welt vereinbaren lässt. Paulus stellt die Frage ausdrücklich, als er in schonungsloser Schärfe vom Leid und von der Sünde aller Menschen spricht, von Gottes heiligem Zorn und seiner rettenden Gnade: »Ist Gott etwa ungerecht?« (Röm 3, 5). Von diesem Vers hat die Theodizeefrage, die Frage nach der Gerechtigkeit oder der Rechtfertigung Gottes, ihren Namen. Sie wird aber von Paulus und im ganzen Neuen Testament unter anderen Vorzeichen als in der Neuzeit gestellt. *Gottfried Wilhelm Leibniz* wollte 1710 in seiner »Theodizee« zeigen, wie die Annahme der Existenz Gottes, des Allmächtigen, Gütigen und Weisen, mit der Realität von Leid und Übel einhergehen könne; andere wollten demgegenüber zeigen, dass ein unüberwindlicher Widerspruch bestehe und der Gottesglaube aufzugeben sei. Paulus hingegen will zeigen, wie Gott die Macht der Sünde, des Unheils, des Todes überwindet. Weil er auf Jesus schaut, den gekreuzigten und auferweckten Gottessohn, kann er zeigen, wie Gott sogar mitten im Leiden gefunden werden kann und wie der Widerspruch gegen Gott, den das Leiden auslöst, selbst noch einmal ein Weg sein kann, Gott zu suchen und zu finden.

1. »Werden nicht fünf Spatzen für zwei Cent verkauft?« (Mt 10, 29) Das Vertrauen auf Gott mitten im Leid

Für das Neue Testament ist Gott der Schöpfer und der Herr der Geschichte. Beides ist grundlegend im Alten Testament bezeugt. Das Neue Testament baut darauf auf. Ohne den Monotheismus Israels ist nicht zu verstehen, was Jesus verkündet hat und was von ihm verkündet wird (vgl. Schröter 2006, 133–212). Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ist vom Vertrauen in Gottes Gerechtigkeit und Güte, seine Allmacht und Allwissenheit geprägt. Als Jesus seine Jünger ermuntert, furchtlos ihren Glauben zu bekennen, fragt er sie:

²⁹ »Werden nicht fünf Spatzen für zwei Cent verkauft?
Und doch fällt nicht einer zur Erde ohne euren Vater.

³⁰ Bei euch sind aber selbst die Haare auf dem Kopf alle gezählt.

³¹ Fürchtet euch nicht, ihr seid mehr wert als alle Spatzen.«

Mt 10,29ff. par. Lk 12,6f.

Ähnlich das Zeugnis der Briefe: »Gott ist treu« (1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18; 1 Thess 5,24); »Wenn Gott für uns ist – wer kann dann gegen uns sein?« (Röm 8,31); »Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm.« (1 Joh 1,5); »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8.16); »Groß und wunderbar sind deine Taten, Herr, Gott, du Allmächtiger, gerecht und wahr sind deine Wege, du König der Völker« (Offb 15,3).

Die großen Worte über Gott, seine Güte und Gerechtigkeit, seine Macht und seinen Heilsplan beruhen nicht auf einer Relativierung der Ungerechtigkeit, der Tragik, der Not und des Leidens, sondern auf dem Mitleid mit den Leidenden. Sie sind nicht Ausdruck eines Enthusiasmus, der die Bodenhaftung verloren hat, oder eines Idealismus, der die Augen vor der Wirklichkeit verschließt, sondern einer Hoffnung, die ganz auf Gott setzt.

Jesus hat sich von den Kranken nicht abgewandt, sondern sie als »Arzt« (Mk 2,17 parr.) gepflegt und, soweit möglich, geheilt. Er hat in den Sündern nicht nur die Täter gesehen, die anderen Gewalt antun, sondern auch die Opfer, die im Willen, sich auf Kosten anderer durchzusetzen, ihr eigenes Leben verlieren (Lk 15). Ihm selbst sind die Versuchung der Macht (Mt 4,1–11 par. Lk 4,1–13), die Ungerechtigkeit der Verurteilung und die Grausamkeit des Leidens (Mk 15) nicht erspart geblieben. Jesus predigt nicht stoische Ruhe, sondern Mitleid mit den Leidenden, wie er selbst es gezeigt hat (Mk 1,41 parr.; 6,45 par. Mt 9,36; Mk 8,2 par. Mt 14,14; Mk 9,22; Mt 20,34; Lk 7,13). Mitleid hat der barmherzige Samariter mit dem Menschen, der unter die Räuber gefallen ist und wie tot am Wegesrand liegt (Lk 10,30–37); Mitleid hat der Vater mit seinem verlorenen Sohn, der sein ganzes Leben verspielt hat, aber neu als Sohn angenommen wird (Lk 15,11–32).

In den Briefen des Neuen Testaments geht dieses Mitleid, das ein echtes Mit-Leiden ist, nicht verloren. Im Gleichnis der Kirche als Leib Christi (1 Kor 12,12–27) schreibt Paulus: »Wenn ein Glied leidet, leidet jedes mit; wenn ein Glied geehrt wird, freut sich jedes mit.« (1 Kor 12,26). Den Briefen des Neuen Testaments geht auch das Wissen Jesu nicht verloren, dass es Ungerechtigkeit und Leid gibt, die von den Menschen beim besten Willen durch noch so große Anstrengungen nicht aus der Welt geschafft werden können. Gerade deshalb unterstreicht Paulus, dass nicht die Werke des Gesetzes zur Gerechtigkeit führen, sondern der Glaube rechtfertigt, der durch die Liebe wirksam wird (Gal 2,16; 5,6).

Gut und Böse können nicht auf verschiedene Gottheiten oder konträre Aspekte Gottes aufgeteilt werden. Sie sind nicht nur ein moralisches Problem. Sie lassen sich auch nicht auf Sinnestäuschungen oder Fehltritte der Menschen zurückführen. Das Leiden wird nicht schönge-redet, sondern in aller Härte wahrgenommen und offen angesprochen – am deutlichsten im Kreuz Jesu Christi. Die Hoffnung auf Gerechtigkeit wird nicht auf das Machbare zurechtgestutzt, sondern bleibt in enormer Spannkraft lebendig.

Gerade weil es diese Hoffnung auf umfassende Gerechtigkeit gibt, wird die Sehnsucht der Menschen nach einem guten Leben nicht zerstört – und das unschuldige Leiden als abgründig, widersprüchlich, negativ wahrgenommen (Körtner 1998, 2). Gerade die Hoffnung, die erst das Leiden in seinem ganzen Ausmaß erkennen lässt, ruft die Frage hervor, wie Gott es zulassen könne; es ist dieselbe Hoffnung, die »nicht zuschanden werden lässt, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5, 4).

2. »Wo ist die Verheißung?« (2 Petr 3, 4) Fragen an das Neue Testament

Die Gottesbotschaft des Neuen Testaments sieht sich zahlreichen Einwänden und Fragen ausgesetzt. Im Neuen Testament selbst werden die beiden wichtigsten angesprochen.

Zum einen beziehen sie sich auf die Grundbotschaft Jesu, dass »die Zeit erfüllt und Gottes Herrschaft genaht« ist (Mk 1, 14 f.). Ist das wahr? Oder nur ein Wunschtraum? Der Zweite Petrusbrief, einer der jüngsten Schriften des Neuen Testaments, zitiert den Zweifel der Spötter:

*»Wo ist die Verheißung seiner Ankunft?
Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben wie zuvor seit Anfang der
Schöpfung.«* (2 Petr 3, 4)

Zum anderen beziehen sich die skeptischen Fragen auf die Gottessohnschaft Jesu und seinen Anspruch, die Welt zu retten. Ist er nicht eine maßlose Selbstüberschätzung? Im Markusevangelium wird Jesus während der Heilung des Gelähmten (Mk 2, 1–12 parr.) mit dem Vorwurf konfrontiert:

Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott? (Mk 2, 7)

Das Neue Testament ist ehrlich genug, die kritischen Fragen an seine Erlösungsbotschaft nicht zu verdrängen. Aber es fühlt sich auch stark genug, eine Antwort zu geben.

Die zweite Frage beantwortet Jesus so, dass Gott dem Menschensohn – ihm selbst – die Vollmacht verliehen habe, auf Erden Sünden zu vergeben, also das Böse durch Gottes Gnade zu besiegen. Die erste Frage nach der Nähe der Gottesherrschaft wird beantwortet, indem die Zeit eher qualitativ als quantitativ verstanden wird: Gott hat ein anderes Maß als die Menschen; vor ihm sind »ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag« (2 Petr 3, 8 – Ps 90, 4).

Beide Antworten lösen aber neue Fragen aus, wenn sie mit der Tatsache unversöhnten, unverschuldeten, ungerechten, unangemessenen oder auch nur unbewussten Leidens konfrontiert werden. Auf der einen Seite wird dem Neuen Testament, wird auch Jesus vorgehalten, zu optimistisch, zu vertrauensselig von Gottes Heilsvorsorge zu sprechen – und damit am Ende doch zynisch über das Leid hinwegzugehen. Ist nicht jeder tote Spatz eine Widerlegung der gütigen Vorsehung Gottes? *Charles Darwin* schreibt in einem Brief am 22. Mai 1860, in dem er sich mit christlichen Gegnern seiner Evolutionsbiologie auseinandersetzt:



»Ich gestehe aber zu, dass ich nicht so deutlich, wie es andere sehen und wie ich selbst tun zu können wünschte, Beweise von Absicht und von Wohltätigkeit auf allen Seiten um uns herum erkennen kann. Es scheint mir zu viel Elend in der Welt vorhanden zu sein. Ich kann mich nicht dazu überreden, dass ein wohlwollender und allmächtiger Gott mit vorbedachter Absicht die Ichneumoniden oder Schlupfwespen erschaffen haben würde mit der ausdrücklichen Bestimmung sich innerhalb des Körpers lebender Raupen zu ernähren, oder auch dass eine Katze mit Mäusen erst spielen soll ...«.

Charles Darwin, *Leben und Briefe* III, 303 f.

Darwin hat zwar eine schwache Theologie im Kopf, von der er sich absetzt: Er sieht letztlich eine Alternative zwischen der Geltung von Naturgesetzen und dem Handeln Gottes. Aber das Problem, welche Kosten die Evolution verursacht, bleibt gestellt. Darwins Anfrage ist eine moralische: Wie kann Gott den grausamen Kampf ums Dasein wollen? Was er beleuchtet, reicht weiter als Ethik; es geht um die Konstitution kosmischen Lebens überhaupt. Darwin will Gott von der Verantwortung für den Tod entlasten, indem er ihn von dieser Welt entrückt. Christen, die sich auf Jesus berufen, können das nicht. Haben sie die Folgen für die Theodizeefrage im Blick?

Auf der anderen Seite wird die Erlösungshoffnung kritisiert, von der

das Neue Testament geprägt ist und ohne die es die Theodizeefrage weder stellt noch zu beantworten versucht. Die Einwände sind vielstimmig. Oft herrscht der Verdacht, der Trost des Evangeliums von Gottes Gnade sei eine Vertröstung, die das Unrecht beschönige und den Stachel des Widerstandes ziehe. So schreibt *Karl Marx* 1850 in einer seiner frühen Schriften (MEW 7, 1960, 9–107), die Bergpredigt im Sinn:



»Die Hypothek, welche der Bauer auf die himmlischen Güter besitzt, garantiert die Hypothek, welche der Bourgeois auf die Bauerngüter besitzt.«

Karl Marx, Klassenkämpfe in Frankreich 56

Spendet die Seligpreisung der Armen wahrhaft Trost im Elend? Oder vertröstet sie nur? Was soll daran gegenwärtig gut sein, dass sich – vielleicht – im Jenseits alles ändert? Ist die Vision des Reiches Gottes nicht eine gefährliche Illusion?

Tiefer noch reicht der Einwand, den *Fjodor Dostojewski* in »Die Brüder Karamasow« (1879/80 [München 1958]) den aufsässigen, unglücklichen, innerlich zerrissenen Iwan gegenüber seinem frommen Bruder Aljoscha vorbringen lässt; wegen des unermesslichen Gewichts unschuldigen Leidens will Iwan es einer Mutter verwehren, dem Peiniger ihres Kindes zu verzeihen, und würde es auch selbst ihm verzeihen:



»Gibt es denn in der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte und ein Recht dazu hätte? Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. Ich will es lieber bei den ungerächten Leiden belassen. Lieber belasse ich es bei meinem ungerächten Leiden und bei meinem ungestillten Zorn. Auch hat man die Harmonie zu hoch bewertet, es geht über meine Verhältnisse, soviel für den Eintritt zu bezahlen. Darum beeile ich mich, meine Eintrittskarte zurückzugeben. ... Nicht Gott lehne ich ab, Aljoscha, sondern ich gebe ihm nur ehrerbietig meine Eintrittskarte zurück.«

Iwan Karamasow
in Fjodor M. Dostojewski, Die Brüder Karamasow 330 f.

Der Anspruch, den Iwans Frage stellt, ist hoch: keine Relativierung des Leidens; keine Erlösung, die den Unterschied zwischen Gut und Böse verwischt; keine Versöhnung im Rücken der Opfer. Kann dann Iwan überhaupt je mit dem verheißenen Frieden der Gottesherrschaft seinen Frieden machen?

3. »Wer hat gesündigt, ... dass er blind geboren wurde?« (Joh 9, 2). Die Kritik populärer Theodizee

Nach dem Johannesevangelium sieht Jesus, gerade einem Anschlag auf sein Leben im Jerusalemer Tempel entronnen (Joh 8, 59), einen »Mann, der von Geburt an blind war« (Joh 9, 1). Seine Jünger reagieren darauf mit einer typischen Frage, Jesus gibt eine typische Antwort:

² »Rabbi, wer hat gesündigt, er oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?«
³ »Weder er hat gesündigt noch seine Eltern,
 sondern Gottes Werke sollen an ihm offenbar werden.« (Joh 9, 2f.)

Krankheit gilt den Jüngern als Strafe Gottes. »Selber schuld«, lautet eine auch heute geläufige Parole. In der Gegenwart, die mit den ethischen Problemen der Euthanasie kämpft und sich angesichts des medizinischen Fortschritts schwertut, Menschen mit körperlichen und geistigen Behinderungen zu akzeptieren, gibt es kaum eine aktuellere Frage als Joh 9, 2.

Was die Jünger bewegt, die Frage zu stellen, ist weder Hartherzigkeit noch Heuchelei. Die Jünger sind vielmehr von einer Einsicht alttestamentlicher und frühjüdischer Weisheit bewegt, die auf langen Erfahrungen beruht und sich vielfach im Alltag bewährt:

»Wer andren eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.« (Spr 26, 27)
 »Hochmut kommt vor dem Fall.« (Spr 16, 18)
 »Ein Auge, das den Vater verspottet und die Mutter verachtet,
 hacken die Krähen vom Bach aus, und die Adler werden es fressen.« (Spr 30, 17)
 »Süß ist dem Menschen das gestohlene Brot,
 danach ist sein Mund voller Kies.« (Spr 20, 17)

All diese Regeln, wie drastisch oder sanft sie formuliert sind, besagen, dass es einen engen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen gibt und dass auch diejenigen, die scheinbar durch Böses über das Gute triumphieren, am Ende die Verlierer sind: Dafür sorgt Gottes Gerechtigkeit. Den Sündern schlägt das schlechte Gewissen. Sie können nachts nicht ruhig schlafen. Die Seele eines Menschen wird durch seine Missetaten zerstört.

»Ein Mund, der lügt, zerstört die Seele.« (Weish 1, 11).
 »Ein habgieriges Auge hat nie genug,
 und böses Unrecht trocknet die Seele aus.« (Sir 14, 9)

Der weisheitliche Grundsatz deckt verborgene und verdrängte Tiefenschichten des Lebens auf: Sünde macht krank. Heute können nicht nur Seelsorger, sondern auch Psychologen die Geschichten dieser traurigen

Wahrheit erzählen. Im Neuen Testament ist es die Heilung des Gelähmten nach Mk 2, 1–12, die in Erinnerung ruft, dass auch Jesus so gedacht hat: Da er den Gelähmten sieht, der durch das Dach des Hauses hindurch ihm zu Füßen gelegt wird, reagiert er zuerst mit der Vergebung der Sünden und erweist dann durch die körperliche Heilung die Vollmacht des Menschensohnes, im Namen Gottes auf Erden Sünden zu vergeben (vgl. Focant 2005, 113–115). Paulus formuliert kurz und bündig: »Der Lohn der Sünde ist der Tod, die Gabe Gottes aber das ewige Leben« (Röm 6, 23). Die Sünde zahlt sich im Tode aus, weil, wer sündigt, nicht nur das Leben anderer, sondern auch das eigene Leben zerstört (vgl. Lohse 2005, 203).

Das Problem, das Joh 9 aufdeckt, ist der Umkehrschluss. Daraus, dass Sünde – oft unter der Oberfläche kurzfristiger Erfolge – unglücklich und krank macht, folgt keineswegs, dass jeder, der leidet, darin seine Sünde büßt. Es gibt Unglück und Tragik, unverschuldete Not und ungerechtes Leid. Es sitzt aber ganz tief im Menschen, für ein Leid den verantwortlich zu machen, der es zu ertragen hat. Das dient manchmal der eigenen Entlastung, oft führt es zu bitteren Selbstvorwürfen, immer zur Stigmatisierung der Opfer. Diesen Mechanismus kritisiert Jesus. In Anspielung auf Katastrophen, die sich damals vor Ort ereignet hatten, fragt er nach einer Sonderüberlieferung des Lukas:

»¹ In jener Zeit standen einige beisammen und berichteten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit dem ihrer Opfertiere vermischt hatte. ²Da erwiderte er ihnen:

>Meint ihr, daß jene Galiläer Sünder gewesen sind, alle anderen aber nicht, dass ihnen dies passiert ist? ³Nein, sage ich euch, wenn ihr nicht alle umkehrt, werdet ihr ebenso sterben.

⁴Oder jene achtzehn, auf die der Turm von Schiloach stürzte und sie tötete: Meint ihr, dass sie schuldig gewesen sind, alle anderen Einwohner Jerusalems aber nicht? ⁵Nein, sage ich euch: Wenn ihr nicht alle umkehrt, werdet ihr ebenso sterben.« (Lk 13, 1–5)

Die harte Strafandrohung, die vor allem aufrütteln soll, darf die Augen nicht vor der Analyse verschließen lassen, die Jesus anstellt. Was er kritisiert, ist nicht nur die volkstümliche Meinung, dass die Unglücksfälle irgendwie eine gerechte Strafe Gottes sein müssten, sondern auch die Illusion der anderen, aus der Tatsache, dass sie – einmal – nicht betroffen seien, folge ihre Unschuld (vgl. Bovon 1996, 369–389).

Nach Joh 9 (vgl. Schnelle 2004, 186) formuliert Jesus im Angesicht des Blindgeborenen die positive Alternative zu diesem inhumanen Vergeltungsdenken: Der Blinde ist nicht blind, weil er oder seine Eltern gesündigt hätten; die Blindheit ist keine Strafe Gottes. Vielmehr sollen

»Gottes Werke an ihm offenbar werden« (Joh 9, 3). Der Satz ist, aus dem Zusammenhang gerissen, nicht unmissverständlich: Wird der Mann in seinem Leiden zum Demonstrationsobjekt der Macht Gottes? Der größere Zusammenhang zeigt, dass diese Ansicht falsch wäre. Es ist im Plural von Gottes Werken die Rede. Das eine Werk ist das der Schöpfung: Allein durch seine Existenz bezeugt der Blindgeborene den guten Schöpferwillen Gottes: Er soll leben – so wie jeder Kranke, jeder Schwache, jeder Sünder auch. Das andere Werk ist das der Erlösung: Jesus will nicht nur zeigen, dass der Blinde nach Gottes Willen lebt, sondern dass sein Leiden ein Ende hat. Er macht den Blinden sehend – als Zeichen dafür, dass Gott ihn weder vergessen noch verworfen hat, sondern eintauchen wird in den Lichtglanz seiner Herrlichkeit, dass ihm die Augen übergehen. Der Evangelist Johannes erkennt darin ein Zeichen der Hoffnung auf Vollendung. Den Blindgeborenen sieht Jesus nicht als Mittel zum Zweck der Demonstration seiner Heilssendung, sondern als einen unschuldig leidenden Menschen, dem er hilft, weil er das »Licht der Welt« ist (Joh 9, 5; vgl. 8, 12).

Dass dadurch das gegenwärtige Leid weniger bitter würde, sagt Jesus nicht. Weshalb es überhaupt Leid gibt, wird in Joh 9 nicht erklärt. Aber deutlich ist zweierlei:

Wer Jesus Glauben schenkt, kann auf ein Jenseits irdischer Not hoffen, das alles Leid in ewige Freude verwandelt, weil Jesus sich der Leidenden angenommen hat. Und wer diese Hoffnung hat, stumpft nicht ab gegenüber dem Leid, sondern befreit sich vom Zwang, es irgendwie rechtfertigen zu müssen – und sei es als Strafe Gottes.

4. »Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15, 34) Die Klage Jesu am Kreuz

Jesus hat nicht nur Mitleid mit den Leidenden gehabt, er hat selbst gelitten. Die Passionsgeschichten der Evangelien halten diesen irritierenden Umstand in lebendiger Erinnerung. Sie zeigen an Jesus, dem Gottessohn, der für die Menschen stirbt, wie Gott inmitten aller Ungerechtigkeit und allen Leids dieser Welt seine Gerechtigkeit verwirklicht (vgl. Kaiser 2005, 135).

Die älteste Leidensgeschichte, von Markus überliefert, schildert Jesus in den Farben des leidenden Gerechten: eines Menschen, der leiden muss, weil er in einer ungerechten Welt gerecht ist, und der trotz aller Anfechtungen nicht an seinem Gottvertrauen irre wird und wider allen

Augenschein am Ende doch von Gott gerettet wird (vgl. Söding 1996, 77–108). Dieses Bild, das vor allem in den Leidenspsalmen gezeichnet wird, passt zu Jesus. Er ist zu Unrecht angeklagt worden, ein Gotteslästerer (Mk 14,64 parr.; vgl. Joh 19,5) und Aufrührer (Lk 23,2.5) zu sein; er ist, obgleich erwiesenermaßen unschuldig, zum Tode verurteilt worden. Er selbst, so erzählen es alle Evangelien, hat dies vorausgesehen und sich vorbereitet. Er wollte nicht sterben, sondern leben. Aber das Gethsemane-Gebet (Mk 14,32–42 parr.) hält fest, dass es für Jesus noch wichtigeres gab als seinen eigenen Lebenswillen: den Heilswillen Gottes, mochte der ihm auch abverlangen, den »Becher« des Todes zu trinken, den ihm die Menschen in ihrer Schuld und Verblendung eingeschenkt haben.

Der Gebetskampf, in dem Jesus sich zur Annahme seines Leidens durchringt, ist echt. Nach Lukas hat er Blut und Wasser geschwitzt (Lk 23,44). Wie sehr Jesus wahrhaft bis zum Ende gelitten hat, bringt besonders das letzte Wort zum Ausdruck, das Jesus nach Markus und Matthäus am Kreuz gesprochen hat. Markus bringt es seiner Bedeutung wegen sowohl im Aramäischen der Muttersprache Jesu als auch in der griechischen Übersetzung:

»Und zur neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme:

›Eloi, Eloi, lema sabachthani,

das heißt übersetzt:

›Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«

(Mk 15,34)

Jesus spricht mit Worten des klassischen Leidenspsalms 22. Der gesamte markinische Kreuzigungsbericht ist von indirekten Zitaten durchzogen, die den ersten Teil dieses Psalms von rückwärts nach vorwärts abschreiten, um auf dem Höhepunkt mit dem direkten Jesuswort zu enden, das den Eingangsvers aufgreift. Das Wort signalisiert nicht, dass Jesus in Verzweiflung gestorben sei. Der Psalmvers ist ein Gebet, das Jesus an seinen Gott richtet; er ist eine Klage, in der Jesus seine ganze Not herauschreit, die Leidenschaft seines angefochtenen Glaubens, den Widerstand gegen das ihm aufgezwungene Geschick.

Zu dieser Klage hat Jesus allen Grund. Zuvor, hatte Markus erzählt (Mk 14,50), haben ihn all seine Jünger, als er verraten und verhaftet wurde, im Stich gelassen; Petrus hat ihn genau in dem Moment dreimal verleugnet (Mk 14,66–72 parr.), als Jesus sich vor dem Hohen Rat und dem Hohenpriester zur messianischen Hoffnung Israels und deshalb zu seiner eigenen Sendung bekannt hat (Mk 14,62 parr.). Jesus ist aber am Kreuz nicht nur von den Menschen, er ist auch von Gott verlassen. Der Klageruf ist nicht Ausdruck einer Selbsttäuschung, sondern einer bitte-

ren Einsicht. Sie entspricht dem, was Jesus prophezeit hat: dass »der Menschensohn den Menschen ausgeliefert« wird (Mk 9,31) – von Menschen, aber durch ihre Hand von Gott.

Jesus schreit: »Warum?«. Im griechischen Fragewort schwingt ein »Wozu?« mit. Jesus fragt nach dem Grund und dem Sinn seines Leidens. Und er weiß, dass nur einer Antwort geben kann: Gott. Welche Antwort er gibt, stellt sich erst im Licht des Ostermorgens heraus. Gott weckt Jesus, der nach ihm geschrien hat, von den Toten auf.

Aber damit ist die Frage neu gestellt, warum Jesus überhaupt sterben musste. Die tiefste Antwort gibt die Abendmahlsüberlieferung: »Das ist mein Leib ... Das ist mein Blut ..., vergossen für viele« (Mk 14,22.24). Jesus hätte fliehen können, als die Lage sich zuspitzte; aber er ist seiner Sendung treu geblieben, »für viele«, heißt: für alle Menschen da zu sein, als Gottes Gabe an die Menschen, in dieser und in jener Welt leben zu können. Das Kreuz haben Menschen verschuldet, die Jesus mundtot machen wollten. Gott aber hat aus dem Schlimmsten das Beste gemacht, indem er die Liebe zur Geltung gebracht hat, die Jesus bis in seinen Tod hinein den Menschen erwiesen hat.

Dennoch bleibt das »Warum?«, bleibt die Klage, bleibt der Schrei. Lukas hebt zwar in seiner Überlieferung statt des Widerstandes die Ergebung hervor: »Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist.« (Lk 23,46; Ps 31,6). Johannes sieht den Tod auf Golgatha als Ende des Lebenswegs Jesu und deshalb als Gipfel seiner Zuwendung zu den Menschen; das entspricht dem von ihm überlieferten Todeswort Jesu: »Es ist vollbracht!« (Joh 19,30). Der Tod Jesu ist unschuldig Leiden, das Sinn macht. Jesus ist nicht trotz des Kreuzes, sondern wegen des Kreuzes der Erlöser. Deshalb scheut sich das Neue Testament nicht, auch in überlieferten Jesusworten (Mk 8,31) zu sagen, dass Jesus sterben musste – nach Gottes Willen (vgl. Weihs 2003). Nur liegt dies nicht daran, wie vielfach vermutet wird, dass Gott grausam wäre, sondern daran, dass Menschen grausam sind. Der ganze Sinn der Sendung Jesu besteht darin, dass Gott vollkommenen Anteil am Leben der Menschen nimmt. Das heißt: auch an ihrem Leid und an ihrem Tod. Jesus geht den Weg der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe. Er geht ihn bis zum Ende. Und Gott, der Vater, geht ihn mit seinem Sohn. Jesus wird zum Opfer unmenschlichen Unrechts; und er nimmt – wie der leidende Gottesknecht nach Jes 53 – dieses Unrecht an, um es durch seine Liebe in die Gerechtigkeit Gottes zu verwandeln. So wie Jesus es bejaht, nach Gottes Willen ganz und gar für die Menschen da zu sein, bis zum Ende, so bejaht der Vater den Weg des Sohnes – und macht das Beste aus dem Schlimmsten: aus dem Tod das

Leben. Im Tode Jesu ist der Tod besiegt – weil Jesus ihn für die Menschen in der Liebe Gottes stirbt.

Doch die Frage »Warum?« verstummt nicht. Die Klage Jesu am Kreuz gibt allen Recht, die am Unheil und am Unglück leiden, das ihnen oder anderen widerfährt. Seine Klage verbindet sich mit dem »Warum?« all derer, die keinen Sinn im Leid erkennen können. Am Kreuz schreit Jesus aber auch stellvertretend für alle, die nicht selbst schreien können, weil ihnen die Zunge herausgerissen wurde oder sie keine Worte mehr finden. Jesus schreit nach Gottes Gerechtigkeit.

Die Theodizeefrage ist in der Mitte des Christusglaubens lebendig. Das Kreuz verheißt keine Antwort, die diesseits des Todes, unabhängig von der Auferstehung der Toten, schlüssig gegeben werden könnte. Aber weil Jesus sich die Klage all derer zu eigen macht, die allen Grund zur Klage haben, schafft er (nicht die sittliche Pflicht, sondern) die spirituelle Möglichkeit, es in der Nachfolge Jesu auszuhalten und durchzustehen, ohne dass an der eigenen Leidensfähigkeit das Heil der Welt hänge. Und wer am Leiden zerbricht – sollte der nicht vom leidenden Gottesknecht, den die Menschen erniedrigt haben, Gott aber erhöht, gerettet werden können? Von wem, wenn nicht von ihm?

5. »O Mensch, wer bist du, Gott zu widersprechen?« (Röm 9, 20) Die Anerkennung der Größe Gottes

Paulus stellt die Theodizeefrage zweimal ausdrücklich im Römerbrief. Das ganze Schreiben ist dem Thema der Gerechtigkeit Gottes gewidmet (Röm 1, 16 f.). Paulus verkündet, dass sich Gottes Gerechtigkeit ein für allemal in Jesu Tod und Auferstehung offenbart habe und deshalb nicht die Vernichtung des Sünders, sondern die Rechtfertigung des Glaubenden bedeute (Röm 3, 21–26).

An diese Botschaft der Gnade Gottes richten sich zwei schwerwiegende Fragen: nach der Rechtfertigung der Glaubenden aus Gnade und nach dem Geschick Israels. Beiden Fragen geht es um die Gerechtigkeit Gottes. (Das bedrängende Problem, was mit denen ist, die nie oder nie richtig von Jesus Christus gehört haben, berührt der Apostel, auf die Missionsaufgabe konzentriert, in seinen Briefen nicht.)

5.1 Billige Gnade?

Die eine Frage spießt die Gnadentheologie des Apostels auf:

»⁵Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweist – was sollen wir sagen?

Ist Gott etwa ungerecht, wenn er Zorn walten lässt?

(Ich rede nach Menschenweise.)

⁶Nie und nimmer!

Wie könnte Gott die Welt sonst richten?

⁷Wenn aber die Wahrheit Gottes in meiner Lüge überfließt zu seiner Herrlichkeit – warum werde ich als Sünder dann verurteilt?

⁸Ist es nicht so, wie wir verleumdet werden und einige sagen:

»Lasst uns Böses tun, damit das Gute kommt?«

Dein Gericht ist gerecht.«

(Röm 3,5–8)

Die Verse gehören zum Abschluss des schwierigen Beweises, den Paulus in Röm 1,18 – 3,20 mit Argumenten aus der Vernunft, der Erfahrung und der (alttestamentlichen) Heiligen Schrift führt: dass kein Mensch, Jude oder Heide, frei von Schuld ist. Wenn aber gleichwohl Hoffnung besteht, weil Jesus Christus für die Sünder eintritt: Ist dann noch Raum für Gottes Zorn? Für seine Abscheu gegenüber dem Unrecht? Muss Gott nicht geradezu dankbar sein, vergeben zu können (vgl. Röm 6,1.23)? Hat er die Welt nicht so erschaffen, dass die Sünde unvermeidbar ist? Ist es also nicht für das Übel verantwortlich? Ist er dann gerecht, wenn er zürnt? Menschen fragen so – und Paulus, sich halb entschuldigend, leiht ihnen Zunge.

Er antwortet aber auch. »Dein Gericht ist gerecht«, ist ein Grundsatz alttestamentlicher (Ps 9,9; 119,137; Tob 3,2), johanneischer (Joh 5,31) und apokalyptischer (Offb 16,5) Theologie, Ausdruck des Grundvertrauens in Gottes Treue (Dtn 32,4), das durch die Theodizeefrage zwar herausgefordert, aber für Mose und David, Jesus und Paulus nicht nachhaltig erschüttert wird. Paulus hat keinen rächenden Gott vor Augen, der maßlos dreinschlägt, um Menschen wegen geringer Vergehen grausam zu quälen. Gott lässt nach Röm 1,18 – 3,20 seinen Zorn dadurch walten, dass er die Menschen den bösen Folgen ihres verwerflichen Handelns aussetzt. Paulus hat also nicht unverschuldetes, sondern selbstverschuldetes Unglück im Blick: die Verblendung, nicht Gott, sondern Götzen anzubeten, obwohl man es besser wissen könnte (Röm 1,25); und die Tristesse, den eigenen Leidenschaften ausgeliefert zu sein, obwohl die Stimme des Gewissens einem sagt, was zu tun wäre (Röm 1,26–32).

Was sich schon gegenwärtig zeigt, verdichtet sich am Ende. Der Tag des Zornes ist das jüngste Gericht. Ohne ein Gericht nach den Werken,

das genau zwischen Gut und Böse unterscheidet, gibt es auch nach Paulus kein Heil (Röm 2, 12–16). Aber das Gericht gibt es um des Heiles willen. Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1, 18) dient der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1, 16 f.; 3, 21–26), die in der Vergebung der Sünden für die Glaubenden besteht. Gäbe es kein Zorngericht, hätte Iwan Karamasow mit seinem Protest gegen eine billige Gnade so recht wie der frühe Karl Marx mit seiner These, Christentum sei Opium des Volkes. Gäbe es aber kein Jenseits des Gerichts, wäre Jesu Botschaft widerlegt; seine Liebe wäre nicht stärker als der Tod.

Gegenwärtig bricht die Spannung zwischen »Schon« und Noch nicht« auf, zwischen Verheißung und Erfüllung, zwischen der Verkündigung der Frohen Botschaft und der Erfahrung des Todes mitten im Leben (vgl. Heckel 2000, 239).

Paulus weiß – genauer als jeder andere Theologe des Urchristentums – um die zerstörerische Macht der Sünde und des Todes. Aber gerade er verkündet die absolute Übermacht der Gnade (Röm 5). Gott beschränkt sich nicht darauf, in seiner Barmherzigkeit die menschlichen Defizite notdürftig auszugleichen; er schafft umfassendes, überquellendes Heil.

Deshalb kann Paulus den irritierenden Satz schreiben: »Ich bin überzeugt, dass die Leiden der jetzigen Zeit in keinem Verhältnis stehen zur kommenden Herrlichkeit« (Röm 8, 18). Paulus schreibt das nicht, um das gegenwärtige Leiden zu minimieren; denn gleich danach erinnert er – als einziger biblischer Autor – an das »Seufzen« der ganzen Schöpfung, die der »Vergänglichkeit und dem Tode« unterworfen ist (Röm 8, 20 f.; vgl. Gen 3, 17 ff.). Paulus schreibt den Satz vielmehr, um zu sagen: So groß das gegenwärtige Leid ist – so übergroß die kommende Freude. Er sagt nicht, dass es des Leidens bedürfe, um den Glanz der Herrlichkeit ermessen zu können, sondern dass Gott am Ende wahrhaftig – wie auch immer – alles gut machen wird, und dass Menschen darauf jetzt schon bauen können, wenn sie sich Jesus Christus vor Augen stellen (Berger 1996, 189–192).

5.2 Willkür Gottes?

Die andere Frage berührt das Schicksal Israels (vgl. Röm 3, 1–4). Paulus ist tief bewegt von der Erfahrung, dass die allermeisten Juden dem Christusevangelium keinen Glauben schenken. Sind sie deshalb verloren? Ist ihre Erwählung nichts mehr wert? Paulus kämpft sich durch bis zu dem Geheimnis, das ihm, dem apostolischen Propheten aufgegangen ist: dass

»ganz Israel gerettet« werde (Röm 11,26). Aber er macht es sich nicht leicht mit dieser Freudenbotschaft. Lläuft sie nicht auf eine Willkür Gottes hinaus, und sei es zum Guten? Wo bleibt die Gerechtigkeit?

Paulus schaut in die Geschichte Israels und erkennt an den Erzelterngeschichten, dass es nicht auf die genealogische Abstammung, sondern auf den Geist Gottes und seine erwählende Liebe ankommt, wenn die Linie der Verheißung von Abraham an weiter ausgezogen wird (Röm 9,6–13). An dieser Stelle wiederholt er die Theodizeefrage, die er bereits in Röm 3,5 gestellt hatte:

¹⁴ »Gibt es etwa Ungerechtigkeit bei Gott?

Nie und nimmer.

¹⁵ Denn er sagt zu Mose (Ex 33,19):

»Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarme,
und bin gnädig, wem ich gnädig bin.«

¹⁶ Also liegt es nicht an dem, der will und läuft,
sondern an Gott, der sich erbarmt.

¹⁷ Denn die Schrift sagt zum Pharao (Ex 9,16):

»Dazu habe ich dich erweckt,
meine Macht an dir zu zeigen
und meinen Namen auf der ganze Erde zu verkünden.«

¹⁸ Also erbarmt er sich, wessen er will,
und verstockt, wen er will.

Du wirst mir entgegenhalten:

¹⁹ »Weshalb verurteilt er dann noch?

Wer hat seinem Willen je widerstanden?«

²⁰ O Mensch, wer bist Du, Gott zu widersprechen?«

(Röm 9,18 ff.)

Paulus argumentiert als Schriftgelehrter, um zu zeigen, dass Gott in seiner Gnade nicht willkürlich, sondern gerecht ist und dass seine Gerechtigkeit gerade seine Barmherzigkeit ist. Paulus geht zuerst – in Vers 15 – mit Mose auf die Höhe des Sinai, wo Gott sich als der gnädige und barmherzige Gott erweist, langmütig und reich an Erbarmen (Ex 34,6). Daraus leitet er – in Vers 16 – ab, dass nicht der Mensch mit all seinem guten Willen und seinem Streben das Heil erlangt, sondern dass nur Gott es ihm schenken kann. Um die Kehrseite zu beleuchten, geht Paulus – in Vers 17 – wiederum mit Mose, nun aber zum Pharao, den Gott, so heißt es im Alten Testament, verstockt hat. Die Konsequenz zieht Paulus in Vers 18: Es hängt alles an Gottes Willen, Verstockung und Begnadigung.

Damit ist er beim kritischen Punkt. Wenn Gott sich dessen erbarmt, wessen er will – ist sein Erbarmen (wie sein Zorn) dann nicht Willkür? Also Unrecht? Paulus ist klar: Hätte Gott keine Macht und keinen festen Willen, könnte es keine Rettung geben. Mehr noch: Erlösung kann es

nur geben, wenn Gott sich nicht an das Vermögen, das Kalkül, die Erwartungen der Menschen hält, sondern seine eigene Kreativität ausspielt. Gott, so der Apostel im Brustton tiefster Glaubensüberzeugung, ist nicht unzuverlässig, sondern treu. Aber seine Verheißung kann er nur erfüllen, weil er allein der Logik seiner Gnade folgt und auf schöpferische Weise seinen Heilswillen verwirklicht.

Das muss jeder Nachdenkliche einsehen. Aber deshalb verstummen die Fragen nicht:

Wenn alles von Gottes allmächtigem Willen abhängt – gibt es dann überhaupt noch menschliche Freiheit, Verantwortung, Schuld? Kann Gott dann überhaupt noch ein Urteil sprechen? Folgen Menschen nicht immer nur dem dominierenden Willen Gottes (Röm 9,19)? Zugespitzt: Wenn Gott alles zum Guten führt – ist er dann nicht auch für das Böse verantwortlich? Paulus weiß, dass dies ein Trugschluss ist. Denn Gottes Wille ist nicht dort wirksam, wo des Menschen Wille ausgeschaltet wird. Dann wäre Gott ja ein Faktor dieser Welt. Menschen können versuchen, einem anderen ihren Willen aufzuzwingen; dann werden sie an ihm schuldig. Gottes Freiheit ist es, den Menschen in Freiheit zu setzen. Ist die Berufung zur Heiligkeit etwa ein Schicksal? Macht etwa Gott die Menschen zu Sündern? Wer diese Fragen positiv beantwortete, hätte die Existenz oder die Gerechtigkeit eines Götzen im Sinn, nicht aber den Gott Israels, den Vater Jesu. Deshalb ist die Erwidern des Apostels scharf: »O Mensch, wer bist du, Gott zu widersprechen?« (Röm 9,20).

Paulus erlässt kein Frageverbot. Er fragt ja selbst nach Gottes Gerechtigkeit und ringt sich zu einer hoffnungsvollen Antwort durch (vgl. Feldmeier 2001, 27 f.). Aber Paulus markiert die unüberwindliche Grenze, die jedem menschlichen Denken gesetzt ist. Er vertritt keine negative Theologie, dass man gar nichts von Gott wissen könne, im Gegenteil: Er verkündet ja Jesus Christus, die fleischgewordene Liebe Gottes zu den Menschen. Aber er beansprucht nicht, das Geheimnis Gottes zu entschlüsseln, sondern zu wahren. Und er weiß, dass dieses Geheimnis zerstört würde, wollte man angesichts des Bösen entweder Gottes Gottheit leugnen oder seinen Frieden mit dem Leiden machen.

6. »Erlöse uns von dem Bösen« (Mt 6,13) Die Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit

Das Vaterunser ist das Gebet, das Jesus selbst seine Jünger gelehrt hat. Es ist vom Neuen Testament in zwei Versionen überliefert, einer kürzeren

nach Lukas (11,1–4) und einer längeren nach Matthäus (Mt 6,9–13). Die Matthäusfassung endet mit der Bitte: »Erlöse uns von dem Bösen« (Mt 6,13). Wie die Befreiung geschieht, wird von Jesus im Vaterunser Gott anheimgestellt. Das Neue Testament hat eine Fülle von Bildern und Begriffen, in denen die Erlösung zum Thema wird. Im Kern steht der Glaube, dass die Erlösung durch Jesus Christus geschieht (vgl. Benedikt XVI., 2007).

Wenn das Vaterunser in der Kirche gebetet wird, ist an den Tod und die Auferstehung Jesu zu denken, an die Menschwerdung Jesu und die Praxis seines Lebens. Im ursprünglichen Zusammenhang ist es die Perspektive der Gottesherrschaft, in der die Erlösungsbitte steht. Sie ist auf den dreifachen Eingangswunsch des Vaterunsers abgestimmt: »Geheiligt werde dein Name, Dein Reich komme. Dein Wille geschehe.« (Mt 6,9 ff.).

Das Reich Gottes ist der Leitbegriff der Verkündigung Jesu nach den Synoptikern Matthäus, Markus und Lukas (vgl. Vanoni/Heininger 2002). Jesus nimmt das Wort aus den Hoffnungsbildern des Alten Testaments und gibt ihm einen neuen Sinn. Schon bei den Propheten ist das Reich Gottes das Inbild vollkommenen Friedens und vollendeter Gerechtigkeit. In der späalttestamentlichen und frühjüdischen Apokalyptik bricht die Einsicht durch, dass umfassendes Heil nicht ohne Gericht, nicht ohne den Untergang des Alten und nicht ohne die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17; 66,22; vgl. 2 Petr 3,13; Offb 21,1) vorgestellt werden kann (vgl. Hahn 1998, 154–158). Zu groß ist das Leid, zu schreiend das Unrecht, zu abgründig die Schuld, als dass durch irdische Strafe und Besserung Abhilfe geschaffen werden könnte. Gott aber wird zugetraut, die Toten aufzuerwecken und den Gerechten jenseits des Todes, im ewigen Leben, Genugtuung zu verschaffen, die Übeltäter aber endgültig zur Rechenschaft zu ziehen, mögen sie im irdischen Leben auch noch so sehr über die Frommen triumphiert haben.

Jesus macht sich die Hoffnung auf Gottes vollendete Gerechtigkeit zu eigen. Er predigt die Auferstehung der Toten, er predigt das jüngste Gericht, vor allem predigt er das Reich Gottes. Auch für Jesus ist es eine Größe der Zukunft – nicht einer späteren Zeit der fortlaufenden Geschichte, sondern des Jenseits dieser Geschichte: jenseits ihres Endes, jenseits des Todes, jenseits des Gerichtes. Das Reich Gottes ist der Ort des ewigen Lebens (Mk 10,30 parr.), erfüllt von Gottes Herrlichkeit und geprägt vom himmlischen Glück der Geretteten (Lk 6,20f. par., Mt 5,3–12). In der Perspektive dieser Reich-Gottes-Predigt weiß der Seher von Patmos, jesajanische Prophetie im Sinn (Jes 25,8; 35,10), vorauszusagen:

»Und Gott wird alle Tränen von ihren Augen abwischen,
 und der Tod wird nicht mehr sein,
 nicht Trauer noch Klage und Schmerz,
 denn das Erste ist vergangen.
 Und es sprach, der auf dem Thron sitzt:
 »Siehe, ich mache alles neu!«

(Offb 21, 4f.)

Die Tränen, die vergossen wurden, sind in der Vollendung nicht einfach verschwunden; sie werden auch nicht vergessen, sondern abgewischt. Nur so ist es möglich, dass der Schmerz nicht betäubt wird, sondern – für immer – vergeht.

Jesus verkündet aber nicht nur die vollendete Zukunft, sondern auch die schon anstehende Gegenwart der Gottesherrschaft. Schon jetzt werden Kranke geheilt, Dämonen ausgetrieben (Lk 11,20 par. Mt 12,27), Sünden vergeben (Mk 2,1–10 par.). Schon jetzt kann er die Armen seligpreisen, weil ihnen die Tür zum Reich Gottes offensteht (Lk 6,20f. par. Mt 5,3–12). Jesus selbst ist gegenwärtig (Lk 17,20). Er bringt die Gottesherrschaft nahe, indem er sie verkündet (Mk 1,15).

Die Bitte um die Erlösung von dem Bösen hat dieselbe Struktur von Zukunft und Gegenwart, Jenseits und Diesseits. Zur Vollendung der Gottesherrschaft gehört der endgültige Sieg über das Böse: Der Tod wird besiegt, Niedrigkeit in Herrlichkeit, Schmach in Ehre, Endlichkeit in Ewigkeit verwandelt (vgl. 1 Kor 15,40–45). Nur in dieser eschatologischen Perspektive der Vollendung ist die Erlösung vom Bösen vollkommen; nur dann kann die Frage nach Gottes Gerechtigkeit beantwortet sein; vorher wird sie immer offen bleiben, so sehr die Hoffnung das Vertrauen auf Gott bestimmt.

Zur Gegenwart der Gottesherrschaft gehört aber auch die gültige Zusage von Vergebung hier und jetzt. Die Menschen werden nicht getröstet auf das kommende Reich Gottes, sondern in ihrem gegenwärtigen Leben getröstet, weil Jesus ihnen jetzt schon die unbedingte Liebe Gottes zusagen kann. Kein Mensch kann sie in dieser Zeit schon vollendet erfahren. Aber die Gotteserfahrung des Glaubens ist keine Illusion, sondern ein Vorschein des Lichtes, das aus der Ewigkeit strahlt. Die Theodizeefrage ist nicht endgültig beantwortet. Aber es ist möglich, mit dieser offenen Frage zu leben, ohne an Gott oder am Leben zu verzweifeln, weil, glaubt man Jesus, nicht die Erfahrungen des Unrechts und Leidens, sondern der Güte und des Glücks, die gegenwärtig gemacht werden, den Vorgeschmack des Kommenden bilden.

Die einzig denkbare Antwort auf die Theodizeefrage ist die Erlösung vom Bösen. Jesus Christus, sagt der christliche Glaube, ist dieser Erlöser. Das Vaterunser sagt, wie er, der Erlöser, am menschlichen Elend

teilnimmt. Deshalb kann er die Glaubenden lehren, Gott, den Vater, um die Erlösung zu bitten. Er weiß, dass diese Bitte erhört werden wird, weil die Erhörung in der Dynamik der Gottesherrschaft liegt. Er verkündet, dass die Erlösung erst in der jenseitig vollendeten Welt Gottes ganz und gar realisiert sein wird. Er weiß, dass es nötig ist, um Erlösung zu bitten, solange die Zeit währt. Er verkündet, dass noch in der tiefsten Nacht der Gottesfinsternis Gott die Leidenden nicht vergisst.

»Erlöse uns von dem Bösen« – dieser Schrei der bedrängten Kreatur wird zum Gebet. Dass es nicht verhallt, ist das Werk des Erlösers. Die Theodizeefrage verstummt nicht, wenn das Evangelium verkündet wird. Jesus selbst lädt dazu ein, sie zu stellen. Und er setzt darauf, dass sie beantwortet wird: von Gott – zu seiner Zeit und auf seine Weise.

Literatur:

- Laato, Anti – Johannes C. de Moor (Hg.)*, Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003
- Bachmann, Michael*, Göttliche Allmacht und menschliche Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphetons pantokrator (SBS 188); Stuttgart 2002
- Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien 2007
- Berger, Klaus*, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Stuttgart 1996
- Bovon, François*, Das Evangelium nach Lukas II (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996
- Focant, Camille*, L'Évangile selon Marc (CB.NT 2), Paris 2005
- Feldmeier, Reinhard*, Theodizee? Biblische Überlegungen zu einem unbiblischen Unterfangen, in: Berliner Theologische Zeitschrift 18 (2001) 24–38
- Hahn, Ferdinand*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998
- Heckel, Ulrich*, Gottes Allmacht und Liebe. Paulinische Überlegungen zur Theodizee-Problematik, in: Theologische Beiträge 31 (2000) 237–242
- Kaiser, Gerhard*, Theodizee als biblisch erzählte Geschichte, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005) 115–142
- Körtner, Ulrich H. J.*, Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod, Neukirchen-Vluyn 1998
- Lohse, Eduard*, Der Römerbrief (KEK IV), Göttingen 2005
- Schnelle, Udo*, Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT IV), Berlin 3 2004
- Schrage, Wolfgang*, Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2005
- Schröter, Jens*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006
- Söding, Thomas*, Lernen unter dem Kreuz – Neutestamentliche Lektionen. Zum

markinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20–41), in: Hans Maier (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse* (QD 166), Freiburg – Basel – Wien 1996, 77–108

Vanoni, Gottfried – Bernhard Heiningen, Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen), Würzburg 2002

Weihls, Alexander, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), Würzburg 2003