
Pierre Teilhard de Chardins „Christus Evolutor“ Gott und das Leiden seiner Geschöpfe

Gregor Predel / Freiburg

Leid ist aus unserem Leben nicht wegzudenken. Wenn Menschen es nicht am eigenen Leib erfahren, dann werden sie doch täglich mit den Bildern unendlichen Leids in der Welt konfrontiert. Für den gläubigen Menschen ist dies eine der größten Herausforderungen, denn das Leid stellt das Bild eines allmächtigen, gerechten und gütigen, dem Menschen in Liebe zugewandten Gottes radikal in Frage. In einer leidenschaftlichen Rückfrage an Gott formuliert der Psalm 13: „Wie lange noch, Herr, vergisst du mich ganz? Wie lange noch verbirgst du dein Gesicht vor mir? Wie lange noch muss ich Schmerzen ertragen in meiner Seele, in meinem Herzen Tag für Tag?“ (Ps 13,2f.). Lösbar scheint die Problematik des Leids auch im Angesicht Gottes nicht zu sein. Das Ausmaß des Leids in der Welt macht auch den Theologen ratlos. Eine glatte theologische Antwort auf diese Herausforderung gibt es nicht. Dennoch sind Ansätze für ein Verstehens des Leids und der Antwort Gottes erkennbar.

1 Gott angesichts des von Menschen ausgelösten Leids

Ein Großteil des Leids in der Welt wird zweifellos durch menschliches Handeln verursacht, zunächst und vor allem durch individuelles Versagen und individuelle Schuld, aber auch durch die dadurch hervorgerufenen „Strukturen der Sünde.“¹ Das Leiden der Kreatur ist die Folge von Egoismus und Machtstreben. Kriege, Klimaveränderung durch den Raubbau an der Natur, auch die alltäglichen Kleinkriege und Auseinandersetzungen tragen zum Leid nicht nur der Menschen bei. Von besonderer Brisanz ist zudem Leid, das im Namen von Religion und Kirche

¹ Vgl. Johannes Paul II., *Enzyklika ›Sollicitudo rei socialis‹* (30.12.1987), n. 31ff. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1998 (VAS; 82), 36ff.

verursacht wird,² da es in außerordentlicher Schärfe die Glaubwürdigkeit des Gottesglaubens und die Würde des Menschen in Frage stellen kann.

„Herr, ich bin ohne Schuld“

Leid ist vielfach die konsequente Folge der Sünde, für die der Mensch nicht selten mit Wissen und Wollen verantwortlich ist. Schon hier aber bleibt die ohnmächtige Frage: „Wie kann Gott das zulassen?“ Warum greift er nicht ein? Warum fällt er nicht zumindest den Verursachern schwersten Unrechts und Leids in den Arm?

Voll Vertrauen ruft der Beter des Psalms 59 zu Gott: „Entreiß mich den Feinden, mein Gott, beschütze mich vor meinen Gegnern! Entreiß mich denen, die Unrecht tun, rette mich vor den Mördern! Sieh her: Sie lauern mir auf, Mächtige stellen mir nach. Ich aber habe keinen Frevel begangen und keine Sünde; Herr, ich bin ohne Schuld. Sie stürmen vor und stellen sich auf. Wach auf, komm mir entgegen, sieh her!“ (Ps 59,3–5). In den Kriegen der Geschichte bis hin zu den unvorstellbaren Gräueln von Auschwitz dürften unzählige Menschen, die unschuldigen Opfer der Gewalt, diese oder ähnliche Worte gesprochen haben und auch heute noch sprechen. Es sind meist gerade die Unschuldigen, die besonders unter der Schuld anderer leiden müssen. Leid kann deshalb zu Recht nicht als „Strafe Gottes“ für die Übeltäter gelten oder mit dem Unrecht als dessen Folge verrechnet werden.³ Und vielen zerbricht ihr Glaube, wenn Gott angesichts grausamster Gewalt und unsagbaren Leids, angesichts unverschuldeter existentieller Bedrohung des eigenen Lebens trotz aller Bitten zu schweigen scheint. Not lehrt eben nicht immer beten, sondern kann Gott für den Leidenden fundamental in Frage stellen. Das Leiden, vor allem ein Übermaß an Leiden, kann auch zum Leiden an Gott selbst und seiner für den Leidenden unüberwindlichen Abgründigkeit werden, wie es etwa das Buch Ijob (vgl. 10,1–22) oder das Schicksal des Jeremia (vgl. 20,7–10) eindringlich zeigen.

Auch der Verweis auf ein Gericht am Ende der Welt (vgl. Mt 25,31–46), in dem das gebrochene Recht universal und für immer wiederhergestellt wird, die

² Vgl. den Fall des Galileo Galilei, der „von Männern und Einrichtungen der Kirche viel zu leiden“ hatte, wie Johannes Paul II. in einer Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 10.11.1979 (n. 6) formulierte.

³ Die verbreitete Vorstellung, Leid sei Strafe für persönliche Sünden oder als Sühne für in früheren Generationen verübte Schuld zu verstehen, wird im NT mit der vollen Autorität Jesu zurückgewiesen: „Zu dieser Zeit kamen einige Leute zu Jesus und berichteten ihm von den Galiläern, die Pilatus beim Opfern umbringen ließ, so dass sich ihr Blut mit dem ihrer Opfertiere vermischte. Da sagte er zu ihnen: Meint ihr, dass nur diese Galiläer Sünder waren, weil das mit ihnen geschehen ist, alle anderen Galiläer aber nicht? Nein, im Gegenteil: Ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt.“ (Lk 13,1–5; vgl. auch Joh 9,13).

Guten belohnt und die Bösen bestraft werden, ist in einer Situation größter Bedrängnis wenig hilfreich, wahrscheinlich sogar nur ein den Geist betäubendes „Opium des Volkes“ (K. Marx). Warum sollte Gott bis ans Ende der Tage warten, um das Recht wiederherzustellen? Warum sollte er unzählige Generationen das Unrecht hinnehmen und seine Kreatur leiden lassen? Ist Gott ein a-pathischer vollkommener Geist, der dieser Welt von fern und von außen begegnet, ohne wirklich vom Leid der Welt betroffen zu sein? Oder *kann* Gott dem Unrecht nicht begegnen? Ist Gott wirklich der Allmächtige? Ist Gott tatsächlich Jahwe, der wirkmächtige „Ich bin bei euch“ des Exodus?

„Wunderbar und unbegreiflich“

Oder stellt Gott den Menschen durch das Leid auf die Probe – auch durch das Leid, das andere dem Menschen antun? „Zwar kann es sein, dass Leidende selbst ihre Situation als Prüfung Gottes sehen und annehmen können – als Erklärung und Sinngabe des Leidens von außen sind solche Sätze jedoch unangemessen und völlig unannehmbar.“⁴ Gerade das Buch Ijob protestiert mit aller Macht gegen solche Deutungen des Leids, die Gott zum Zyniker machen und den leidenden Menschen nicht ernst nehmen würden. So meint einer der Freunde Ijobs, Bildad: „Wenn du mit Eifer Gott suchst, an den Allmächtigen dich flehend wendest, wenn du rein bist und recht, dann wird er über dich wachen, dein Heim herstellen, wie es dir zusteht. Und war dein Anfang auch gering, dein Ende wird gewaltig groß.“ (8,5–7). Ijob bemerkt zu diesen und anderen Ratschlägen seiner Freunde, die ihn in seinem Leid nicht ernst nehmen: „Ihr seid nur Lügertüncher, untaugliche Ärzte alle. Dass ihr endlich schweigen wolltet; das würde Weisheit für euch sein.“ (13,4f.). „Auch ich könnte reden wie ihr, wenn ihr an meiner Stelle wäret, schöne Worte über euch machen und meinen Kopf über euch schütteln. Ich könnte euch stärken mit meinem Mund, nicht sparen das Beileid meiner Lippen.“ (16,4f.). Bezeichnend sind auch die harten Worte Gottes am Schluss des Buches, die er an die drei Freunde Ijobs richtet: „Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und deine beiden Gefährten, denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob.“ (42,7).

Festzuhalten ist hier: Gott selbst verwahrt sich gegen einfache Erklärungen des Leids. Auch er selbst begründet es letztlich nicht. Im Gegenteil: Er macht deutlich, dass das Leid des Menschen von Gott her ein Geheimnis bleibt. Mit den

⁴ R. Hempelmann/W. Brändle, *Allmächtig, unfehlbar, apathisch? Theodizee als Frage nach Gott*, in: Materialdienst der EZW 68 (2005), 83–90, hier 87.

Worten Ijobs gesagt: „So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind.“ (42,3).

Die schöpferische Liebe Gottes respektiert in ihrem mit-leidenden Ringen um den Menschen zutiefst die menschliche Freiheit – selbst dann, wenn diese Freiheit zerstörerische Züge aufweisen mag. Dennoch nimmt Gott nach der festen Überzeugung des Glaubenden diese zerstörerischen Züge der Freiheit nicht einfach hin: „Weit mehr noch und radikaler als liebende Eltern und Freunde bangt er (sc. Gott) darum, wie wir Geschöpfe uns selber formen, dass wir für uns und andere heilsame Wege gehen, dass wir offen werden für das uns erfüllende Gut, das er selber ist. Er leidet, wo das Geschehen in Natur und Geschichte in quälende Zerstörung abgleitet: Er leidet *mit*, ja *in* den Verwundeten und Gequälten, und er ruht nicht (vgl. Ps 121,4), solange ihre Wunden nicht geheilt sind.“⁵

Vertrauender Widerstand

Dennoch würde ein einfach passives Erdulden des Leids und besonders des Leid verursachenden Bösen letztlich zu einer moralischen Diskreditierung Gottes führen, da eine solche radikale Passivität auch Gottes geschichtliches Heilswirken in Frage stellen würde – zumal es dann zumindest in dieser Weltzeit grundsätzlich zu spät käme, um Leid zu verhindern und so eine Versöhnung erschwerte oder gar unmöglich machte. Zugleich aber kann ein wirksamer Widerstand gegen dieses Leid sicherlich kein gewaltsamer sein, da durch Gegengewalt ein neuer Schritt im Teufelskreis des Leids ausgelöst würde.⁶ So wird ein wirksamer Widerstand gegen das Böse derart sein müssen, dass er diesem einerseits aktiv, andererseits aber gewaltlos widersteht. Exemplarisch könnte dafür der von Matthäus und Lukas überlieferte Gewaltverzicht Jesu in Getsemani stehen, wo er seinen Jüngern angesichts der ihm drohenden unvorstellbaren Gewalt und des ihm bevorstehenden Leids eine Gewaltanwendung zu seinen Gunsten untersagt⁷ und so von Gott her den Kreislauf der Gewalt wie dann auch in seiner endgültigen Selbsthingabe am Kreuz durchbricht.

In ähnlicher Weise könnte man das Verhalten der christlichen Märtyrer verstehen. Sie entziehen sich in einem Akt höchster Freiheit und Entschiedenheit dem ihnen ungerecht auferlegten Leid, Schmerz oder sogar Tod nicht, sondern

⁵ H. Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*. Würzburg 2000, 118.

⁶ In einem Akt der Hilflosigkeit wird oft genau diese Lösung gesucht, um in einer Notwehrsituation mit einem Minimum an Gewalt noch größere zu verhindern oder exzessive Gewalt zu beenden. Eine moralische Legitimation kann einem solchen Handeln nicht a priori abgesprochen werden. Dennoch wird dadurch neues Leid verursacht, das nicht selten neue Gewalt auslösen kann.

⁷ Vgl. Lk 22,49–51; Mt 26,51ff. u. Joh 18,11.

ertragen sie für ihren Glauben an den liebenden Gott und legen so Zeugnis ab für ihn und seinen Willen, Frieden für die ganze Welt zu erreichen. Auch die Märtyrer durchbrechen als lebendige Symbole die scheinbare Allmacht von Bösem und Leid. Voraussetzung dieses Handelns ist freilich die feste Hoffnung, dass Gott trotz und in der erfahrenen Gewalt, in Leid und Tod treu zum leidenden Gerechten steht⁸ und mit seinen Möglichkeiten in dieser Welt wie eschatologisch niemals an ein Ende kommen wird. So können Menschen wie die Märtyrer dem Leid die Spitze der Hoffnungs- und Aussichtslosigkeit brechen, zugleich fordern sie mit ihrer ganzen Existenz die heilwirkende Solidarität Gottes ein, „den endlichen Schmerz der Welt ganz zu bergen und sich zu Herzen zu nehmen.“⁹

Das Böse und das Leiden werden auch damit nicht erklärt, es wird ihnen kein Sinn zugesprochen. Der Widerstand gegen dieses Leid wird aber so zu einem Teil der Dynamik des Kosmos auf seine Vollendung in Gott hin. Er durchbricht den Teufelskreis des anderen zugefügten Leids und ist in seiner Ohnmacht zugleich die Bitte an Gott, „dass er die Welt, uns selbst und die vielen leidenden Menschen und Völker von den Drangsalen befreie, die das Leben fast unerträglich machen.“¹⁰ Ein solcher Widerstand gegen das Leid ist also letztlich begründet im Vertrauen auf die Allmacht der Liebe Gottes, die alle menschlichen Möglichkeiten übersteigt und der trotz des überwältigenden Leids in der Welt ein radikaler und endgültiger Neuanfang ohne Leid zugetraut wird: „Siehe ich mache alles neu.“ (Offb 21,5).

2 Natürliches Leid

Stellt schon das durch menschliche Schuld ausgelöste „moralische Leid“ eine enorme Herausforderung für das Bild eines allmächtigen und sittlich vollkommenen Gottes dar, so spitzen sich diese Fragen angesichts des natürlichen, „physischen Leids“ nochmals zu. Die theologische Tradition verstand auch dieses Leid als Folge menschlicher Sünde: „Weil der Mensch gesündigt hat, wurden *zur Strafe* die Strukturen der Welt zu leidvollen.“¹¹ Diese Begründung des Leids als Folge einer *sekundären*, sündhaften Veränderung der Schöpfung aber ist so nicht mehr haltbar. Denn das überwältigende Leid und Übel wäre auch in einer hypothetischen immer und überall völlig sündlosen, paradiesischen Welt nicht wegzudenken. Es ist ein Leid, das aus der Natur selbst entspringt und letztlich auch den unausweichlichen Tod und Zerfall eines jeden natürlichen Wesens umfasst.

⁸ Vgl. Röm 8,31–39.

⁹ Vgl. H. Riedlinger, *Vom Schmerz Gottes*. Freiburg 1983, 124.

¹⁰ Vgl. Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Freiburg 2007, 203.

¹¹ G. Greshake, *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?* Freiburg 2007, 64.

Dem jüdisch-christlichen Glauben zufolge aber ist Gott derjenige, „der den Himmel, die Erde und das Meer geschaffen hat und alles, was dazugehört.“ (Apg 14,15). Mit ihrer ganzen Autorität heben die biblischen Autoren hervor, dass die Schöpfung von Gott her „gut“, ja sogar „sehr gut“ (Gen 1,31) ist. Zudem legt die Schrift sich unmissverständlich fest: „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden. Zum Dasein hat er alles geschaffen, und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt. Kein Gift des Verderbens ist in ihnen, das Reich des Todes hat keine Macht auf der Erde“ (Weish 1,13f.). Gott will der eindeutigen Aussage der Schrift zufolge „das Leid und das Böse absolut nicht.“¹²

Doch wenn Gott der Urgrund und Schöpfer von *allem* ist, ist er dann nicht auch zumindest mitverantwortlich für das Leid in seiner Schöpfung? Diese Frage ist von besonderer Bedeutung, da der Kosmos, wie wir ihn naturwissenschaftlich begreifen, ein evolutiver Kosmos ist. Gott hat den Kosmos also offenbar als evolvierendes, sich aus sich selbst heraus fortentwickelndes Gesamtsystem erschaffen. Der Kosmos ist theologisch verstanden Schöpfung *und* zugleich naturwissenschaftlich begriffen Evolution¹³ – auch weit über biologische Zusammenhänge hinaus. Die Existenz einer universalen Evolution in den Vorgängen der Natur ist heute nicht mehr zu bezweifeln, auch wenn ihre Mechanismen noch nicht in jedem Fall vollständig verstanden sind. In diesem Evolutionsprozess entwickelt sich „Niedrigeres“ zu „Höherem“ und stärker Komplexem. An der „Spitze“ dieses keineswegs beendeten universalen Prozesses steht zumindest auf der Erde im Menschen – und partiell wohl auch in Tieren – ein seiner selbst bewusstes und in weiten Grenzen freies Leben, das eben dadurch fähig wird zu lieben, zugleich aber auch der Erfahrung von Leid und Tod zugänglich ist.

3 Leid als Folge der Evolution¹⁴

Evolution, wie wir sie kennen, hat zwingend Eigenschaften, die Übel und Leid unausweichlich werden lassen. Mehr noch: Ohne ein grundlegendes, strukturelles Übel „von den niedrigsten Bereichen der Materie bis hin zu den Sphären der

¹² Vgl. H. Kessler, *Gott und das Leid* (Anm. 5), 92.

¹³ So auch pointiert J. Ratzinger: „Wir können nicht sagen: Schöpfung *oder* Evolution. Die richtige Formel muss heißen: Schöpfung *und* Entwicklung, denn die beiden Dinge beantworten zwei verschiedene Fragen: Die Geschichte von dem Ackerboden und von dem Atem Gottes ... erzählt ja nicht, wie der Mensch entsteht. Sie erzählt, was er ist. Sie erzählt seinen innersten Ursprung ... Und umgekehrt: Die Evolutionslehre versucht biologische Abläufe zu erkennen und zu beschreiben.“ (Ders., *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*. Einsiedeln 1996, 53.).

¹⁴ Die beiden folgenden Abschnitte stützen sich auf P. Teilhard de Chardin, dessen Gedanken zu unserer Thematik m.E. auch über 50 Jahre nach seinem Tod nichts an Gültigkeit verloren haben.

Engel¹⁵ ist ein evolutiver Kosmos schlicht undenkbar. Es kommt nicht durch Zufall oder bestimmte Handlungen in den Kosmos, sondern ist unvermeidlich „die *Kehrseite* jeder Schöpfung“¹⁶, resultierend daraus, dass „Gott nur evolutiv schaffen kann“,¹⁷ also aus dem Innern des Kosmos heraus, nicht einfach als zum Kosmos rein äußerlicher Gott. In der Sicht Teilhards ist die Welt nicht in einem Zustand ursprünglicher Vollkommenheit geschaffen worden, sondern sie entwickelt sich im Laufe der Zeit – unter dem stetigen und unabdingbaren schöpferischen Einfluss Gottes¹⁸ – hin zur Vollendung im Punkt Omega.

„Schadenbringende Sünden“

Eine „Ursünde“ als historisches Ereignis kann für Teilhard in einem evolutiven Kosmos nicht die Ursache allen Leids in der Welt sein – die ja über den im kosmischen Maßstab winzigen Planeten Erde weit hinausgeht. Teilhard leugnet damit aber keineswegs die unausweichlich bleibende und schädliche Bedeutung der historisch ersten „Sünden“ der ersten Menschen:

„Als besonders schadenbringend können unter diesen Sünden angesehen werden: a) die *ersten* auf Erden begangenen Sünden (die mit einem Minimalbewußtsein, aber mit einer maximalen Auswirkung auf eine entstehende Psyche begangen wurden); b) vielleicht (wenn es in Sachen Freiheit eine Rückwirkung der Zukunft auf die Vergangenheit gibt) gewisse *letzte* Revolten der zur Reife gelangten Menschheit (maximale Bewußtheit und Verantwortlichkeit); und schließlich c) für jedes Individuum die in seiner sozialen Gruppe und in seiner besonderen Stammlinie begangenen Sünden.“¹⁹

Für Teilhard ist damit auch die Grundbedeutung Christi angesprochen. Wenn angesichts der Größe des Kosmos die „Ursünde“ und ihre Wirkung auf die Erde beschränkt bleiben, wäre seiner Überzeugung nach auch die Bedeutung Christi als des Erlösers auf diesen Planeten beschränkt, was seiner gesamtkosmischen Bedeutung widersprechen würde. „Christus verlöscht erbärmlich, er verschwindet vor dem Universum, wenn seine Herrschaft auf die Regionen unter dem Mond beschränkt ist.“²⁰ Zudem ist der biologische Tod nicht erst mit dem Menschen

¹⁵ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Sündenfall, Erlösung und Geozentrik*; in: Ders., *Mein Glaube*. Olten 1972, 47–57, hier 53.

¹⁶ Vgl. *aaO.*, 52.

¹⁷ Vgl. Ders., *Christentum und Evolution*, in: *Mein Glaube* (Anm. 15), 207–223, hier 214.

¹⁸ „Gott lässt die Dinge sich machen.“ (Ders., *Was soll man vom Transformismus halten?*, in: Ders., *Die Schau in die Vergangenheit*. Olten 1965, 221–233, hier 225).

¹⁹ Ders., *Gedanken über die Erbsünde*, in: *Mein Glaube* (Anm. 15), 224–237, hier 236, Anm. 12.

²⁰ Ders., *Sündenfall* (Anm. 15), 50. Teilhard nimmt mit dieser Diktion die Idee der mittelalterlichen Lehre auf, der Kosmos sei durch die Sünde lediglich bis hin zur Sphäre des Mondes verdorben worden.

auf die Erde gekommen, sondern es gab ihn von Anbeginn des irdischen Lebens vor mehr als drei Milliarden Jahren. Im historischen Rückblick ist außerdem mit wachsender Erkenntnis immer weniger ein Platz für einen als historische Figur verstandenen Adam und das Paradies zu finden.²¹

Grundlegende Arten des Übels in der Evolution

Teilhard behauptet, dass diese Erkenntnis eines historisch im Anfang nicht in Vollkommenheit geschaffenen Kosmos „für die Vernunft radikal das Problem des Übels“²² lösen könne. Teilhard unterscheidet dabei vier grundlegende Arten des Übels in der Evolution:²³

Das *Übel des Misserfolgs und der Unordnung*: Die Welt entwickelt sich im Rahmen der dem Kosmos vorgegebenen ordnenden Naturgesetze „durch Glücksfälle, durch Tastversuche vorwärts. Die Evolution bewegt sich gleichsam mittels trial-and-error auf einem durch Zufallsprozesse ausgelösten, nicht-deterministischen Weg mit vielen Freiheitsgraden. Damit werden einerseits menschliche Freiheit und menschliche Liebe erst möglich. Andererseits ist ein als Schöpfung verstandener evolutiver Kosmos damit grundsätzlich ein „freier und unter dem Risiko der Freiheit stehender Vollzug des schöpferischen Urgedankens, von dem er sein Sein hat“. ²⁴ Zugespißt anders gesagt: In einem perfekten, von Übel freien Universum wäre Freiheit nicht denkbar.²⁵ Im Leben der Menschheit wie eines Einzelnen und in der Natur stehen so einem einzigen Erfolg unermesslich viele Misserfolge gegenüber. Auf allen Stufen der Evolution der Materie, des Lebens und des Menschen entsteht daher zwangsläufig Übel: In der unbelebten Materie als gestörte physikalische Ordnung oder als Mangel an Anordnung, auf der Stufe des Lebens als Schmerz und Angst „im empfindlichen Fleisch“ und schließlich im Menschen als „Bosheit oder Qual des Geistes“.

Das *Übel des Zerfalls*: Wie Wachstum ist auch Zerfall in der Evolution notwendig. Die Individuen müssen verderben und sterben, so dass durch Abfolge im Phylum die Möglichkeit zur Fortentwicklung gewährleistet bleibt. Das Ster-

21 Vgl. Ders., *Über einige mögliche historische Darstellungen der Erbsünde*, in: Mein Glaube (Anm. 15), 58–70, bes. 59f. Für eine theologische Wertung der von Augustinus in den pelagianischen Auseinandersetzungen geprägten Vorstellung von Erb- oder Ursünde sind darüber hinaus die biblischen Schöpfungserzählungen zu beachten.

22 Vgl. Ders., *Erbsünde* (Anm. 19), 214. Wichtig ist hier Teilhards Verweis auf die Ebene der „Vernunft“. Das existentiell Bedrängende von Übel und Leid kann so nicht erklärt werden. Ein Mensch in tiefer Not würde es zu Recht als Zynismus empfinden, wenn ihm gesagt würde: Du musst leiden oder sogar zerstört werden zugunsten des kosmischen Weges hin zur Vollendung des Punktes Omega.

23 Vgl. Ders., *Der Mensch im Kosmos*. München 1999, 324f.

24 Vgl. J. Ratzinger, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*. Rundfunkansprache 1968; zit. n. S.O. Horn/S. Wiedenhofer (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*. Augsburg 2007, 12.

25 Vgl. K. Schmitz-Moormann, *Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*. Mainz 1997, 153.

ben gehört also zwingend zu einer evolutiven und damit räumlich und zeitlich endlichen Schöpfung. Keine Dimension des Kosmos ist von diesem Geschehen ausgenommen: „Im allgemeinsten und radikalsten Sinne des Wortes verstanden, beginnt der Tod (das heißt der Zerfall) sich wirklich bereits beim Atom zu bekunden“,²⁶ er ist also in der physikalisch-chemischen Wirklichkeit der Materie selbst begründet – diese Aussage Teilhards in seinem 1947 entstandenen Essay ist angesichts der damals gerade zwei Jahre zurückliegenden Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki von geradezu erschreckender Präzision.

Das Übel als Gefühl der Einsamkeit und der Angst: Weil der Mensch die Fähigkeit zur Reflexion hat, wird er sich voll Angst der Kleinheit seines eigenen Wesens bewusst angesichts der unendlichen Weite und Größe des Universums. Der Mensch begegnet in existentiell bedrängender Weise dem Übel auch in der noch offenen Zukunft des Universums, von der auch seine Zukunft abhängig ist.

Das Übel des Wachstums: Alle Formen von Wachstum im Kosmos, insbesondere das Wachstum zu größerer Einheit, erfordern auf allen Ebenen den Einsatz von Energie, sie werden nur durch „Arbeit und Anstrengung“ erreicht.

Im tiefsten sind Leid und Übel also eine Konsequenz „unserer Endlichkeit“.²⁷ Anders gesagt: Dieselben Naturgesetze, die von Gott geschaffen, den Kosmos in Schönheit und Vielfalt ordnen und Leben erst ermöglichen, sind zugleich unausweichlich die Grundlage für Leid und Übel, Krankheit und Tod. Leid und Übel sind unmittelbare Folgen und „Nebenwirkungen“ der Evolution, ohne die sie nicht möglich wäre. Sie treffen auf grausamste Weise unterschiedslos auch den Unschuldigen.

Dies bedeutet zum einen: Selbst wenn es dem Menschen gelingen könnte, jegliche Sünde restlos zu beseitigen, würden Leid und Tod bleiben. Der Mensch bleibt auch in dieser Hinsicht erlösungsbedürftig. Er kann Leid faktisch mindern, Leid und Tod jedoch nicht aus eigener Kraft eliminieren. Zum anderen bedeutet dies aber, mit aller Vorsicht gesagt, dass das natürliche Leid der Welt auch als „schöpferisches Leid“ verstanden werden könnte, das den Kosmos zusammen mit seinem Schöpfer zu einer – wie auch immer gearteten – Vollendung führen soll. Auch für den einzelnen Menschen sieht Teilhard hier einen Ansatz von Sinn wenigstens für einen gewissen *Teil* des Leids im Kosmos: „Das Leiden rüttelt auf, vergeistigt; es läutert. In Umkehrung und Ergänzung zum Streben nach Glück ist es gleichsam das Blut der Evolution. Durch das Leiden erwacht der Kosmos selber in uns.“²⁸ Teilhard weiß aber genau, dass es außerdem un-

²⁶ P. Teilhard de Chardin, *Erbsünde* (Anm. 19), 227.

²⁷ Vgl. Benedikt XVI., *Enzyklika ›Spe salvi‹* (30.11.2007), n. 36. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VAS; 179), 45.

²⁸ P. Teilhard de Chardin, *Die Vereinigung mit der Erde*, in: Ders., *Frühe Schriften*. Freiburg 1968, 28–50, hier 47.

endlich viel Leid gibt, das auch und gerade in dieser großen Perspektive unbegreiflich, völlig sinnlos und unfruchtbar ist.²⁹ Die grundsätzliche Existenz von natürlichem Leid und Übel kann jedenfalls in keiner Weise als Folge menschlicher Sünde verstanden werden. So könnte man angesichts des Leids im Kosmos in äußerster Zuspitzung sagen: „Die Schöpfung zieht den Schöpfer vor Gericht.“³⁰

4 Gott als Mit-Leidender seiner Schöpfung

Das Faktum der Evolution in einer endlichen Welt treibt die Frage nach Gott und dem Leid auf die Spitze: Wenn Gott Freude an der Schöpfung haben will, wenn er das Leben, nicht den Tod, ja sogar das Leben in Fülle will, wie kann er seine Schöpfung dann so schaffen, dass sie notwendig Leid hervorbringt? Wird Gott dann nicht zu einer geradezu dämonischen Größe? Wenn Gott wirklich als rein transzendenter, der Schöpfung radikal gegenüberstehender Schöpfer verstanden werden müsste, dürfte diese Konsequenz unausweichlich sein. Anders gesagt: Gott könnte nicht mehr als liebender Gott, geschweige denn als „Liebe“ (1 Joh 4,8) begriffen werden. Das Leid in der Schöpfung zwingt also dazu, das Verhältnis von Gott und Kosmos, von Gott und Mensch genauer zu betrachten.

Grundlegend ist dabei die Frage: Warum erschafft Gott eine evolutive und nicht eine weniger leidvolle, statische Welt, wenn Evolution grundsätzlich nicht leidfrei möglich ist? Wenn Gott den Kosmos aus Liebe erschafft, wird diese Welt allerdings nicht völlig anders aussehen können als die faktisch existierende, insofern er denn in Freiheit überhaupt einen Kosmos schaffen will.³¹ Dafür können vor allem folgende Gründe angeführt werden:

Wenn die Schöpfung in gewisser Weise auf den Menschen und seine *Freiheit* und *Kommunikationsfähigkeit* hingeordnet ist, dann muss der Kosmos zwingend die Rahmenbedingungen für diesen stets relativen und auf den Schöpfer bezogenen Eigenstand bereitstellen. Eine auch nur minimale Veränderung dieser naturgesetzlich gegebenen Bedingungen aber würde notwendig dazu führen, dass *dieser* Mensch, wie er als konkret materielles Wesen und als Teil *dieses* Kosmos existiert, keine Lebensgrundlage mehr haben könnte. Die umfangreiche Diskussion über die für das irdische Leben notwendige, sehr präzise „Feinabstimmung“ des Kosmos und das *anthropische Prinzip* hat dies in aller Deutlichkeit gezeigt. Hätte der Schöpfer den Menschen aber unter anderen kos-

²⁹ Vgl. aaO., 49 u. Ders., *Das göttliche Milieu. Ein Entwurf des innern Lebens*. Olten 1962, 86.

³⁰ W. Beinert, *Ali und die Humanität. Wie wird Gott mit dem Leid der Welt fertig?*, in: Anzeiger für die Seelsorge 112/11 (2003), 20–22, hier 21; vgl. auch die Klage des Ps 88, wo der Beter sein Leid nicht begreifen kann und den Mut hat, die Verantwortung für sein Leiden in Gottes Willen selbst zu suchen.

³¹ Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*. Freiburg 2006, 272 u. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg 2006, 303.

mischen Rahmenbedingungen entsprechend „anders erschaffen, hätte er etwas anderes als den Menschen erschaffen.“³²

Eine *liebende Antwort* des Menschen auf die schöpferische Liebe Gottes kann weder Zwang noch unbedingte Festlegung auf den Willen des Schöpfers bedeuten.³³ Eine schöpferische Anteilgabe und Anteilhabe an der unerschöpflichen Fülle der Liebe Gottes setzt daher den bereits erwähnten tiefen Respekt des Schöpfers vor der Freiheit des Menschen und den sie ermöglichenden Freiheitsgraden der Schöpfung sowie als Konsequenz eine gewisse Offenheit der Zukunft voraus. Die *Möglichkeit* von Irrtümern der Entwicklung ist damit von vornherein gegeben. Hat Gott das Leid einer evolutiven Welt also in Kauf genommen, weil nur so die unvorstellbare Vielfalt und Freiheit in der Schöpfung erreichbar ist? Ist das Leid die notwendige Folge, wenn Gott ein endliches und in gewisser Weise eigenständiges Gegenüber schafft, an dem er Freude haben will (vgl. Spr 8,30f.)? Anders gefragt: Ist das Leid in der Schöpfung der hohe, vielleicht allzu hohe Preis der Liebe und der von Gott gewollten Fähigkeit seiner Geschöpfe zu einer liebenden Antwort?³⁴

Nach der festen Überzeugung der Genesis ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen. Dazu gehört auch, dass der Mensch Anteil an der Kreativität Gottes hat und so aktiv Anteil an der Schöpfung und ihrer Entwicklung. Er wird in gewisser Weise zum „Mitschöpfer“ Gottes am zeitlichen und endlichen Kosmos, der die Geschichte des Universums mitzubestimmen vermag. Dies impliziert zum einen, dass das Universum auch hier die nötigen Freiräume zur Entfaltung dieser Kreativität bereitstellen muss. Da aber auch der Kosmos in einer *analogia entis* zum Schöpfer stehen muss, ist zu erwarten, dass der Kosmos als ganzer ebenfalls kreative Züge aufweist. Zum anderen impliziert eine Kreativität des Menschen (bzw. auf einer anderen, analogen Ebene eine Kreativität des ganzen Kosmos), dass der Kosmos nicht bereits vollendet ist. „Nur in einer ‚unfertigen‘ Welt sind Wesen möglich, die in Freiheit das Wissen und die Macht erwerben können, ihre Welt und sich selbst zu verbessern, um sich dadurch selbst zu immer vollkommeneren Personen zu entwickeln.“³⁵ Zum dritten setzt eine Mitschöpferschaft des Menschen mit Gott nicht nur eine in den Zufällen des Kosmos gegebene Offenheit der Gestaltung und der Zukunft voraus, sondern einen vom Schöpfer gegebenen echten Eigenstand des Kosmos, wie ihn das II. Vatikanische Konzil hervorhebt: „Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen.“ (GS 37). Erst mit diesem

³² Vgl. Ders., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*. Freiburg 2005, 389.

³³ Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah* (Anm. 31), 272.

³⁴ Vgl. G. Greshake, *Gottes Liebe* (Anm. 11), 77ff.

³⁵ A. Kreiner, *Gott im Leid* (Anm. 32), 352.

verlässlichen Eigenstand werden die Konsequenzen menschlichen Handelns absehbar und sittlich verantwortbar. Gerade das kreative Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit, das einen evolutiven Kosmos prägt,³⁶ scheint also eine entscheidende Voraussetzung für ein in Freiheit verantwortetes und schöpferisches Handeln des Menschen zu sein.

Teilhard de Chardin betont zudem „nachdrücklichst folgenden entscheidenden Punkt“,³⁷ warum Gott seiner Überzeugung nach nicht eine statische, sondern eine evolutive Welt geschaffen hat: In einer statischen, bereits vollendet geschaffenen Welt wäre der Schöpfer „strukturell von seinem Werk gelöst und folglich ohne definierbare Grundlage für seine Immanenz“.³⁸ In einem evolutiven Universum dagegen scheint Teilhard die Beziehung von Schöpfer und Geschöpfen eine grundlegend intimere zu sein: Hier ist Gott „nur mehr (sowohl strukturell wie auch dynamisch) vorstellbar in dem Maße, wie er sich als eine Art ›Formal‹-ursache mit dem Konvergenzzentrum der Kosmogense deckt (ohne mit ihm zu verschmelzen)“.³⁹ So ist Gott, der „Alpha und Omega“ der Schöpfung zugleich ist, derjenige, der als trinitarische Einheit die Welt offensichtlich so geschaffen hat, dass sie ihm bei allem für Freiheit und Kreativität notwendigen Eigenstand zugleich stets möglichst nahe sein kann und durch seine universale Immanenz stets ausgerichtet ist auf die Vollendung in höchster, differenzierter Einheit, dem „Punkt Omega“. Die Schöpfung ist also „von Gott aus dem Nichts zu ihm hin gerufen“,⁴⁰ der diesen Weg in unendlicher Geduld aus dem Inneren der Schöpfung heraus begleitet und führt.⁴¹

Mit diesem Hinweis Teilhards wird nochmals deutlich, dass auch das Leid in einer sich entwickelnden Welt eine unmittelbare Rückwirkung auf Gott haben muss. Insofern hat gerade in einem evolutiven Kosmos das paulinische Bild einer Schöpfung in Geburtswehen eine herausragende Bedeutung (vgl. Röm 8,22). Ein ähnliches Bild ist in der Apostelgeschichte zu finden: „In ihm (sc. Gott) leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (17,28). In einer räumlichen Analogie wird hier das Verhältnis von Gott und Schöpfung gerade nicht als Gegenüber begriffen, sondern als Ineinander. Die gesamte Schöpfung lebt also als komplexe Einheit und in gewisser Eigenständigkeit *in* Gott, obwohl sie nicht Gott ist.

³⁶ Vgl. G. Predel, *Sakrament der Gegenwart Gottes. Theologie und Natur im Zeitalter der Naturwissenschaften*. Freiburg 1996, 80ff.

³⁷ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Der Gott der Evolution*, in: *Mein Glaube* (Anm. 15), 282–288, hier 284.

³⁸ Vgl. *ebd.*

³⁹ Vgl. *ebd.*

⁴⁰ Vgl. K. Schmitz-Moormann, *Materie* (Anm. 25), 160.

⁴¹ Seitens der Biologie wird ein konkretes „Ziel“ der Evolution allerdings bestritten, da die Offenheit eines Prozesses aus Zufall und Notwendigkeit eine Unbestimmtheit der Zielstruktur bedingt. Allerdings ist ein Junktum von Zufall und Ziellosigkeit nicht zwingend. „So kann der biologische Zufall auch als Modus der Zielsuche interpretiert werden. Ein Ziel ist dann prinzipiell möglich, wenn auch vielleicht erst ex post konstatierbar.“ (U. Lüke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit*. Freiburg 2006, 107.)

Das aber entspricht der Situation eines Kindes im Mutterleib.⁴² Gott geht nicht in der Welt auf und sie nicht in ihm. Das in der Apostelgeschichte angebotene „embryonale“ Bild der intimen Beziehung von Gott und Schöpfung impliziert auch, dass ein Leiden der Schöpfung oder in der Schöpfung Gott nicht unbeeinflusst lassen kann. Der Schmerz der Schöpfung wird so immer auch zum Schmerz Gottes. Gerade weil das Verhältnis von Gott und Welt nicht einfach das der Transzendenz, sondern das Verhältnis einer Transzendenz in Immanenz ist, kann Gott nicht unbeteiligter Zuschauer der Schöpfung und ihres Leids sein, sondern er wird zum Mitleidenden. Gott bindet sein Schicksal an das Schicksal der Welt. Ist er aber ein *liebender* Mitleidender, so werden wir sagen müssen und hoffen dürfen, dass Gott durch „die Macht seiner mitleidenden, dialogisch-schöpferischen Liebe auch in und aus ausweglosen Situationen noch Gutes zu schaffen vermag.“⁴³

„Crux inuncta“

Ist das natürliche Leid im Kosmos als Folge der Evolution bzw. einer fortdauernden und noch unvollendeten Schöpfung zu verstehen, ist zumindest das Leiden des Menschen als „Mitschöpfer“ und das Leiden Gottes nochmals und in neuer und umgekehrter Weise intim verschränkt. Damit aber hat der Mensch gerade wegen seiner kreativen Fähigkeiten unentrinnbar auch Anteil am schöpferischen Leiden Gottes selbst: So wie Gott in Jesus Christus als schöpferische und rettende Liebe an und vor allem in der Welt selbst leiden kann und leidet, so „kann auch der Mensch nicht erwarten, am schöpferischen Prozeß teilzuhaben, ohne Kosten und ohne Liebe Mit-Schöpfer und Mit-Arbeiter Gottes zu sein – er muss ein *Mit-Leidender* in der Schöpfung mit Gott, dem Schöpfer sein.“⁴⁴

Der Gipfel dieses Mitleidens Gottes in und mit seiner Schöpfung ist das Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz. In evolutiver Sicht hat Teilhard de Chardin versucht, dieses Ereignis in einem universalen Sinn für den gesamten sich auf den Punkt Omega hin entwickelnden Kosmos zu verstehen. Nicht ganz zu Unrecht wird Teilhard immer wieder vorgeworfen, mit seiner integrierten Sicht von Schöpfung, Inkarnation und Erlösung⁴⁵ die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Jesu zumindest zu relativieren. Tatsächlich ist die Deutung des Kreuzes bei Teilhard in gewisser Weise anders als die traditionelle; es behält aber in her-

⁴² Die Grenzen dieser Analogie sind deutlich: Anders als ein Kind kann die Schöpfung sich nie von Gott „abnabeln“ und von ihm unabhängig leben; zu diesem Modell vgl. A. Peacocke, *Creation and the World of Science*. Oxford 1979, 142.

⁴³ Vgl. H. Kessler, *Gott und das Leid* (Anm. 5), 119.

⁴⁴ Vgl. A. Peacocke, *Creation* (Anm. 42), 311 (Übers.d.Verf.).

⁴⁵ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Christentum und Evolution* (Anm. 17), 218f.

ausragender Weise seine Heilsbedeutung – allerdings in einem Kosmos, in dem Leiden zunächst eher durch Werden als durch eine Ursünde hervorgerufen wird.

Es sei daran erinnert, dass im Denken Teilhards der Prozess der Schöpfung angesichts des ihm eingeschriebenen Übels nicht a priori zwingend zur höchsten Vereinigung im finalen Punkt Omega gelangen muss, und zudem der Weg der Evolution ein Suchen und Tasten bedeutet. Zugleich aber wird Evolution auch vom höchsten erreichten Grad der Komplexität bestimmt. Anders gesagt: Ist der Weg einmal auch von nur einem einzigen Individuum gefunden und gegangen, steht er grundsätzlich dem ganzen Kosmos offen. Beide Aspekte, das Suchen und den vollzogenen Aufstieg, repräsentiert das Kreuz für Teilhard:

„Jesus an seinem Kreuz ist zugleich das Symbol und die Wirklichkeit der unermesslichen, jahrhundertelangen Mühsal, die nach und nach den geschaffenen Geist emporhebt, um ihn in die Tiefen des Göttlichen Milieus zurückzubringen. Er stellt dar (in einem bestimmten wahren Sinne ist er) die Schöpfung, die, von Gott getragen, die Abhänge des Seins emporsteigt, bald sich an den Dingen anklammernd, um an ihnen einen Halt zu finden, bald sich von ihnen losreißend, um sie zu übersteigen, immer aber durch ihre physische Mühsal den Rückschlag kompensierend, zu dem es durch ihr sittliches Versagen kam. Das Kreuz ist folglich nicht etwas Inhumanes, sondern etwas Superhumanes. Seit dem Ursprung der gegenwärtigen Menschheit ... war es vor ihr auf der Straße aufgerichtet, die zu den höchsten Gipfeln der Schöpfung führt. Doch erst im wachsenden Lichte der Offenbarung erwiesen sich seine zunächst nackten Arme als mit Christus bekleidet: ›*Crux inuncta*‹ (...). Für den Christen kommt es nicht in Frage, im Schatten des Kreuzes in Ohnmacht zu sinken, vielmehr geht es darum, im Lichte des Kreuzes emporzusteigen.“⁴⁶

Im gekreuzigten Christus leidet der Mensch als Individuum, die ganze Menschheit und der ganze Kosmos in seiner ganzen physischen und moralischen Abgründigkeit. Die Unermesslichkeit der Todesangst Christi ist nur erfassbar als ein umfassendes „kosmisches Leiden“, durch das der Schöpfer in Christus wirklich und nicht nur bildlich das Universum trägt.⁴⁷ „In seiner Passion hat Jesus das Gewicht aller menschlichen Schmerzen auf seiner verlassenen und zerschlagenen Seele lasten gespürt; in einer überwältigenden, unaussprechlichen Synthese. Er hat sie alle als die seinen angenommen, nachempfunden (...). Leiden und Sünde wären ohne Christus wie die ‚Schlackenhalde‘ der Erde. (...) Kraft des Kreuzes ist dieser ganze Haufen Schutt kostbar geworden: der Mensch hat begriffen,

⁴⁶ Vgl. Ders., *Das göttliche Milieu* (Anm. 29), 112f.

⁴⁷ Vgl. Ders., *Pantheismus und Christentum*, in: *Mein Glaube* (Anm. 15), 71–92, hier 88.

daß es für ihn kein wirksameres Mittel zum Fortschritt gibt, als den entsetzlichen und abstoßenden Schmerz zu nützen.“⁴⁸

„Christus Evolutor“

So ist das Kreuz Christi auch das Kreuz der gesamten Menschheit – er trägt unser Kreuz! Dieses grausame stellvertretende Leiden hat zudem eine grundlegend schöpferische Qualität: Es initiiert einen „Evolutionsschritt“⁴⁹ hin zur das Leid endgültig überwindenden Vereinigung des Menschen mit Gott, indem es den Weg dorthin nicht nur zeigt, sondern erst gangbar macht. Dabei ist der „Christus Evolutor“ in der Tat der einzige, der diesen Weg vorangehen kann: „Der Herr der Welt führt als ein Element der Welt nicht nur ein elementares Leben, sondern (über dieses hinaus und durch es) das totale Leben des Universums, das er auf sich zu nehmen und sich anzugleichen kommt, indem er es selbst erfährt. Durch den Kreuzestod dieses angebeteten Wesens schließlich bedeutet er unserem Hunger nach Glück, daß der Zielpunkt der Schöpfung nicht in den zeitlichen Zonen unserer sichtbaren Welt zu suchen ist, daß vielmehr das von unserer Treue erwartete Bemühen sich *jenseits einer totalen Metamorphose* unserer selbst und all dessen, was uns umgibt, vollenden muß. (...) Es stimmt durchaus, daß das Kreuz Entweichen aus der sinnlichen Welt und sogar in gewisser Weise Bruch mit dieser Welt bedeutet.“⁵⁰ Zugleich wird deutlich, dass das Kreuz wie auch die gesamte Inkarnation nicht einfach als isoliertes und einmaliges historisches Geschehen verstanden werden kann, sondern von Gott her einen alles entscheidenden Punkt im kosmischen Prozess bedeutet. Insbesondere das Kreuz ist daher für die Menschheit eine enorme Herausforderung, da es „auf die höhere Vergeistigung durch das größere Bemühen ausgerichtet ist.“⁵¹ Die Menschheit – man wird hervorheben dürfen: vor allem die Kirche als mystischer Leib Christi – hat die Aufgabe, den Weg Christi, den Aufstieg zum Himmel in seinem Geist und mit der Hilfe seines Heiligen Geistes zu gehen und so auf das Geschenk der

⁴⁸ Vgl. Ders., *Das kosmische Leben*, in: Frühe Schriften (Anm. 28), 9–83, hier 77f.

⁴⁹ Vgl. Benedikt XVI.: „Christi Auferstehung ist ... – wenn wir einmal die Sprache der Evolutionslehre benutzen dürfen – die größte ‚Mutation‘, der absolut entscheidendste Sprung in ganz Neues hinein, der in der langen Geschichte des Lebens und seiner Entwicklungen geschehen ist: ein Sprung in eine ganz neue Ordnung, der uns angeht und die ganze Geschichte betrifft.“; Predigt in der Osternachtsvigil 2006: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale_ge.html [Stand: 14.11.2008]; vgl. auch J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. München 2000, 297.

⁵⁰ P. Teilhard de Chardin, *Das göttliche Milieu* (Anm. 29), 111. M. Trennert-Helwig weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass Teilhards umfassendes „Verständnis von Inkarnation jedem Verdacht den Boden (entzieht), es werde hier eine Variante von Selbsterlösungslehre proklamiert“ (Ders., *Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin*. Freiburg 1993, 305).

⁵¹ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Das göttliche Milieu* (Anm. 29), 110.

Liebe Gottes in Jesus Christus zu antworten. Dieses mühsame und leidvolle Gehen auf dem durch Christus vorgezeigten Weg ist entscheidend für die Zukunft des Einzelnen und der geschaffenen, endlichen Welt: Zwischen denen, die gehen, und denen, die nicht gehen, erweist sich nämlich eine scharfe „Trennung zwischen den Mutigen, die zum Ziel kommen werden, und den Genießern, die scheitern, zwischen den Erwählten und den Verdammten.“⁵²

Für Teilhard gehen diese Einsichten offensichtlich weit über rein wissenschaftlich-intellektuelle Erkenntnisse hinaus. So kann er der existentiellen Not des unverschuldeten Leidens letztlich nur in einer konkreten personalen Beziehung zum alles umgreifenden Christus begegnen, der die ganze Last des Kosmos trägt, und in Christi Nachfolge treten. Unvermittelt geht bei Teilhard die intellektuelle Auseinandersetzung in das Gebet über: „Je mehr in der Tiefe meines Fleisches das Übel eingekrustet und unheilbar ist, umso mehr kannst Du es sein, den ich ... in mir berge. Je mehr sich vor mir die Zukunft als eine schwindelerregende Schlucht oder ein dunkler Übergang öffnet, um so mehr darf ich ... das Vertrauen haben, mich in Dir zu verlieren oder in Dich hinabzustürzen.“⁵³

Ganz am Ende menschlicher Kräfte angekommen und mitten in Übel und Hoffnungslosigkeit findet Teilhard in einem Akt tiefsten Vertrauens einen (neuen) Zugang zu Gott, der von Gott her zu einer letzten und vollständigen Vereinigung mit ihm führen kann. „Vereinigung“ aber ist in der Schöpfungsmetaphysik Teilhards der Weg der Schöpfung selbst. So kann Gott in einem ungeheuren Paradox sogar aus einem Übermaß an Leiden und Sinnlosigkeit mit dem sich ihm vorbehaltlos anvertrauenden Leidenden im Leben und Sterben noch einen Schritt hin zur Erlösung und Vollendung des Leidenden und zur leidfreien Vollendung des gesamten Kosmos im „Punkt Omega“ gehen. Wichtig ist dabei, dass diese Vereinigung im Sich-Fallen-Lassen des Leidenden nicht die Leistung seiner vielleicht letzten oder sogar nicht (mehr) vorhandenen Kraft, sondern fundamental das schöpferische und zugleich erlösende Werk Gottes und seiner zuvorkommenden, unverdienten Gnade darstellt.⁵⁴ Deshalb kann Teilhard Gott schließlich nur noch um seine Hilfe und um Gotteserkenntnis in der Stunde höchster Not und Ohnmacht bitten: „In allen diesen dunklen Stunden gib mir, mein Gott, das Begreifen, daß Du es bist (vorausgesetzt, daß mein Glaube groß genug sei), der schmerzhaft die Fasern meines Seins beiseite schiebt (...), weil von uns beiden Du der unendlich Stärkere bist, fällt Dir die Rolle zu, mich in der Vereinigung zu verbrennen, die uns zusammenschmelzen soll.“⁵⁵

52 Vgl. *ebd.* Die Vollendung des Menschen und der Welt, der „Himmel“, kann vom Menschen freilich nicht aus eigener Kraft erreicht werden, sondern bleibt freies Geschenk Gottes.

53 Vgl. *aaO.*, 90.

54 Vgl. *aaO.*, 158.

55 Vgl. *aaO.*, 90f.

5 Zusammenfassung

Das Leid der Welt ist mit all diesen Versuchen, es zu verstehen, letztlich nicht erklärt. Es ist ihm auch nicht einfach ein Sinn gegeben. Es scheint so zu sein, dass ein gewisses Maß an Leid im Kosmos unausweichlich ist – auch für Gott selbst.

Gott entzieht sich nicht dem Leid der Welt, sondern er stellt sich ihm und setzt sich ihm aus. Biblisch ist ja schon der Gottesname als „da-seiende Macht der Liebe, die gegen das Leid steht“⁵⁶ zu begreifen, in höchstem Maße aber Gottes Gegenwart im Leben, Leiden, Sterben und der Auferstehung Jesu Christi. Dem widerspricht auch nicht die Erfahrung des dunklen und fernen Gottes, die selbst der sterbende Jesus am Kreuz durchleiden musste: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34par.; vgl. Ps 22,2). Am Kreuz bekam Jesus keine Antwort Gottes mehr. Menschliche Leiderfahrung ist auch die quälende Erfahrung eines abgründigen, schweigenden und verborgenen Gottes. Gerade in Jesus Christus zeigt Gott, wie sehr er in freier Entscheidung bereit ist, das Leiden der Welt mitzutragen. So sehr wendet er sich in Christus der Welt zu, dass er selbst zum Opfer des Bösen und des Leids wird. Gott trägt das Leid der Welt also gerade nicht als distanziert außenstehender, allwissender und allmächtiger Gott mit, sondern als unmittelbar Betroffener mitten in der Welt. Der menschengewordene Gott stirbt am Kreuz den furchtbarsten Tod, den die Antike kannte und der auf die vollständige physische und psychische Vernichtung des Gehenkten zielte. Es scheint beinahe so zu sein, dass Gott die Klage des Ijob gegen seine Freunde auf sich selbst bezieht: „Auch ich könnte reden wie ihr, wenn ihr an meiner Stelle wäret, schöne Worte über euch machen und meinen Kopf über euch schütteln. Ich könnte euch stärken mit meinem Mund, nicht sparen das Beileid meiner Lippen.“ (16,4f.).

In der Auferweckung Christi demonstriert Gott, dass er Leid und Tod nicht das letzte Wort in der Welt lassen will. Die Auferweckung ist die endgültige Aufnahme des Gekreuzigten in das Reich Gottes, wo er zur Rechten Gottes sitzt (vgl. Hebr 10,12). So hat der Auferweckte als „erster der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20) Leid und Tod endgültig überwunden. Doch gerade im auferweckten Christus entzieht sich Gott nicht der leidenden Welt: Auch der Auferstandene trägt noch die Wundmale des irdischen Lebens. Sie werden geradezu zu seinen Erkennungszeichen (vgl. Joh 20,24–29). Im Leben, Leiden und in der Auferstehung Jesu Christi wird deutlich, dass Gott sich dem leidenden Kosmos untrennbar verbindet. Gerade dies aber ist aus christlicher Perspektive Grund zur Hoffnung in einer in Geburtswehen liegenden Schöpfung. Es ist die Hoffnung, dass von Gott her aus diesen Geburtswehen schließlich Neues und Vollendetes erwächst. Es ist die Vi-

⁵⁶ Vgl. H. Kessler, *Gott und das Leid* (Anm. 5), 122.

sion der Offenbarung: „Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen. Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.“ (Offb 21,3–5). Für dieses Ziel der Schöpfung setzt Gott in Christus sein Leben ein. Den höchsten Preis der Liebe zahlt Gott in Christus selbst.⁵⁷ Erlösung ist in einem ganz umfassenden Sinn zu verstehen, in fast paradoxer Weise eben auch als Tragen unumgänglichen Leids und zugleich als Widerstand Gottes gegen das Leid selbst. So wird die hier zu stellende schwierige Frage nach einem „Leiden“ Gottes zu einem Verweis auf seine grenzenlose Allmacht der Liebe: „Der Liebende läßt sich vom anderen betreffen; er wird geradezu in seiner Liebe verletztlich. So gehören Liebe und Leiden zusammen. Das Leiden der Liebe ist jedoch nicht nur ein passives Betroffensein, sondern ein aktives Sich-Betreffen-Lassen. Weil Gott also die Liebe ist, kann er leiden und eben darin seine Göttlichkeit offenbaren. (...) Der christliche, d.h. der von Jesus Christus her gedachte Gott ist damit kein apathischer Gott, sondern im wirklichen Sinn des Wortes ein sympathischer Gott, der mit dem Menschen leidet. (...) So hebt die Allmacht der Liebe Gottes die Ohnmacht des Leidens auf. Das Leiden ist damit nicht abgeschafft, wohl aber ist es von innen her verwandelt – verwandelt auf Hoffnung hin.“⁵⁸

Die Antwort Gottes auf das Leid der Welt ist also ein unbedingtes solidarisches Mittragen und Mit-Leiden dieses Leids nicht von außen, sondern von innen her. Die Antwort Gottes auf das Leid in Jesus Christus hat zudem eine zutiefst eucharistische Dimension, die exemplarisch für den menschlichen Umgang mit Leid stehen kann (vgl. Joh 13,15). Diese eucharistische Dimension der Antwort Gottes kommt exemplarisch in der Akklamation im Hochgebet zum Ausdruck: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Von Gott her darf das Leid in keiner Weise verharmlost oder gar verdrängt werden („deinen Tod, o Herr, verkünden wir“). Nur aus der Perspektive des aus Liebe leidenden und mit-leidenden Gottes kann ohne Zynismus gesagt werden, dass es Leid gibt, das unvermeidlich ertragen und ausgehalten werden muss. Müsste der Mensch jedoch beim Annehmen des Leids stehen bleiben, wäre letztlich jede Hoffnung vergeblich. Hoffnung aber braucht Gründe im Hier und Jetzt. Die Hoffnung, dass das Leid ein Ende findet und nicht das sinnlose Letzte ist, setzt ein liebendes Mittragen des Leids und schließlich auch ein Mit-Leiden durch andere voraus, so weit, dass ein Leben und nicht nur ein bloßes Überleben möglich ist und bleibt und nicht zerbricht. Das bedeutet,

⁵⁷ Vgl. G. Greshake, *Gottes Liebe* (Anm. 11), 89f.

⁵⁸ Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz ²1983, 244f.

dass versucht werden muss, unnötiges Leid und Leiden – ob vom Menschen verursacht oder nicht – mit allen Mitteln zu verhindern oder wenigstens zu lindern. Das heißt aber auch, das Leid im Rahmen der eigenen Grenzen, Fähigkeiten und Möglichkeiten bewusst in den Blick zu nehmen und nicht zu ignorieren oder zu verdrängen.⁵⁹ Ein schwerkranker Mensch etwa wird mühsam wenigstens in Ansätzen und oft durch Phasen von Depression und Verzweiflung hindurch lernen müssen, sein die ganze Existenz bedrohendes Leiden anzunehmen und mit ihm zu leben. Die intensive Zuwendung und Hilfe anderer Menschen ist dabei sicherlich mitentscheidend, damit dieses Leid für ihn erträglich wird – eine Zuwendung oft bis in den Tod hinein. Genauso wichtig aber ist hier, dass Schmerzen möglichst gelindert werden. Das Leid der Krankheit wird einem Schwerkranken oft nicht genommen werden können. Unerträgliche Schmerzen aber soll er nicht auch noch erdulden müssen. So wird man dem Kranken wenigstens diesen oft furchtbaren Teil seines Leids ersparen. Menschen können dies gerade auch im Angesicht des Todes fast schon wie eine Auferstehung mitten im Leben erfahren („deine Auferstehung preisen wir“). So können Menschen in Solidarität mitten im Leid Hoffnung schaffen auf eine letztlich doch gute Vollendung, auch wenn ihr genaues Wie und Wann unbekannt ist („bis du kommst in Herrlichkeit“).

Das Rätsel des Leids und des Leidens bleibt. Damit bleibt auch die grundlegende Anfrage an Gott selbst. Die Antwort Gottes auf das Leid der Welt ist keine, die intellektuell und theologisch erschöpfend gegeben werden könnte. In Christus, vor allem in seinem Leiden und Sterben, hat Gott in unüberhöhrbarer Weise auch auf das Leid der Welt eine andere Antwort gegeben: Er begegnet der existentiellen Frage des Leids mit seiner ganzen, eigenen Existenz. Er öffnet so den scheinbar hoffnungslosen Teufelskreis des Leids auf die leidfreie Vollendung des Kosmos hin, die er in der Auferweckung Christi bereits vorweggenommen hat. Menschen, die aus und in diesem Geist Gottes solidarisch leben und handeln, machen dieses Geschehen konkret erfahrbar. Sie geben eine liebende Antwort auf die vorausseilende Liebe Gottes, die Gott entspricht. Oder mit Paulus gesprochen: „Wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.“ (Röm 8,17).

⁵⁹ Auch der Blick auf das Kreuz und den Gekreuzigten erinnert bewusst an Gewalt und äußerstes Leid und ist zugleich Hoffnung auf seine endgültige Überwindung.