

Roland Faber

Ambiguität und Größe

Überlegungen zu einer skeptischen Theodizee

In *Dantons Tod* lässt Georg Büchner den Philosophen Thomas Payne scharfsinnig alle Theologie mit einer Anklage zum Verschwinden bringen: „Man kann das Böse leugnen, nicht aber den Schmerz, nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. – Merke dir es..., warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und es rege sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“¹ Mehr noch als mit der Frage des Philosophen nach Gott angesichts des Leidens wird uns wohl durch den Dichter bewußt, daß es mit der Leidensfrage um alles geht, um Sein oder Nichtsein, um die letzten Reserven im Gottesglauben. Eben hier fängt das Theodizeeproblem an.

Das Problem, das keine Lösung erlaubt

Zunächst erscheint Theodizee als Frage. Sie fragt (seit Leibniz), wie Gott angesichts des tatsächlich erfahrenen Leidens so gerechtfertigt sein könne, daß man trotzdem an Gott zu glauben vermag.² Es geht der Frage um gegenseitige Nicht-Aufhebung von *Leiderfahrung* und *Gottesbekenntnis*, indem die Spannung, die diesem Gegensatzpaar innewohnt, einer Rechtfertigung zugeführt wird, und zwar im Sinne rationaler Vernünftigkeit (daß es einsehbar so ist) und moralischer Gerechtigkeit (daß es gut so ist). Im Zuge der Unvereinbarkeitsvermutung, die der Spannung zwischen Gott und Leiden zukommt, mutiert die Theodizee (vorübergehend) zu einer rationalen und moralischen Rechtfertigung der Tatsächlichkeit oder Unmöglichkeit der Existenz Gottes.³ Die *Idee* Gottes als eine,

die sich im Denken als existent erweist (Anselm) oder als notwendige Bedingung der Möglichkeit jedes moralischen Imperativs (Kant), erscheint nun als Ausweis eines *guten* Gottes angesichts von Leiden (seines Ursprungs und Zugelassen-seins).

Nun wandelt sich Theodizee in ein Problem: Wenn gelten soll, daß Gott gut, allwissend und allmächtig sei, dann kann das angesichts des erfahrbaren Leidens nicht *zusammen* richtig sein.⁴ Entweder wäre Gott nicht gut; dann könnte die Tatsache des Leidens zwar verständlich werden, aber sowohl Gottes Existenz als auch Rechtfertigung wären kaum einsehbar (jedenfalls wäre an Gott zu glauben keine moralische Möglichkeit mehr). Oder Gott wäre gut, aber nicht allwissend; dann könnte zwar Leiden ohne Gottes Wissen in die Welt gekommen sein, was Gott hinsichtlich der Herkunft des Leidens *moralisch* entlastet, wengleich die Zulassung des Leidens dadurch keine Klärung erlangt (wenn Gott um seine *Möglichkeit* weiß, könnte Gott es doch seinem *Bestand* nach verhindern). Schließlich könnte Gott zwar gut und allwissend sein, aber nicht allmächtig; dann wäre Gott zwar für die Zulassung des Leidens entschuldigt, aber um den Preis des Verlustes des Bekenntnisses zum „Allmächtigen“ – wengleich ein solcher „schwacher Gott“ eine *sym-pathische* Lösung bezeichnet. Es zeigt sich: Dieses Problem ist nicht lösbar, ohne zugleich zu einer fundamentalen Veränderung von Idee und Realität Gottes zu kommen.

Aber fragen wir neu: Strebt die Theodizeefrage wirklich nach einer Antwort? Müsste uns nicht jede Antwort, mit der wir die Frage be-frieden wollen, aufs neue in Unruhe

stürzen: Warum, woher, wozu Leiden? und: Wie kann ein guter Gott der Liebe (1 Joh 4,8.16) es zulassen? Auch wenn wir einsehen mögen, daß Gott nicht der *Grund* des Leidens wäre (was in der Theodizeefrage gerade *fraglich* ist), würden wir uns nicht damit bescheiden, daß Gott es soweit hat kommen lassen. Und selbst wenn wir einsehen mögen (was die Theodizeefrage *in Frage* stellt), daß Gott das Leid nicht habe verhindern können, würde uns diese Einsicht weder in intellektuelle Ruhe noch zu moralischer Befriedung führen. Über jede Antwort hinaus bliebe der Stachel des Unvereinbaren zwischen Gott und Leid. Die Theodizee ist ein Problem, das keine Lösung *erlaubt*.⁵ Jede Lösung wäre eine Auflösung, d.h. ein Erweis, daß die Frage falsch gestellt sei und *eigentlich* gar kein Problem vorliege – dem aber muss der schale Geschmack des realen Leids bleiben. Es gibt kein Erlösen von der Theodizee durch eine Lösung.

Was also tun? Nun, ein Problem, das keine Lösung erlaubt, muss keineswegs unredlich sein; es erfüllt vielmehr einen *anderen* Begriff von Problem. Wie der französische Philosoph Gilles Deleuze zeigt, wurden in der philosophischen Tradition *Ideen* als positive Wesensaussagen begriffen, die einer Frage antworten, weil sie ein *wohlgeordnetes* Gefüge darstellen. Archetypisch dafür stehen die Platonischen Ideen: Sie

1 G. Büchner, *Dantons Tod*. Dramatische Bilder aus Frankreichs Schreckensherrschaft, München 1997, 85 (III. Akt).

2 Vgl. G. W. Leibniz, *Theodizee*: I.21. Vgl. G. Theobald, *Hiobs Botschaft*. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993, 321.

3 Vgl. W. Kern, *Theodizee*, in: *LThK*² X (1965) 26.

4 D. & R. Basinger, *The Problem with the „Problem of Evil“*, in: *Religious Studies* 30 (1994) 89–97.

5 Vgl. W. Oelmüller, *Über das Leiden nicht schweigen*. Philosophische Antwortversuche, in: J. B. Metz (Hg.), *„Landschaft aus Schreien“*. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 65–70.

begründen das Universum *systematisch*. Und immer dann, wenn sich etwas in einem solchen kohärenten Zusammenhang ausweist, dann ist es wahr. Ein *Problem* aber liegt vor, wenn es uns *nicht* gelingt, etwas systematisch einzuordnen und unter dem Ideal von Harmonie und Kohärenz zu neutralisieren. Ihm wohnt etwas fundamental *Beunruhigendes* inne, das unsere Systematisierungen stört. Im *offenen Problem* wird uns jene *Wirklichkeit* bewußt, die *größer* ist als alle von uns verordnete Kohärenz.⁶ Ideen narkotisieren; Probleme lassen uns beunruhigt erwachen.

Für die Theodizee bedeutet das: Nicht in der kohärenten Antwort, sondern in unlösbarer Inkohärenz leuchtet eine Wirklichkeit auf, die sich allen Systematisierungen widersetzt. Gerade hier eröffnet sich die *theologische Dimension* der Theodizee: Das Leiden in der Welt wird im Angesicht Gottes erst recht zum Geheimnis und umgekehrt; diese Spannung bezeichnet daher ein Problem, in dem gerade dadurch, daß es besteht, also in seiner immanenten Inkohärenz, Gotteswirklichkeit andrängt. Leiden ohne Gott hingegen bereitet ebenso eine „Lösung“ wie das Leugnen des Leidens. Nur beide zusammen werden zum Sakrament einer Wirklichkeit, die sich allen Lösungen als je zu groß widersetzt.

Die verschlungenen Pfade „im Problem“

Angesichts *konstitutiver Unlösbarkeit* des Theodizeeproblems zeigt eine kleine Typologie, welche Spuren „im Problem“ und seiner eigentümlichen Inkohärenz ausgegangen werden: Eine erste Gruppe traut dem *rationalen Argument* zu, Kohärenz zu erreichen. Ziel dieser optimistischen Position ist intellektuelle Ruhe und moralische Befriedung (der Glaubenden). Ihr Argument baut auf die *Unbedingtheit von Freiheit*, die für Gott ein so

großes Gut sei, daß Gott Böses und Leiden, das ihr Mißbrauch auslöst, zulassen *muss* (aus Treue zu sich selber und den freien Geschöpfen).⁷ Diese Konzeption baut auf klassische Argumente wie Irenäus' Annahme prinzipieller *Potentialität* von Bösem durch Freiheit (Adv. Haer. IV 37, 1) oder Augustins Bestimmung des Bösen als *privatio boni* (Contra advers. legis I 5). Das *tatsächliche* Leiden gründet dann im *mysterium iniquitatis* als Geheimnis *realer* Freiheit. Angesichts einer „Theologie nach Auschwitz“, d.h. einer heute *unhintergehbaren Sensibilität* für die Unterbrechung von Diskursen durch singuläres Leiden, erscheint eine solche Verteidigung Gottes durch das Argument des freien Willens (*free will defense*)⁸ seltsam abstrakt. Leiden wird auf moralisch Böses zurückgeführt; die Undurchdringlichkeit einer komplexen Schuldverflochtenheit, die weit über persönliche Freiheit, moralische Schuld und ethisch begründetes Böses hinausgeht, gerät außer Sicht.

Eine andere Gruppe bestimmt die Spannung von Gott und Leid nicht über das (moralisch) Böse, sondern über *Entgrenzung von Leiden*: Entweder wird die Welt selbst in Vielfalt als Leidensbedingung ausgewiesen (Leibniz) oder Gott wird als Leidender verstanden: als Mit-Leidender am Leiden der Welt oder als In-sich-Leidender für die Rettung der Welt.⁹ Im ersten Fall wird Leiden zur *notwendigen* Implikation der *guten* Vielfalt der Welt und damit seiner moralischen Enge im Hinblick auf die Struktur der Schöpfung enthoben, aber um den Preis einer problematischen Relativierung singulären Leidens in einem guten Kosmos. Im zweiten Falle, vor allem wenn das Leiden in Gottes trinitarischem Binnenleben begründet wird (Balthasar, Moltmann), besteht die Tendenz, Leiden in Gott zu *verewigen*; d.h. in Gott rückzuprojizieren und theologisch zu sanktionieren. Hier wird das Theodizeeproblem in einer Gottes-

gnosis stillgelegt, die über die Tiefen Gottes vielleicht zuviel weiß.¹⁰ Eine solche Re-Mythisierung des Leidens würde nur dann vermieden, wenn man sich mit Hans Jonas' Begriff eines „werdenden Gottes“ *bewußt* bleibt, daß man nur in *mythischer* Sprache vom leidenden Gott sprechen kann, um damit eine unkritische Metaphysik zu ersetzen, von der man weiß, daß sie Kohärenz nicht herstellen kann.¹¹

Eine weitere Gruppe strebt umgekehrt nach *Begrenzung Gottes*: Entweder wird in einer Durchrechnung einer kohärenten Konzeption von Güte, Allwissenheit und Allmacht Gottes angesichts des Leids Gottes Macht metaphysisch begrenzt, um seine Güte zu retten (Griffin¹²), oder sie wird unter Gottes *Selbstbegrenzung* gestellt, so daß Gottes Leiden-nach-innen (*passio ad intra*) der Welt „in sich“ Ort gibt, um sie dann zu schaffen (*actio ad extra*).¹³ Im ersten Fall mutet die Entschuldigung Gottes wie eine Entschuldung an – bis hin zur Leugnung Gottes als Schöpfer der Welt (wenn Gott die Welt nicht *ex nihilo* schafft, dann kann Gott auch nichts für das Böse). So wird das Theodizeeproblem wegrationalisiert und das reale Leiden einem unendlichen Weltprozeß angelastet, der Gott zu einem (in seiner Ohnmacht sympathisch „guten“) Demiurgen reduziert. Im anderen Falle wird Gottes Souveränität angesichts des Leids

6 Vgl. zu dieser Position des „transzendentalen Empirismus“, in: B. Baugh, Deleuze und der Empirismus, in: F. Balke/J. Vogl (Hg.), Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie, München 1996, 45 ff.; J.-M. Salakias, Idea and Destination, in: P. Patton (Hg.), Deleuze: A Critical Reader, New York 1996, 58 ff.

7 Vgl. A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997, 207–319 (= QD 168).

8 Vgl. D. Basinger, The Case for Freewill Theism. A Philosophical Assessment, Downers Groves 1996.

9 Vgl. zum Überblick über diese Positionen: P. Fiddes, The Creative Suffering of God, Oxford 1988.

10 Vgl. R. Faber, Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes, Würzburg 1995, bes. 380–439.

11 Vgl. H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/M. 1984; A. Wellmer, Der Mythos vom leidenden und werdenden Gott. Fragen an Hans Jonas, in: ders., Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, Frankfurt/M. 1993, 251 ff.

12 Vgl. D. R. Griffin, God, Power, and Evil: A Process Theodicy, Philadelphia 1976; D. R. Griffin, Evil Revisited: Responses and Reconsiderations, Albany 1991.

13 Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh 1993, 99 ff.

als freier Verzicht auf Allmacht verstanden – aber *als* Allmacht Gottes –, wodurch zwar keine simple Lösung des Trilemmas der Eigenschaften Gottes präsentiert wird, wohl aber die Versuchung besteht, Leiden als „an sich“ gut auszuweisen. Eine letzte Gruppe von Rang, die hier genannt werden soll, strebt danach, Leiden und Gott zu *temporalisieren*: Entweder wird Gott als eschatologische Antwort auf das Leiden in der Welt gedeutet, die sich als *reale* Selbstrechtfertigung Gottes vollziehen wird (Brantschen, Kuschel¹⁴) bzw. doch so *praktisch-vorweg*, daß Gott jetzt schon als eschatologischer Sinn zugänglich wird (Menke¹⁵), oder Theodizee wird als eine Unterbrechung des Zeitkontinuums gedeutet, die sich nur in der Anamnese vergangenen Leids vollziehen kann, wodurch Gottes Zeit-Macht über die Vergangenheit des Vergangenen eingefordert wird (Metz, Reikerstorfer¹⁶). Die erste Position tendiert zur Preisgabe einer Vernunft, der gegenüber der eschatologische Trost nicht als Aufschub erscheint. Die andere Position bewährt sich mit ihrer theodizee-empfindlichen Gottesrede zunächst im Kontinuitätsbruch, der Zeit als „befristete Zeit“ versteht. Sie verkündet eine Unruhe Gottes, die der Zeit gerade ihre Opfer, ihre Vergessenen und Toten entreißen wird. Dennoch bleibt auch der Wachheit „anamnetischer Vernunft“ die eigentümliche Tendenz eigen, den „Verheißungsindex“ solcher Zeit-Rede als negative Theologie zu deuten. Die Negativität solcher Theologie wird aber gelegentlich von einer Strategie, Positionierungen um der Gefahr der Widerlegung willen aufzuschieben, ununterscheidbar.

Die skeptische Lösung, die keine ist

Am Theodizeeproblem – so haben wir gesehen – ist alles problematisch, eine Lösung unmöglich und

auch gar nicht erstrebenswert. Dadurch aber erfährt die Theodizee eine Veränderung; sie wird, wenn sie Negativität nicht zur Methode erhebt, einer *anderen Art* Lösung zugänglich, die der Yale-Philosoph Saul Kripke im Anschluß an Wittgenstein *skeptische Lösung* genannt hat.¹⁷ Wenn nämlich ein Problem zu keinen „geradlinigen“ Lösungen findet, weil diese alle in Antinomien münden, dann gibt es zwei Strategien: Man kann diese Skepsis *attackieren* – und damit eine neue „geradlinige“ Lösung hinzufügen. Man kann aber auch die Skepsis *akzeptieren* und den Sachverhalt so *verändern*, daß es zu einer fundamentalen „Umlichtung“ kommt. Diese *kritische* Lösung wäre insofern *skeptisch*, als sie die Antinomien nicht auflöst, aber dennoch mit dem Sachverhalt des Problems *verträglich* bleibt.¹⁸

Eine solche „Umlichtung“ (von vielleicht vielen) geschieht im Spätwerk *The Size of God* (1977) des amerikanischen Theologen Bernard Loomer.¹⁹ Sein Impuls ist die Theodizee, aber nun *nicht* als Rechtfertigung Gottes Angesichts von Leid, *nicht* als Frage nach Herkunft und Zulassung des Bösen angesichts eines guten Gottes, auch *nicht* als Aufhebung aller Ambiguität der Welt in einer eschatologischen Vollendung (diese Lösungen sind allesamt als gescheitert zu betrachten). Vielmehr akzeptiert er die Unlösbarkeit der Theodizee, *beleuchtet* sie aber *neu*, indem er fragt: Wie ist die Entzweiung (*bifurcation*) von Gut und Böse *aufhebbar* (ohne ihre gegenseitige Aufhebung füreinander oder eine Verzweckung für Gott); und er antwortet: durch *Ambiguität* und *Größe*.²⁰ „Ambiguität“ wird nun zum kritischen Prinzip theologischer Skepsis, denn das Theodizeeproblem soll nicht mehr *aufgelöst*, sondern als Ausdruck von Ambiguität *behauptet* werden; die „Größe“ Gottes aber repräsentiert eine *skeptische Lösung* der Theodizee.

Was bedeutet „Ambiguität“? Sie bezeichnet die real erfahrene Welt in ihrer Vieldeutigkeit, Dynamik, Komplexität, in ihrem Reichtum, aber auch ihrer Abgründigkeit; sie ist *zugleich* Bedingung von lebendiger Differenziertheit *und* Leiden an der Weltwirklichkeit. Welche „Größe“ (*size/stature*) hat Gott aber angesichts dieser Ambiguität? Da Gottes „Statur“ dem *offenen Ganzen* der Welt entspricht, das (in seiner Konkretheit!) immer in *Ambiguität* bleibt, d.h. sich nie in Eindeutigkeit und Perfektion auflöst, ist Gott jene *konkrete Aktualität* des Ganzen der Welt, die dieser Ambiguität, selbst dem Hiatus von Gut und Böse, „gewachsen“ ist, dessen Statur *je größere* Ambiguität „aushält“, ohne an der Spannung zu zerbrechen. Weil gilt: Konkretheit ist Leben, Leben aber Ambiguität, und: nur Auflösung von Ambiguität ist Perfektion (Eindeutigkeit), Perfektion aber abstrakt und tot (Vollendetes *als* Eindeutiges, *als* Vergangenes), deshalb *entspricht* die konkrete Größe Gottes *unendlicher Ambiguität*. Ambiguität wird aber keineswegs um ihrer selbst willen gewollt (etwa um mit ihr Böses zu sanktionieren oder gar Gottes Größe zu mehren), sondern um der *unaufhebbaren Lebendigkeit* des offenen Ganzen der Welt willen. Gott als „Mysterium des Ganzen“ ist gerade diejenige *agape*, die diese Am-

14 Vgl. J. B. Brantschen, Leiden V: Theologische Perspektiven, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft X, Freiburg/B. 1980, 47; K.-J. Kuschel, Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: G. Fuchs (Hg.), Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt/M. 1996, 255.

15 K.-H. Menke, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem, Freiburg/B. 1998, 115–119 (= QD 169).

16 Vgl. J. B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102; J. Reikerstorfer, Leidens Erinnerung als Gottesfrage, in: ebd., 103–117.

17 S. Kripke, Wittgenstein über Regen und Privatsprache: Eine elementare Darstellung, Frankfurt/M. 1987; W. Stegmüller, Kripkes Wittgenstein, in: ders., Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. IV, Stuttgart 1989, 1–160.

18 Vgl. R. Faber, Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung, Mainz 2000, 389–406.

19 Vgl. W. Dean/L. Axel, The Size of God. The Theology of Bernard Loomer, Macon 1987.

20 Vgl. R. Faber, Prozeßtheologie, 79–90.

biguität unendlich „in sich“ (als gerettete) auffängt.²¹

Diese skeptische Theodizee macht in der Tat keinen Gebrauch von einer Lösung des Problems, ohne aber Leiden zu verharmlosen oder den Aufruhr dagegen stillzulegen.²² Dadurch werden Momente der „geradlinigen“ Lösungen wieder sinnvoll: Das *rationale Argument* hat Recht, wenn es Unbedingtheit von Freiheit einfordert, jetzt aber als „Zeit-Statur“, als Ex-stase zwischen „Perfekt“ (Eindeutigkeit) und „Imperfekt“ (des lebendig in Freiheit Offenen). Das Argument von der *Entgrenzung des Leidens* hat Recht, weil jede „Statur“ Reichtum und Leiden bedeutet, d.h. Überwindung von Eindeutigkeit, Abstraktion, Perfektion und Tod durch das Sammeln von Vieldeutigkeit zu neuer Identität (Identität als Statur der Vieldeutigkeit des Lebendigen). Das Argument von der *Begrenzung Gottes* hat Recht, weil alle „All“-Aussagen *relational* zu verstehen sind: nicht als Grenze oder Verzicht

Gottes, sondern als *Größe* rettender Aufnahme und Verwandlung der Welt in Gottes „Identität“. Die *Temporalisierung* hat Recht, weil Gottes Statur einen Zeitindex hat: Sie kommt in ihrer Unendlichkeit auf die Zeit zu als ihre (je neue) Schöpfung, als (apokalyptischer) Unterbruch und (unbedingte) Neuheit; und sie geht der Vergangenheit nach, die sie im „Er-Innern“ erlöst.²³ Gottes Größe ist jene Zeit-Statur, in der Gott Schöpfer der Welt *wird*, aber immer schon ihr Erlöser *ist*.

Wie schon in Büchners Drama fallen auch hier Böses und Leiden nicht zusammen. Die Überwindung des „Perfekts“ heißt zugleich Reichtum und Vieldeutigkeit, Leben und Leiden. Böses aber irritiert das Lebendige gerade, weil es sich auf die Seite des Todes stellt, des Eindeutigen, des „Perfekten“, des Vergangenen, und es gegen das Lebendige ins Spiel bringt. Weil aber eine skeptische Theodizee nicht nach einer Lösung des Zugleich von Gott und Bösem strebt, ist ihre Hal-

tung die, auf den Ort des *Guten* zu verweisen: die Statur des Lebendigen, die bedeutet, das Gute geschehen zu lassen und das Böse zurückzudrängen, auch wenn dies Leiden bedeutet. So ist ihr letztendliches Staunen dies: dass überhaupt Gutes geschieht.²⁴

Dr. Roland Faber ist Ao. Universitätsprofessor an der Universität Wien.

21 Vgl. B. Loomer, The Size of God, in: W. Dean/L. Axel, The Size of God. The Theology of Bernard Loomer, Macon 1987, 38–42 & 43–50.

22 Vgl. zur Problematik der Loomerschen Position: M. Welker: Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, Neukirchen 1988, 160–174; und zu einer Neuinterpretation: Faber, Prozeßtheologie, 83–90.

23 Vgl. R. Faber, Zeitumkehr. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff, in: ThPh 75 (2000) 180–205.

24 Vgl. zu diesem Motiv bei Loomers Lehrer Henry Wieman: J. Cobb, Process Theology as Political Theology, Philadelphia 1982, 30–31; aber auch: A.K. Wucherer-Huldenfeld, Das Weltübel als Einwand gegen Gottes Dasein, in: ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II, Wien 1997, 75–104.

Zum Bildimpuls

Das Bild, das der Militärarzt Kurt Reuber im Dezember 1942 seinen Kameraden mit Holzkohle auf die Rückseite einer Generalstabkarte für den Heiligen Abend im Unterstand anfertigte, ist wie durch ein Wunder im Januar 1943 durch einen Freund Reubers per Flugzeug der Hölle Stalingrads entronnen und blieb so als kostbares Andenken der Familie Reuber an den ein Jahr später in russischer Gefangenschaft Verstorbenen erhalten. Das Bild hat die Herzen der Soldaten im Bunker am Heiligen Abend 1942 so angerührt, dass sie sich der Tränen nicht schämten.

Ein Jahr nach der Stalingradmadonna malte Kurt Reuber für seine Kameraden, die er ärztlich und seelsorglich betreute, im Kriegsgefangenenlager Jelabuga, 1000 km nordöstlich von Stalingrad, nochmals zum Weihnachtsfest ein Bild, das der Stalingradmadonna in vieler Hinsicht ähnlich ist. Gleichzeitig schrieb er im Advent 1943 einen letzten Brief an seine Frau in Erinnerung an das Stalingradbild, das er seinem Kommandeur kurz vor dem Fall der Festung Stalingrad für seine Frau anvertraut hatte:

„Schau in dem Kind das Erstgeborene einer neuen Menschheit, das, unter Schmerzen geboren, alle Dunkelheit und Traurigkeit überstrahlt. Es sei uns ein Sinnbild sieghaften und zukunftsreichen Lebens, das wir nach aller Todeserfahrung um so heißer und echter lieben wollen, ein Leben, das nur lebenswert ist, wenn es lichtstrahlend und liebeswarm ist. So erfüllen wir den tiefen Sinn unseres alten Weihnachtsliedes:

„Das ewige Licht geht da hinein,
gibt der Welt ein' neuen Schein.
Es leucht' wohl mitten in der Nacht
und uns des Lichtes Kinder macht.“

Ein ehemaliger Mitgefangener, auch Arzt, übergab 1946 dieses letzte von Reuber gezeichnete Bild zusammen mit dem im Advent 1943 geschriebenen Brief an seine Frau der Familie mit der Nachricht, dass Kurt Reuber nach schwerer Krankheit und Operation am 20. Januar 1944 im Lager Jelabuga gestorben sei.

(aus: Alte und neue Bilder des Heils in Gottesdienst und Unterricht von Karl-Heinz König, zu beziehen über Abt. Schulische Religionspädagogik und Hochschulfragen, Tel.: 0221/1642 3758)