

Gesundheit und Krankheit: Konsequenzen für die Rede von Gott und vom Menschen

Gregor Maria Hoff

Gesundheit ist ein Problem. Ein ökonomisches Problem mit Blick auf die Finanzierungslücken, die sich in den modernen Gesellschaften angesichts der „zerbrochenen Grenzen der Lebenserwartung“¹ immer dramatischer abzeichnen. Aber Gesundheit ist auch ein Sinn-Problem. Es betrifft paradoxerweise gerade die Gesellschaften, die sich die beste medizinische Versorgung leisten können. Der *religious turn*, der sich im globalen Maßstab dramatisiert seit den 90-er Jahren abzeichnet, betrifft zwar auch die Zonen des westlichen Kapitalismus; aber zumal in (West-)Europa begegnet man am konturschärfsten jenem Bruch, den die Moderne in der öffentlichen wie privaten Auffassung und Praxis des Religiösen vollzogen hat. Wer davon überzeugt ist, *man lebe nur einmal*, muss dieses Leben *unbedingt* quantitativ so weit wie möglich unter den qualitativ besten Bedingungen ausdehnen. Gesundheit firmiert vor diesem Hintergrund nur konsequent als gesamtgesellschaftlich höchster Wert.² Er arrangiert ein eigenes kulturelles Plausibilitätssystem, das Züge jenes Unbedingten anzieht, das für religiöse Sinnsysteme charakteristisch ist.

1 Oeppen, James/Vaupel, James: Broken Limits to Life Expectancy, in: Science 296 (2002), 1029-1031.

2 Vgl. den Beitrag von Karl Gabriel in diesem Band.

1. Der Problembereich: Gesundheit als ein Plausibilitätssystem

Der entsprechende Zusammenhang hat über lange Zeit anders funktioniert.

„Gesundheit und Krankheit waren dem ewigen Ziel des Menschen untergeordnet, der ja mit Leib und Seele auferstehen sollte. Cura corporis durch Behandlung von Krankheiten wie durch gesunde Lebensführung konnte der Seelsorge den Weg bereiten, ging in jedem Fall Hand in Hand mit ihr. Denn Krankheit war Ausdruck der grundsätzlichen Gebrechlichkeit des sündigen Menschen. Von Gott gesandt, konnte sie Strafe für Sünde sein, Warnung und Prüfung, Gelegenheit zur Buße für die Betroffenen und zur Barmherzigkeit für ihre Mitmenschen. In diesem Rahmen konnte Gesundheit, oder zumindest gesunde Lebensführung, zur religiösen Pflicht werden.“³

Gesundheit war damit in ein besonderes Sinnsystem eingebunden. Sie stand in einem *religiös* untermauerten funktionalen Zusammenhang und emanzipierte sich erst unter radikal veränderten soziokulturellen Bedingungen aus einem Rahmen, in dem sie als ein Ort von Gotteserfahrungen begriffen werden konnte. Gesundheit ließ sich als Segen Gottes lesen. Krankheit und Tod verblieben im selbstverständlichen Raum einer gottgegebenen Ordnung. Als sie zerbrach, veränderte sich auch der Stellenwert des gesunden Menschen. Er wurde Gegenstand und Agent einer zunehmend medizinisierten Sorge um den Menschen, die allmählich die pastorale Sorge um ihn als einen Sonderbereich definierte.⁴ Entscheidende Voraussetzung für diesen Wandel war eine Krise, die gerade eine kaum vorstellbare *Gesundheitskatastrophe* auslöste. Mit der europäischen Pestepidemie 1347-1351 verlor Europa ein Drittel bis die Hälfte seiner Bevölkerung.⁵ Das bedeutete den

3 Reinhard, Wolfgang: Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie, München 2004, 166.

4 Vgl. Foucault, Michel: Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975), Frankfurt a. M. 2003, besonders 329-343.

5 Vgl. Bergdolt, Klaus: Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters, München ³1995, 10.

„Zusammenbruch bergender Traditionen“:⁶

„Der spätmittelalterliche Mensch begegnete hier in der Natur nicht mehr den ‚vestigia Dei‘, den bewundernswerten Fußspuren des Schöpfers dieser Welt, sondern dem nackten Grauen.“

Der Verlust des Vertrauens in die Wirklichkeit als *so* gewollte Schöpfung veränderte zwei Wissensformen: die religiöse und die medizinische. Letztere emanzipierte sich zunehmend als empirische Wissenschaft. Der Pestschock führte darüber hinaus zumindest in den besonders betroffenen italienischen Stadtrepubliken zu ersten gesundheitspolitischen Maßnahmen von der Quarantäne bis zu Bestattungsregelungen.⁷ Umgekehrt griff diese diskursive Umstellung auch auf die Theologie zurück. Der behauptete Zusammenhang von Gesundheit und Heil blieb zwar nicht nur in der Volksfrömmigkeit erhalten, etwa in religiösem Wunderglauben an besonderen Wallfahrtsstätten, sondern er wurde auch theologisch weiterhin reflektiert. Dennoch spielte bis zur Entdeckung der spezifischen psychischen Funktionen des Glaubens für die Gesundheit dieser Konnex eine immer geringere Rolle. Das aber hatte Folgen für die Erfahrung Gottes und die Rede von ihm. Bis an die Schwelle der – katholisch lange verweigerten – Moderne wird Gesundheit *soteriologisch* funktionalisiert. Ihre entscheidende Bezugsgröße ist der Tod, ihr Haftpunkt das ewige transzendente Heil. Gesundheit kann dann aus einer „übernatürlichen Symbolfunktion“⁸ heraus verstanden werden. Das reicht bis zu der Einsicht, dass

„Gesundheit und Krankheit eine personale Bedeutsamkeit besitzen, darum sollte auch das leiblich-seelische Wohlbefinden nicht gedankenlos wiederhergestellt werden,

6 Verweyen, Hansjürgen: Theologische Hermeneutik heute, in: Müller, Klaus (Hrsg.): Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 177-191; hier: 177. Das folgende Zitat ebd.

7 Vgl. Reinhard, Wolfgang: Lebensformen Europas, 168.

8 Egenter, Richard: Art. Gesundheit, in: LThK² IV, 844-846; hier: 845. Das folgende Zitat ebd. (Abkürzungen wurden aufgelöst).

ebe nach dem Sinn einer von Gott zugelassenen Störung für das persönliche Leben gefragt wurde.“

Aus der Zuordnung der medizinischen und der theologischen Wissensformen von Gesundheit muss sich auf *dieser* Basis eine Trennungs-, ja eine Konkurrenzgeschichte ergeben. Die Perspektiven auf den Menschen scheren auseinander: Für den Arzt kann die mögliche Sinnggebung einer Krankheit angesichts seiner Verpflichtung auf ihre Heilung bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielen. Die theologische Interpretation verpflichtet sich demgegenüber in diesem Modell auf eine ontologische Grammatik. Sie übernimmt eine *funktionale* Sichtweise, droht aber immanente Gesundheit und transzendentes Heil in einen Konflikt zu verwickeln. Dass er nicht notwendig besteht, steht theologisch längst fest.⁹ Entscheidend ist an dieser Stelle etwas Anderes: die Herausbildung spezifischer Wissensformen vom gesunden Menschen, in denen sich unterschiedliche medizinisch-theologische Referenzsysteme entwickeln. An ihnen hängt nicht zuletzt die Plausibilität einer modern vermittelbaren Rede von Gott, der das Heil des Menschen sein soll.

Dieses Heil wird zunehmend unter anderen Voraussetzungen begriffen. So sehr *Heil* das existenzielle Spektrum von Gesundheit sprengt, so sehr bleibt es ihm doch verhaftet, wenn letztlich ganz ins Immanente verlegte Erfahrungen von *heil sein* durch *ganzheitliche* Körpersprachen aufgebraucht werden.¹⁰ Das moderne Plausibilitätssystem der unterschiedlichen Körperwelten und -kulte kennt

9 Vgl. Frick, Eckhard: Sich heilen lassen. Eine spirituelle und psychoanalytische Reflexion (Ignatianische Impulse Bd. 12), Würzburg 2005 sowie den Beitrag von U. Lüke in diesem Band. Vgl. Hoff, Gregor Maria: Art. Heil/Heilung, in: NHTHG⁴ II, 84-93.

10 *Ganz* und *heil* firmieren hier als das Gegenteil etwa von *kaputt* – ein Ausdruck, der wiederum im semantischen Umfeld von Krankheit auftaucht. Damit spielt auch der Bezug auf Gesundheit aus dem Hintergrund eine Rolle.

zwar „kleine und mittlere Transzendenzen“¹¹, verändert aber die Grammatik einer möglichen Gottrede gravierend, weil sich die Erwartungshorizonte verschoben haben. Was vom Leben zu erwarten ist, steht nicht länger unter eschatologischem Vorbehalt, sondern unter dem Druck der Gegenwart. Der Zuschnitt auf den gesunden Körper artikuliert die Notwendigkeit, sein Heil hier und heute zu realisieren. Dabei zieht er jene Prädikationen an sich, die das Sein – und letztlich dann Gott – verkörpern: das Wahre, das Gute und das Schöne.

Die Ästhetisierung des Körpers entwickelt eigene kultische Praktiken. Die Pflege seines Ideals konzentriert sich kaum zufällig in den Formaten von Pop-Ikonen und Film-Diven: Sie erscheinen als alltäglich nicht wirklich greifbare, als letztlich *transzendente* Körper einer idolisierten Existenz, die wahres und gutes Leben verheißt. Von daher wird der ideale, also gesunde und schöne Körper zum Ort, an dem Lebenshoffnungen hängen. Was jetzt nicht gelingt, weil die Physis nicht mitspielt, bleibt uneingelöst. Sportliche Extremlleistungen verheißten an diesem Punkt wenigstens noch alternative Grenzerfahrungen. Die Ausschüttung von körpereigenen Endorphinen stimuliert den Kick, der das Gefühl für sich selbst zu einer neuen Form der Realpräsenz hebt.

Nun ließe sich dies etwa mit einer transzendentaltheologischen Grammatik als anonyme Transzendenzerfahrung rekonstruieren. Freilich bleibt damit die Selbstdeutung der Akteure weitgehend außer Acht. Das Interesse am gesunden Körper kann ohne einen weitergehenden religiösen Bezug auskommen. Das aber hat eine theologische Konsequenz: Die Rede von Gott steht nicht länger für das *Allerwirklichste*.¹² Wirklicher ist allemal jene körperliche Prä-

11 Vgl. Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991; vgl. den Beitrag von K. Gabriel in diesem Band, 35f.

12 Dieser Hinweis greift – allerdings in einem anderem Theorierahmen – zurück auf Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg u.a. 2000, 7-14.

senz des Selbst, in der sich Heilserwartungen formieren. In dem Maße, wie medizinische Gesundheit den alten theologischen Heilsbegriff absorbiert, nimmt der Realitätsgehalt der Gottesrede ab. Der gelebte Gottes*bezug* kann zum Aspekt eines Lebensprojekts werden, das in den jeweiligen Biographien arrangiert wird. Er ist dann jedoch nicht mehr der alles entscheidende Lebens*grund*.

Mit der angesprochenen Ästhetisierung, die sich im Rhythmus einer zunehmend totalisierten Medialisierung unserer Lebenswelten vollzieht, zeichnet sich eine weitere Umstellung der Bedingungen gegenwärtiger Gottesrede ab: Nicht nur der gesunde, sondern zumal der *schöne* Körper erfährt eine dramatische Aufwertung. Sie ist daran gebunden, dass der *Body* möglichst makellos erscheint und reibungslos funktioniert. Immer weniger Arbeitsplätze stehen zur Verfügung – das verlangt von jedem Arbeitnehmer eine leistungsfähige Physis. Immer weniger Arbeitnehmer müssen das Gesundheitssystem finanzieren – und genau das lässt sich volkswirtschaftlich nicht aufleisten. Signifikante Paradoxien entstehen: Bei abnehmender Geburtenrate werden immer weniger Junge für immer mehr Alte arbeiten müssen – und trotzdem steigen die Arbeitslosenzahlen. Die forcierten Ansprüche im Kampf um Arbeitsplätze greifen auf die Gesundheit zu und schaffen neue Krankheitsbilder wie etwa das *Burn out-Syndrom*. In einer Eskalationsspirale wird der Konkurrenzkampf um die besten Anteile am Erwerbsmarkt, sprich: um ökonomischen Gewinn und die gesellschaftlich besten Lebensbedingungen immer schärfer. Wer hier durch Krankheit zurück- oder gar ausfällt, verspielt Lebensressourcen. Der ökonomische Wert sowie der Sinnwert der Lebensressource Gesundheit muss konsequent weiter an Bedeutung zunehmen. Ihr Richtwert ist der schöne, leistungsfähige Körper – ihr *verworfenen Teil* der Tod, der sich als die eigentliche Definitionsmarke des modernen Gesundheitsdiskurses erweist.¹³ Wenn das Pro-

13 Vgl. in diesem Zusammenhang Lüderssen, Klaus: Von der Pflicht zu töten. Und dem Recht zu sterben, in: FAZ 21.3.06 (Nr. 68), 36.

blem der Gesundheit unter diesen Plausibilitätsbedingungen gefasst wird, steht man vor einem folgenreichen Wechsel in den Wissensformen vom Menschen – und an ihnen hängt die Möglichkeit, an ein anderes Plausibilitätssystem zu erinnern: das theologische.

2. *Das theologische Problem:
Die Erschließungskraft des christlichen Gottesglaubens
angesichts der Erfahrungen von Krankheit*

Der benannte Problemzusammenhang verändert die Ausgangsbedingungen der Rede von Gott, insofern diese christlich einen Zugewinn an Leben beansprucht. Der Gott der Bibel *ist* ein Gott des Lebens. Dann aber stellt sich die Frage, an welchen Orten er zu finden sei. Die gesellschaftliche Plausibilität, die Gesundheit einnimmt, legt es nahe, die Rede von Gott in jenem Geschenk der Gesundheit und eines langen Lebens zu sehen, das auch die Bibel immer wieder mit Gott verbindet. Vor allem die Patriarchen sind solche Glücksfälle Gottes – allerdings markieren sie auch eine besondere Ambivalenz, die sich mit dieser Koppelung ergibt.

Die entscheidende Bezugsgröße der Schrift ist das umfassende Heil des Menschen, das an die Erfahrungen von Gesundheit gebunden ist: Man steht vor einem eigenen *Materialismus* der Gottesrede.¹⁴ Aber zugleich wird Krankheit immer wieder als ein Ort besonderer Gotteserfahrung ausgewiesen. Dadurch wird etwas Entscheidendes sichtbar: Der moderne Gesundheitsdiskurs arbeitet auf der Basis verschiedener Ausschlüsse: des unästhetischen Körpers, der schönheitschirurgisch behandelt werden will; des kranken Menschen, der zu viel kostet; letztlich auch des Todes, der

¹⁴ Vgl. Buchholz, René: *Körper – Natur – Geschichte: materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie*, Darmstadt 2001.

alles unter den Vorbehalt der Vorläufigkeit stellt. Demgegenüber weisen verschiedene biblische Traditionen genau diese ausgeschlossenen Orte als prekäre *Lebensräume* aus, die sich freilich erst von Gott selbst erschließen.

Dabei erscheint Krankheit als ein theologisches Problem erster Ordnung und gerade so als ein Ort ambivalenter *Gotteserfahrung*. Das gilt in besonderem Maße für die Psalmenliteratur. Sie stellt eigene Gebetsformulare zur Verfügung, in denen sich die Erfahrung von Krankheit einerseits – vor allem als Zorn und Strafe Gottes für Sünde und Torheit (Ps 38) – konzeptualisieren, andererseits Gott gegenüber überhaupt erst zur Sprache bringen lässt. Weil Gott eine Gebetsadresse bleibt, muss man angesichts der konkreten Not, in der ein kranker Mensch von Vereinsamung betroffen ist – antik aufgrund hygienischer Probleme, modern weil er die Lebensressource Zeit kostet –, nicht verstummen, sondern kann für die eigene Situation eine Sprache der Hoffnung finden. Die Psalmen artikulieren dabei immer wieder die Erfahrung, dass Gott sich entzieht und verbirgt (vgl. Ps 44,25; 89,47). Die besondere Nähe, in der sich Gott dem Kranken zumutet, besteht dann darin, dass er sich von ihm abwendet (Ps 88,15).¹⁵

Hier zeichnet sich ein systematischer Zusammenhang ab: Einerseits ist Gott nah, denn er straft – damit ist die *objektive* Seite der Krankheitserfahrung bezeichnet – andererseits verschließt er sich dem Kranken, der *subjektiv* Gott nicht erfahren kann. Das fasst er in der Rede von der Verborgenheit Gottes. In dieser Ambivalenz wird die Krankheit zu einem Ort, an dem sich der grundsätzliche Erfahrungsraum Gottes spezifisch verdichtet. Der kranke Beter hält an Gott fest, indem er ihn im Gebet stellt. Zugleich leidet er

15 Vgl. Groß, Walter: Ein schwerkranker betet. Psalm 88 als Paradigma, in: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt a.M. 1996, 101-118.

an einem Gottesentzug, der ihn in seiner Krankheit verzweifeln lässt. Der Topos vom *verborgenen Antlitz Gottes* (Ps 102,3) markiert die Möglichkeit eines einzigartigen Heils, einer besonderen Zuwendung Gottes: „*Gott sei uns gnädig und segne uns. Er lasse über uns sein Angesicht leuchten, damit auf Erden sein Weg erkannt wird und unter allen Völkern sein Heil.*“ (Ps 67,2f.) Zugleich muss dem Psalmenbeter klar sein, dass die Zuwendung Gottes im Entzug seiner Gnade bestehen kann; dass „die Rechte des Höchsten so anders handelt.“ (Ps 77,11) Damit entsteht ein Koordinatensystem, in dem sich das *theologische* Problem der Krankheit bestimmen lässt. Sie bedeutet mehr als nur den Verlust der Gesundheit – sie beinhaltet eine besondere Herausforderung des Gottesbezugs.

Dieser *Provokation Gottes* wird im Rahmen der atl. Gebetsliteratur *existenziell* begegnet. Zugleich kündigen sich aber bereits theoretische Debatten an. Das Buch Hiob verwickelt Gott ausdrücklich in einen theologischen Diskurs, der sich am erlittenen Leid entzündet. Die späteren religionskritischen Auseinandersetzungen präparieren auf dieser Linie zwei Probleme: Wie lässt sich das Handeln Gottes denken? Und kann es einen Gott angesichts des Leids seiner Schöpfung überhaupt geben? Vorab ist es von entscheidender Bedeutung, dass mit dem Buch Hiob die Theodizeefrage kanonisiert wird, also den Rang eines Offenbarungsdokuments hat. Mit anderen Worten: Nicht einfach im Leid, sondern darüber hinaus *in der Frage nach Gott* zeigt sich authentisch, mit wem man es zu tun hat. Die hartnäckige Rückfrage des Menschen nach Gott wird als Ort der Gottesbestimmung markiert. Im Prozess des Fragens eröffnet sich von daher ein Handlungsraum – mit Hans Urs von Balthasar gesprochen: das theologische Drama, in das der Mensch nicht als bloßer Zuschauer, sondern seinerseits als Akteur verwickelt ist.

Gregor Maria Hoff

3. *Die verlorene Gesundheit:
Die Theodizeefrage als Ort einer problematischen theologischen
Positionsbestimmung*

Damit wird aber bereits ein entscheidender Schritt getan. Biblisch gibt es keinen Raum über Gott hinaus, in dem die Frage nach der Bedeutung des Leids gestellt und beantwortet werden könnte. Implizit wird eine Gottesvorstellung eingesetzt, die Anselm von Canterbury später formalisieren wird: *Gott als der, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann*. Nur von dieser Größe Gottes her lässt sich unter den Voraussetzungen, mit denen die biblischen Autoren antreten, die Auseinandersetzung angemessen führen. Der Diskurs über das Leid führt also nicht aus dem Glauben heraus, sondern setzt auf die Spur eines Gottes, der sich in seiner Allmacht oft so kläglich ohnmächtig erweist. Bereits diese Kennzeichnung der theoretischen Ausgangslage kann einen weiteren wichtigen Umstand der biblischen Rede von Gott angesichts des Leids in ein anderes Licht rücken: Es ist eben kein Zufall, dass Narrative für das Unfassbare aufkommen müssen.¹⁶ In den vielfältigen Erzählungen, in denen Leid thematisiert wird, werden die Spannungen ausgetragen, die der Glaube an einen guten Schöpfergott mit sich bringt. Er droht sich in den Fallstricken seiner immer wieder katastrophalen Schöpfung zu verfangen. Dennoch trauen die biblischen Traditionen diesem Gott, so unterschiedlich sie im Einzelnen bleiben, aber auch dann noch eine Wendung zum Guten zu, wenn er selbst für die entsprechenden Katastrophen verantwortlich zeichnet.¹⁷

16 Zur unaufgebbaren Bedeutung einer *narrativen Theodizee* vgl. Werbick, Jürgen: *Theologie als Biographie: Das „Leben Gottes“ als Geschichte seiner Selbstbehauptung?*, in: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): *Gott – ratlos vor dem Bösen?* (QD 177), Freiburg u.a. 1999, 153-172, besonders 171f.

17 Vgl. Groß, Walter/Kuschel, Karl-Josef: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 21995.

Genau damit wird eine unverzichtbare Perspektive ermöglicht, die auch den klassischen Theodizeediskurs umstellt. Zunächst stehen die logischen Anschlussfragen nach der Existenz Gottes angesichts des Leids und nach der Überzeugungskraft einer Vorstellungswelt, die mit dem Handeln Gottes jederzeit rechnet, auch mit den biblischen Gotteserzählungen auf dem Plan. Dabei muss eine wesentliche Einschränkung berücksichtigt werden:

„Das Alte Testament kennt zwar der Sache nach individuelle Freiheit und persönliche Verantwortung, aber noch keine begriffliche Reflexion über die menschliche Freiheit, insofern auch noch nicht das Problem der Zuordnung göttlichen und menschlichen Handelns; es stellt – wie auch noch das Neue Testament – beides unvermittelt nebeneinander.“¹⁸

Im Laufe des theologisch inspirierten und philosophisch moderierten Theodizeediskurses ist nun eine Reihe von theoretischen Entwürfen entstanden. Die klassische Fassung des Problems, konzentriert bereits von Epikur, fragt nach dem Verhältnis der Attribute *gut* und *allmächtig* und verbindet sie mit der Existenzfrage nach Gott im Horizont des Leids. Die verschiedenen Versuche einer Modifikation der Grundeigenschaften Gottes forcieren das Problem nur: Wenn Gott in einem letztlich nicht einmal mehr analogen Sinn *gut* und *allmächtig* sein soll, lässt er sich menschlich nicht mehr verstehen, also auch nicht ansprechen und anbeten. Er droht zu einer willkürlichen Größe reduziert zu werden oder in einer Form unverständlicher Transzendenz unterzugehen. Die klassischen freiheitstheologischen Auflösungen suchen nach einer Auflösung des Problems, indem sie das Gut der Freiheit so hoch veranschlagen, dass das Leid als Preis der Liebe¹⁹ eine postume Legitimation

18 Groß, Walter: „Trifft ein Unglück die Stadt, und der Herr war nicht am Werk?“ (Amos 3,6), in: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt a.M. 1996, 83-100; hier: 84.

19 Vgl. Greshake, Gisbert: Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Freiburg u.a. 1988.

erfährt. Der entsprechende Ansatz lässt sich noch radikalisieren: Als Hegel Schillers „Wallenstein“ liest, steht er verstört vor dem Scheitern jeder *geschichtstheologischen* Theodizee. Sein eigenes geist-philosophisches Projekt führt sie dann als Totalisierung der Geschichte im Zeichen des Absoluten durch. Die Opfer der Geschichte werden dabei letztlich verwunden. Genau dieser Weg ist spätestens seit Dostojewski versperrt.²⁰ Ein Gott, dessen Opfer sich nachträglich – auch durch ein rettendes Eingreifen – verrechnen lassen, kann schon deshalb nicht glaubwürdig sein, weil er vorab anders hätte schaffen können.

Genau das führt noch einmal auf die Frage nach den Eigenschaften Gottes und seinen Handlungsmöglichkeiten zurück. In einer modernen spekulativen Variante der Leibniz'schen Theodizee greift Armin Kreiner auf eine Einsicht der Physik des 20. Jahrhunderts zurück. Das sogenannte *anthropische Prinzip* beschreibt die Entdeckung, dass eine minimale Veränderung der Ausgangsbedingungen nach dem Urknall alles zugelassen hätte, nur kein menschliches Leben wie wir es kennen. Daraus lässt sich nicht bereits das teleologische Argument gewinnen, dass der Kosmos genau auf den Menschen hin geschaffen worden sei. Aber es ermöglicht das Gedankenspiel, dass Gott keine bessere als die vorhandene Welt habe schaffen können – allerdings unter einer bestimmten Rücksicht:

„Die Pointe dieser Hypothese besagt nicht, dass Gott keine andere schlechthin bessere Welt hätte schaffen können. Sie besagt vielmehr, dass Gott keine Welt hätte erschaffen können, die in wertrelevanter Hinsicht grundsätzlich der unseren ähnlich ist, aber eben entschieden weniger natürliche Übel enthält... Zu den Welten, die Gott nicht erschaffen kann, gehören alle logisch unmöglichen Welten, also jede Welt, die logische Widersprüche enthält. Zu diesen unmöglichen Welten gehört selbstverständlich jede Welt, in der wahr wäre, dass Gott nicht existiert.“²¹

20 Vgl. Neuhaus, Gerd: Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens, Freiburg u.a. 21994.

21 Kreiner, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg u.a. 1997, 365f.

Die Rede von der Allmacht Gottes unterliegt damit einer Einschränkung. Sie ist als Selbstbindung Gottes an jene Gesetze zu verstehen, die als Naturgesetze überhaupt etwas wie Leben ermöglichen. In diesem Zusammenhang tritt nun das anthropische Prinzip mit seiner Feststellung in den Blickpunkt,

„dass Biogenese und Anthropogenese nur in einem Universum möglich waren, das exakt bestimmte physikalische Werte aufweist, wie spezifische Ausgangsbedingungen sowie bestimmte Naturgesetze und -konstanten. Minimalste Abweichungen dieser Werte hätten die Entstehung von Leben definitiv vereitelt.“²²

Nur in einer solchen Welt kann Freiheit entstehen, die wiederum besondere Werte aktiviert. Nur in einer solchen Welt kann der Mensch das – theologisch gesprochen: eschatologische – Ziel seiner sittlichen Vervollkommnung erreichen.²³ Der Preis der Freiheit bleibt freilich das entscheidende Problem.²⁴ In diesem Zusammenhang hat Gerd Neuhaus darauf aufmerksam gemacht, dass damit ein subtiler Opfermechanismus beansprucht wird:

„Warum sind die Güter der sittlichen Freiheit nur um den Preis unschuldiger Opfer zu gewinnen, die dabei regelrecht verbraucht werden?“²⁵

Darüber hinaus droht sich das Konzept der Allmacht in Kreiners Entwurf hinter dem eigenen Rücken aufzulösen. Gott ist an logische Operationen gebunden, die, einmal verselbständigt, immer neue unmögliche Welten kreieren lassen – wie das zitierte Beispiel jener Welt belegt, *in der wahr wäre, dass Gott nicht existiert*. Das ge-

22 Ebd., 373.

23 Vgl. ebd., 238 (im Anschluss an den theodizee-relevanten Soul-Making-Process nach Hick, John: *Evil and the God of Love*, London 1966).

24 Vgl. die Kritik von Hoerster, Norbert: Ohne den Bösewicht wäre das Gute nicht. Armin Kreiner rechtfertigt die Übel der Welt mit der Freiheit der Menschen, in: *FAZ* 11.4.98 (Nr. 85) 8.

25 Neuhaus, Gerd: Zwischen Protestatheismus und Erlösungsgewissheit. Auf dem Weg zu einer christologischen Theodizee, in: Müller, Klaus (Hrsg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 101-118; hier: 109.

bene Problem hebt entweder das Konzept Allmacht auf, weil es Gott vorab an die Geltung einer noch einmal unabhängig von ihm existierenden Logik bindet (eine andere Logik wäre nämlich nicht denk- und schaffbar) oder es verweist kritisch auf das zugrunde gelegte Vernunftkonzept zurück und rührt damit an den Kern jeder Theodizee: an die theologisch zu justierenden Erwartungen einer an Problemlösungen orientierten Vernunft.²⁶

4. *Eine theologische Inversion im Zeichen der Theodizee:
Das Buch Hiob als Problemmkorrektur*

Erst jetzt betritt man den eigentlich heißen Boden des theologischen Theodizeeproblems und der Frage nach dem Handeln Gottes. Das Buch Hiob markiert hier einen theologisch bedeutsamen Einschnitt. Mit seinem Ende spricht Gott das letzte Mal *selbst* im Tanach. Die entsprechende Kanon-Redaktion wird man als bewusste theologische Regie zu begreifen haben. Ihre Leistung: Sie justiert den späteren *philosophischen* Theodizeediskurs vorab *theologisch* und formuliert die Ausgangsbedingungen seiner folgenden Durchführungen. Die letzte Selbstmitteilung Gottes bekräftigt nämlich, dass der Allmächtige ein letztes Geheimnis bleibt. Allerdings muss sich der Mensch diesem Geheimnis stellen. Hiob will nach seiner scharfen Gottesauseinandersetzung darauf verzichten:

„Siehe, ich bin zu gering. Was kann ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal habe ich geredet, ich tu es nicht wieder; ein zweites Mal doch nun nicht mehr.“ (Ijob 40,4f.)

26 Vgl. zur kritischen Diskussion dieses Problems ein Themenheft zu Kreiners Ansatz: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur 12 (2001); darin: Hoff, Gregor Maria: Die Theodizeefrage als Basisproblem theologischer Rationalitätstheorie, 181-183. Vgl. darüber hinaus ders.: Ist die >reductio in mysterium< irrational? Zu A. Kreiners Quaestio Disputata, in: ZKTh 121 (1999) 159-176.

Konsequenzen für die Rede von Gott und vom Menschen

Aber diesen Rückzug ins Verschweigen lässt Gott nicht zu. Stattdessen verändert er noch einmal die Ausgangsverhältnisse:

„Ich will dich fragen, du belebre mich!“ (Ijob 40,7)

Zugleich fragt er scharf danach, ob sich Hiob als letzte Instanz setzen will, die – über alles Fragen hinaus – über Gott selbst noch einmal zu Gericht sitzt (Ijob 40,8). Hier wird szenisch das prekäre Verhältnis von Glaube und Vernunft im Horizont des Leids und angesichts der unfassbaren Majestät Gottes bestimmt. Der Mensch wird von Gott selbst aufgefordert, zu fragen – und man darf sich an einen Hinweis von Hermann Krings erinnern, wonach *keinen Grund zu wissen einen Entzug von Freiheit bedeu*t.²⁷ Der Gott des Buches Ijob nennt freilich Gründe, indem er auf die Natur verweist, die er geschaffen hat – ihre Majestät, gefasst im Bild des Nilpferds, steht analog für die Macht und Größe Gottes ein, die sich an seiner Schöpfung ablesen, aber nicht durchdringen lässt. (Und welche Probleme sich damit verbinden, zeigt gerade die angesprochene Pestepidemie des 14. Jahrhunderts). Hiob lenkt am Ende nicht ein – er begreift, wo seine Fragen an ein Ende möglicher Antworten kommen: bei Gott selbst. Am Ende steht ein Erkenntnisprozess, kein Frageabbruch:

*„Ich hab’ erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt.“
(Ijob 42,2)*

Auf der Basis dieser veränderten Rede von Gott stellt Gott auch die Verhältnisse ein letztes Mal und entscheidend um: Hiob ist nicht zu Kreuze gekrochen, sondern im Widerstand seiner Fragen verändert sich seine Gottesauffassung. Indem er so fragt, durchbricht er einen problematischen Zusammenhang, der zugleich durch seine Fragen erst sichtbar wird. Er bestimmt bis heute

27 Krings, Hermann: Vom Sinn der Metaphysik oder über den Unterschied von Ursache und Begründung, in: PhJb 92 (1985) 98-109; hier: 99.

maßgeblich die Rede vom Menschen im Leid. Wer mit Aids in Afrika konfrontiert ist, sieht sich nicht nur einer medizinischen Marginalisierung ausgesetzt, sondern die damit verbundene soziale Ausgrenzung mit ihren ökonomischen und bevölkerungspolitischen Folgen wird immer wieder religiös begründet: als *Strafe Gottes*. Dieser unheilvolle Tun-Ergehen-Zusammenhang wird mit Hiob ansprechbar gemacht und zugleich durchbrochen. Die Perspektive des Hiob-Buches verlangt von daher eine veränderte Rede sowohl von Gott wie vom Menschen. Das wird auch dadurch markiert, dass die Haltung des Hiob umgestellt wird. Ausgangspunkt ist nicht mehr die Sorge um sich selbst (so berechtigt sie sein muss, zumal angesichts des Geschehenen), sondern der Blick auf seine Nächsten, für die er Fürbitte einlegt. Die entsprechende Bewegung transzendiert die gegebenen Selbstverhältnisse auf eine andere Ordnung der Dinge hin.

5. *Eine Wissensform des Menschen im Zeichen der Hoffnung:
Umstellungen der Gottesrede aus der Problemlogik der Theodizeefrage*

Das wiederum ist eine kritische Einsicht, die das Leben Hiobs verändert. Man steht hier vor einem wesentlichen Kriterium für die Belastbarkeit epistemischer Überzeugungen. Zugleich wird deutlich, dass sie von einer Haltung der Hoffnung motiviert werden, die sich wenigstens formal auch in der Theodizeefrage hält. Auf dieser Basis leistet sie einen eigenen Beitrag zur Verortung der Gottesrede im Raum einer radikalen Infragestellung Gottes *wie* des Menschen. Der Protest gegen das gegebene Leid lässt nämlich das Geschehene nicht unbearbeitet, weil das auf ein Einverständnis mit ereignetem Unrecht und dem eigenen Überleben hinausliefere. Es entsteht ein Raum der Gottesrede, der durch die Tür jener *Hoffnung um der Hoffnungslosen willen* betreten wird, die Walter Benjamin

wenigstens für einen Spalt offen halten wollte.²⁸ Eine Welt ohne sie wäre die ihrerseits sinnlose Affirmation des Absurden, die den eigenen Aufstand gegen das Leid nicht mehr rechtfertigen kann und somit letztlich auf fremde Kreide zecht.²⁹

Hoffnung ist das Schlüsselwort eines Glaubens, der auf Möglichkeiten Gottes noch über die menschlichen Möglichkeiten hinaus setzt.³⁰ Das wiederum korreliert mit dem konstitutiv zukunfts-offenen Charakter von Handlungen. Jede Handlung hat einen impliziten Hoffnungsindex, weil sie darauf setzt, dass sich ihr Ziel einlösen lasse. Wenn man von der Möglichkeit eines Handelns Gottes gerade angesichts seines scheinbaren Schweigens, seiner Abkehr, seiner Teilnahmslosigkeit spricht, muss man eine solche formale Zukunftsperspektive auch theo-logisch einsetzen. Das wiederum hat Folgen für die Bewertung jeder möglichen Theodizee. Die subjektive Hoffnung auf ein Handeln Gottes ist daran gebunden, dass jeder mögliche Eingriff Gottes in diese Welt zukunftsgerichtet bleibt. Die Theodizeefrage wird nun immer schon vom Maßstab einer Vollendung justiert, die sich gerade vom eschatologischen Heilshandeln Gottes her erst wirklich erschließt, weil legitimiert. Geschichtlich angeleitet von der Erfüllung einer enttäuschten Hoffnung gegen alle Hoffnung traut die Bibel Gott eben ein solches Handeln zu – der kranke Beter und der Sterbende am Kreuz sind die theologischen Bestimmungsorte dieser Hoffnung. Sie beziehen die Erfahrung Israels ein, dass die Macht Gottes am

28 Vgl. in diesem Zusammenhang seine Thesen „Über den Begriff der Geschichte“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser (Bd. I.2), Frankfurt a.M. 1974, 691-704; vor allem These II, III und VI.

29 Vgl. Neuhaus, Gerd: *Menschliche Identität angesichts des Leidens. Wonach fragt die Theodizeefrage?*, in: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a.M. 1996, 17-52; hier: 43f.

30 Wichtige Anregungen habe ich von der noch unveröffentlichten Studie meines Mitarbeiters M. Dürnberger erhalten: *Politik der Hoffnung. Skizzen zu einer praktischen Hoffnungstheologie* (Diplomarbeit Salzburg 2005).

Scheitelpunkt der Katastrophen eine Inversion der gegebenen Unheilsverhältnisse erlaubt. Die Theodizeefrage arbeitet sich vor diesem Hintergrund am Ausschluss des Lebens aus dem Leben ab und nimmt das Maß ihrer Frage an dem Gott, der den Einschluss des Lebens in seine Handlungspläne konstitutiv vorsieht – aber freilich immer wieder auf eine befremdende, unvorhergesehene Weise. So tritt er im Bewusstsein Israels gerade im Exil als Gott hervor, der das Heil *für alle Völker* will. Auf der Basis dieser theologischen Grammatik ist Gott auch die letzte (eschatologische) Überraschung eines Heils für alle Menschen zuzutrauen.³¹

Was ergibt sich damit systematisch für die Rede von Gott? Die Theodizeefrage ist der Ort einer präzisen Bestimmung der Gottesrede im Zeichen einer Haltung unabgefundener Hoffnung – mit der Bereitschaft, sich auf jene Umstellungen der Gottrede einzulassen, die Gott selbst vornimmt. Im Horizont von Gesundheit und Krankheit stellen sich die Fragen nach den Handlungsmöglichkeiten Gottes, gerade weil er in die unendlichen Leidgeschichten der Welt nicht eingreift. Damit verbindet sich auch die Frage nach dem Sinn einer Gebetsadresse an einen Gott, der sich apathisch zurückgezogen zu haben scheint – wenn es ihn denn geben sollte.

An diesem Punkt zeigen die Gebetstraditionen der Psalmen und der biblischen Klagelieder, dass diesem Gott ein Heil zugetraut wird, das man als Mensch nur erhoffen kann, ohne seine Wirklichkeit anders als in vorläufigen, tastenden Bildern vorstellen zu können. Die Möglichkeit, das Heil Gottes noch im Unheil zu erfahren oder wenigstens erhoffen zu können, schließt bereits formal als Bedingung der Möglichkeit der eigenen Gottrede ein, dass dieser

31 Vgl. dazu die anregende Reformulierung des Apokatastasis-Gedankens bei Striet, Magnus: Versuch über die Aufhebung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: Wagner, Harald (Hrsg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), Freiburg u.a. 21998, 48-89; hier: 73-79.

Gott ein Heil über die Möglichkeiten des Menschen hinaus schaffen kann. In der Deutungstradition der Glaubensgeschichte Israels werden dafür Erinnerungspunkte bezeichnet: vom Exodus bis zum Exil, also gerade von katastrophalen historischen Zusammenhängen konnotiert. Christlich ist der entscheidende Einschnitt in dieser Hinsicht die prekäre Hoffnungsgeschichte, die sich mit dem Tod Jesu am Kreuz verbindet. Dabei wird etwas Überraschendes sichtbar: Gott tritt in einem Gefüge von Bedingungen auf, unter denen eigentlich nicht mehr mit ihm zu rechnen war. Und er kann *anonym* begegnen. In den Narrativen, die von den Begegnungen mit dem Auferstandenen handeln, tritt Jesus oft zunächst unerkannt auf. Paradigmatisch bleibt Jesus für die Emmausjünger ein Unbekannter, und als er sich zu erkennen gibt, entzieht er sich ihnen sofort wieder. Die Begleitung Gottes wird als Moment eines Lebenswegs gekennzeichnet, der auch unter den Vorzeichen des Nicht-Offensichtlichen und einer bleibenden Anonymität Gottes (hier in Jesus Christus) nicht ausschließen kann noch darf, dass Gott im Spiel ist.

Das wiederum ist nicht Aspekt theoretischer Ableitungen. Wer von Gott spricht, kann nicht anders, als ihm die Lebensmacht zuzutrauen, die er für uns oft nicht *ist* – sondern sich als solche erst erweisen muss. Die Offenbarungstheologie Martin Luthers sieht von daher nur konsequent im Kreuz die Gegenwart Gottes *sub contrario*. Dennoch muss die Rede von Gott heute plausibilisierbar sein. Sie muss Anhaltspunkte für das Verstehen liefern. Sie sind freilich – theologisch zwingend – nicht vorab zu ermitteln, sondern nur auf der Basis einer Heilsgeschichte zu erfassen. Das verlangt nicht den blinden Glaubenssprung; das fordert keinen fideistischen Dezisionismus. Vielmehr ist ernst zu nehmen, was das NT von Jesus Christus beansprucht: dass man in ihm auf einzigartige Weise Gott selbst begegnen kann. Dieses *formale* Kriterium der soteriologischen Singularität ist zugleich ein *materiales* für den Versuch, den Glauben an ihn rational zu rechtfertigen. Man wird näm-

lich folgerichtig einsetzen müssen, dass es sich um ein singuläres Ereignis gehandelt hat, das im Heiligen Geist – also in einem Vermittlungs- und Interpretationsprozess – gegenwärtig bleibt. Das singuläre Geschehen kann nicht anders als in einer eigenen Gedächtniskultur bewahrt werden. Dass es nichts Irrationales beansprucht, findet sein Maß an den Hoffnungen des Menschen. Sie sind durch die Erfahrungen von Interpreten angeleitet, deren Zeugnis er als glaubwürdige, authentische Vermittlung vertraut.

Zu einem solchen Vertrauen muss man sich entscheiden. Es behält etwas Unverrechenbares wie jede Evidenz, die sich auch nur bis zu einem gewissen Punkt analytisch auflösen lässt. (Anders könnte man die Interpretationskonflikte der Philosophiegeschichte nur mit der Ignoranz oder dem Unwillen der jeweiligen Gesprächspartner, erneut standpunktgebunden, erklären.) Theologisch gibt es für diesen Vorgang ein so präzises wie problematisches Konzept: Gnade. Dass aber Gott letztlich immer mit einer Gnade auf den Menschen antwortet, die ihm in seiner Suche nach alles umfassender und einholender Liebe gerecht wird, das ist eine Hoffnungsfigur, die am Leben und Tod und an der – nur im Glauben erschlossenen – Auferweckung des Jesus von Nazareth hängt, also nicht blind, nicht begründungslos auftritt. Die Hoffnung auf die Gnade Gottes sprengt nun freilich den Vorstellungsraum dessen, was man sich verdienen kann; was einem zurecht geschieht. Theologisch ist Gott dennoch alles Andere als eine Instanz souveräner Willkür, sondern Ort einer Liebe, die sich am Ende der Zeiten durchsetzen wird – gegen allen geschichtlichen Anschein, für den die Menschheitskatastrophen hinlängliches Material liefern.

Man erwäge die Alternativen: den konsequenten Verzicht auf Hoffnung; die menscheitpädagogisch reduzierte Bedeutung jeder Erinnerung an die Toten; die resignative Teilnahme an allen irreparablen Krankheitsgeschichten; den apathischen Blick auf die Siegerseite, deren Glück eine Gesundheit bleibt, die im Zeichen totalisierten Unheils strahlt. Kein normativer Appell kommt ratio-

nal gegen diese Option auf – aber der auf der Basis einer Hoffnungsanalytik und des Gottesgedankens ins Eschatologische verlängerte Handlungsraum Gottes lässt sich auch an dem bemessen, was fehlt, wenn Er fehlt. Im Unabgeholtenen ist dann der Ort zu suchen, an dem von Gott neu und je anders im Horizont von Gesundheit und Krankheit als den Ernstfällen unseres Lebens zu sprechen ist.

6. *Nach der Theodizee:
Gesundheit als Problemfokus einer veränderten Rede vom Gott
und vom Menschen*

Von daher muss das Problemfeld noch einmal vermessen werden. Gesundheit und Krankheit sind nicht nur persönliche Erfahrungen, sondern Diskurse, an die sich wiederum ein traditionsstarker philosophisch-theologischer Diskurs koppelt: die Theodizeefrage. Mit ihr entsteht eine entscheidende *theologische* Erkenntnis: Sie ist rational nicht *lösbar* – nicht weil sie unberechtigte Fragen adressiert, sondern weil sie diese auf einer Basis stellt, die vorab keine „befriedigende“ theoretische Antwort erlaubt. Sie greift auf ein Gottesbild zurück, das sie im Prozess seiner theoretischen Erpressung konterkariert. Wenn Gott die entscheidende Lebensgröße ist, über die hinaus Größeres nicht zu denken ist, heißt das nicht, dass man dieser Größe irrational ausgeliefert wäre; allerdings scheitert die klassisch moderne Zuordnung von der autonomen Bestimmung der Vernunft und ihrer heteronomen Überforderung im Namen Gottes an der Benennung dieser Größe. Das Spezifische *Mehr*, der Anselmsche Komparativ seines Gottes**begriffs**, kann so nicht zur Sprache kommen. Er erinnert daran, dass jeder theologische Sprechversuch konstitutiv daran gebunden ist, zu sagen, was unsagbar bleiben muss: Mehr als die formale Festlegung auf das

Maior Gottes erlaubt Anselm nicht. Aus guten Gründen: Es ist die theoretische Aporie der Gotteserfahrung, die in der Unbegreiflichkeit den Ort bestimmt, an dem man Gott ausgesetzt ist.

Was bedeutet das für den gegebenen Problemzusammenhang? Gesundheit und Krankheit bezeichnen wesentliche Orte, an denen sich die Auffassung vom Menschen und von Gott heute entscheidet. Der *belagerte Körper*³² ist seinerseits ein Raum, der den Menschen im Zugriff verschiedener Mächte zeigt. Kümmerte man sich vormodern im Zeichen einer caritativen Fürsorge um den kranken Menschen, so veränderte das Hospital der anbrechenden Moderne diese Perspektive entscheidend.³³ Der Kranke musste verbessert werden, weil er gebraucht wurde. Michel Foucaults Analysen der Gouvernamentalität³⁴ haben darauf aufmerksam gemacht, dass das Interesse des Staates am gesunden, einsatzfähigen Körper die Arbeitskraft meinte, den Menschen also in einem politischen, militärischen und ökonomischen Wissen bestimmte. Am Beginn des 21. Jahrhunderts zeigen sich die Grenzen dieser ins Säkulare ausgewanderten Theodizee deutlich. Es sind zum einen die Grenzen erschöpfter Finanzen und neuer Ungleichgewichte in der Verteilung von Lebensressourcen. Zum anderen führen aber auch die Techniken der medizinischen Reparaturleistungen und des sportiven Sich-selber-Verbesserns vor Augen, was unmöglich bleibt. Der Zielpunkt dieser Bewegungen auf einen neuen Menschen zu – wie sie Michel Houellebecq in seinen Romanen schonungslos freigelegt hat – ist nicht einfachhin der schöne Körper, sondern der *perfekte Mensch*.³⁵ Die Ästhetisierung ist der Schleier des Wissens vom

32 Vgl. Baumann, Zygmunt: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg 1997, 195-198.

33 Vgl. Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München 1973.

34 Vgl. ders.: *Dits et Ecrits 4*, Frankfurt a. M. 2005, 729.

35 Vgl. Houellebecq, Michel: *Elementarteilchen. Roman*, München 2001; ders.: *Die Möglichkeit einer Insel. Roman*, Köln 2005.

Konsequenzen für die Rede von Gott und vom Menschen

Menschen, der einer radikalen Anthropodizee bedarf. Sie ist nur bedingt finanzierbar – für die wenigen, an denen sich das Bild vom Menschen auf Zukunft hin wird messen lassen. Krankheit droht einmal zum Verbrechen der versäumten Vorsorge zu werden.

Gesundheit ist von daher das Problem der Rede vom Menschen, der im Kranken wieder den sozialen Ballast entdeckt, diesmal der Finanzierungslücken unserer Gesundheitssysteme und ebenso auch der privaten Lebenspläne jener Betroffenen, die für die Ausfälle der Kranken aufkommen müssen. Diese Umstellung im Wissen vom Menschen macht ein letztes Mal deutlich, worin die unverzichtbare Bedeutung einer Sprache von dem Gott liegt, der *im Menschen* das *Unsägliche* der Krankheit und von daher das *Unsagbare* seiner Marginalisierung zum Thema zu machen erlaubt – und *über ihn hinaus*.

