

THOMAS JOHANN BAUER

## Dem Sinnlosen Sinn geben?

Die Gottesfrage in der Krise von Pandemie und Krankheit

Wer auf die aktuelle Corona-Krise mit unzähligen toten und leidenden Menschen blickt, wird hinreichend Grund haben, den Glauben an einen allmächtigen, gerechten und gütigen Gott kritisch zu hinterfragen. Unter diesem Vorzeichen motiviert die aktuelle Krise, einen Blick auf die Sicht von Seuchen in der biblischen Tradition, aber auch in der Geistesgeschichte der westlichen Welt zu werfen. – *Thomas Johann Bauer*, Studium der Katholischen Theologie in Regensburg, der Klassischen Philologie in Gießen; Dr. phil. Gießen (2006), Dr. theol. Freiburg i. Br. (2011); 2013 ass. Professor für Neues Testament an der Universität Freiburg (CH); seit 2014 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Universität Erfurt; wissenschaftlicher Leiter des Vetus Latina-Instituts Beuron. – Veröffentlichungen u. a.: Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11 – 21,8 (BZNW 148), Berlin – New York 2007; Who is who in der Welt Jesu?, Freiburg/Br. 2007 (2013); Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater (WUNT 276), Tübingen 2011.

### I.

Am Anfang der Literatur und Kultur des Abendlandes steht – etwas plakativ und undifferenziert formuliert – eine Seuche, die ein Gott als Strafe über die Menschen bringt. Die *Ilias*, das große unter dem Namen des mythischen Dichters Homer überlieferte Epos aus dem 8. Jahrhundert v. Chr., beginnt damit, dass der Priester Chryses in das Lager der Griechen vor Ilion (Troja) kommt und sie bittet, seinen Gott Phoibos Apollon Achtung und Ehre zu erweisen und seine Tochter Chryseïs herauszugeben, die von den Griechen bei ihren Beutezügen geraubt worden war und Agamemnon, dem Anführer der Griechen, als Kriegsbeute und Ehrengeschenk zugefallen war (*Il.* 1,8ff.).<sup>1</sup> Agamemnon jedoch, bedacht auf seine eigene Ehre, verweigert nicht nur die Herausgabe, sondern beleidigt den Priester und missachtet damit den Gott, in dessen Namen der Priester die Griechen beschworen hat. Der Priester wendet sich klagend im Gebet an seinen Gott, und Phoibos Apollon erhört seine Klage. Er steigt voll Zorn herab vom Olymp, dem Berg und Sitz der Götter, und bringt mit seinen Pfeilen die Pest über das Heerlager der Griechen, die vor Ilion liegen. Zuerst zielt er mit seinen Krankheit und Tod bringenden Pfeilen auf Lasttiere und Hunde, dann auf die Griechen selbst.

<sup>1</sup> Homer, *Ilias*. Neue Übertragung von Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt/M. 1975.

Neun Tage wütet die Seuche unter den Griechen, und es brennen unaufhörlich die Scheiterhaufen für die Toten, bevor am zehnten Tag in der Heeresversammlung der Held Achilleus den Anführer Agamemnon beschwört, den Gott nach der Ursache seines Grolls gegen die Griechen zu befragen und zu erkunden, wie er mit Opfern zu besänftigen ist. Der Seher Kalchas benennt in der Versammlung den Schuldigen und die Ursache der Seuche und gibt an, wie der Zorn des Gottes besänftigt und die Seuche beendet werden kann. Agamemnon erklärt sich bereit, auf Chryseis zu verzichten, um den Gott zu beschwichtigen und die Seuche zu beenden, doch fordert er, dass ihm als Kompensation für seinen Verzicht Briseis aus der Kriegsbeute des Achilleus zugesprochen werde.

Erst als der Priester Chryses seine Tochter zurückerhält, gebietet der Gott der Seuche Einhalt. Der in seiner Ehre verletzte Held Achilleus zieht sich vom Kampf zurück und klagt die erlittene Schmach seiner Mutter, der Göttin Thetis, die bei Zeus, ihrem Vater und dem höchsten Gott der Olympischen Götter, erwirkt, dass den Griechen jeder Sieg über die Trojaner versagt wird, bis die Ehre ihres Sohnes wiederhergestellt wird. Eingebettet ist der Krieg in eine Mischung aus Kränkung von Gottheiten und Verletzung des von Göttern sanktionierten Rechts durch den trojanischen Prinzen Paris, der einen Schönheitswettstreit unter Göttinnen entscheiden musste und aus Sparta Helena, die Gemahlin des Königs Menelaos raubte, die ihm die im Wettstreit zur Siegerin gekürte Göttin Aphrodite wegen ihrer Schönheit als Lohn zugesprochen hatte.

Auch die bekannte Tragödie *König Oidipos* des athenischen Dichters Sophokles (497/496–406/405 v. Chr.) beginnt mit einer Seuche.<sup>2</sup> Als Urheber der Pest, von der die Stadt Theben heimgesucht wird, erscheint der feuertragende Gott, also wieder Phoibos Apollon, dessen Pfeile Krankheit und Tod über die Menschen bringen (*Oid. T.* 27f.). Da man keinen Rat mehr weiß, hat König Oidipos einen Boten zum Heiligtum des pythischen Apollon in Delphi geschickt, um beim Orakel des Gottes zu erfragen, was die Ursache der Seuche ist und wie sie beendet werden kann (*Oid. T.* 69–71). Vom Orakel erfahren König und Volk, dass der ungesühnte Mord am früheren König Laios, dem Vorgänger des Oidipos und ersten Gatten der Königin Iokaste, der Grund der Seuche ist. Werden der Mord gesühnt und die Mörder des Königs bestraft, würde die Seuche enden (*Oid. T.* 95ff.). Eifrig macht der König sich daraufhin an die Suche nach dem Mörder (*Oid. T.* 216ff.), und der Fortgang der Tragödie enthüllt allmählich, dass Oidipos, der sich zunächst der Einsicht verschließt, nicht nur der Mörder des früheren Königs ist, sondern dass er sich in noch größeren Frevel verstrickt hat, weil dieser König Laios sein eigener Vater war und er mit dessen Frau die eigene Mutter geheiratet und mit ihr Kinder gezeugt hat (*Oid. T.* 447ff.). Als Königin

<sup>2</sup> Sophokles, *König Ödipus*. Übersetzung und Nachwort von Kurt Steinmann, Stuttgart 2002 (1989).

Iokaste das Geschehene durchschaut, nimmt sie sich das Leben (*Oid. T.* 1234ff.), und Oidipos, der sich der Wahrheit nicht mehr verschließen kann, blendet sich selbst (*Oid. T.* 1268ff.).

Eingebettet ist das Geschehen in eine Folge von Ereignissen, die mit einem Spruch des Gottes Apollon beginnt, der Laios und Iokaste das ihnen bestimmte Schicksal ankündigt, und mit ihrem vergeblichen Versuch, sich ihrem Geschick zu entziehen, indem sie beschließen, ihren neugeborenen Sohn zu töten (*Oid. T.* 711ff.). Der Plan misslingt, weil der Diener, der das Kind töten soll, Mitleid hat und den Knaben einem Mann übergibt (*Oid. T.* 1178ff.), der ihn nach Korinth bringt, wo er von König Polybos als Sohn erzogen wird (*Oid. T.* 774ff.). Vom Gott von Delphi erfährt der junge Oidipos sein Geschick, und im Bemühen, den Spruch des Gottes und seinem Geschick zu entgehen, trifft er auf Laios, den er im Streit erschlägt, ohne seine Identität zu kennen, und kommt nach Theben, das er von der Sphinx befreit, und wird zum Lohn Gemahl der Königin und König der Stadt. In das vorherbestimmte unheilvolle Geschick des Oidipos und der Iokaste werden auch die gemeinsamen Kinder hineingezogen.<sup>3</sup>

Aufgeklärt, sachlich und geradezu modern erscheint gegenüber der mythischen Erklärung und Deutung der Seuchen bei Homer und Sophokles die berühmte Schilderung der Pest in Athen in den Jahren 430–426 v. Chr., die sich in der Darstellung des *Peloponnesischen Krieges* des athenischen Historikers Thukydides (vor 454 bis 399/396 v. Chr.) findet.<sup>4</sup> Er berichtet im zweiten Buch seines großen Geschichtswerks, dass diese Seuche in der Stadt wenige Tage, nachdem die Peloponnesier im Sommer 430 v. Chr. unter Führung der Spartaner in Attika eingefallen waren und mit der Belagerung Athens begonnen hatten (2,47), ausbrach.<sup>5</sup> Nach Thukydides sei die Seuche schon früher an anderen Orten aufgetreten, habe aber nie zuvor ein solches Ausmaß angenommen. Die Ärzte seien besonders betroffen gewesen, weil sie am meisten Kontakt mit Kranken hatten. Bei Orakeln und Göttern habe man keine Hilfe gefunden und sich schließlich in sein Schicksal ergeben. Thukydides erwähnt nur kurz Spekulationen über Äthiopien als Ort der Entstehung der Seuche und über ihr Eindringen über den Hafen Piräus nach Athen sowie den Verdacht, die Peloponnesier hätten das Trinkwasser vergiftet und die Athener absichtlich infiziert (2,48). Stattdessen schildert er

<sup>3</sup> Das weitere Geschick und den Fortgang des Mythos hat Sophokles in zwei weiteren seiner erhaltenen Tragödien behandelt, im *Oidipos auf Kolonos* und in der *Antigone*.

<sup>4</sup> Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, übersetzt und herausgegeben von Helmuth Vretska und Werner Rinner, Stuttgart 2000 (1986).

<sup>5</sup> Um welche Krankheit es sich handelte, lässt sich aus der Schilderung rückblickend nicht mehr erschließen. Für eine Geschichte der Pest bis in die Gegenwart vgl. *Paul Slack*, *Die Pest* (aus dem Englischen übers. von Ursula Blank-Sangmeister unter Mitarbeit von Anna Raupach), Stuttgart 2015.

breit die unterschiedlichen Symptome und den Verlauf der Krankheit, die meist tödlich verlief und die außer Menschen auch Tiere befiel (2,49f.).

Thukydides informiert auch über die sozialen Folgen der Krankheit, gegen die sich kein Heilmittel finden ließ. Die Menschen vermieden aus Angst vor Ansteckung, einander zu besuchen, und stumpften in ihrer Angst immer mehr gegenüber dem Leid und der Not der Verwandten und Freunde ab (2,51). Nur die, die die Krankheit glücklich überstanden hatten und so gegen eine erneute Ansteckung immun waren, zeigten noch Mitleid mit den Kranken und Sterbenden. Der Sommer habe, so analysiert Thukydides, mit seiner Hitze zur Ausbreitung und Eskalation der Seuche ebenso beigetragen wie der Krieg, der immer mehr Leute vom Land hinter den Mauern Athens und zwischen den Länglichen Mauern, die die Stadt und Piräus verbanden, Schutz suchen ließ (2,52). Eine Bestattung der Toten in der gewohnten Weise war kaum mehr möglich. Mit der fortschreitenden Ausbreitung und Dauer der Seuche seien in der Stadt zunehmend Moral und Ordnung zusammengebrochen (2,53).

## II.

Auch die biblisch-jüdische Tradition kennt Krankheiten und Seuchen als Strafe Gottes.<sup>6</sup> Das Buch Exodus berichtet, wie JHWH Mensch und Vieh in Ägypten mit Geschwüren und aufplatzenden Blasen schlägt, als der Pharao nach einer Reihe von Plagen Israel noch immer nicht aus Ägypten fortziehen lässt (Ex 9,8–12).<sup>7</sup> Der Pharao, von JHWH verstockt, lässt Israel auch nach dieser und weiteren Plagen nicht ziehen, sodass JHWH als letzte Plage und Strafe bei Mensch und Tier in Ägypten jeden erstgeborenen Nachkommen erschlägt (Ex 12,12–13). Nach einer parallelen Überlieferung in den Königsbüchern und im Buch Jesaja tötet JHWH durch seinen Engel 185.000 Mann im Heer der Assyrer, die Jerusalem belagern, und zwingt König Sanherib zum Abzug aus der Stadt (2 Kön 19,35–37; Jes 37,36–38; in Sir 48,21 mit einer Seuche im Heer der Assyrer verbunden). Das Motiv der Seuche oder Pest als Strafe Gottes taucht auch im Kontext der Überlieferungen über die Lade, den zentralen Kultgegenstand und Symbol der Gegenwart JHWHs (leerer Thron), in den Samuelbüchern auf (1 Sam 4,1–7,1). Die Philister erbeuten im Krieg gegen Israel die Lade und bringen sie nach Aschdod in den Tempel ihres Gottes Dagon. Die machtvolle Gegenwart JHWHs lässt im Tempel das Standbild und Symbol der Gegenwart des Dagon vor der Lade in der Haltung der Anbetung niederfallen und, als man es wieder aufrichtet, findet man es mit abgeschlagenem Kopf und Händen

<sup>6</sup> Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Krankheit, in: Neues Bibel-Lexikon 2 (1995), Sp. 542–544.

<sup>7</sup> Anmerkungen und Erklärungen zu den besprochenen alttestamentlichen Stellen in: Stuttgarter Altes Testament. Kommentierte Studienausgabe, 2 Bde., hg. von Christoph Dohmen, Stuttgart 2017.

auf dem Boden vor der Lade. Über die Bewohner von Aschdod und sein Umland aber kommt die Pest. Als man die Lade nach Gat und dann nach Ekron bringt, kommt die Pest über die Bewohner dieser Städte, sodass die Philister auf Rat ihrer Priester und Propheten die Lade mit Weihegeschenken und Sühnopfern nach Israel zurückschicken.

Die Pest als Strafe Gottes findet sich in den Samuelbüchern auch in der Erzählung über die Musterung des Volkes durch David (2 Sam 24,1–25). David selbst sieht hier ein, dass er sich mit der Musterung und Feststellung der Wehrhaftigkeit des Volkes gegen JHWH vergangen hat, und sucht eine Lösung, den Zorn und die Strafe JHWHs abzuwenden. Durch den Propheten Gad legt JHWH dem König drei Wege der Sühne vor, zwischen denen er wählen kann: sieben Jahre Hungersnot, drei Monate Flucht und Verfolgung durch die Feinde oder drei Tage Wüten der Pest im Land. David wählt die Pest. Nicht übersehen werden darf, dass die Erzählung mit dem nicht näher begründeten und motivierten Zorn JHWHs gegen Israel einsetzt, der Anlass dafür ist, dass er David zu einer Handlung reizt, die ein Vergehen ist und Strafe verdient. Die Erzählung greift diesen Gedanken noch einmal auf, wenn es am Ende der festgesetzten Frist des Wütens der Pest mit 70.000 Toten im Land heißt, dass JHWH das Unheil des Volkes reut und dem Pestengel Einhalt gebietet. Der Zorn Gottes gegen das Volk fängt auch die klagende Anklage Davids auf, dass das Volk leidet und büßt, obwohl er sich gegen JHWH vergangen hat.

Seuchen, Krankheiten und Tod als Strafe JHWHs richten sich in der biblisch-jüdischen Tradition gleichermaßen gegen die Feinde des Volkes wie gegen Israel selbst, wenn es sich gegen seinen Gott auflehnt und ihm den Gehorsam verweigert (vgl. Dtn 28,60f.; 32,24–25; Num 21,4–9). Die biblisch-jüdische Tradition proklamiert dabei JHWH als einen Gott, der seinem Volk Israel verheißt, alle Krankheiten und Seuchen von ihm abzuwenden, wenn es ihm Treue und Gehorsam wahrt (vgl. Ex 15,26; 23,25; Dtn 7,15; Ps 91,6). Hier manifestiert sich die Überzeugung, dass JHWH der Herr über Krankheiten und Seuchen ist und dass er der Gott ist, der heilt und aufrichtet, aber auch der Gott, der schlägt und krank macht (Hos 6,1). Krankheit wie Gesundheit jedes Menschen liegen in der Hand JHWHs. Mit Krankheit straft dieser JHWH nicht nur seine Feinde und sein Volk in seiner Gesamtheit, sondern auch einzelne Menschen. So straft JHWH Mirjam, die Schwester des Mose, mit mehrtägigem Aussatz, als sie mit Aaron über die kuschitische Frau des Mose lästert (Num 12,1–16).

Seuchen oder gar Pandemien spielen in der Jesus-Erinnerung im Grunde keine Rolle, sodass sich in der neutestamentlichen Überlieferung kein Jesus-Wort findet, in dem sich explizit die Sicht Jesu auf solche Katastrophen fassen ließe. Allerdings bietet die neutestamentliche Überlieferung auch keinen ausreichenden Anlass für die Annahme, dass Jesus und die frühe Jünger-gemeinde grundsätzlich die in ihrer Umwelt wohl mehrheitlich vertretene

Sicht ablehnten, dass solche Ereignisse entweder als Strafe Gottes bzw. der Götter für Verletzungen göttlich sanktionierter Normen oder als das Wirken dämonischer Mächte zu erklären sind. Worte, die entweder den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde als Übertretung einer von Gott sanktionierten Norm aufheben oder die Verbindung zwischen Krankheiten und Dämonen bestreiten, sind im Neuen Testament selten (z. B. Joh 9,2f.).<sup>8</sup> Besonders deutlich ist dieser Zusammenhang in apokalyptischen Szenarien, wie sie auch Jesus aus der jüdischen Überlieferung vertraut waren. Seuchen sind hier Teil des Endzeitdramas, in dem Gott die Sünder und alle, die sich ihm verweigern, straft. Auch das findet sich im Neuen Testament (vgl. Offb 6,7f.; 9,5f.; 16,2.10f.; auch Lk 21,11).

### III.

In der *Ilias* und im *König Oidipos* des Sophokles scheint es nahezuliegen, dass die Seuche die Folge der Verletzung einer von den Göttern sanktionierten Norm ist und dadurch Sinn erhält, dass sie von den Menschen Sühne für die Verletzung der Norm erzwingt und damit auf die Stabilisierung von Ordnung als Grundlagen menschlichen Zusammenlebens zielt. Blickt man auf den *König Oidipos*, ergeben sich jedoch Fragen zu einer solchen Sicht und Deutung von Seuchen. Die ungesühnte Schuld und der Frevel, für den die Stadt Theben die Seuche als Strafe erteilt, ist ein Geschick, das Oidipos – wie auch seinen Eltern Laios und Iokaste – durch die Götter oder eher durch die Macht des Schicksals, der auch die Götter unterworfen sind, verhängt ist und dem er nicht entfliehen kann. In der *Ilias* wie im *König Oidipos* bleibt zudem zumindest für neuzeitliche Leserinnen und Leser das Problem, dass für die Tat eines Einzelnen sein Volk leidet, auch wenn Oidipos sich am Ende durch Blendung selbst bestraft und das Land verlässt, um die Schuld von ihm zu nehmen.

Ähnliche Probleme ergeben sich bei den alttestamentlichen Erzählungen, besonders deutlich in der Erzählung von der Pest als Strafe für die Musterrung des Volkes durch David. Auch hier leidet das Volk für die Tat des Königs, und die Erzählung legt David Worte in den Mund, die dieses Problem ausdrücklich formulieren. Am schwierigsten an der Erzählung ist jedoch, dass JHWH David offenbar zu der Tat verleitet, weil er seinem Volk ohne konkreten Anlass zürnt und es deshalb bestrafen will. Im Vergleich damit erscheint – zumindest im Kontext archaischer Vorstellungen von religiösem Frevel – die Erzählung von der Pest bei den Philistern, in der JHWH mit einer Seuche an seinen Feinden seine Macht als Gott erweist, geradezu unproblematisch. Um den Aufweis göttlicher Macht geht es auch in der Erzählung von den ägyptischen Plagen, in der letztlich JHWH selbst

<sup>8</sup> Für die angegebenen neutestamentlichen Stellen vgl. die Auslegungen in: Stuttgarter Neues Testament. Kommentierte Studienausgabe, hg. von Michael Theobald, Stuttgart 2018.

für die Tat verantwortlich ist, die er dann am Volk der Ägypter mit einer Seuche und mit Tod bestraft, weil er den Pharao verstockt, damit er das Volk Israel nicht ziehen lässt.

Die biblisch-jüdische und die christliche Tradition präsentieren einen machtvollen Gott, der absoluter Herr über Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit ist; doch lässt sich fragen, ob und inwiefern sich dieser Gott letztlich als Zuflucht des Menschen in Krankheit und Todesnot, kollektiv wie individuell, eignet. Bei dem Gott der Erzählung von der Musterung des Volkes durch David, der das Volk mit der Pest straft, scheint es so, dass dieser Gott dem Volk willkürlich zürnt und es deshalb willkürlich mit der Pest schlägt, außer man sieht im Hintergrund die typische Theologie des deuteronomistischen Geschichtswerks und postuliert, dass das Volk sich ohnehin permanent gegen JHWH und seinen Willen vergeht und deshalb Strafe verdient hat. Der allmächtige Gott der biblischen Tradition, der Herr über Krankheit und Tod ist, scheint die Menschen in ihrer realen Erfahrung immer wieder in der Erwartung enttäuscht zu haben, dass er ein gerechter Gott ist, der die Gottlosen, Schuldigen und Ungerechten mit Krankheit und Tod bestraft, den Gerechten und Frommen aber Leben und Gesundheit in Fülle gewährt. Mehr noch als die Erzählung von der Musterung des Volkes durch David und vielleicht auch von den ägyptischen Plagen zeigen dies die Klagen von Kranken und Leidenden in den Psalmen (vgl. bes. Ps 26,1-11; 28,1-5; 38; 102).<sup>9</sup> Besonders drastisch ist im Blick auf die Frage nach Gott und Krankheit die Ijob-Erzählung. Gott gibt hier Ijob in die Hand des Satan, der ihm Besitz und Nachkommen und schließlich auch noch die Gesundheit nimmt, um ihn in seiner Treue zu Gott zu erproben (Ijob 1,6-2,10); und anders als der Ijob der Rahmenerzählung ist der Ijob der Streitreden keineswegs ein fügsamer Dulder, sondern erhebt schwere Anklage gegen Gott und seine Gerechtigkeit (z. B. Ijob 6,1-13; 7,11-21; 9,1-10,22; 12,1-6; 16,6-17; 19,6-12; 23,1-17).<sup>10</sup>

Wenn Krankheit und Tod keine gerechte Strafe Gottes sind und ein allmächtiger und allwissender Gott der Herr über Krankheit und Tod ist, bleibt der Mensch mit Gesundheit und Krankheit diesem Gott nicht weniger unberechenbar ausgeliefert wie dort, wo Krankheit und Seuchen auf das blinde Verhängnis des Schicksals oder die Macht schädlicher Dämonen zurückgeführt werden. Wie es schon in der analytischen Schilderung der Pest in Athen bei Thukydides aufscheint, bleibt dem Menschen dort, wo

<sup>9</sup> Viele Klagepsalmen enden jedoch mit einer unmotivierten Wende des Beters zum Lobpreis und zum Dank an Gott für die Rettung. Es ist jedoch fraglich, ob dies anzeigen soll, dass der Klagende sich im Gebet zu Gottvertrauen und Heilsgewissheit durchringt. Auch dann noch dokumentieren diese Psalmen Erfahrungen, die Menschen an einem gerechten und huldvoll zugewandten Gott zweifeln lassen.

<sup>10</sup> Die Gottesreden und die Unterwerfung Ijobs in Ijob 38,1-41,26 lösen das Problem nicht, denn sie betonen letztlich die Allwissenheit und Allmacht Gottes, mit dem auch der leidende Mensch nicht rechten und streiten kann.

Krankheiten und Seuchen seine Gesundheit, seine Existenz und sein Leben bedrohen und ihm ein wirksamer Schutz und Heilmittel fehlen, vielleicht nichts anderes, als sich einzugestehen, dass Gebete und Gelübde ihn nicht retten werden, und sich in seine vollkommene Hilflosigkeit und das erschreckend Sinnlose der Seuche zu fügen. Vielleicht nicht zufällig erinnert das *Decameron* des Giovanni Boccaccio (1313–1375) mit der Schilderung der Pest, die im Frühjahr und Sommer 1348 Florenz und sein Umland heimsuchte, an Thukydides und die Pest in Athen.<sup>11</sup> In dem gewaltigen Elend fügen sich die hilflosen Menschen letztlich in das ausweglose Geschick, während die Sitten und die öffentliche Ordnung ebenso zusammenbrechen wie Mitleid und Solidarität unter den Menschen. Im Blick auf die, die aus der Stadt auf ihre Landgüter fliehen, um ihr Leben zu retten, schreibt Boccaccio jedoch, dass sie fälschlich dachten, so dem Zorn Gottes entfliehen zu können, der mit der Seuche die Schlechtigkeit der Menschen strafte. Dabei merkt Boccaccio jedoch auch an, dass vor der Seuche keineswegs alle gleich waren, weil sie die Armen weit härter traf als die Reichen.

Was bei Thukydides und Boccaccio aufscheint, findet sich auch in dem bedeutenden, 1946 vollendeten Roman *Die Pest* des französischen Literaten und Philosophen Albert Camus, der (fiktive) Ereignisse im Jahr 194' [sic] in der Stadt Oran an der algerischen Küste schildert.<sup>12</sup> Als Chronist der Ereignisse repräsentiert die Figur des Arztes Bernard Rieux einen ähnlich nüchtern-distanzierten Beobachter der Seuche wie Thukydides. Er registriert die Symptome der Krankheit, die stetig steigende Zahl der Erkrankten und die aussichtslosen Bemühungen zur Eindämmung der Epidemie. Ihm steht der gelehrte Priester und Jesuit Pater Paneloux gegenüber, der die Pest zunächst als strafendes Eingreifen Gottes gegen die Gleichgültigkeit, die Sorglosigkeit und den Stolz der Menschen, dann als Prüfung erklärt, um ihr Sinn abzurufen. Die in ihrer Mehrzahl als bereits religiös indifferent und distanziert beschriebenen Bewohner der Stadt, beteiligen sich in einer pragmatischen Haltung an den kirchlichen Versuchen, die Pest mit Gebeten und Gottesdiensten zu beenden, da es ja zumindest nicht schaden könne, auch wenn die Predigt des Pater Paneloux nicht alle überzeugt, die sie hören. Obwohl Arzt und Priester sich in ihrer Sicht der Seuche fundamental unterscheiden, verbindet beide die tatkräftige und selbstlose Sorge für die Kranken. Über beide konfrontiert der Roman seine Leserinnen und Leser schließlich mit der absurden Wahrheit, dass die Pest unschuldige Kinder dahinrafft, während andere, die den Tod verdient hätten, überleben.

Positionen, wie sie im Roman von Camus der Priester Paneloux als Repräsentant einer christlichen und religiösen Weltsicht formuliert, wurden in

<sup>11</sup> Giovanni Boccaccio, *Das Decameron* (aus dem Italienischem übers., mit Kommentar und Nachwort von Peter Brockmeier), Stuttgart 2012.

<sup>12</sup> Albert Camus, *Die Pest* (deutsch von Uli Aumüller), Reinbek bei Hamburg 2020 (96. Aufl.; Neuübersetzung von 1998).

der Tradition der Kirche(n) immer wieder vertreten. Die Deutung und Erklärung von Leid und Krankheit oder gar von Seuchen und Pandemien als Strafe Gottes mag sich zwar als Theologumenon verstehen und rechtfertigen lassen, das den Menschen auf die Verantwortung für seine Handlungen verweist. Problematisch ist jedoch, dass Krankheiten wie auch Seuchen und Pandemien offenbar keinen Unterschied machen zwischen Guten und Bösen, Schuldigen und Unschuldigen. Dennoch sind nicht alle gleich angesichts von Krankheiten, Seuchen und Pandemien; denn oft scheint es so, wie es auch Boccaccio in seiner Schilderung der Pest in Florenz festhält, dass die ohnehin bereits Schwachen und Armen der Bedrohung durch Krankheiten, Seuchen und Pandemien weit mehr schutzlos ausgeliefert sind als die Reichen und Mächtigen, die in hygienisch besseren Verhältnissen leben und auf bessere medizinische Ressourcen Zugriff haben. Bei einem nüchternen Blick auf Krankheiten, Seuchen und Pandemien scheint es verständlich, wenn der Arzt Rieux im Roman von Camus folgert, dass es vielleicht besser ist, wenn der Mensch nicht an Gott glaubt, sondern mit allem, was ihm zur Verfügung steht, gegen Krankheit und Tod kämpft, statt im Gebet bei einem Gott Zuflucht und Heil zu suchen, der doch nicht eingreift und hilft. Auch der Priester Paneloux muss bei Camus angesichts von Krankheit und Leid eingestehen, dass die Liebe zu Gott eine schwierige Liebe ist. Die persönliche Erfahrung schwerer Krankheit, eigener wie fremder, und die kollektive Erfahrung von Seuchen und Pandemien sind ernstzunehmende Anfragen und Herausforderungen für Religion und Gottesglauben. Diese Erfahrungen stellen den Menschen vor die für die Religion bleibend zentrale Frage nach dem Wesen Gottes und den Prinzipien seines Handelns. Diese Frage verschärft sich, wenn man – wie im Christentum, aber auch im Judentum und Islam – annimmt, dass es einen Gott gibt, den man als gut und allmächtig definiert. Stellen Leid, Krankheit und Tod des Unschuldigen und Guten nicht die Existenz Gottes oder seine Güte oder seine Allmacht in Frage? Denn wenn er wirklich gut ist, kann oder will er dann den Menschen in ihrer Not nicht beistehen, nicht einmal denen, die ihm Vertrauen schenken? Oder ist Gott doch nicht gut? Oder ist er gleichgültig gegenüber der Welt und ihrer Geschichte? Oder ist er nicht allmächtig? Oder löst sich das individuelle Leid im universalen Kontext des Laufs von Welt und Geschichte auf und erhält hier seinen Sinn?

Die reale Erfahrung von Leid in Krankheiten, Seuchen und Katastrophen aller Art stellt den Menschen, der sich zum Glauben an einen guten, allmächtigen und allwissenden Gott bekennt, immer wieder und auf mannigfache Weise vor die Frage und das Problem der Theodizee.<sup>13</sup> Kann es Theorien und Lösungen geben, die wirklich angesichts der Erfahrung von individuellem und kollektivem Leid bestehen können, vor allem wenn das

<sup>13</sup> Zum gesamten Fragenkomplex und seinen Lösungsansätzen vgl. Klaus von Stosch, *Theodizee* (Grundwissen Theologie), 2., überarb. Aufl., Paderborn 2018.

Leid keinen Unterschied macht zwischen Schuldigen und Unschuldigen? Am Ende scheint das Leid in der Welt den Menschen immer wieder mit der Erfahrung der Absurdität zu konfrontieren, wie sie der 1759 veröffentlichte Roman *Candide* des französischen Philosophen Voltaire (1694–1778) zur Darstellung bringt.<sup>14</sup> Mit dem Roman antwortete Voltaire auf die schreckliche Katastrophe des Erdbebens von Lissabon am Allerheiligentag des Jahres 1755, das mit der weitgehenden Vernichtung der Stadt und der ungeheuren Zahl von Toten die europäische Geisteswelt erschütterte und nachhaltig prägte. Welcher Platz aber bleibt für Gott und für was für einen Gott bleibt Platz, wenn Erfahrungen von (ungerechtfertigtem) Leid immer wieder in Frage stellen, dass es Sinn und Güte in Welt und Geschichte gibt?

<sup>14</sup> Voltaire, *Candid oder Die beste der Welten* (deutsche Übertragung und Nachwort von Ernst Sander), Stuttgart 2020.