

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 37 (1981)
Heft: 4

Artikel: Zur Bewältigung des Dysteleologischen im Alten und Neuen Testament
Autor: Geyer, Carl-Friedrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878413>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zur Bewältigung des Dysteleologischen im Alten und Neuen Testament

Der Versuch, das Leiden und das Böse zu erklären bzw. zu bewältigen, ist im Alten und Neuen Testament noch vorwiegend beeinflusst von Schemata der Auseinandersetzung, wie sie kennzeichnend waren für die archaischen Gesellschaften. Zwar scheint der Monotheismus, der das jüdisch-christliche Welt- und Selbstverständnis bestimmt, aufnahmefähig für die Idee einer Entlastung der Gottheit, des Kerngedankens jeder möglichen Theodizee, aber trotz allem kann von einer ausgebildeten Theodizee noch keine Rede sein. Gerade die Vorstellung von einem unmittelbaren Eingreifen der Gottheit in die Geschichte des Volkes Israel, von der her auch das Negative, das in dieser Geschichte begegnet, verständlich werden soll, entspricht eher mythischem als rational-diskursivem Verhalten angesichts des Sinnwidrigen. So lassen sich in der Vielgestaltigkeit der alttestamentlichen Gottesvorstellungen Spuren einer rationalen Auseinandersetzung mit dem Negativen und Dysteleologischen feststellen, aber sie sind für die jüdische Religion nicht bestimmend geworden; das Neue Testament schliesslich hat sie in seiner einseitig eschatologisch ausgerichteten Weltdeutung ganz zurückgenommen. Dem Mythos verwandte Muster sind hier wieder dominierend geworden. Im Gegensatz zum Neuen Testament präsentierte die Vielgestaltigkeit des Lebens und der Gottesvorstellung im Alten Testament allerdings einen Gott, der auch «das Böse in der Welt erklären» kann; «der Gott des Neuen Testaments ist dafür ungeeignet».¹ Diese Versuche bestimmen jedoch nicht den Gesamteindruck des Alten Testaments. Bezeichnend ist hier die Aussage des Jeremia: «Ich habe erkannt, dass es nicht am Menschen liegt, welchen Weg er geht, und dass es dem Menschen nicht gegeben ist, selbst seine Schritte zu gehen und zu lenken» (Jer 10,23). Die Unbefragbarkeit Gottes, auf die hier rekurriert wird, lässt offensichtlich ein vom Mythos noch durchherrschtes Welt- und Selbstverständnis durchscheinen.

Den radikalsten Bruch mit dem Mythos stellt das Buch *Kohelet* dar. Seine Lehre vom Kontrast zwischen Gott und Welt (ein Eingreifen des Gottes in die Geschichte seines Volkes kommt hier nicht mehr in den Blick) und seine radikale Diesseitigkeit bilden den Ausgangspunkt eines Theodizeeversuchs, der aus dem Gesamtzusammenhang des

¹ H. Haag, Vom Eigenwert des Alten Testaments, ThQ 160 (1980), 2–16, 13.

Alten Testaments deutlich herausfällt. Hier korrespondiert der Welttranszendenz Gottes das Unvermögen des Menschen, das Walten des transzendenten Gottes, der auch das Böse richtet, im einzelnen zu begreifen. Der Mensch, der das Handeln Gottes nicht begreift, muss dieses als amoralisch und unberechenbar erfahren: «Er weiss zwar, dass es umfassenden Sinn gibt, aber nicht er verfügt über ihn, sondern nur Gott. Er selbst kann sich nur dem anvertrauen, was im jeweiligen Augenblick von Gott her auf ihn zukommt.»²

Führt diese radikale Dichotomie von Diesseits und Jenseits wirklich über das hinaus, was die Propheten mit der «Unbefragbarkeit» der Gottheit gemeint haben? Im Gegensatz zu der rein religiösen (und zumindest quasi-mythologischen) Auffassung der Propheten, die nicht an das Problem heranführte, das Negative mit dem Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und Weisheit vereinen zu müssen, stellt Kohelet die Frage nach dem Negativen im Kontext einer bewusst *areligiösen* Sicht der Welt und des Menschen, die kosmologische, gesellschaftliche und ethische Fragestellungen vereinigt.

Eröffnet wird das Buch Kohelet von einer Kosmologie (1,4–11), die das Kommen und Gehen des Menschen in der Geschichte mit dem ewigen Kreislauf des Seins kontrastiert; ihren Kern bildet der Gedanke einer Partizipation der Seienden mit dem dauernden Sein des Kosmos. Daran schliessen sich anthropologische Reflexionen an (1,12–3,15), die einmünden in die Erkenntnis der Gewissheit des Todes, der nicht durch die Hoffnung auf ein Jenseits relativiert wird. Im Blick auf den gewissen Tod erweisen sich alles menschliche Können und Vermögen als Nichtigkeit, die zudem noch nicht einmal ganz in die Verfügbarkeit des Menschen gestellt sind. Diese Grundeinsicht untermauert ein Blick auf die Gesellschaft (3,16–6,10). Gängige Deutungsschemata – die *lex talionis*: dem Gerechten ergeht es gut, der Ungerechte erfährt seine Strafe – erweisen sich als der Wirklichkeit des menschlichen Lebens nicht entsprechend. Die eingehende Prüfung der herrschenden religiösen Vorstellungen (6,11–9,6) macht dies vollends deutlich. Die entsprechenden Folgerungen für eine mögliche Ethik sind sodann Lebensgenuss nach Massgabe der Möglichkeiten angesichts der individuellen und gesellschaftlichen Widrigkeiten sowie ein Sich-einfügen in eine dem individuellen Leben vorgegebene Gesetzlichkeit, deren Anerkennung Kohelet «Furcht Gottes» nennt.

² N. Lohfink, Kohelet, Würzburg 1980, 15 f.

Verständlich wird die Sicht Kohelets aus einer veränderten geschichtlich-gesellschaftlichen Situation heraus, die sich so³ kennzeichnen lässt: Eine eher korrupte Rechtspflege (3,16–22) und eine neu aufkommende Beamtenhierarchie (5, 7 f.) tragen mit dazu bei, dass sich nun auch in Israel die «antike Klassengesellschaft» etabliert, welche die bäuerlich-kleinstädtische Welt, die bis dahin dominierte, erschütterte; bisher tragfähige «Sinnwelten» wurden fraglich und erwiesen sich als nicht mehr plausibel. Kohelet formulierte in dieses Sinndefizit hinein (in das Zerbrecen des Selbstverständnisses einer noch vorwiegend *archaisch* geprägten Gesellschaft mit eher mythischen Gottesvorstellungen) seine *Metaphysik* von der *Jenseitigkeit Gottes*, die verstärkt wurde durch eine vorsichtige Adaption der Hochschätzung der *theoria*, die im Mittelmeerraum bestimmend wurde. Die emotionslose Betrachtung des Kosmos und seiner Gesetze ist es auch, die das Buch Kohelet wie einen Fremdkörper im Alten Testament erscheinen lässt. Die Adaption des *theoria*-Modells zeichnet auch verantwortlich dafür, dass Kohelet nur «verhalten einige politisch-ökonomische Optionen andeutet... Es ist das Buch eines Lehrers und Denkers, nicht eines Propheten oder Guerilleros.»⁴

Im Blick auf die Welttranszendenz Gottes und die Vergeblichkeit der menschlichen Anstrengung entwickelt Kohelet eine Art «Dialektik von Tod und Freude». Das «gute Leben» – ein Topos, der in der praktischen Philosophie des Aristoteles von zentraler Bedeutung ist – soll bewahrt werden angesichts des Weltlaufs, der ein Gericht Gottes über Gerechte und Ungerechte nicht evident werden zu lassen vermag. «Weil die Strafe der bösen Tat nicht folgt, wächst das Böse an unter den Menschen. Der Böse tut hundertmal Böses und lebt doch lange» (8, 11–12). Zwar scheint der Tod das Böse zu rächen, aber Gerechte und Ungerechte, Weise und Toren sterben in gleicher Weise (vgl. 2, 16), so dass letztlich gilt: «Alles, was deine Hand zu tun findet, das sollst du tun, solange du es vermagst» (9, 10).

Systematisiert man die eher aphoristischen Ausführungen Kohelets, dann bleibt die skeptische Einsicht: Der Mensch kann keinen Sinn in dem sehen, was Gott tut; der Lauf der Welt hilft nicht, eine umfassende Gerechtigkeit zu entdecken. Zudem lebt der Mensch unter der Unver-

³ Ibid., 9–14.

⁴ Ibid., 14.

meidlichkeit, ja Unbilligkeit des Todes.⁵ Wenn diese skeptische Einsicht nicht ausreicht, das dem Menschen vielfältig Begegnende einer konsistenten Deutung zu unterwerfen, so liegt das für Kohelet in der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz selbst begründet, die unverstellt von religiösen Rechtfertigungsversuchen zur Kenntnis genommen wird. Der Lösungsvorschlag, das Widrige anzuerkennen und durch es hindurch zu einem «guten Leben» zu finden, resultiert aus der Endlichkeit der Welt und des menschlichen Lebens, gibt es doch nach dem Tode weder Tun noch Planen, weder Weisheit noch Einsicht (vgl. 9, 10 f.). Entsprechend gipfeln die Ausführungen Kohelets im Appell zu vernünftigem, auch das Widrige bedenkendem Lebensgenuss:

«Freu dich in deiner Jugend,
 sei guter Dinge in der Blüte deines Lebens!
 Tue, wonach es dein Herz gelüstet,
 und genieße, was deine Augen sehen!
 Verbanne den Unmut von deinem Herzen
 und halte die Übel deinem Leibe fern!
 Jugend und schwarze Locken sind nichtig,
 und nichtig ist alles, was später folgen wird.
 Sei des Schöpfers eingedenk in deiner Jugend,
 ehe die bösen Tage kommen,
 und die Jahre sich einstellen,
 von denen du sagen wirst:
 ‹Sie gefallen mir nicht!›
 Ehe sich die Sonne verfinstert
 und das Licht des Mondes und der Sterne,
 und nach dem Regen immer wieder
 von neuem die Wolken aufziehen.»
 (11, 9–12, 2)

Kohelet will weder das Negative erklären noch Gott angesichts des Negativen in der Welt rechtfertigen. Auch der Mensch wird für das Böse nicht verantwortlich gemacht. Das Negative wird lediglich konstatiert und gleichsam als mit dem Weltlauf unzertrennlich verbunden vorgestellt. Der Weise, der das Widrige bedenkt und mit ihm rechnet, kann nicht von ihm überrascht werden, noch setzt er leere Hoffnungen auf einen Ausgleich nach dem Tode. Inmitten des Dysteleologischen vermag er fragmentarisch – bezogen auf die Kürze seines Lebens – einen Sinn zu finden; diesen vermittelt ihm die Einsicht, dass das Gute, das er erfahren hat, durch die nachfolgenden unvermeidlichen Übel weder in Frage gestellt noch ungeschehen gemacht werden kann.

⁵ Vgl. R. Murphy, *Kohelet, der Skeptiker*, Conc 12 (1976), 567–570, 568.

Auf diesem Hintergrund erweist sich die Argumentation des Buches Kohelet als durchgängig *rational*. Gegen die Annahme eines Gottes steht die Skepsis gegenüber dessen rechtem Walten, letzteres eine religiöse Vorstellung, die eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Negativen eigentlich überflüssig erscheinen lassen muss. Die Prämisse, der Mensch könne weder einen Sinn in dem erkennen, was Gott tue, noch im Weltlauf eine waltende Gerechtigkeit ausmachen, sowie jene von einem Leben unter dem Verdikt des Sterbenmüssens ist eine *rationale* – den Gesetzen des individuellen Lebens wie der Welt als ganzer entsprechende – *Prämisse*, die freilich – nur scheinbar paradox – umschlägt in die Einsicht, das Leben sei im Grunde etwas Irrationales und entziehe sich jeder sicheren Erkenntnis. Kohelet muss das Leben anklagen und seinen Abscheu dem Leben gegenüber eingestehen; es verschliesst sich – gerade auf dem Hintergrund der Forderung nach uneingeschränkter Rationalität und Durchsichtigkeit – dem Erkennenden (vgl. 8,17f.).

Im Blick auf das Buch *Hiob* dagegen – der zweite grosse Versuch des Alten Testaments, die Frage nach dem Leiden in der Welt zu beantworten (zudem ein Versuch, der bis in die Gegenwart hinein nachwirkt und gerade die bedeutendsten Theodizeeversuche der Neuzeit beeinflusst hat)⁶ – präsentiert sich der Versuch einer genau umgekehrten Argumentation.

Das Buch Hiob erweist sich nicht so sehr in seinen Fragen und Problemen als vielmehr in seiner Antwort – der *Theophanie Jahwes* – als der Welt des Mythos zugehörig, jenes Mythos, der in den kritischen Anfragen des leidenden Hiob an Gott und in der Zurückweisung der traditionellen (religiösen) Argumente der Freunde destruiert werden soll. In den Fragen Hiobs meldet sich die erwachende Subjektivität und Rationalität; allerdings antwortet Gott nicht auf diese Fragen. In seiner Epiphanie soll er selber die Antwort sein. Nicht nur der unmittelbar redende Gott, sondern vor allem auch das Aufgebot aller Naturgewalten als *demonstratio Dei* verweisen zurück auf ein *mythisch* geprägtes Welt- und Selbstverständnis, das die unberechenbaren Naturgewalten als Numinosum verehrt und Göttliches und Menschliches ungeschieden ineinander übergehen lässt (eine *Transzendenz* Gottes kennt das

⁶ I. Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Berliner Monatshefte 1790.

Buch Hiob im eigentlichen Sinne nicht) – der «redende Gott» ist selbstverständliches Requisite. Konsequenz aus der Epiphanie Gottes ist der Hinweis, dass nicht auf dem Wege über das Begreifen, sondern auf dem der Unterwerfung unter den Willen Gottes eine Antwort auf die Frage nach dem Leiden möglich ist. Allerdings ist dieser Lösungsvorschlag – wie in näherer Analyse des Buches Hiob deutlich wird – eher späteres Konstrukt (anknüpfend an frühere, eigentlich überwundene Traditionen) als die logische Konsequenz aus dem authentischen Text.

Das Buch Hiob ist der Theodizeeproblematik zuzuordnen, weil in ihm die Frage nach dem *Leiden* verbunden wird mit derjenigen nach *Gott*; insofern ist es vorbildlich für alle späteren Theodizeeversuche im engeren Sinne. Gott und Welt/Mensch werden vom Problem des Bösen in gleicher Weise berührt. Ausgangspunkt des hier vorgetragenen Lösungsversuchs ist die prototypische Gestalt des Hiob (auch Ijob), keine historische Figur, sondern ein Konstrukt, an dem unterschiedliche Versionen einer Rechtfertigung der Gottheit wie des Fragens leidender Menschen gleichsam «ausprobiert» werden, um dann doch in der endgültigen Lösung im Sinne des traditionellen religiösen Arguments entscheiden zu können.

Den vorangehenden, teilweise stark voneinander abweichenden vorläufigen Lösungen entsprechen unterschiedliche Argumentationsebenen im Aufbau des Buches, die auf verschiedene Autoren zurückgehen und ganz unterschiedliche Entstehungszeiten aufweisen. Da ist als erstes der sogenannte Prosabericht (Prolog und Epilog), der älteste Teil des Buches, der lehrt, das Leiden gelassen hinzunehmen. Ein späterer Bearbeiter nahm diesen Bericht als Rahmenhandlung auf, in die hinein er den sogenannten «Hauptteil» des Buches stellte, bestehend aus Gedichten und Reden. Der Hauptteil problematisiert das Leiden, sofern er von der Frage ausgeht: «Wie ist es möglich, dass auch der Gerechte leiden muss?» Hier bereits wird die Lehre von der Vergeltung (*lex talionis*) in Frage gestellt, jenes Schema, das im «Mythos des Er» auch die platonische Theodizee⁷ bestimmte und davon ausgeht, dass jedem Menschen das Los zuteil wird, das seinen Taten entspricht. Dazu tritt im Buche Hiob der *Satan* auf, und zwar als Repräsentant der irrationalen Aspekte des Leidens. Der Satan «personifiziert Argwohn,

⁷ Vgl. Politeia 617D–621B.

Verleumdung, Auflehnung, Gegensätzlichkeit, Konflikt und ist somit bezeichnend für das Drama, das die verschiedenen Personen einander und sich selbst entgegenstellt... Ijobs Frau verkörpert den Argwohn Satans und lästert ihren Mann, der Gott preist.»⁸ Die verschiedenen Schichten, die das Buch in seiner vorliegenden Gestalt miteinander verknüpft, sowie die unterschiedlichen Grade einer Problematisierung legen zum Teil einander ausschliessende Lösungen vor, durch die hindurch – ähnlich wie in den Aphorismen Kohelets – vorzustossen ist zu der Prämisse, auf der dann der eigentliche Lösungsvorschlag aufbaut.

Die Grundfrage des ganzen Buches, vor allem thematisiert in jenen Teilen, die über die ursprüngliche Prosafassung (deren Lösung sich begnügt mit der Restitution von Hiobs verlorenem Vermögen und der Wiederherstellung seiner körperlichen Unversehrtheit) hinausgehen, ist die nach dem Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit–Gottnähe und Leiden–Gottferne.⁹ Schon von diesem Ausgangspunkt her ist die Lösung als *theologische* ausgewiesen; sie ragt nicht hinaus über «die Erkenntnis, dass die göttliche Gerechtigkeit ihre eigenen, oft verborgenen Gesetze habe, und dass die Rätsel des menschlichen Lebens nur ein Bruchteil der Rätsel der übrigen Welt seien».¹⁰ Nicht von ungefähr führt der Gott in der Theophanie die gesamte Schöpfung, deren Ursprung dem Menschen verborgen sei, gegen die Fragen Hiobs ins Feld (vgl. Kap. 38–41). Unerwähnt bleiben darf auch nicht, dass diese «theologische Lösung» ihre Kraft bezieht aus der Abwesenheit des Gedankens an ein Jenseits und einen entsprechenden Ausgleich (den die frühe Fassung des Buches naiv an das Ende der Leiden des gerechten Hiob projiziert).

Der Hinweis, beim Buche Hiob handele es sich um einen Theodizeeversuch im eigentlichen Wortsinn, weil es die Frage nach dem Leiden mit jener nach Gott verknüpfe, ist ergänzungsbedürftig. Auch die Propheten, der biblische Schöpfungsbericht (Gen 3) oder die Psalmen (beispielsweise Psalm 69 oder Psalm 71) verbinden die Frage nach dem

⁸ A. Gonzalez, *Jjob, der Kranke*, Conc 12 (1976), 564–567, 565.

⁹ «Wie soll man im Leid noch leben können, wenn das Leid besagt, dass er (Jjob) ein Missetäter und deswegen Gott fern ist? Wie kann man ohne Gott leben, wenn man doch Gott braucht, damit das Leben wirklich Leben ist?» (ibid., 566).

¹⁰ K. Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen 1922, 4.

Leiden mit der Gottesfrage. Im Unterschied zu ihnen hat im Buche Hiob aber auch der Zweifel Raum; er identifiziert das Negative nicht einfachhin mit der *Sünde*, im Verhältnis zu der Gott entweder Gerechtigkeit oder Gnade walten lässt. Dieses Argumentationsschema, das weite Teile des Alten Testaments und das Neue Testament nahezu gänzlich beherrscht, macht eine Rechtfertigung Gottes angesichts des Negativen überflüssig, da das Übel auf jeden Fall seinen Ursprung in einem falschen oder pervertierten Gottesverhältnis des Menschen hat, Gottes Weisheit und Güte aber nicht tangiert. Im Gegensatz zu dieser Argumentation bringt Hiob Fragen vor, welche die tradierten religiösen Deutungen als nicht mehr plausibel – wenn nicht gar als zynisch – entlarven:

«Wahrhaftig, ja,
 ihr seid die Rechten,
 und mit euch wird die Weisheit sterben!
 Auch ich habe Verstand, so gut wie ihr,
 und bin nicht weniger als ihr.
 Und bei wem fände man dergleichen nicht?
 Zum Gespött wird seinem Nächsten der,
 der Gott anrief und den er erhörte;
 zum Gespött wird der Gerechte und Fromme.
 Dem Unglück Verachtung!
 so denkt der Sichere,
 ein Stoss noch denen,
 deren Fuss schon wankt.
 Um die Zelte der Räuber steht es wohl,
 und sicher leben, die Gott erzürnen,
 wer Gott in seiner Faust führt.
 Frag doch das Vieh,
 dass es dich belehre,
 die Vögel des Himmels,
 dass sie dir kundtun,
 oder das Wild des Feldes,
 dass es dich belehre,
 und dir sollen erzählen die Fische des Meeres.
 Wer wüsste es nicht unter diesen allen,
 dass die Hand des Herrn dies gemacht hat?
 In dessen Hand alles Lebenden Seele
 und der Odem aller Menschen ist.
 Soll nicht das Ohr die Worte prüfen,
 der Gaumen die Speise kosten dürfen?»
 (12,1–11)

«Sieh, dies alles hat mein Auge gesehen,
mein Ohr gehört
und darauf gemerkt.
So viel ihr wisst, weiss ich auch,
ich bin nicht weniger als ihr.
Aber zum Allmächtigen möchte ich reden,
und ich habe Lust,
mit Gott zu rechten.
Denn ihr übertüncht die Wahrheit mit Lügen,
und Pfuscharzte seid ihr alle.
Wenn ihr nur still wärt –
es würde euch als Weisheit angerechnet.
So hört nun meine Rüge,
meinen Hader und meine Anklage.

Schweigt und lasst mich reden,
es komme über mich, was will.
Ich will mein Fleisch
in meine Zähne nehmen
und meine Seele
auf meine Hände legen.
Sieh, er tötet mich,
ich halte es nicht aus,
nur will ich meine Wege
ihm ins Angesicht dartun.

Sieh,
ich habe meine Sache gerüstet
und weiss, dass ich im Recht bin.
Wer ist da, der mit mir Gericht halten könnte? –
erst dann würde ich verstummen und sterben.»
(13,1–6.13–19)

«Lade mich vor, und ich stehe dir Antwort;
lass mich reden und gib mir Antwort!
Wieviel sind meiner Vergehen und Sünden,
meine Schuld lass mich wissen!
Warum verbirgst du dich und hältst mich für deinen Feind?»
(13,22–24)

Deutlich wird der Zynismus der Freunde Hiobs, die angesichts seiner Fragen und Leiden seine Unschuld in Zweifel ziehen, in der Wiederholung der Lehre, kein Mensch sei vor Gott gerecht, erst recht nicht jener, der leide, da Leiden immer Strafe für eine Schuld bedeute. Zudem bezweifelt dieses Argument nicht nur die Unschuld Hiobs, sondern desgleichen die Transzendenz Gottes. In ihm ist Gott der feindselige Richter, der nach Belieben rettet oder zerstört.

Auf zwei Ebenen werden so die Anfragen Hiobs, der Versuch einer rationalen Theodizee, zurückgewiesen: durch die Theophanie und durch die Argumentation der Freunde, die das im Verhältnis zur traditionellen religiösen Gottesvorstellung Neue, das hier aufbricht, nicht begreifen. Eine Interpretation schliesslich, die davon ausgeht, Hiob suche sein Heil weder in der Wiederherstellung seines Besitzes und seiner Gesundheit noch in der Theorie, «sondern im rechtfertigenden Gott»¹¹, begibt sich in gleicher Weise in den Argumentationszusammenhang der Freunde Hiobs. Nicht Gott soll den unschuldig leidenden Hiob rechtfertigen; vielmehr soll Gott sich selbst angesichts des unschuldig Leidenden rechtfertigen, d. h. den Diskurs aufnehmen, der mit den Fragen Hiobs eingesetzt hat.

Von diesem Ansatz her böten sich einer *rationalen Theodizee* zwei Möglichkeiten: Entweder Gott tritt ein in diesen Diskurs mit einer Antwort, die bestehen kann vor der Kritik Hiobs – und die so die Argumente der Freunde als haltlos zurückwiese –, oder aber Gott schweigt und erweist sich als in jeder Beziehung transzendent zur sichtbaren Welt und zum Menschen. Auch in diesem Falle könnte von einer rationalen Theodizee die Rede sein, sofern das Leiden als ausschliesslich innerweltlich, dem Menschen zugeordnet und nur von ihm zu lösen ausgewiesen würde. Es stünde ausserhalb des Zusammenhangs von Schuld, Strafe und Vergeltung. Auch hier müssten die Freunde Hiobs verstummen.

Zwar redet Gott, er gesteht auch ein, dass das, was Hiob vorbrachte, verständiger war als das, was seine Freunde ihm antworteten, verwirft aber auch die Anfragen Hiobs als der Grösse Gottes unangemessen. Hiob muss verstummen. Er erhebt seine Stimme noch einmal, um einzugestehen, dass er im Unverstand geredet habe (vgl. 42, 5) und nun, da er Gott geschaut habe, keine Frage mehr habe.

Hiob hat sich entsprechend eingeordnet in den mythischen Kontext. Dieser Kontext ist bestimmend für den weitaus grössten Teil der Schriften des Alten Testaments. Gekennzeichnet ist er durch ein Höchstmass an *Narrativität*: als Antwort auf die Frage nach dem Leiden werden vielfach variierende Geschichten erzählt; sie sind organisiert entsprechend dem Schema Tun–Ergehen/Schuld–Strafe. Hinzu kommt ein Gottesbild, das Gott als dem Menschen überlegen zeichnet; der Mensch muss Gott Rede und Antwort stehen, nicht umgekehrt. Im

¹¹ Gonzales (A. 8), 566.

Umkreis dieser Deutung ist die Vorstellung vom «leidenden Gottesknecht» anzusiedeln, auch wenn sie in späteren Rezeptionen diesen Kontext sprengt.

Der *leidende Gottesknecht* – gleich Hiob eine prototypische Gestalt – wird von der alttestamentlichen Forschung einmal mit dem leidenden Israel als ganzem (Gedanke der Stellvertretung für alle Völker), dann aber auch mit dem Verfasser des Deuterocesaja identifiziert und leidet unschuldig für die Verfehlungen anderer (vgl. Jes 53,3–6; 9–12). Die Frage nach dem Sinn des Leidens wird thematisiert, gleichgültig, ob man der kollektiven oder der individuellen Deutung der Person des leidenden Gottesknechtes den Vorzug gibt (siehe dazu auch Sach 9,9f. sowie 12,10).

Der Versuch einer Erklärung des Leidens beschreibt hier das Leiden als Weg: das Leid ist notwendiger Durchgang auf dem Wege zur Erhöhung und Verherrlichung. Das vordergründige, augenscheinliche Scheitern ist in gewisser Weise die Bedingung der endgültigen Erhöhung. Es hat seine Wurzeln weder in den eigenen Verfehlungen des Gottesknechts, noch kann es Gott angelastet werden; es ist vielmehr die Folge der Sünde anderer (vgl. Jes 53,5). Die Strafe, die jene anderen verdient hätten, nimmt der Gottesknecht stellvertretend für sie auf sich (53,8), wobei einschränkend gilt, Gott habe diese Leiden gewollt, damit durch sie sein Plan gelänge (53,10). Sofern der leidende Gottesknecht mitwirkt am Gelingen des Planes Gottes, bewirkt er nicht nur sein Heil, sondern auch das Heil aller Menschen, wobei das volle Ausmass der Erhöhung des Gottesknechts – in Bildern ausgemalt, die das orientalische Hofzeremoniell widerspiegeln – darin sichtbar wird, dass Gott den heilbringenden Stellvertretungscharakter der Leiden seines Knechts der ganzen Welt kundtut.

Diese Konstruktion relativiert das Schema von Schuld und Strafe erheblich; Strafe wird nicht mehr ausschliesslich kollektiv verstanden (bezogen auf «alle» Sünder); sie bezieht sich auch nicht mehr nur auf vergangenes Unrecht, sondern bereits auch auf das künftige Heil.¹² Die

¹² «Nach Gen 8; Jer 5 wird das gottesfürchtige Verhalten des bzw. der Gerechten *allen*, auch den Gottlosen, angerechnet. Ebenso werden in Jes 53 die «Vielen» durch den Gottesknecht, der... «gerecht» war, gerettet, «geheilt». Aber... die von Gottlosen verwirkte Strafe wird auch vollstreckt. An die Stelle der Vergebung tritt hier der Vollzug der Strafe. Allerdings...: die Strafe wird nicht an denen vollstreckt, die sie verwirkt haben, an den Gottlosen, sondern an den Gerechten. Nicht durch seine Anwesenheit allein rettet sie der eine Gerechte – dann würde die Strafe ja gestrichen –, sondern dadurch, dass er Schuld

Instrumentalisierung des Negativen als eines notwendigen Durchgangsstadiums im Blick auf eine dem Leiden entrückte Zukunft leitet über zu einem Deutungsschema, in dem nunmehr ausschliesslich die geschichtliche Erfahrung eintritt in den Dienst der Kompensation momentan erlittener Negativität. Es ist dies die Plazierung individueller wie kollektiver Leiderfahrung innerhalb eines theologischen Rasters, dementsprechend «die Leiden der Gegenwart nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die offenbar werden soll» (Röm 8,18). Gleichzeitig verdrängt der theologische Gesichtspunkt, der dominierend wurde im Anschluss an die Vorstellung vom «leidenden Gottesknecht», zunehmend die Kategorien von Sühne und Opfer, in den neutestamentlichen Schriften nur noch präsent in *einem* christologischen Interpretationsrahmen unter mehreren (vgl. Mk 10,45; 14,24f.; Act 8,34f. sowie die ekklesiologische Anwendung in Kol 1,24). In Parallele dazu ist vor allem die geschichtstheologische Perspektive zu sehen, die *Paulus* in seinen Briefen, die auf den Schwund von Naherwartung und unmittelbarer Eschatologie¹³ reagieren, entwickelt. Diesen Konstruktionen lässt sich zudem am ehesten der zweideutig-missverständliche Begriff «Theodizee» adaptieren, sofern er – auf Geschichte im weitesten Sinne bezogen – den Versuch meint, die Umwege der Gottheit bei der Ausführung der von ihr dekretierten Heilspläne derart plausibel zu machen, dass die Autorität dieser Pläne nicht in Zweifel gezogen wird.

Jede mögliche Theodizee nimmt ihren Ausgang bei einem «Warum», das dem Fragenden aufgeht an individuellen, durchaus unterschiedlichen Erfahrungen von Dysteleologie, der vorgelagert zumeist die implizite Annahme einer teleologisch verfassten Welt, Natur und/oder Geschichte ist. – Nun verbietet Paulus ausdrücklich, die Frage nach einem «Warum» zu stellen: «Mensch, wer bist du, dass du rechten willst mit Gott? Wird etwa das Gebilde zu seinem Schöpfer sagen: «Warum hast du mich so gemacht?» Hat der Töpfer nicht Macht über den Ton, aus der gleichen Masse das eine Gefäss zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen?» (Röm 9,20f.). Allerdings ist der Kontext, in den hinein Paulus dieses Verbot stellt, durchgängig von der

und Strafe der Vielen auf sich nimmt» (E. Kutsch, Sein Leiden und Tod – unser Heil, Neukirchen-Vluyn 1976, 43f.).

¹³ Vgl. hierzu meine Arbeit: Die Gegenwärtigkeit der Wahrheit. Gedanken zu einer Neuinterpretation der Eschatologie, ThZ 32 (1976), 282–300.

Frage nach dem «Warum» bestimmt. Er ist zudem noch geschichtlich akzentuiert; in Röm 9 versucht Paulus eine Rechtfertigung des eigenartigen (auf den ersten Blick wenig planvollen) Gangs der Annahme des Evangeliums durch die Juden auf der einen und die Heiden auf der anderen Seite. Er will nachweisen, dass dieser Gang gegen alle Zweifel der göttlichen Vorsehung entspricht. Seine Vorherbestimmung dient der Rechtfertigung angesichts einer möglichen Diskreditierung im Verlauf der konkreten Geschichte.

Bei seiner Argumentation bedient sich Paulus mehrerer Schritte, die aufeinander aufbauen und denen die Überzeugung zugrunde liegt, Gott verfolge bei der Verwirklichung des verheissenen Heiles einen *Geschichtsplan*, dessen Sinn erst mit dem Christusereignis vollständig offenbar geworden sei und der über Israel – gleichsam Substrat der alttestamentlichen Verheissung – weit hinausreiche. Paulus relativiert als erstes den partikularistischen Heilsanspruch des Volkes Israel; dieser ist nur leiblich zu begründen (als volksmässig-blutsgebundene Einheit) und in einer geistigen, die Grenzen einzelner Nationen sprengenden Gemeinschaft (der Erwählten) aufzulösen (vgl. Röm 9,8). Damit markiert ist zweifellos eine Tendenz zu zunehmender Spiritualisierung. Allerdings darf der Betrachter in dieser Relativierung der Heilsbedeutung der Zugehörigkeit zum Volke Israel – entsprechend der der Neubekehrte u.U. dem von Anbeginn Erwählten vorgezogen werden kann – keine Ungerechtigkeit seitens Gottes erblicken; Gott kann nicht ungerecht sein (Röm 9,14). Das Geheimnis, dem gemäss Gott erwählt bzw. verwirft, bleibt dabei der Neugier des Menschen prinzipiell entzogen (Röm 9,20). Zudem gelüftet es die Gewissheit des Glaubenden auch nicht, dieses Geheimnis zu entdecken (Röm 8,31–39).

Was Paulus hier als Antwort auf eine bestimmte (durchaus relativierbare) theologische Frage vorbringt – auf die Frage, warum sich die Verheissungen an Israel im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung als überholt erweisen –, kann auf die folgende Weise systematisiert werden:

Das Dysteleologische, das der einzelne vor allem in seinem unmittelbaren Lebensweltzusammenhang erfährt, soll dadurch erklärt bzw. bewältigt werden, dass dieser unmittelbare Lebensweltzusammenhang transzendiert wird. Begrenzte Paradigmata (der Erfahrung und entsprechend der Erklärung) werden universalistisch ausgeweitet (so vor allem durch das Postulat einer geschichtlichen Offenheit auf Zukunft hin); auf diese Weise ergibt sich ein grösseres Spektrum möglicher Lösungen

(die Lösung muss nicht mehr *jetzt* gefunden werden, noch muss sie unmittelbar auf die momentane Lebenssituation/Leiderfahrung bezogen sein). *Geschichte* als *universalistische Kategorie* wird zum Denk- und Erwartungshorizont des Subjekts im Blick auf jede mögliche Erklärung des Dysteleologischen. Hinzu kommt für den Glaubenden die Gewissheit, dass der Geschichte ein sinnvoller Plan (Verheissung und Vorsehung Gottes) zugrunde liegt, dem man sich selbst dann, wenn man ihn nicht versteht, vorbehaltlos anvertrauen darf. Dieser Gesichtspunkt ist es nicht zuletzt, der Geschichte zudem als Heilsgeschichte qualifiziert. Konkreten Niederschlag und farbige Ausmalung fand diese Konstruktion in der neutestamentlichen Apokalyptik, deren Argumentationszusammenhang in einem *vor* und *nach* der Geschichte anzusiedeln ist. Gleichzeitig ist hier der Versuch unternommen worden, zu grösstmöglicher Kontinuität zur alttestamentlichen Verheissung zu finden (vgl. Röm 11,25 ff.): die Errettung ganz Israels wird zum Zielpunkt eschatologischer Erwartung (vgl. Jer 31,20 sowie Hos 11,8 ff.).

Die Tendenz zu einer Universalisierung der Geschichte, die sich im Neuen Testament andeutet, findet ihren Abschluss in der *Apokalypse*. Die Auseinandersetzung mit Formen des Leids wird dabei noch konkreter. Unmittelbarer Hintergrund sind die einsetzenden Christenverfolgungen, die in späteren Rezeptionen der Apokalyptik zu einer ausgeprägten Märtyrerteologie geführt haben. Der Bedeutung des Leidens (seiner Notwendigkeit einmal als Strafe Gottes für jene, welche die Botschaft Jesu entweder gar nicht aufgenommen oder wieder von sich gewiesen haben bzw. als Prüfstein der Zuverlässigkeit des Glaubens der Getreuen) als authentischem Beweis der Anwesenheit Gottes in der Geschichte entsprechen zwei Gesichtspunkte der Zuordnung im betreffenden Referenzsystem: das Leiden wird interpretiert als *Zorn Gottes* (vgl. Apk 16,1–21), auf den die Menschen nicht – wie gefordert und erwartet – mit Bekehrung reagieren, sondern mit der Verfluchung Gottes (Apk 16,21), sowie als *Mittel*, ein Eingreifen Gottes zugunsten der Benachteiligten gleichsam herbeizuzwingen. Die Gemeinde, die im Bewusstsein ihres Auserwähltseins lebt, bewältigt Situationen realen geschichtlichen Leidens vermittelt einer Interpretation, die der Situation entsprechend einen dieser beiden Gesichtspunkte in den Vordergrund rückt. Eine situative Interpretation des Negativen, das innergeschichtlich widerfährt (Verfolgungen, Kriege, Katastrophen, politische Umwälzungen), gemäss diesen beiden Rastern der Interpretation

macht die erfahrenen Leiden nicht nur plausibel (und damit erträglich), sie schafft zudem in Verbindung mit der Auffassung von der Geschichte als einem zielgerichteten Prozess auch jene Dimension utopischer Erfüllung, durch die die gegenwärtig erfahrenen Leiden sich noch zusätzlich relativieren lassen. Mit der «alten Welt» vergeht auch das Leid (und vor allem der Tod als eine der grössten Quellen des Leids), das damit gleichzeitig als konstitutiv für die «alte Welt» und als unaufhebbar mit dieser verbunden gedacht wird (vgl. Apk 21,3–5). Die Beziehung der utopisch geschauten «neuen Welt» zur alten, gegenwärtigen, unter den Aspekten einer Restitution, welche die Todesverfallenheit des Menschen aufhebt, bezieht unübersehbar die Jenseitshoffnung ein in ihre Antwort auf die Frage nach dem Leiden (darin unterschieden von weiten Teilen des Alten Testaments und auch von der unmittelbaren Eschatologie der Naherwartung, wie sie beispielsweise in I Thess formuliert ist). Die Verheissung der Restitution dessen, was unter den Bedingungen realer Geschichte als unwiederbringlich verloren angesehen werden muss, enthält angesichts der erfahrenen Leiden ein weitaus grösseres Trospotential als der blosser Hinweis auf die Sinnhaftigkeit der Geschichte von Welt und Mensch, eine Sinnhaftigkeit, die auch das Leid einbezieht und stark an stoische Argumentationsschemata erinnert (die in der Zeit der Patristik intensiv rezipiert werden sollten). Einen weiteren Gesichtspunkt hält die apokalyptische Zuordnung von Heilsgeschichte und endzeitlich-jenseitiger Restitution noch bereit: Nicht nur der Erwählungsgedanke wird universalisiert; auch das Schema von Tun und Ergehen, das Paulus wenigstens in Ansätzen relativieren konnte, erfährt eine Ausweitung auf den Geschichtsprozess als ganzen, den der Mensch durch sein Tun zumindest implizit zu beeinflussen vermag. Auch die Idee eines unmittelbaren Eingreifens der Gottheit kehrt wieder und bestimmt die durch Katastrophen geprägte Geschichte.

Die sehr unterschiedlichen Versuche im Alten und Neuen Testament, eine Antwort auf die Frage nach dem Dysteleologischen zu formulieren, lassen drei sich durchhaltende, wenn auch häufig variierte Momente erkennen. Versuche, sich mit dem Negativen auseinanderzusetzen, abstrahieren nur sehr selten und dann auch nicht gänzlich vom *Schema Tun/Ergehen* (alles, was begegnet, ist die Folge eines entsprechenden Verhaltens). Desgleichen wird festgehalten an der Vorstellung, Gott greife nach seinem Gutdünken ein in die Welt (eine Vorstellung, die allenfalls im Buche Kohelet suspendiert ist). Hinzu

kommt ein *geschichtlicher Entwurf* im Sinne eines Feldes zur Explikation der beiden vorangehenden Momente, die sich mit der zunehmenden Ausweitung der geschichtlichen Perspektiven generalisieren lassen (die eschatologische Erfüllung als Endpunkt der Geschichte) und von der partikularistischen Geschichtsbetrachtung des Volkes Israel wegführen, um zum Interpretationsraster der Welt- und Menschengeschichte überhaupt zu werden. Zugleich sind jene drei Kategorien dabei behilflich, teilweise sehr heterogene Aussagen und Sachverhalte zu systematisieren, wenngleich deutlich wird, dass die Bibel als ganze keine Antwort bereithält auf die Frage *'unde malum?'*

Aus diesem Grunde ist es daher auch nicht möglich, die Vagheit, die sich in der Allgemeinheit des Begriffs «dysteleologisch» ausdrückt, durch konkretere Termini zu ersetzen. Reale Leiderfahrungen beispielsweise würden bei einer Reduktion auf den Terminus «das Böse» allzu sehr die Kategorie «Sünde» in den Vordergrund treten lassen; einseitig «theologische» (im nicht nur positiven Sinne) geprägte Kategorien gewinnen dabei die Oberhand. Allerdings schränkt vor allem das Neue Testament in vielfältigen Bezügen das Negative ein auf die Kategorie des «Bösen». Das «Böse» ist dann auf der einen Seite immer schon gerichtet durch den Schaden, den der Böse durch seine Abkehr vom Guten sich selber zufügt (das Heil wird ihm nicht aufgrund seiner Sünde entzogen, sondern durch seine Sünde schliesst er selbst sich vom Heil aus), wie ja auch – wie vor allem die Theologie des Matthäusevangeliums ausweist – Jesu Auftrag in der Welt sich darin zusammenfassen lässt, das radikal Böse im Herzen der Menschen zu enthüllen, die sich gegen ihn und seine Botschaft entscheiden.

Mit dieser Deutung unmittelbar verbunden sind dualistische Tendenzen, wie beispielsweise die in den ersten Kapiteln der Genesis durchscheinende Vorstellung, im Blick auf eine wie immer geartete «Übernatur» stelle die Natur etwas Böses dar, das es zu überwinden gelte, auch wenn dies dem Menschen letztlich nicht möglich ist (vgl. den Kontext von Gen 8,21).

Aber auch einzelne Gesichtspunkte, die sich einer «Theodizee» im eigentlichen Sinne zuordnen liessen (die Entlastung Gottes angesichts des Vorwurfs, das Böse geschaffen bzw. zugelassen zu haben), wie etwa der biblische Schöpfungsbericht, der für das Böse die freie Entscheidung des Menschen verantwortlich machen will, rechtfertigen es nicht, von einer «Theodizee» zu sprechen. Zentrale Aussagen der Bibel, vor allem aber des Neuen Testaments, die später für die Bekenntnisbildung

bestimmend werden sollten, verraten eine eher umgekehrte Tendenz: intendiert wird nicht eine Rechtfertigung Gottes angesichts des Negativen in der als «gut» dekretierten Schöpfung, sondern eine Rechtfertigung des sündigen Menschen angesichts des gerechten Gottes (vgl. den Kontext des Römerbriefs) – im Alten Testament respektive die Rechtfertigung des Volkes Israel, das seinen Anspruch auf das verheissene Heil durch seinen Bundesbruch immer wieder selbst in Frage stellt.

Für eine nicht ausschliesslich theologische Betrachtung der Texte des Alten und Neuen Testaments sind diese daher auch eine frühe Form von *Anthropodizee* mit religiös-theologischem Hintergrund (im Gegensatz zu jenen nachtheistischen Formen der Anthropodizee, die den Menschen – nicht mehr Gott –, da er die Geschichte macht und lenkt, für diese zur Verantwortung ziehen¹⁴). Implizit freilich bleibt in der biblischen Anthropodizee das Theodizeemotiv präsent, sofern sie entfaltet wird auf dem Hintergrund der Vorstellung von der «Schuldlosigkeit Gottes».

Carl-Friedrich Geyer, Eichstätt

¹⁴ S. in diesem Zusammenhang: O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/Main 1973, 60ff.