

## "Warum hast du mich verlassen?"<sup>1</sup>

### Die Klage um die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament

Erhard S. Gerstenberger

I. Das Leid gehört wie Liebe und Haß, Hunger und Geborgenheit zu den elementaren menschlichen Erfahrungen. Schmerzen, Krankheit, Todesnot, Gewalt und Ungerechtigkeit; Kriege und Katastrophen; Erfolglosigkeit, Verachtung, Diskriminierung - seelische Qualen aller Art sind, kulturell verschieden akzentuiert und bewertet, rund um den Globus in allen Ländern, Völkern, Rassen, Gesellschaftsschichten und Religionen gegenwärtig. Wer hätte noch nie Leid erfahren? Ist ein schmerzloses Leben überhaupt denkbar oder wünschbar? Müssen wir gar das Leiden zum Motor der Menschengeschichte erklären? Können nur die bitteren Beeinträchtigungen des Lebens Phantasie und Energie der Menschheit zur Besserung der Daseinsverhältnisse rühren und anspornen?

Weil das Leiden eine so durchgängige, fast überzeitliche anthropologische Konstante ist, kann es über alle Grenzen hinweg Sympathie hervorrufen. Bilder, Filme, Romane, Reportagen gehen um die Welt, die uns mitteilen, wie Menschen geschunden werden und um ihr Leben kämpfen. Sie sind meistens unmittelbar verstehbar. Ein jeder und eine jede kann sich aufgrund eigener Leidenserfahrungen mit dem verhungerten Kind, der vergewaltigten Frau, dem vertriebenen Bauern irgendwo auf der Erde synchronisieren. Leiden kann die Menschen verbinden, weil es zum allgemeinmenschlichen Erfahrungsschatz gehört. Nach den beiden Weltkriegen, als die Völker aus dem Mordwahn aufwachten, wurde der Blick freier für das Leiden auch auf der anderen Seite. Da war ein russischer Film, "Wenn die Kraniche ziehen", der zeigte, wie Menschen im Sowjet-Reich, den Krieg erlitten hatten. Zahllose Entwicklungshelferinnen (die Helfer sind mitgemeint) und Studierende aus Industrienationen begegneten in den letzten Jahrzehnten unmittelbar dem Leiden der sogenannten Dritten Welt. Flüchtlingsströme überwinden die Grenzen und kommen bis vor unsere Haustüren. Die Medien lassen uns direkt teilnehmen an mancher Verzweiflung zwischen den Anden und Sibirien, Grönland und der Antarktik. Die Geschichte wird lebendig durch Sympathie mit den Leidenden vergangener Zeiten. Das Leiden ist universal und es schafft - vielleicht - ein universales Bewußtsein.

---

<sup>1</sup> Die alttestamentlichen Überlegungen, die ich am 26.3.1994 in Bad Herrenalb im Rahmen einer Theodizee-Tagung vorgetragen habe, widme ich in der leicht überarbeiteten schriftlichen Form dankbar dem Freund und Kollegen Wolfgang Harnisch zu seinem 60. Geburtstag.

2. Dennoch sind in den einzelnen Kulturen und Religionen sehr unterschiedliche Verhaltensweisen im Leid vorgeprägt. Zeiten, Umstände und Traditionen wirken zusammen und geben den Menschen bestimmte Reaktionsmuster für den Fall bedrohlicher Lebensminderung an die Hand. Niemand muß und kann sich spontan und völlig neu auf sein Leiden einstellen. Und jeder arbeitet wiederum durch sein eigenes Verhalten an der Weiterbildung der Leibbewältigungsmechanismen mit. Daß diese Muster - selbst im Gewand philosophisch ausgeklügelter Systeme - nur Hilfskonstruktionen sind und bleiben, dürfte von vornherein klar sein. Das Leid ist übermächtig und bodenlos. Seine Vielfalt, Variationsbreite und Ausstrahlkraft spotten jeder Systematisierung oder endgültigen Bereinigung.

Zwei Grundtypen von Antworten auf das Leiden mögen wir hier für unsere Zwecke unterscheiden, wohl wissend, daß zahlreiche Abwandlungen und Verschlingungen möglich sind. Einmal kann sich der leidende Mensch und auch die ihn tragende Gruppe widerstandslos, als stumme Kreatur, in das Leid ergeben. "Stoisch" nennen wir diese Haltung manchmal oder "fatalistisch" oder "karma-gläubig"<sup>2</sup> und deuten damit ihre spezielle Ausprägung in der römischen Philosophie, der islamischen Ethik oder der indischen Erlösungslehre an. Die Ergebung in das Leid wird in allen drei Kulturbereichen sehr unterschiedlich begründet und ausgemalt,<sup>3</sup> sie beruht aber im Grunde auf der grenzenlosen Ohnmacht der Leidgeprüften. Der ausgemergelte Landarbeiter im brasilianischen Nordosten, der abgestumpfte Fabriksklave eines frühkapitalistischen Unternehmens, der vom Tod Gezeichnete im Sterbehaus der Mutter Theresa kann sich nicht mehr auflehnen. Er vermag das bißchen Energie nur noch apathisch auf den nächstliegenden Augenblick und seine Überlebenschancen zu richten. Die schiere Erschöpfung im Leiden löscht jede Theodizeefrage als einen unerschwinglichen Luxus aus.<sup>4</sup> Auch die alttestamentlichen Beter kannten diesen Punkt, der kurz vor der Selbstaufgabe kommt:

<sup>2</sup> Vgl. H. von Glasenapp, Karma, RGG<sup>3</sup> Bd. 3, 1155f. Herman W. Tull, The Vedic Origins of Karma, New York 1989; Roland W. Neufeldt (Hg.), Karma and Rebirth, New York 1986. Die lehrmäßig-theoretische und die tatsächlich gelebte Ergebenheit in das Schicksal müssen freilich unterschieden werden. Im Lebensvollzug wiederum wechseln bei allen Menschen Phasen der Auflehnung gegen das Leiden mit resignativen Perioden, exemplarisch untersucht zuerst von Elisabeth Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart/Berlin 1971.

<sup>3</sup> Als Beispiel diene die buddhistische Erlösungslehre, die auf die völlige Überwindung des gespaltenen und darum leidvollen Daseins zielt: "Es gibt, ihr Mönche, einen Bereich, wo weder Festes noch Flüssiges ist, weder Hitze noch Bewegung, weder diese Welt noch jene Welt, weder Sonne noch Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder ein Kommen noch ein Gehen, noch ein Stillestehen, weder ein Geborenwerden, noch ein Sterben. Es ist ohne jede Grundlage, ohne Entwicklung, ohne Stützpunkt: das eben ist das Ende des Leidens". (Udana VIII,3; zitiert bei Heinz Bechert, Buddhismus, TRE Bd. 7, 317 - 335, hier: 322); vgl. Dieter Schlingloff, Die Religion des Buddhismus Bd. I, Berlin 1962, 68 - 72.

<sup>4</sup> Literarische Bezeugungen derartiger Grenzsituationen ersetzen zwar nicht das eigene Erleben, sie können aber sehr beeindruckend sein, vgl. z.B. A. Solschenizin, Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch (1963), München 1968; Carlos Mesters, Sechs Tage in den Kellern der Menschheit, Neukirchen-Vluyn 1982.

Ich habe mich ins Schweigen zurückgezogen;  
 ich gab es auf zu sprechen.  
 Mein Schmerz machte mich unnahbar. (Ps 39,3)

Ähnlich zieht sich der Hiob der Rahmenerzählung in Sack und Asche auf den Kehrriech zurück (Hi 1,20f; 2,9f. "Gutes nehmen wir von Gott entgegen, und Böses nehmen wir nicht an?" 2,10). Einsicht in die ungleiche Machtverteilung und die völlige Aussichtslosigkeit jedes Aufbegehrens bewirkt diese resignierte Ergebnisheit.

Auf der anderen Seite stehen alle Versuche der Menschen, Leid abzuwehren, es zu wenden, Gesundheit und Heil wiederzugewinnen. Menschliche Gegenwehr ist gefragt; kampflös will sich der Leidende nicht ergeben. Die von den Glaubensgemeinschaften vorgeschriebenen Handlungsmuster liegen im Bereich der Magie, des Ritus, der Frömmigkeit und natürlich auch der medizinischen und psychotherapeutischen Praktiken. Selbst in den Religionen, die zur Ergebung in das Unabänderliche neigen, werden Kräfte des Widerstandes aktiviert, denn jede Atempause im Leiden, jede Möglichkeit nachzudenken, führt bei den Leidenden selbst und in ihrer unmittelbaren Umgebung dazu, nach Auswegen zu suchen. "Das Letzte, was stirbt, ist die Hoffnung", sagt ein brasilianisches Sprichwort.<sup>5</sup> Der Wille zu überleben ist unbändig stark. Ihm werden in fast allen Kulturen und Religionen kämpferische Verhaltensmuster zur Verfügung gestellt.<sup>6</sup>

3. Die biblisch bezeugte Gegenwehr gegen Leiden und Sterben ist in dem anklagenden, durch die Passionsgeschichte Jesu (Mt 27,46) geschichtlich wirksam gewordenen Gebetschrei: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" zu ihrem markantesten Ausdruck gekommen. Das in diesem Ruf sich artikulierende Modell von Überlebenskampf wurzelt indessen nicht so sehr in altisraelitischen Traditionen von dem kämpferischen Stammesgott Jahwe, sondern in dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie er im Alten Orient weit verbreitet war.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Joao Cabral de Melo Neto, *Tod und Leben des Severino* (1956), St. Gallen/Wuppertal 1985.

<sup>6</sup> Ein Gegenbeispiel: Bei manchen eingeborenen Völkern Lateinamerikas ist bis heute eine kollektive Lebensverweigerung das letzte Mittel, sich dem Leiden zu entziehen. Seit Anfang der spanisch-portugiesischen Kolonisation haben christliche Europäer diese Tatsache festgestellt und oft mit Genugtuung festgehalten ("Ich für meinen Teil glaube, daß unser Herr Jesus Christus es wegen der außerordentlichen und verabscheuungswürdigen Sünden dieser wilden, rohen und tiergleichen Personen zugelassen hat, daß sie vom Erdboden verbannt und vertilgt würden." - so Gonzalo Fernández de Oviedo, der offizielle Berichterstatter der spanischen Eroberer: zitiert von Eduardo Bueno in: Bartolomé de Las Casas, *O Paraíso destruido* (1542), Porto Alegre 1984, 22). Las Casas beurteilt die Selbstmorde der Indianer natürlich anders (vgl. a.a.O. 42; 50; 52; 57f; 61; 78; usw.). Vgl. Roberto Zwetsch, *500 anos de conquista da America na perspectiva dos indigenas*, in: *Anuário Evangélico da IECLB* 1992, Porto Alegre 1991, 68 - 71; Lori Altmann und Roberto Zwetsch, *Chega de sofrimento!* in: R. Zwetsch (Hg.), *500 anos de invasao - 500 anos de resistencia*, Sao Paulo 1992, 101 - 109 (engl.: "Enough of Suffering!" in: *Reconciliation International* 6, Alknaar 4/1991, 3 - 4; Hans-Jürgen Prien, *Geschichte von Leiden und Widerstand*, in: *Jahrbuch Mission* 24, Hamburg 1992, 66 - 83.

<sup>7</sup> Vgl. Hermann Vorländer, *Mein Gott*, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn/Kevelaer 1975; Werner R. Mayer,

Damit ist die Existenz einer kollektiven Klage und Bitte im Alten Orient und in Israel nicht gelegnet. In der Tat hat es die besondere literarische Form der Stadtuntergangszereemonie gegeben, die sich seit den sumerischen Klagen um eine eroberte und vernichtete Stadt feststellen läßt.<sup>8</sup> Die alttestamentlichen Ausläufer dieser Gattung liegen im Buche Klagelieder und in den Klageliedern des Volkes vor (vgl. Ps 44; 80; 89). Die Warum-Frage taucht auch in diesen Texten auf (Klgl 5,20, nach überwiegend deskriptiven und lamentierenden Passagen; Ps 44,25; vgl. Ps 89,47), doch ist sie in einer gewissen Analogie zu den Klageliedern des einzelnen auf den förmlichen Bund Jahwes mit seinem Volk bezogen. Bei den Psalmen, die vom leidenden Einzelnen handeln, liegt kein geschichtlicher Bundesschluß, sondern ein familiäres Gottesverhältnis vor.

Die familiäre Ebene mit ihrem persönlichen Gottesglauben<sup>9</sup> zieht das Problem des Leidens in die Intimsphäre der gewachsenen Kleingruppe. Dort ist nicht primär der allmächtige Himmels Gott verantwortlich, sondern die familiäre Schutzgottheit, wenngleich auch in mesopotamischen Beschwörungstexten sekundär die hohen Götter angerufen werden.<sup>10</sup> Ursprünglich - und das ist im alttestamentlichen Psalter noch gut zu erkennen, weil sehr viele Klagelieder des einzelnen als *'alohim*- und nicht als Jahwe-Psalmen überliefert sind<sup>11</sup> - wenden sich die Gebete für den einzelnen Notleidenden an die untergeordneten Schutzgottheiten, die - anders als die Stammes und Reichsgötter - für das Wohlergehen der Kleingruppen zuständig sind. Mit ihnen leben die Menschen in ständigem Kontakt. Ihnen bringen sie ihre häuslichen Opfer, von ihnen erwarten sie solidarischen Beistand. Babylonische Beschwörungen kennen noch Einführungs- und Vermittlungsformeln, nach denen die persönlichen Schutzgottheiten in kritischen Fällen bei den großen Himmelsgöttern um zusätzliche Hilfe bitten.<sup>12</sup> Wenn man den Jahwennamen herausnimmt, ist Gen 28,20f die perfekte Vereinbarung zwischen einem Familienchef und der neu gefundenen Schutzgottheit:

---

Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen", Rom 1976.

<sup>8</sup> Vgl. F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion*, Bib et Or 44, Rom 1993.

<sup>9</sup> Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980; Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978; derselbe, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, ATD Erg 8, Göttingen 1992.

<sup>10</sup> Vgl. Erich Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie "Handerhebung"*, Berlin 1953; R. J. Caplice, *The Akkadian Namburbi-Texts*, Los Angeles 1974.

<sup>11</sup> Die gängige These von einer "elohistischen" Redaktion von Psalmensammlungen (vgl. z.B. Otto Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 606f; Rolf Rendtorff, *Das Alte Testament*, Neukirchen-Vluyn 1988, 260) ist schwer nachzuvollziehen: Wie sollte der ursprüngliche Jahwe-Name in einer Zeit, als Israel sich immer ausschließlicher über seinen Gott identifizierte, durch den Gattungsbegriff "ersetzt" worden sein? Anders in Erhard S. Gerstenberger, *Psalms*, FOTL XIV/1, Grand Rapids 1988, 37.

<sup>12</sup> Vgl. Werner R. Mayer, *Gebetsbeschwörung 230 - 239*. Man denkt "sich die Welt der Götter ähnlich strukturiert ... wie die Welt der irdischen Machthaber, insbesondere am Königshof: wer dort als Bittsteller etwas erreichen will, bittet Personen, die dem Mächtigen nahestehen, darum, sich bei diesem für ihn zu verwenden bzw. er bittet den Mächtigen, bei den zuständigen unteren Instanzen zu intervenieren. In analoger Weise wendet sich hier der Beter an die Gottheit." (a.a.O. 230).

Wird Gott mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und mir Brot zu essen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, so soll er mein Gott sein.

Die Einrichtung einer Familienkapelle und die Aufstellung eines kleinen Kultbildes in Ri 17,1-5 illustriert diese "vorjahwistischen" Zustände, die wir getrost bis in die Königszeit andauernd annehmen können. Persönliches Leiden findet nach vorderorientalischer Anschauung auf einer Ebene statt, um die sich die für die Weltordnung zuständigen großen Göttinnen und Götter nicht kümmern müssen. Und auch im Alten Testament ist Jahwe in der Kleingruppenreligion ein Spätkömmling. Die offene Frage ist, ob und wie sich das Theodizeeproblem beim Eintritt von kosmischen Gottheiten in den Familienbereich verändert. Offenbar halten sich die Grundvorstellungen von der Solidargemeinschaft zwischen Gottheit und Familienverband durch. Gleichzeitig aber provozieren die Aussagen über die Allgewalt der Himmelsgottheit verschärfte Rückfragen nach ihrer Hilfsbereitschaft.

4. Wie ist im altisraelitischen Alltag der Kampf ums Überleben und gegen das Leid geführt worden? Wir können uns die relevanten Vorgänge nicht handfest und menschlich genug vorstellen. Ein Mensch wurde lebensbedrohlich krank, oder er wurde durch unheildrohende Omina, auffällige Mißerfolgsserien, böse Nachrede, geheime Flüche bedroht. Wie zu allen Zeiten mußte auch der israelitische Patient oder die Patientin zuerst die Ursachen des Unglücks herausfinden. Dazu brauchte es eines Diagnosefachmenschen. Man schickt zu einer Gottheit (2 Kön 1,2: Baal-Sebub von Ekron), die wahrscheinlich durch ein Orakel antwortet, oder zu einem "Propheten" (1 Kön 14,2: Ahia von Silo). Bekannt waren auch die Frauen oder Männer, die "einen Totengeist" zur Hand hatten (vgl. 1 Sam 28) und ihn zur Wahrsagung bringen konnten. Daneben gab es auch in Israel allerlei Arten von mantischen Praktiken: Öltropfen wurden aufs Wasser gegossen (vgl. den Wahrsage-Becher des Joseph, Gen 44,5), Pfeile in die Luft geschossen (vgl. 1 Sam 20,20), Ja- und Nein-Steine in einem "Ephod"-kasten geschüttelt, bis einer heraussprang (vgl. 1 Sam 23,9-12). Traumdeutung als Indikator des Kommenden und mögliche Diagnosetechnik ist ebenfalls im Alten Testament bekannt (vgl. Gen 40; 41). Die mesopotamischen Kulturen haben sehr viel mehr Nachrichten von derartigen Diagnoseverfahren hinterlassen. Vielleicht waren Leberschau, Sternzeichendeutung, Interpretation von Naturphänomenen etc. auch in Israel bekannt, aber es fehlen direkte Nachrichten. Bei kriminell Verdacht wurde in allen vorderorientalischen Regionen das Gottesurteil bemüht (vgl. im Alten Testament: Num 5,11-31; Jos 7,13-19). Erbrachte die fachgerechte Untersuchung einen positiven Bescheid, dann konnte - wiederum unter Zuziehung von Fachpersonal - die Behandlung beginnen. Je nach Anlaß der Krankheit oder des Unglücks waren bestimmte Riten, Opfer und Gebete angezeigt, über die

wir aus den alttestamentlichen Schriften nur unvollkommen informiert sind.<sup>13</sup> Am wichtigsten sind sicherlich die Gebete, die während der Bittzeremonie von den Leidenden selbst rezitiert werden mußten. In ihnen stellt sich die für die Patienten der jeweils diagnostizierten Kategorie typische Leidenssituation sehr anschaulich dar: Krankheit, Verfolgung durch persönliche Feinde, Bedrohung durch dämonische Mächte, Ängste. In deutlich von der Klage abgesetzten Teilen des Gebets spricht der Patient oder die Patientin vom Vertrauen in die persönliche Schutzgottheit und richtet an sie die drängende Bitte um Hilfe und Wiederherstellung des guten, heilvollen Zustandes.<sup>14</sup> Der Klage- und Bittritus, der auch im Israel der Königszeit wahrscheinlich unter Leitung von Fachleuten (Prophet? Totenbeschwörerin? Heilerin? Mantiker?, vgl. die Rollen Elias und Elisabets in den Totenerweckungsgeschichten von 1 Kön 17 und 2 Kön 4) und unter Beteiligung von nahen Angehörigen bzw. "Freunden" (vgl. Ps 4; 11) stattgefunden hat, gehört zu den in den meisten Religionen gepflegten gottesdienstlichen Kasualien.<sup>15</sup> Für die weit verbreiteten Krankenheilungsriten stehen meistens Medizinmänner und -frauen (Schamanen, Pajés usw.) zur Verfügung.<sup>16</sup> Das rituelle Geschehen mit dem beteiligten Personenkreis bedingt den auf Alltag und unmittelbare Umwelt bezogenen Horizont der kasuellen Praxis.

5. Was aber ging (und geht) in den Menschen vor, die in ritualisierten religiösen Handlungen einen Ausweg aus ihrer Not suchen? Welche theologischen Probleme tauchen in dem vorgegebenen Rahmen auf, und wie werden sie gelöst?

5.1 Wir müssen uns noch einmal klarmachen, daß die Klagegebete des einzelnen ein vorgegebenes, enges Verhältnis zur persönlichen, in die Familie eingebundenen Schutzgottheit voraussetzen. Übergreifende, gar kosmische Dimensionen, Weltordnungsvorstellungen sind den Gebeten der einzelnen fremd. Die angerufene Gottheit - ganz gleich, welchen Namen sie trägt - ist durch ihre Fürsorge für und ihr Interesse an der Intimgruppe des Patienten bestimmt. Darum können sich Leidende an sie wenden und die Haftung der Gottheit individuell im Rahmen der Gruppe in Anspruch nehmen:

<sup>13</sup> Vgl. Erhard S. Gerstenberger und Wolfgang Schrage, *Leiden*, Stuttgart 1977; Klaus Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, BWANT 99, Stuttgart 1973; ders. und Ulrich Müller, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart 1978

<sup>14</sup> Die formgeschichtliche Analyse der Klagegebete des einzelnen hat die Bewegung von der Klage zu den "Beweggründen des göttlichen Einschreitens" (H. Gunkel) und zur Bitte hin als das Grundmodell dieser Gattung herausgestellt, vgl. Hermann Gunkel und Joachim Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933; vgl. Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israels Worship*, 2 Bde., New York/Nashville 1962; Erhard S. Gerstenberger, *Mensch*; ders., *Psalms*.

<sup>15</sup> Vgl. auch Klaus Seybold, *Gebet*; ders. und Ulrich Müller, *Krankheit*.

<sup>16</sup> Vgl. Mircea Eliade, *Shamanism*, New York 1964; John G. Neihardt, *Black Elk Speaks*, New York 1972; Jeanne Achterberg, *Imagery in Healing*, Boston/London 1985; Robert R. Wilson, *Prophecy and Society*, Philadelphia 1980; David E. Jones, *Sanapia, Comanche Medicine Woman*, New York 1972.

Du hast mich aus dem Mutterschoß gezogen,  
 du hast für mich gesorgt, als ich ein Säugling war.  
 Von Anfang an bin ich auf dich angewiesen,  
 denn schon im Mutterleib warst du mein Gott. (Ps 22,10f)

Die Schutzgottheit schafft und garantiert das Einzelleben der Gemeinschaft.

Du bist meine Hoffnung, Herr! ["Gebierter": *ʿdonaj*]  
 Jahwe, ich habe dir von Jugend auf vertraut.  
 Auf dich habe ich mich von Kindesbeinen an verlassen,  
 im Leib der Mutter schon gabst du mir Kraft. ....

Stoß mich nur nicht beiseite, wenn ich alt werde.  
 Verlaß mich nicht, wenn mir die Kräfte schwinden. ...

Gott, du hast mich von Jugend auf unterwiesen;  
 bis heute erzähle ich deine Wunder.  
 Verlaß mich auch dann nicht, mein Gott,  
 wenn mein Haar ergraut.  
 Ich möchte erst deine Machttaten weitergeben,  
 ich möchte den Enkeln sagen, was du getan hast. (Ps 71,5f.9.17-19)

Daß einige Male von Jahwe und Israel die Rede ist (V. 1.5.16.22), ist wohl auf spätere Redaktionsarbeit zurückzuführen. Überwiegend spricht das Gebet von "Gott", "Gebierter" und ganz pointiert von "meinem Gott" (V. 4.5.11.12.17.18.19. 22). Weil der persönliche Gott eingebunden und verpflichtet ist, kann man ihn auf seine "Gerechtigkeit" - und darin steckt ein Theodizeeproblem! - ansprechen, die nichts anderes ist als die übernommene Fürsorgepflicht für seine Anhänger (s.u.).

**5.2** Bevor wir aber auf die Frage nach der Gerechtigkeit des persönlichen Gottes eingehen, betrachten wir die verschiedenen, durch Diagnose ermittelten Patientensituationen.

Der oder die Leidende kann durch eigenes Fehlverhalten ursächlich in das unheilvolle Geschehen, das ihn oder sie an den Rand des Todes und der Verzweiflung brachte, verstrickt sein. Das Schicksal war nach den Vorstellungen der damaligen Zeit ein Gewebe aus Fremdeingriffen und eigenen Taten. Stellte sich heraus (vgl. etwa Num 5,12-31; Jos 7), daß der leidende Mensch selbst Hauptverursacher seines Unglücks war, dann mußte man sich der Gottheit anders nähern als in jedem anderen Fall. Ein Schuldgeständnis war angesagt, das den berechtigten Unmut der Schutzgottheit besänftigen<sup>17</sup> und sie wieder geneigt machen konnte, dem Patienten beizustehen. Unter den Psalmen des einzelnen sind solche Beichten in Ps 38, 130 und 51 vertreten, mit unterschiedlicher Betonung. Der letztgenannte Psalm ist als Bußgebet schlechthin gestaltet.<sup>18</sup> Die betende Person beugt sich völlig in

<sup>17</sup> Vgl. den sumerisch-akkadischen Ausdruck "Herzberuhigungsklage" (*erschachunga*: Adam Falkenstein und Wolfram von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich 1953, 19f; 25)

<sup>18</sup> Die kirchliche Tradition der sieben Bußpsalmen (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143; vgl. auch Luthers Auslegung von 1517 und 1525) zeigt die typische Konzentration auf das Sündenbewußtsein; eine parallele

den Staub. Sie läßt kein gutes Haar an sich: "Siehe, ich bin von Geburt an schuldig; als die Mutter mich empfang, war schon alles verloren." (Ps 51,7). Nur das bedingungslose und umfassende Geständnis der Schuld, die förmliche Erklärung, daß Gott im Recht ist<sup>19</sup>, und die Flucht in seine unverdiente Barmherzigkeit<sup>20</sup> kann die Gottheit wieder gnädig stimmen. Die gesamte Argumentation, die gesuchten Versöhnungswege sind durch und durch mitmenschlichen Konfliktlösungsstrategien nachempfunden. Im Alten Orient wurden allenthalben sehr ähnliche Gebete gebraucht.<sup>21</sup>

War die Schuldfrage nicht eindeutig zuungunsten des leidenden Menschen geklärt, hatte die Diagnose hingegen die Beteiligung anderer Mächte, seien es menschlicher Konkurrenten oder dämonischer Feinde, aufgewiesen, dann mochte für alle Fälle auch noch ein Hinweis auf die eigene Schuld angebracht sein. Man konnte nie wissen, ob man nicht selbst in unheilbringendes Tun verstrickt war. Altorientalische Gebete benutzen in solchen Fällen gerne die Formel: "Meine erkannte und unerkannte Schuld löse".<sup>22</sup> Aber der Hauptnachdruck mußte auf der Bekämpfung der Fremdeinwirkungen liegen. Darum nehmen die meisten Klagegebete des einzelnen in scharfer Form gegen die Verursacher des Übels Stellung.<sup>23</sup> Die Gottheit ist natürlich auf der Seite des Leidenden! Es muß doch gegen ihre Ehre gehen, wenn der eigene Gefolgsmann von Bösewichtern geplagt wird und sich nicht mehr retten kann. Darum richten sich die Leidenden meistens direkt an die Schutzgottheit und rufen sie mit Bestimmtheit um Beistand an:

Jahwe, mache meinen Gegnern den Prozeß;  
 bekämpfe, die mich angreifen.  
 Ergreife Schild und Schutzwehr  
 und erhebe dich, um mir zu helfen.  
 Zücke den Speer, nimm das Doppelbeil,  
 stell dich meinen Verfolgern entgegen.  
 Versprich mir: Ich bringe dir Hilfe! (Ps 35,1-3)

---

Überlieferung von den Unschuldpsalmen gibt es nicht.

<sup>19</sup> "Gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe getan, was du nicht billigen kannst. Also besteht dein Urteil zu Recht, du hast allen Grund, mich zu strafen." (V. 6)

<sup>20</sup> Das Motiv des Erbarmens Gottes zieht sich durch viele Klagepsalmen, die nicht unbedingt als Bußgebete anzusprechen sind, vgl. die Begriffe *raham*, *rahum* und *hannun* z.B. bei Hermann Spieckermann, "Barmherzig und gnädig ist der Herr ...", ZAW 102, 1990, 1 - 18; Phyllis Trible, Gott und Sexualität, Gütersloh 1992; H. Simian-Yofre, ThWAT VII, Stuttgart 1990, 460 - 476.

<sup>21</sup> Vgl. Walther Schrank, Babylonische Sühneriten, LSS III,1, Leipzig 1908; Geo Widengren, The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation, Stockholm 1937; Adam Falkenstein, Gebet I, Reallexikon der Assyriologie Bd. III, Berlin 1959, 156 - 160.

<sup>22</sup> Vgl. Werner Mayer, Gebetsbeschwörung 111 - 118, bes. 114; W. G. Kunstmann, Die babylonische Gebetsbeschwörung, LSS NF 2, Leipzig 1932, 18.

<sup>23</sup> Othmar Keel, Feinde und Gottesleugner, SBM 7, Stuttgart 1969, stellt 99 Ausdrücke für diese Übeltäter, die das Leid verursacht haben, aus den Psalmen zusammen und bespricht auch die psychischen Vorgänge, die bei der Denunziation der Feinde (Projektion des Bösen!) vor sich gehen.

Die Bittenden sind sich ihres Gottes sicher; nur ganz am Rande taucht nach ausgiebiger Schilderung der infamen Machenschaften der (vorwurfsvolle!) Appell auf, dem bösen Treiben ein Ende zu machen: "Gebietet [<sup>a</sup>*donaj*], wie lange willst du das mitansehen?" (V. 17). In aller Regel sind die Anklagen, Verwünschungen und Flüche gegen die Feinde direkt, bedingungslos, hart, auf die völlige Vernichtung der Urheber des Bösen berechnet. Den Höhepunkt der Feindverwünschung bildet Ps 109, und der Beter ist sich des Einverständnisses seines Gottes sicher:

Der Fluch hülle den Unheilstifter ein wie die Kleidung, die er anzieht,  
er umschlinge ihn wie ein Gürtel, den er immer trägt.  
So soll es denen gehen, die mich vor Jahwe verklagen  
und schlecht über mich reden.

Du aber, Jahwe, behandle mich,  
wie du es deinem Namen schuldig bist.  
Deine Treue ist bekannt. Rette mich! (Ps 109,19-21)

Die Verwünschung des Feindes erstreckt sich in diesem exemplarischen Fluchpsalm bekanntlich bis auf die Ausrottung seiner Familie (V. 13). So wollte man in jener Welt der personifizierten Unheilsmächte die Umklammerung durch das Böse durchbrechen.

Der klagende Mensch<sup>24</sup> findet sich in den altorientalischen Gebeten und Ritualen in einem Geflecht persönlich vorgestellter Mächte. Daß die einfache Aufschlüsselung in Ich-, Feind- und Gottesklage<sup>25</sup> mit den spannungsreichen und komplexen Kräftebeziehungen nicht zur Deckung zu bringen ist, beweist u.a. auch die "Freundklage": Manche Psalmen gehen heftig mit der Intimgruppe ins Gericht, die den Leidenden ausgestoßen oder kriminalisiert hat (vgl. Ps 35; 41; 55). Andere wiederum ziehen auch die Schutzgottheit, an welche das Gebet gerichtet ist, persönlich in die Verantwortung hinein, unter der Annahme, daß ohne ihre Zustimmung die Zustände nicht so schlimm hätten werden können:

Warum hast du mich verstoßen, Jahwe?  
Warum hast du dich vor mir versteckt?  
Ich bin elend, ich quäle mich von Jugend auf,  
ich trage deine schrecklichen Strafen und begreife nichts.  
Deine Zornausbrüche sind über mich hingegangen,  
ich bin von dir entsetzt, darum bin ich verstummt.  
Deine Drohungen umspülen mich den ganzen Tag wie Wasser,  
sie schließen mich von allen Seiten ein.  
Du hast mir Freunde und Verwandte genommen,  
meine Bekannten haben mich vergessen. (Ps 88,15-19).

<sup>24</sup> Erhard S. Gerstenberger, *Der klagende Mensch*, in: H.W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, 64 - 72.

<sup>25</sup> Claus Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen <sup>6</sup>1983.

In der eben besprochenen zweiten Gruppe von Klagen, die vorrangig den bösen Feind verantwortlich machen, kann die Frage nach der Gerechtigkeit oder "Treue", "Solidarität" des persönlichen Gottes auftauchen. Regelrecht thematisiert aber wird sie in einer dritten Abteilung des Klageliedes des einzelnen, den sogenannten "Unschuldspsalmen" (Ps 7; 17; 26). In ihnen beharren die Betenden darauf, daß sie selbst keine Veranlassung zu göttlichem Zorn gegeben haben, folglich auch das Unheil nicht verdient, die Schicksalsschläge unschuldig empfangen haben. Nach unserer früheren Analyse der Ausgangssituationen muß solchen gewagten Aussagen, die sich ja gegen die Schutzgottheit richten, eine Diagnose vorausgehen, die den Leidenden tatsächlich von Eigenverschuldung freigesprochen hat. Diese Unschuld beschwört er feierlich (Ps 7,4-6), oder er fordert Gott auf, sie durch eine gründliche Untersuchung seines Falls zu bestätigen (Ps 17,3; 26,1-2). Die "Gerechtigkeit" (*sedaqah* aber auch: *häsäd*; *'ämät* u.a.) Gottes steht außer Zweifel, auch wenn sie manchmal nicht einsichtig ist oder wirklich von Gott vernachlässigt werden sollte. Gerade darum dürfen Beterinnen und Beter auf die eigene Tadellosigkeit und Gemeinschaftstreue verweisen:

Deine Solidarität (*häsäd*) stand mir immer vor Augen,  
ich habe stets nach deiner Treue (*'ämät*) gelebt. (Ps 26,3)

Also können sie auch auf ihre Makellosigkeit bauen:  
Jahwe, urteile über mich: Ich bin rechtschaffen,  
ich habe mir nichts zuschulden kommen lassen! (Ps 7,9)

Wie ein fälschlich Angeklagter oder Verurteilter sich im Bewußtsein seiner Unschuld an die höhere Instanz wendet, so nehmen die Bittenden ihren Schutzgott als Garanten für das eigene Recht in die Pflicht. Nur rufen sie nicht um ein Urteil in Übereinstimmung mit der Weltordnung oder mit abstrakten Rechtsprinzipien oder allgemeinen Denknormen, sondern sie reden im Namen einer für Gott und die Gruppenmitglieder verbindlichen, begrenzten Gemeinschaftstreue. Zwischen den Zeilen des Klagegebetes erscheint ein möglicher Vorwurf an die Schutzgottheit, sie habe ihre Beistandspflicht gegenüber den von Feinden Angegriffenen nicht ernst genug genommen. In den drei genannten Unschuldspsalmen wird er aber nicht offen ausgesprochen, doch vgl. Ps 44; 88 und Hiob (s.u.).

**5.3** Die Theodizeefrage hat nach allem bisher Gesagten in den alttestamentlichen Klageliedern des einzelnen ihre eigenen Konturen und ihren eigenartigen Lebenssitz. Nicht, daß wir unsere Art, nach der Gerechtigkeit Gottes zu fragen als schlechter oder besser der alten Weise gegenüberstellen dürften. Wir versuchen einen wertfreien Vergleich. Die Klagegebete des einzelnen rechnen nicht mit einem uniformen Gerechtigkeitsprinzip, das sich universal anwenden ließe. Sie kennen das Problem des unschuldigen Leidens, oder, was in der jüdisch-christlichen Tradition noch schwerer wiegt, die Tatsache, daß ein Gerechter trotz,

vielleicht sogar wegen seiner Gerechtigkeit (vgl. Ps 69,8; Jes 52,13 - 53,12) leiden muß.<sup>26</sup> Doch geschieht in unseren Texten alles im kleinen Rahmen der mitmenschlichen und mitgöttlichen Beziehungen. Da haben alle die personhaften Unwägbarkeiten ihren Platz. Das Gebetsformular rechnet mit dem ungebrochenen Gemeinschaftswillen der Gottheit und dem auch für sie in gewisser Weise verpflichtenden Zusammengehörigkeitsgefühl. Auf dieser gemeinsamen Basis können die Leidenden mit dem Schutzgott argumentieren und streiten. Die zur Debatte stehende "Gerechtigkeit" ist das Treueverhältnis untereinander, das alle Beteiligten voneinander in Anspruch nehmen dürfen. Es dient dem gemeinsamen Überleben, angesichts von starker äußerer "Feindschaft" ein außerordentlich wichtiges Lebenselement. Gesundheit, persönliche Integrität, Wohlergehen, Harmonie, Frieden, Glück - alles hängt vom Zusammenspiel der Personen in der Kleingruppe und ihrer Gottheit ab. Desintegration des heilvollen Zustandes im physischen, psychischen oder sozialen Bereich ist ein Alarmzeichen, das unmittelbare rituelle Gegenmaßnahmen erforderlich macht. Alle Beteiligten müssen zusammenwirken, um den Gefahren für die Existenz der Gruppe zu begegnen. Wird die Gottheit ihrer Aufgabe aus irgendeinem Grunde nicht gerecht, dann kann sie zur Rede gestellt, mit Vorwürfen bedacht und eventuell sogar abgewählt werden. Die Selbstverpflichtung des Jakob gegenüber Gott (Gen 28,20f) enthält in sich auch die Möglichkeit der Aufkündigung des Gottesverhältnisses. Sollte Gott die erwartete Hilfe nicht leisten, müßte er durch eine andere Gottheit ersetzt werden. Ähnliche Entscheidungsstrukturen für Jahwe finden sich auch in Dtn 29 - 30; Jos 23 - 24.

Damit ist der Theodizeefrage des "kleinen Kreises" die kosmische Überlast genommen. Was universale Gerechtigkeit und vom Ganzen her garantierte Lebenschancen des einzelnen seien, das spielt in den individuellen Klageliedern keine Rolle, auch wenn sie sich an Jahwe wenden. Ihnen geht es um Tagesrationen von Lebensqualität, nicht um Bruttosozialprodukte eines Volkes oder der Menschheit. Gerechtigkeit wird auch in kleiner Münze gebraucht, und Gott ist nach den Erkenntnissen Altisraels bereit, sie so zu gewähren, ohne weitreichende Theorien über sein universales Wesen. Und die leidenden Menschen damals waren bereit, sich bittend und handelnd auf diese partielle Gerechtigkeit einzulassen.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Vgl. Lothar Ruppert, *Der leidende Gerechte*, Freiburg 1972; Johann J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich 1946; K. T. Kleinknecht, *Gerechte, leidende*, in: *Neues Bibel-Lexikon I*, Zürich 1991, 793 - 795.

<sup>27</sup> In der Unfähigkeit, sich zu bescheiden, d.h. in der Anmaßung, sich und seine jeweilige Gruppe fortwährend für das absolute Zentrum der Welt und Geschichte zu halten, scheint die Hauptschwierigkeit heutiger Theodizeebatten zu liegen, vgl. z.B. Wolfgang Erich Müller, *Hat das Böse einen guten Sinn?*, *Lutherische Monatshefte* 29, 1990, 164 - 167; Hartmut Kress, *Menschliches Leiden zwischen technischer Weltbevältigung und theologischer Deutung*, *Pastoraltheologie* 82, 1993, 12 - 31; Ulrich Eibach, *Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes*, *Theologische Zeitschrift* (Basel) 40, 1984, 34 - 65; Ottmar Fuchs, *Die Herausforderungen Israels an die spirituelle und soziale Praxis der Christen*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 89 - 113.

6. Das Buch Hiob geht einige Schritte weiter. Es klagt Gott kompromißlos und umfassend einer fahrlässig ungerechten, korrupten Aufsichtsführung über das Leben seiner Getreuen an.

Wenn ich auch im Recht wäre, würde ich nicht <mit einer Antwort bedacht>, meinen Gegner müßte ich um Gnade anflehen.  
 Falls ich (ihn) vorlüde und er sich mir stellte,  
 glaube ich nicht, daß er auf mich hörte;  
 im Sturme schnappte er nach mir  
 und vermehrte meine Wunden ohne Grund.  
 Er ließe mich nicht mehr Atem schöpfen,  
 sondern sättigte mich mit Bitterkeit.  
 Geht's um die Kraft des Starken - <er hat sie>.  
 und ums Recht - wer lädt <ihn> vor?  
 Wenn ich auch recht hätte, spräche <sein> Mund mich schuldig;  
 wäre ich auch recht, er erklärte mich für schuldig.  
 Recht bin ich! Ich kümmere mich nicht (mehr) um mein Leben!  
 Ich schätze mein Dasein gering.<sup>28</sup>

Und in der direkten Auseinandersetzung mit seinen traditionsbewußten Tröstern attackiert Hiob ebenso grundsätzlich deren angeblich so überparteilichen Gott:

Wollt ihr euch wirklich über mich großtun  
 und mir meine Schmach vorhalten?  
 Erkennt denn, daß Gott mir unrecht tut  
 und sein Fangseil mich umzingelt!  
 Schrei ich "Unrecht!", so erhalte ich keine Antwort;  
 rufe ich um Hilfe, so gibt's kein Recht.  
 Mein Weg ist versperrt, so daß ich nicht hinübersteigen kann,  
 und auf meine Pfade legte er Finsternis.

Meiner Ehre hat er mich entkleidet  
 und das Diadem meines Hauptes entfernt.  
 Er brach mich ringsum ab, so daß ich gehen muß,  
 und riß meine Hoffnung wie einen Baum aus.  
 Sein Zorn <entbrannte> gegen mich,  
 und er sah mich als <seinen> Feind an.  
 Miteinander kamen seine Scharen [...] und schlugen Kriegslager rings um mein Zelt auf.

Meine Brüder <haben sich entfernt> von mir  
 und meine Vertrauten sich von mir abgewendet.  
 Meine Verwandten und Bekannten bleiben aus,  
 es haben mich vergessen meine Schutzbefohlenen.  
 Meine Mägde halten mich für einen Fremden,  
 ein Landfremder ward ich in ihren Augen.  
 Rufe ich meinen Knecht, so antwortet er nicht;  
 ich muß mit meinem Munde zu ihm flehen.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Hiob 9,15-21, nach Georg Fohrer, Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 195f.

<sup>29</sup> Hiob 19,5-16, nach Georg Fohrer, a.a.O. 306f.

Das Grundproblem Hiobs ist das Recht für seine Person, d.h. die Gerechtigkeit im Primärgruppenbereich. Der Denkhorizont aber ist weiter. Es geht prinzipiell um die Möglichkeit, vor Gott Recht zu bekommen, und es geht - im Gefolge altorientalischer Weisheitstraditionen - um die Wesensbestimmung des Göttlichen. Hiob mag nicht in einer Welt leben, in der die Menschen der Willkür eines übermächtigen Gottes ausgeliefert sind. Er klagt sein Recht ein, findet es nicht und wird dann sachgemäß durch eine "Schöpfungsargumentation" (Gott offenbart sich übergeordnet in Zeiten und Räumen, die dem Menschen verschlossen bleiben müssen) zum Schweigen verurteilt (Hiob 38 - 42). Reflektive Weisheit auch der damaligen Zeit und des semitisch-persischen Kulturkreises konnte wohl nicht anders, als die Zweifel an Gottes Gerechtigkeit in kosmischen Dimensionen zu widerlegen. Nur fällt die Argumentation im Bereich des Individuums und seiner Gruppe mangels besserer Begriffe immer wieder auf den persönlichen "Tun-Ergehen-Zusammenhang" zurück, nach dem Motto: "Da siehe du selbst zu. Wie man sich bettet, so liegt man". Diese übersichtliche, aber doch kurzsichtige Formel wurde im Alten Orient schon sehr früh kritisch durchleuchtet.<sup>30</sup> Sie kann die individuelle Erfahrung von Ungerechtigkeit und Leid nicht einordnen. Der Zusammenhang der Makro- mit der Mikrostruktur, des Kosmos mit dem Familienleben, ist ein ungelöstes Problem bis heute.

7. Wir werden also auch darüber nachdenken müssen, wo uns die Theodizeefrage begegnet. Als in Juda der ausschließliche Eingottglaube an Jahwe, den Retter und Beschützer Israels, in den Vordergrund rückte und alle anderen Kulte und Glaubensvorstellungen zu verdrängen suchte, als diesem Jahwe seit dem Exil die theologischen Attribute der Allgewalt, des Allwissens, der Allkausalität zuwuchsen, als schließlich griechische Philosophie den semitischen Begriffen ihren intimen, persönlichen Beziehungscharakter nahm<sup>31</sup> und durch ihre allgemeine Seinslehre umformte, da wurde die uralte, aus der altorientalischen Weisheit

<sup>30</sup> Die sogenannte skeptische Weisheit des Alten Orients mit ihrer Infragestellung gängiger ethischer Vorstellungen dürfte aus schulmäßiger Beschäftigung mit den Fragen des Leidens und der Gerechtigkeit Gottes entstanden sein. Sie stellt keine Spät- oder Zerfallsphase der Geisteskultur dar; Krisen, die derartige Überlegungen angestoßen haben können, hat es zu allen Zeiten gegeben: vgl. Samuel N. Kramer, *The Sage in Sumerian Literature*, in: J. G. Gammie, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 31 - 44; William G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1956; derselbe, *The Literary Structure, Background and Ideas of the Babylonian "Poem of the Righteous Sufferer"*, Akten des 24. Internationalen Orientalistenkongresses, München 1957, Wiesbaden 1959, 145 - 148.

<sup>31</sup> Ich will hier nicht dem "griechischen Denken" eine diabolische Rolle zuschreiben, wie das manchmal geschehen ist, vgl. Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1983 und die vernichtende Kritik von James Barr, *The Semantics of Biblical Literature*, Oxford 1961 (deutsch: *Biblexegese und moderne Semantik*, München 1965). Das alte Thema ist allerdings in der alttestamentlichen Wissenschaft noch virulent, vgl. Klaus Koch, *Spuren des hebräischen Denkens*, *Gesammelte Aufsätze* Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1990. Unabhängig von der ehemals sehr dogmatisch geführten Diskussion um das griechische und hebräische Denken hatte der Übergang des Jahweglaubens in die griechische Welt natürlich tiefgreifende Folgen für Gottesverständnis und Theodizeefrage, vgl. Otto Kaiser, *Theologie des Alten Testaments* Bd. 1, Göttingen 1993, 139 - 156.

überkommene Frage, ob denn Gott immer und wesensmäßig gerecht sei, auf eine neue Ebene geschoben. Der Abstand des Menschen zu Gott wird riesengroß und oft genug unüberbrückbar.

Den Allmächtigen (*saddaj*) - wir fassen ihn nicht, der erhaben an Kraft und Recht ist [...].<sup>32</sup>

Und in gleichem Sinn herrscht Gott den Hiob aus dem Sturm an:  
Willst du wirklich meinen Rechtsanspruch aufheben,  
mich schuldig sprechen, damit du recht behältst?  
Oder hast du einen Arm wie Gott  
und Donnerst mit einer Stimme wie er?<sup>33</sup>

Hiob muß aufgeben:  
Ich habe nun erfahren, daß du alles vermagst  
und dir kein Gedanke unmöglich ist.  
[...] So habe ich denn geredet ohne Einsicht  
von Dingen, die mir zu wunderbar und unbekannt sind.

....  
Darum widerrufe ich und bereue  
in Sack und Asche!<sup>34</sup>

Die alttestamentlichen Texte bewegen sich trotzdem weithin auf dem Boden der persönlichen Beziehungen. In diesem Geflecht ist die Theodizeefrage vor allem eine Vertrauensfrage und ein Problem der persönlichen Integrität. Kann man der Gottheit zutrauen, daß sie sich an die Solidarität mit der Gemeinde der Glaubenden hält? In der philosophischen Tradition wird daraus ein vorwiegend logisches Problem: Wie sind Allmacht Gottes, Selbstbestimmung des Menschen und Ungerechtigkeit in der Welt miteinander zu vereinbaren? Die abstrakte Problemstellung ist nach unserem Kenntnisstand vor allem ein Bündel von Strukturfragen, die sich mit den persönlichen Beziehungskategorien der Familie und Sippe nicht lösen lassen. Weltwirtschaft und bestehende politische und soziale Systeme gehorchen anderen Regeln als zwischenmenschliche Beziehungen.<sup>35</sup> Die Suche nach Gerechtigkeit für alle Menschen und die gesamte Schöpfung wird darum anderen Pfaden folgen müssen als den im alten Familienethos vorgezeichneten.

Es dürfte deutlich sein, daß wir gegenüber den traditionellen Parametern auf beiden Problemebenen kritisch zu sein haben. Die philosophisch-universale Theodizeefrage ist wohl für immer unbeantwortbar. Jede mögliche Generalformel einer theoretischen Gerechtigkeit

<sup>32</sup> Hiob 37,23; Elihu an Hiob; G. Fohrer, a.a.O. 483.

<sup>33</sup> Hiob 40,8f; G. Fohrer, a.a.O. 491.

<sup>34</sup> Hiob 42,2f.6; G. Fohrer, a.a.O. 531.

<sup>35</sup> Die Suche nach christlichen Maßstäben für eine gerechte Welt scheint immer wieder daran zu scheitern, daß traditionell nur das persönliche, biblisch begründete Ethos zur Verfügung steht, vgl. Franz Hinkelamert, Die ideologischen Waffen des Todes, Münster 1985.

im gedachten Weltsystem muß an den zahllosen, widerstreitenden Ansprüchen realer Interessen scheitern. Der persönliche Schrei nach individueller Lebenschance andererseits ist ohne Bezug auf das Ganze nicht mehr vorstellbar und nicht losgelöst von der Forderung nach der struktureller Gerechtigkeit zu hören. Denn die Situation des Individuums hat sich grundlegend verändert. In dem losen Gefüge einer anonymen Groß-, letztlich einer Weltgesellschaft gilt es, Rechte und Würde der Benachteiligten und der Schöpfung zu schützen oder wiederherzustellen, auch wenn der "persönliche Gott" niemandem mehr selbstverständlich ist. Der Glaube nicht mehr im antiken Sinn partikular, d.h. auf Teileinheiten der Menschheit bezogen sein; er hat aus sich selbst heraus ökumenische Dimensionen, umfaßt also auch am kleinen, eigenen Lebensort "die anderen" mit.<sup>36</sup> Eine solche individuelle Ethik aus dem Weltganzen muß sich der Sozialwissenschaften (und nicht der Philosophie!) bedienen, welche seit langem in der Lage sind, die Standards des Menschenwürdigen, Umweltverträglichen und Mitmenschlichen zu skizzieren.

Schließlich hat sich die menschliche Mitverantwortung am Geschick der Welt gegenüber dem Altertum wesentlich erweitert. Man kann aufgrund der dem Menschen heute zur Verfügung stehenden Macht von einem qualitativen Sprung sprechen. Die Theodizeefrage läßt sich nicht mehr verhandeln ohne den unmittelbaren Zusatz: Wie gerecht kann und muß der Mensch sein?

---

<sup>36</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, *Die Spur des anderen*, Freiburg/München 21987; derselbe, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.