

Klaus von Stosch

Antworten auf Leiderfahrungen im Buch Ijob

◆ Das Buch Ijob dient dem Autor, Professor für Systematische Theologie an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Paderborn, als Leitfaden, um drei mögliche Facetten des denkerisch-praktischen Umgangs mit Leid aus Sicht des gläubigen Menschen zu erläutern. Diese Facetten – dulden, rebellieren, mit Gott eine intime Freundschaft eingehen – skizzieren einen möglichen Weg *im* Leiden. Die Theologie sei gut beraten, so der Autor, nicht die Fehler von Ijobs Freunden zu wiederholen und einer möglichen freundschaftlichen Begegnung mit Gott im Wege zu stehen. Ermutigung hingege stünde der Theologie gut an. (Redaktion)

Aus der Sicht moderner systematischer Theologie ist das Buch Ijob zweifellos das anregendste Buch der Bibel, wenn es darum geht, wie man als gläubiger Mensch mit Leiden umgehen sollte. Das Buch ist vor allem deswegen so bedeutsam, weil es sehr unterschiedliche, teilweise sogar widersprüchliche Antwortstrategien miteinander vereinigt. Ich will deswegen im Folgenden dieses Buch verwenden und drei seiner Antwortstrategien herausgreifen, um auf diese Weise deutlich zu machen, mit welcher Gottesvorstellung Menschen im Kontext abrahamitischer Religionen dem Leiden begegnen können.¹

1 Ijob als Dulder

Die prominenteste und älteste Antwort, die theologisch aus der Tradition des Buches Ijob gewonnen werden kann, ist ein Deutungsstrang des Buches, der Ijob als Dulder porträtiert. Diese Tradition lässt

sich prägnant in dem Wort Ijobs zusammenfassen, das dieser bereits im Prolog des Buches spricht und das seine erste Reaktion auf seine Leidenserfahrungen darstellt. So heißt es in Ijob 1,21: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn.“

Zu diesem Zeitpunkt weiß der Leser bzw. die Leserin bereits um die Wette Gottes mit dem Teufel (Ijob 1,6–12), die deutlich macht, dass Gott durch das Leiden Ijobs herausfinden will, ob seine Gottesverehrung „grundlos“ erfolgt oder in irgendeiner Weise verzweckt werden kann (vgl. Ijob 1,9). Denn die Ausgangssituation des Buches Ijob ist ja die Idee eines Menschen, der in großer Gottesfurcht lebt und dem zugleich vor Beginn der Handlungen des Buches harte Schicksalsschläge erspart geblieben sind und der eben deshalb nicht weiß, aus welchen Gründen er sich Gott zuwendet. Die Wette Gottes scheint mir ihren tieferen Sinn jedenfalls nicht darin zu haben, dass der allwissende Gott sich

¹ Wenn ich hier von den abrahamitischen Religionen allgemein spreche, dann deshalb, weil das Buch Ijob natürlich auch für die jüdische Seite als zentrales Glaubensdokument zu sehen ist. Seit Navid Kermanis bahnbrechender Habilitation über den *Schrecken Gottes* (siehe unten) ist klar, dass die durch das Buch Ijob eröffnete Perspektive auch aus muslimischer Sicht eingenommen werden kann.

zu allererst über die Motive Ijobs informieren muss. Vielmehr scheint es mir darum zu gehen, dass Ijob selbst nicht sicher sein kann, warum er sein Leben in solcher Hingabe an Gott lebt. Denn sein Glaube hat ihm immer nur Vorteile gebracht; der Glaube macht sein Leben farbenfroh und gut, sodass sich schon für ihn selbst (und nicht erst für Gott) die Frage stellt, wie Ijob sich zu Gott stellt, wenn sich das Schicksal wendet und sein Glaube ihm keine Vorteile mehr bringt.

Die Antwort des Buch-Prologs ist eindeutig. So wie Ijob das Gute von Gott angenommen hat, so ist er jetzt auch bereit, die ihn ereilenden Schicksalsschläge zu akzeptieren. Interessant ist, dass er keinen Versuch macht, das Leiden in irgendeiner Weise zu bonisieren. Anders als später seine nicht sehr hilfreichen Freunde sieht er im Leiden keine Strafe für begangene Sünden (Ijob 4,7.17; 15,14; 22,5f.) und auch keine Erziehungsmaßnahme Gottes. Er kennt weder die Wette Gottes mit dem Teufel noch kommt er auf die Idee – wie später sein vierter Freund Elihu –, im Leiden eine Art Prüfung zu sehen (Ijob 34,36) oder das Leiden gar als Weg zu Gott zu erklären (Ijob 36,15). Das Leiden bleibt ein Übel, das er weder sucht noch versteht. Aber er duldet und akzeptiert es, weil es zu seinem Leben gehört und er alles im Leben dankbar auf Gott zurückführt.

Interessant ist, dass diese einfache Formel über den Herrn, der gegeben und genommen hat, bis heute im rabbinischen Kontext bei Beerdigungen verwendet wird. Sie prägt auch das koranische Bild Ijobs (vgl. Q 38:44) und ist insofern ein gemeinsames Erbe aller abrahamitischen Religionen. In allen drei Religionen gibt es offenbar die Einstellung der Geduld und des Er-

tragens gegenüber dem Leiden. Die Überwindung liegt darin, dass es nicht von Gott isoliert wird, sondern in der Macht Gottes bleibt. Insofern Gott als Schöpfer eine gute und liebende Macht bleibt, kann auch das Leiden, das er zulässt, nicht aus seiner Macht herausfallen und darf im Vertrauen auf ihn ertragen werden.

Eine typische Legitimation einer solchen Haltung der Geduld und des Vertrauens lässt sich theologisch durch die sogenannte *free will defense* erreichen. Sie besteht darin, in dem Leiden eine Folge von Freiheitsverfehlungen des Menschen zu sehen.² In dieser Perspektive ist das Leiden der Preis menschlicher Willensfreiheit und wird von Gott um dieser Freiheit willen in Kauf genommen. Der Wert der Freiheit wiederum wird an dieser Stelle als so hoch angesehen, weil Freiheit die Voraussetzung ist, um Liebe und Kreativität zu denken. Eine solche Strategie hat den Vorteil, das Leiden nicht als sinnvoll ansehen zu müssen und es doch mit Gottes Existenz zusammendenken zu können. Denn Gott will in diesem Denken das Leiden nicht, sondern er will einfach nur die Liebe des Menschen und muss deshalb seine Freiheit akzeptieren. Wenn sich der Mensch dann in Freiheit dazu entschließt, Leiden zu verursachen, muss Gott das ertragen, weil er sich dazu bestimmt hat, allein mit Mitteln der Liebe um die Freiheit des Menschen zu werben. Die adäquate Antwort des glaubenden Menschen auf diesen geduldigen Gott ist die eigene geduldige Antwort auf die Abgründe des Lebens und die dunklen Seiten unseres Schicksals.

Die *free will defense* wird in der modernen Theologie auch gerne auf das durch die Naturgesetze verursachte Leiden ausgedehnt, weil wir dank der modernen Evo-

² Vgl. hierzu einführend Klaus von Stosch, *Theodizee*, Paderborn²2018, 87–111.

lutionstheorie ja wissen, dass der Mensch erst durch die Evolution hindurch zu einem Freiheitswesen geworden ist.³ Von daher kann man die durch die Evolution und die Naturgesetze verursachten Leiden der Kreaturen dadurch erklären, dass es die gleichen Gesetzmäßigkeiten sind, die das Leid erzeugen, die auch menschliches Leben und damit Freiheit ermöglichen. In dieser Perspektive kann man dann das Leiden nur dann ablehnen, wenn man auch das menschliche Leben nicht zu akzeptieren bereit ist. Entsprechend hält etwa Armin Kreiner fest: „Wenn aber die Existenz der Willensfreiheit für das Verständnis des Menschseins konstitutiv ist, weil ein Wesen ohne die Fähigkeit zur Willensfreiheit irgendein anderes Wesen, jedenfalls aber kein menschliches wäre, lässt sich die Schlüsselfrage nur aufgrund der Überzeugung verneinen, es wäre für Gott besser gewesen, aufgrund der Unmenschlichkeiten auf die Erschaffung der Menschheit zu verzichten.“⁴ Will man diese Konsequenz nicht ziehen und also menschliche Willensfreiheit und menschliches Leben akzeptieren, so muss man auch die Folgen und Entstehungsbedingungen von Freiheit akzeptieren und damit das Leiden. „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, gelobt sei der Name des Herrn.“

2 Ijob als Rebell

Doch das Buch Ijob bleibt nicht bei dieser Lösung stehen. Es stellt dem dulden- den Ijob im Prolog einen zweifelnd-fragend-anklagenden Ijob im Dialogteil des Buches gegenüber. Ijob verflucht den Tag

seiner Geburt (Ijob 3,1–3), verwirft alle Tröstungs- und Erklärungsstrategien seiner Freunde, wünscht sich den Tod (Ijob 7,15f.) und beschwert sich bei Gott über sein Schicksal. Er fordert Gott heraus und will von ihm eine Erklärung für sein Schicksal haben (Ijob 31,35).

Spannend an der Komposition des Buches Ijob ist, dass die Freunde Ijobs am Ende von Gott ins Unrecht gesetzt werden und sich Gott mit dem fragenden und klagen- den Ijob solidarisiert. Sein Zorn entbrennt deshalb gegen die Freunde Ijobs, weil sie anders als Ijob nicht recht von Gott geredet haben (Ijob 42,7). Damit ermutigt uns das Buch Ijob, unsere Klagen und Anklagen vor Gott zu bringen. Wir müssen nicht in Geduld immer schon alles verstehen, sondern wir dürfen unsere Fragen und unsere Verzweiflung Gott hinhalten und ihn um Antwort bitten. Nur in dieser Haltung der Auflehnung und des Protestes sprechen wir recht von Gott. Denn auch Gott will unser Leiden nicht – so könnte man in Fortführung der *free will defense* sagen, sondern er nimmt es nur um eines höheren Zweckes willen in Kauf. Dieses Verhalten ist fragwürdig und verlangt unseren Protest. Keine menschliche Erklärung, keine noch so schöne Theorie vermag Ijob mit Gott zu versöhnen. Er wird von Gott darin gerechtfertigt, allein in Gott seinen Trost zu suchen und nicht in irgendwelchen Theorien über ihn. Gott selbst soll die Antwort geben, und solange wir diese nicht wahrnehmen, dürfen wir, ja sollen wir klagen und nicht einfach nur dulden.

Dieser rebellische Ijob hat in der Moderne immer wieder Menschen innerhalb und außerhalb der Theologie elektrisiert

³ Vgl. ausführlicher zur hier nur angedeuteten *natural law defense* ebd., 56–69.

⁴ Armin Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1997, 262.

und inspiriert. Immanuel Kant gilt Ijob als Prototyp einer praktisch-authentischen Theodizee⁵, Ernst Bloch sieht hier gar eine atheistische Position vorbereitet⁶, und die neuere Politische Theologie sieht in dieser Denkbewegung einen Paradigmenwechsel für die Theologie insgesamt eingeläutet. So fordert beispielsweise Johann Baptist Metz in prominenter Weise die Frage der Theodizee als zeitlich gespannte Rückfrage und Erwartung an Gott auszuarbeiten. Die Theodizeefrage sei „die‘ eschatologische Frage, die Frage, auf welche die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern eine unablässige Rückfrage an Gott“⁷. Statt sich durch ein theologisches System in der Gegenwart einzurichten und sich mit der Leidensgeschichte der Welt zu arrangieren, gelte es der Theologie zumindest einen „Hauch von Unversöhntheit“ und „eschatologische Unruhe“ zu bewahren⁸. Nur so könne es der Theologie gelingen, ihren „augenfälligen Apathiegehalt“ und ihre erstaunliche „Verblüffungsfestigkeit“⁹ zu überwinden und in den „Kampf um die Geschichte als dem konstitutio-

nell gefährdeten Ort theologischer Wahrheitsfindung und Wahrheitsbezeugung“¹⁰ einzutreten. Nur wenn es gelinge, die gefährliche Geschichtslosigkeit der idealistischen Theologie in einem nach-idealistischen Denken zu überwinden¹¹, könne der Blick auf die Wirklichkeit Gottes und seines Verhältnisses zur Leidensgeschichte dieser Welt wieder frei werden.

Ziel sei dabei nicht die Lösung des Theodizeeproblems oder die Antwort auf die Frage nach dem „Warum“ des Leidens. Diese Frage könne allein von Gott beantwortet werden¹² und sei unablässig an ihn zu stellen. Zugleich könne Gottes tröstende und rettende Antwort im eigenen Handeln bereits antizipativ verwirklicht werden. Zu einem solchen tröstenden und rettenden Handeln habe Theologie anzustiften, nicht zur Erklärung des Leidens und damit zur Beschwichtigung des Protestes gegen Gott.

Gemeinsam mit einer ganzen Reihe von anderen Theologen fordert Metz deshalb die Frage des „Warum?“ durch die des „Wie lange noch?“ zu ersetzen¹³ bzw. jene

⁵ Vgl. Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Walter Sparr, *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem* (Theologische Bücherei 60), München 1980, 50–59, A 212 f.

⁶ Vgl. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Hamburg 1970, 106: „Ein Mensch kann besser sein, sich besser verhalten als Gott.“

⁷ Johann Baptist Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u. a.*, München 1990, 103–118, hier 104.

⁸ Ebd., 105.

⁹ Beide Begriffe ebd., 103.

¹⁰ Johann Baptist Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: Johannes B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz–Wien–Köln 1985, 209–233, hier 218.

¹¹ Vgl. ebd., 209–233, Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Nachdr. der 4. Aufl. 1984 mit einem neuen Vorw. des Autors, Mainz ⁵1992, 152–164.

¹² Vgl. Hans-Gerd Janßen, *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 7), Münster 1996, 103: „Die Behauptung des Glaubens, daß Gott wirklich der Retter ist, wird doch nicht dadurch bewahrheitet, daß man ihn als solchen begreift und das so Begriffene wie ein Netz über alles Geschehene wirft, sondern dadurch, daß er rettet und seine Rettung erfahren wird.“

¹³ Vgl. Johann Baptist Metz, *Theologie als Theodizee?* (s. Anm. 7), 118: „Auch die christliche Theologie kann die Rückfrage Hiobs an Gott: ‚Wie lange noch?‘ nicht in einer beruhigenden Antwort

auf diese zurückzuführen. Die Theodizeefrage sei – so Jürgen Moltmann – als „die offene Wunde des Lebens in dieser Welt“ auszubuchstabieren, und die Aufgabe des Glaubens und der Theologie bestehe darin, „das Überleben mit dieser offenen Wunde zu ermöglichen“, nicht aber den Schmerz der Wunde zu lindern oder ihre Existenz zu leugnen. Denn: „Je mehr einer glaubt, desto tiefer empfindet er den Schmerz über das Leid in der Welt, und desto leidenschaftlicher fragt er nach Gott und der neuen Schöpfung“¹⁴. Diese Frage aber sei – so sind sich Metz und Moltmann einig – der eigentliche Kern der christlichen Rede von Gott und dürfe um keinen Preis eliminiert werden. Ihr Stellen sei gewissermaßen die Frömmigkeit der Theologie und ihr Offenhalten allemal besser als die narkotisierende Wirkung traditioneller Theodizeeversuche. Denn „es ist besser, zu sterben mit einer brennenden Frage auf dem Herzen, als mit einem nicht ganz ehrlichen Glauben: besser in der Agonie als in der Narkose.“¹⁵

3 Ijob als intimer Freund Gottes

Doch so viel Raum die Rebellion im Buch Ijob auch erhält und so sehr sie von Gott selbst gerechtfertigt wird, sie ist nicht das

letzte Wort des Buches. Am Ende stehen zwei Gottesreden, die Gottes Übermacht in Erinnerung rufen, aber auch seine Fürsorge und Nähe zum Menschen. Gott erscheint als Herr der Tiere und aller Kreaturen (Ijob 41,26), der sich um alle Details und Geheimnisse der Schöpfung sorgt. In der poetischen Kraft der Reden und der Schönheit des hebräischen Textes kommt zudem Gottes Herrlichkeit auch performativ zum Ausdruck. Und doch vermag die Wucht der Gottesreden nicht verständlich zu machen, warum Ijob am Ende aufatmen kann und sich sein Verhalten wendet. Entscheidend scheint mir an dieser Stelle zu sein, dass Ijob Gott direkt begegnet und die beiden Seiten des Gottesbildes zu integrieren vermag, die er vorher unverbunden nebeneinander stehen lassen musste.¹⁶ Denn in seinen rebellischen Reden beschwert er sich zwar nachdrücklich bei Gott und macht ihn direkt für sein Leiden verantwortlich. Aber er weiß sich auch nicht anders gegen diesen ihn verfolgenden Gott zu helfen, als Gott gegen Gott anzurufen. Denn seine Freunde haben Ijob im Stich gelassen, und auch seine Frau verspottet ihn. Seine Kinder sind tot und niemand steht zu ihm. Er hat einfach niemanden mehr als Gott, der ihm gegen Gott helfen könnte.¹⁷ Deshalb ruft er – wie ein

verstummen lassen. Auch die christliche Hoffnung bleibt einem apokalyptischen Gewissen verpflichtet.“

¹⁴ Alle drei Zitate *Jürgen Moltmann*, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 65.

¹⁵ *Reinhold Schneider*, Das Schweigen der unendlichen Räume, in: *ders.*, Pfeiler im Strom, Wiesbaden 1958, 234–242, hier 242.

¹⁶ Vgl. zu den Gefahren einer Halbierung Gottes aus psychoanalytischer Sicht *Dieter Funke*, Der halbierte Gott. Die Folgen der Spaltung und die Sehnsucht nach Ganzheit, München 1993.

¹⁷ Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. Aus dem Span. v. H. Goldstein (Fundamentaltheologische Studien 15), München–Mainz 1988, 99: „Fast könnte man sagen, Ijob praktiziere an Gott so etwas wie eine Entfaltung: in einen Richtergott und in einen Gott, der ihn in höchster Not verteidigt, in einen Gott, den er beinahe als Feind erfährt, in dem er aber zugleich und in Wahrheit auch einen Freund sieht. Gerade noch hat er Gott angeklagt, ihn zu verfolgen, zur gleichen Zeit weiß er aber auch, daß Gott gerecht ist und nicht will, daß jemand zu leiden habe. Zwei Gesichter ein und desselben Gottes.“

Borderlinepatient – in letzter Verzweiflung immer wieder Gott gegen Gott an (Ijob 16,19; 19,25). Er schafft es nicht, die guten und abgründigen Seiten Gottes in *ein* Gottesbild zu integrieren, sondern lässt sie unverbunden nebeneinander stehen.

Eben diese Situation ändert sich erst im letzten Kapitel des Buches Ijob. Die Integration beider Seiten Gottes in Ijobs Gottesbild gelingt ihm zu allererst durch die persönliche Begegnung mit Gott (Ijob 42,5). An dieser Stelle wird durch die Metapher des „Schauens“ Gottes „die intensivste Form der Begegnung mit der Gottheit“ angedeutet, die dem biblischen Menschen möglich ist.¹⁸ Es ist also die intime Verbundenheit mit Gott, die Ijob die Möglichkeit gibt, Gott in all seiner Herrlichkeit und den Abgründen seiner Schöpfung an sich heranzulassen.

Entsprechend dem Vorschlag von Rabbi Nissim Gaon sieht deshalb auch die jüdische Tradition die eigentlich überzeugende Antwort für Ijob in der Begegnung, dem „Schauen“ Gottes.¹⁹ Noch in Auschwitz findet sich immer wieder das Zeugnis von Überlebenden, die nur Gott selbst als Antwort auf die Katastrophe gelten lassen, die sie erleben müssen. Entsprechend formuliert Jehuda B., ein Überlebender von Auschwitz: „Die Antwort ist eine Gegenwart. So wie Hiob nicht eine Antwort auf seine Frage bekommt, sondern in den biblischen Sätzen: Gottes Gegenwart ist die Antwort. Und die Hoffnung, daß, von Zeit

zu Zeit, wir eine Vorahnung von dieser Präsenz bekommen.“²⁰

Erst Gottes Gegenwart ist es also, die Ijob aufatmen lässt und sein Gottesbild verwandelt. Er hat jetzt keine Erklärung für das Leiden und kann keine gelehrten Reden über Gott halten. Aber er spürt das tiefste Geheimnis Gottes, das in seiner Gegenwart liegt, im Gottesnamen JHWH, in seinem „Ich bin da (für Dich)“ – in all seiner Wucht und Macht, aber eben jetzt auch in seiner Intimität und Zärtlichkeit. Es ist sehr berührend, wie Navid Kermani zu zeigen vermag, wie sehr der Weg der Rebellion gegen das Leid und Gott als seinen Verursacher auch in der islamischen Tradition in die Mystik der Gottesnähe führen kann.²¹ Ijob wird also am Ende – wieder in den Traditionen aller drei Religionen – vom Dulder zum innigen Freund Gottes. Offenkundig sieht die Bibel hier einen Weg des geistlichen Wachstums, der nur funktionieren kann, wenn wir nicht direkt versuchen, aus der Geduld in die Freundschaft zu finden. Als Zwischenschritt braucht es die Klage und Anklage. Wir müssen lernen, Gott als wirkmächtige Kraft in unserem Leben ernst zu nehmen und also auch mit ihm zu hadern, an ihm zu (ver)zweifeln. Erst durch diese Rebellion hindurch vermag Ijob, vermögen wir, aufzuatmen und Gottes Herrlichkeit an uns heranzulassen.

Offenkundig ist diese Antwort eine Antwort auf das Leiden, die nur in der di-

¹⁸ Bernhard Lang, *Theologie der Weisheitsliteratur*, in: Eugen Sitarz (Hg.), *Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments* (BiBa 5), Stuttgart–Kevelaer 1987, 221–238, hier 231.

¹⁹ Oliver Leaman, *Hiob und das Leid. Ursprung des Bösen, Leiden Gottes und Überwindung des Bösen im talmudischen und kabbalistischen Judentum*. Aus dem Engl. v. L. di Blasi, in: Peter Koslowski (Hg.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen* (Diskurs der Weltreligionen 2), München 2001, 103–128, hier 116.

²⁰ Jehuda B. zit. n. Karl Fruchtmann, *Zeugen. Aussagen zum Mord an einem Volk*, Köln 1982, 124.

²¹ Vgl. Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.

alogischen Perspektive zwischen Gott und Mensch errungen werden kann. Eleonore Stump spricht in diesem Kontext von der franziskanischen Tradition der christlichen Theologie und macht den Gedanken

stark, dass sich entscheidende Facetten der Frage nach dem Leiden nur in Narrationen und in der Du-Perspektive im Gespräch mit Gott erhellen.²² Theologie darf hier nicht meinen, aus der neutralen Perspektive der dritten Person das Theodizeeproblem lösen zu können. Sonst wird sie allenfalls dazu ermutigen können, das Leiden auszuhalten. Vor allem aber steht sie so in der Gefahr, den Menschen von der Begegnung mit Gott abzuhalten, sich also gewissermaßen wie die Freunde Ijobs zwischen Gott und die Leidenden zu stellen und damit das Handwerk des Teufels zu tun.²³

Weiterführende Literatur:

Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005. Das Buch schildert in beeindruckender Weise, wie sich der persische Dichter Attar in die in diesem Artikel beschriebene klagend-anklagende Haltung des Buches Ijob einschreibt und so auch der muslimischen Tradition den Weg über den Rebell zum vertrauten Freund Gottes eröffnet.

Klaus von Stosch, *Theodizee* (UTB: Grundwissen Theologie), Paderborn u. a. 2018. Das Buch gibt einen Überblick über verschiedene Antwortversuche auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Gottesglaube und Leidensgeschichte in der modernen Theologie.

Elie Wiesel, *Der Prozess von Schamgorod*, Freiburg i.Br. 1987. In diesem Theaterstück macht ein jüdisches Dorf wegen der erlittenen Pogrome Gott den Prozess. Nur ein Fremder ist bereit, Gott zu verteidigen und bringt die Dorfbewohner schließlich von ihrer Anklage ab. Dieser Fremde erweist sich am Ende als der Teufel. Eine beeindruckende Anfrage an jede theoretische Theodizee.

Die Aufgabe der Theologie kann es also nicht sein, aus einer distanzierenden Sicht das Leiden zu erklären. Vielmehr geht es darum, Wege auszuloten, auf denen sich diese Welt in all ihren Abgründen mit Gott zusammenhalten lässt. In allen Dingen und damit auch im Leiden eine Möglichkeit der Gottesbegegnung zu sehen und durch das Leiden hindurch zum Freund oder zur Freundin Gottes zu werden, lässt sich aber nicht in der Perspektive einer dritten Person legitimieren, sondern nur im Ringen mit Gott bezeugen. Erst die Gegenwart Gottes im Abgrund des Leids kann hier die theologische Perspektive weiten und verändern. Dadurch ist auf der abstrakten Ebene der dritten Person das Problem des Leidens nicht gelöst. Aber es ist ein Weg skizziert, wie selbst das Leiden in die Gegenwart Gottes führen kann.

Interessant am Buch Ijob ist, dass Ijob nach seiner Gottesschau in die Verant-

²² Vgl. *Eleonore Stump*, *Wandering in darkness. Narrative and the problem of suffering*, Oxford u. a. 2010, 75–78.

²³ Der Teufel, der *diabolos*, ist biblisch der Entzweier, also eine Macht, die uns von Gott wegzubringen versucht. In diesem Sinne wäre dann auch eine Theologie teuflisch, die meint, ohne Zwiesprache mit Gott das Problem des Leidens lösen zu können. Elie Wiesel war es, der in un-nachahmlicher Weise vor Augen führt, dass es allein der Teufel ist, der Gott angesichts des Leidens in der Welt perfekt zu verteidigen vermag. Vgl. *Elie Wiesel*, *Der Prozess von Schamgorod*, Freiburg i.Br. 1987.

wortung genommen wird. Er soll für seine Freude beten (Ijob 42,8), also für die Menschen, die ihn gequält und von Gott weggeführt haben. Gott will diese unheile Situation nicht anders wiedergutmachen als durch den leidenden Menschen selbst. Ijob wird so vom leidenden Dulder über den protestierenden Rebell zu einem Menschen, der Gottes guten Willen in dieser Welt sichtbar macht und sie umzugestalten beginnt. Als Freund Gottes vermag er einzutreten für die Menschen, die ihm weh getan haben, und gewinnt so die Kraft für einen Neuanfang (Ijob 42,10–17). Dabei ist sicher nicht dieses märchenhafte Ende der entscheidende Trost des Buches Ijob. Vielmehr geht es darum, wie sehr Gott uns

würdigt, unser Schicksal selbst zu verändern und wie sehr er uns seine Gegenwart anbietet, damit uns diese Veränderung gelingt.

Der Autor: Klaus von Stosch, geb. 1971, ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik sowie Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen zählen: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (2020), *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen* (2019), und *Einführung in die Systematische Theologie* (2018).

Für eine »radikale« Reform

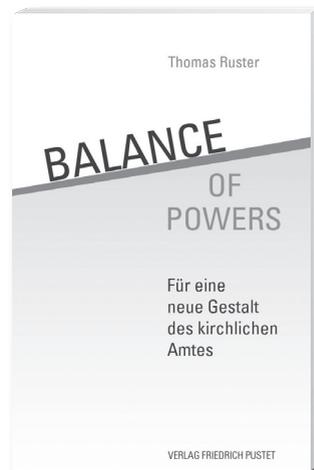
Thomas Ruster

BALANCE OF POWERS

Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes

Braucht eine zukunftsfähige Kirche nicht eine neue Gestalt des Amtes? Dem II. Vatikanum liegt die Lehre vom dreifachen Amt zugrunde. Thomas Ruster macht daraus ein Modell für eine neue Amtsstruktur. Die Leitidee: Heiligung, Leitung und Verkündigung werden auf verschiedene Personen aufgeteilt und auf Zeit vergeben.

232 S., kart., ISBN 978-3-7917-3099-8
€ (D) 22,- / € (A) 22,80 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE