

Vom Sinn des Leidens im Alten Testament

Von Ernst Haag

»Leid ist das konstitutive Zeichen der Schuld.«¹ Mit dieser Bestimmung der ontologischen Differenz zwischen der Schuld des Menschen und dem Leid in der Schöpfung hat Karl Rahner eine Problematik berührt, die sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament ein starkes Echo gefunden hat.² Im Alten Testament, wo schon alle wichtigen Aussagen des Neuen Testaments zu dieser Problematik vorbereitet worden sind, kann man drei Aspekte bei der Behandlung des Leids unterscheiden: Einmal ist Leid nicht immer und eindeutig das aktiv von innen bewirkte Zeichen persönlicher Schuld, sondern auch Ausdruck der Erbschuld, das Verhältnis von Ursünde und Leid; sodann das Ringen des gläubigen Menschen mit der Erfahrung des Leids; und schließlich die mit der Aufhebung der Schuld verbundene Erlösung vom Leid in einer von Gottes Heil erfüllten Schöpfung.

DIE URSÜNDE UND DAS LEID

Schuld und Leid beim Sündenfall

Die für das Alte Testament grundlegenden Aussagen über das Verhältnis von menschlicher Schuld und Leid finden sich in der biblischen Urgeschichte (Gn 1-11), in der entsprechend ihrer literarischen Art als Geschichte des Anfangs das Wesen der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte zur Darstellung gelangt. An erster Stelle ist hier das Strafurteil Gottes zu nennen, das nach dem Sündenfall über die an dem Geschehen Beteiligten in zwei getrennten Fluchworten ergeht (Gn 3,14-16.17-19). Dieses Strafurteil Gottes offenbart, daß in der Schöpfung ein Zustand des Unheils eingetreten ist, der

1 K. Rahner, Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: Schriften zur Theologie II. Einsiedeln/Zürich/Köln 1955, S. 279-297, 293.

2 Vgl. E. Zenger, Leiden. Biblische Perspektiven, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft X, hrsg. v. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 27-36; E. Drewermann, Strukturen des Bösen I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Paderborn 1977; E. Kutsch, Vom Grund und Sinn des Leidens nach dem Alten Testament, in: Der leidende Mensch, hrsg. v. H. Schulze. Neukirchen 1974, S. 85-94; L. Ruppert, Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. Würzburg 1972; J. Scharbert, Der Schmerz im Alten Testament. Bonn 1955.

als Folge des Sündenfalls das Leben der Menschen mit einer leidvollen Gegensätzlichkeit erfüllt.

Den ersten Abschnitt des Strafurteils eröffnet der Fluch über die Schlange, der die Macht des Bösen absolut und definitiv zu einem verabscheuungswürdigen Dasein in Nichtigkeit verurteilt (Gn 3,14). Anschließend heißt es, daß Gott Feindschaft zwischen dieser Schlange und der Frau sowie zwischen der Nachkommenschaft beider verfügt, eine Feindschaft, die für die ganze Menschheitsgeschichte gilt (Gn 3,15). Das der Anordnung Gottes zugrundeliegende Bild ist der Wirklichkeit des Alltags entnommen und setzt die natürliche Feindschaft zwischen der Schlange als Tier und dem Menschen voraus. Der Mensch versucht, die am Boden kriechende und ihm auflauernde Schlange mit dem Fuß auf den Kopf zu treten, um sich auf diese Weise vor ihr zu schützen und sie nach Möglichkeit zu töten; die Schlange richtet jedoch voller Tücke ihren tödlichen Biß gegen die Ferse des Angreifers. Sowohl die Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung wie auch die gegenseitige Vernichtungsabsicht kommen in diesem Bild deutlich zum Ausdruck. Inhaltlich meint die Aussage, daß der Mensch, der auf die Macht des Bösen vertraut und ihr durch die Sünde Einlaß in die Geschichte gewährt hat, fortan zur Strafe eine haßerfüllte Bedrohung seines Daseins und eine für ihn unbegreifliche, sinnlose Zerstörung seines Lebens durch diesen Feind erleiden muß. Insbesondere muß die Frau, die sich von der Schlange Wegweisung und Rat für eine erfolgreiche Lebensgestaltung erhofft hatte, zu ihrer tiefen Betroffenheit erkennen, daß fortan Beschwerden bei der Schwangerschaft und Schmerzen beim Gebären ihr als Mutter die Weitergabe des Lebens erschweren und daß ihr Verlangen nach dem Mann nicht mit der von dem Schöpfer gewollten Erfüllung, sondern mit Unterdrückung und Entwürdigung beantwortet wird (Gn 3,16).

Den zweiten Abschnitt des Strafurteils eröffnet der Fluch über den Erdboden um des sündigen Menschen willen (Gn 3,17). Mit diesem Fluch, der nicht den Menschen als solchen, sondern nur seinen Lebensraum trifft, entzieht Gott der Schöpfung die notwendige Wachstumskraft zu ihrer Vollendung. So sprossen nach der Darstellung des Strafurteils statt der Bäume im Garten von Eden, die ein Bild für die Fülle des Daseins in einer vollendeten Schöpfung sind, Dornen und Disteln; und statt der Früchte, die an den Bäumen des Gartens von Eden gedeihen, erhält der Mensch das Kraut des Feldes zur Nahrung (Gn 3,18). Letzten Endes hat jedoch der Fluch über den Erdboden eine vernichtende Wirkung für den Menschen selbst; er muß, wie es heißt, im Schweiß seines Angesichtes sein Brot essen, um schließlich trotz härtester Anstrengung wieder dahin zurückzukehren, woher er genommen ist, nämlich zum Staub (Gn 3,19). Die Strafe zielt somit auf den totalen Abbau der menschlichen Existenz in dieser Welt, und das heißt: auf einen Vorgang, der für den Menschen Leid in Fülle bis in den Tod hinein bereithält.

Schuld und Leid bei Kain und Abel

Wie sich die Bedrohung und Vernichtung des Menschen als Folge der von Gott verfügten Feindschaft zwischen der Schlange und der Frau (Gn 3,15) in der Menschheitsgeschichte auswirken, zeigt die Erzählung von der Bluttat Kains an seinem Bruder Abel (Gn 4,1-16). Die Darstellung hat das Zusammenleben der Menschen als Brüder und somit das Miteinander von grundsätzlich Gleichberechtigten im Blick. Anlaß für den sich hier entwickelnden Konflikt ist jedoch die Erfahrung der Ungleichheit dieser Brüder, einer Ungleichheit, die sich zunächst in der Andersartigkeit ihrer Berufe als Bauer und Hirt, aber dann hauptsächlich in dem Erfolg ihrer Arbeit zeigt. So wird das Erstlingsopfer Kains von Gott abgelehnt, die Gabe Abels dagegen von Gott angenommen. Die Annahme oder Ablehnung des Erstlingsopfers durch Gott ist in dieser Erzählung ein Zeichen für die Förderung oder Schädigung, die ein Mensch unabhängig von seiner Leistung, gleichsam schicksalhaft, in seinem Leben erfährt. Ausschlaggebend für die Entwicklung des Konfliktes ist nun, daß Kain die ihm zugemutete Ungleichheit nicht erträgt; Neid, Eifersucht und tödlicher Haß machen ihn anfällig für die Macht des Bösen und führen ihn schließlich zum Mord an seinem Bruder. Hatte im Gespräch mit der Schlange die Lüge den Menschen zur Auflehnung gegen Gott und dem von ihm gesetzten Anfang verführt, so ist es im Verhältnis zum Mitmenschen jetzt die Gewalttat, die für den Sünder zu einem Mittel der Selbstbehauptung wird, eine Gewalttat, in der sich die Vernichtung des Lebens durch die Macht des Bösen den ihr gemäßen Ausdruck verschafft.

Zweifaches Leid ist mit dieser Gewalttat verknüpft: Auf der einen Seite steht Abel für das Leid all derer, die das Opfer haßerfüllter Unterdrückung und blutiger Verfolgung sind und die in gewalttätigen Auseinandersetzungen und Kriegen ihr Leben verlieren; auf der anderen Seite steht Kain, den der Fluch Gottes aus der Gemeinschaft seiner Mitmenschen vertreibt und zu einem Dasein in tödlicher Einsamkeit verurteilt.

Schuld und Leid bei der Sintflut

Wie sich der Fluch Gottes, der um des sündigen Menschen willen über den Erdboden ergeht, in der ganzen Schöpfung auswirkt, beschreibt die biblische Sintfluterzählung (Gn 6,1-8,22). Als nämlich mit dem Anwachsen der Menschheit auch deren Bosheit zunimmt, reut es Gott, daß er den Menschen erschaffen hat, und das tut, wie die Darstellung betont, seinem Herzen weh (Gn 6,1.5f.). Während die Reue Gottes in diesem Zusammenhang ein Ausdruck dafür ist, daß die Verderbnis der Ursünde den Menschen ganz ergriffen und er darum sein Schöpfungsziel verfehlt hat, läßt die Herzensbetrübnis Gottes gleichzeitig eine innere, letztlich unzerreißbare Bindung des

Schöpfers an sein Werk erkennen. Auch das Chaos der Sintflut, das Gott als die Folge der Verfluchung des Erdbodens über die ganze Menschheit kommen läßt, kann an dieser Einstellung nichts ändern. Denn obwohl das Trachten des Menschen, wie es abschließend heißt, böse von Jugend auf ist, will Gott die Welt nicht mehr vernichten (Gn 8,21f.). Die Sintfluterzählung macht damit deutlich, daß der Weiterbestand der Menschheit nicht etwas Selbstverständliches und schon mit der Schöpfungswirklichkeit als solcher Gegebenes ist, sondern ein Zeichen der Gnadenzuwendung Gottes an die ganze Menschheit und an die Schöpfung als solche.

Um so schmerzlicher lastet daher auf der ganzen Schöpfung in dieser Weltzeit die Spannung von Schuld und Leid. Zwei Beobachtungen sind hierbei von Wichtigkeit. Im Unterschied zu dem Strafurteil Gottes, wo von dem Entzug der Wachstumskraft des Erdbodens zum Schaden des Menschen die Rede ist, schildert die Sintfluterzählung das Leiden der Schöpfung als solcher unter dem Fluch, der sie um der Sünde des Menschen willen zerstört und in die Nähe des Untergangs treibt. Gleichzeitig deutet die Sintfluterzählung durch die Auslieferung der Menschheit an eine untergehende Schöpfung an, daß Angst und Schrecken sowie Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung als Leid ganze Völker und nicht nur Einzelmenschen ergreifen können.

Die Klage über das Leid in der Welt

Die Klage des Gottesvolkes

Die Ausführungen der biblischen Urgeschichte zu dem Verhältnis von Ursünde und Leid haben deutlich gemacht, daß die Schuld des Menschen auf der einen Seite die Auslieferung des Sünders an die Macht des Bösen und deren Vernichtungsabsicht sowie auf der anderen Seite die Bedrohung des Menschen von Tod und Weltuntergang zur Folge hat. Die mit dem Aufweis dieser Leiderfahrung beschriebene allgemeine Not des Menschen hat dann, wie man sich unschwer vorstellen kann, im Verlauf der heilsgeschichtlichen Führung Israels durch Jahwe, besonders auf dem Hintergrund der Offenbarung Jahwes als des Retters und Erlösers Israels eine eindrucksvolle Aufnahme in das Beten des Gottesvolkes gefunden. Davon kündigt die große Zahl der Klagen des einzelnen und des Volkes, in denen, meist mit der Anfechtung des Glaubens verbunden, vor Gott die Gefährdung des Menschen durch grausame Feinde sowie durch Krankheit und Tod beklagt werden.³

3 C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen ⁵1977, S. 128f., hat darauf hingewiesen, daß die Klage im Alten Testament stets ein von drei Faktoren bestimmter Vorgang ist: an erster Stelle von Gott, gegenüber dem sich die Klage oft zur Anklage steigert, sodann von dem oder den Klagenden selbst und schließlich von einer Bedrohung durch äußere Feinde.

Die Klage des leidenden Gerechten

Zu einem folgenreichen Wandel in der Klage des Gottesvolkes kam es, als nach dem Fall Jerusalems und dem Untergang des davidischen Reiches (586 v. Chr.) Israel sich um ein neues, der Situation des Volkes im babylonischen Exil entsprechendes Selbstverständnis bemühte. Bei dieser Auseinandersetzung mit dem Exil als einem Strafgericht Gottes und mit dem Weg, den der aus der Katastrophe gerettete Rest Israels in Zukunft einzuschlagen gedachte, richtete sich der Blick auf das im Mittleramt für Gott erfahrene Leid der Propheten: auf ihre Ablehnung und Verstoßung, auf ihre Einsamkeit und Verzweiflung sowie auf ihr gewaltsames Geschick bei der Verfolgung durch ihre Feinde. Der Grund hierfür ist einmal in der für das Gottesvolk im Exil wiedergewonnenen Glaubenseinsicht zu sehen, daß Israel in dieser Welt die Funktion eines Mittlers zwischen Gott und den Heidenvölkern zu erfüllen habe (Gn 12,1-3; Ex 19,5f.), und zum anderen in der Tatsache, daß sich in der Krise des Gottesvolkes von all seinen Führern allein die Propheten als die wahren Knechte Jahwes bewährt hatten (2 Kön 17,13). Von daher versteht man, daß im Verlauf dieser Entwicklung das in dem Mittleramt für Gott erfahrene Leid der Propheten gleichsam den Rang eines heilsgeschichtlichen Existentials für Israel erhielt.

In dieser Zeit entstand die Klage des leidenden Gerechten.⁴ Was diese Form der Klage von der Klage des einzelnen und der des Volkes unterscheidet, ist die Tatsache, daß in ihr die spezifische Leiderfahrung des prophetischen Mittlers eine für den Glauben des Gottesvolkes paradigmatische Auswertung gefunden hat. So geht es hier nicht mehr in erster Linie um die Darstellung einer individuell oder kollektiv erfahrenen Not, sondern um die betende Aufarbeitung und Bewältigung einer Leiderfahrung, die den Glaubensvollzug des Frommen im Strafgericht Gottes belastet.

Die für die Entstehung dieser Klage des leidenden Gerechten wichtige Konzentration auf den prophetischen Mittler hat sachlich ihre Voraussetzung in der Tatsache, daß sich von der mittleren Königszeit an ein tiefgreifender Strukturwandel im Wirken und im Selbstverständnis der Prophetie vollzogen hatte. Aufgrund der Erkenntnis nämlich, daß sowohl die Könige wie auch das Volk durch ihren Abfall von Jahwe zu Widersachern Gottes geworden waren, traten zu dieser Zeit, nachweislich seit Amos (um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr.), die Propheten als die Verkünder eines umgekehrten, das heißt: jetzt gegen Israel selbst gerichteten Jahwekrieges⁵ auf und damit eines

4 Vgl. R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten* in Kglg 3, Trier 1983.

5 »Jahwekriege« (Num 21,14; 1 Sam 18,17; 25,28) nannte man jene Unternehmungen des vorstaatlichen Israel, die, religiös gesehen, der Durchsetzung von Jahwes Herrschaft gegenüber den Völkern Kanaans dienten.

Geschehens, in dem sich der Zorn Gottes über das eigene Volk entlud. In Verbindung mit diesem Geschehen erfuhr der einzelne Prophet, daß er wegen seiner Position als Mittler zwischen Gott und dem Volk und wegen seiner freibejahten Solidarität mit beiden in ein Spannungsverhältnis geriet, das ihn bis an den Rand seiner menschlichen Belastbarkeit brachte. Denn während auf der einen Seite der Mittler zusammen mit dem Volk das Strafgericht Jahwes erfuhr und hierbei die Züchtigung der Sünder erlitt, wußte er sich auf der anderen Seite durch Gott streng verpflichtet, gegenüber seinem Volk Festigkeit im Glauben, Wegweisung in der Not und Verantwortung für die Vielen, die ihm anvertraut waren, zu bezeugen.

Nachdem diese Einstellung in der Prophetie die sachliche Voraussetzung für die Entstehung der Klage des leidenden Gerechten geschaffen hatte, bedurfte es nur noch eines konkreten Anstoßes in der Geschichte, um der hier beschriebenen Leiderfahrung eines prophetischen Mittlers den ihr gemäßen Ausdruck zu verleihen. Er fand sich im Propheten Jeremia und seinem leidvollen Schicksal beim Fall Jerusalems und dem Ende des davidischen Reiches.

Die Klage des leidenden Gerechten im Buch Jeremia

Außer den biographisch aufschlußreichen Berichten über das Auftreten und Wirken des Propheten Jeremia ist es vor allem der noch auf ihn persönlich zurückgehende Grundbestand der sogenannten Konfessionen, der hier im Zusammenhang mit der Klage des leidenden Gerechten Beachtung verdient (Jr 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18). Denn in diesen Konfessionen gewährt Jeremia mit einer bis dahin bei den Propheten ungewohnten und rückhaltlosen Offenheit Einblick in ein Spannungsverhältnis, das offenbar lange Zeit zwischen ihm und seinem Gott bestanden hat und an dem er als Glaubender fast zerbrochen ist. Äußerlich war es die Erfahrung des Mißerfolgs und der Zurückweisung, der fortgesetzten Mordanschläge auf seine Person und der damit verbundenen Ängste; innerlich kam das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit und des Versagens sowie der menschlichen Ohnmacht und Schwäche überhaupt hinzu. Nach Ausweis der Konfessionen hat Gott jedoch den Propheten nicht ohne die Zusicherung seines rettenden Beistandes gelassen, allerdings nicht mit dem Ziel der Bewahrung vor irgendwelchem Leid, sondern im Sinne der Gewährung seines göttlichen Mitseins gerade in diesem Leid (Jr 15,20). Die Aufgabe des Propheten als eines Zeugen der Nähe Gottes bestand also nach dieser Auffassung darin, ein Zeichen für dieses Mitsein Gottes in den Leiden eines Mittlers zu sein, ein Zeichen, das in seiner Standfestigkeit und Unüberwindbarkeit von Gott selbst garantiert und darum auch von der Macht des Bösen nicht aufgehoben wurde (Jr 1,17-19). Wenn nun im Fall des Propheten Jeremia trotz dieser

Zusicherung des göttlichen Mitseins die Klage des Mittlers nicht verstummt ist, sondern im Gegenteil mit der Zeit an Bitterkeit und Verzweiflung zugenommen hat (vgl. Jr 20,14-18), dann lag dies offensichtlich daran, daß Jeremia diese Art der Nähe Gottes nur mit größter Mühe und Anstrengung ertrug; denn letzten Endes hatte Gott ihm nicht weniger als die Teilnahme an seinem eigenen Leiden aufgebürdet (Jr 12,7-13).

Der Prophet Jeremia hat nun den Fall Jerusalems und den Untergang des davidischen Reiches nicht nur mit all den damit verbundenen Schrecken erlebt, sondern auch das von Gottes Strafgericht für die Sünder gesetzte Ende (vgl. Am 8,2; Ez 7,2f.6) überlebt. So kam es, daß der aus der Katastrophe gerettete Rest Israels im Exil mit einem geradezu existentiellen Interesse auf den Propheten Jeremia schaute, weil man in ihm gleichsam das Paradigma eines leidenden Gerechten sah, der im Strafgericht Jahwes trotz aller Anfechtung seinen Glauben an Gott und die von ihm verheißene Rettung (Jr 15,20; 45,4f.) nie aufgegeben hatte. Bei der Auseinandersetzung mit der eigenen Situation im Exil hat man deshalb in Israel die Mittlerklage des Propheten, wie sie in dem Grundbestand seiner Konfessionen überliefert war, für das Beten des Gottesvolkes zum Vorbild genommen und zu der Klage des leidenden Gerechten umgeformt. Gleichzeitig hat man diese für das Gottesvolk neugestalteten Gebete in einen Kontext hineingestellt, der die Situation Israels im Exil reflektierte und so der ursprünglichen Mittlerklage des Propheten eine für alle Gläubigen im Gottesvolk neue Aktualität verlieh (Jr 11-20).

Die Klage des leidenden Gerechten im Buch der Klagelieder

Im Unterschied zu den Konfessionen des Propheten Jeremia – sowohl in ihrem Grundbestand wie auch in ihrer bearbeiteten Gestalt – ist die Klage des leidenden Gerechten im Buch der Klagelieder (Klgl 3) nicht mehr als Äußerung einer historischen Persönlichkeit zu verstehen. Der Klagende in diesem Buch ist vielmehr der gläubige Israelit schlechthin, der sich im Exil all der ihm bisher vertrauten Haftpunkte seines Glaubens beraubt sieht und daher eine tiefreichende Erschütterung seines Gottesverhältnisses erlebt.

Der Redaktor des Buches der Klagelieder hat deshalb den Bericht über die Anfechtung des Gläubigen (Klgl 3) in einen Kontext (Klgl 1-2.4-5) hineingestellt, der formal zwar noch demjenigen der Konfessionen des Jeremia entspricht, inhaltlich jedoch einen nicht unbeträchtlichen Unterschied aufweist. Hatte nämlich das Buch Jeremia noch das Schicksal des Propheten im Horizont seiner an Juda und Jerusalem gerichteten Drohbotschaft interpretiert, so bringt das Buch der Klagelieder die Situation des leidenden Gerechten in Verbindung mit dem schon vollzogenen Strafgericht Gottes an Zion, das im Alten Testament als der Ort der Offenbarungsgegenwart Jahwes

schlechthin und als der Inbegriff des erwählten Israel gilt. Auf diese Weise aber hat das Buch der Klagelieder die Klage des leidenden Gerechten (Klgl 3) zu einem Ausdruck der gläubigen Auseinandersetzung mit jenem Leid gemacht, das aus der Verborgenheit Jahwes bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung entsteht.⁶

Die Klage des leidenden Gerechten im Buch Ijob

Die Klage des leidenden Gerechten, wie sie in der Bearbeitung der Konfessionen des Jeremia und im Buch der Klagelieder begegnet, hatte zur Voraussetzung die Situation Israels im Exil. In dieser Situation rang der Fromme und mit ihm das zur Umkehr bereite Gottesvolk um eine Haltung vor Gott, die das Strafgericht des Exils mit dem Glauben an die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes zu verbinden suchte. Mit dem Ende des Exils trat jedoch in der genannten Voraussetzung eine nicht unwichtige Veränderung ein. Nach Auskunft der damals lehrenden Prophetie hatte sich Gott seines Volkes erbarmt und ihm die Verzeihung seiner Sünden gewährt (Js 40-55). Als äußeres Zeichen der Wende zum Heil erschien daher dem Glauben des Gottesvolkes die Heimkehr der Verbannten nach Zion und der Wiederaufbau des Tempels (Js 60-62). Unter diesen Umständen aber hatte die Klage des leidenden Gerechten, wie es schien, als die betende Aufarbeitung und Bewältigung des göttlichen Strafgerichtes im Exil ihre Bedeutung verloren.

In Wirklichkeit blieb jedoch die bisherige Voraussetzung für die Klage des leidenden Gerechten, wenn auch in veränderter Gestalt, weiter bestehen. Rein äußerlich betrachtet hatte sich nämlich in dem Erscheinungsbild Israels gegenüber dem Aufenthalt im Exil nur wenig geändert; denn auch die Situation des nach Zion heimgekehrten Gottesvolkes blieb weiterhin durch den Verlust der politischen Autonomie und, damit zusammenhängend, durch Unterdrückung von seiten der heidnischen Machthaber sowie durch soziale Not geprägt. Kein Wunder, daß sich unter den Heimgekehrten, besonders nach der Wiedereinweihung des Tempels (515 v. Chr.), mit wachsender Ungeduld die Frage nach dem Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes als der Vollendung seines Heils erhob. Auf diese Weise aber war die alte Frage nach der nicht aufgearbeiteten Schuldgeschichte Israels in den Horizont einer universalen eschatologischen Erwartung gerückt, die jetzt nicht mehr für das Gottesvolk allein, sondern auch für alle Menschen in der Welt die vollständige Aufhebung des Strafgerichtes Gottes über die Sünder und damit das Ende des Zornes Gottes für die ganze Schöpfung in Aussicht nahm.

In dieser Situation, die auf der einen Seite durch den Neubeginn in

⁶ Vgl. R. Brandscheidt, *Das Buch der Klagelieder*. Düsseldorf 1988, wo auch die Bedeutung dieser Darstellung für den Glauben des Christentums behandelt wird.

Jerusalem und Juda nach dem Strafgericht des Exils und auf der anderen Seite durch die darauf aufbauende Hoffnung auf die Vollendung des Heils gekennzeichnet war, erfuh die Klage des leidenden Gerechten eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung im Glauben des Gottesvolkes: eine Wiederaufnahme nämlich bei dem Bemühen um ein angemessenes Verständnis von Krankheit und Tod im Hinblick auf die Vollendung des göttlichen Heils (Ps 88; 102)⁷ und eine Weiterentwicklung als Modell für die Behandlung eines Glaubensproblems, das die Leiderfahrung des Menschen schlechthin mit der Frage nach dem Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes verband (Ib 1-42).

Im Buch Ijob entfaltet die Rahmenerzählung (Ib 1-2) zunächst das Problem, indem sie berichtet, wie Ijob, der wegen seiner Frömmigkeit von Gott mit Segensgaben reich beschenkt worden ist, durch verschiedene Schicksalsschläge den Verlust von Hab und Gut sowie von Gesundheit und Wohlergehen erfährt. Zwei Himmelsszenen, die in bildhafter Form einen Einblick in den Geschichtsplan Gottes vermitteln, geben Aufschluß über den Hintergrund des Geschehens. Danach hat Gott, der Ijob für tadellos und rechtschaffen hält, dem Satan gestattet, diesen Gerechten einer Bewährungsprobe zu unterwerfen. Aus der Sicht des Satans geht es dabei um den Beweis, daß Ijob nicht »umsonst« gottesfürchtig und fromm ist; denn Gott hat Ijob, wie der Satan bemerkt, mit Segensgaben reich beschenkt, und Ijob verehrt ihn dafür aus Dankbarkeit. Mit dieser Auffassung greift der Satan zunächst Gott an, dessen Urteil über den Gerechten er als falsch hinzustellen versucht, aber dann auch Ijob selbst, dessen Frömmigkeit er als solche bestreitet: ein satanisches Unternehmen, weil mit dieser Infragestellung des Verhältnisses von Gott und Mensch und nicht zuletzt des Gottesbegriffes selbst eine Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf im Sinne des Jahweglaubens unmöglich gemacht wird. Die Tatsache, daß Gott den Vorschlag des Satans annimmt, zeigt jedoch, daß er aus seiner Sicht eine Frömmigkeit des Geprüften erwartet, die wirklich »umsonst« ist, nämlich ohne den Versuch, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in irgendeiner Form der Berechnung durch die Vernunft des Menschen zu unterwerfen.

Ijob eröffnet das Streitgespräch, das er anschließend mit seinen Freunden über die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes führt, mit einem Fluch über den Tag seiner Geburt und die Nacht seiner Empfängnis, das heißt: über den Anfang seines Daseins, weil er nach all den erlittenen Schicksalsschlägen keinen Sinn mehr in seinem Leben zu entdecken vermag; denn Gott, so meint Ijob, erschafft zwar den Menschen mit der Aussicht auf Leben, doch kaum hat der Mensch sein Dasein begonnen, dann erstickt ihn Gott auch schon im Leid, unabhängig von der sittlichen Haltung des Geschöpfes (Ib 3). Die

7 Vgl. E. Haag, Psalm 88. in: Freude an der Weisung des Herrn (FS Heinrich Groß). Stuttgart 1987, S. 149-170; R. Brandscheidt, Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage, in: Trierer Theologische Zeitschrift 96 (1987), S. 51-75.

absichtlich als Herausforderung Gottes vorgetragene Selbstverfluchung Ijobs enthält ein Problem, das, weil es sowohl Gott wie auch den gläubigen Menschen berührt, in der Darstellung des Buches eine entsprechende Stellungnahme erfährt. Während jedoch die in dem Streitgespräch von Ijob und seinen Freunden vorgebrachten Ansichten trotz ihrer Berufung auf die Tradition letzten Endes als nicht annehmbar für den Jahweglauben erscheinen, bringt erst die Gottesrede am Schluß die für alle wegweisende Antwort.

Die Reaktion der Freunde auf die von Ijob in der Selbstverfluchung angesprochene Problematik erschöpft sich trotz ihrer weitschweifigen Darstellung in dem einfachen Grundsatz, daß jede Unrechtstat des Menschen die Strafe Gottes nach sich zieht und daß erst die aufgrund dieser Züchtigung vollzogene Hinwendung zu Gott dem Sünder wieder Segen bringt (Ib 4-5.8.11). Mit diesem Grundsatz haben die Freunde Ijobs in weisheitlicher Gestalt, und das heißt: auf der Ebene der Allgemeingültigkeit eine Vergeltungslehre formuliert, deren Ursprung deutlich erkennbar in der prophetischen Botschaft von der Notwendigkeit der Umkehr zu Jahwe lag und die für Israel im Exil eine Bedeutung von geradezu heilsgeschichtlicher Tragweite erlangt hatte. Als man nämlich nach dem Fall Jerusalems und dem Untergang des davidischen Reiches bei dem aus der Katastrophe geretteten Rest Israels daran ging, die Sündengeschichte des Gottesvolkes in der Vergangenheit aufzuarbeiten und die Wiederherstellung Israels im Land der Verheißung vorzubereiten, hat diese Botschaft von der Notwendigkeit der Umkehr zu Gott in entscheidender Weise den Neubeginn der Gemeinde in Jerusalem und Juda mitbestimmt. Auf diesem Hintergrund erklärt sich dann auch der Anspruch, mit dem die Freunde Ijobs die von ihnen vertretene Vergeltungslehre als die maßgebliche Auskunft des Jahweglaubens proklamieren. Im Falle Ijobs und der von ihm vertretenen Klage des leidenden Gerechten konnte jedoch diese Auskunft nicht mehr genügen.

Allein schon die Herauslösung dieser Vergeltungslehre aus dem für sie wichtigen heilsgeschichtlichen Kontext mußte ihre Anwendung in der Gestalt einer weisheitlichen und damit allgemeingültigen Lehre als eine Anmaßung erscheinen lassen, weil man auf diese Weise die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes der Berechnung durch die menschliche Vernunft unterwarf. Hinzu kam, daß die Verkündigung dieser Vergeltungslehre für jeden unschuldig Leidenden eine Verhöhnung war, weil man ihm statt des erbetenen Trostes im Grunde nur ein Verdammungsurteil, und das noch im Namen Gottes, bekanntgab; denn nach dieser Vergeltungslehre war Leid immer und unterschiedslos eine Strafe Gottes für persönliche Sündenschuld.

Kein Wunder, daß sich bei dieser Auskunft die Reaktion Ijobs zuerst in einer heftigen Kritik an der Unempfindlichkeit und Härte seiner Freunde Ausdruck verschafft (Ib 6). Zur Sache selbst bemerkt Ijob sodann voll Bitterkeit, daß er statt der von seinen Freunden behaupteten Offenbarung

der Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt nur eine himmelschreiende Ungerechtigkeit und in deren Gefolge ein grenzenloses Leid bei unschuldigen Menschen zu entdecken vermag (Ib 7.9). Das Urteil Ijobs bewegt sich, wenn man einmal von situationsbedingter Einseitigkeit absieht, der Sache nach offensichtlich in Übereinstimmung mit jener Einschätzung des Menschen und seiner Welt, wie sie in der biblischen Urgeschichte im Anschluß an den Sündenfall erscheint. In der vom Zorn Jahwes und seinem universalen Strafgericht erfüllten Schöpfung begegnet Gott, wie Ijob glaubt, dem Menschen grundsätzlich als Feind (Ib 9-10). Ijob richtet daher aus der Hoffnungslosigkeit und Verlorenheit seines menschlichen Daseins (Ib 12-14) den Blick auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes am Ende der Zeit, wenn Gott für ihn nicht mehr fremd als der Vollstrecker eines Strafgerichtes, sondern als sein Erlöser erscheint (Ib 19). Aber auch diese Überzeugung Ijobs kann als Antwort des Glaubens auf die Klage des leidenden Gerechten nicht genügen. Denn so sehr sich Ijob ganz im Unterschied zu seinen Freunden, die ihn voll Sicherheit belehren, immer wieder an Gott persönlich wendet, weil er in ihm nicht nur die Ursache all seiner Leiden, sondern auch den einzigen Grund seiner Hoffnung erblickt, so sehr krankt seine Stellungnahme daran, daß er die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt in eine sich gegenseitig ausschließende Aufeinanderfolge von Gericht und Heil zerlegt.

Die abschließende Stellungnahme Jahwes erfolgt zunächst als eine Art Korrektur sowohl der Auffassung Ijobs wie auch der seiner Freunde, aber dann vor allem als Antwort auf die von beiden Seiten beschworene Frage nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für diese Welt. Der Umstand, daß nach der Darstellung des Buches Ijob diese Stellungnahme Jahwes im Wettersturm ergeht, ist dabei von nicht geringer Bedeutung (Ib 38,1-42,6). Denn nach alttestamentlicher Auffassung weist die Erscheinung Jahwes im Wettersturm und in Verbindung mit ähnlichen, Schrecken erregenden Begleitumständen (Erdbeben, Donner, Blitz) auf das Kommen Gottes bei der Durchsetzung seiner Herrschaft in Schöpfung und Geschichte hin. Der Umstand, daß im Buch Ijob die abschließende Stellungnahme Jahwes im Wettersturm ergeht, ist darum offensichtlich im Zusammenhang mit der Selbstverfluchung Ijobs am Anfang zu sehen; denn dort hatte Ijob, weil er nicht mehr in Schöpfung und Geschichte die Weisheit und die Macht Gottes zu entdecken vermochte, das Chaos als die für die Welt maßgebliche Kraft bezeichnet (Ib 3). Die Verbindung dieser offenkundigen Herausforderung Gottes durch Ijob mit der Erscheinung Jahwes im Wettersturm setzt jedoch eine ganz bestimmte Auffassung des Jahweglaubens voraus: Es ist die in der biblischen Urgeschichte beschriebene (Gn 9,1-17; vgl. 8,21f.) und auch in der Heilsv Verkündigung der Propheten (Js 54,9) festgehaltene Auffassung von dem Bund, den Gott mit Noah im Anschluß an die Sintflut geschlossen hat; sie besagt, daß Gott auch die durch die Sünde gestörte Schöpfung grundsätzlich

als sein Werk bejaht und daß er daher schon in dieser Weltzeit ihre Vollendung betreibt. Die Verborgenheit Gottes an sich und auch bei der Verwirklichung seines Heilsplanes hat jedoch zur Folge, daß die Durchsetzung der Herrschaft Gottes in Schöpfung und Geschichte weder mit dem Ablauf des Weltgeschehens als solchem bereits gegeben ist noch daß sie mit der auf sich selbst gestellten Vernunft des Menschen zutreffend erfaßt werden kann. Allein der erst durch die Selbsterschließung Jahwes ermöglichte Glaube an Gott, den Schöpfer und Erlöser, wie Israel ihn in seiner Geschichte erlebt hat, vermag das Ineinander von Gericht und Heil bei der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in dieser Welt zu erkennen und anzunehmen.

Ijob bekennt daher, nachdem er von Gott über diese Zusammenhänge belehrt worden ist, daß er töricht geredet und das Geheimnis Gottes bei der Durchsetzung seiner Herrschaft nicht berücksichtigt hat: daß Gott nämlich auch in dem Strafgericht, das über diese Welt und ihre Sündengeschichte ergeht, unbeirrt und zielbewußt die Schöpfung mit seiner weltüberlegenen Weisheit und Macht ihrer Vollendung entgegenführt und daß in diesem Geschehen auch die Frage nach der Erlösung vom Leid und nach der Aufhebung der ihm zugrundeliegenden Schuld eine Antwort erfährt. Das Leid Ijobs und mit ihm das Leid aller Unglücklichen in dieser Welt hört damit gewiß nicht auf, Leid zu sein; es erhält jedoch für den gläubigen Menschen eine andere Bedeutung. Denn Ijob erkennt aufgrund der ihm zuteil gewordenen Offenbarung, daß Gott nicht in Feindschaft, wie er geglaubt hat, dem Menschen als seinem Geschöpf begegnet, sondern daß Gott in letzter Treue und ohne jeden Hintersinn zu seiner Schöpfung und deren Vollendung steht; und Ijob ahnt, daß in dieser Einstellung Gottes zu seinem Werk nicht nur die Verheißung, sondern auch schon die Verwirklichung seines Mitseins in dieser Welt als Schöpfer und Erlöser beschlossen liegt.

LEID UND ERLÖSUNG

Die Heilsgeschichte als Hintergrund

Wenn Leid, wie am Anfang festgestellt worden ist, das konstitutive Zeichen der Schuld ist, dann ergibt sich daraus nach biblischer Auffassung der Schluß, daß die Erlösung vom Leid nur im Zusammenhang mit der Aufhebung der Schuld, und das heißt: im Verlauf der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, erfolgt. Die Erlösung vom Leid hat hierbei in Entsprechung zu dem, was über das Verhältnis von Ursünde und Leid sowie über die Erfahrung des Strafgerichtes Gottes in der Klage des leidenden Gerechten gesagt worden ist,

einen doppelten Aspekt. Auf der einen Seite erfolgt die Erlösung vom Leid dadurch, daß Gott bereits in dieser Welt bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung jenes Strafgericht, das er über die Menschheit als Folge der Ursünde verhängt hat, selber mitträgt und so dem Leid grundsätzlich den Stachel der Sinnlosigkeit nimmt; auf der anderen Seite fällt die Erlösung vom Leid in ihrer Vollgestalt erst mit der Vollendung der ganzen Heilsgeschichte zusammen, wenn Gott für alle Welt seine Königsherrschaft offenbart.

Die Sühne des Gottesknechts

Grundlegend für die Frohbotschaft einer von Gott ausgehenden Aufhebung der Schuld, die gleichzeitig die Aufarbeitung und Bewältigung der menschlichen Sündengeschichte bedeutet, ist die zur Zeit des babylonischen Exils entstandene Prophetie von der Sühne des Gottesknechts (Js 42-53).⁸ Mit dieser Prophetie hat Israel im Horizont der Vorstellung von dem leidenden Gerechten, wie sie vor allem durch die Bearbeitung des Buches Jeremia bekannt geworden war, der Hoffnung auf den eschatologischen Repräsentanten der Rettermacht Gottes einen neuartigen Ausdruck verliehen. Im Unterschied nämlich zu dem Ideal des davidischen Messias, der als der Heilskönig der Endzeit in der zum Paradies umgewandelten neuen Schöpfung erscheint, tritt der Gottesknecht schon in dieser Welt auf, wo er jedoch in dem von Gott über die Sünder verhängten Strafgericht trotz seiner Unschuld dahingerafft wird. Die Frage, wie man angesichts eines solchen Endes, das nach menschlichem Ermessen als Scheitern beurteilt werden muß, noch einen Sinn in der Sendung des Gottesknechtes erkennen will, beantwortet die betreffende Prophetie mit dem Gedanken der Stellvertretung. Danach hat der Gottesknecht das für die Sünder bestimmte Strafgericht freiwillig auf sich genommen und mit seinem Tod die Schuld der Vielen gesühnt. In dieser Darstellung von dem Leiden des Gottesknechts äußert sich ein erst im babylonischen Exil entwickeltes Verständnis von dem Mittleramt des Propheten, dem Gott die persönliche Haftung für das Leben der ihm Anvertrauten auferlegt (Ez 33, 1-9). Was jedoch im Fall des Gottesknechts dieser Haftung den Wert einer für alle Menschen geltenden Sühne verleiht, ist die Tatsache, daß Jahwe selbst hinter diesem Gottesknecht steht und auf diese Weise gleichsam persönlich die Schuld der Vielen mitträgt und sühnt.

Die Wirkung der dem Gottesknecht auferlegten stellvertretenden Sühne hängt aber nicht nur von Gott und seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung, sondern auch von dem Mittler und seinem frei geäußerten Ja zu der Anordnung Gottes ab. Mit Nachdruck hebt daher die Prophetie vom

⁸ Vgl. E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, hrsg. v. N. Lohfink, Freiburg 1983, S. 159-213.

Gottesknecht die für die Aufarbeitung und die Bewältigung der Schuld wichtige Tatsache hervor, daß dieser Mittler außer seinem unbeirrbaren Glauben an die Sinnhaftigkeit seiner Führung durch Gott auch eine bewundernswerte Tapferkeit und Bereitschaft zum Opfer gezeigt hat.

Das Heil der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes

Die Erlösung vom Leid, die in Verbindung mit der universalen Manifestation der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes erfolgt, äußert sich darin, daß Gott zunächst den Fluch, den er am Anfang über die Schlange absolut und definitiv ausgesprochen hat, jetzt durch die Überwindung der Macht des Bösen und durch die Beendigung ihres Wirkens in der Geschichte besiegelt. So wird Gott nach Ausweis der eschatologischen Prophetie am Ende der Zeit das Aufbegehren des Chaos für immer bezwingen (Js 27,1; Dan 7,9-14) und alle Völker, die sich im Verlauf der Geschichte in den Dienst dieses Chaos gestellt haben, vernichten (Joel 4,9-17; Sach 14,1-21). Auch die Frevler im Gottesvolk trifft dieses Schicksal im Endgericht (Mal 3,13-21).

Im Anschluß daran erfolgt dann die Erlösung vom Leid durch die Aufhebung des Unheils, das Gott am Anfang um des Sünders willen über den Erdboden verhängt hat. Diesen Heilszustand, der dem Leid der ganzen Menschheitsgeschichte ein Ende setzt, beschreibt die eschatologische Prophetie mit dem Bild eines Festmahles, bei dem Gott auf dem Zion, dem Ort seiner auch im Gericht stets durchgehaltenen Heilsgegenwart, allen Völkern das ewige Leben in der Gemeinschaft mit ihm erschließt (Js 25,6-8). In diesem Zusammenhang heißt es, daß Gott die Decke, die bis dahin die Völker als ein Zeichen der Trauer verhüllt hat, von ihnen wegnimmt und daß er den Tod für immer vernichtet. Mit was für einem persönlichen Engagement Gott bei diesem Geschehen die Erlösung der ganzen Menschheit vom Leid vollzieht, beschreibt die weitere Aussage, daß Gott die Tränen der Menschen abwischen wird von jedem Gesicht und daß er auf der ganzen Erde die Schande von seinem Volk hinwegnehmen wird. Erst dann hat das Leid als das konstitutive Zeichen von Schuld für immer ein Ende gefunden.