

»Warum gerade ich?«

Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild

Peter Antes

Das Leid der Menschen ist eines der großen Themen, mit denen alle Religionen konfrontiert sind. Wie jeweils damit umgegangen wird, zeigt charakteristische Züge einer jeden dieser Religionen.¹

Im Hinduismus und Buddhismus steht die Deutung des Leids im Zusammenhang mit dem Glauben an die Wiedergeburt. Was einem Menschen heute an Negativem widerfährt, hat er sich selbst entweder als Folge einer bösen Tat in diesem Leben zuzuschreiben oder es hängt mit bösen Taten, also negativem *karma* zusammen, das in einer früheren Existenz erworben wurde. Alles Leid hat demnach seine Ursache im *karma* und dessen Folgen bis in den konkreten Alltag eines jeden Lebewesens hinein. *Karma* ist somit die Garantie für eine ausgleichende Gerechtigkeit, der zufolge alles früher Getane in die Gegenwart hineinwirkt wie umgekehrt alles jetzt Getane Folgen für die Zukunft haben wird. Auf diese Weise wird ein enger Zusammenhang zwischen dem Tun und seinen Auswirkungen hergestellt, und zwar positiv durch angenehme Geschehnisse und negativ durch Leid.

Einen anderen Erklärungsversuch für das Leid bringt der Dualismus. Hier wird vom Widerstreit zweier Prinzipien ausgegangen: Das Gute steht im Wettstreit mit dem Bösen. Das eine will dem andern seinen Bereich streitig machen, und die Trennungslinie zwischen beiden verläuft mitten durch den Menschen hindurch, indem die Seele dem Reich des Lichtes und damit dem Guten angehört, während der Körper, das Materielle, zum Reich der Finsternis oder des Bösen gehört. Dementsprechend vollzieht sich im Menschen der Zweikampf zwischen den beiden Reichen in dramatischer Zuspitzung. Gut und Böse haben somit

¹ Vgl. Peter Koslowski (Hg.), Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen, München 2001.

ihre kosmischen Akteure. Diese lassen sich eindeutig benennen. Das Leid ist daher die konkrete Folge des Wirkens der dämonischen Mächte.

Die beiden hier aufgezeigten Erklärungsversuche scheiden für den monotheistischen Kontext als Deutungsmuster aus. Der Verweis auf Leid als Folge eines bösen *karma* aus früheren Leben kommt wegen des Glaubens an die Einmaligkeit des Lebens auf dieser Erde nicht in Frage. Umgekehrt scheidet aber auch der Verweis auf das Böse als eigenständige, dem Guten entgegengesetzte Kraft aus, weil eine dualistische Weltanschauung mit dem monotheistischen Herrschaftsanspruch des einen und einzigen Gottes unvereinbar ist. Deshalb ist das Leid eine ganz besondere Herausforderung für das monotheistische Gottesbild, und jede der drei monotheistischen Religionen, das Judentum, das Christentum und der Islam, geht damit auf ihre jeweils spezifische Art um und dies bereits in der jeweiligen Heiligen Schrift selbst. Aus diesem Grunde wird im Folgenden zuerst ausführlich der Umgang des Heiligen Buches mit dem Leid je nach religiöser Tradition getrennt vorgestellt und dann – nach einer kurzen Zwischenbilanz – die Problematik des Leides im weiteren Kontext von Sünde, Teufel, Versuchung und des Bösen angesprochen. Abschließend wird dann eine These als Schlussfolgerung formuliert.

1. Das Leid in den Heiligen Schriften

1.1. Die Hebräische Bibel

In altisraelitischer Zeit herrschte die Vorstellung vor, dass noch im Hier und Jetzt Gottes Segen sicher sein kann, wer ein gutes, Gott wohlgefälliges, die Gebote des Herrn achtendes Leben führt. Konkret bedeutet dies Reichtum, Gesundheit, Kinderreichtum und hohes Alter. Wer sündigt, wird dagegen von Gott bestraft. Dies bedeutet konkret Armut, Krankheit, Kinderlosigkeit und frühzeitiges Lebensende. Religiössein zahlt sich folglich im Leben unmittelbar aus. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass die Religion des Alten Israel ohne Jenseitsvorstellungen auskommt. Die ausgleichende Gerechtigkeit ist schon hier auf Erden verwirklicht: Die Guten werden belohnt, die Missetäter bestraft. Wem es gut geht, darf es als Lohn für das Gott wohlgefällige Verhalten ansehen; wem es schlecht geht, geschieht es recht, denn die Strafe folgt auf dem Fuß. Einem jeden Menschen ergeht es so, wie es sich aufgrund der vollbrachten Taten gehört.

Diese ideale Vision einer gerechten Ordnung wurde im Laufe der Zeiten empirisch widerlegt. Man musste erleben, dass der Gerechte die Früchte des Segens Gottes nicht erhielt, während manch ein Missetäter scheinbar unbehelligt und mit allen Attributen des göttlichen Segens ausgestattet durchs Leben ging. Voller Enttäuschung sagt daher Hiob über Gott: »Einerlei, so sag' ich es denn: Schuldlos wie schuldig bringt er [Gott] um.« (Hiob 9,22)

Mit Navid Kermani kann man daher sagen: »Hiob ist das biblische Grundbuch der Erfahrung, daß Gott ungerecht sein kann, aber es steht in der Bibel nicht allein.«² Vielfach wird in der Hebräischen Bibel die Frage nach dem Verhalten Gottes thematisiert. Eine ganze Literaturgattung liegt dazu vor: die Klagelieder.³ Somit gehört das Wissen um das (scheinbar oder tatsächlich) ungerechte Verhalten Gottes zur Grunderfahrung Israels, nachdem diese Frage einmal aufgebrochen war und nicht mehr mit dem traditionellen Argument, dass Gott nichts Ungerechtes zulässt, verdrängt werden konnte.

Die Hebräische Bibel enthält zahlreiche Texte, in denen die Enttäuschung der Menschen über die fehlende Unterstützung des guten Handelns durch Gott zum Ausdruck gebracht und die Erfahrung ausgesprochen wird, dass Unrecht und Böses offensichtlich ungesühnt bleiben, ja die Missetäter sogar scheinbar noch belohnt werden, in jedem Falle aber ungeschoren davonkommen. Diese Erfahrung ist nicht auf die biblische Zeit beschränkt. Sie wurde vor allem nach den Erfahrungen der Juden mit Auschwitz ganz massiv diskutiert. Was dazu zu sagen ist, hat Eli Wiesel 1969 in einem Interview auf den Punkt gebracht:

»Ich glaube nicht, daß wir (nach Auschwitz) *über* Gott reden können, wir können nur – wie es Kafka sagt – wir können nur *zu* Gott reden. Es hängt davon ab, wer redet. Was ich versuche, ist *zu* Gott zu sprechen. Selbst wenn ich *gegen* ihn spreche, spreche ich *zu* ihm. Und selbst wenn ich einen Zorn auf Gott habe, versuche ich, ihm meinen Zorn zu zeigen. Aber genau darin liegt ein Bekenntnis zu Gott, nicht eine Negation Gottes [...] Es kann keine Theologie nach Auschwitz und schon gar nicht *über* Auschwitz geben. Denn wir sind verloren, was immer wir tun; was immer wir sagen, ist unangemessen. Man kann das Ereignis niemals *mit* Gott begreifen; man

² Navid Kermani, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005, 153.

³ Vgl. dazu Claus Westermann, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.

kann das Ereignis nicht *ohne* Gott begreifen. Theologie, der Logos von Gott? Wer bin ich, um Gott zu erklären? Einige Leute versuchen es, ich glaube, daß sie scheitern. Und dennoch [...], es ist ihr Recht, es zu versuchen, nach Auschwitz ist alles ein Versuch.«⁴

Jack Miles, der literaturdramatisch das Leben Gottes in der Hebräischen Bibel als eines beschreibt, das in Aktivität und Reden beginnt und in Passivität und Schweigen endet, kommt u. a. zu dem Schluss, dass der Lebenslauf Gottes dort »von Allmacht zu relativer Ohnmacht« verläuft.⁵ Damit eröffnet sich zugleich ein Zugang zum Neuen Testament.

1.2. Das Neue Testament

Das Neue Testament verkündet den Gott der Liebe. Gott ist nach den Gleichnissen Jesu wie einer, der dem verlorenen Schaf nachgeht und die (meckernde) Herde allein lässt (Lk 15,3 ff.); wie eine, die unablässig ein verlorenes Geldstück sucht (Lk 15,8 ff.); wie einer, der dem in der letzten Stunde Gekommenen ebenso viel gibt wie denen, die den ganzen Tag über da waren (Mt 20,1 ff.); wie einer, der Hochzeit mit einfachen Leuten feiert, weil die geladenen Vornehmen nicht gekommen sind (Mt 22,1 ff.); wie einer, der seinen Sohn voll Freude aufnimmt, obwohl er das ganze Vermögen in der Fremde verprasst hat (Lk 15,11 ff.).

Jesus selbst jedoch muss am Kreuz erfahren, dass dieser Gott, der sich jedem in Barmherzigkeit zuneigt, ihn in der äußersten Stunde seines Todes alleine lässt. »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«, lautet der anklagende Aufschrei der Verzweiflung aus Psalm 22,2, den Markus dem sterbenden Jesus in den Mund legt (Mk 15,34).⁶ Doch schon im Neuen Testament und erst recht in der Geschichte »von der patristischen bis zur gegenwärtigen Theologie« wird »die Dimension des Protestes, der Klage und Anklage des Menschen gegenüber Gott konzeptionell ausgeblendet«⁷.

⁴ Zit. nach *Karl-Josef Kuschel*, Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: *Gotthard Fuchs* (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt 1996, 227–261, hier 260; vgl. dazu auch *Günther Bernd Ginzel*, *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980.

⁵ *Jack Miles*, *Gott. Eine Biographie*, aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer, München/Wien 1996, 462.

⁶ Vgl. dazu *Ottmar Fuchs*, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Bestimmung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982.

⁷ *Kuschel*, *Übel* (s. Anm. 4), 227.

Dies ist umso erstaunlicher, als bereits im Neuen Testament vom Leid der Christen, nicht selten sogar um Christi willen, die Rede ist. Paulus erträgt beispielsweise alle Misshandlungen, Nöte, Verfolgungen und Ängste für Christus und rühmt sich seiner Schwachheit und Ohnmacht (vgl. 2Kor 12,10). Geradezu programmatisch heißt es dann im 1. Petrusbrief: »Ist es vielleicht etwas Besonderes, wenn ihr wegen einer Verfehlung Schläge erduldet? Wenn ihr aber recht handelt und trotzdem Leiden erduldet, das ist eine Gnade in den Augen Gottes. Dazu seid ihr berufen worden; denn auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, damit ihr seinen Spuren folgt.« (1Petr 2,20 f.)⁸

Damit ist der Weg gewiesen, den die Theologie über Jahrhunderte hinweg einschlägt: die Schuld für das Leiden des Menschen nicht bei Gott zu suchen. So gesehen ist die Theodizeeproblematik, die Frage also, wie ein guter Gott Leid zulassen kann, das Ergebnis eines neutestamentlich nicht abgesicherten und theologiegeschichtlich keineswegs vorherrschenden Gottesbildes, nämlich das eines allmächtigen Gottes, der in seiner Passivität gegenüber dem Leid des Menschen unerklärlich bleibt. Im Gegenteil, 1982 schreibt Walter Kasper, ursprünglich Professor für Theologie in Tübingen, dann Bischof von Rottenburg-Stuttgart und heute Kardinal in der römischen Kurie, mit Blick auf das Leiden Jesu:

»[D]er ›sympathische‹ Gott, wie er in Jesus Christus offenbar wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage, an der der Theismus wie der Atheismus scheitern. Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott.«⁹

Grundüberlegung für eine solche Theologie vom sympathischen, das heißt mit-leidenden Gott ist – wie K.-J. Kuschel zum Verhältnis von Gottes Allmacht und menschlicher Handlungsfreiheit bei G. Greshake ausführt – ein dreifacher Argumentationsstrang:

»1. Gottes Allmacht ist die *Macht seiner Liebe*. In seiner Liebe gibt Gott dem Menschen einen Raum der Freiheit, den dieser zum Guten oder Bösen nutzen kann. Unsinnig ist es von diesem Allmachtsverständnis her, an Gott zu appellieren, das Leiden durch seine Allmacht zu verhindern oder den Prozeß des Leidens durch ›Eingreifen‹

⁸ Vgl. auch *Gotthard Fuchs*, »Wir sind sein Kreuz«. Mystik und Theodizee, in: *ders.* (Hg.), Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt 1996, 148–183.

⁹ *Walter Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

zu verkürzen. Denn nach diesem Verständnis hat sich Gott seiner Allmacht aus Liebe zum Menschen freiwillig begeben.

2. Das Leid ist deshalb kein Widerspruch gegen den guten Schöpfergott oder die Güte der Schöpfung, weil es nichts als der *Preis* ist, den der Mensch nun einmal für seine ihm von Gott aus Liebe gegebene Freiheit bezahlt.

3. Der Gedanke, daß der Mensch unter Ausnutzung seiner Freiheit leiden kann, ist deshalb kein Einwand gegen Gott und deshalb erträglich, weil auch *Gott in jedem Leiden mitleidet*, um es so von innen her zu verwandeln.¹⁰

Daraus folgt, dass die Leibnizsche Theodizeeproblematik nur so lange besteht, als auch das von Leibniz (1646–1716) favorisierte Gottesbild eines alles beherrschenden, absolut gütigen, liebevollen Gottes aufrecht erhalten bleibt. Sobald sich dieses Gottesbild wandelt, wird auch die Leidproblematik verändert und wie im hier erwähnten Falle auf die Ebene des Menschen und seines freien Willens verlagert. Das ist dann – um noch einmal an W. Kasper zu erinnern – »die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage«.

1.3. Der Koran

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und dem menschlichen Leid wird im Heiligen Buch des Islam, dem Koran, von Gott her beantwortet. Damit wird zugleich eine Besonderheit des Korans im Vergleich mit der Bibel, insbesondere der Hebräischen Bibel, deutlich, auf die vor allem Navid Kermani aufmerksam gemacht hat. Nach seiner Lesart der Hebräischen Bibel enthalten diese Texte die menschliche Erfahrung mit Gott und dementsprechend lassen sie auch menschlichen Gefühlen wie Enttäuschung, Zweifel und Anklage freien Raum. Demgegenüber spricht im Koran Gott selbst zum Menschen. Das heißt zunächst konkret zum Propheten Mohammed und dann im weiteren Sinne zu allen Menschen. Somit enthält der Koran vor allem die Sichtweise Gottes und weniger die Befindlichkeiten des gläubigen Menschen in seinen Erfahrungen mit dem Gottesglauben. Es wird von daher verständlich, dass Gott sich selbst in einem besseren Licht präsentiert, als dies in der Hebräischen Bibel aus Sicht des Menschen der Fall ist.¹¹

¹⁰ *Kuschel*, Übel (s. Anm. 4), 242.

¹¹ Vgl. dazu *Kermani*, Schrecken (s. Anm. 2), 166.

Dies wird insbesondere am Beispiel des Hiob-Motivs deutlich. Der Koran weiß um die Klage des Hiob (vgl. Sure 12,86), aber er berichtet nichts von einer Anklage Hiobs gegen Gott. Infolgedessen brauchte die islamische Theologie auch die Anklage des Hiob gar nicht verdrängen, da sie im Koran anders als in der Hebräischen Bibel keine Grundlage hat.¹² Zu Hiob ähnlichen Anklagen kommt es im Islam erst später im Werk des Mystikers 'Aṭṭār. Anders jedoch als Kermani durch »das Buch der Leiden« von 'Aṭṭār, aus dem Ende des 12. bzw. Beginn des 13. Jahrhunderts nachweisen kann, war das Thema Leid für die Mystiker des Islam meist ebenso wenig ein Thema wie für die dogmatischen Handbücher des sunnitischen Islam. Charakteristisch hierfür ist die Reaktion von Derwischen aus dem Iran der Zeit des letzten Schahs in Iran (abgesetzt 1979), die einfach lachten, als Richard Gramlich ihnen Narrengeschichten von 'Aṭṭār erzählte, weil sie glaubten, »[w]as Gott tut, sei immer das Richtige; das Leid sei nur eine Strafe Gottes für unsere Sünden; Gott könne auch aus der Sünde noch etwas Gutes machen, wenn man auch nicht wisse, wie; beklagen dürfe man sich bei Gott nie, man müsse immer alles geduldig ertragen.«¹³

1.4. Zwischenbilanz

Der Befund aus den Heiligen Schriften von Judentum, Christentum und Islam ist eindeutig: In mehreren Texten der Hebräischen Bibel, christlich gesprochen des Alten Testaments, klagt der Mensch, insbesondere Hiob, Gott an, weil er es ungerecht findet, dass bisweilen der Unschuldige ohne erkennbaren Grund leiden muss, während der Missetäter oft gut durchs Leben kommt und die Strafe für seine Taten ausbleibt; im Neuen Testament leidet Jesus selbst, und der Mensch erträgt das Leid um Christi willen; im Koran ist die Dimension des theologisch sanktionierten Protestes und der Auflehnung des Gläubigen gegen Gott ausgeschlossen. So gesehen, wird das Leid entweder dem Menschen als Prüfung auferlegt oder mit dem bösen Tun des Menschen in Verbindung gebracht, es ist

¹² Vgl. dazu *Hans Zirker*, »Er wird nicht befragt ...« (Sure 21,23). Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung, in: *Udo Tworuschka* (Hg.), *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident* (Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag), Köln/Wien 1991, 409–424; *Kermani*, *Schrecken* (s. Anm. 2), 165 f.

¹³ *Richard Gramlich*, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre*, Wiesbaden 1976, 84.

dann der Preis der Wahlfreiheit des Menschen, Gott wird davon nicht berührt.

2. Leid – Sünde – Teufel – Versuchung – das Böse

Die Verlagerung des Leids auf die Folgen der Willensfreiheit des Menschen spricht Gott von der Verantwortung für das Entstehen des Leids frei. Dies bringt aber neue Probleme mit sich, die für die Theologie und Philosophie nicht minder groß sind.

Die entscheidende Frage ist, wie es im monotheistischen Kontext überhaupt zur Versuchung zum Bösen kommen kann. Aus der Theologiegeschichte der drei hier behandelten Religionen wird man sofort auf den Teufel als Versucher zu sprechen kommen. Dieser löst jedoch das Problem nicht, sondern verschiebt es nur auf eine andere Ebene. Letztlich nämlich ist gleichgültig, ob die erste Versuchung beim Menschen – Adam und Eva im Paradies – oder beim Teufel stattgefunden hat, in jedem Falle muss erklärt werden, wie es bei von Gott als gut erschaffenen Wesen zu einer Versuchung kommt, die bewirkt, dass gesündigt wird.

Nach Sure 2,34 fordert Gott selbst die Engel auf, sich vor Adam niederzuwerfen und bringt sie damit in ein Dilemma.¹⁴ Zum einen müssen sie Gottes Befehl ausführen, doch wenn sie es tun, widersetzen sie sich einer anderen Anweisung, nämlich der, dass eine solche Niederwerfung nur vor Gott zulässig ist, niemals vor einem Geschöpf Gottes. Dementsprechend kommt es zu einer Zweiteilung unter den Engeln: Die einen führen den Befehl aus und erweisen sich dadurch als gehorsame Diener Gottes, die auf diese Weise ihre Eignung für den Dienst als Engel bei Gott unter Beweis stellen; die anderen bestehen darauf, der Verehrung des einen und einzigen Gottes absolute Priorität einzuräumen, komme,

¹⁴ Die folgende Argumentation folgt *Sādiq Ġalāl al-ʿAzm*, Naqd al-fikr ad-dīnī (= Kritik des religiösen Denkens), Beirut 1969. Zur Problematik in der ascharitischen Theologie des Islam im Allgemeinen vgl. *Peter Antes*, Der eine allmächtige Gott und das Böse, dargestellt an der frühen Ašʿarīya des Islam, in: Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions, hg. von *C. Jouco Bleeker/Geo Widengren/Eric J. Sharpe*, Leiden 1975, 221–227, sowie *Peter Antes*, The First Ašʿarites' Conception of Evil and the Devil, in: *Seyyed Hossein Nasr* (Hg.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teheran 1977, 177–189.

was wolle, sie sind damit als Diener ungeeignet und werden daher verworfen (Teufel).¹⁵

Die koranische Erklärung für die Entstehung des Teufels zeigt, wie im monotheistischen Kontext letztlich alles Böse aus Wahlfreiheit erklärbar ist, die Wahl selbst aber nicht zustande kommen kann, wenn nicht ein Szenario aufgebaut wird, in dem eine Wahl getroffen werden muss. Und dieses Szenario geht in letzter Instanz auf Gott selbst zurück, weil, wo immer ein Versucher (zum Beispiel die Schlange bei der Versuchung Adams und Evas im Paradies in der biblischen Erzählung der Genesis) eingeführt wird, sich sofort die Frage stellt, wie es zu diesem Versucher kommt bzw. wo er herkommt.

Im Fazit bedeutet dies, dass die Frage nach dem Leid des Menschen in vielen theologischen Antworten im monotheistischen Kontext in den größeren Rahmen von Leiden – Sünde – Teufel – Versuchung und dem Bösem verwiesen ist, sofern das Leid nicht direkt als von Gott (zur Prüfung des Menschen) geschickt interpretiert wird. Damit wird es ähnlich wie im Hinduismus und Buddhismus als Folge menschlichen Tuns verstanden und aus dem Bereich der göttlichen Verantwortung herausgenommen. Dies gilt insbesondere für Kriege sowie Terroranschläge, für deren Leid Menschen verantwortlich sind – Gott selbst hat damit direkt nichts zu tun. Anders als im dualistischen Weltbild aber lässt der monotheistische Kontext keinen eigenen Existenzbereich für das Böse zu. Folglich verweist die Verlagerung des Leidens auf den größeren Rahmen der hier angesprochenen Problematik, auf einen Bereich theologischen Fragens also, der meist ausgeklammert wird, weil er mehr Fragen offen lässt, als er beantworten kann. Dies nachzuweisen, ist allerdings nicht die Aufgabe einer auf das Leid konzentrierten Darstellung, weil der Bezugsrahmen weit über die hier zu behandelnde Fragestellung hinausgehen würde.

3. Schlussfolgerung

Wer erwartet, auf große Naturkatastrophen in der Welt wie etwa die Vernichtung von Millionen von Menschen beim Tsunami am 26. Dezember 2004 in Südostasien oder auf persönliche Erfahrungen mit schwerer Krankheit im Sinne der Frage »Warum gerade ich?« in Bibel

¹⁵ Vgl. dazu auch *Peter J. Awn, Satan's Tragedy and Redemption. Iblis in Sufi Psychology*, Leiden 1983.

und Koran eine konkrete, dieses Leid hinreichend erklärende Antwort zu finden, wird enttäuscht. Die Hebräische Bibel lässt zwar die Klage des Menschen gegenüber Gott angesichts solcher Ungerechtigkeiten zu, doch fehlt dafür eine ausreichende Erklärung. Im Neuen Testament wird dafür auf das Leiden Christi verwiesen, und das Ertragen des Leids wird als Teilhabe am Leiden Jesu Christi propagiert. Der Koran stellt schließlich Hiob als Vorbild für die geduldige Annahme des Leids als Prüfung des Menschen durch Gott hin. Somit wird im monotheistischen Kontext das Leid weitestgehend aus der Verantwortung Gottes herausgenommen und in den Bereich des Menschen verlegt. Die Theodizeeproblematik, derzufolge ein allmächtiger, liebender Gott dem Leid Einhalt gebieten müsste, lässt sich daher weder aus der Bibel noch aus dem Koran heraus als legitime Fragestellung begründen. Die Frage der Theodizee ist vielmehr ein philosophisches Problem, das auf einem philosophischen Gottesbild beruht, das in dieser Pointierung sowohl unbiblich als auch unkoranisch ist und deshalb Judentum, Christentum und Islam in ihren Grundaussagen nicht trifft.