

RU **heute**

02 / 2020

Zeitschrift des Dezernates Bildung im Bischöflichen Ordinariat Mainz

Hiob

Schlaglichter
auf Hiob

Dunkle Nacht

Theodizee
im Judentum

Hiob in der
Dichtung

Erlösung vom
Verschwörungs-
glauben

(Keine) Angst
vor Hiob

Für die Praxis



EDITORIAL

3

SCHWERPUNKT

Stephan Lauber

„Würden meine Worte doch geschrieben,
würden sie doch in ein Buch eingeritzt!“

Schlaglichter auf Inhalt und Struktur des Ijob-Buchs

4

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Ein Weg durch die dunkle Nacht.

Ijob und Johannes vom Kreuz

12

Peter Waldmann

Die Theodizee im Judentum

20

Georg Langenhorst

„nicht zur Ruhe gekommen / seit 3000 Jahren“.

Hiobs Weiterleben in der Dichtung

28

Eckhard Türk

Erlösung vom Verschwörungsglauben?

Die Pandemie, der Verschwörungsglaube
und die Glaubenskritik des Buches Ijob

34

Eva Jenny-Korneck

(Keine) Angst vor Hiob

40

FÜR DIE PRAXIS

Reinhold Zwick

Hiob-Variationen im Film

46

Johannes Heger

Hiob mit „Die Simpsons“ (neu) entdecken.

Religionsdidaktische Impulse für Sek I und II

50

Ludger Verst

Protest gegen Gott

Zum entwicklungspsychologischen Programm
des Hiobbuches

56

BUCHVORSTELLUNGEN

59

AUS DER ARBEITSSTELLE

62



Religionsunterricht heute

Zeitschrift des
Dezernates Bildung im
Bischöflichen Ordinariat
Mainz

48. Jahrgang (2020)
Heft 2 / Dezember 2020
ISSN: 1611-2318



Herausgeber:
Dezernat Bildung
Bischöfliches Ordinariat Mainz
Postfach 1560
55005 Mainz

Schriftleitung:
PD Dr. Norbert Witsch

Redaktion:
Hartmut Göppel
Dr. Johannes Heger
Prof. Dr. Ralf Rothenbusch
Irene Veith
Ludger Verst

Anschrift der Redaktion:
Dezernat Bildung
Bischöfliches Ordinariat Mainz
Postfach 1560 · 55005 Mainz
RU.heute@bistum-mainz.de
www.bistummainz.de/ru-heute

Offizielle Äußerungen des
Dezernates Bildung sind
als solche gekennzeichnet.
Alle übrigen Beiträge drücken
die Meinung des Verfassers aus.

Nachdruck oder Vervielfältigung nur mit
besonderer Genehmigung der Redaktion.

Die Redaktion ist immer bemüht, sich mit
allen Rechteinhabern in Verbindung zu
setzen. Die Veröffentlichung von Copyrights
ohne Rücksprache geschieht immer aus
Versehen, bitte setzen Sie sich in diesem
Fall mit der Redaktion in Verbindung.

Auflage: 3.700
Erscheinungsweise: Zwei Hefte jährlich
Gestaltung: Pear Design, Markus Jöckel
Druck: Druckerei Zeidler, Mainz-Kastel

Religionsunterricht heute ist eine kosten-
lose Zeitschrift des Dezernates Bildung
im Bischöflichen Ordinariat Mainz.

Titelfoto: Gerhard Marcks (1889–1981), Hiob (1957), Bronze, vor der St.-Klara-Kirche, Nürnberg
(Bearbeitung nach einem Foto von Andreas Praefcke. Quelle: Wikimedia Commons)





Liebe Religionslehrerinnen und Religionslehrer,

in den vergangenen Wochen mag der eine oder andere vielleicht an Hiob gedacht haben, jenen untadeligen Mann der Bibel, der eines Tages in seinem Wohlstand unverdient vom Unglück getroffen wird. Feuersbrunst und feindliche Invasoren rauben ihm seinen Besitz, im Sturm kommen seine Kinder um, bevor er auch selbst seine Gesundheit verliert. Derzeit werden viele Menschen mit ähnlichen ‚Hiobbotschaften‘ und den damit verbundenen leidvollen Erfahrungen konfrontiert: Diejenigen, die aufgrund der grassierenden Pandemie schwer erkranken, denen Angehörige oder Freunde genommen werden, aber auch alle, die infolge der Pandemiebekämpfung ihren Arbeitsplatz verlieren oder in wirtschaftliche Not geraten, die in Quarantäne und sozialer Isolation seelische Not erleiden oder häuslicher Gewalt ausgeliefert sind.

Die Leiderfahrungen sind vielfältig und die Menschen nehmen sie nicht einfach hin. Vielmehr fragen sie unweigerlich nach dem „Warum?“, nach einem Sinn in diesem Leid. Gläubige Menschen stellen die Frage nach Gott, nach seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angesichts von unverschuldeter Not. Und sehr schnell zeigt sich, dass gängige Erklärungen in solchen Situationen existentieller Not nicht zu greifen vermögen, sich als viel zu einfach erweisen. Dies muss in seiner Lage auch Hiob erfahren, dessen Ringen um eine Deutung seines Leids die Bibel in immer wieder neuen Wendungen mit großer poetischer Kraft erzählt. In diesem Ringen, das selbst vor der Anklage Gottes nicht Halt macht, erweist sich Hiob als eine Identifikationsfigur für Leidende, deren Faszination sich in der vielstimmigen Auseinandersetzung mit ihr im Lauf der Geschichte erwiesen hat und die bis heute nichts von ihrer Bedeutung verloren hat.

Das vorliegende Heft will die Gestalt Hiobs oder Ijobs¹ aus ganz unterschiedlichen Perspektiven in den Blick nehmen und damit mögliche Zugänge zu einer Beschäftigung mit ihr erschließen. Nicht nur die im Hiob-Buch aufgeworfenen Fragen spielen im Religionsunterricht eine große Rolle, auch die Art des Umgangs mit ihnen vermag wichtige Einsichten in die Problematik theologischer Wahrheitssuche zu vermitteln.

Einführend wirft Stephan Lauber Schlaglichter auf Inhalt und Struktur des Hiob-Buchs, das sein Grundproblem in vielschichtigen und oft widersprüchlichen Reflexionen thematisiert. Ludger Schwiener-Schönberger liest die Geschichte Hiobs von der christlichen Mystik her, im Sinne eines geistlichen Wegs durch die dunkle Nacht zur Schau Gottes. Gleichsam als Nachgeschichte zum Hiobbuch thematisiert Peter Waldmann mit Blick auf die Geschichte des jüdischen Volks das Gewicht der Theodizee-Frage und deren Bedeutung für das Gottesbild. An ausgewählten Werken der modernen Lyrik zeichnet Georg Langenhorst das literarisch gestaltete Ringen mit Hiob nach. In der negativen Theologie des Hiob-Buchs erkennt Eckhard Türk einen geeigneten Ansatz für die Auseinandersetzung mit dem derzeit um sich greifenden Verschwörungsglauben. Eva Jenny Korneck ermutigt dazu, sich mit Hilfe von Hiob auf die Suche nach einer dialogischen Wahrheit im Religionsunterricht zu begeben. Reinhold Zwick stellt geeignete Spielfilme vor, die Zugang zu Hiob und der Theodizee-Frage eröffnen. Impulse zur Erschließung des Hiob-Buchs mithilfe der Simpsons bietet Johannes Heger. Ludger Verst fragt schließlich nach dem entwicklungspsychologischen Programm des Hiobbuchs und dessen religionspädagogischen Potenzialen.

Zusammen mit dem Redaktionsteam wünsche ich Ihnen bei der Lektüre des Hefts viel Freude und Anregungen für den Unterricht in dieser nicht einfachen Zeit. Für Ihre in den vergangenen Monaten geleistete, schwierige und wichtige Arbeit darf ich Ihnen auch im Namen unseres Dezernenten, Herrn OD Gereon Geissler, wie auch aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Dezernats Bildung ganz herzlich danken. Auf Ihren Wegen im neuen Jahr wünschen wir Ihnen Gesundheit und Gottes Segen!

N. Witsch

PD Dr. Norbert Witsch
Schriftleiter

¹ Die dem hebräischen Original näherstehende Schreibweise des Namens „Ijob“ wird gemäß den Loccumer Richtlinien v. a. in den neueren Bibel-Übersetzungen und in der jüngeren exegetischen Fachliteratur verwendet. Dagegen ist die auf Martin Luther zurückgehende Schreibweise „Hiob“ im allgemeinen Sprachgebrauch und in der Literatur weit verbreitet. Mit Rücksicht auf diese unterschiedlichen Verwendungskontexte werden im Heft beide Schreibweisen bewusst nebeneinandergestellt.

„Würden meine Worte doch geschrieben, würden sie doch in ein Buch eingeritzt!“

(Ijob 19,23)

Schlaglichter auf Inhalt und Struktur des Ijob-Buchs

Von Stephan Lauber

Der Name „Ijob“ (*ʾijjôv*) enthält bereits eine chiffrierte Angabe über das Thema des Buchs, das nach seiner Hauptfigur benannt ist. Er bedeutet: „Wo (*ʾej*) ist der (göttliche) Vater (*ʾāv*)?“ – eine Frage, die Ijob sich mit zunehmender Verzweiflung und Ratlosigkeit stellt, weil er die Nähe und Hilfe Gottes in seinem Leben schmerzlich vermisst. Seine Gottesbeziehung erlebt er deshalb als dermaßen zerrüttet, dass er sich von Gott wie dessen „Feind“ (*ʾôjev*) (vgl. 13,24; 33,10) behandelt fühlt – auch dieses Wort klingt im Namen „Ijob“ an¹.

Ausgelöst ist die literarische Inszenierung von existentieller Anfechtung und Glaubenzweifel durch die Erschütterung einer Grundüberzeugung, die tief in der altorientalischen und damit auch der biblischen Tradition verankert ist – dass es nämlich nicht nur im Kosmos und der Natur eine feste und verlässliche Ordnung gibt, sondern genauso im sozialen Bereich: Die Sünde führt unweigerlich zum Verderben des Frevlers, während der Gerechte wegen seiner Rechtschaffenheit mit Glück und Wohlergehen rechnen darf.

Für die älteste Reflexion über diese moralisch-sittliche Ordnung (etwa im Buch der Sprichwörter) scheint sich der Zusammenhang zwischen der guten Tat und ihrem

Erfolg wie von selbst einzustellen – mit quasi gesetzmäßiger Unabänderlichkeit. In überschaubaren Gruppen und Gemeinschaften ist das tatsächlich auch meistens der Fall: Wer die gesellschaftlichen Spielregeln befolgt, darf damit rechnen, von den anderen dafür unterstützt und belohnt zu werden, wer dagegen verstößt, muss über kurz oder lang mit Sanktionen und Strafe rechnen.

Je komplexer sich allerdings die Lebensverhältnisse gestalten, je mehr sich einzelne auch über die Verpflichtung zum Gemeinwohl hinwegsetzen, desto häufiger bleiben Verstöße gegen das gemeinschaftliche Ethos ungeahndet. Die Frommen begannen deshalb mehr und mehr auf Gott als den Garanten der so häufig unterminierten moralischen Weltordnung zu hoffen und erwarteten sich von ihm gerechte Vergeltung. Damit wurden freilich alle Erfahrungen von Ungerechtigkeit und unverschuldeter Not auch zur Anfrage an die Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit Gottes.

Das ist der Ausgangspunkt der vielschichtigen, oft widersprüchlichen und über längere Zeit fortgeschriebenen Reflexionen des Ijob-Buchs: Das unverdiente Unglück, das Ijob zustößt, wird zur Gottesfrage.

Prolog und Epilog (Ijob 1,1-2,13 + 42,7-17)

Die in Prosa gehaltenen ersten beiden Kapitel und der letzte Abschnitt des Buchs erzählen die Geschichte Ijobs als erbauliche Parabel mit märchenhaften Zügen. Ijob wird als „*untadelig und rechtschaffen*“ (1,1), als exemplarischer Frommer vorgestellt, der deshalb – ganz nach der traditionellen Erwartung – verdienstermaßen Wohlstand und Anerkennung genießt.

Damit ist die Fallhöhe markiert, als Ijob unversehens und unverdient vom Unglück getroffen wird. Die Ursache dafür entzieht sich jeder innerweltlichen Logik und menschlichen Erwartung von Lohn und Strafe – schuld daran ist schlicht eine himmlische Wette zwischen Gott und dem „*Satan*“ (wörtlich etwa: „*Anfeinder*“ / „*Provokateur*“), der herausfordernd fragt: Sind Ijobs Rechtschaffenheit und Frömmigkeit aufrichtig oder nichts weiter als berechnendes Kalkül, weil er dafür göttliche Belohnung erwarten darf?

Gott stimmt einer grausamen Probe zu und lässt dem Satan freie Hand, der Ijob erst all seinen Besitz, dann das Leben seiner Kinder nimmt.

Aber Ijob lässt sich nicht erschüttern in seinem Gottvertrauen – auch dann nicht, als der Satan ihn ganz direkt angreift und mit böartigen Geschwüren überzieht.

Diese vorbildliche Bewährung im Leiden – davon erzählt der zweite Teil der Geschichte am Buchende – bleibt dann tatsächlich nicht unbelohnt: Gott „*segnete die spätere Lebenszeit Ijobs mehr als seine frühere*“ (42,12), so dass Ijob schließlich doppelt so viel Vieh wie vor seiner Heimsuchung besitzt und ihm neue Kinder geschenkt werden, bevor er „*hochbetagt und satt an Lebenstagen*“ (42,17) stirbt.

Damit gibt die Erzählung, die wie ein Rahmen um das Buch gelegt ist, auf ihre Weise eine Antwort auf die theologische Frage nach der Verlässlichkeit Gottes: Das Leiden des

1 ¹ Im Lande Uz lebte ein Mann mit Namen Ijob. Dieser Mann war untadelig und rechtschaffen; er fürchtete Gott und mied das Böse.

² Sieben Söhne und drei Töchter wurden ihm geboren. ³ Er besaß siebentausend Stück Kleinvieh, dreitausend Kamele, fünfhundert Joch Rinder und fünfhundert Eselinnen, dazu zahlreiches Gesinde. An Ansehen übertraf dieser Mann alle Bewohner des Ostens. [...]

1 ⁶ Nun geschah es eines Tages, da kamen die Gottessöhne, um vor den HERRN hinzutreten; unter ihnen kam auch der Satan. ⁷ Der HERR sprach zum Satan: Woher kommst du? Der Satan antwortete dem HERRN: Die Erde habe ich durchstreift, hin und her. ⁸ Der HERR sprach zum Satan: Hast du auf meinen Knecht Ijob geachtet? Seinesgleichen gibt es nicht auf der Erde: ein Mann untadelig und rechtschaffen, er fürchtet Gott und meidet das Böse. ⁹ Der Satan antwortete dem HERRN und sagte: Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet? ¹⁰ Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. ¹¹ Aber streck nur deine Hand gegen ihn aus und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dich ins Angesicht segnen. ¹² Der HERR sprach zum Satan: Gut, all sein Besitz ist in deiner Hand, nur gegen ihn selbst streck deine Hand nicht aus! Darauf ging der Satan weg vom Angesicht des HERRN. V. 13–21: Ijobs-Botschaften.

²² Bei alldem sündigte Ijob nicht und gab Gott keinen Anstoß.

2,1–7: Zweite Szene im Himmel.

2 ⁸ Da nahm er sich eine Tonscherbe, um sich damit zu schaben, während er mitten in der Asche saß. ⁹ Seine Frau sagte zu ihm: Hältst du immer noch fest an deiner Frömmigkeit? Segne Gott und stirb! ¹⁰ Er aber sprach zu ihr: Wie eine Törlin redet, so redest du. Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen? Bei alldem sündigte Ijob nicht mit seinen Lippen. [...]

42 ¹⁰ Der HERR wendete das Geschick Ijobs, als er für seinen Freund Fürbitte einlegte, und der HERR mehrte den Besitz Ijobs auf das Doppelte. [...] ¹² Der HERR aber segnete die spätere Lebenszeit Ijobs mehr als seine frühere. Er besaß vierzehntausend Schafe, sechstausend Kamele, tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen. ¹³ Auch bekam er sieben Söhne und drei Töchter. [...] ¹⁶ Ijob lebte danach noch hundertvierzig Jahre und er sah seine Kinder und Kindeskinde, vier Generationen. ¹⁷ Dann starb Ijob, hochbetagt und satt an Lebenstagen.

Gerechten ist eine Prüfung, die vorübergeht – wer vertrauensvoll und standhaft bleibt, wird letztendlich Lebenserfolg nach dem Maß seiner Rechtschaffenheit haben.



Der poetische Hauptteil (Ijob 3,1-42,6)

Das Buchcorpus ist in kunstvoller poetischer Sprache verfasst und unterscheidet sich auch durch die Charakterisierung Ijobs grundlegend von der Rahmenerzählung: Er ist hier ganz und gar nicht der gottergebene Dulder, sondern sein unverdientes Elend lässt ihn am Sinn des Lebens und der Welt verzweifeln. Sein Vertrauen in Gott ist zertrüm-

mert, gegen den er sich wütend, flehend, verständnislos und manchmal auch voller Lebensekel auflehnt.

Diese inhaltlichen und formalen Differenzen sprechen dafür, dass Rahmenerzählung und Dichtung unabhängig voneinander entstanden sind und erst redaktionell miteinander verbunden wurden.

Monolog Ijobs (Ijob 3,1-26)

Die ausufernde Klage in Kap. 3 setzt Ton und Thema für alles Folgende. In tiefer Depression verflucht Ijob den Tag und die Nacht seiner Geburt. Daraus spricht mehr als resignierter Lebensüberdruß – diese Klage ist eine grundsätzliche Umkehrung der Vorstellung von der Welt als planvollem und zum Besten aller Lebewesen eingerichtetem Lebensraum, wie sie vor allem der priester-schriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1 beschreibt. Dort sind die Erschaffung des Lichts und die Trennung von Licht und Finsternis der erste grundlegende Akt bei der Einrichtung des harmonisch austarierten Kosmos' (vgl. Gen 1,3-5). Indem Ijob diese Fundierung der Welt – zumindest für sich selbst – rückgängig machen will, weist er indirekt auch die Vorstellung eines (im ganzen Kap. 3 daher explizit auch überhaupt nicht erwähnten) guten Schöpfergottes brüsk zurück: Besser in den Zustand des von „Dunkelheit“ erfüllten gestaltlosen Chaos' vor der Erschaffung des Lebens (vgl. Gen 1,2) zurückzukehren, als zu einem Leben in der nur angeblich so idealen, tatsächlich für ihn unerträglichen und qualvollen Welt des Schöpfers verurteilt zu sein.

In seinem Lebensverdruss geht Ijob so weit, dass er sich wünscht, schon im Mutterleib gestorben und als Fehlgeburt verscharrt worden zu sein. Dann wäre er jetzt im Frieden der Nicht-Existenz des – sonst im Alten Testament als Ort der Gottesferne und ohnmächtiger Passivität gefürchteten und beklagten – Totenreichs geborgen, anstatt leben zu müssen.

3¹ Danach tat Ijob seinen Mund auf und verfluchte seinen Tag.

2 Ijob ergriff das Wort und sprach:

3³ Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, / die Nacht, die sprach: Ein Knabe ist empfangen.

4⁴ Jener Tag werde Finsternis, / nie frage Gott von oben nach ihm, / nicht leuchte über ihm des Tages Licht.

5⁵ Einfeldern sollen ihn Finsternis und Todesschatten, / Gewölk über ihn sich lagern, / Verfinsterung am Tag mache ihn schrecklich.

6⁶ Jene Nacht, das Dunkel raffe sie hinweg, / sie reihe sich nicht in die Tage des Jahres, / sie gehe nicht ein in die Zahl der Monde.

7⁷ Ja, diese Nacht sei unfruchtbar, / kein Jubel komme auf in ihr.

8⁸ Verwünschen sollen sie die Verflucher der Tage, / die es verstehen, den Leviatan zu wecken.

9⁹ Verfinstert seien ihrer Dämmerung Sterne; / sie harre auf Licht, jedoch umsonst; / die Lider der Morgenröte schaue sie nicht.

10¹⁰ Denn sie hat die Pforten / an meiner Mutter Leib nicht verschlossen, / nicht das Leid verborgen vor meinen Augen.

11¹¹ Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg, / kam ich aus dem Mutterleib und verschied nicht gleich?

12¹² Weshalb nur kamen Knie mir entgegen, / wozu Brüste, dass ich daran trank?

13¹³ Still läge ich jetzt und könnte rasten, / entschlafen wäre ich und hätte Ruhe,

14¹⁴ bei Königen, bei Ratsherren im Land, / die Grabkammern für sich erbauten,

15¹⁵ oder bei Fürsten, reich an Gold, / die ihre Häuser mit Silber gefüllt.

16¹⁶ Wie die verscharrte Fehlgeburt wäre ich nicht mehr, / Kindern gleich, die das Licht nie geschaut.

17¹⁷ Dort hören Frevler auf zu toben, / dort ruhen aus, deren Kraft erschöpft ist.

18¹⁸ Auch Gefangene sind frei von Sorgen, / hören nicht mehr die Stimme des Treibers.

19¹⁹ Klein und Groß ist dort beisammen, / der Sklave ist frei von seinem Herrn.

Der Dialog mit den Freunden (Ijob 4,1–28,28)

Die zugleich resignative und provokative Klage fordert den Widerspruch der drei Freunde Ijobs heraus: Elifas aus Teman, Bildad aus Schuach und Zofar aus Naama. Die Angaben zu ihrer Herkunft (wie auch zum „Land Uz“, der Heimat Ijobs, vgl. 1,1) lassen sich nicht mehr eindeutig konkreten Orten zuordnen, weisen aber in jedem Fall über die Grenzen Israels hinaus nach Osten und auf die arabische Halbinsel – ein Hinweis, dass die Fragen, die das Buch behandelt, tief in der viel älteren Weisheitsliteratur des ganzen Alten Orients verwurzelt und kein spezifisch israelitisches Thema sind. Die Freunde werden schon am Ende der Prosaerleitung vorgestellt (2,11–13): Auf die Nachricht vom Unglück Ijobs kommen sie, um ihn zu trösten und sitzen sieben Tage und Nächte bei ihm.

2¹¹ Die drei Freunde Ijobs hörten von all dem Bösen, das über ihn gekommen war. Und sie kamen, jeder aus seiner Heimat: Elifas aus Teman, Bildad aus Schuach und Zofar aus Naama. Sie vereinbarten hinzugehen, um ihm ihre Teilnahme zu bezeugen und um ihn zu trösten. ¹² Als sie von fern aufblickten, erkannten sie ihn nicht; sie schrien auf und weinten. Jeder zerriss sein Gewand; sie streuten Asche über ihr Haupt gegen den Himmel. ¹³ Sie saßen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte und keiner sprach ein Wort zu ihm. Denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war.

In der Dichtung werden sie zu seinen Diskussionsgegnern. Der Reihe nach versucht jeder der Freunde Ijob in seiner Auflehnung gegen Gottes Untätigkeit und Gerechtigkeit theologisch zu widerlegen, worauf Ijob jeweils antwortet. Diese Aufeinanderfolge von (meist nur lose aufeinander bezogener) Rede und Gegenrede wiederholt sich dreimal, wobei im dritten Redegang die Rede Bildads in 25,1–6 sehr kurz ausfällt und die Zofars ganz fehlt – als wären sie (wenn die fehlenden Abschnitte nicht im Lauf der Textweitergabe einfach verloren gegangen sein sollten) mit ihrer Überzeugungskraft am Ende und wüssten Ijob in seinem Schmerz nichts mehr entgegenzusetzen.

Die Freunde

In ihrer Argumentation bewegen sich die Freunde in den Bahnen der traditionellen weisheitlichen Weltdeutung. Sie behaupten das Prinzip, wonach zwischen dem Handeln eines Menschen und seinem Schicksal ein unmittelbares Verhältnis besteht, gegen die von Ijob repräsentierte gegenteilige Erfahrung: „Bedenk doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen?“

Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, / wer Unheil sät, der erntet es auch.“ (4,6–7)

Die gerechte Vergeltung menschlichen Verhaltens durch Gott steht für sie außer Zweifel, alles andere ist für sie ein unerhörter und widersinniger Gedanke:

„Beugt etwa Gott das Recht / oder beugt der Allmächtige die Gerechtigkeit?“ (8,3)

Elifas nimmt konsequent an, dass Ijob zu Recht wegen seiner Sünden von Gott als Frevler behandelt und ins Elend gebracht worden sein muss:

„Ist nicht groß deine Bosheit, / ohne Ende dein Verschulden?“ (22,5)

Dementsprechend fordert er ihn zu Buße und Umkehr auf als Voraussetzung für die gnädige Zuwendung Gottes und das Ende seines Leidens:

„Kehrst du zum Allmächtigen um, / so wirst du aufgerichtet.“ (22,23)

15¹ Da antwortete Elifas von Teman und sprach: [...]

¹⁴ Was ist der Mensch, dass rein er wäre, / der vom Weib Geborene, dass er im Recht sein könnte?

¹⁵ Sieh doch, selbst seinen Heiligen traut er nicht / und der Himmel ist nicht rein in seinen Augen.

¹⁶ Geschweige denn ein Unreiner und Verderbter, / ein Mann, der Verkehrtes trinkt wie Wasser.

¹⁷ Verkünden will ich dir, hör mir zu! / Was ich geschaut, will ich erzählen,

¹⁸ was Weise zu berichten wissen, / was ihre Väter ihnen nicht verhehlten.

¹⁹ Ihnen allein war das Land gegeben, / kein Fremder ging unter ihnen einher.

²⁰ Der Frevler bebt in Ängsten all seine Tage, / nur wenige Jahre sind dem Tyrannen bestimmt.

²¹ In seinen Ohren hallen Schreckensrufe, / mitten im Frieden kommt der Verwüster über ihn.

²² Er kann nicht hoffen, der Finsternis zu entfliehen, / aufgespart ist er für das Schwert.

²³ Er irrt umher nach Brot, wo er es finde, / er weiß, dass ihn ein schwarzer Tag bedroht.

²⁴ Not und Drangsal erschrecken ihn, / sie packen ihn wie ein kampfbereiter König.

²⁵ Denn gegen Gott erhebt er seine Hand, / gegen den Allmächtigen erköhnt er sich.

²⁶ Halsstarrig rennt er gegen ihn an / mit den dicken Buckeln seiner Schilde.

²⁷ Sein Gesicht ist bedeckt mit Fett, / an der Hüfte hat er Speck angesetzt.

Ijob

Einschüchtern – geschweige denn überzeugen – können die Freunde Ijob mit derartigen Grundsatzbeteuerungen freilich nicht. Er ist sich seiner eigenen Rechtschaffenheit unerschütterlich bewusst:

*„Fern sei es mir, euch Recht zu geben,
ich gebe, bis ich sterbe, meine Unschuld nicht preis.“* (27,5)
Sein Leid kann er deshalb nur als eine Erschütterung der moralischen Weltordnung verstehen – und als Versagen oder direkte Feindseligkeit Gottes, der doch der Garant dieser Ordnung sein sollte. In immer neuen Anläufen prangert Ijob deshalb die Ungerechtigkeit nicht nur seines eigenen Schicksals, sondern des Menschenlebens überhaupt an und überzieht Gott mit Vorwürfen und Anklagen. Eindrückliches Beispiel ist die Klage in Kap. 7. Das ganze Leben ist danach nichts anderes als Unfreiheit und Plackerei ohne Lohn, Freude und Glück:

*„Ist nicht Kriegsdienst des Menschen Leben auf der Erde?
Sind nicht seine Tage die eines Tagelöhners?
Wie ein Knecht ist er, der nach Schatten lechzt,
wie ein Tagelöhner, der auf seinen Lohn wartet.“* (7,1-2)
Tagsüber plagt der Mensch sich ab, und auch nachts findet er keine Erholung – er ist bedrängt durch Krankheiten, sein Leben ist kurz und vergeht unter den Augen Gottes, am Ende warten nur die Unterwelt und das Vergessen auf ihn.

In dieser heillosen Existenz mit ihren Schmerzen und Schrecken sieht Ijob eine feindselige Nachstellung Gottes:
„Was ist der Mensch, dass du groß ihn achtest / und deinen Sinn auf ihn richtest, dass du ihn musterst jeden Morgen / und jeden Augenblick ihn prüfst?“ (7,17-18)

Die rhetorische Frage ist eine Persiflage auf das Loblied von Ps 8. Auch dort fragt der Beter angesichts des gestirnten Himmels: Was ist der Mensch? Und er findet zu einer Antwort, die ihn dankbar staunen lässt: In der gewaltigen Größe des Kosmos wendet Gott sich ausgerechnet dem kleinen und vergänglichen Menschen zu, stattet ihn mit Möglichkeiten und Vollmachten aus, die ihn fast zu Gottes eigener Größe erheben, und weist ihm damit einen überragenden Platz im Gefüge des Alls zu.

Ja, entgegnet darauf Ijob mit sarkastischem Spott, Gott denkt „groß“ vom Menschen – indem er ihn zur Zielscheibe und zum Opfer eines grotesk großen Aufwands an bössartiger Aufmerksamkeit macht – ihn „muster“ und „prüft“, ohne auch nur den kleinsten Moment mit seinen Quälereien von ihm abzulassen:
*„Wie lange schon schaust du nicht weg von mir,
lässt mich nicht los, sodass ich meinen Speichel schlucke?
Habe ich gefehlt? / Was tat ich dir, du Menschenwächter?
Warum hast du mich zu deiner Zielscheibe gemacht,
sodass ich mir selbst zu einer Last geworden bin?“* (7,19-20)

16 ¹ Da antwortete Ijob und sprach:

² Ähnliches habe ich schon viel gehört; / leidige Tröster seid ihr alle.

³ Sind nun zu Ende die windigen Worte / oder was sonst reizt dich zu antworten?

⁴ Auch ich könnte reden wie ihr, / wenn ihr an meiner Stelle wäret, / schöne Worte über euch machen / und meinen Kopf über euch schütteln.

⁵ Ich könnte euch stärken mit meinem Mund, / Trost spenden mit meinen Lippen.

⁶ Rede ich, hört doch mein Schmerz nicht auf; / schweige ich, so weicht er nicht vor mir.

⁷ Jetzt aber hat er mich erschöpft. / Den Kreis meiner Freunde hast du mir zerstört.

⁸ Du hast mich gepackt. / Mein Verfall erhebt sich und tritt als Zeuge gegen mich auf; / er widerspricht mir ins Gesicht.

⁹ Sein Zorn zerreißt, befiehlt mich, / knirscht gegen mich mit den Zähnen, / mein Gegner schärft die Augen gegen mich.

¹⁰ Sie sperren ihr Maul gegen mich auf, / schlagen voll Hohn mir auf die Wangen, / scharen sich gegen mich zusammen.

¹¹ Gott gibt mich dem Bösen preis, / in die Hände der Frevler stößt er mich.

Und doch kann Ijob sich trotz all seiner Verzweiflung keinen anderen Erlöser vorstellen als eben den Gott, den er so bedrängend als seinen Feind, als fremd und undurchschaubar erlebt. Gegen alle Anfechtung und Erschütterung hört seine Hoffnung auf Gottes Verlässlichkeit und Gerechtigkeit nie ganz auf. Die Verse, die dieses Vertrauensbekenntnis am inständigsten formulieren, gehören sicher zu den bekanntesten im ganzen Buch – nicht zuletzt dank Händels ergreifender Vertonung im „Messias“:

„Doch ich, ich weiß: Mein Erlöser lebt, / als Letzter erhebt er sich über dem Staub

Ohne meine Haut, die so zerfetzte, / und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen.

*Ihn selber werde ich dann für mich schauen;
meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd.*

Meine Nieren verzehren sich in meinem Innern.“ (19,25-27)

Die Kirchenväter haben darin die Erwartung der leiblichen Auferstehung der Toten ausgedrückt gesehen, und in diesem Sinn hat die christliche Theologie und Frömmigkeit die Stelle dann rezipiert. Der Erwartungshorizont des Ijob-Buchs selbst ist aber ganz diesseitig und innerweltlich: Es geht um Hoffnung auf Heilung und verdiente Gerechtigkeit hier und jetzt, die Ijob wie eine Gewissheit verkündet.

Verborgene Weisheit (Ijob 28)

Die Diskussionen zwischen Ijob und seinen Freunden, die sich im Lauf der Reden als verständnislose und zunehmend schroffe Gegner erweisen, münden in ein „Lied über die verborgene Weisheit“ in Kap. 28, das wohl redaktionell hier eingefügt wurde und nicht ursprünglich zur Dichtung gehört. Es schildert zuerst die überragenden handwerklichen und technischen Fähigkeiten des Menschen, die traditionell als der Ausdruck seiner „Weisheit“ gelten, und wirft dann die Frage nach einer viel grundsätzlicheren Form der Weisheit, nämlich nach umfassendem Weltbegreifen auf:

„Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden / und wo ist der Ort der Einsicht?“ (28,12.20)

Diese entscheidende Weisheit ist dem Menschen, aber auch allen anderen Lebewesen entzogen. Gott allein verfügt über sie. Für die Menschen ist sie daher nur indirekt zugänglich – im Vertrauen auf Gott:

„Sieh, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit,
das Meiden des Bösen ist Einsicht.“ (28,28)

Damit ist eine Art von vorläufigem Fazit aus der Dialogdichtung gegeben: Der Versuch Ijobs und seiner Freunde, die Gründe des Gerechtigkeitswirkens Gottes zu begreifen, führt in die Aporie.

Monolog Ijobs (Ijob 29,1–31,40)

Nach dem Verstummen der Freunde hält Ijob einen langen dreiteiligen Monolog, in dem er seine Selbstwahrnehmung noch einmal klar macht: Er blickt zurück auf seine gesegnete Vergangenheit (Kap. 29), beklagt sein unverschuldetes und unverdientes gegenwärtiges Unglück (Kap. 30) und legt (nach dem Vorbild des Prozessrechts) einen Eid über seine Unschuld ab (Kap. 31), indem er schwört, sich vierzehn möglicher Vergehen *nicht* schuldig gemacht zu haben.

Dieses Unschuldsbekenntnis gipfelt in einer Herausforderung Gottes: „Wie ein Fürst“ (31,37), seiner Sache unerschütterlich gewiss, will Ijob sich ihm nähern und von ihm Rechenschaft verlangen für die Verweigerung von Gerechtigkeit und Recht.

31 ³⁵ Gäbe es doch einen, der mich hört! / Hier ist mein Zeichen! Der Allmächtige antworte mir! / Hier ist das Schriftstück, das mein Gegner geschrieben.

³⁶ Auf meine Schulter wollte ich es heben, / als Kranz es um den Kopf mir winden.

³⁷ Ich täte die Zahl meiner Schritte ihm kund, / ich nahte mich ihm wie ein Fürst. [...]

[⁴⁰] Zu Ende sind die Worte Ijobs.

Reden Elihus (Ijob 32,1–37,24)

Bevor Gott diese Herausforderung annimmt und sich Ijob tatsächlich stellt, taucht unvermittelt Elihu auf, ein bisher ungenannter vierter Freund. Er zeigt sich zornig sowohl über die Selbstgerechtigkeit Ijobs als auch über die kraftlose Argumentation der älteren Freunde und will Ijob mit überzeugenderen Gründen als sie antworten. Inhaltlich wiederholen die vier Reden dann allerdings im wesentlichen Gedanken aus der Dialogdichtung, und ein abschließender Hymnus nimmt das Grundthema der folgenden Gottesreden vorweg. Bei den Kapiteln handelt es sich wohl um einen späteren Einschub, der exzerptartig den theologischen Kern der Dichtung präsentieren will.

34 ¹ Dann ergriff Elihu das Wort und sprach: [...]

⁷ Wo ist ein Mann wie Ijob, / der Lästerung wie Wasser trinkt,
⁸ der hingehet, um sich zu Übeltätern zu gesellen, / und mit den Frevlern Umgang pflegt?

⁹ Denn er hat gesagt: Es nützt dem Menschen nichts, / dass er in Freundschaft lebt mit Gott.

¹⁰ Darum hört mir zu, ihr Männer mit Verstand! / Fern ist es Gott, Unrecht zu tun, / und dem Allmächtigen, Frevl zu üben.

¹¹ Nein, was der Mensch tut, das vergilt er ihm, / nach eines jeden Verhalten lässt er es ihn treffen.

¹² Nein, wahrhaftig, nie tut Gott Unrecht / und der Allmächtige beugt nicht das Recht.

¹³ Wer hat ihm die Erde anvertraut / und wer den ganzen Erdkreis hingestellt?

¹⁴ Wenn er seinen Sinn auf ihn richtet, / seinen Geist und Atem zu sich holt,

¹⁵ muss alles Fleisch zusammen sterben, / der Mensch zum Staub zurückkehren.

¹⁶ Hast du Verstand, so höre dies, / lausche dem Laut meiner Worte!

Gottesreden (Ijob 38,1–41,26)

Gottes majestätisches Erscheinen markiert den Ziel- und Höhepunkt der Dichtung:

„Da antwortete der HERR dem Ijob aus dem Wettersturm und sprach:

Wer ist es, der den Ratschluss verdunkelt / mit Gerede ohne Einsicht?

Auf, gürte deine Lenden wie ein Mann: / Ich will dich fragen, du belehre mich!“ (38,1–3)

Weit davon entfernt, irgendein Versagen einzuräumen oder Ijob auch nur zu bedauern, entrollen die beiden Reden in

38,1–40,2 und 40,6–41,26 ein Panorama der unbelebten Welt, vor allem aber des Tierreichs einschließlich der mythischen Chaosungeheuer von Behemot (40,15–24) und Leviathan (40,25–41,26) und heben dabei auf das ordnende, beschränkende und in jedem Moment souverän erhaltende Schöpfungswirken Gottes ab. Der Verweis auf die kosmische Ordnung soll Ijob überzeugen, dass auch die moralische Ordnung von Gott garantiert ist.

In einem Stakkato herausfordernder rhetorischer Fragen werden Ijob dabei seine eigene Schwäche, begrenzte Einsicht und seine geschöpfliche Unterlegenheit vor Augen geführt: „Wo warst du, als ich die Erde gegründet?/Sages denn, wenn du Bescheid weißt!/ Wer setzte ihre Maße? Du weißt es ja./ Wer hat die Messschnur über sie gespannt? / Wohin sind ihre Pfeiler eingesenkt? / Oder wer hat ihren Eckstein gelegt, als alle Morgensterne jauchzten, / als jubelten alle Gottessöhne?“ (38,4–7).

Antwort Ijobs (Ijob 42,1–6)

Die Reaktion Ijobs scheint – auf den ersten Blick – aus seiner Unterwerfung und dem Widerruf seiner Anklagen gegen Gott zu bestehen:

„Ich habe erkannt, dass du alles vermagst. / Kein Vorhaben ist dir verwehrt.

Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat verdunkelt?

Fürwahr, ich habe geredet, ohne zu verstehen, über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind. [...]

Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört,

jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.

Darum widerrufe ich. / Ich bereue in Staub und Asche.“ (42,2–3.5–6)

Zerknirscht und reumütig erkennt er die unangreifbare Überlegenheit Gottes an, die ihm in der direkten Begegnung mit ihm bewusst geworden ist. So gibt er zu, mit seinen Vorwürfen Gottes Ratschluss „verdunkelt“ (42,3) zu haben, der sich menschlichem Begreifen entzieht und nur angesichts seiner Manifestationen in der Schöpfung erahnt werden kann. Diese Einsicht bedeutet eine Relativierung seiner eigenen Wahrnehmung: Indem er durch den Blick auf die umfassende Wirklichkeit (auch) die Schönheit und Fülle der Schöpfung erkennt, wird er aus der Verstrickung in die eingeschränkte, ganz auf sich fixierte Zuspitzung aller Erfahrung befreit und findet zur Versöhnung mit Gott.

Die Dichtung enthält aber auch Signale, die eine andere Interpretation nahelegen. Wie ein vorweggenommener Kommentar zu den Gottesreden liest sich die Ahnung

Ijobs, dass auch diese Antwort Gottes keine Lösung seiner existentiellen Anfechtungen bedeuten wird:

„Wollte ich rufen, würde er mir Antwort geben?

Ich glaube nicht, dass er auf meine Stimme hört.

Er, der im Sturm mich niedertritt, / ohne Grund meine Wunden mehrt, er lässt mich nicht zu Atem kommen, / er sättigt mich mit Bitternis.“ (9,16–18)

Der Verweis auf die planvolle Ordnung der Welt geht über das Elend und den Schmerz Ijobs hinweg – wirkliche Zuwendung und Trost bedeutet diese Konfrontation mit ewigen Wahrheiten nicht.

Und aus der Perspektive des Prologs geht jedes vernünftige Argument ohnehin ins Leere – dass in Wahrheit eine Wette mit dem Satan aus einer göttlichen Laune heraus der Grund für Ijobs Unglück ist, bedeutet eine ironische Dekonstruktion aller theologischen Konzepte, wie sie die Freunde vertreten, und auch der Erwartung Ijobs, einen Sinn in dem entdecken zu können, was ihm zustößt.

So endet das Buch widersprüchlich und mehrdeutig – und hält damit das Ijob-Problem offen als nie abschließend zu beantwortende Grundfrage jedes glaubenden und zweifelnden Menschen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Markus Witte, Art. Hiob/ Hiobbuch, in: bibelwissenschaft.de/stichwort/11644/
- 2 HWV 56 mit der Sopran-Arie, deren Text Ijob 19,25–26 mit 1 Kor 15,20 verbindet.
- 3 Die Nieren sind in alttestamentlicher Anthropologie der Sitz von Empfindung und Gefühl.



Prof. Dr. Stephan Lauber lehrt alttestamentliche Exegese, alttestamentliche Einleitungswissenschaft und biblisch-semitische Sprachen an der Theologischen Fakultät Fulda.

Ein Weg durch die dunkle Nacht

Ijob und Johannes vom Kreuz

Von Ludger Schwienhorst-Schönberger

Das Buch Ijob

Das Ijobbuch erzählt die Geschichte eines Mannes namens Ijob, der von schwerem Leid getroffen wird: Er verliert seinen Besitz, seine Dienerschaft und seine zehn Kinder (1,13-19). Schließlich wird er selbst mit Aussatz geschlagen (2,7f).

Ijob wird in der Erzählung als gerecht und gottesfürchtig vorgestellt (1,1-5). Doch der Satan vermutet, Ijobs Frömmigkeit sei eigennützig: Er sei fromm, weil er davon „etwas habe“ (1,9f). Um diesen Verdacht zu überprüfen, gestattet Gott dem Satan, Ijob schweres Unheil zuzufügen. Ijob nimmt zunächst sein Leid gottergeben an (1,20-22; 2,9f). Drei seiner Freunde besuchen ihn, um ihn zu trösten (2,11-13). Nach einer Zeit siebentägigen Schweigens bricht es aus Ijob heraus: Er klagt und verflucht den Tag seiner Geburt (3). An dieser Klage entzündet sich eine lange Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen drei Freunden (4-31). Ijob beklagt die Sinnlosigkeit seines Leids. Seine Klage steigert sich zur Anklage Gottes. Die Freunde weisen die Maßlosigkeit seiner Klage zurück. Sie erteilen ihm Ratschläge und unterschiedliche Deutungsangebote: Er möge das Leid aus der Hand Gottes geduldig annehmen und ertragen; möglicherweise sei es eine Strafe für eine verborgene Schuld; er solle sich mit ganzem Herzen Gott zuwenden. Ijob beteuert seine Unschuld und weist das Ansinnen seiner Freunde zurück. Es kommt zum Zerwürfnis. In zunehmendem Maße wendet sich Ijob klagend und anklagend an Gott. Er fordert ihn zu einer Antwort heraus (31,35-40). Bevor Gott antwortet, ergreift ein vierter Freund, von dem der Leser bisher nichts erfahren hatte,

das Wort: Elihu (32-37). Er äußert seine Unzufriedenheit mit dem Verlauf des Streitgesprächs und unterbreitet Ijob seinerseits ein theologisch fundiertes Deutungsangebot. Schließlich antwortet in zwei großen Reden Gott, der hier mit seinem Namen JHWH eingeführt wird (38,1-40,2; 40,6-41,26). Die beiden Gottesreden bestehen aus lauter Fragen. Ijob muss eingestehen, dass er sie nicht beantworten kann. Daraufhin erklärt er den Streit für beendet: „Einmal habe ich geredet, ich tu es nicht wieder; ein zweites Mal, doch nun nicht mehr!“ (40,5). Nach der zweiten Rede Gottes antwortet Ijob: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“ (42,5). Am Ende tadelt Gott die Freunde (42,7-9). Ijob wird wiederhergestellt (42,10-17): Er erhält seinen Besitz in doppeltem Maße zurück, bekommt erneut sieben Söhne und drei Töchter und stirbt hochbetagt und lebenssatt.

Nicht selten wird uns das Schicksal Ijobs aus dem Alten Testament als ein Beispiel für ungerechtes und unverständliches Leid vor Augen geführt. Das Problem der Theodizee, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids in der Welt, so wird gewöhnlich gesagt, bleibe auch im Buch Ijob ungelöst. Gegenüber diesen und ähnlichen Deutungen soll im Folgenden gezeigt werden, dass der Weg, den Ijob geführt wird und den er geht, nicht in der Ausweglosigkeit endet. Am Ende präsentiert uns das Buch eine Lösung. Offen bleibt die Frage, ob wir bereit und in der Lage sind, diese Lösung abzunehmen. Dazu ist es jedoch zunächst einmal erforderlich, sie zu verstehen.

In der christlichen Mystik finden sich auffallende Parallelen zum Ijobbuch. In seinem Werk „Die dunkle Nacht“

geht Johannes vom Kreuz (1542–1591 n. Chr.) mehrfach auf Ijob und seine Erfahrungen ein. Seine Ausführungen können uns helfen, den im Ijobbuch erzählten Prozess tiefer zu verstehen. Liest man Johannes vom Kreuz, so wird recht schnell klar: Hier spricht jemand aus eigener Erfahrung. Was in seinen Werken zur Sprache kommt, ist kein angelesenes Wissen, sondern ein erworbenes Wissen, ein Wissen aus Erfahrung. Bernhard von Clairvaux (1090–1153 n. Chr.) nennt in seinen Predigten zum Hohelied drei Quellen theologischer Erkenntnis. Er spricht von drei Büchern, die zu lesen ein jeder Mensch lernen muss: das Buch der Natur, das Buch der Schrift (Bibel) und das Buch der eigenen Erfahrung.

Auch Johannes vom Kreuz spricht aus eigener Erfahrung. Wir rechnen ihn zu den großen Mystikern. Der Weg, den er in der „Dunklen Nacht“ und im „Aufstieg auf den Berg Karmel“ erzählend und reflektierend entfaltet, dieser Weg ist, von der Sache her gesehen, nichts Außergewöhnliches, sondern „ein Weg, den ein Mensch für gewöhnlich durchschreiten muss, um zur Gotteinigung zu gelangen“¹. Von einem solchen Weg wird auch im Ijobbuch erzählt.

Falsche Seelsorger

Bereits im Vorwort seines „Aufstiegs“ geht Johannes hart mit fachlich inkompetenten Seelenführern ins Gericht. Dabei stellt sich für ihn eine unmittelbare Entsprechung zum Verhalten der Freunde Ijobs ein. Mit seinem Werk möchte Johannes vom Kreuz sowohl Anfängern als auch Fortgeschrittenen auf ihrem Weg zu Gott helfen. Das scheint ihm umso dringlicher zu sein, als er immer wieder beobachtet, dass Menschen, die auf ihrem Weg zu Gott in die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes geführt werden, oft keine fachkundigen Begleiter finden. Er schreibt: „Denn manche Seelenführer behindern solche Menschen eher und schaden ihnen mehr, als dass sie ihnen auf ihrem Weg helfen, weil sie von diesen Wegen weder Licht noch Erfahrung haben [...] Darum ist es hart und mühsam, wenn ein Mensch in solchen Zeiten sich selbst nicht versteht noch jemanden findet, der ihn versteht. Es könnte nämlich sein, dass Gott einen Menschen auf einen sehr erhabenen Weg dunkler Kontemplation und Trockenheit führt, wo dieser meint, verloren zu gehen, und dass er, wenn er gerade auf diese Weise mit Dunkelheit

„Das Leid der dunklen Nacht ist nicht Folge der Sünde, sondern Folge des Berührtwerdens durch Gott, des Getroffenseins vom göttlichen Liebesstrahl und somit der Beginn eines Weges der Läuterung, der Reifung.“

und Mühsalen, Bedrängnissen und Versuchungen erfüllt ist, auf einen trifft, der ihm wie die Tröster Ijobs (Ijob 2,11ff) sagt, es handle sich entweder um Schwermut oder Depression oder Veranlagung, oder es könnte sogar irgendeine verborgene Bosheit von ihm sein, und deshalb habe Gott ihn verlassen. Und so kommen sie gewöhnlich bald zu der Meinung, dass dieser Mensch wohl sehr böse gewesen sein muss, da ihm solche Dinge zustoßen.“²

Im Ijobbuch stoßen wir auf das Phänomen, dass ein Gerechter, also jemand, der keine Sünde begangen hat, leidet. Das ist für die Freunde Ijobs völlig unverständlich. Sie kennen nur das Leid als Folge menschlicher Schuld. Auch Johannes kennt ein Leid als Folge der Sünde, der Abkehr von Gott. Das Leid der dunklen Nacht ist aber nicht Folge der Sünde, sondern Folge des Berührtwerdens durch Gott, des Getroffenseins vom göttlichen Liebesstrahl und somit der Beginn eines Weges der Läuterung, der Reifung. Dieser Weg hat ein Ziel: die Liebeseinigung der Seele mit Gott.

Ein Weg des Sterbens und der Läuterung

Man kann das Buch Ijob nach dem von Johannes beschriebenen Weg verstehen. In den ersten Versen des Buches wird ein gottesfürchtiger und gerechter Mann vorgestellt. Durch zwei schwere Unglücksfälle wird ihm alles genommen: sein Besitz, seine zehn Kinder, seine Gesundheit. Er gerät in eine dunkle Nacht. Den weitaus größten Raum innerhalb des Buches nehmen die Klagen Ijobs und seine Auseinandersetzungen mit den Freunden ein. Was die dunkle Nacht bedeutet, kann man an Ijob ablesen. Er hat sich die Schicksalsschläge nicht ausgesucht. Sie sind ihm von außen aufgezwungen worden. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung scheint ihm allerdings klar zu werden, dass ihm im Grunde keine andere Möglichkeit bleibt, als das anzunehmen, was ihm widerfahren ist, als das zu lassen, was ihm genommen wurde. Er selbst nimmt schon recht früh diesen Prozess als ein Sterben wahr: „So machst du das Hoffen der Menschen zunichte. Du bezwingst ihn für immer, so geht er dahin, du entstellst sein Gesicht und schickst ihn fort“ (Ijob 14,20).

Johannes vergleicht den Weg der Kontemplation mit dem Erwachsenwerden eines Menschen. Dies ist ein ganz natürlicher Vorgang, der nicht ohne Schmerzen verläuft. In jedem

Fall aber geht es um ein Voranschreiten, um ein Reifen auf dem Weg der Menschwerdung. Gott nimmt einen Menschen aus den Windeln heraus, lässt ihn von den Armen herab und ihn auf eigenen Füßen laufen³: „Wenn sich ein Mensch entschlossen dem Dienste Gottes zuwendet, zieht ihn Gott für gewöhnlich allmählich im

Geist auf und verwöhnt ihn, wie es eine liebevolle Mutter mit einem zarten Kind macht. Sie wärmt es an ihrer zarten Brust, zieht es mit köstlicher Milch und leichten, süßen Speisen auf, trägt es auf dem Arm und verwöhnt es. In dem Maße aber, wie es größer wird, hört die Mutter nach und nach auf, es zu verwöhnen, verbirgt ihre zarte Liebe und bestreicht ihre süße Brust mit bitterem Aloesaft. Sie lässt es von ihren Armen herab und stellt es auf die eigenen Füße. Es soll die Eigenheiten eines Kindes verlieren und sich größeren, wesentlichen Dingen hingeben.“⁴ In Bezug auf den geistlichen Weg heißt dies, dass Gott den Anfänger in der Regel mit Wohlgeschmack und Wohlgefühlen versorgt. Johannes beschreibt diese Phase relativ breit, um zu zeigen, dass selbst diese anfängliche Phase göttlicher Wonnen, wenn man genau hinschaut, doch nicht so störungsfrei verläuft, wie es den Anschein haben mag. So zeigt Johannes, dass die nun folgende Phase der Kontemplation, die mit dem Einstieg in die dunkle Nacht beginnt, sich gleichsam aus den Unzulänglichkeiten und Aporien der vorangehenden Phase ergibt. Mit anderen Worten: Der nun anstehende Schritt ist in gewisser Weise notwendig, wenn nicht Stagnation eintreten soll. Es beginnt ein Prozess der Reifung.

Im Ijobbuch finden sich keine vergleichbaren Reflexionen über den spirituellen Weg. Wohl jedoch wird hier die Geschichte eines Menschen erzählt, die im Sinne des von Johannes beschriebenen Weges verstanden werden kann. Da ist zunächst der Ausgangspunkt der Erzählung. Ijob wird vorgestellt als ein gottesfürchtiger und gerechter Mann. Entsprechend der alttestamentlichen Vorstellung vom Zusammenhang von Tun und Ergehen eines Menschen geht es ihm gut. Er ist ein von Gott mit einer großen Familie, mit Reichtum und Gesundheit gesegneter Mann. Und er ist fromm. Regelmäßig bringt er Brandopfer für die möglichen Sünden seiner Kinder dar. Man könnte diesen Zustand vergleichen mit dem der Anfänger auf dem geistlichen Weg nach Johannes vom Kreuz⁵. Diese werden von Gott mit Wohlstand und Wohlgefühlen versorgt. Sie erfahren Nähe und Zuwendung Gottess. Im späteren Rück-

„Johannes versteht die im Ijobbuch erzählte Geschichte nicht als ein außergewöhnliches Schicksal, sondern als jenen Weg, der im Grunde einem jeden Menschen bevorsteht, der zur Schau Gottes geführt wird.“

blick beschreibt Ijob diese Phase als eine Zeit, „da Gottes Freundschaft über meinem Zelte stand, als der Allmächtige noch mit mir war“ (Ijob 29,4-5). Interessanterweise äußert ausgerechnet der Satan den Verdacht, dass Ijobs Frömmigkeit in diesem Zustand noch unausgereift sei (Ijob 1,11).

Johannes versteht die im Ijobbuch erzählte Geschichte nicht als ein außergewöhnliches Schicksal, das die Existenz oder Güte Gottes in Frage stellt, sondern als jenen Weg, der im Grunde einem jeden Menschen bevorsteht, der zur Schau Gottes (*contemplatio Dei*) geführt wird. Und da die Seele eines jeden Menschen von ihrer inneren Dynamik eben darauf angelegt ist, ist der hier erzählte Weg letztlich nichts Außergewöhnliches, sondern ein Modell. Das bedeutet nicht, dass dieser Prozess nicht äußerst schmerzhaft ist. Man kann Johannes sicherlich nicht den Vorwurf machen, dass er den Weg, der zur Gotteinung führt, verharmlost habe. „Man kann zu dieser Einigung nicht kommen, ohne umfassend geläutert zu werden, und dieses Geläutertwerden erlangt man nicht, ohne sich ganz von allem Erschaffenen zu entblößen und lebendig zu sterben.“⁶ Dieser Prozess wird auch Ijob zuteil. Er selbst bringt es in erschreckenden Bildern zur Sprache: „Zum Ekel ist mein Leben mir geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf“ (Ijob 10,1). Ijob verliert seinen Glauben. Er nimmt Gott nicht mehr wahr (Ijob 23,8-9). Er stirbt, bevor er stirbt.

Wandlung des Gottesbildes

Man kann den hier ablaufenden Prozess als eine radikale Wandlung des Gottesbildes verstehen. Wie sich diese Wandlung vollzieht, sei an einem Text aus der Mitte des Buches veranschaulicht (Ijob 16,18-22). Ijob klagt:

¹⁸ O Erde, deck mein Blut nicht zu,
und ohne Ruhestätte sei mein Klageschrei!

¹⁹ Nun aber, seht: Im Himmel ist mein Zeuge,
mein Bürge in den Höhen!

²⁰ Da meine Freunde mich verspotten,
blickt zu Gott hin schlaflos mein Auge.

²¹ Recht schaffe er dem Mann bei Gott
und einem Menschen bei seinem Freund.

²² Denn nur noch wenige Jahre werden kommen,
dann muss ich den Weg gehen ohne Wiederkehr.



Initiale. Deutsche Bibel, Augsburg: Günther Zainer, 1477 (Martinus-Bibliothek Mainz, Inc 95)

Vergegenwärtigen wir uns die Lage, in der sich Ijob befindet. Er liegt mit Gott im Streit. Er fühlt sich von Gott angegriffen: „*Wie ein Krieger stürmt er gegen mich an*“ (16,14). Der Angriff Gottes ist in den Augen Ijobs zutiefst ungerecht, da er sich nichts hat zu Schulden kommen lassen. In dieser Situation bekennt Ijob: „*Nun aber, seht: Im Himmel ist mein Zeuge, mein Bürge in den Höhen*“ (V. 19). Wer ist dieser Zeuge?

Wir befinden uns an einer Schlüsselstelle des Ijobbuches. Es findet ein innerer Klärungsprozess statt. In Ijob bricht die Gewissheit durch, dass es noch einen „*anderen Gott*“ gibt als den, „*der ihn in die Hand der Frevler stößt*“ (16,11). Diesen „*anderen Gott*“ bekennt Ijob als „*seinen Zeugen im Himmel*“ und „*seinen Bürgen in den Höhen*“ (V. 19). Zu diesem Gott hin blickt schlaflos sein Auge (V. 20). Dieser Gott möge Recht verschaffen „*dem Mann*“, das heißt: Ijob, und zwar „*bei Gott*“, das heißt: bei dem Gott, der Ijob zerschmettert (16,12), und bei den Freunden, die Ijob verspotten (V. 21). Erstmals bekennt sich Ijob – über die Brücke des Zeugen – ausdrücklich zu einem „*Gott gegen Gott*“.

Was hier abläuft, lässt sich als innere Klärung des Gottesbildes verstehen. Wenn wir in aller Nüchternheit auf die Ijobberzählung schauen, müssen wir feststellen: Die Gottesfeindschaft, die Ijob erfährt, stimmt nicht mit dem überein, was der allwissende Erzähler sagt. Nirgendwo wird auf der Ebene der Erzählung gesagt, dass Gott Ijob geschlagen oder angegriffen habe. Ijob sagt das, aber nicht der Erzähler. Auf der Ebene der Erzählung wird Ijob vom Satan geschlagen, nicht von Gott. Wohl jedoch hat Gott den Schlag Satans zugelassen. Genau genommen handelt es sich also um eine Deutung, die Ijob dem, was ihm widerfährt, gibt. Sie stimmt nicht mit dem überein, was uns der allwissende Erzähler als objektive Wirklichkeit vermittelt. Das mag zynisch klingen, weil wir uns verständlicherweise nur allzu gern mit Ijob identifizieren, uns auf seine Seite stellen, da wir schweres Leid, das uns trifft, ähnlich deuten wie er. Aber hier liegt ein Problem, das im Ijobbuch mutig angegangen wird und dem wir uns zu stellen haben, wenn wir das Buch ernst nehmen und an seiner Lösung teilhaben wollen. In Ijob vollzieht sich ein Prozess der Klärung, bei dem der Unterschied zwischen dem, was er wahrnimmt, und dem, was wirk-

lich geschieht, immer deutlicher hervortritt. In Ijob bricht die Erkenntnis durch, dass es noch einen „*anderen Gott*“ gibt als den, von dem er meint, dass er ihn verfolge. Da es aber in der Tradition, aus der heraus Ijob spricht, neben dem einen Gott keinen anderen Gott gibt, ist der „*andere Gott*“, den Ijob als Zeugen anruft, kein anderer als der eine, wahre Gott, der „*ihm Recht verschafft*“: „*Nemo contra Deum, nisi Deus ipse*“ („*Niemand gegen Gott außer Gott selbst*“) – dieses Wort unbekannter Herkunft, mit dem Goethe im 20. Buch von „*Dichtung und Wahrheit*“ das Dämonische zusammenfassend kennzeichnet, könnte auch als Überschrift über den soeben zitierten Worten Ijobs (16,18-22) stehen. Diese zunächst paradox klingenden Worte deuten darauf hin, dass Ijob von der Vorstellung, Gott würde ihn verfolgen, befreit wird. Die Erfahrung bricht in dem hier ausgelegten Text blitzartig durch, aber es braucht noch viel Zeit und Leid, bis sie in Ijob zu einer tragenden und bleibenden Gestalt gefunden hat.

In Ijobs Leid sind zwei Ebenen zu unterscheiden: zum einen der Verlust seines Besitzes, seiner Kinder und seiner Gesundheit, zum anderen die Vorstellung, Gott habe ihm das alles zugefügt. Beide Leiderfahrungen werden im Ijobbuch durchgearbeitet und einer Lösung zugeführt: die erste in der Rahmenerzählung (1-2; 42,10-17), die zweite im Dialogteil (3-42,6). Die Lösung der zweiten nimmt weitaus mehr Zeit und Energie in Anspruch als die der ersten. Sie scheint im Ijobbuch als das tieferliegende Problem angesehen zu werden. Es handelt sich um die geistige, die spirituelle Dimension des Leids.

Dass es sich bei der „*Gottesverfolgung*“ Ijobs um eine Vorstellung handelt, besagt nicht, dass sie nicht äußerst schmerzhaft ist. Das durch Fehldeutung hervorgerufene Leid erfordert in gleicher Weise Solidarität und Trost wie jedes andere Leid auch. Es ist real und kann nicht weginterpretiert werden. Aber es kann durchlitten und geheilt werden – das ist der Weg, den das Ijobbuch beschreibt, und die frohe Botschaft, die es enthält.

„In Ijob vollzieht sich ein Prozess der Klärung, bei dem der Unterschied zwischen dem, was er wahrnimmt, und dem, was wirklich geschieht, immer deutlicher hervortritt.“

Gott schauen

Am Höhepunkt der Not bekennt Ijob: „*Ich aber weiß: Mein Erlöser lebt! Als letzter erhebt er sich über dem Staub. Ohne meine Haut, die so zersetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen*“ (19,25-26).

Von seiner ursprünglichen Bedeutung her ist mit der Aussage: „Ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen“, nicht gemeint, dass Ijob Gott erst „nach seinem Tod“ schauen wird. Die Ausdrücke „ohne meine Haut“ und „ohne mein Fleisch“ sind anders zu verstehen. Nach alttestamentlicher Tradition besteht der Mensch aus Haut, Fleisch und Knochen (19,20). Ijob erlebt seinen körperlichen Verfall. Seine Haut und sein Fleisch sind angefressen: „Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf, meine Haut schrumpft und eitert“ (7,5; vgl. 30,30). Selbst wenn seine Haut und sein Fleisch vollkommen zerstört wären („ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch“), selbst wenn er nur noch aus Knochen bestehen würde wie eine Art Totengerippe, selbst wenn seine Nieren in seinem Inneren schwinden würden (19,27b), selbst dann wird er – noch „in diesem Leben“, noch bevor er „fortgeht ohne Wiederkehr, ins Land des Dunkels und des Todesschattens“ (10,21), noch bevor all dies geschieht, wird er, so seine Hoffnung – Gott schauen: „Ihn selber werde ich dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd.“ Tatsächlich geht seine Hoffnung am Ende in Erfüllung: Er schaut Gott mit eigenen Augen (42,5), viele („hundertvierzig“) Jahre vor seinem Tod (42,16-17).

Gott zu schauen vor dem Tod und vor der Wiedererlangung der Gesundheit und der Lebenskraft – das ist die Lösung, die das Ijobbuch anzubieten hat und wohl zugleich auch die Provokation, die es für uns enthält. Wie ist diese Lösung der Sache nach zu verstehen? Wohl so, dass im Schauen Gottes eine Form der Wahrnehmung angesprochen ist, die jene Ebene, auf der das Leid wahrgenommen wird, durchbricht. In der äußeren Realität hat sich noch nichts geändert. Ijob steckt noch voll und ganz in seinem Leid. Aber in seiner Wahrnehmung („schauen“) stößt er bereits in eine andere Dimension vor. Was sich ändert, ist sein Bewusstseinszustand, nicht sein äußerer Zustand. Allerdings hat Ijob diesen Bewusstseinszustand im Vertrauensbekenntnis von 19,25-26 noch nicht erreicht. Er hofft mit innerer Gewissheit, dass er ihn erreichen wird. Noch kann er nicht sagen: „Mein Auge hat dich geschaut“ (42,5), wohl jedoch: „Ich werde Gott schauen, meine Augen werden ihn sehen“ (19,26-27). Nach biblischem Verständnis ist dieser veränderte, erweiterte Bewusstseinszustand keine Einbildung, keine psychopathologische Erscheinung, sondern eine tiefere Form der Wahrnehmung. Was dort geschaut wird, wer dort

geschaut wird, ist Wirklichkeit: Gott, der Erlöser. Er kann geschaut werden, weil „er lebt“, weil „er sich erhebt“, weil er sich zeigt, weil er „spricht“, weil er „Antwort gibt“ (38,1).

Vom Glauben zum Schauen

Der Schlüssel zum Verständnis des Buches findet sich in der zweiten Antwort Ijobs (42,1-6): „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ Auffallend ist die Gegenüberstellung von „hören“ und „schauen“. Im vorliegenden Zusammenhang bezieht sich „hören“ auf etwas Äußerliches, „schauen“ auf etwas Innerliches. Mit dem „Hören des Ohres“ dürfte jenes „Gotteswissen“ gemeint sein, das Ijob durch Tradition übermittelt wurde: all die vielen und schönen Geschichten über Gott, auch all das beeindruckende theologische Wissen seiner Freunde. Von all dem hatte er gehört „gemäß dem Hören des Ohres“. Jetzt aber ist etwas anderes geschehen: Sein Auge hat Gott geschaut.

Der Ausdruck „Gott schauen“ dürfte ursprünglich im Kontext altorientalischer Religionen jenen Vorgang bezeichnen, bei dem ein Mensch das (im Tempel aufgestellte oder bei Prozessionen gezeigte) Bild einer Gottheit schaut. Das Alte Testament hat diese Begrifflichkeit übernommen (Gen 32,31; Ex 24,10; Ps 42,3). Da es aber in Israel aufgrund des Bilderverbotes (Ex 20,4-6) offiziell keine bildlichen Darstellungen JHWHs gab, konnte der Ausdruck hier nicht mehr das äußerliche Sehen eines Gottesbildes bezeichnen. Das Wort „Gott(-es Antlitz) schauen“ wird zur Metapher für den inneren Vorgang einer Gotteserfahrung. Genau darauf zielt Ijob 42,5. Dass hier kein äußerer Vorgang, sondern eine innere Erfahrung zur Sprache kommt, ergibt sich schon allein aus dem Kontrast zur vorangehenden Gottesrede: Gott hatte „gesprochen“, doch Ijob hat „geschaut“. Nirgends wird hier das Aussehen Gottes beschrieben. Ijob hat keine göttliche Gestalt gesehen (vgl. Dtn 4,12). Was hier beschrieben wird, ist die der Mystik sehr wohl vertraute Form einer bildlosen Gottesschau.

Der „innere Mensch“ (*homo interior*) kommt hier in den Blick. Die Entdeckung des inneren Menschen gehört, wie der Philosoph Theo Kobusch gezeigt hat, zum bleibenden Verdienst der christlichen Philosophie⁷. Sie hat ihre Vorläufer in der antiken, insbesondere platonischen Tradi-

„Was hier beschrieben wird, ist die der Mystik sehr wohl vertraute Form einer bildlosen Gottesschau.“

tion und ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift. Äußerlich gesehen hat sich für Ijob noch nichts geändert. Er sitzt noch „in Staub und Asche“ (42,6). Doch innerlich ist er ein anderer geworden. Den Streit mit Gott erklärt er für beendet (40,4-5). Er verwirft das, was er vor dem Ereignis, welches ihm jetzt widerfahren ist, gesagt hat (42,6), wengleich er damals nicht anders sprechen konnte, weshalb er auch von Gott – im Unterschied zu seinen Freunden – nicht getadelt wird (42,7).

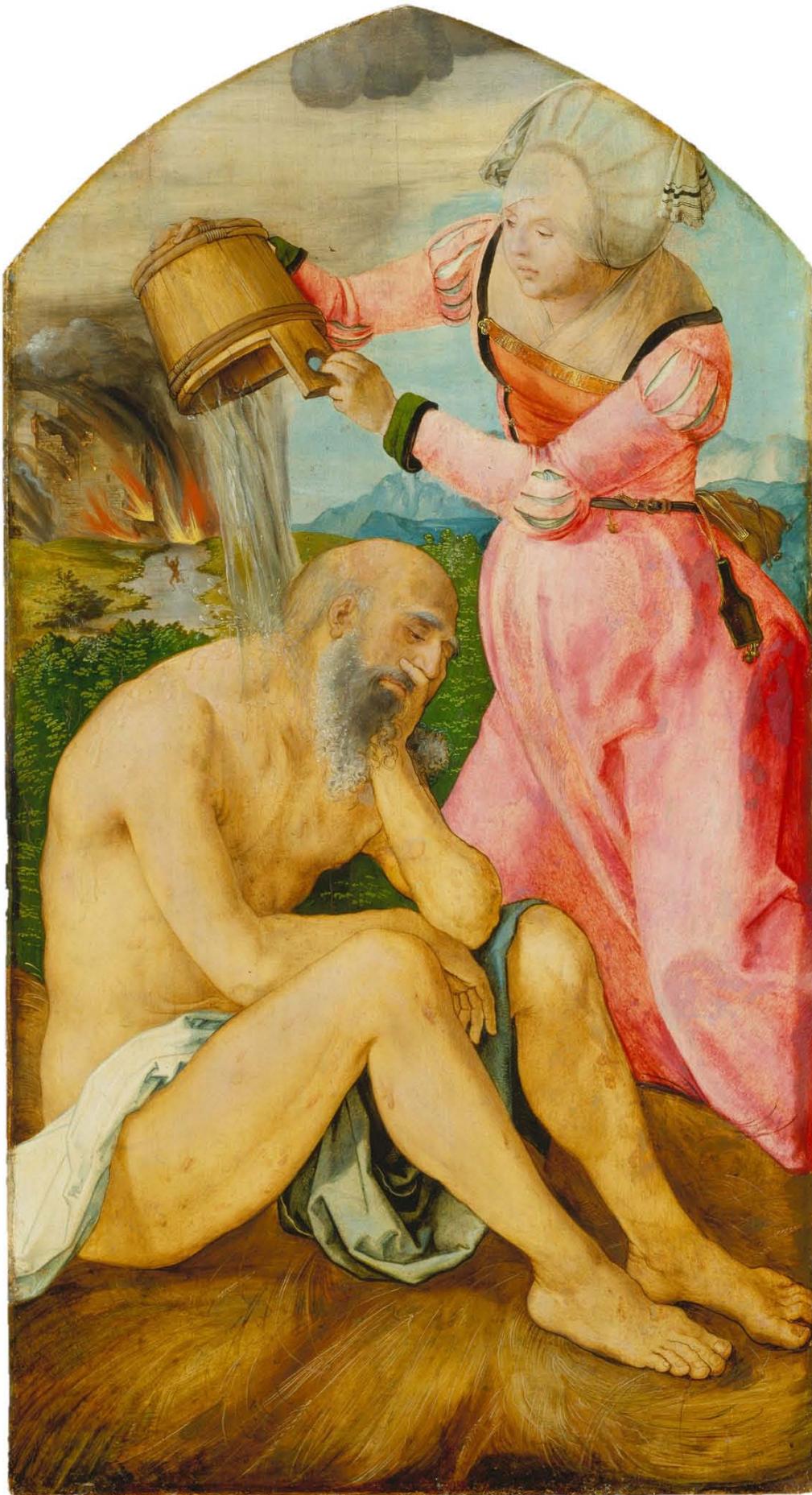
Es ist ein Unterschied, ob jemand Gott nur vom Hörensagen her „kennt“, oder ob er ihn „geschaut“ hat. Das Ijob-Problem und damit das Grundproblem des menschlichen Lebens, welches nichts anderes ist als ein Lauf in den Tod (vgl. Ijob 7,6f), ist nicht vom Hörensagen her zu lösen. Zwar wird der Glaube vor allem über Erzählen und Hören, über narrativ eingekleidete rituelle Handlungen tradiert. Ohne Tradition und ohne die Weitergabe „religiöser Wahrheiten“ kann keine Religion auf Dauer bestehen. Doch die religiösen Wahrheiten verweisen nicht auf sich selbst. Sie sind kein Selbstzweck. Sie wollen letztlich einen Weg in die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit weisen. Wo sie dies nicht mehr tun, widersprechen sie ihrem eigenen Selbstverständnis. Daran sind die Freunde Ijobs gescheitert, darum werden sie von Gott getadelt (42,7). Ihre Antworten konnten Ijobs Fragen nicht stillen. Das letztlich Unbefriedigende ihres Auftritts hatte Ijob von Anfang an gespürt (vgl. 6,14-30). Und so richtet sich ein großer Teil seiner Energie zunächst einmal darauf, die Freunde zum Schweigen zu bringen (13,5). Erst so wird der Weg frei, sich mit aller Kraft der Wirklichkeit Gottes zuzuwenden (13,3). Gott zu schauen hat Ijob am Tiefpunkt seiner Not in einem einzigartigen Vertrauensbekenntnis als Hoffnung und innere Gewissheit zugleich bekundet (19,25-27). Dieses Vertrauen ist am Ende nicht enttäuscht worden⁸.

Anmerkungen

- 1 *Johannes vom Kreuz*, Die Dunkle Nacht, hg. u. übers. v. Ulrich Dobhan – Elisabeth Hense – Elisabeth Peeters, Freiburg ⁸1995, 28 (Vorwort).
- 2 *Johannes vom Kreuz*, Aufstieg auf den Berg Karmel, hg., übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan – Elisabeth Hense – Elisabeth Peeters, Freiburg ³1999, 49 (Vorwort, 4).
- 3 *Johannes vom Kreuz*, Die Dunkle Nacht (Anm. 1), 31f (1. Buch 1,1).
- 4 Ebd. 32f (1. Buch, 1,2).
- 5 Ebd. 30–61 (1. Buch, 1–8).
- 6 Ebd. 201 (2. Buch, 24,4).
- 7 *Theo Kobusch*, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006.
- 8 Eine durchgehende Auslegung des Ijobbuches vor dem Hintergrund des kontemplativen Weges findet sich in: *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg 2007, ⁴2016.



Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger lehrt Alttestamentliche Bibelwissenschaft am Institut für Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.



Dürer, *Hiob auf dem Misthaufen* (ca. 1505). Mischtechnik auf Lindenholz (Städel, Frankfurt/M.)
Quelle: Digitale Sammlung Städel Museum. Lizenz: Creative Commons CC BY-SA 4.0

Die Theodizee im Judentum

Von Peter Waldmann

Der Exodus als Erzählmodus der Revolution und Ursprung der Theodizee

Die Erzählung des Exodus stellt gegenüber den mythischen Epen einen ungeheuren Paradigmenwechsel dar. Der Exodus berichtet, dass das noch zu bildende jüdische Volk Ägypten verlässt, einen von nun an zum Symbol des Bösen und Verwerflichen gewordenen Ort der Unmenschlichkeit. Die Propheten und Rabbiner werden nicht müde, den Gläubigen immer wieder einzuschärfen, ihre ursprüngliche Knechtschaft in Ägypten niemals zu vergessen. Ägypten als Sklavenhaus wird im Judentum zu dem ethischen Imperativ der Mahnung an das eigene Verhalten gegenüber dem Mitmenschen. Das jüdische Volk muss nun, so der Bericht des Auszugs weiter, ähnlich wie die Helden bei Homer und Vergil, eine vierzigjährige Irrfahrt, den Marsch durch die Wüste, überstehen. Doch am Ende steht eben nicht mehr die Heimkehr. Kanaan als gelobtes Land ist eben nicht mehr einfach ein zweites Ägypten wie Rom in der Aeneis ein zweites Troja, sondern eine gesellschaftliche Alternative. In die Erzählung vom Exodus wird also eine scharfe Differenz gezogen, die substantiell die Vergangenheit von der Zukunft trennt. Mit dieser Differenz entsteht nun ein völlig neues Zeitverständnis. Die reversible, zyklische Naturzeit wird durch eine Vorstellung eines linearen Zeitstrahls ersetzt. Dieses lineare Zeitverständnis macht erst das Bewusstsein von Geschichte und eines Fortschritts möglich. Damit wird der Exodus zum beherrschenden Vorbild aller revolutionären Bewegungen, die den Auszug ausgiebig zitieren werden. Savonarola in Florenz, die

„Diese Klage, dass Gott sein von ihm gegebenes Versprechen der Befreiung nicht einlöst, um stattdessen sein Volk in der Wüste hungern und darben zu lassen, ist der Ursprung aller zukünftigen Theodizeen.“

protestantischen Bewegungen von Münzer und Calvin als auch die Repräsentanten einer Theologie der Befreiung, sie alle beziehen sich ausführlich auf den Auszug aus Ägypten. Selbst die atheistischen revolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts nehmen sich den Auszug aus Ägypten und den langen Marsch zum Vorbild, der als Metapher immer wieder in ihren Hymnen auf den „unaufhaltsamen“ Fortschritt der Menschheit auftauchen wird.

Der Auszug hat nun unmittelbare Auswirkungen auf das Gottesbild, das später vom Christentum und dem Islam übernommen wurde. Mit den ausziehenden Israeliten wird Gott selbst „de-territorialisiert“; aus ihm wird der Gott der Geschichte und der Zeit. Er ist nicht mehr, wie seine mythologischen Vorgänger, an einen spezifischen Ort gebunden. Da er keine räumliche Nachbarschaft zu anderen Göttern kennt, die seine Macht begrenzen, ist er nun der einzigartige Schöpfer, der die Welt gleichsam aus dem Nichts zu schaffen vermag.

Die Geschichte der Menschen ist somit im Judentum als ein Zwischenraum zu verstehen, der zwischen die Schöpfung und die zukünftige, endgültige Erlösung eingespannt ist. Dieses von Gott an die Menschen gegebene Versprechen einer Heilsgeschichte kann jedoch auch immer wieder enttäuscht werden. Doch was geschieht, wenn die von Gott versprochenen Verbesserungen nicht eintreffen? Die Antwort findet sich im Exodus: Das Volk beginnt murrend aufzubegehren und den Heilsweg Gottes selbst radikal in Frage zu stellen:

„Und es murrte die ganze Gemeinde der Kinder Israel wider Mose und Aron in der Wüste und sprachen: Wollte Gott, wir wären in Ägypten gestorben durch des Herren Hand, da wir bei den Fleischtöpfen saßen und hätten die Fülle zu essen, denn ihr habt uns darum ausgeführt in diese Wüste, daß ihr diese ganze Gemeinde Hungers sterben lasset“ (Exodus 16, 2 – 3).

„Die Unerforschlichkeit göttlichen Handelns wird später zu einem Argument, jegliche Fragen nach dem Warum des Leids und der Untätigkeit Gottes abzuwehren.“

Diese Klage, dass Gott sein von ihm gegebenes Versprechen der Befreiung nicht einlöst, um stattdessen sein Volk in der Wüste hungern und darben zu lassen, ist der Ursprung aller zukünftigen Theodizeen. Denn erst die Vorstellung einer Heilsgeschichte kann zur Enttäuschung und Entrüstung über das gebrochene Versprechen führen. Und erst die Enttäuschungen über den historischen Verlauf provozieren Fragen nach dem Sinn menschlichen Leids!

Die drei Rechtfertigungsstrategien

Das Motiv des ewigen Jammerns der widerwilligen Marschierer wird 1777 auch von einem Prediger in New Haven bemerkt und als menschliche Schwäche der Glaubensfestigkeit angesprochen: „Wie rasch versagt unser Glaube, und wir beginnen, gegen Moses und Aaron zu murren, und wünschen uns, wieder in Ägypten zu sein, wo wir einige Annehmlichkeiten des Lebens hatten, deren wir nun beraubt sind? Und wir berücksichtigen nicht, daß [...] jede Befreiung mit großen Problemen und Schwierigkeiten verbunden ist.“²

Diese Unzufriedenheit mit dem Wirken Gottes, die man mit Michael Walzer³ auch als konterrevolutionäre Reaktion bezeichnen könnte, habe, so zumindest der Prediger aus New Haven, seine Ursache darin, dass der Weg Gottes durch die Geschichte den meisten Menschen in ihrer Beschränktheit unverständlich sei und bleiben muss. Die Unerforschlichkeit göttlichen Handelns wird später zu einem Argument, jegliche Fragen nach dem Warum des Leids und der Untätigkeit Gottes abzuwehren. Schon die Frage selbst wird als Ausdruck menschlicher Hybris verstanden, sich mit Gott und seiner Weisheit gleichzusetzen. In der Erzählung des Exodus reagiert nun Gott durch sein Werkzeug Moses auf den reaktionären Ruf nach Rückkehr in den schützenden Schoß Ägyptens und die drohende Konterrevolution: Er lässt die Rädelsführer des Götzendienstes durch die Leviten, seine Glaubenskrieger, töten. So deutet der Prophet Ezechiel das babylonische Exil ganz im

Sinne des Exodus; bei ihm erklärt Gott seine Absicht vor seinem Volk wie folgt:

„Wie ich mit euren Vätern in der Wüste bei Ägypten gerechdet habe, ebenso will ich mit euch rechten, spricht der HERR GOTT. Ich will euch wohl unter die Rute

bringen und euch in die Bande des Bundes zwingen und will die Abtrünnigen und die, so wider mich auftreten, unter euch ausfegen; ja, aus dem Lande, da ihr jetzt wohnt, will ich sie führen und ins Land Israel nicht kommen lassen [...]“ (Ez 20, 36 – 38).

Das traditionelle, rabbinische Judentum wird sich nun, so die These des Aufsatzes, wie Ezechiel an den aus dem Exodus synthetisierten Erklärungen strategisch festhalten, wenn es darum geht, das Übel in der Welt und die provozierende Passivität Gottes vor all diesem Leid zu rechtfertigen; zusammenfassend kann man von drei Erklärungsstrategien, das Wirken Gottes zu legitimieren, sprechen: Erstens wird der menschliche Verstand als zu klein und schwach erachtet, um die Wege Gottes durch die Welt zu verstehen. Wir müssen und sollten glauben, in der bestmöglichen Welt zu leben. Allein die Frage nach der Legitimität göttlichen Handelns zeugt von einer Selbstüberschätzung und Anmaßung, die so zu einem untrüglichen Zeugnis der Häresie wird. Zweitens erklären die Rabbiner, dass das Leid und das Unglück gerechte Strafen Gottes sind, der ja, wie die Ereignisse am Sinai spätestens beweisen, für seine Strenge hinlänglich bekannt ist. Der Abfall von den Gesetzen der Halacha durch Assimilation oder die Verwahrlosung der Sitten im Allgemeinen rechtfertigen die harte Knute Gottes. Die dritte Strategie der Rechtfertigung schließt hier unmittelbar an; das Leid und die Not müssten wir, so die Rechtfertigung der Übel, als produktive Negativität begreifen. Die Negativität werde von Gott als pädagogisches Mittel eingesetzt, damit wir erfolgreich auf dem Entwicklungsgang fortschreiten könnten und unsere körperliche und geistige Trägheit überwinden. Diese Deutung des Leids findet sich ebenso in der Geschichtsphilosophie als auch in der irenäischen Theodizee von John Hick. Da der Mensch, so die These, ein umweltoffenes Wesen sei, muss er seine herausgehobene Stellung der Freiheit mit schmerzhaften Lernprozessen bezahlen. Der vierzigjährige Gang durch die Wüste wird hier auf eine philosophisch-anthropologische Ebene gehoben und gleichsam veredelt⁴.

Die Ezra-Apokalypse ist nun ein äußerst gutes Beispiel, um darzulegen, was im theologischen Denken geschieht, wenn die ein-

mal gemachten Hoffnungen, die der Exodus in den Seelen der Menschen geweckt hat, stetig enttäuscht werden. Dabei geraten die Argumentationsstrategien, um das Leid zu rechtfertigen, unter einen erheblichen Plausibilitätsdruck.

Das Gottesbild in der Ezra-Apokalypse

Der jüdische Messianismus

Die Ezra-Apokalypse ist ein sprachmächtiges Dokument, das man gegenwärtig in das Jahr 100 nach unserer Zeitrechnung datiert. Der Autor Salathiel versucht das historische Trauma der zweiten Zerstörung des Tempels in Jerusalem und die Vertreibung der Juden theologisch zu verarbeiten. Die Wunden dieses Traumas der Zerstörung und Vertreibung sollen in seiner Schrift durch eine übersteigerte Utopie kompensatorisch geheilt werden. Das Judentum, so könnte man sagen, erhält nun seine eigentliche eschatologische Gestalt. In den apokalyptischen Visionen, die nun die Gedankenwelt der Juden beherrschen werden, geht es keinesfalls mehr um die bloße Rückkehr ins Heilige Land. Stattdessen prägt und bestimmt nun der Messianismus die utopischen Hoffnungen der Menschen. Mit dieser Vorstellung eines zukünftigen messianischen Zeitalters ändert sich auch die Interpretation und die Einschätzung über das Wesen der Geschichte. Die Geschichte wurde im Exodus noch als ein mühsamer Weg der Reformen verstanden, den der Mensch mit der Hilfe Gottes, der durch die Wunder mit starkem Arm eingreift, selbst aktiv gestaltend gehen musste. In den apokalyptischen Schriften, die ganz auf die Person des Messias setzen und endgültige Gerechtigkeit vom Jüngsten Gericht am Ende aller Zeiten erwarten, ist die Geschichte eine unablässige Abfolge von Katastrophen, denen der Mensch ausgesetzt ist und die er in aller Passivität und strikter Glaubensstärke ertragen muss. Dieser Ausnahmezustand der Katastrophe ist nun in den Zeiten der Ezra-Apokalypse zur Regel zu geworden. In einer solchen historischen Situation, in der dem jüdischen Volk die elementaren Grundlagen der Existenz genommen werden sollen, klagt Salathiel in der Nachfolge Hiobs Gott an, warum die Geburtswehen des Messias so schrecklich und furchtbar sein müssen? Warum müssen er und seine Glaubensgenossen so unerbittlich leiden?

Die Dekonstruktion der traditionellen Erklärungsmuster

Die Antwort auf diese Fragen, wie sie von den traditionellen Rabbinern bis heute gegeben wird, lautet gewöhnlich, dass die Erniedrigung

durch andere Völker die harte Strafe für ein sittlich-moralisches Fehlverhalten ist. Nun räumt Salathiel zwar ein, dass die jüdische Geschichte, wie sie in der Thora geschildert wird, eine endlose Abfolge des ethischen Versagens der Kinder Israels ist. Doch er gibt zu bedenken, dass die Täter, die siegreichen Mörder seines Volkes, wohl scheinbar von ethischen Verpflichtungen und damit von der göttlichen Strafe ausgenommen sind. Er zieht daraus folgendes für Gott vernichtende Fazit:

„Hat denn Babylon besser gehandelt als Zion? Oder hat ein anderes Volk außer Israel dich erkannt? Oder welche Stämme haben deinen Bündnissen so geglaubt wie die Stämme Jakobs, deren Lohn sich nicht gezeigt hat und deren Mühe keinen Ertrag gebracht hat? Ich habe doch wahrlich alle Völker durchwandert und gesehen, dass sie im Überfluss lebten und dass sie nicht an deine Weisungen dachten. Wäge jetzt also auf der Waage unsere Sünden und die der Bewohner der Welt!“⁵

Die Legitimation des Leids als Ausdruck gerechter göttlicher Strafe verliert in dem Text der Ezra-Apokalypse endgültig ihre ethische Grundlage. Salathiel wirft Gott mit allem Recht vor, dass die größten Sünder von ihm durch Glück, Reichtum und Macht belohnt werden. Sie haben ihren Platz auf der Sonnenseite des Lebens stets sicher inne. Diejenigen, die von der harten Knute unerbittlich und gnadenlos getroffen werden, sind sicherlich nicht schuldlos. Doch was sind ihre Sünden gegenüber den großen Verbrechen der Unterdrücker? Der kleine Sünder erleidet Schreckliches, während der Frevler ungestört sein Leben genießt. Dieses Urteil über die Ungerechtigkeit seiner maßlosen Strafen dringt nun zu Gott in seine himmlischen Sphären; er schickt, so die Vision des Salathiel, den Engel Uriel, um die heftigen Anklagen gegen ihn und seine Ordnung endlich zum Schweigen zu bringen. Uriel gibt nun im Verlauf der Begegnung Salathiel verschiedenste Rätsel über den Ursprung des Universums auf, die dieser als endlicher Mensch nicht zu lösen vermag. Triumphierend urteilt Uriel über Salathiel, dass der menschliche Verstand zu beschränkt sei, um Gottes Wege in ihrer unerklärlichen Weitsicht zu verstehen. Seine Anklagen seien vielmehr Zeichen seiner eiteln Überschätzung. Die Frage der Theodizee selbst wird von Uriel als Häresie diffamiert, da der Mensch sich anmaße, sich auf die gleiche Ebene wie Gott

zu stellen. Auf Uriels Vorwurf mangelnder Bescheidenheit und Zurückhaltung antwortet Salathiel:

„Herr, ich bitte dich, wozu ist mir dann überhaupt der Sinn zum Erkennen gegeben? Denn ich wollte dich nicht über die oberen Wege befragen, sondern über die, die täglich an uns

„Die Legitimation des Leids als Ausdruck gerechter göttlicher Strafe verliert in dem Text der Ezra-Apokalypse endgültig ihre ethische Grundlage.“

vorüberziehen. Warum ist Israel dem Schimpf der Heiden übergeben worden? [...] Warum durchziehen wir das Land wie Heuschrecken, und warum ist unser Leben wie Rauch? Sind wir es nicht wert, Erbarmen zu finden?“⁶

Die Antwort des Engels Uriel auf die Frage nach der Rechtfertigung des Übels enthüllt für Salathiel geradezu eine besonders subtile Grausamkeit Gottes. Gott gibt den Menschen einen begrenzten Verstand, der allein nur ausreichend ist, um über die Theodizee verzweifelnd nachzudenken. Der Verstand ist jedoch zu beschränkt, um eine plausible Antwort auf die Frage nach Gottes Gerechtigkeit zu finden. Der Mensch ist also in seinem Sein dazu verurteilt, an der Sinnlosigkeit seiner Existenz zu verzweifeln.

Uriel gelingt es also nicht, mit dem Verweis auf die Beschränktheit des Menschen Salathiel und seine Klage zum Schweigen zu bringen. Da bisher beide Erklärungsmodelle zur Rechtfertigung der Übel der Welt scheitern, bleibt Uriel nur noch eine Antwort auf die provozierende Frage. Wie im Aufriss des Aufsatzes am Beginn angedeutet, wird versucht, den Sinn des Leids durch die Vorstellung einer produktiven Negativität zu erklären. Das Leid ist, wie Hick⁷ oder Swinburne⁸ für das 20. Jahrhundert feststellen, eine evolutionäre Notwendigkeit, damit eine Entwicklung zum Besseren möglich wird. Diese evolutionäre Erklärung schließt jedoch Grausamkeiten und historische Ungerechtigkeiten ein. Die Menschen drohen dabei zu einem unwichtigen Material entwertet zu werden, das notwendigerweise auf dem Altar des Fortschritts geopfert wird.

In einer ähnlichen Weise wie Hick und Swinburne argumentiert schon Uriel im Auftrag Gottes. Die Grausamkeit der Geschichte soll für Gott wie ein Selektionsprozess wirken, um die Besten der Besten zu finden:

„Er antwortete mir und sagte: Beurteile bei dir selbst, was du dachtest: Wenn einer etwas hat, was schwierig zu bekommen ist, der freut sich mehr als der, der etwas hat, was es im Überfluss gibt. So ist es auch mit dem von mir verheißenen Gericht. Ich werde mich nämlich mehr über die wenigen freuen, die gerettet werden, weil sie es sind, die meinen Ruhm schon jetzt zur Herrschaft bringen und durch die mein Name schon jetzt genannt wird. Und ich werde über die Menge derer, die verlorengehen, nicht betrübt sein, denn sie sind wie Dunst und gleichen Flammen und Rauch. Sie haben gebrannt und geblüht und sind erloschen.“⁹

„Auschwitz ist das Synonym dafür, dass das Gottesbild des Judentums durch die Frage nach der Theodizee so weit in die Krise gekommen ist, dass viele Juden ihren Gott und damit ihre Religion verloren haben.“

Das Leid und die damit verbundenen Qualen haben, so Uriel, der Engel und das Sprachrohr Gottes, nur einen einzigen Zweck: Die Grausamkeiten, die Menschen angetan werden, sind ein großer Test, um die Glaubensfestigkeit und die Loyalität auf die Probe zu stellen. Nur die Stärksten verdienen sich einen Platz im Himmelreich. Alle anderen verglühn

und vergehen wie der Rauch in der unendlichen Zeit. Salathiel zeigt sich entsetzt über die Unbarmherzigkeit und die Grausamkeit Gottes gegenüber den menschlichen Schwächen, die eben auch ihre Ursachen in den gesellschaftlichen Verhältnissen haben, in die die Individuen schicksalhaft geworfen werden. Salathiel ist verzweifelt. Es war schon schlimm, die Grausamkeiten, die über sein Volk gekommen sind, nicht zu verstehen. Doch jetzt, wo er die Intentionen Gottes versteht, ergreift ihn noch größere Verzweiflung:

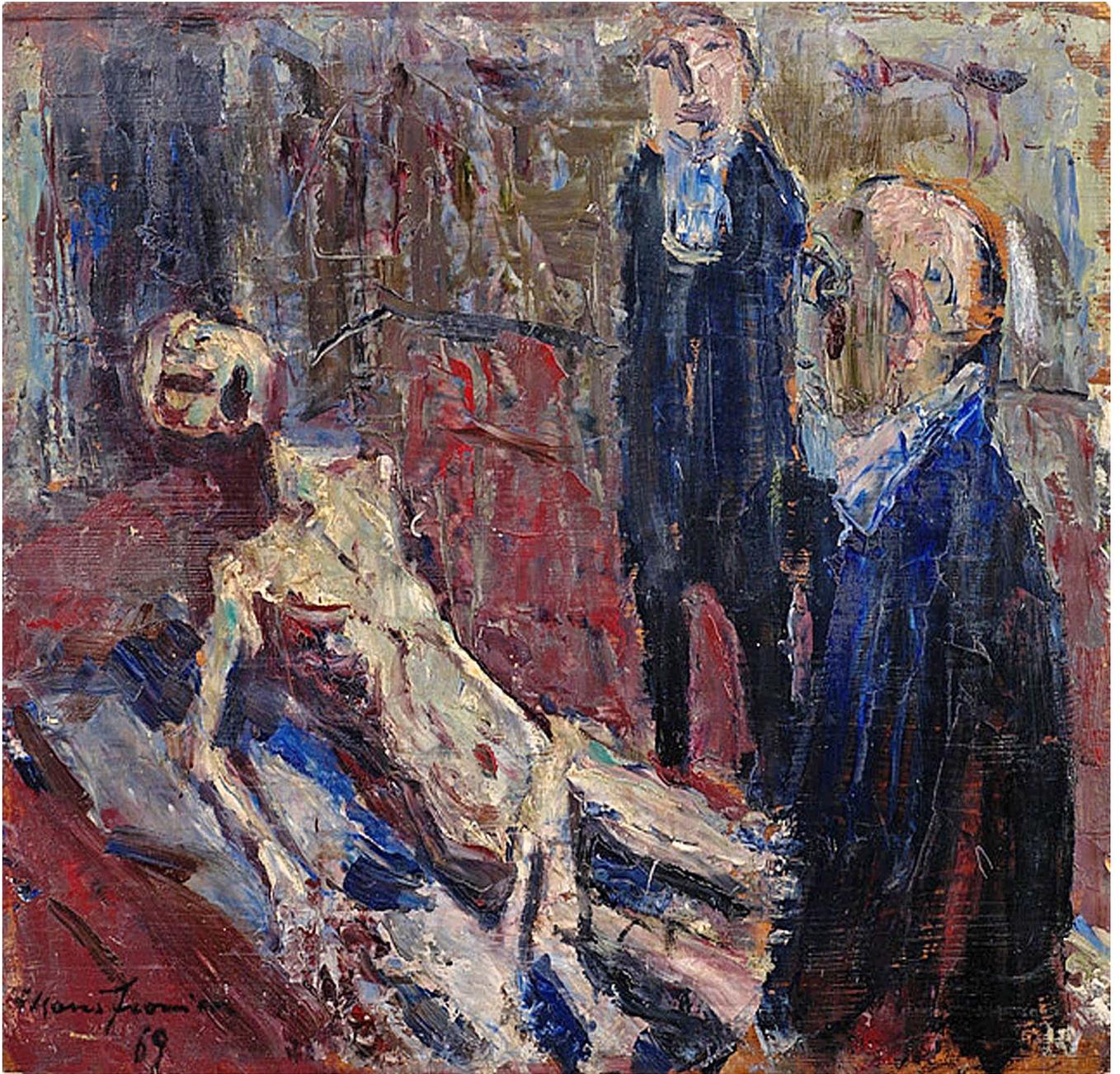
„Darauf antwortete ich und sagte: Du Erde, was hast du da hervorgebracht, wenn der Verstand aus Staub gemacht ist wie die übrige Schöpfung. Es wäre nämlich besser gewesen, dass schon der Staub nicht entstanden wäre, damit der Verstand nicht aus ihm werden konnte.“¹⁰

Der Versuch, Rechtfertigungen für das Übel durch drei Deutungsmuster zu finden, führt schon in der Ezra-Apokalypse in die Gefahr, dass das Gottesbild zerrüttet wird. Es ist dort ein Haarriss des Bösen im Bild Gottes sichtbar, der spätestens nach Auschwitz radikal aufbrechen wird. Die Theodizee-Frage droht das Bild Gottes mit seinem Attribut des vollkommen Guten zu zerstören.

Gott nach Auschwitz

Das Einmaligkeitsaxiom von Auschwitz

Auschwitz ist das Synonym dafür, dass das Gottesbild des Judentums durch die Frage nach der Theodizee so weit in die Krise gekommen ist, dass viele Juden ihren Gott und damit ihre Religion verloren haben. Auschwitz, so könnte man ergänzend mit Hanna Arendt sagen, bezeichnet ein Ereignis, das aus der Sicht des Judentums und seiner Tradition seit dem Exodus niemals hätte stattfinden dürfen. Denn Auschwitz ist, und hier weiß sich Hans Jonas mit Arendt einig, in der jüdischen Geschichte mit all ihrer Tragik, ein singuläres, einzigartiges Ereignis. Die Frage, die man daran anschließend stellen muss, lautet, warum Auschwitz als Synonym für die Shoah so einzigartig in der jüdischen Geschichte dasteht. War nicht Salathiel, der verzweifelte



Hans Fronius (1903-1988), *Hiob II* (1969), Öl auf Holz (55 x 63 cm)

Verfasser der Ezra-Apokalypse, ein beredtes Beispiel dafür, dass schon immer Juden in ihrer Geschichte geschlagen, gequält und verbrannt worden sind? Was ist an Auschwitz, jenseits der Größenordnung des Mordens, so besonders, dass die gesamte jüdische Theologie daran zu zerbrechen droht und in weiten Teilen daran zerbrochen ist? Für eine Antwort auf diese Fragen kann man ein Zitat von Arendt heranziehen:

„Die Strafe ist das Recht des Verbrechers, um das er gebracht wird, wenn [...] Richter den Mord bei den Invertierten und den Verrat bei den Juden mit einem fatalité de la race entschuldigen. Auch das christliche Mittelalter hatte von Zeit zu Zeit Juden als Verbrecher oder als Häretiker verfolgt; aber aus dem Judenhaß des Mittelalters, selbst in seinen verblendetsten Formen, hatte es immer den Ausweg der Taufe gegeben, und das heißt, daß der Jude niemals – auch der verbrannte oder totgeschlagene Jude nicht – aufhörte, ein Mensch zu sein. Erst als man mit angenehmem Gruseln entdeckte, wie interessant das Laster des Jüdischseins war, wurde Judesein zu einer natürlichen Fatalität wie Klumpfuß und Buckel.“¹¹

Was Arendt hier in ihrer Interpretation der exotistischen Haltung in den französischen Salons gegenüber den Juden zu Zeiten Marcel Prousts beschreibt, ist nichts anderes als der Beginn des rassistischen Antisemitismus. Das Judesein wird innerhalb dieses rassistischen Denkens, an dessen Ende Auschwitz steht, als eine natürliche Fatalität verstanden, der man sich genauso wenig entziehen, wie man einen Buckel oder Klumpfuß loswerden kann. Mit diesem rassistischen Denken werden jedoch, wie Jonas zeigen wird, die Erklärungsmuster, die traditionell Gott rechtfertigen, völlig obsolet.

Versagen der Erklärungsstrategien vor dem Ereignis Auschwitz

Zu Beginn seiner Rede *„Der Gottesbegriff nach Auschwitz“* setzt sich Jonas als Philosoph mit dem Einspruch auseinander, den schon der Prediger 1777 in New Haven gegen das Jammern und Murren der Kinder Israels im Exodus ins Feld führte: Der menschliche Verstand wäre zu klein, um Gottes Wege in ihrer Größe zu verstehen. Vielmehr sind die Fragen der Theodizee, die man an Gott zu stellen wagt, selbst schon eine häretische Anmaßung. Jonas antwortet auf diesen Einspruch als ein in der Tradition des deutschen Idealismus stehender Philosoph. Er kritisiert aus dieser Perspektive, dass oftmals Sinn durch eine ety-

„Wenn jedoch alle traditionellen Erklärungsstrategien für das Handeln Gottes vor dem Phänomen Auschwitz versagen, muss dieses Versagen tiefste Auswirkungen auf das jüdische Gottesbild haben.“

mologische Verwechslung mit dem Wahrnehmungssinn und damit mit empirisch nachweisbarem Wissen in unstatthafter Weise gleichgesetzt werde. Viele Erkenntnisse, ja ganze Wissenschaftszweige beruhen auf spekulativen Ideen, die sich nicht experimentell belegen lassen. Ein Beispiel hierfür wäre die spekulative Idee einer Gesellschaft, auf die sich

immerhin die ganze Soziologie als akademische Disziplin gründet. Eine Gesellschaft lässt sich nicht empirisch nachweisen. Niemand, so könnte man sagen, hat *„die Gesellschaft“* je gesehen. Was wir wahrnehmen und statistisch erheben können, sind mehr oder weniger große Gruppen von Menschen. Und obwohl wir den Nachweis in der Realität schuldig bleiben, ist es äußerst sinnvoll von der Idee einer Gesellschaft auszugehen. Gott als nicht nachweisbare Idee und die damit verbundene Frage seiner Gerechtigkeit entzieht sich ebenso der naturwissenschaftlichen Wissbarkeit. Doch Spekulationen über solche Fragen sind äußerst sinnvoll, denn sie betreffen uns in unserer Existenz als Menschen unmittelbar. Sie gehören so für Kant wie auch für Jonas zu den vornehmsten und wichtigsten Themen innerhalb der Philosophie.

Nachdem zumindest philosophisch geklärt ist, dass die theologische Theodizee-Frage sehr wohl statthaft ist und nicht durch den Verweis auf die Unmöglichkeit der empirischen Bestätigung abgeschmettert werden kann, wendet sich Jonas nun den beiden anderen Erklärungsstrategien zu, mit denen man das Handeln Gottes stets zu rechtfertigen suchte. Im rabbinischen und prophetischen Denken hat man immer wieder behauptet, dass man die Übel als die harten, aber gerechten Strafen zu verstehen hätte. Auschwitz wäre dann, wie manche ultra-orthodoxe Juden glauben, die Knute, mit der Gott die Assimilation als Abkehr vom Glauben an das Gesetz richtet. Und auch Salathiel räumt ein, dass das jüdische Volk in seiner Geschichte niemals schuldlos war. Im Fall von Auschwitz verliert jedoch dieses Argument, jenseits des in ihm enthaltenen Zynismus, der noch nicht mal durch die Ignoranz der ultra-orthodoxen Position zu entschuldigen ist, seine Plausibilität. In Auschwitz spielte die Frage nach Schuld und Sühne keine Rolle mehr. Menschen, selbst unschuldige Kinder und Säuglinge, wurden industriell getötet allein, allein weil sie rassistisch als Juden identifiziert wurden.

So bleibt nur noch das letzte Argument, die produktive Negativität, übrig, um das Handeln, oder besser, das Geschehenlassen Gottes zu verteidigen. Gott lässt, so das Erklärungsmuster in der

Ezra-Apokalypse, die Übel zu, um die Loyalität seines Volkes zu prüfen. Doch auch diese Rechtfertigung verliert vor dem Phänomen Auschwitz seine Stichhaltigkeit. In Auschwitz auf dem Weg in die Gaskammern gab es nie die Möglichkeit, sich durch Leugnung oder Taufe dem Tod zu entziehen. Ob sich ein Jude in unbedingter Loyalität zu Gott bekannte oder nicht, spielte im Denken des Rassismus keine Rolle mehr:

„Nicht um des Glaubens willen starben jene dort (wie immerhin noch die Zeugen Jehovas), und nicht wegen ihres Glaubens oder irgendeiner Willensrichtung ihres Personenseins wurden sie gemordet.“¹²

Das Fazit von Jonas über die Erklärungsstrategien, um das Handeln Gottes zu rechtfertigen, fällt so unerbittlich aus. Sie erweisen sich vor dem Phänomen Auschwitz als untauglich; so stellt er abschließend fest:

„Nichts von alledem verfängt mehr bei dem Geschehen, das den Namen Auschwitz trägt. Nicht Treue oder Untreue, Glaube oder Unglaube, nicht Schuld und Strafe, nicht Prüfung, Zeugnis und Erlösungshoffnung, nicht einmal Stärke oder Schwäche, Heldentum oder Feigheit, Trotz oder Ergebung hatten da einen Platz.“¹³

Der ohnmächtige Gott

Wenn jedoch, wie Jonas feststellt, alle traditionellen Erklärungsstrategien für das Handeln Gottes vor dem Phänomen Auschwitz versagen, muss dieses Versagen tiefste Auswirkungen auf das jüdische Gottesbild haben. Denn folgende Fragen bleiben dann einfach unbeantwortet: Wo war der Gott Jesajas, der mit seinem mächtigen Arm dort eingreift, wo niemand mehr die Sache des Guten und der Gerechtigkeit vertritt? Und haben nicht alle zivilisierten Völker dem Morden unbeteiligt zugesehen? Und wo war der Messias der apokalyptischen Schriften, der mit flammendem Schwert Rache übt an den Peinigern des jüdischen Volkes? Selbst nach dem Krieg blieben die Mörder nicht nur unbehelligt, sondern wurde durch fette Pensionen belohnt. Doch Gott, so Jonas, verhielt sich provozierend still. Es schien so, als wäre Gott gleichsam in Auschwitz abwesend. Diese Abwesenheit und dieses Schweigen lassen nur zwei Erklärungen zu. Entweder konnte oder wollte Gott nicht reagieren!

Diese Schlussfolgerung stellt jedoch den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs so radikal wie nie zuvor in Fra-

ge. Der jüdische Gott besitzt traditionell die beiden Attribute vollkommener Macht und vollkommener Güte, die sich in Liebe zu jedem Einzelnen ausdrückt. Beide Attribute werden Woche für Woche in den Gottesdiensten mit seinen Gebeten wiederholt. Wenn man jedoch, so Jonas, Gott das Attribut der Macht zugesteht, hat dies notwendigerweise Auswirkungen auf seine Eigenschaft der Güte. Gott hätte dann trotz der rauchenden Krematorien nicht eingegriffen, weil er nicht wollte. Sein Schweigen wäre somit der signifikante Ausdruck seiner abgrundtiefen Bösartigkeit. Gott wäre, wie Heine schreibt, der unbeteiligte Zuschauer, der das unmenschliche Treiben teils mit hartherziger Indifferenz teils mit sadistischer Freude beobachtet.

Wenn man vor dieser Konsequenz zurückschreckt und glauben möchte, dass Gott das vollkommen Gute repräsentiert, dann bleibt uns nur übrig, ihm seine Eigenschaft der Macht abzusprechen. Indem Gott uns in seiner Güte die Freiheit geschenkt hat, so Jonas, verzichtete er auf seine Macht. Dieser ohnmächtige Gott gibt dem Menschen nun eine ethische Aufgabe auf. Wir sollen uns zu den Mitmenschen und der Umwelt in der Weise verhalten, dass Gott niemals seine Entscheidung zu einer unabhängigen, autonomen Schöpfung bereut. Der Exodus als Bild für den Weg in eine bessere Zukunft, ist nun alleinig in unsere Hände gegeben worden. Das „Prinzip Verantwortung“¹⁴ soll uns dabei als sittlicher Kompass zukünftig leiten.

Für seine Vorstellung eines zwar leidenden, aber ohnmächtigen Gottes sucht nun Jonas Anknüpfungen in der jüdischen Tradition und glaubt sie in der Kosmologie des Kabbalisten Isaak Luria gefunden zu haben. Luria entwickelt im 16. Jahrhundert den erstaunlichen Gedanken, dass die Schöpfung durch ein Zurückziehen Gottes, dem Zim-Zum, entstanden sei. Jonas fügt an, dass seine Vorstellung des ohnmächtigen Gottes, der seine Schöpfung sich selbst überlässt, nur die Radikalisierung dieses Gedankens Lurias sei. Man könnte die Argumentation von Jonas noch weiterhin stützen, indem man betont, dass Luria auch die Idee des Tikkun Olam, der Heilung der Schöpfung, vertrat. Diese Heilung könne nur, so der Kabbalist, mit Hilfe des Menschen und seines Tuns geschehen. Gott benötigt also den Menschen, was seine Allmacht notwendig einschränken muss. Doch hinter all diesen Spekulationen steht bei Luria immer noch ein mächtiger, wenn auch nicht allmächtiger Gott, der den Messias sendet, damit die Hei-

„Das unerklärliche Schweigen Gottes vor Auschwitz hat tiefste Auswirkungen auf das Judentum als Religion gehabt. Kein Gott oder ein ohnmächtiger Gott zählen für den verzweifelten Menschen gleich viel.“

lung in einem utopischen Sinne gelingen kann. Ein vollkommen ohnmächtiger Gott ist nicht mehr der jüdische Gott.

Das unerklärliche Schweigen Gottes vor Auschwitz hat tiefste Auswirkungen auf das Judentum als Religion gehabt. Kein Gott oder ein ohnmächtiger Gott zählen für den verzweiferten Menschen gleich viel. So fühlen sich gegenwärtig viele Juden nach Auschwitz ihrer Gemeinschaft, nicht aber Gott verpflichtet. In den immer leerer werdenden Synagogen werden zwar die Gesetze der Halacha befolgt; doch sie haben den alleinigen Zweck der Erhaltung der Gemeinschaft, ohne jedoch von einem tiefen Glauben getragen zu sein. Das Judentum droht zu einer Religion ohne Gott zu werden. Die Hoffnung auf den Zionismus ersetzt stattdessen immer öfter den Glauben an Gott.

Wie Felix Pollak in dem Gedicht „Niemalsland“ schreibt, können die Überlebenden das Schweigen Gottes niemals vergeben, noch seine Abwesenheit in der schwersten Stunde vergessen: „Trotzdem sind wir niemals ganz glücklich. Wir können halt niemals vergessen. All das, was hier niemals geschah.“¹⁵

Hinweis

Eine ausführlichere Behandlung des Themas findet sich in: Peter Waldmann, Zugang der jüdischen Theologie: Menschliches Leid und die Gerechtigkeit Gottes, in: M. Dreyer u.a. (Hg.), Menschliches Leid – Perspektiven der Philosophie und Medizin, Heidelberg 2021 (im Druck).

Anmerkungen

- 1 Der Neologismus ist von Gilles Deleuze und Félix Guattari übernommen. G. Deleuze – F. Guattari, Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie, Frankfurt/M. 1977.
- 2 Zit. in: M. Walzer, Exodus und Revolution. Frankfurt/M. 1993, 61.
- 3 Ebd., 64.
- 4 Siehe John Hick: „Auf der Basis dieser Idee einer ursprünglichen Schöpfung des Menschen nicht als eines endlich vollkommenen, sondern als eines unfertigen Wesens am Beginn eines langen Prozesses von Wachstum und Entwicklung lässt sich nun eine zeitgemäße Version einer Theodizee des irenäischen Typus entwickeln.“ J. Hick, Eine irenäische Theodizee, in: A. Loichinger – A. Kreiner (Hgg.), Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn 2010, 92.
- 5 Die Ezra-Apokalypse. Übersetzt und eingeleitet von Bonifatia Gesche, Göttingen 2015, 19.
- 6 Ebd., 21.
- 7 Siehe dazu Hick: „Wir können davon ausgehen, dass es in einer Welt, in der es keine Gefahren zu vermeiden und keine Belohnungen zu gewinnen gäbe, auch praktisch keine Entwicklungen des menschlichen Intellekts und der Vorstellungskraft gäbe und folglich weder Wissenschaft noch Kunst und somit auch keine Zivilisation und Kultur.“ J. Hick, Eine irenäische Theodizee (Anm. 4), 97.
- 8 Siehe dazu Swinburne: „Leiden zu dürfen, um dadurch ein großes Gut zu ermöglichen, ist ein Privileg, selbst wenn uns dieses Privileg aufgezungen wurde.“ R. Swinburne, Das Problem des Übels, in: A. Loichinger – A. Kreiner: Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn 2010, 75.
- 9 Die Ezra-Apokalypse (Anm. 5), 38.
- 10 Ebd., 38.
- 11 H. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München – Zürich 2001, 204.
- 12 H. Jonas, Gedanken über Gott. Drei Versuche, Frankfurt/M. 1994, 31.
- 13 Ebd., 31.
- 14 Die Selbstverantwortung für die Geschichte erfordert für Jonas einen neuen moralischen Imperativ: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für zukünftige Möglichkeiten solchen Lebens; oder einfach: Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden; oder, wieder positiv gewendet: Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein.“ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1984, 36.
- 15 F. Pollak, Niemalsland, in: D. Lamping, Dein aschenes Haar Sulamith. Dichtung über den Holocaust, München – Zürich 1992, 257.



Dr. Peter Waldmann ist Privatdozent an der Universität Halle und Lehrbeauftragter an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz, Literaturwissenschaftler und Stellvertretender Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde Mainz. Er leitet das Jüdisch-muslimische Bildungswerk Maimonides.

„nicht zur Ruhe gekommen / seit 3000 Jahren“

Hiobs Weiterleben in der Dichtung

von Georg Langenhorst

„Die Schriftsteller haben schon lange gewusst, dass die Bibel eigentlich alle Geschichten enthält, die sich denken lassen“, schrieb der Erzähler Michael Krüger im Jahr 2003. Unübertroffen sei, mit „welcher Leidenschaft, mit welcher Sprachgewalt, mit welcher Ehrfurcht“ diese Geschichten erzählt wurden. Es komme „darauf an, sie aus der Sprache“ ihrer Zeit „in unsere Sprache zu übersetzen“. Und genau diese Aufgabe teilen sich die Schriftsteller*innen mit Religionslehrenden, wenngleich mit völlig unterschiedlichen Zielen und Methoden.

Das lässt sich sehr anschaulich im Blick auf die Rezeption des Buches Hiob zeigen. In sich ein literarisches Meisterwerk, ist es weniger das Buch der Theolog*innen, als das der Dichter*innen. Vor allem in der Lyrik² wird es aufgegriffen und weitergeschrieben: bestätigend, erweiternd, umdeutend. Einige auch für den schulischen Religionsunterricht³ relevante Beispiele sollen im Folgenden vorgestellt werden.

Hiob als sinnlos Leidender (Robert Gernhardt)

Als Satiriker hatte er sich einen Namen gemacht, als scharfzüngiger Spötter, als Verfasser von Nonsense-Versen und witzig-provokativen Essays. Ob Politik, Gesellschaft, Kulturbetrieb oder Religion: Kein Bereich des öffentlichen Lebens war vor seiner scharfen Feder sicher. Die Rede ist von Robert Gernhardt (1937–2006).

Wie würde er reagieren, als ihm aus heiterem Himmel eröffnet wird, dass er sich schnellstmöglich einer Herz-

operation zu unterziehen habe, um sein Leben zu retten? Im Krankenhaus, in der Zeit der Genesung, dann auch im Rahmen der später ausbrechenden Krebserkrankung, an der er letztlich noch nicht siebzigjährig sterben wird, entstehen Texte, die das biographische und literarische Erbe seiner Lebensgeschichte durchaus aufnehmen, aber in einer anderen Form von Ernsthaftigkeit: 1998 erscheint der Band „Herz in Not“, 2004 „Die K-Gedichte“, erst posthum 2006 der Band „Später Spagat“ – eindruckliche Zeugnisse eines poetischen Ringens mit Krankheit und Sterben im Bilde Hiobs. 1999 erscheint folgender Text⁴:

Hiob im Diakonissenkrankenhaus

*Ihr habt mir tags von Gott erzählt,
nachts hat mich euer Gott gequält.*

*Ihr habt laut eures Gotts gedacht,
mich hat er stumm zur Sau gemacht.*

*Ihr habt gesagt, dass Gott mich braucht –
braucht Gott wen, den er nächstens schlaucht?*

*Ihr habt erklärt, dass Gott mich liebt –
liebt Gott den, dem er Saures gibt?*

Doch ja, das ist durchaus der typische Gernhardt-Ton in der Erbspur eines Heinrich Heine: flapsig-schnodderig, routiniert-nachlässig gereimte Zweizeiler. Da liegt er, der Kranke im Krankenhaus der Diakonissen, die ihn nicht nur pflegen, sondern ihm auch Grundüberzeugungen ihres Glaubens antragen. Oder vielleicht projiziert er auf diese Frauen ja nur Vorstellungen, die er sich von ihrem Glauben macht. Jedenfalls dienen sie ihm zur Gegenüberstellung: dort ‚ihr‘ Glaube, hier seine so völlig andere Wahrnehmung.

Ein Gott der quält, der den Patienten „zur Sau“ macht, ihn „schlaucht“, ihm „Saures gibt“ – der kann nur als Fragezeichen am Ende von Zeile 6 und 8 stehen. Der Sprecher des Textes identifiziert sich jedoch mit jener biblischen Figur, die wie keine andere als Symbolgestalt des Leidens dient – mit Hiob. Kaum überraschend, dass Gernhardt auch in die späteren K-Gedichte aus dem Jahr 2004 ein Gedicht aufnehmen wird, in dem sich die Gleichsetzung des Gedichtsprachers mit Hiob erneut finden wird: „Hiob vor dem Spiegel“⁵. Als Kind haben ihn die Kinder gehänselt, als er kahl geschoren vom Friseur heimkam: Als „Glatzekönig“ haben sie ihn bezeichnet. Und nun blickt der Krebskranke nach der Chemotherapie in den Spiegel. Bittere Ironie, und doch der Versuch, einen humorvollen Ton zu finden:

*Herr, das ist Flaum!
Das ist kein Haar!
Wird bald der Glatzekönig wahr
aus frühen Kindertagen?
Was weiß denn ich? Ich weiß nur eins:
Wo einst viel Haar war, ist jetzt keins.
Das Herr, ist einzuklagen.*

Mit solchen Hiobtexten reiht sich Robert Gernhardt in eine Traditionslinie, die weit zurückreicht und zahlreiche Namen und Texte umfasst, in denen Hiob zur Identifikationsfigur für Leidende wird, für im Leid und angesichts des Leidens Sinnsuchende. Wie keine andere Gestalt der Geistesgeschichte symbolisiert er das Ringen des schmerzgeplagten Unschuldigen mit einem Gott, der angesichts des Leidens zum Rätsel, zur unbeantworteten Frage geworden ist. Ob in Lyrik, im Roman oder auf der Theaterbühne – gerade in der Literatur wird Hiob den Menschen des 20. und 21. Jahrhunderts zu einem zeitlosen Zeitgenossen⁶. Vier ausgesuchte Gedichte sollen dieses literarisch gestaltete Ringen verdeutlichen.

Ein atheistischer Lyriker deutet Hiob (Johannes R. Becher)

Auffällig: Hiob wird nicht nur für Juden und Christen zur Auseinandersetzungsfigur, sondern auch für dezidiert nichtgläubige Menschen. Stellvertretend für diese Traditionslinie der lyrischen Hiob-Rezeption steht ein Gedicht von Johannes R. Becher (1891–1958) aus dem Jahr 1949. Becher, selbsternannter Kommunist und Atheist, ist zu diesem Zeitpunkt nach mehr als zehnjährigem Exil in der UdSSR in die DDR zurückgekehrt, lebt in Berlin als Präsident des ‚Kulturbunds

zur demokratischen Erneuerung Deutschlands‘. Er schreibt dieses Gedicht⁷ als Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Leid im Wissen um Auschwitz und Hiroshima.

Hiob

*Er bittet nicht, dass Gott sein Leiden wende,
Mitleiden ist es und ist Vorerleiden,
Und aller Leiden leidet er zu Ende.
In seiner Brust und in den Eingeweiden
Liegt bloß die Welt in ihrem Leidensgrund.
O Leidensabgrund, der wird offenbaren
Den Menschen sich nach aber tausend Jahren,
Vorhergesagt aus seinem, Hiobs, Mund.
Und dennoch hat er mit dem Leid gestritten,
Als wäre in dem Leid ein Widersinn,
Den er hat seiner Zeit vorausgelitten ...
Als er sich leidend fragte einst: „Worin
Besteht das Leid, womit uns Gott geschlagen?“,
Erkannte er – o unsagbare Pein –:
Das Unerträgliche, das wir ertragen,
Ist Menschenwerk und müßte nicht so sein.*

Becher entwirft ein traditionell gebautes, kreuzreimiges Vierstrophengedicht, dem die Zeilensprünge eine eigene kraftvolle Lesedynamik verleihen. So wird der Spannungspunkt ganz auf die letzten zwei Zeilen zugespitzt. Hiob ist hier deutlich als die zentrale menschliche Leidensgestalt gezeichnet: „Aller Leiden leidet er zu Ende“. Und als Leidensgestalt wird er zum Vorläufer der Erfahrungen der Menschen in unserer Zeit („Vorerleiden“). Dennoch: habe nicht schon Hiob selbst den Hauch eines überzeitlichen „Widersinns“ in seinem Leiden gespürt?

Bechers Hiob ist von vornherein nicht als Abspiegelung seines biblischen Vorbildes gezeichnet, denn dieser bittet Gott ja unablässig, dass er „sein Leiden wende“. So bleibt dem Hiob dieses Gedichtes eine moderne, sicherlich nicht alttestamentliche Erkenntnis. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesenskern des Leidens lautet hier: Es ist ausschließlich „Menschenwerk“ und müsste „so nicht sein“. Bei Becher verschiebt sich – theologisch gesprochen – die Theodizee als Anklage Gottes völlig zur Anthropodizee als Anklage des Menschen. Hiobs Schrei zu Gott erweist sich für ihn als fehlgeleiteter Schrei ins Leere, der seine wahren und einzig möglichen Adressaten, die Mitmenschen, verfehlt. Deutlich wird dabei der tief humane Aufruf, alles Menschenmögliche zur Aufhebung von Leiden zu tun.

Eine jüdische Lyrikerin deutet Hiob (Nelly Sachs)

Literarische Auseinandersetzung mit Hiob finden sich bis heute vor allem bei jüdischen Schriftsteller*innen. Hiob repräsentiert und spiegelt dabei nicht nur das Einzelschicksal der jeweiligen Textsprecher, sondern fungiert gleichzeitig als kollektive Identitätsgestalt für das Schicksal des jüdischen Volkes.

Die wohl eindrücklichste lyrische Gestaltung erfährt Hiob im Werk von *Nelly Sachs* (1891–1970). Sie wurde im selben Jahr geboren wie Johannes R. Becher. Doch wie anders ihre Erfahrung! Wo jener als sozialistischer Expressionist schon in den zwanziger Jahren zur literarischen Avantgarde gehörte, verlebte sie – die im Berliner Bürgertum assimilierte Jüdin – eine weitgehend unbeachtete Jugend und frühe Erwachsenenzeit. Ihr literarisches Schaffen wurde erst tiefster Not abgerungen, als ihr in allerletzter Minute die Flucht vor den Nazis nach Schweden gelungen war. Mit den Gräuelperichten der Vernichtungslager konfrontiert, beginnt sie ‚wie in Flammen‘ ein eigenes geistiges Überleben dadurch zu sichern, dass sie ihre Sprachlosigkeit dem verstummenden Schweigen entreibt und gegen letzte Verzweiflung in Sprache gießt. Hiob wird ihr dabei zur großen Leit- und Leidgestalt. *Walter Jens* hat sie so einmal als ‚Schwester Hiobs‘ bezeichnet. Tatsächlich durchzieht das Hiob-Motiv ihr Werk von Anfang bis Ende.

Konzentrieren wir uns auf das Schlüsselgedicht „*Hiob*“⁴⁸, das dieser biblischen Figur direkt gewidmet ist und das – ungefähr zeitgleich zu Bechers Hiob-Text – vor 1949 entstanden sein wird:

Hiob

*O DU WINDROSE der Qualen!
Von Urzeitstürmen
in immer andere Richtungen der Unwetter gerissen;
noch dein Süden heißt Einsamkeit.
Wo du stehst ist der Nabel der Schmerzen.*

*Deine Augen sind tief in deinen Schädel gesunken
wie Höhlentauben in der Nacht
die der Jäger blind herausholt.
Deine Stimme ist stumm geworden,
denn sie hat zuviel Warum gefragt.*

*Zu den Würmern und Fischen ist deine Stimme eingegangen.
Hiob, du hast alle Nachtwachen durchweint
aber einmal wird das Sternbild deines Blutes
alle aufgehenden Sonnen erbleichen lassen.*

Schon im ersten Vers wird Hiob direkt und persönlich angesprochen als letzter verbleibender, imaginärer Gesprächspartner für Leidende: „*Du Windrose der Qualen*“. Das Bild der Windrose symbolisiert dabei die universale Dimension der Qual. Doch die Assoziationsfügung ist noch viel konkreter. In Ijob 23,8–9 heißt es: „*Geh ich nach Osten, so ist er nicht da, / nach Westen, so merk ich ihn nicht, / nach Norden, sein Tun erblicke ich nicht; / bieg ich nach Süden, sehe ich ihn nicht.*“ Das Bild der vier Himmelsrichtungen entstammt also dem biblischen Hiobbuch selbst und steht dort für die Erfahrung einer universalen Gottesverdunkelung, dem Gefühl völliger Gottesverlassenheit. Genau diese Aspekte betont auch Nelly Sachs ganz bewusst: Als leidender Mensch ist Hiob gleichzeitig der gottverlassene Mensch.

Die folgenden Verse bestätigen diese Lesart: Hiobs Schicksal ist „*Einsamkeit*“, sein Leiden wird dabei rätselhaft von außen verursacht und ist total, raum- („*Süden*“), aber auch zeitumgreifend („*Urzeit*“). Und wo wir mit „*Süden*“ Leichtigkeit, Wärme, Geselligkeit und Lebensfreude verbinden mögen, da ist auch der „*Süden*“ des Leidenden nichts als „*Einsamkeit*“. Präsentisch in einem Bild zusammengefasst: Hiob als Zentrum, als „*Nabel der Schmerzen*“. Wie sah die Reaktion des biblischen Hiob aus? – Er hatte immer wieder „*Warum*“ gefragt! Die klagende Bitte Hiobs um eine Begründung des Leidens, die sich im biblischen Buch findet, wird auch hier aufgenommen. Der entscheidende Unterschied zum biblischen Vorbild: Angesichts von Auschwitz verändert sich die Situation: Die tausendfache Warum-Frage blieb ungehört, die Gotteserscheinung der Bibel blieb aus. Der Hiob des 20. Jahrhunderts erhielt keinerlei Antwort. Was blieb ihm? Oder, bewusst hypothetisch gefragt: Was wäre auch dem biblischen Hiob ohne die Gotteserscheinungen geblieben?

Die Einsicht, irgendwann zu viel „*Warum gefragt*“ zu haben, und letztlich das Verstummen! Bild für dieses Sprachlos-Werden ist der Gang der Stimme zu „*den Würmern und Fischen*“. Gerade das mehrdimensionale Zentralmotiv „*Fisch*“ birgt in sich die Dimensionen ‚Ersticken‘, ‚Schweigen‘ und ‚Verstummen‘. Der Wurm steht andererseits für die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Hinfälligkeit

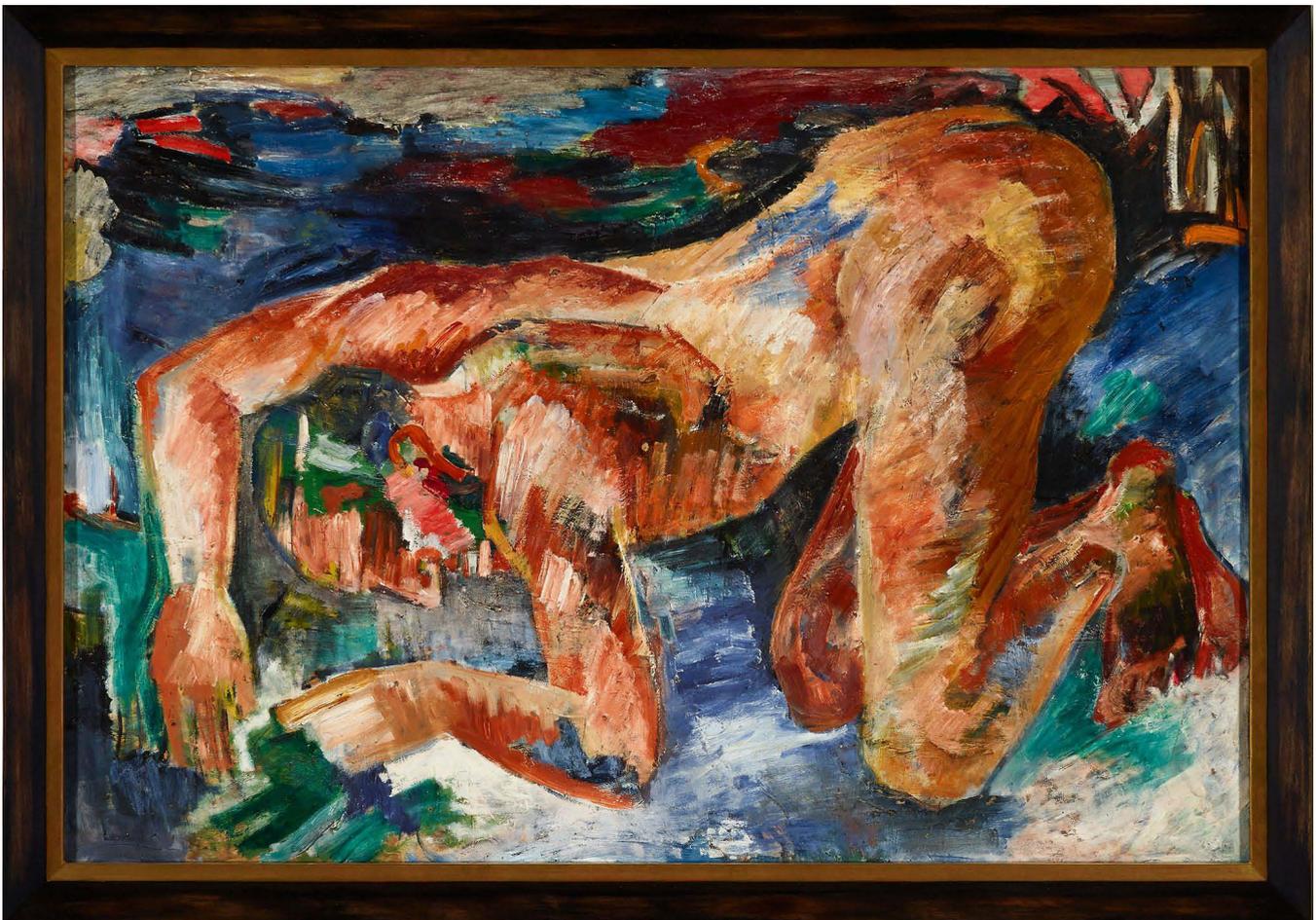
des Menschen. Neben diese Verurteilung zum Verstummten tritt das Bild der Erblindung durch nächtelanges Weinen.

Beide Bilddimensionen sind biographisch im Leben der Dichterin verankert. Nach zahllosen, durchweinten Nachtwachen am Bett der kranken Mutter waren ihre eigenen Augen in dieser Lebensphase tief in den Schädel gesunken. Und mehr noch: Nach einem Verhör durch die Gestapo litt Nelly Sachs selbst tagelang unter einer Kehlkopflähmung. Die buchstäbliche Erfahrung des ‚Stumm-Gemacht-Werdens‘ war ihr also leidvoll bekannt. Anders gesagt: Nelly Sachs beschreibt im Bild des lyrischen Gegenüber Hiob ihr eigenes Spiegelbild. Der imaginäre Gesprächspartner kann deshalb diese Erfahrungen jenseits von Benennbarkeit ertragen, weil er im eigenen Bilde gezeichnet ist.

Doch das Gedicht endet nicht mit diesem Bild des Verstummens, die letzten beiden Verse sprengen schon durch ihre – einen Gegenzug andeutenden – Anfangsworte

„*aber einmal*“ die vorherige Perspektive. Ein vorsichtiger Deutungsversuch wird den genauen Wortlaut und den Kontext zu beachten haben. Es geht um die zentrale Bildwelt des Übergangs von der durchweinten Nacht zum Tag. Hier ist die Rede von einem alles überstrahlenden „*Sternbild*“, das „*einmal*“ „*alle aufgehenden Sonnen erleben lassen wird*“.

Die poetische Sprache bedient sich hier, auf der Grenze des Sagbaren, des Mittels der paradoxalen Übersteigerung und der bewusst durchbrochenen Erwartungshaltung. Denn die „*aufgehenden Sonnen*“ stehen bei Nelly Sachs gerade *nicht* als Hoffnungsmetapher, sondern als ein Bild für die blutende Menschheitsexistenz überhaupt. Dieses Symbol des Elends wird nun einstmals „*erleben*“! Erleben angesichts jener Gestalt, die das Leiden schlechthin verkörpert – Hiob! Nur so, in einer endgültigen Demonstration des Zuviel an Leiden in Form eines unübersehbaren Sternbildes, kann die leidende Existenz selbst aufgehoben und überwunden werden.



Julo Levin (1901-1943), Hiob (1933/34), Öl auf Pappe, Stadtmuseum Düsseldorf (B 699) - Foto: Stefan Arendt/LVR-Zentrum für Medien und Bildung

Sicherlich wird hier ein Ende des Leidens herbeigeseht, die konkrete Form einer solchen Hoffnung – das Wort ist nicht direkt im Gedichttext benannt – bleibt jedoch sehr bewusst ungesagt. Dennoch darf man sagen: Hiob steht bei Nelly Sachs einerseits als *die* zentrale Leidensgestalt, aber dennoch wie in der Bibel selbst andererseits auch als Figur, die eine allerletzte, wenn auch unsagbare Hoffnung mitverkörpert.

Ein Sterbender sucht Sinn in Hiob (Yvan Goll)

Kehren wir zurück zu den Fragen angesichts der Hiobgedichte Robert Gernhardts: Wie kann man mit Hiob, im Bilde Hiobs eine eigene Krankheit zum Tode deuten? Warum und wie kann Hiob zur Deutefigur des eigenen Sterbens werden? Yvan Goll (1891–1950) hatte sich in der epochalen expressionistischen Anthologie „*Menschheitsdämmerung*“ von 1920 folgendermaßen charakterisiert: „*Iwan Goll hat keine Heimat – durch Schicksal Jude, durch Zufall in Frankreich geboren, durch ein Stempelpapier als Deutscher bezeichnet.*“ Als ein ruheloser Wanderer zwischen den Welten kehrt Goll 1947 in seine Wahlheimat Frankreich zurück. Er weiß, dass er unheilbar an Leukämie erkrankt ist und nur noch geringe Zeit zu leben hat. Diese letzte verbleibende Lebensspanne will er seinem dichterischen Vermächtnis widmen: im Bilde Hiobs.

Golls Hiob-Texte entstehen im Hôpital Civil in Straßburg, in dem er 1948 wegen Leukämie mehrere Monate lang behandelt wird. Wie im Fieber beschreibt er auf dem Krankenbett liegend unter heftigen Schmerzen jedes erreichbare Stück Papier. So entsteht ein Komplex von mindestens 30 Hiob-Gedichten, mehrere Zyklen, die ihrerseits in verschiedenen Fassungen vorliegen. Blicken wir auf ein Gedicht aus dem Zyklus „*Hiobs Gesang*“:

*O Herr, dass du mich ausbrennst
Wie lebender Kalk brütende Sonne gieriger Staub
Das ist mein Schmerzens-Preis das ist dein Mörder-Geschenk
Dass ich von Element zu Exkrement mein Sein erfuhr
Bin ich geadelt zur Nessel
Bin begeistert zum Stein*

*Sieh von meinem Haupt rieselt der braune Honig
Durch meine Hände blitzt der grüne Eidechs
So kehre ich zu mir zurück wie die Statuen
Die nur von innen wahrnehmbar sind*

*Die Leere meiner Brust ist erfüllt von Seherstimmen
Es schallt mein steinernes Tal mit Hymnen des Donners
O Herr dass du mich ausgeleert
wie den Krug für blühenden Wein
Und meinen Eiter verteilst den blauesten Faltern
Verfallen ist die Kuppel Sodoms
Doch ihre verlorenen Vögel
Beginnen auf meinem Schädel zu schlafen
O einen Schlaf so dünn wie ein Halm
Von dem aus man den Geist erwartet*

Das vorliegende, dicht geknüpfte Gedicht repräsentiert die Endphase der Auseinandersetzung Golls mit seinem Sterben einerseits und der biblischen Hiobsgestalt andererseits. Die biblische Geschichte muss in diesen Versen nicht nacherzählt oder deutend kommentiert werden, der Gedichtspracher identifiziert sich vielmehr unmittelbar mit Hiob. „*Hiob ich*“, heißt es in einem anderen Gedicht¹⁰ aus dem Konvolut. Als Hiob spricht der Gedichtspracher seinen Klagetext, wie bei Nelly Sachs eingeleitet durch den gebetsartigen Klageruf „*O*“, der sich hier freilich nicht an Hiob, sondern direkt an den Herrn richtet. Warum diese Klage? Erneut sei ein Zeilenpaar aus einem der anderen Hiobgedichte zitiert: „*Höre mein Mark singt / Unsicherer Gott / Dich Dir zu beweisen*“¹¹. Auch gegen den unsicheren Gott ist der aus dem biblischen Hiobbuch entlehnte Gestus der Frage, der Klage, der Anklage noch möglich.

Doch erstaunlich: Schmerz, Verzweiflung und Klage, die in den zuvor verfassten Hiob-Gedichten Golls vorherrschten, schlagen nun um zu einer Todessehnsucht und zum Wunsch der Seinsverwandlung ins Elementare. Der Gedichtspracher hat sich abgefunden mit dem bevorstehenden Tod, weiß, dass er den „*Schmerzens-Preis*“ bezahlen muss. Zwar bleibt die Klage bestehen, dass dieser Herr ihn mit der Krankheit Leukämie ausbrennt, dass er ihm dieses „*Mörder-Geschenk*“ schickt, aber jenseits von Revolte und Rebellion wird die Akzeptanz des Schicksals möglich. Wie?

Indem Goll den Tod als Verwandlung, Metamorphose beschreibt. Sein Schmerzens-Preis besteht in der Einsicht, dass der Lebenskreislauf von Geburt und Tod, von „*Element zu Exkrement*“ den Schmerz und das Leiden einfordert. Hiob wird jedoch am Ende seines Lebens wieder in die Natur aufgenommen. Die positiv konnotierten Verbformen „*geadelt*“ und „*begeistert*“ feiern geradezu das eigene Sterben. Keine Trauer mehr über den Tod, kein Protest gegen das Sterben, sondern das positive Einver-

ständnis in den naturnotwendigen Kreislauf! Denn gerade so erhält dieser Hiob Anteil an dem neu blühenden Naturkreislauf („Nessel“ als Symbol des Wachstums und der Blüte) und Anteil an der Ewigkeit („Stein“ als Symbol der Unvergänglichkeit).

Die letzte Versgruppe des Gedichts setzt neue Bilder: Was bleibt, ist wie eine Statue, stumm, bewegungslos, leer, ausgeleert. Die prophetischen Stimmen erklingen in dieser Leere, die „Hymnen des Donners“ tönen – aber ohne Resonanz: Noch einmal wird der Klagegestus des Anfangs aufgenommen: Die „Kuppel Sodoms“ – viel-leicht ein Bild für den Kopf des sich selbst eines unmoralischen Lebens anklagenden Dichters – ist „verfallen“. Mit diesem Bild endet das Gedicht aber gerade nicht. Eingeleitet durch das einen Umschwung indizierende „doch“ tritt eine weitere, letzte und entscheidende Dimension hinzu: Der Schädel ist zur Ruhestatt der verlorenen Vögel – vielleicht ein Sinnbild für seine lyrischen Werke? – geworden. Aus dem halmdünnen Schlaf der Vögel erwartet man „den Geist“. Erst so wird der Sinn des „Schmerzens-Preises“ deutlich, zumindest eine Perspektive. Hiobs Geist, Hiobs Klagegedicht sind in Nessel und Stein, in der Hoffnung auf „den Geist“ endgültig zum bleibenden Weltelement geworden. Ein letztes Zitat aus einem der anderen Hiob-Textfragmente: „Nun wird Tod Freude / Untergang Triumph“¹².

Golls komplexe, eigentümliche Hiob- und damit Selbstdeutung entfernt sich ohne Frage weit vom biblischen Vorbild. Im Bilde Hiobs ermöglichen sie dem Dichter das Ringen um einen Sinn seiner todbringenden Krankheit im Spannungsbogen von Revolte und Akzeptanz.

Ausblick: Hiob heute und morgen

Der Rückblick auf die wenigen ausgewählten Stationen belegt eindrucksvoll: Vor allem in seiner literarischen Rezeptionsgeschichte lebt der alttestamentliche Hiob weiter, sei es im Roman, sei es auf der Theaterbühne, sei es im Gedicht. Ob in chiffrenhafter Anspielung oder als konkret stoffliche Anregung: Hiob behält seine aktuelle Bedeutung, stellt seine Warum-Frage bis in unsere Gegenwart und wird sie weiter stellen, eben weil sie schlichtweg unbeantwortbar ist.

„Nicht zur Ruhe gekommen / seit 3000 Jahren“ ist dieser Hiob, so der österreichische Schriftsteller Peter Henisch (*1943) in seinen 1977 erstmals veröffentlichten Gedicht

„Hiobs Psalm“¹³. „Unsere Klagen / nicht ernst genommen“, sinniert er, denn „was bisher geschah / ist zu wenig“. Hier wird erneut deutlich: Literat*innen schreiben ihre Texte in Identifikation mit diesem Hiob, aber genauso aus einem Widerstand gegen ihn. In diesem Spannungsbogen spiegelt sich ihr eigenes Leiden und Leben, in dem Hiob zur individuellen wie zur kollektiven Identifikationsgestalt wird.

Anmerkungen

- 1 Michael Krüger, Das Buch der Bücher, in: Friedrich Vilshofen (Hg.), Und Gott sprach... Biblische Geschichten neu erzählt, München 2003, 7.
- 2 Als grundlegendes Lese-Buch vgl.: Georg Langenhorst (Hg.), Und er spricht mit leisen Deuteworten... 164 Gedichte zu biblischen Themen, Motiven und Figuren, Stuttgart 2019.
- 3 Vgl. Georg Langenhorst – Eva Willebrand (Hg.), Literatur auf Gottes Spuren. Religiöses Lernen mit literarischen Texten des 21. Jahrhunderts, Ostfildern 2017.
- 4 Robert Gernhardt, Gedichte 1954 – 1997, Zürich 1999, 504.
- 5 Robert Gernhardt, Die K-Gedichte, Frankfurt 2004, 45f.
- 6 Vgl. Georg Langenhorst, „Nachts hat mich euer Gott gequält“. Hiob-Motive in der Lyrik des 20. Jahrhunderts, in: Werner Schüßler – Marc Röbel (Hg.), Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, Berlin 2013, 191-209.
- 7 Johannes R. Becher, Gesammelte Werke, Bd. VI: Gedichte 1949-1958, Berlin – Weimar 1973, 43.
- 8 Nelly Sachs, Gedichte 1940-1952, hg. von Matthias Weichelt, Frankfurt 2010, 59.
- 9 Yvan Goll, Die Lyrik in vier Bänden, Bd. II: Liebesgedichte 1917-1950, hg. von Barbara Glauert-Hesse, Berlin 2006, 437.
- 10 Ebd., 428.
- 11 Ebd., 436.
- 12 Ebd., 430.
- 13 Peter Henisch, Hamlet, Hiob, Heine. Gedichte, Salzburg/Wien 1989, 66f.



Prof. Dr. Georg Langenhorst lehrt Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Erlösung vom Verschwörungsglauben?

Die Pandemie, der Verschwörungsglaube und die Glaubenskritik des Buches Ijob

Von Eckhard Türk

Irgendwann, spätestens im März 2020, wurde die gesamte Welt „heruntergefahren“. Schuld an diesen Maßnahmen war ein neuartiges, aber noch weitgehend unbekanntes Virus, SARS-CoV-2, das populär auch mit dem Namen „Corona“ benannt wurde. Nicht wenige Menschen wollen glauben, dass hinter diesem Virus ganz andere Schuldige stehen.

Jedenfalls wurde das Erkrankungspotential des „Coronavirus“ in den letzten Monaten in einem Maße alltagsdominant, dass die Gefahr besteht, dass alle anderen Gefahren ausgeblendet werden. Schon die weltweiten Kollateralschäden der Pandemie werden hierzulande weitgehend aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt. Einzig und allein die Fragen, ob es genügend intensivmedizinische Betten gibt oder wann der Impfstoff kommt, stehen im Vordergrund. Eine solche Blickfeldverengung kann auch der Grund sein, warum in der Pandemie immer stärker Glaubensfragen aufkommen, die weit über die virologisch-epidemiologische Erforschung der Pandemie hinausgehen.

Auf weltanschaulich-religiöse Fragestellungen soll in den folgenden Überlegungen aus der Sicht eines Beauftragten für Religions- und Weltanschauungsfragen eingegangen werden. Dabei wird die Glaubenskritik des biblischen Buches Ijob, das mit einer Verschwörung im Himmel (Ijob 1,6-2,10) beginnt, daraufhin befragt, inwiefern sich aus ihr auch eine Kritik des gegenwärtigen Verschwörungsglaubens ergibt.

1. Neues Virus und alte Angst

Die Aufmunterung des Esels an den Hahn in dem Märchen der Brüder Grimm „Die Bremer Stadtmusikanten“: „Etwas

Besseres als den Tod finden wir überall“, mag in einer Tierfabel stimmig sein, übertragen in die Menschenwelt, ist diese Aufmunterung ein Trugschluss. Das griechische Wort Pandemie (von altgriechisch παν [pan]: *gesamt, umfassend, alles*, und δῆμος [dēmos]: *Volk*) bedeutet „alle Völker, alle Menschen, jedes Gebiet betreffend“. Das, was hinter der SARS-COV-2 Pandemie immer mehr ins Bewusstsein dringt, ist die wirkliche und alle Menschen schon immer betreffende Pandemie.

Alle Menschen, ganz gleich welcher kulturellen Herkunft und welcher Zeitalter, sterben. Jede und jeder wird sich in dieser Welt früher oder später den Tod holen. Alle medizinischen Maßnahmen stellen lediglich Fristverlängerungen dar. Menschsein heißt Leben in der Limitierung. Verletzlich ist der Mensch und trotz aller Planung und Kontrolle lässt sich diese Verletzlichkeit, lässt sich das Zufällige und Fragile seiner Existenz nicht abschaffen. Verletzlich ist der Mensch angesichts seiner Sterblichkeit, die er zwar alltäglich verdrängt, aber die durch diese Virus-Pandemie wieder in sein Bewusstsein kommt. Mit aller Wucht erinnert uns die Pandemie an die Grundsignatur jeder Existenz. Das Sterbenmüssen konfrontiert uns mit unserem eigenen Nichtsein, was in hohem Maße beängstigend ist.

Ein zentrales Moment in der Nichtigkeit des Menschen liegt also in der Angst des Menschen um sich selbst. Angst hat ursprünglich den evolutiven Sinn, dass der Mensch sich durch sie vor Gefahren schützt. Sobald aber diese Angst in einem menschlichen Leben das letzte Wort behält, wird sie zur Wurzel der Unmenschlichkeit. In der SARS-CoV-2-Pandemie lässt sich erneut beobachten, wie diese Angst in ei-

ner Weise Macht über Menschen gewinnen kann, dass sie sich um jeden Preis abzusichern suchen. So geraten Menschen in Rivalität zueinander, gegen die sie sich erst recht zu sichern suchen.

Die Macht der Angst, die so lange latent bleibt, wie Menschen sich nicht bedroht fühlen, kommt in der viralen Bedrohung einer Pandemie in allen möglichen ‚Teufelskreisen‘ der absichern- den Gewalt zum Ausbruch. Aus diesen für den Einzelnen oft verborgen bleibenden gesellschaftlichen Gewaltanwen- dungen scheint es nur einen ideologischen Ausweg zu ge- ben. Die Aggressionen auf ein ausgesuchtes Opfer oder eine Opfergruppe zu lenken, denen man alle Schlechtigkeit und Schuld zuschreibt. Ein solcher „Sündenbockmechanismus“⁴¹ ist die innere Triebfeder jedes Verschwörungsglaubens, ohne dass dieser Mechanismus von Verschwörungsgläu- bigen durchschaut würde. Die Schuldzuschreibung stellt zunächst nur eine ideologische Gewalt dar, die aber sehr schnell in manifeste Gewalt gegen die vermeintlich Schul- digen umschlagen kann. Darin besteht die Gefährlichkeit des Verschwörungsglaubens.

2. Menschenwerk und Teufelsbeitrag

Der Mensch lebt in einer fraglichen Existenz, die der Ant- worten bedarf. Die in der Pandemie ausbrechenden Fragen nach Leid, Krankheit und Tod können nicht ohne Antworten bleiben. Solche großen Fragen nach dem Sinn der bedroh- ten menschlichen Existenz sind durch naturwissenschaftliche Theorien nicht zu beantworten. Hier muss nach welt- anschaulichen oder religiösen Antworten gefragt werden. In diesem Kontext bieten sich Verschwörungserzählungen an, die durchweg eine dualistische Erzählstruktur besitzen.

In den mythologischen Narrativen wird die bedrohte menschliche Situation einerseits auf die dunklen Mächten- schaften mächtiger, menschlicher Protagonisten (Bill Gates, George Soros, Familie Rothschild ...) zurückgeführt, die sich gegen die Menschheit verschworen haben sollen. Ande- rerseits stecken für Verschwörungsgläubige hinter diesen menschlichen Mächtschaften viel mächtigere, numinose, satanische, antichristliche, höhere Mächte.

Das dualistische Erklärungsmuster macht gerade auch vor Kirchentüren nicht halt. Der ehemalige US-Nuntius und

„Der Mensch lebt in einer frag- lichen Existenz, die der Antworten bedarf. Die in der Pandemie ausbrechenden Fragen nach Leid, Krankheit und Tod können nicht ohne Antworten bleiben.“

Erzbischof Carlo Maria Viganò hat im Mai 2020 ein Corona-Manifest verfasst, das von hochrangigen Kirchenvertretern, aber auch von „Intellektuellen, Medizinern, An- wälten, Journalisten und anderen Fachleuten“ unterzeichnet wurde. Hier lässt sich dieser Dualismus von Menschenwerk und Teufels-

beitrag besonders gut nachweisen: *„Wir kämpfen gegen einen unsichtbaren Feind, der die Bürger untereinander spalten, die Kinder von ihren Eltern, Enkel von ihren Groß- eltern, Gläubige von ihren Seelsorgern, Schüler von ihren Lehrern und Kunden von ihren Verkäufern trennen will. Las- sen wir nicht zu, dass Jahrhunderte der christlichen Zivili- sation unter dem Vorwand eines Virus ausgelöscht werden, um eine verabscheuungswürdige technokratische Tyrannei aufzurichten, in der Menschen, deren Namen und Gesichter man nicht kennt, über das Schicksal der Welt entscheiden können, indem sie uns in eine virtuelle Wirklichkeit verban- nen. Wenn das der Plan ist, mit dem die Mächtigen dieser Welt uns beugen wollen, dann sollen sie wissen, dass Jesus Christus, König und Herr der Geschichte, verheißen hat, dass ‚die Mächte der Finsternis‘ nicht siegen werden (Mt 16, 18).“*

In traditionalistischeren Kreisen der katholischen Kirche kommt zum Verschwörungsgedanken noch der Gedanke eines göttlichen Strafgerichts hinzu. Gott bedient sich nach diesen Vorstellungen eines Virus, um gerade im christlichen Abendland die Menschen für den geistigen und morali- schen Verfall der Gesellschaft und der Kirche in den letzten Jahrzehnten zu bestrafen. Eine solche „himmlische Ver- schwörung“ ist nach diesen Vorstellungen als eine Erzie- hungsmaßnahme Gottes zu begreifen.

3. Zur Motivation des Verschwörungsglaubens

Auch schon im Alltag stehen Menschen vor der grundsätz- lichen Situation, angesichts einer offenen und unsicheren Zukunft sich orientieren und entscheiden zu müssen. Das Virus erzeugt lediglich dadurch, dass es gewohnte Routi- nen durchbricht, dass diese offene Situation mit ihren Ge- fährdungen erneut ins Bewusstsein tritt.

Die einschlägigen Institutionen bieten zwar Daten zur In- fektionslage, aber keine Antworten über den Sinn der Be- drohung. Deshalb suchen nicht wenige Menschen bei Ver- schwörungserzählungen nach solchen Sinnantworten. Der



Otto Dix (1891-1969), *Hiob* (1946), Öl auf Leinwand (120 x 81 cm) - © akg-images © Otto Dix / VG Bild-Kunst

Glaube an die Wahrheit solcher Erzählungen erlaubt es ihren Anhängern, nahezu jedem Ereignis einen Sinn zu geben. Nichts ist einfacher Zufall, sondern wird eingeordnet als Teil eines bösen Plans. Der Sinn, den der Glaube an Verschwörungserzählungen vermittelt, erlaubt es Verschwörungsgläubigen hinter die vordergründige Kulisse der Wirklichkeit zu blicken und zur Wahrheit zu „erwachen“.

„Die einschlägigen Institutionen bieten zwar Daten zur Infektionslage, aber keine Antworten über den Sinn der Bedrohung. Deshalb suchen nicht wenige Menschen bei Verschwörungserzählungen nach solchen Sinnantworten.“

Die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz hat sich, trotz oder wegen rationaler Aufklärung, nicht erübrigt. Manche wünschen sich voraufklärerische Zeiten zurück, da in der mythologischen Gestalt des Teufels das Böse, Destruktive, Leidvolle und Unmenschliche klar bekämpfbar war. Die unaufhebbare Natur des Menschen, die nach Weltanschauung und Religion als Sinnantwort fragt, springt durch die Sinnlosigkeit eines SARS-CoV-2-Virus auf jede Form von Verschwörungsglauben an. Im Verschwörungsglauben bekommen so disparate Sachverhalte wie etwa die Abschaffung des Bargeldes, Impfungen, eine mögliche Invasion durch Außerirdische, Kondensstreifen am Himmel, 5-G-Masten, die Mondlandung, der Einsturz der Türme des World-Trade-Centers und die Corona-Pandemie einen zusammenhängenden Sinn.

Anhängern eines Glaubens an Verschwörungen geht es keinesfalls um einfache Antworten. Man braucht nur einmal mit verschwörungsgläubigen Schülern zu diskutieren, um zu entdecken, wie komplex eine solche Weltdeutung ist. Die komplexe Welt soll gerade nicht auf wenige Wahrheiten reduziert werden. Vielmehr wird die undurchschaubare Komplexität in ein noch umfassenderes Sinnsystem integriert, durch das nur Eingeweihte durchblicken. Die Eingeweihten glauben nicht, sondern sie wollen glauben². In dem Wunsch, das unverfügbare Leid und die Vergänglichkeit in einen umfassenden Sinn zu integrieren, zeigt sich das unbedingte Glauben-wollen. In einer dunklen Zeit voll finsterner Mächte geht es den Verschwörungsgläubigen um Erleuchtung, um das Glauben-wollen, um das Eingeweiht-sein in ein Sonderwissen, das den wirklichen Benefit dieses Glaubens darstellt.

Nur wer die Angst um sich selbst als existenziellen Hauptnennen aller Menschen im Blick hat, kann ein Gefühl für die hinter dem Verschwörungsglauben steckende Motivation

entwickeln. Diese Angst ist es, die den Glaubenswillen als eine Eigenkreation des verängstigten Individuums entstehen lässt. Verschwörungsglaube stellt den Versuch dar, mit menschlichen Sinnantworten den „Himmel zum Sprechen zu bringen“³. Wobei hier der „Himmel“ für alle höheren „Mächte Kräfte und Gewalten“ steht, die maßgeblich für die bedrohliche Weltlage verantwortlich sein sollen.

Der Verschwörungsglaube baut sich somit auf der menschlichen Fähigkeit auf, sich selbst Sinn zu erschaffen. Das ist auch der Grund, warum im Verschwörungsglauben vormoderne, mythologische Sichtweisen mit religiösen Zügen etabliert werden. Immer wieder ist, nicht nur in den Harry Potter-Romanen, von der Verschwörung einer bösen, dunklen Macht die Rede.

Verschwörungsglaube gehört zur Identität des Gläubigen. Das einzige, wovor sich Verschwörungsgläubige noch mehr fürchten als vor der Verwirklichung der Ängste, ist der Rückfall in die dunkle Zeit vor dem „Erwachtsein“, als die Welt noch keinen Sinn ergab. Weltanschaulichen oder religiösen Fragen und Bedürfnissen wird man nicht gerecht, indem man sie verächtlich macht oder pathologisiert. Eine Aufklärung mit der „Abrissbirne“ funktioniert nicht. Gespräche mit Verschwörungsgläubigen benötigen folglich die Sensibilität von Glaubensgesprächen. Obwohl ein solcher Glaube sich radikalieren kann, bewegt Verschwörungsgläubige ein unbedingter Glaubenswille. So sollte sich ein Glaubensgespräch gerade darum drehen, ob bei diesem berechtigten Wunsch nach unverstelltem Menschsein auf einen selbst erschaffenen Sinn Verlass ist. Hält der Verschwörungsglaube, was er verspricht?

4. Glauben mit dem Buch Ijob kritisieren

Das biblische Buch Ijob bildet ein solches Glaubensgespräch über das, was des Glaubens würdig ist, ab. Es erzählt nicht die Geschichte einer historischen Person, sondern verdichtet die Situation des Menschen in einer von Zufall und Verletzlichkeit gekennzeichneten Welt im Schicksal Ijobs. Dem Gespräch mit Menschen und mit Gott selbst ist in dieser Erzählung ein Verschwörungsgeschehen im Himmel vorangestellt. An dieser Konzeption eines Glau-

bensgespräches zum Menschsein angesichts des Leides und der Todesverfallenheit des Menschen lässt sich deren glaubenskritische Absicht erkennen.

Der Prolog im Himmel beginnt mit einem Verschwörungsmythos. Satan, einer der Göttersöhne, provoziert bei einer himmlischen Versammlung Gott mit einer Wette, Ijob mit den entsprechenden Schicksalsschlägen heimgesucht, werde sich von Gott abwenden (Ijob 1,6-12; 2,1-6).

Der literarische Kunstgriff zu Beginn unterstreicht die Glaubenskritik des Buches. Im gesamten Erzählgeschehen erfährt kein Protagonist von der verschwörerischen Kumpanei Gottes mit Satan. Selbst im Gespräch Ijobs mit Gott erfährt sie keine Erwähnung, obwohl sie doch die einfachste Erklärung für Ijobs Leid wäre. Nur wer diese Erzählung liest, darf hinter die Himmelskulisse schauen. Gott wird ihm im Prolog in mythologischer Weise als ein anthropomorpher Akteur im Himmel vorgestellt. Gott als verschwörerisches Himmelswesen, das ganz menschlich auf Treue oder Untreue eines Menschen mit Strafe oder Belohnung reagieren soll, stellt im Kontext jüdischen Glaubens eine einzige Provokation dar.

Angesichts unerklärlichen Leids so zu tun, als habe man Gott in die Karten geschaut und müsse mit ihm als Faktor zur Erklärung dieses Leids rechnen, stellt nach der Theologie des Ijobbuches den Glauben auf das falsche Fundament der eigenen, menschlichen Vorstellungen. Die Provokanz und Kritik eines mythologischen Gottglaubens wird dadurch erreicht, dass in der Erzählung die Allmacht Gottes eingeführt wird, als wäre sie ein unberechenbarer Faktor, mit dem man dennoch rechnen müsste. In einem solchen Widerspruch liegt zugleich die Kritik der Gottesvorstellung als einer menschlichen Projektion. Die Dialoge im Mittelteil des Hiobbuches zeigen dann auch, dass eine solche Projektion im Grunde für das Vertrauen in Gott auf ein ‚Blindekuhspiel‘ hinausläuft. Gott ist zwar allmächtig, man weiß aber nie, was er mit dieser Allmacht anfängt und wie willkürlich er sie einsetzt.

Im Glaubensgespräch, bei dem sogar Gott beteiligt ist, zeigt sich, dass die Schicksalsschläge Ijobs weder der Preis der Sünde noch Strafe noch eine göttliche Erziehungsmaßnahme sind. Die Ansprache Gottes (Ijob 38,1-40,2;

40,6-41,26) formuliert eine Antwort, die eigentlich keine Antwort auf die Fragen Ijobs darstellt, die er dann aber letztlich akzeptiert: Gott ist der allmächtige und weise Schöpfer einer Ordnung in der Welt, die Ijob verborgen bleibt. Der wahre Grund seiner existentiellen Vernichtung wird Ijob nicht mitgeteilt. Dieses „Verschweigen Gottes“ bringt eine Gebrochenheit in das Ijobbuch, die nicht nur als Kritik der Mutmaßungen der Freunde, sondern auch als Kritik an der ‚Selbstoffenbarung‘ Gottes gelesen werden muss. Beide sind menschliches Machwerk und der gleichen Vergänglichkeit unterworfen wie der Mensch selbst.

Die Auffassung, wir Menschen könnten unser Leben und unser Menschsein durch Einsichten in eine höhere Macht oder angebliche Offenbarungen dieser Macht selbst einer Erlösung zuführen, wird abgewiesen. Den Gläubigen, der den Himmel belauscht und die Verschwörung ‚durchblickt‘, diesen irrealen Beobachterstandpunkt in Bezug auf Gott gibt es nicht. Kein von Menschen selbst erschaffener Glaube bringt den Himmel zum Sprechen. Das Ijobbuch entwirft in seiner gesamten dreiteiligen Anlage eine negative Theologie, die darin auch eine Kritik jedes vom Menschen gemachten Glaubens, vor allem auch eines Verschwörungsglaubens, beinhaltet.

5. Die Erlösung vom Verschwörungsglauben

Nach der Glaubenskritik des Buches Ijob ergeben sich die Fragen für ein mögliches Glaubensgespräch mit Verschwörungsgläubigen: Hilft der Verschwörungsglaube die Angst zu entmachten, die sich aus der ‚Pandemie‘ der fragilen, menschlichen Existenz ergibt? Ist das Glaubensverständnis hinter dem Verschwörungsglauben ein christliches?

Die negative Theologie des Ijobbuches ist eine Wegmarkierung auf dem langen Weg des Nachdenkens über die Frage, wie denn die Allmacht und Güte Gottes mit dem Leid und dem Bösen in der Welt zusammengedacht werden können.

Der Ertrag aus der Glaubenskritik des Buches Ijob für den christlichen Glauben könnte sein, dass die Frage des Menschen nach den Verantwortlichen für seine bedrohte und fragile Existenz weder durch quasi-religiöse Mutmaßungen über eine hinter allem stehende verschwörerische Macht noch durch naive Spekulationen oder durch höhere

„Das Ijobbuch entwirft in seiner gesamten dreiteiligen Anlage eine negative Theologie, die darin auch eine Kritik jedes vom Menschen gemachten Glaubens, vor allem eines Verschwörungsglaubens, beinhaltet.“

‚Durchgaben‘ und schon gar nicht durch metaphysische Einsichten und Einblicke in die ‚Karten‘ dieser höheren Macht zu beantworten ist.

Der Verschwörungsglaube und der christliche Glaube knüpfen beide bei der Angst des Menschen um sich selbst an. Der Verschwörungsglaube nimmt an, dass diese Angst beseitigt werden kann, wenn nur die ‚Schuldigen‘ dafür benannt oder möglicherweise sogar bestraft werden. Der christliche Glaube sieht die Angst in der Verwundbarkeit und Todesverfallenheit des Menschen begründet (vgl. Hebr 2,15), der nicht durch die Aufdeckung einer Verschwörung einer ‚höheren Macht‘ beizukommen ist. Die Hoffnung, die tiefsitzende Angst angesichts der fragilen Existenz durch ein Verschwörungsnarrativ zu beruhigen, muss trügen.

Der christliche Glaube weiß, auch durch die Rezeption der negativen Theologie des Buches Ijob, dass wir den Grund für Leid und Tod nicht auf eine höhere Macht schieben können. Das allein schon deshalb nicht, weil Gott *„in einem unzugänglichen Licht wohnt“* (1 Tim 6,16). Gott fällt somit nicht unter Begriffe, die einer menschlichen Erkenntnis oder Erleuchtung zugänglich wären.

Wer mit einem menschlichen Ideengebilde wie einem Verschwörungsglauben versucht, eine Antwort auf die menschliche Grundsituation zu finden, wird sehen müssen, dass keine Fähigkeit des Menschen dazu ausreicht, Gottes Absicht gegen den Menschen erkennen zu können. Auf Seiten des Menschen gibt es keine Qualität, die den Himmel zum Sprechen bringt. Angesichts des Glaubenswillens des Verschwörungsglaubens, sich aus sich selbst eine Sinnantwort zu geben, verbleibt dieser Glaube in der Abhängigkeit der Angst um sich selbst. Dies deshalb, weil die Sinnantwort derselben Vergänglichkeit unterworfen ist wie ihr menschlicher Erfinder. Durch unsere selbstentworfenen Antworten erreicht uns nicht die Stimme des Himmels, sondern lediglich das Echo unserer eigenen Stimme. Und dieses Echo ist so vergänglich wie wir selbst. Zur Frage steht im Gespräch mit dem Verschwörungsglauben also, ob unser eigenes Echo die Angst entmachtet oder ob es letztlich ungehört verhallt.

Der christliche Glaube begründet von seinem Inhalt her, warum der Himmel, vor jeder menschlichen Verschwörungserzählung, längst auf die menschliche Frage nach der

„Der christliche Glaube weiß, auch durch die Rezeption der negativen Theologie des Buches Ijob, dass wir den Grund für Leid und Tod nicht auf eine höhere Macht schieben können.“

Erlösung von der Angst geantwortet hat. Die Antwort im christlichen Glauben wird im *„Wort Gottes“* gegeben. In ihm wird uns von Jesus her zugesagt und es geschieht, dass Gott uns mit einer Liebe zugewandt ist, die an keiner menschlichen Qualität ihr Maß hat und deshalb auch nicht

an menschlichen Sinnentwürfen ablesbar ist. Sie ist vielmehr die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, in die wir aufgenommen werden. Dies ist eine Gemeinschaft mit Gott, die im Leben und Sterben Bestand hat. Sie kann die Angst um uns selbst gerade deshalb entmachten, weil Gott der ist, der in allem mächtig ist. Dann kommt keine Macht der Welt, nicht einmal ein Virus, dagegen an, dass wir im Leben und Sterben in der Gemeinschaft mit ihm geborgen bleiben. Wenn man von irgendetwas erlöst werden muss, dann von dieser Meinung, sich angesichts der eigenen Todesverfallenheit die Sinnantwort selbst geben zu können und zu müssen. Verschwörungsgläubige darauf im Glaubensgespräch anzusprechen, bleibt das eigentlich pastorale Problem in der weltanschaulichen Beratung.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *Rene Girard*, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.
- 2 Siehe *Alexander Edylin*, *Verschwörungstheorien – Ich sah das Schlachtfeld* (www.zeit.de/kultur/2020-09/verschwörungstheorien-anhaenger-erfahrung-umgang-vorurteile-coronavirus/komplettansicht, Abfrage 15.10.2020).
- 3 Vgl. *Peter Sloterdijk*, *Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie*, Berlin 2020.



Dr. Eckhard Türk ist Leiter der Stabsstelle Religions- und Weltanschauungsfragen der Diözesen Mainz und Speyer

(Keine) Angst vor Hiob

Von Eva Jenny Korneck

1. Widerstände und Potentiale des Buches Hiob für den Religionsunterricht

Das Buch Hiob im Alten Testament übt eine dauerhafte Faszination auf seine Leser aus. Immer wieder wird es neu ausgelegt, sowohl von Theologen als auch von Künstlern und Literaten¹. Über verschiedenste Epochen scheint es Menschen herauszufordern und anzusprechen. Das Besondere an ihm ist vielleicht, dass es seinen Protagonisten einmal nicht im Milieu des fest im Glauben verankerten Menschen verortet, dessen unauflösliche Gottesbeziehung wie selbstverständlich als funktionierend vorausgesetzt wird, sondern gefährlich nah an deren Grenzen geht. Auch wenn Hiob von seinem Gott nicht loskommt, die unverblümete Aussprache seiner Zweifel erschreckt und zieht seine Leser zugleich an. Denn in so deutlicher Weise findet man in der Bibel selten seine eigenen Zweifel, Zorn und Trauer wieder wie in Hiobs Streit mit Gott. Es geht hier um das, was zu schwer und düster ist für den täglichen Smalltalk, uns aber dennoch direkt betrifft, weil es zu den Grundfragen des Menschseins gehört. So hat das Buch eine Aura, die Gefahr und Anziehung zugleich ausstrahlt.

1.1. Mögliche Vorbehalte gegenüber einer Thematisierung im Religionsunterricht aus pädagogischer Sicht

Da ist es verständlich, dass das Buch lange Zeit verharmlost und marginalisiert wurde. Lange hat man Hiob auf den Dulder reduziert, der mit den bekannten Worten: „*Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, gelobt sei der Name des Herrn*“, sein Schicksal eben nicht in Frage stellt². Und man hat bis vor wenigen Jahrzehnten den Streit mit Gott durch Marginalisie-

rung der Kapitel 3–38 weitgehend ausgeblendet. Sicher hat Kirche dadurch Macht ausgeübt und Kritik unschuldig unter ihrem ‚gottgegebenem‘ Schicksal Leidender verstummen lassen³.

Aus pädagogischer Perspektive könnte man aber auch zu Recht fragen: Ist das Buch überhaupt ‚jugendfrei‘? Ist es verantwortlich, die ‚heile Welt‘ unserer wohlbehüteten Kinder mit Hiobs Verzweiflung zu belasten? Die Schwere seiner Vorwürfe an Gott, aber auch seines Leids, markieren eine Extremsituation im Leben eines Menschen. Gibt es diese Erfahrung denn bei Kindern schon? Bringe ich mit Hiobs Geschichte nicht ein Misstrauen im Blick auf Gott und das Leben zur Sprache, das ohne mein Zutun gar nicht aufgekommen wäre?

Vermeintliche Schutzräume: Die Rede vom lieben Gott und das Ausblenden widerständiger Geschichten im Religionsunterricht

Diese Vorbehalte aus pädagogischer Sicht sind ernst zu nehmen, denn Kinder sind sensibel und schutzbedürftig. Der Religionsunterricht sollte für sie ein Raum der Zuflucht sein. Doch bieten wir ihnen nur vermeintlichen Schutz, wenn wir dabei zu einer vereinseitigenden Rede von Gott tendieren, in der er ausschließlich auf die eingängigen, freundlichen Aspekte seines komplexen Wesens reduziert wird⁴. Wenn der in der Bibel so mannigfaltig auftretende Gott auf diese Weise zum harmlosen und damit bedeutungslosen „*netten Typ*“ wird, rutscht er schnell in die Bedeutungslosigkeit ab⁵.

Das Ausblenden schwieriger oder widerständiger Geschichten im Religionsunterricht scheint keine Lösung zu sein⁶. Gerade die Texte des Alten Testaments beschreiben die Wirklichkeit

häufig mit all ihren rauen und bedrohlichen Seiten. Selbst Erfahrungen werden dabei nicht ausgespart, die den Gläubigen in tiefe Zweifel an seinem Gottesbild stürzen. Bezeichnend ist daher das Interesse vieler Kinder an eben diesen ‚dunklen‘ Geschichten. Sie finden sich und ihre Lebenssituationen in den Geschichten wieder und merken, dass diese Texte etwas mit ihrem Leben zu tun haben⁷. Und das trotz oder gerade weil sie in ihnen Ängste wecken und bewusst oder unbewusst an selbst-erlebte furchterregende Situationen erinnern. Die Geschichten der mörderischen Sintflut, vom wehrlosen kleinen Mose im Schilfkörbchen, der von seiner Mutter getrennt wird, und vom Auszug aus Ägypten, bei dem der Todesengel in der zehnten Plage die Erstgeburt tötet, enden aber mit der Befreiung Israels durch Gott, denn im Grunde handelt es sich hier – und sogar bei der Beinahe-Opferung Isaaks – um Rettungserzählungen.

Von Gott als dem zu erzählen, der hoffnungslose Situationen in der Hand hält und wenden kann, ist eine verantwortungsvolle Aufgabe, um die wir uns nicht drücken dürfen, indem wir einfach die Not in ihrer geschilderten Heftigkeit ausblenden. Kindliche Erfahrungen können ebenso schlimm sein wie die Erwachsener. Krankheit, Krieg und Leid machen nicht halt vor jungen Menschen. Doch auch wenn Kinder hoffentlich in den meisten Fällen in ihren ersten Jahren noch nicht allzu viel Schlechtes erlebt haben, gilt doch zu bedenken, dass stattdessen kleinere Anlässe für sie existenziellere Bedeutung haben können.

Kinder brauchen Hiob

Kinder brauchen einen Ort, an dem solche Nöte und Zweifel angesprochen und thematisiert werden können. Wenn dies schulischerseits nicht im Religionsunterricht geschieht – wo dann? Zu Recht werden Kinder – spätestens wenn sie größer werden – biblische Geschichten als bedeutungslos und ‚kindisch‘ einstufen, wenn sie ihre Wirklichkeit nicht umfassend oder nur beschönigend zu beschreiben vermögen.

In biblischen Texten wie dem Hiobbuch allerdings nehmen Kinder teil an der ganzen Bandbreite menschlicher Erfahrungen, die Menschen des Alten Testaments mit Gott gemacht haben. Angst vor Verlust, das Gefühl von Hilflosigkeit und Ausgeliefertsein an stärkere Mächte wie auch die Erfahrung des Alleinseins sind Emotionen, die unseren Kindern nicht fremd sind. Wir können davon ausgehen, dass auch schon (oder auch gerade) die Wirk-

lichkeitserfahrung von Kindern genügend Widersprüchliches und Bedrängendes beinhaltet, um Hiob zu verstehen.

Diese Emotionen nicht zu thematisieren, hieße sie damit allein zu lassen. Sie im Kontext des Lernens von Gott zu thematisieren, heißt, zeigen, dass es in der Bibel um Dinge geht, die uns wirklich angehen, ihnen Ausdruck und Sprache geben und einen Hoffnungshorizont zu eröffnen⁸. Indem wir ihnen klar machen, dass dieses Buch gerade *nicht nur* für Kinder geschrieben wurde, zeigen wir, dass es *auch* für Kinder relevant ist.

1.2. Mögliche Vorbehalte aus theologischer Perspektive

Aber auch für die Lehrperson stellt das Buch Hiob im Zweifel eine Herausforderung dar. Mitunter bekommt man bei den meist gut besuchten Weiterbildungsangeboten zu Themen des Hiobbuches den Eindruck, dass das Interesse, aber vor allem auch die Fragen groß sind. Die Verquickung von intellektueller und existenzieller Problematik des biblischen Textes, die eine Besonderheit des Buches Hiob zu sein scheint⁹, führt einerseits also zu einer neugierigen Nachfrage, andererseits zu einer nicht geringen Verunsicherung. Lehrerinnen und Lehrer können zu der Auffassung kommen, im letzteren Fall lieber Abstand halten zu wollen von einer Thematik, mit der sie selbst ‚noch nicht durch sind‘. Um die Situation zu vermeiden, an kritischen Stellen im Unterricht Antworten schuldig bleiben zu müssen, wird nicht darauf gedrungen, das Hiobbuch stärker im schulischen Kontext zu thematisieren. Eine Einheit zu Hiob – zumal im Primarbereich – bleibt trotz inzwischen vorhandener und religionspädagogisch gut durchdachter Materialien in der Praxis *keine* Selbstverständlichkeit¹⁰. Hiob im Religionsunterricht? – Lieber (noch) nicht. Ob hier jedoch ein Verständnis der Rolle von Lehrerinnen und Lehrern zugrunde liegt, das es zu hinterfragen gilt, sowie ein Missverständnis darüber, welche Grundintention das Buch verfolgt, sei noch zu klären.

Zunächst jedoch sind es die möglichen fachlichen bzw. inhaltlich-theologischen ‚Vorbehalte‘, die im Vordergrund stehen und deren Anzahl tatsächlich deutlich macht, dass Verunsicherung bei Lesenden eine verständliche Reaktion ist. Die selbstkritische Wirkung relativiert sich jedoch, je mehr man zur Kenntnis nimmt, dass in wissenschaftlicher Hinsicht Eindeutigkeit und Klarheit nicht in Sicht sind.

„Wir können davon ausgehen, dass schon (oder auch gerade) die Wirklichkeitserfahrung von Kindern genügend Widersprüchliches und Bedrängendes beinhaltet, um Hiob zu verstehen.“

2. Ein Überblick über die Forschungslage: Offene Fragen und Problemstellen

Das Buch Hiob wirft tatsächlich viele Fragen auf. Um seine Ungereimtheiten zu erklären, hat es unterschiedlichste Versuche gegeben. Die Frage nach der Einheitlichkeit des Buches, nach dem Verfasser, den Entstehungsumständen und seinem Sitz im Leben möchte ich kurz beleuchten – auch weil die Vielfalt der Antworten deutlich macht, dass eine gewisse Ratlosigkeit nicht nur für den laientheologischen Blick auf das Buch typisch ist.

Lauter Ungereimtheiten

So ist es kein Zeichen von eigener Unzulänglichkeit, sondern von aufmerksamer Beobachtung, wenn Lesende verwirrt sind von Widersprüchen und offengebliebenen Fragen. Das Gefühl, das sich nach vollendeter Lektüre bei vielen Leserinnen und Lesern einstellt, ist häufig geprägt von Unzufriedenheit, nicht selten mit sich selbst. Hat man doch beim Lesen deutlich bemerkt, dass es hier wohl um gewichtige Fragen geht, aber deren Antwort auch nach der mühevollen Auseinandersetzung mit dem Text noch immer nicht zu greifen vermocht. Viele Spannungen im Text tragen dazu bei, dass der Leser oder die Leserin mehr verunsichert als bestärkt wird. Denn wer das Buch liest, kommt nicht umhin, sich zu fragen, woher der ‚andere‘ Hiob ab Kapitel 3 kommt, der nicht demütig duldet, sondern Gott ohne Zurückhaltung anklagt, dabei einen völlig anderen Sprachstil benutzt und außerdem nicht Städter, sondern ‚Lande‘ ist. Ebenso irritiert, wieso der Satan in seiner doch sehr wichtigen Funktion als Initiator der für Hiob verhängnisvollen Wette nach Kapitel 2 überhaupt nicht mehr auftaucht. Liegt es an der eigenen fehlenden Konzentrationsfähigkeit, dass die Lektüre der drei (?) Redegänge zwischen Hiob und seinen Freunden ermüdet, und ist die Müdigkeit des Lesers oder der Leserin der Grund dafür, dass der Gedankenfortschritt hier schwer zu erkennen ist und Personen ihre Standpunkte zu wechseln scheinen? Und wer ist dieser Elihu, der ohne Vorwarnung und Einführung sechs Kapitel (32–37) am Stück durchredet, ohne dass ihn jemand von den anderen Protagonisten zur Kenntnis nehmen würde?

Was man eigentlich wissen wollte

Wäre man noch gewillt, solche ‚Details‘ bei der Suche nach Antworten auf wirklich wichtige Lebensfragen

zu vernachlässigen, stößt man jedoch auch und vor allem bei der Bestimmung der Gesamtaussage des Buches auf Probleme. Was man doch eigentlich wirklich wissen wollte, ist, wie man im Vergleichsfalle selbst reagieren sollte. Dazu müsste man wissen, wer in diesem Buch denn nun eigentlich der Bösewicht ist und wer als Vorbild dienen kann. Und vor allem, ob Hiobs Anklagen an Gott ein blasphemischer Affront sind oder zum Nachahmen empfohlen werden können?

Aber keiner der Charaktere ist eindeutig gut oder schlecht einzuordnen. Nicht einmal Satan, ist er doch als Initiator der Wette nur tätig innerhalb seiner Funktion als ‚Prüfer‘, wobei das Unglück auch im weiteren Verlauf des Buches immer klar auf Gott selbst zurückgeführt wird. Ebenso sind die Freunde Hiobs ambivalent: Sie kommen als Unterstützer und stehen Hiob bei. Durch ihr Schweigen und Trauern erweisen sie sich als echte Freunde. Doch sobald sie ihren Mund auf tun, wirken ihre anfangs sicher gut gemeinten ‚Rat-Schläge‘ wie Fausthiebe auf den schon Geschundenen. Mechanistisch werden religiöse Lehren auf Hiobs Leben angewandt und bewirken Verzweiflung und Wut beim Betroffenen und schließlich seine Abkehr vom Gespräch.

Aber was sie sagen, entbehrt dennoch nicht einer gewissen Logik¹¹. Die Überzeugungskraft eines weltimmanenten Wirkzusammenhangs von Tat und Folge ist auch heute noch groß und keineswegs veraltet. Wer sich schuldig macht, auf den wird das Unglück irgendwann zurückfallen – bzw. „*wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein*“ (Spr 26,27), wie es uns die weisheitliche Tradition lehrt. Zudem bestimmt diese Welt-sicht auch weite Teile des Alten Testaments, die vornehmlich geprägt sind durch deuteronomistische Theologie. Gleichzeitig kann aber auch davon ausgegangen werden, dass dem Tun-Ergehen-Zusammenhang innerbiblisch schon früh widersprochen wurde. Eine „*Krise der Weisheit*“ kommt daher nicht erst durch Hiob ins Rollen¹². Gilt der Tun-Ergehen-Zusammenhang nun aber als aufgehoben?

Auch in dieser Frage verwirrt den Leser oder die Leserin die schlussendliche göttliche Beurteilung der Freunde in Ijob 42,7, nach der sie in Gottes Ohren „*nicht recht von mir geredet [haben] wie mein Knecht Hiob*“. Sollen wir uns dann also doch ein Beispiel an Hiob nehmen, fluchend und schimpfend Gott anklagen und ausdauernd alle Schuld von uns weisen? Aber weshalb maßregelt Gottes Stimme aus dem Wettersturm dann den vor-

„So ist es kein Zeichen von eigener Unzulänglichkeit, sondern von aufmerksamer Beobachtung, wenn der Leser oder die Leserin verwirrt ist von Widersprüchen und offengebliebenen Fragen.“

bildlichen Helden der Geschichte? Und setzt dieser autoritäre Gott in seinen wilden Reden, die nicht auf Hiobs eigentliche Fragen eingehen, den viel diskutierten Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht erst außer Kraft, um dann besagte Weltenordnung wieder durch sein Tun zu bestätigen, indem er Hiob am Ende des Buches für sein Verhalten belohnt?

„Das Buch Hiob stiftet so viel Unruhe, dass man schon vermutet, dass sich gerade dahinter seine eigentliche Intention verbirgt.“

Stadien im Trauerprozess todkranker Menschen beschreibt¹⁷. Oeming entdeckt bei Hiob Phasen der Verleugnung eigenen Leids, der Depression, des Aufbegehrens und schließlich Annahme der eigenen Situation. Das Buch sei als poimenisches

Handbuch für den Umgang mit Trauernden verfasst, zeige es doch exemplarisch verschiedene Modelle des Trostes auf.

Theorien über das Hiobbuch

Es ist hilfreich, bei der Vielfalt der hier gestellten Fragen zu unterscheiden zwischen denen, die den Entstehungsprozess des Buches betreffen, und denen, die nach der theologischen Gesamtintention fragen.

Hinsichtlich der Entstehung werden die Fragen innerhalb der Forschung in zwei Richtungen beantwortet. Einmal wäre es möglich, für die Brüche im Text eine diachrone Entstehungsgeschichte des Buches anzunehmen. Widersprüchliche Konzeptionen sind Anzeichen für mehrere Verfasser mit unterschiedlichen Vorstellungen. Und plötzliche Veränderungen sind nachträgliche Einschübe. So gibt es – ausgehend von der Uneinheitlichkeit des Textes – zum Teil sehr komplexe Theorien über seine Entstehung, die viele redaktionsgeschichtliche Schichten voneinander abheben. Nicht nur, dass der Rahmen und der Dialogteil von unterschiedlichen Autoren stammen sollen, außerdem werden das Lied der Weisheit (Ijob 28), die Elihu-Reden (Ijob 32-37) und viele Stücke der Freundesreden und Gottesreden (Ijob 4-42) als sekundär angesehen¹³. Von einem Konsens ist man indes weit entfernt. Die vielfältigen Hypothesen zur Klärung der Herkunft des Textes bleiben unbefriedigend, tragen sie doch wenig zur Klärung der Gesamtintention bei. Die Kritik an einer Überbetonung der Frage nach der Entstehung ist nicht mehr zu überhören¹⁴. Und so konzentrieren sich andere Arbeiten demgegenüber auf die Endgestalt des Buches¹⁵.

Wird einerseits die Uneinheitlichkeit des Textes behauptet, so findet man vor allem in Israel und den USA Stimmen, die das Hiobbuch für eine durchkomponierte Einheit halten¹⁶. Aber auch in hiesigen Breiten wird die Position vertreten, Spannungen und Brüche des Buches seien beabsichtigte Stilmittel eines Autors und damit als Denkaufforderung an den Leser zu verstehen. So hält zum Beispiel M. Oeming den Verfasser für einen psychologisch geschulten Seelsorger, der in den sich widerstreitenden Hiobbildern verschiedene

So überzeugend es klingt, so sehr irritiert jedoch die Tatsache, dass sich in ähnlich kohärenter Weise eine *Vielzahl* an Vorschlägen zur Gesamtaussage des Hiobbuches bzw. seines Sitzes im Leben nebeneinander auf dem ‚theologischen Markt‘ finden. Das Hiobbuch sei eine stilisierte Gerichtsverhandlung¹⁸, ein überdimensionierter Klagepsalm¹⁹, ein Lesedrama²⁰, ein Theaterstück²¹, eine medizinische Abhandlung²² und einiges mehr.

Chaos als Programm

Es liegt also vielleicht näher, statt eines „*monothematischen*“ einen „*metathematischen Zugang*“²³ zur Interpretation zu wählen und dem Text zuzutrauen, dass er eine „*indirekte Mitteilung*“ über sich selbst macht. Auch hierzu sind mehrere Vorschläge gemacht worden. Man könnte das Buch als Traumnovelle oder als durch seine bewusste Entgegensetzung widersprüchlicher Gesamtkonzeptionen ironisch gemeintes Werk²⁴ verstehen. E. Bloch interpretiert es als klassisch atheistische Absage an Gott²⁵. Und Konrad Schmid schließlich krönt die Reihe der Ausleger, indem er das Buch als Dekonstruktion von Theologie schlechthin versteht²⁶.

Bevor der theologisch interessierte Leser nun unter der Last der offenen Fragen und sich widerstreitenden Antwortversuche deprimiert zusammenbricht, könnte die Feststellung hilfreich sein: Das Buch Hiob stiftet so viel Unruhe, dass man schon vermutet, dass sich gerade dahinter seine eigentliche Intention verbirgt. Gemeinsam ist diesen letzten Interpretationen nämlich ein Paradigmenwechsel: „*Die Vielfalt sei, so die Hoffnung, nicht Problem, sondern Schlüssel der Auslegung.*“²⁷ Das bedeutet für den Leser und die Leserin, dass es keine Alternative gibt zu dem Gefühl der Orientierungslosigkeit bei der Lektüre und dies daher auch kein Grund sein sollte, das Buch Hiob aus einem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit heraus zurück in den Schrank zu stellen. Aus welchem Grund jedoch könnte es sich lohnen, ein solches ‚Teufelswerk‘, das mich absichtlich verunsichert, in den Unterricht zu bringen?

3. Das Buch Hiob im Unterricht: Ein pädagogisches Konzept mit starker Lehrer*innenrolle²⁸

Ich fasse zusammen: Die Lektüre des Hiobbuches bewirkt zunächst eine gewollte Verunsicherung seiner Leserinnen und Leser, um dann eine Aussage auf der Meta-Ebene über die Problematik theologischer Wahrheitssuche zu machen. Ich glaube, dass gerade hierin die pädagogische Intention des Hiobbuchs besonders deutlich wird. Denn nun kann sich der Leser oder die Leserin, die eigene Begrenztheit relativierend, mit seiner oder ihrer eigenen Stimme in den Dialog der Figuren und Standpunkte einbringen. In diesem Dialog gibt es viele unfertige Standpunkte, wie man an den sich immer wieder widersprechenden Antwortversuchen der Freunde, Hiobs, seiner Frau, Elihus und selbst der Stimme Gottes auf die Frage nach dem Leid im Buch selbst erkennen kann. Aber nicht nur Figuren sind Teilnehmer dieses Dialogs der Formen, auch Gattungskomplexe und Ideenwelten sind am Diskurs beteiligt. Sie bilden ab, wie Menschen um Wahrheit ringen und auf dem Weg dahin in viele Sackgassen geraten²⁹.

In seiner Unabgeschlossenheit beinhaltet dieser Dialog eine Aufforderung an den Leser und die Leserin, sich auf eine nun persönlichere und existenziell verwickeltere Art und Weise selbst mit einzubringen. Ein echtes Sich-Einlassen scheint jetzt möglich³⁰. Damit wird also der Dialog auf eine höhere Stufe gehoben – ich glaube, dass dies eine gewollte Wirkung des im Endtext vorliegenden Hiobbuchs ist, wahrscheinlich absichtsvoll geplant durch einen pädagogisch ambitionierten Autor. Es handelt sich hier meines Erachtens um ein durchdachtes pädagogisches Konzept. Der Dialog als favorisierte ‚Unterrichtsmethode‘ bildet aber auch exemplarisch ab, wie sich im Zusammenspiel und in der Auseinandersetzung mit anderen Wahrheit ereignen kann³¹. Hiobs Fragen ist am Ende des Buches befriedet. Hiobs Erkennen bleibt als ‚dialogische Wahrheit‘ aber immer abhängig von den jeweiligen Sprechern und dem von ihnen konstituierten Dialog. Eine Verallgemeinerung scheint auch im Nachhinein schwierig. Im Hiobbuch ist zu erkennen, wie sich Wahrheit niemals nur durch eine Stimme – und sei es die Stimme Gottes – ausdrücken lässt. Stattdessen macht es mit all seinen Stilmitteln deutlich, dass die Suche nach Wahrheit nie mit einem Dogma enden darf, das alle Fragen zum Schweigen bringt³².

„Im Hiobbuch ist zu erkennen,
wie sich Wahrheit niemals
nur durch eine Stimme – und
sei es die Stimme Gottes –
ausdrücken lässt.“

Bringen wir nun als Religionslehrer und -lehrerinnen das Buch mit in den Unterricht, bleibt dieser Anspruch an uns bestehen. Auch dann sind wir aufgefordert, uns mit unseren Fragen und unfertigen Standpunkten in einen Dialog einzubringen und daran Schülerinnen und Schüler, Kinder und Jugendliche teilnehmen zu lassen. „*Theologisieren mit Hiob*“ könnte man einen Unterrichtsstil nennen, der ein Verständnis von Lehrerinnen und Lehrern zugrunde legt, die nicht immer Antworten parat haben müssen, sondern den Mut haben, sich in Frage stellen zu lassen und sich in die Suche nach dialogischer Wahrheit einzubringen. Das Buch Hiob macht es uns vor: theologische Diskussionen miteinander führen, aber auch zusammen Fragen stellen und Erfahrungen zur Sprache bringen, klagen, dabei die Sprechrichtung zu Gott wahren. Sich vom biblischen Buch erzählen lassen, wie es ausging. Dass Hiob zu Ende klagen konnte. Dass Gott das Leid schließlich beendete. Die Bibel redet dabei von Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben, auch Kinder. In ihr finden wir keine Theorie über Gottes Wesen, aber ein Hoffungs- und Orientierungsangebot. In diesem Sinne: Keine Angst vor Hiob!

Anmerkungen

- 1 Georg Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Theologie und Literatur, Religion und Ästhetik*, Mainz 1994.
- 2 Vgl. exemplarisch *Christoph Heinrich Kratzenstein*, *Kinder- und Bilder-Bibel*, Erfurt 1737.
- 3 Im religionspädagogischen Bereich gibt es inzwischen unter vielen anderen Kinderbibeln auch sehr gute Adaptionen des Buches (z.B. *Diana Klöpfer – Kerstin Schiffner*, *Gütersloher Erzählbibel*, Gütersloh 2004). Im Religionsunterricht hält Hiob unter dem Gesichtspunkt der Klage und ihres therapeutischen Aspekts Einzug in die Klassenzimmer (vgl. *Rainer Oberthür*, *Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht*, München 2006). Diesen Prozess gilt es zu unterstützen und auf weiteres im Hiobbuch vorhandenes religionspädagogisches Potential hin zu erweitern sowie Vorbehalte auszuräumen.
- 4 Eine Untersuchung der Gotteseigenschaften in gängigen Kinderbibeln ergibt eine Abnahme der Allmacht sowie eine Zunahme von Güte; vgl. *Ruth B. Bottigheimer*, *Der veränderliche Charakter Gottes*, in: *Kinder und Schulbibeln – Probleme ihrer Erforschung*, hg. v. Gottfried Adam – Rainer Lachmann, Göttingen 1999, 90-103.
- 5 Vgl. *Ingrid Schoberth*, „...wie eine Stange, schräg im Fluss“. Zur Propädeutik des Redens von Gott im Religionsunterricht: *Pastoraltheologie* 94 (2005) 273-286.
- 6 Vgl. dazu *Michael Fricke*, ‚Schwierige‘ Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe (*Arbeiten zur Religionspädagogik*, Bd. 26), Göttingen 2005.
- 7 Vgl. *Irmgard Weth*, *Die dunklen Seiten des Alten Testaments*, in: *Das AT in Kinderbibeln*, hg. v. Gottfried Adam – Rainer Lachmann – Regine Schindler, Zürich 2003, 153-169.

- 8 Vgl. *Eva Jenny Korneck*, „Wer ist ein Lehrer wie Du?“ Das Hiobproblem im Religionsunterricht; in: Axel Graupner – Manfred Oeming (Hgg.), *Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches* (Biblisch-Theologische Studien 153), Neukirchen-Vluyn 2015, 171-204, sowie *Ingrid Schoberth*, *Diskursive Religionspädagogik*, Göttingen 2009, 25f.
- 9 Vgl. vor allem *Jürgen Ebach*, *Streiten mit Gott. Hiob, Teile 1-2*, Neukirchen-Vluyn 1995/1996.
- 10 Gegen *Michael Fricke*, Rez. zu: *Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept. Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen: ThLZ 1/2016*, 136-138.
- 11 Vor allem Elihu, der letzte und jüngste „Freund“, findet in der pädagogischen Intention Gottes eine Erklärung für Hiobs Leid, die auch heute immer wieder in entsprechenden Situationen von Menschen als *ultima ratio* vorgetragen wird – und das auch im Rückblick nicht selten von den Leidenden selbst. Im Judentum zum Beispiel ist Elihu mit seinen Reden positiv belegt.
- 12 Vgl. *Melanie Köhlmoos*, Gott im argumentativen und im narrativen Urteil. Zum Verhältnis zwischen Erzählung und Dialogdichtung im Hiobbuch; in: Leonie Ratschow – Hartmut von Sass, *Die Anfechtung Gottes. Exegetische und systematisch-theologische Beiträge zur Theologie des Hiobbuches* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Bd. 54), Leipzig 2016.
- 13 Vgl. *Manfred Oeming*, *Das Hiobbuch in der neuesten Forschung*; in: Wolfgang Kraus – Martin Rösel (Hgg.), *Update Exegese 2.1. Ergebnisse gegenwärtiger Bibelwissenschaft*, 2015, 59-67, 60. Bekannte Vertreter im deutschsprachigen Raum sind z. B. *Otto Kaiser*, *Das Buch Hiob*, Stuttgart 2006; *J. van Oorschot*, *Gott als Grenze*, Berlin-New York 1987 sowie *ders.*, *Die Entstehung des Hiobbuches*, in: Th. Krüger – M. Oeming – K. Schmid – Chr. Uehlinger (Hgg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005* (ATHANT Bd. 88), Zürich 2007, 165-184; *M. Witte*, *Vom Leiden zur Lehre* (BZAW 230), Berlin-New York 1994; *ders.*, *Job. Das Buch Ijob/Hiob*, in: M. Karrer – W. Kraus (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Band II*, Stuttgart 2011, 2041-2126; *W.-D. Spring*, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte* (BZAW 336), Berlin-New York 2004; *R. M. Wanke*, *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch* (BZAW 421), Berlin-New York 2011.
- 14 Vgl. z.B. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, „Das Buch Ijob“, in: Erich Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2015, 417ff.
- 15 Vgl. z.B. *Gerhard Kaiser*, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*, in: *ders.* – Hans-Peter Mathys, *Das Buch Hiob*, 3-119, 7.
- 16 So z.B. *B. S. Childs*, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979-2010; *J. P. Fokkelmann*, *The Book of Job in Form. A Literary Translation with Commentary* (Studia Semitica Neerlandica 58), Leiden – Boston 2012; *L. Seow*, *Job 1-21. Interpretation and Commentary, Illuminations*, Grand Rapids 2013 (mit Ausnahme der Elihu-Reden); vgl. *Oeming*, *Neueste Forschung* (Anm. 13), 61.
- 17 Vgl. *Manfred Oeming – Konrad Schmid*, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid* (Biblisch-theologische Schriften 45), Neukirchen-Vluyn 2001; *ders.* – *Wolfgang Drechsel*, *Das Buch Hiob – ein Lehrstück der Seelsorge? Das Hiobbuch in exegetischer und poimenischer Perspektive*, in: Krüger u. a., *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (Anm. 13), 421-440.
- 18 Vgl. *H. Richter*, *Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens* (ThA 11), Berlin 1959.
- 19 Vgl. *C. Westermann*, *Der Aufbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler*, Stuttgart 2¹⁹⁷⁷.
- 20 Vgl. *Melanie Köhlmoos*, *Textstrategie im Hiobbuch*, Tübingen 1999.
- 21 Vgl. *B. Klinger*, *Im und durch das Leiden lernen. Das Buch Ijob als Drama* (BBB 155), Hamburg 2007.
- 22 Vgl. *A.M. Gotto*, *Suffering, Medicine, and the Book of Job: Journal of Religion, Disability & Health 16* (2012) 420-431.
- 23 Vgl. *Hartmut von Sass*, *Einleitung: Gibt es eine Anfechtung Gottes? Zur Aktualität der Theologie im Hiobbuch*, in: Leonie Ratschow – Hartmut von Sass, *Die Anfechtung Gottes*, Leipzig 2016, 9-38, 16.
- 24 Vgl. *David J.A. Clines*, *Coming to a Theological Conclusion: The Case of the Book of Job*; in: *The Centre and the Periphery. A European Tribute to Walter Brueggemann*, ed. by Jill Middlemas, David J.A. Clines, Else Holt, Scheffield 2010, 209-223.
- 25 Vgl. *Ernst Bloch*, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968.
- 26 Vgl. *Konrad Schmid*, *Das Hiobproblem und der Hiobprolog*, in: Oeming – Schmid, *Hiobs Weg* (Anm. 17), 9-34; *ders.*, *Innerbiblische Exegese und Schriftkritik im Hiobbuch*, in: Th. Krüger u.a., *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (Anm. 13), 241-261.
- 27 Vgl. *von Sass*, *Einleitung* (Anm. 23), 14.
- 28 Vgl. *Eva Jenny Korneck*, *Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept*, Münster 2014.
- 29 Ich habe gezeigt, wie dabei verschiedene Textteile oder ganze Figuren des Buches bestimmte Standpunkte in der exemplarischen Diskussion um das Leid darstellen, vgl. *ebd.*, 92-120.
- 30 In diesem Sinne auch *Oeming*, *Neueste Forschung* (Anm. 13), 61: „*Mir selbst scheint die bewusste Strategie der Bucharrangeure zu sein, den Leser in einen Diskurs zu verstricken und zu verunsichern und ihn so herauszufordern und im Prozess der Selbst- und Gotteserkenntnis voranzubringen.*“
- 31 Vgl. dazu die Unterscheidung von dialogischer und monologischer Wahrheit in *Carol A. Newsom*, *Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth: Journal of Religion 76.2* (1996) 290-306.
- 32 Vgl. *Korneck*, *Wer ist ein Lehrer wie Du?* (Anm. 8), 179.



Dr. Eva Jenny Korneck ist Akademische Rätin am Institut für Evangelische Theologie der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

Hiob-Variationen im Film

Von Reinhold Zwick

Dass die Theodizeefrage als die wohl größte Herausforderung des Glaubens an einen allgütigen und allmächtigen Gott auf vielfältige Weise auch im populären Erzählraum des Kinos nachklingt, ist nicht überraschend. Ebenfalls nicht überraschend ist dabei, dass das Buch Hiob als die bedeutendste biblische Bearbeitung dieser Frage in der inzwischen über 120jährigen Geschichte des Films kein einziges Mal direkt zu verfilmen gesucht wurde. Denn seine langen, in poetischer Sprache gefassten Redegänge sind zu wortzentriert und handlungsarm, als dass sie einen guten Filmstoff abgäben. Anders verhält es sich mit den rahmennden Prosateilen. Die durch diese geprägte Grundbewegung des Buches – mit dem rapiden Niedergang des Titelhelden und dem überbordenden Happy End – folgt in ihrer Dynamik interessanterweise der basalen Struktur einer Komödie: jener U-förmigen Kurve des Abstiegs zu einem Tiefpunkt und dann hin zu einem die Ausgangssituation positiv überbietenden Finale. So kommt es nicht von ungefähr, dass die meisten Filme mit expliziten oder deutlich wahrnehmbaren impliziten Hiob-Bezügen Komödien sind¹. Natürlich gibt es aber auch eine Reihe eindringlicher Dramen, die dezidiert auf das Buch Hiob rekurren.

Dazu gehört der herausragende russische Film „Leviathan“ (RU 2014) von Andrej Swjaginzew², der bereits im Titel das biblische Bezugfeld aufruft. Der Film erzählt von der Zerstörung der privaten und sozialen Existenz des Automechanikers Kolja, der vom machthungrigen Bürgermeister seiner Gemeinde um sein Grundstück gebracht wird, weil dieser zur Förderung seiner politischen Karriere darauf (sinnigerweise) eine Kirche errichten will. Der Filmtitel verweist in diesem Horizont auch auf den „Leviathan“ von Thomas Hobbes, hier

als Symbolgestalt für einen totalitären staatlichen Machtapparat. Am Tiefpunkt seines Lebens, dem Alkohol verfallen, begegnet Kolja einmal dem Dorfpopen. Dieser erzählt ihm vom biblischen Leviathan und von Hiob, der alles geduldig ertragen habe, um dann am Ende überreich belohnt zu werden. Doch anders als im märchenhaften Finale der biblischen Erzählung gibt es für den russischen Hiob kein Happy End³.

Auch Terrence Malick vernetzt sein 2011 in Cannes mit der „Goldenen Palme“ ausgezeichnetes Drama „The Tree of Life“ (US 2011) explizit mit dem Buch Hiob. Malicks autobiographisch grundierter Film schildert den Zerfall einer amerikanischen Durchschnittsfamilie, der mit dem unerwarteten Tod des mittleren der drei Söhne (gerufen „R.L.“) einsetzt. Wie einen Notenschlüssel stellt Malick der komplexen Partitur seiner Erzählung ein Motto-Zitat aus den Gottesreden des Buches Hiob voran (Hiob 38,4a.7), das die Größe wie auch die Unergründlichkeit von Gottes Handeln markiert. Das Zitat eröffnet zugleich einen biblischen Subtext, der den ganzen Film durchgreift, aber in dessen Mitte nochmals an die Erzähloberfläche gehoben wird: mit einer das Hiob-Buch aufnehmenden Trauerpredigt. Was der Priester beim Requiem für R.L. sagt, könnte auch eine Grundlage für eine spannende Diskussion im Unterricht sein.

„Auch gute Menschen werden vom Unglück heimgesucht. Wir können uns nicht davor schützen. [...] Vertraut ihr denn auf Gott? Auch Hiob stand dem Herrn nahe. Sind eure Freunde und Kinder eure Sicherheit? Es gibt kein Versteck auf der ganzen Welt, in dem uns das Unglück nicht fände. Keiner von uns weiß, wann die Sorge bei ihm anklopft, ebenso wenig, wie Hiob es wusste. Als Ijob alles genommen wurde, da

wusste er, dass der Herr es war, der ihm alles nahm. Er strebte nicht mehr nach Irdischem. Er strebte nach dem, was immer währt. Sieht allein der Gottes Hand, der sieht, dass er gibt? Oder sieht nicht auch der Gottes Hand, der sieht, dass er nimmt? Sieht denn allein derjenige Gott, der sieht, dass Gott auf ihn blickt? Oder sieht nicht auch derjenige Gott, der sieht, wie sich Gott von ihm abwendet?“ (01:01:30ff)

Für einen über das Medium Spielfilm anzubahnen gesuchten Zugang zur Theodizeefrage und auch zum Buch Hiob im Religionsunterricht sind die grandiosen Filme von Swjaginzew und Malick leider wohl zu lang und zu vielschichtig. Bestenfalls wären sie im Rahmen einer längeren Unterrichtseinheit in der Oberstufe denkbar. Für den Unterricht empfehlen sich die Hiob-Komödien: Das Leichte ist ja nicht automatisch das Seichte, und über Humor, Ironie und Satire lassen sich oftmals gerade die besonders schweren Themen besser verhandeln, als wenn die Zuschauer obendrein noch mit der Wucht einer Tragödie belastet werden. Deshalb soll im Folgenden auf zwei Hiob-haltige Komödien hingewiesen werden.

„Bruce Allmächtig“

(Tom Shadyac; US 2003)

Trotz zumeist wenig freundlicher Kritiken mauserte sich die bisweilen recht klamaukige Komödie „Bruce Allmächtig“ zu einem großen Kinoerfolg und einem Dauerbrenner in der sog. Zweitauswertung. Der Film erzählt von der tiefen Lebenskrise des Fernsehreporters Bruce (Jim Carrey), dessen Karriere ins Stolpern gerät. Nach einer Serie kleinerer Missgeschicke verliert er schließlich alles, was sein Leben bislang getragen hat: seine Anstellung beim Sender und seine geliebte Lebensgefährtin, die sich zermürbt von seinem ewigen Klagen über sein Schicksal von ihm trennt. In tiefster Verzweiflung und voller Hader mit Gott, dem er jede Gerechtigkeit abspricht, setzt sich Bruce eines Nachts in



Abb. 1: „Bruce Allmächtig“. Bruce klagt Gott an (Screenshot: DVD von „Touchstone Home Entertainment“)

sein Auto, um sich abzulenken. Niedergedrückt und ratlos fleht er während der Fahrt Gott an: „Gib mir ein Zeichen, oh Herr!“ Aber er übersieht das Zeichen, das ihm gegeben wird, und fährt auch noch sein Auto zu Schrott. Zornentbrannt schleudert Bruce erst seinen Rosenkranz von sich, und dann ein herausforderndes „zerschmettere mich!“ in den dunklen Himmel (s. Abb. 1). Und tatsächlich: Gott (Morgan Freeman) meldet sich und es kommt schließlich zu einer Begegnung mit ihm. Gott verleiht dem mit seinem göttlichen Handeln unzufriedenen Bruce die Vollmacht, für eine bestimmte Zeit und eine begrenzte Region seinen ‚Job‘ zu machen. Diese Lizenz zeitigt fatale Konsequenzen: Bruce ist schnell überfordert, vor allem von all den Bitten und Klagen der Menschen, die an ‚Gott‘, also jetzt an ihn herangetragen werden. So schaltet er seinen Gottes-Computer einfach auf ‚alle Bitten erhören‘, was rasch ein totales Chaos zur Folge hat. Bruce muss kapitulieren, muss demütig werden. Doch Gott erbarmt sich des Reuigen: Bruce bekommt seinen Job zurück und auch seine Partnerin söhnt sich mit ihm aus. Das Lebensglück ist ihm wieder hold, mehr als jemals zuvor.

Nicht nur in dem dezidiert an Gott adressierten Aufbegehren von Bruce gegen sein Schicksal ist das Buch Hiob in dieser Filmerzählung präsent, sondern auch in deren dramatischer Anlage: Diese folgt der zuvor erwähnten U-förmigen, ‚komischen‘ Bewegung des Hiob-Buches (vgl. die Grafik in Abb. 2): Nach einer rasanten Serie von Katastrophen langt der Titelheld im Film wie in der Bibel auf einem absoluten Tiefpunkt an. Die sehr langgestreckte Talsohle des biblischen Buches mit den schier endlosen, sich teilweise im Kreis drehenden Wechselreden von Hiob und seinen Ratgebern überspringt der Film. Stattdessen wechselt die Filmhandlung gleich zu den Gottesreden, setzt diese aber originell in Handlung um: Im biblischen Buch entfalten diese Reden das Geheimnis der Schöpfungsordnung und ihre Undurchschaubarkeit für den begrenzten menschlichen Verstand. Und schließlich ‚ergibt sich‘ Hiob und lässt ab von seiner Rebellion gegen Gott. In „Bruce Allmächtig“ vermittelt Gott dem Titelhelden sein Programm nicht durch Worte, sondern lässt es Bruce durch sein eigenes Tun und Ergehen, also am eigenen Leibe erfahren, indem er ihn ‚probeweise‘ an seiner Stelle agieren lässt. Das desaströse Scheitern von Bruce schon mit seiner begrenzten ‚göttlichen‘ Vollmacht ist eine phantasievolle Variation des Grundthemas der Gottesreden im Buch Hiob: der Unergründlichkeit von Gottes Handeln, mit dem er seine Schöpfung im Lot hält. Und wie bei Hiob folgt dann auch bei Bruce seiner Kapitulation eine überschäumende Wiederherstellung, ja Überbietung seines früheren Glücks.

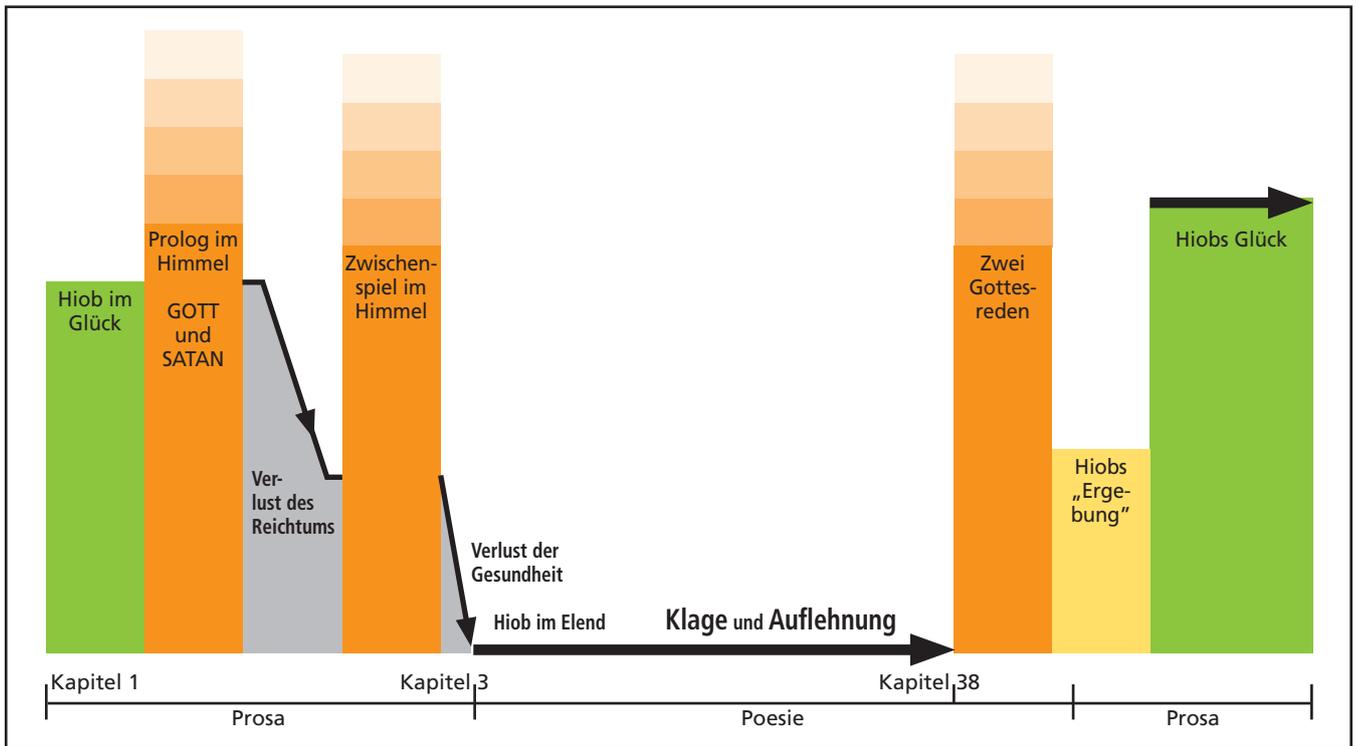


Abb. 2: Dramaturgie des Buches Hiob (Grafik © Reinhold Zwick)

Diese Beziehungen zwischen einem populären Film und dem biblischen Buch herauszuarbeiten, dürfte ein reizvoller und gewinnbringender Gegenstand für den Religionsunterricht sein (und ist gut bereits in der Sekundarstufe I denkbar). Dabei wird auch exemplarisch sichtbar, wie populäre Filme auf biblische Traditionen reagieren – mehr noch: Es wird deutlich, dass die Bibel kein verstaubtes Buch ist, sondern bis heute bedeutungsproduktiv ist.

„A Serious Man“

(Ethan und Joel Coen, US 2009)

Strukturell vergleichbar mit „Bruce Allmächtig“, aber weniger explizit sind die Hiob-Referenzen in „A Serious Man“, einem Werk der in einer jüdischen Familie aufgewachsenen Brüder Ethan und Joel Coen. Im Mittelpunkt steht der Mathematikdozent Larry Gopnik (Michael Stuhlbarg): Ein (wie Hiob) durch und durch redlicher Mann, der mit seiner Frau und den beiden halbwüchsigen Kindern ein gutbürgerliches Leben führt. Doch dann überschlagen sich in hiobesker Verdichtung die Katastrophen: Seine Frau verliebt sich ausgerechnet in einen ältlichen Widerling und will die Scheidung. Gleichzeitig rückt Larrys erhoffte Festanstellung an der Universität in weite Ferne, als ihn

ein Student, um eine bessere Note zu erpressen, fälschlich der Vorteilsnahme beschuldigt. Zudem hat Larrys Sohn ein wachsendes Drogenproblem und seine Tochter gerät in schlechte Gesellschaft. Als wäre das nicht genug, muss sich Larry auch um seine Gesundheit Sorgen machen und eskaliert die ewige Fehde mit seinem Nachbarn. Wegen des Scheidungsbegehrens seiner Frau sucht Larry nicht nur bei einem Anwalt, sondern auch bei drei Rabbinern Rat, die natürlich auf die Freunde Hiobs transparent sind. Aber die Gott-Gelehrten – selbst der vermeintlich weiseste und älteste von ihnen – raunen nur verschrobenes



Abb. 3: „A Serious Man“. Larrys Sohn (im Vordergrund) beobachtet mit Mitschülern den Tornado (Screenshot: DVD von „Universum Film“)

Zeug, das Larry keinen Deut weiterhilft, sondern nur noch in tiefere Verzweiflung sinken lässt. Doch dann, wie im phantastischen Finale des Hiob-Buches, wenden sich die Dinge plötzlich – hier allerdings recht schwarzhumorig formatiert: Der neue Partner seiner Frau stirbt bei einem selbst verschuldeten Verkehrsunfall und Larrys Frau kehrt zu ihm zurück. Um die Erpressung an der Uni zu beenden, ‚ergibt sich‘ Larry und trägt dem kriminellen Studenten die erzwungene bessere Note ein; und mit der Einstellung der falschen Anschuldigungen ist der Weg zur Festanstellung bereitet. Schließlich ist die Familie beim feierlichen Bar-Mitzwa-Gottesdienst für Larrys Sohn versammelt, und diesem gelingt es auf miraculöse Weise, seinen Bibeltext wunderbar vorzutragen, obwohl er so high ist, dass er es kaum zum Lesepult geschafft hatte.

Bis zu diesem Punkt wird auch im Film der Coen-Brüder die Grundbewegung des Hiob-Buches durchlaufen, wobei dieses Mal nicht die biblischen Gottesreden, sondern die Dialoge mit den Freunden Hiobs frei variiert werden. Doch dann kippt die Film-Erzählung plötzlich nochmals um – ins Düstere, Tragische: Larry erhält einen dringenden Anruf von seinem Arzt, und man weiß sofort, dass die Röntgenaufnahmen, die er besprechen möchte, sehr besorgniserregend sind. Währenddessen ist Larrys Sohn in der Schule. Da zieht ein gewaltiger Tornado auf. Nicht genug, dass der Lehrer den Schlüssel für den Schutzraum nicht findet: Die Schüler gehen sogar ins Freie, um sich das Schauspiel des nahenden Sturms anzusehen (s. Abb. 3). So kehrt der Film am Ende zum Anfang des Hiob-Buches zurück: zur schweren Erkrankung des Helden (Hiob 2,1-10) und zu dem Gewittersturm, der Hiobs Kinder hinwegfegt (Hiob 1,19). Damit wird die ‚komische‘ Grundbewegung des biblischen Buches in eine tragische umgestülpt. Mit dieser Inversion erhält die satirische Variation des biblischen Buches eine ausgesprochen religionskritische Kontur: Wie zuerst die Rabbis versagen, so wendet auch Gott nicht mehr alles zum Guten, sondern lässt neues, noch größeres Unheil über den neuen Hiob und seine Familie hereinbrechen.

Allein diese pessimistische Relecture der Hiob-Erzählung durch „A Serious Man“ im Dialog mit der Bibel zu rekonstruieren, wäre ein guter Gegenstand für den Religionsunterricht in der Oberstufe. Gewinnbringend wird dies vor allem dann, wenn die der Satire eingezeichnete Anschärfung der Theodizeefrage produktiv aufzunehmen gesucht wird.

Anmerkungen

- 1 Vgl. meine ausführliche Darstellung: Hiob im Kino. Die Theodizeefrage im Spiegel aktueller Filmkomödien, in: Werner Schübler – Marc Robel (Hgg.), HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität (Herausforderung Theodizee – transdisziplinäre Studien, Bd. 3), Münster 2013, 173-190.
- 2 Der Film ist in das Programm des „Katholischen Filmwerks“ (KFW) aufgenommen worden und über die diözesanen Medienstellen verfügbar (mit den Rechten für nichtgewerbliche Vorführungen).
- 3 Eingehender zu diesem Film: Reinhold Zwick, Ein russischer Hiob. Überlegungen zu Andrey Zvyagintsevs Film „Leviathan“, in: forum erwachsenenbildung. Die evangelische Zeitschrift für Bildung im Lebenslauf, Ausgabe 3/2015, 45-47.



Prof. Dr. Reinhold Zwick hat bis zum Sommersemester 2020 Biblische Theologie und ihre Didaktik am Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gelehrt.

Hiob mit „Die Simpsons“ (neu) entdecken

Religionsdidaktische Impulse für Sek I und II

Von Johannes Heger

Das Buch Hiob und seine vielfältigen Passagen lassen sich zweifellos zur Rubrik der „*schwierigen Bibeltexe*“ (Michael Fricke) zählen: Dem treuen und frommen Gottesknecht Hiob widerfährt schreckliches Leid, wodurch lieb-gewonnene Deutungsmuster des von Gott getragenen Lebens auf die Probe gestellt werden – für Hiob selbst, aber auch für Leser*innen und Schüler*innen heute. Denn angesichts des Leids wird sein und unser Bild vom „*lieben Gott*“ erheblich erschüttert. Vor diesem Hintergrund lässt sich zunächst fragen: Ist es (religions-)pädagogisch ratsam, Schüler*innen diesen ‚harten Stoff‘ zuzumuten? Und: Wie könnte dies auf eine Weise gelingen, die Schüler*innen nicht nur den biblischen Hiob nahebringt, sondern ihnen auch bei ihrer Lebensdeutung hilft?

Die Zeichentrickserie „*Die Simpsons*“ dagegen gehört auf den ersten Blick sicher nicht zum Reigen „*schwieriger*“ Rezeptionsstoffe. Vielmehr zählt die berühmte und bei Jugendlichen bis heute beliebte Serie zur lockerflockigen (Pop-)Kultur, der spätestens seit Theodor W. Adornos und Max Horkheimers Kritik an der „*Kulturindustrie*“ ein zweifelhafter Ruf anhaftet. Wenn religiöse Sujets aufgegriffen werden, dann scheint (!) dies meist oberflächlich, wenn nicht sogar entstellend zu geschehen. So sah es 1998 bspw. die katholische Gruppierung „*The Catholic League for Religious and Civil Rights*“ in Amerika, die ein Ausstrahlungsverbot vermeintlich antikatholischer Episoden zu erreichen suchte. Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen: Kann ein religionsdidaktischer Umgang mit *Die Simpsons* überhaupt verantwortet werden oder sogar zum Gelingen religiöser Lern- und Bildungsprozesse beitragen?

Die folgenden religionsdidaktischen Impulse zur Erschließung des Hiob-Buches mithilfe der „*Simpsons*“ setzen an diesen beiden Schlaglichtern sowie den aufgeworfenen Fragen an und sind getragen von der Überzeugung, dass es sich pädagogisch, theologisch sowie religionsdidaktisch lohnt, den biblischen mit dem „*gelben Hiob*“ (neu) zu entdecken. Diese These gilt es in folgenden Schritten zu plausibilisieren: (1) Im ersten Schritt wird eine Folge der „*Simpsons*“ verdichtet nacherzählt, deren Plot maßgeblich vom Buch Hiob inspiriert ist. (2) Ausgehend von dieser Darstellung gilt es, theologische Spotlights zu markieren, die es nicht nur im Religionsunterricht zu reflektieren lohnt, und auf dieser Basis (3) exemplarisch Lernwege zu skizzieren.

1. Ned Flanders als „gelber Hiob“

Glaube, Religion und Kirche spielen bei „*Die Simpsons*“ immer wieder eine Rolle – meist subtil und by the way¹. Jedoch gibt es im mittlerweile 32 Staffeln großen, 1989 erschaffenen und bis heute wachsenden Universum der gelben Welt auch nicht wenige Folgen, in denen religiöse oder sogar biblische Themen das Zentrum der Handlung bestimmen². Zu diesem Reigen zählt auch die Folge „*Der total verrückte Ned*“³.

In deren Zentrum steht ausnahmsweise nicht die in Springfield beheimatete Kernfamilie Simpson, sondern deren frommer Nachbar Ned Flanders. Obwohl der achtsame Familienvater sogar seine Krippe zur Sicherheit in den Keller gebracht (vgl. 3:26) und auch sonst an jede Vorsichtsmaßnahme gedacht hat, ist es einzig Ned Flanders' Haus, das

vom Sturm nicht nur beschädigt, sondern dem Erdboden gleichgemacht wird. Mittel- und obdachlos, zerzaust und verzweifelt steht der Vorzeigechrist vor den Trümmern seiner Existenz (vgl. Abb. rechts). Und es kommt noch schlimmer: Zu allem Überfluss schänden Vandalen wenig später im durch das Naturereignis verursachten Chaos auch das „Linkshändrium“ (vgl. 7:20), Neds Geschäft und Lebensgrundlage seiner Familie. Lange versucht der gottestreue Christ trotz all dieser Rückschläge, sein positives Denken zu bewahren und dankbar für das Überleben seiner Familie zu sein.

Doch als ihm das existenzbedrohende Ausmaß der Katastrophe im Obdach seiner Heimatgemeinde bewusst wird, bricht es aus ihm heraus: „*Wie soll ich sagen, Reverend Lovejoy, nach dem was uns heute alles widerfahren ist, komme ich mir fast vor wie Hiob*“ (7:46). „*Will Gott mich strafen?*“ (8:02) Der wenig empathische Lovejoy hält dieses Denken für „*melodramatisch*“ und argumentiert abwehrend und kaum zur existenziellen Anfrage seines Schäfchens passend, dass Hiob wohl Rechtshänder gewesen sei und der Vergleich deswegen hinke. In Lovejoys ‚pastoraler Zuwendung‘ findet Ned also keinen Halt, weswegen er im Dunkel und der Einsamkeit der Nacht in der Kirche Gott anklagt und seiner Verzweiflung somit vor dessen Angesicht Raum gibt (8:28).

Auch die eigentlich unterstützend gedachte Nachbarschaftshilfe macht es nicht besser: Zunächst erfreut darüber, dass die Bewohner Springfields sein Haus wiederaufgebaut haben (9:21), ist Ned noch deprimierter, nachdem das hemdsärmelig sanierte Gebäude wieder in sich zusammenfällt. Ned, der sonst nicht ein böses Wort verliert, beschimpft daraufhin in einer Hasstirade alle umstehenden Bewohner Springfields (11:45), um sich anschließend selbst in eine Nervenheilanstalt (13:33) einzuliefern. Dort kommt letztlich heraus, dass der Wutausbruch mit seinem unterdrückten Hass gegen die Hippie-Eltern zu tun hat (20:10), woraufhin Ned als geheilt gilt und in die Arme seiner glücklichen Familie zurückkehrt.

2. Der gelbe und der biblische Hiob – theologische Spotlights

Schon nach der verdichteten Nacherzählung von „*Der total verrückte Ned*“ wird deutlich: „*Die Simpsons*“ nehmen den Hiob-Stoff auf, bearbeiten ihn jedoch – analog zu literarischen Transformationen⁴ – deutlich. Weil eine Vergewisserung über Parallelitäten und Differenzen von biblischer Vor-



Hiob-Ned vor den Trümmern seiner Existenz.

lage und medialer Transformation die inhaltliche Grundlage für jede religionsdidaktische Inszenierung bildet, werden im Folgenden zentrale theologische Spotlights herausgehoben⁵:

- (a) Da wäre zunächst das *grundlegende Gottesverständnis*, aus dem heraus Hiob und Ned als fromme Menschen große Probleme haben, sich mit ihrer Situation (vgl. v. a. Hiob 1–2) abzufinden: Gemäß der Ansicht, dass Gott mit denen ist, die Gutes tun, und dem daraus resultierenden Umkehrschluss, dass diejenigen, mit denen Gott nicht ist, etwas Böses getan und sich damit die Zuwendung Gottes verspielt haben (= Tun-Ergehen-Zusammenhang), müssen sich beide Charaktere selbst hinterfragen und geraten dabei in Verzweiflung.
- (b) Letztlich sind Hiob und Ned in ihrem Ringen (mit Gott) auf sich allein gestellt, jedoch geht die *beabsichtigte Hilfe ihrer Freunde* in unterschiedlicher Weise ins Leere: Hiobs Freunde, die gekommen sind, „*um ihn zu trösten*“ (Hiob 2,11), reproduzieren Deutungen seines Schicksals aus der weisheitlichen Tradition, die seine Lebenswirklichkeit nicht treffen, und bieten keine konkrete Hilfe. Die Bürger Springfields dagegen gehen überhaupt nicht auf die Vereinbarkeit von Leid und Gottesglauben und somit nicht auf die spirituelle Betroffenheit Neds ein, versuchen sich aber daran, Neds faktisches Leid zu lindern.
- (c) Sowohl im Buch Hiob (vgl. Hiob 10) als auch bei „*Die Simpsons*“ wird den Rezipient*innen (zumindest im Dialogteil) keine Auflösung, wohl aber eine Umgangsform mit dem Leiden präsentiert, die nahe-

zu in Vergessenheit geraten zu sein scheint – *die in Verzweiflung, aber auch in Hoffnung auf Zukunft geäußerte Klage*: Hiob und Ned stehen in einer engen Gottesbeziehung, treten vor ihn und bitten in ihrem Aufschrei gleichzeitig um seine erneute Zuwendung. Diese vor Gott gebrachte Klage hat bei beiden eine kathartische, trostpendende Wirkung, die Ned zunächst eine Beruhigung, Hiob schließlich die Wende seines Schicksals beschert.

- (d) Den größten Unterschied zwischen biblischer Vorlage und gelber Umsetzung markiert das Ende der beiden Erzählungen: Die Textkompilation des Hiobbuches bietet mit der Gottesschau Hiobs (42,5f) und dem dadurch bedingten Einstellungswandel Hiobs sowie der Wiederherstellung von Hiobs Lebensglück (42,10-17) sogar zwei Auflösungen hinsichtlich der existenziell durchlittenen Theodizeefrage. Exegetisch lässt sich dieser Befund entweder als spannungsvolle Suche der Autor*innen bzw. Kompilator*innen des Textes interpretieren oder aber als sich gegenseitig ergänzende Momente von innerem und äußerem Wandel. Ungeachtet, welcher Spur man folgt, bleibt die Theodizeefrage jedoch die Mitte und Pointe des Erzählungsfinales. Ganz anders bei *„Die Simpsons“*: So streng sich die Autor*innen der Serie bislang ans biblische Buch gehalten haben, so schnell lösen sie sich zum Folgenfinale davon. Denn der Fokus der Folge verlässt gänzlich das religiöse bzw. theologische Feld.

V. a. dieser abrupte Bruch darf nicht unter den Teppich gekehrt werden, weist er doch praktisch-theologisch reflektiert auf einen wichtigen Aspekt hin, der gerade für religiöse Lern- und Bildungsprozesse entscheidend ist: Die Existenz von Leid oder konkrete Leidsituationen stellen heute nicht mehr automatisch eine zentrale Einbruchsstelle des christlichen Glaubens an den guten, gerechten und allmächtigen Gott dar. Gerade die *„pragmatische Generation“* (Shell Jugendstudien) der Jugendlichen arbeitet sich angesichts von Leid und Unglück größtenteils nicht an ihrem Gottesbild ab, sondern sucht – ähnlich den Bürgern Springfields – nach praktischen Ansätzen der Leidlinderung. Selbst angesichts des Todes gilt die Devise, sich *„nur nicht rein[zu]stressen!“*. Gesamtgesellschaftlich lässt sich das Abreißen des Erzählfadens ferner mit der religiös unmusikalischer werdenden Postmoderne in Verbindung bringen.

3. Der gelbe und der biblische Hiob – exemplarische Lernwege

Damit ist die Bühne zwar nicht umfassend, jedoch hinreichend für konkrete didaktische Überlegungen bereitet. Wie kann die beschriebene Folge der *„Simpsons“* also nun gewinnbringend im Religionsunterricht zum Einsatz kommen?

Der Dreh- und Angelpunkt eines religionsdidaktisch fruchtbaren Einsatzes ist darin zu sehen, *„Der total verrückte Ned“* nicht zu einem belustigenden Einstieg oder einer additiven Erweiterung des eigentlichen Unterrichtszentrums verkommen zu lassen. Vielmehr gilt es punktuell, sequentiell oder umfassend genau hinzusehen, zu vergleichen und dabei u. a. die zusammengetragenen Spotlights (vgl. 2) als inhaltliche Erarbeitungsziele anzuvisieren.

Die zurückliegenden Analysen bieten dazu eine Basis, von der aus mit dem Blick auf die jeweilige Lerngruppe eigene Ideen entwickelt werden können. Generell bieten sich unterschiedliche Lernwege an, die im Folgenden mit drei Beispielen skizziert werden:

- (a) *Vom gelben zum biblischen Hiob – ein Zugang zum biblischen Stoff*: Für Schüler*innen lässt sich ein Zugang zum zeitlich und kontextuell weit entfernten Hiob schaffen, indem sein Leiden und seine Verzweiflung bis zum Höhepunkt der Klage zunächst entlang der Simpsonsfolge erarbeitet werden. In einem damit initiierten Lernprozess gilt es hernach, die Situation des biblischen Hiob schrittweise entlang den nunmehr bekannten ‚gelben Stationen‘ nachzugehen. Die niedrigschwellige Erarbeitung erleichtert dabei den Umgang mit dem für Schüler*innen teils sperrigen biblischen Text. Inhaltlich können dabei kleinere narrative Elemente verglichen werden (bspw. die Abfolge von Schicksalsschlägen), besser jedoch wichtige Spotlights wie das Gottesverständnis des (gelben) Hiob, die Hilfestellungen ihrer Freunde sowie ihre Klagen (vgl. 2a-c).
- (b) *Von existenziell-deutender und praktischer Hilfe angesichts des Leids – ein Fokus auf einzelne Aspekte*: Bereichernd kann *„der total verrückte Ned“* zudem eingesetzt werden, wenn einzelne Facetten genauer thematisiert werden – wie bspw. die Hilfestellung

der Freunde (vgl. 2b). Hierzu müssen in einem ersten Schritt zunächst die jeweiligen Ausgangssituationen von Hiob und Hiob-Ned erarbeitet werden. Dies kann im Modus von 3a geschehen, könnte aber auch durch einen lebhaften und mit einzelnen Bildern gestützten Lehrervortrag geleistet werden. Nach einer kurzen überleitenden Assoziationsphase („Wie würdet ihr nun Hiob und Hiob-Ned helfen?“) setzen sich die Schüler*innen sowohl mit den ausgewählten Ratschlägen und Kommentaren von Elifas, Bildad und Zofar (Hiob 4-27) als auch mit der Hilfe der Springfieldianer auseinander. Im Unterrichtsgespräch werden die jeweiligen Signa der Hilfe herausgearbeitet und reflektiert.

(c) *Die Gretchenfrage nach der Vergleichbarkeit der „Hiobs“:* Auch eine sinnvolle Auseinandersetzung mit der gesamten Folge ist möglich. Besonders spannend ist es bei diesem Zugang, der Frage nachzugehen, inwiefern Hiob und Hiob-Ned (nicht) vergleichbar sind. Um diese Frage bearbeiten zu können, sollten Schlüsselstellen des Hiob-Buches oder eine Textkompilation (vgl. M 1) gelesen werden. Besondere Aufmerksamkeit muss dabei dem Schluss der Erzählungen und deren Deutung gewidmet werden (vgl. 2d).

Während der erste Lernweg (3a) sich besonders für die Schüler*innen der Sek I eignet, bedarf v. a. der dritte Lernweg ausreichender Zeit, einer intensiven Beschäftigung und weitreichender kognitiver Fähigkeiten und ist daher besonders für die Sek II geeignet. Ähnlich verhält es sich mit dem besonderen Plus, das die gelbe Inszenierung bietet: Mit älteren und interessierten Schüler*innen lohnt es darüber zu spekulieren und zu philosophieren, was das Abbrechen des Erzählfadens und das Ausblenden der Theodizeefrage über die (religiöse) Signatur unserer Zeit sagt.

4. Der „gelbe Hiob“? – Viel mehr als ein Witz!

Während diese Impulse auf ihre Realisierung in der Praxis hin ausgerichtet sind, verbleibt an dieser Stelle die Aufgabe, den eingangs aufgeworfenen Fragen zu begegnen und damit ein Fazit zu ziehen:

„Die Simpsons“ stellen mit Sicherheit keinen Königsweg der Auseinandersetzung mit Hiob dar. Jedoch sind sie

keine verzerrende und damit zu vernachlässigende Persiflage auf Religion und Kirche. Vielmehr spiegeln sie den postmodernen Umgang mit Religion, Kirche und Religiosität wider – nicht nur hinsichtlich der Theodizeefrage. Gerade deshalb kann der gelbe Hiob den Verständnissweg zum biblischen Hiob ebnen oder ausrichten sowie genutzt werden, um über Präsenz und Absenz der Gottes- bzw. Theodizeefrage in unserer Lebenswelt zu reflektieren. Dies verdeutlicht: „Die Simpsons“ sind als Stoff weit mehr als ein Witz und können durch bedachte religionsdidaktische Bearbeitung zu einem lohnenden Lerngegenstand werden! Ein Einsatz der „Simpsons“ bei der Thematisierung Hiobs lohnt also allemal – v. a. für Religionslehrer*innen, die selbst nicht nur Fans der Bibel, sondern auch der „Simpsons“ sind.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Johannes Heger – Thomas Jürgasch – Ahmad Milad Karimi (Hg.), Religion? Ay Caramba! Theologisches und Religiöses aus der Welt der Simpsons, Freiburg/Br. 2017.
- 2 Für Hinweise zu konkreten Folgen und deren Deutung vgl. Johannes Heger, Biblische Motive in den Simpsons, in: WiReLex 2018 (abrufbar unter: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200392/).
- 3 Diese Episode ist die achte Folge der achten Staffel der Kultserie. Erhältlich als DVD-Staffelbox oder bei den Streaming-Anbietern Amazon (Kauf einzelner Folgen) sowie Disney+ (im Abonnement inbegriffen). Alle in Klammern gesetzten Zeitangaben beziehen sich im Folgenden auf diese Folge.
- 4 Vgl. dazu den Beitrag von Georg Langenhorst in diesem Heft.
- 5 Vgl. ausführlicher und mit wissenschaftlichen Querverweisen: Johannes Heger, „Es ist alles hin... alles hin... didilidi...“. Zu Ned Flanders als gelbem Ijob und der Inszenierung der Bibel bei den Simpsons, in: Ursula Roth – Jörg Seip (Hg.), Schriftinszenierungen (= Ökumenische Studien zur Predigt 10), München 2016, 291–305.
- 6 Vgl. Steffi Bescherer, „Nur nicht reinstressen!“. Todes- und Jenseitsvorstellungen sowie Bewältigungsstrategien bei Jugendlichen (= Workshop Religionspädagogik 12), Berlin – Münster 2010.



Dr. Johannes Heger ist Fachleiter für Religionspädagogik am Pastoralseminar des Bischöflichen Priesterseminars und Religionslehrer an der Martinus-Schule Weibullien-gasse in Mainz. Seit August 2020 ist er Mitglied in der Redaktion unserer Zeitschrift „Religionsunterricht heute“.

M1 – Der biblische Hiob und der gelbe Hiob-Ned

Eine geraffte, bereits deutende Nacherzählung des Hiob-Buches

Hiob ist ein untadeliger und frommer Mann aus dem Land Uz – wohl im arabischen Raum gelegen – und kann mit seinem Leben eigentlich zufrieden sein: Er hat sieben Söhne, drei Töchter und viel Vieh, das ihm ein gutes Einkommen und damit auch Leben beschert. Im gesamten Osten ist er ein angesehener und geschätzter Mann (Hiob 1,1-5).

Doch dann bricht das harte Schicksal auf einmal in sein Leben ein: Gleich mehrere Boten melden ihm, dass unterschiedliche befeindete Volksstämme über seinen Besitz hergefallen seien und dabei eine große Anzahl an Rindern, Eseln und Kamelen entführt und noch dazu seine Knechte ermordet hätten. Und es kommt noch schlimmer: Ein gewaltiger Windstoß hätte das Haus des Erstgeborenen, in dem alle seine Töchter und Söhne zum Essen versammelt waren, aus dem Boden gehoben. Dabei seien seine Kinder zu Tode gekommen. (Hiob 1,6-22)

Der geduldige und gottestreue Hiob trauert bewusst und intensiv, bewahrt aber zunächst seine Frömmigkeit und spricht: „Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück. Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn“ (Hiob 1,21).

Wenig später kommt es aber noch schlimmer: Vom Scheitel bis zur Fußsohle ist Hiob alsbald von Geschwüren bedeckt, die er sich mit einer Glasscherbe in der Asche sitzend abschabt. Aber noch immer erduldet er sein Schicksal: „Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ (Hiob 2,10)

Als Elifa, Bildad und Zofar – Hiobs Freunde – von dessen Schicksal hören, sind sie sofort zur Stelle, trauern zunächst mit ihm (Hiob 2,11-13) und versuchen ihm durch wohlüberlegte Reden von der Sinnhaftigkeit seines Leids zu überzeugen. Letztlich machen es die guten Ratschläge aber nicht besser. Hiob verzweifelt unter all dem Leid und ruft schließlich:

„(1) Zum Ekel ist mein Leben mir geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf, reden will ich in meiner Seele Bitternis. (2) Ich sage zu Gott: Sprich mich nicht schuldig, lass mich wissen, warum du mich befehdest. (3) Was hast du davon, dass du Gewalt verübst, dass du die Mühsal deiner Hände verwirfst, doch über dem Plan der Frevler aufstrahlst? (4) Hast du die Augen eines Sterblichen, siehst du, wie Menschen sehen? (5) Sind Menschentagen deine Tage gleich und deine Jahre wie des Mannes Tage, (6) dass du Schuld an mir suchst, nach meiner Sünde fahndest, (7) obwohl du weißt, dass ich nicht schuldig bin und keiner mich deiner Hand entreißt? ...

(14) Sündige ich, wirst du mich bewachen, mich nicht freisprechen von meiner Schuld. (15) Wenn ich schuldig würde, dann wehe mir! Aber selbst, wenn ich im Recht wäre, dürfte ich mein Haupt nicht erheben, bin gesättigt mit Schmach und geplagt mit Kummer. (16) Erhebe ich es doch, jagst du mich wie ein Löwe und verhältst dich wieder wunderbar an mir. ...

(18) Warum liebst du mich aus dem Mutterschoß kommen, warum verschied ich nicht, ehe mich ein Auge sah? (19) Wie nie gewesen wäre ich dann, vom Mutterleib zum Grab getragen. (20) Sind wenig nicht die Tage meines Lebens? Lass ab von mir, damit ich ein wenig heiter blicken kann, (21) bevor ich fortgehe ohne Wiederkehr ins Land des Dunkels und des Todesschattens, (22) ins Land, so finster wie die Nacht, wo Todesschatten herrscht und keine Ordnung, und wenn es leuchtet, ist es wie die Nacht.“ (Hiob 10)

Keine Schuld ist ihm bewusst (Hiob 13,13-28; 31,1-34) und er will sich von seinen Freunden nicht das Recht nehmen lassen, Gott anzuklagen, weil er nicht weiß, warum ihn Gott so hart straft. So ist es weniger das konkret erlebte Leid an sich, als vielmehr die Erfahrung der Gottverlassenheit, die Hiob bis ins Mark erschüttert.

Inmitten dieser Szenerie offenbart sich schließlich Gott selbst im Wettersturm (Hiob 38,1) und macht Hiob deutlich, dass er um das Chaos in dessen Leben weiß, aber dennoch derjenige sei, der das Chaos in der Schöpfung mit all seiner Macht begrenze und dass der Mensch nicht um die Weisheit Gottes wissen könne (Hiob 38-41). Trotz

dieser Belehrung wendet sich Gott dem klagenden Hiob also zu, der weiterhin nicht richtig wissen kann, warum er leidet, aber aufgrund der göttlichen Offenbarung gewandelt erscheint.

(1) Da antwortete Hiob dem Herrn und sprach: (2) „Ich habe erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt. (3) Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat verdunkelt? – Fürwahr, ich habe geredet, ohne zu verstehen, über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind. (4) Hör doch, ich will nun reden, ich will dich fragen, du belehre mich! (5) Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. (6) Darum widerrufe ich. Ich bereue in Staub und Asche“ (Hiob 42).

Schließlich mahnt Gott Hiobs Freunde, dass sie nicht recht über Gott gesprochen hätten (Hiob 42,7), und lässt Hiob wieder Besitz zukommen und neue Kinder zeugen (Hiob 42,10-17). So ist seine zweite Lebenshälfte schließlich gesegneter als seine erste.

Anmerkung

¹ Biblische Zitate nach der dt. Einheitsübersetzung (2016).

Aufgaben

Lies die Hiob-Kompilation intensiv und arbeite Gemeinsamkeiten und Unterschiede der äußeren (v. a. Handlungsort; Figuren; Ereignisfolge) und inneren Handlung (v. a. Gottesbild der Hiob-Figuren) heraus!

Denke darüber nach, woran Hiob und Hiob-Ned genau leiden, und argumentiere, warum Ned (nicht) als Hiob-Figur bezeichnet werden darf!

Protest gegen Gott

Zum entwicklungspsychologischen Programm des Hiobbuches

Von Ludger Verst

Über Hiob zu sprechen, führt so manchen Lehrenden in große Befangenheit. Wie soll man im Unterricht der existenziellen Tiefe des Hiobbuches gerecht werden, wenn man weiß oder doch zumindest ahnt, dass hier etwas im Letzten Unsagbares geschieht im Verhältnis von Mensch zu Gott und Gott zu Mensch? Wenn hier Glaube als Vertrauen von der intimsten Seite her sichtbar wird, ohne dass dieser Glaube ins Private oder Beliebige verschoben wird? In kaum einer anderen Gestalt, in kaum einer tiefergehenden Dramatik und Reflexion lässt sich eine biblische Figur so sehr verdichten wie im Buch Hiob.

Denn Hiob begründet mit seinem Widerspruch und seinem Protest eine Religionskritik, die auch die christliche Rede von Gott im Kern betrifft, wenn diese sich nicht radikal von dogmatisierbaren Vorstellungen und Sinnverpflichtungen löst. Hier können jede Katechese, jede Predigt und auch der Religionsunterricht schnell hinter das Niveau Hiobs zurückfallen. Jeder Rückfall hinter Hiob aber würde bedeuten, dass der Gehalt der Aussagen oberflächlich wird, was grundsätzlich nicht in der Absicht von Katecheten und Religionslehrkräften liegen wird.

Hiob existiert im ausweglosen Leiden, er ist ins Unrecht versetzt, ist rechtlos, verzweifelt, aber nicht depressiv. Hiob nimmt sein Leiden an, widersteht aber nachdrücklich der Sinndeutung seines Leidens. Die im unterrichtlichen Themenkanon unvermeidliche Theodizeefrage (*Warum lässt Gott das Leiden zu?*) ist angesichts der existenziellen Not und Verzweiflung Hiobs eine pädagogische Unaufrichtigkeit. Mein Leiden und dein Leiden haben nicht unbedingt Sinn und ihm lässt sich auch so ohne Weiteres kein Sinn andichten. Schon im Voraus ein solches ‚Wissen‘ zu postulieren – dies tun die

Freunde Hiobs – ist im Grunde auch für Schülerinnen und Schüler kaum nachvollziehbar.

Was weiß man überhaupt von Hiob? – Bekannt ist jener Mann, der nach dem Verlust seines Reichtums, seiner Kinder und seiner Gesundheit in der Asche sitzend mit „böartigem Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel“ mit einer Tonscherbe seine Wunden schabend immer noch sagt: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, gelobt sei der Name des Herrn. Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ (Hiob 1, 20f)

Vor allem von der kirchlichen Tradition ist dieser Hiob bekannt gemacht worden. Ein treuer Diener, der sich dem Leiden unterwirft und sich in einer beklemmenden Fraglosigkeit Gott fügt – als solle man von ihm das Dulden und das Stillsein lernen. Aber dies ist nicht Hiobs Antwort auf sein Erleben. Hochgehalten wird seine fromme Ergebung. Verschwiegen wird sein Klagen, sein heftiges Klagen und Anklagen. Hiob hat den Tag seiner Geburt verflucht, er hat Gott verflucht, hat sich empört über diesen schweigenden Gott und über die frommen Freunde.

Hier sind wir an einem entscheidenden Punkt. In den Blick rückt ein Hiob, der über sein frommes Sich-Ergeben hinauswächst, der sich transzendiert weg vom Gott der Tradition, von einem fragwürdigen Theismus hin zu einem *personalen* Gott.

Dies zeigt *Hiob als Identifikationsfigur* in einem erweiterten Rahmen: Zunächst in Rat- und Fassungslosigkeit, dann in Verzweiflung und Trauer, in sich vergleichender Befragung des Traditionellen und herkömmlich Tragfähigen, später dann in der Anklage, in seinem Protest gegen Gott.

Kann innerhalb der Lebensordnungen unserer Schülerinnen und Schüler die Hiobfigur einen Resonanzraum haben?

Was diese Frage bedeutet, wissen diejenigen zu erzählen, die nach bestem Wissen – inhaltlich, sprachlich, kompetenzorientiert – und bei alledem gerade als Glaubenszeugen unterrichten und dabei den Selbstwiderstand der Unterrichtsmaterie zu spüren bekommen.

Was ist zu tun? – Es braucht über die theologischen, im engeren Sinne fachlichen Kenntnisse hinaus: Wahrnehmung; *eine Wahrnehmung dessen, was in Schülerwelten in religiöser Hinsicht in Erscheinung tritt.* Im Religionsunterricht werden auch heute die alten, großen Fragen nach der eigenen Identität, nach dem Sinn in veränderter Form neu gestellt: Was ist mein Platz in dieser Welt? Wie kann ich in meinem Leben gerade auch in Niederlagen Zuneigung erfahren? Wie gehe ich in meinem Leben, wie gehe ich in meinem Glauben mit Gefühlen um? Und was hat das alles mit GOTT zu tun? Das sind Fragen, mit denen Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht sitzen und die an der Hiobfigur exemplifiziert werden können.

Hiob zeigt, wie ein biblisches Angebot erlebnisbezogen formatiert werden kann. Eine früher sich eher sozial und politisch definierende Religiosität tritt heute hinter eine deutlich biografiesensiblere Spiritualität zurück. Das heißt: Das Hiobbuch bietet einen unterrichtlichen Experimentierraum, in dem Lernende einen religiösen Inhalt erleben und danach bemessen können, ob und inwieweit er einen Prozess der Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung in Gang zu setzen vermag.

Jugendliche denken und agieren in religiöser Hinsicht heute pragmatisch. In diesem Rahmen verorten sie ihre Religiosität. Es ist eine subjektive Religiosität, die sie in der Auseinandersetzung mit objektiver Religion und so eben auch in Auseinandersetzung mit den Inhalten eines konfessionellen Religionsunterrichts konstruieren. Etwa ab dem 7./8. Schuljahr steuern Schülerinnen und Schüler ihre Gottesbeziehung zunehmend selbstständig, nach eigenem Willen, den sie mit dem „Willen Gottes“ allenfalls noch koordinieren. Sie ziehen sich narzisstisch vom religiösen Objekt, von bestimmten Glaubensvorstellungen und Lerninhalten zurück und wenden sich intensiver ihrem eigenen Selbst und ihren eigenen Glaubenskonstrukten zu. Das Hiobbuch könnte aus einer solchen entwicklungspsychologischen Perspektive ‚gelesen‘ werden. Wie bei Hiob entwickeln Gott und Jugendliche/r jeweils eigene Zuständig-

keiten und Entscheidungskompetenzen. Der Jugendliche fühlt sich Gott gegenüber mehr und mehr souverän und eigenständig. Altes und Vertrautes funktionieren nicht mehr. In den Familien und Freundeskreisen gibt es Konflikte; Protest gegen das nicht mehr passen wollende Kindliche. Neue Überzeugungen entstehen – aus Fragmenten und Bruchstücken, die für einen beobachtenden Dritten oft widersprüchlich miteinander verbunden sind. Doch diese Widersprüchlichkeit stellt für Jugendliche kein Problem dar. Sie entwickeln eine selbstreflexive Sichtweise, bei der auch Gott oder das Göttliche auf eine andere, neue Weise ihrer eigenen Bedürfnisstruktur entspricht.

Religion steht im Dienst der Konstruktion der eigenen Biografie

Jugendliche setzen Religiosität strategisch ein. Sie steht im Dienst der Konstruktion der eigenen Biografie. Damit verändert sich die Bedeutung von Religion. Sie wird zu einer von biografischen Kontexten abhängigen Größe. Eine Unterrichtsreihe mit dem Hiobbuch könnte als ein Ort religiöser Biografiearbeit gestaltet werden. Das hieße, sich nicht nur, aber auch um solche Bedürfnisse, Begegnungen, Vorstellungen und Erkenntnisse der Lernenden zu bemühen, die der Orientierung und Stabilisierung des „narzisstischen Gleichgewichts“ Jugendlicher dienen. Hermann-Josef Wagener¹ hat genau an dieser Stelle entwicklungspsychologischer Forschung zeigen können, dass Glaubensinhalte, die die Selbstentfaltung der Lernenden nicht bestätigen und fördern, aus dem Gottesbezug ausgeschieden oder separiert werden. So entsteht entweder ein fragmentarisierter Glaube der Indifferenz und des Zweifels bis hin zu kompletter Ablehnung oder eine bewusste Abgrenzung zum bisher erlernten Glauben im Sinne einer emanzipatorischen Neugestaltung².

In der dramatischen Entwicklung der Hiobfigur kommt eine *Wandlungsgeschichte* zum Vorschein. Hiobs Glaube ist, nicht mehr zu glauben an einen irgendwie verstehbaren oder lehrbaren Gott, an einen anderen *über* dem Menschen, an einen Grobherren, sondern an eine bescheidene, offensichtlich unüberwindbare Hoffnung, nicht untergehen zu müssen im Leid. Schon allein durch sein Gefühl (Hass, Zorn, Wut) sich wieder zu einem Geborgensein im Leben leiten zu lassen, weil das Unsagbare des Lebens als das Unvorstellbare keine andere Sprache als die des Gefühls und des Tuns besitzt. Weil Hiob nicht schweigt, weil er sich nicht in gängige moralische Deutungen und Welt-erklärungen fügt, wirft er Lebensfragen von letzter Tragweite und Bedeutung auf, Fragen, die sich in der Sinnfrage – möglicherweise auch in der Gottesfrage – von Schülerinnen und Schülern finden und diskutieren lassen.

Ein entwicklungspsychologischer Durchgang durch das Hiobbuch vermag dahingehend den Blick zu schärfen, dass gerade in den kritischen Übergängen, in denen Schülerinnen und Schüler ihre inneren Konstrukte und Schemata und so auch ihre (alten) Gottesbilder und Gottesvorstellungen an (neue) relevante Außenwelterfahrungen anpassen, enorme Herausforderungen, aber auch Chancen für den Religionsunterricht selbst liegen.

Einladung zu radikaler Subjektivität

Transzendenz und Sich-Transzendieren zeigen sich bei Hiob im Herausschreien eines tief sitzenden Zorns, im Protest gegen eine ungerechte, offensichtlich untaugliche Autorität, um dem eigenen Gespür zu vertrauen: auf Konzepte von Sinn und Übersinn zu verzichten, auch wenn dadurch Wendung oder Heilung versprochen wird. Hiob zieht aus den alten Vorstellungen aus. Er überwindet (s)ein bisheriges Bild von Gott. „*Ein Mensch überholt, ja durchleuchtet seinen Gott – das ist und bleibt die Logik des Hiobbuches.*“⁶³ Hiob vertraut Gott, ohne sich seines Glaubens in letzter Instanz versichern zu können.

An solchen neuralgischen Punkten, den entwicklungspsychologisch notwendigen Sollbruchstellen eines Glaubensweges, an denen äußerlich oft wenig sichtbar wird, aber introspektiv Hochbetrieb herrscht, liegen religionspädagogisch wertvolle schöpferische Potenziale.

Religionspädagogisch insofern, als die Rede von Gott im Religionsunterricht eine kognitive (→ *Gottesverständnis*) und eine emotionale bzw. motivationale (→ *Gottesbeziehung*) Qualität der Unterrichtsgestaltung, insbesondere der Gesprächskultur, benötigt und diese pädagogisch und didaktisch zu initiieren versucht.

Schöpferisch dadurch, dass Lernende – und auch Lehrende – für sich entdecken können:

Gott ist keine handelnde Kraft *neben* den Geschöpfen, sondern eine schöpferische Kraft *in* ihnen – gerade in den Brüchen und Krisen eines Entwicklungsweges.

In jeder Krise steckt die Gefahr, sich zu verlieren, aber auch die Chance der Entdeckung einer neuen Selbstständigkeit. Deshalb können und sollten Menschen etwas hinter sich lassen, das die eigene Identität zu einer bestimmten Zeit konstruiert und wohl auch benötigt hat – Projektionen, Gewohnheiten, Komfortzonen ... –, die jetzt zurückgelassen werden können, um dem UNBEKANNTEN zu begegnen. Es sind die Soll-Bruchstellen eines

lebendigen Glaubens, die in ein neues Gottesverhältnis führen, um den eigenen göttlichen Heilsweg noch tiefer erleben und ‚entschlüsseln‘ zu können.

- Schöpferisch ist ein Religionsunterricht, der Gott oder das Göttliche gerade an der Zug- und Schubkraft der Entwicklungswege der Schüler erkennbar macht – im Sinne einer sich an den Entwicklungsaufgaben von Kindern und Jugendlichen orientierenden Religionspädagogik (→ Mendl, Hurrelmann, Havinghurst).
- Schöpferisch ist ein Religionsunterricht, der den Gottesglauben selbst als einen Lernvorgang, als offenen Lernprozess versteht, bei dem die eigene Entwicklungsgeschichte im Spiegel religiöser, z.B. biblischer Lebenswege gedeutet werden kann.
- Schöpferisch ist ein Religionsunterricht, der Gott in jeder Schulform und jeder Jahrgangsstufe nicht mehr als allmächtige Regelungs- und Kontrollinstanz präsentiert und konserviert, sondern als ein lebendiges Geschehen, das die Freiheit und die Kreativität seiner Geschöpfe fördert.

So verstanden, ist Religion keine Lehre von Gott, keine Weltklärung aus göttlicher Perspektive, sondern der Versuch, sich – wie Hiob – als Mensch zu verstehen und vor dem Absoluten selbst zu bestimmen.

Anmerkungen

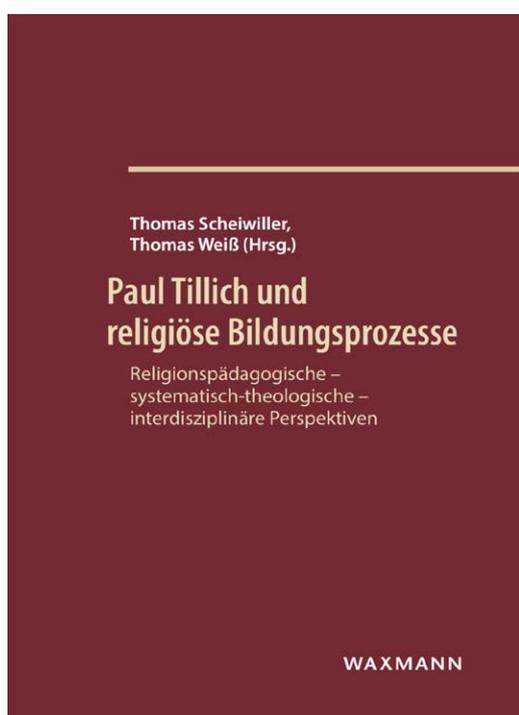
- 1 Hermann-Josef Wagener, *Entwicklung lebendiger Religiosität. Die psychodynamische Basis religiöser Entwicklung – unter besonderer Berücksichtigung des Strukturgenetischen Ansatzes von Fritz Oser/Paul Gmünder*, Ostfildern 2002.
- 2 Vgl. ebd., 42–47.
- 3 Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/M. 1977, 154.



Ludger Verst ist Diözesanbeauftragter für die Fort- und Weiterbildung von Lehrkräften im Bistum Mainz, Personenzentrierter Berater (GwG), Supervisor und Krisenseelsorger an Schulen sowie Lehrbeauftragter und Forschungsmitarbeiter im Institut für Pastoralpsychologie und Spiritualität der PTH Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

Paul Tillich und religiöse Bildungsprozesse

Religionspädagogische – systematisch-theologische – interdisziplinäre Perspektiven



Thomas Scheiwiller – Thomas Weiß (Hrsg.), Paul Tillich und religiöse Bildungsprozesse. Religionspädagogische – systematisch-theologische – interdisziplinäre Perspektiven, Waxmann, Münster – New York 2017, kartoniert / broschiert, 239 Seiten.

Für die religionspädagogische Arbeit Impulse aus der Systematischen Theologie zu beziehen, gehört für Lehrkräfte an Schulen zu den eher seltenen Praxiserfahrungen. Umso erfreulicher dieses Buch. War bis vor kurzem kaum bekannt, dass sich der evangelische Theologe Paul Tillich („*Religion ist das, was uns unbedingt angeht*“) zu Religionsunterricht und Sozialpädagogik überhaupt explizit geäußert hat, so verfolgt der vorliegende Band gleich ein dreifaches Ziel. Er

verknüpft systematisch-theologische Ansätze mit religionspädagogischer Forschung und einer interdisziplinären Perspektive zwölf junger (Nachwuchs-)Wissenschaftler*innen, deren Beiträge auf einem Kongress 2016 in Wien vorgestellt wurden. Hier kann nur ausschnitthaft auf sie hingewiesen werden.

Johannes Kubik verweist im Eröffnungsbeitrag auf die „Aneignung Tillich'scher Begriffe in der Geschichte der Religionspädagogik“ (S. 17). Diese Aneignung wird beispielhaft am Begriff der Korrelation gezeigt und im Kontext des gegenwärtigen Religionsunterrichts diskutiert. Kubik zeichnet nach, dass Tillich nicht als begrifflicher Steinbruch für die Religionspädagogik verwendet werden könne, sondern eine systematisch-theologische Beschäftigung erfordere, um sein theologisches Denken sinnvoll auf Bildungsprozesse beziehen zu können.

Überhaupt ist schon der erste Teil des Aufsatzbandes (S. 15-60) eine wohltuende Offenbarung für diejenigen, die die Korrelationsdidaktik in Religionspädagogik und Katechese bislang (noch) nicht aufzugeben bereit waren. Entgegen dem Augenschein, so Kubik, fallen *Tradition* und lebensweltliche *Situation* nämlich keineswegs auseinander und müssten daher auch nicht durch aufwändige Arrangements erst wieder einander angenähert werden. In der Diskussion um das Korrelationsprinzip weise die sogenannte *abduktive Korrelation* einen Weg aus der Sackgasse deduktiver und induktiver Konzepte und öffne der Anbahnung von Verständigung einen experimentierfreudigen Raum. In Anlehnung an die Religionspädagogen Prokopf und Ziebertz sei die primäre Aufgabe religiöser Bildung aus abduktiver Perspektive gerade nicht, Religion als eine quasi fremd gewordene Tradition neu zu lehren (S. 23). Vielmehr komme es darauf an, das vorhandene Zeichen- und Traditionsreservoir, das auch heute – etwa in der Werbung und in Filmen – angewandt werde,

wahrzunehmen und einer kritischen Reflexion der Lernenden zugänglich zu machen. Von der Korrelationstheologie Paul Tillichs her gelte es daher nicht, Korrelation *herzustellen*, wie das immer wieder in der Korrelationsdidaktik vergeblich versucht worden sei, sondern die schon bestehende Korrelation zwischen Tradition und Erfahrung je (neu) *aufzudecken*.

Ohne diese Wechselbeziehung blieben nämlich einerseits theologische Inhalte leer, andererseits menschliche Existenzvollzüge ungeklärt, worauf im zweiten Teil des Bandes (S. 61–175) u.a. *Christina Drobe* hinweist. Sie bezieht ihre Reflexionen zum Verständnis religiöser Bildung auf Tillichs theologische Anthropologie und bezeichnet im Zusammenhang seiner Gotteslehre „Beziehung als eine grundlegende ontologische Kategorie“ (S. 83). Im Durchgang der essenziellen Strukturen des Lebens – Geschöpflichkeit und Ebenbildlichkeit – und vor dem Hintergrund der Zweideutigkeit des menschlichen Lebens macht der Beitrag religiöse Bildungsprozesse als Formung „durch ein konkretes religiöses Selbst- und Weltverständnis“ (S. 101) verstehbar.

Thomas Scheiwiller konzentriert sich in einem anderen Beitrag auf die Tillich-Rezeption des Münchner und Wiener

Theologen Falk Wagner (1939–1998) und zeigt die wahlverwandtschaftliche Nähe beider Theologen im Spiegel bildungstheoretischer Fragestellungen: Wie kann religiöse Existenz oder religiöser Vollzug im Religionssystem (sprich: Kirche/Konfession) adäquat beschrieben werden? – „Sind Theolog*innen überhaupt noch angemessen für die Beschreibungen heutiger Situationen ausgebildet?“ (S. 174). Fragen, die einem bekannt vorkommen. Tillich selbst hat wohl schon 1931 den zunehmenden Zugriff der Kirchen auf theologische Fakultäten bemängelt, der das unbequeme, kritische Potenzial zu regulieren versuche. Auch der protestantische Religionsunterricht sei im Wortsinn „als Protest gegen jede kirchlich-konfessionelle Verhärtung ihrer selbst“ zu verstehen – nicht als eine „andere Gestalt, sondern [als] *ein anderes Prinzip des Religiösen*“ (ebd.).

Im dritten Teil des Aufsatzbandes (S. 177–233) werden schließlich interdisziplinäre Perspektiven aus den Bereichen Philosophie, Kunst und (Sozial-)Psychologie mit zentralen Anknüpfungspunkten des Tillich'schen Denkens in Verbindung gebracht. Woran auch deutlich wird, dass es Tillich selbst nur möglich war, Fragen der Anthropologie und der Rede von Gott interdisziplinär aufzunehmen und zu bearbeiten.

Ludger Verst

„Die beste Geschichte aller Zeiten“

Oder: Die etwas andere Kinderbibel



Georg Langenhorst, Kinderbibel. Die beste Geschichte aller Zeiten, mit Illustrationen von Tobias Krejtschi, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2019, gebunden, 207 Seiten.

Eigentlich sollte man meinen, dass das alte und viel bespielte Genre der Kinderbibeln kaum revolutioniert oder auch nur um neue Akzente ergänzt werden könnte. Der von Georg Langenhorst und Tobias Krejtschi verantworteten und 2019 erschienenen Kinderbibel gelingt Letzteres jedoch gleich in zweifacher Weise, was sich bereits vom Cover ablesen lässt: Dass sich auf den gut 200 Seiten nichts Anderes als „die beste Geschichte aller Zeiten“ finden lässt, ist ein erster Beleg für die bemerkenswerte Lockerheit der sprachlichen Gestaltung. Noch bemerkenswerter ist, dass diese sprachliche Elementa-

risierung und Subjektorientierung nie die theologische Tiefe der ausgewählten Texte nimmt, sondern diese zu heben vermag. Dass die Ausschnitte aus der Heiligen Schrift nicht nur als Geschichten überflogen, sondern mit ihrer theologischen Pointe wahrgenommen werden, dafür sorgt zudem der narrative Rahmen, in dem sie dargeboten werden: Maria Magdalena und der Apostel Thomas nehmen die Leser*innen von der ersten Seite ab an die Hand – durch kleinere Kommentare sowie eingeschobene, liebevoll illustrierte Comics. Ein ums andere Mal werden dadurch hochkomplexe geschichtliche oder theologische Aspekte einzelner Perikopen oder weiterläufige intertextuelle Zusammenhänge im Kern verständlich. Als theologisch begrüßenswert bleibt zu erwähnen, dass die Textauswahl nahezu den gesamten biblischen Kanon abbildet und nicht nur die ‚Klassiker‘ bietet (u.a. dabei: Hiob [S. 90–92] und paulinische Texte).

Der entspannte, mit seinen Händen ein Instagram-kompatibles Herz formende Jesus auf dem Cover spiegelt ein zweites Signum der Kinderbibel wieder: Die aus wenigen Farben zusammengestellten, durch ihre Abstraktheit zur Interpretation einladenden und die biblische Zeit häufig durch moderne Symbole mit der Gegenwart verbindenden Bilder wirken auf den ersten Blick teils irritierend, wenn nicht sogar befremdlich. Auf den zweiten Blick laden sie jedoch zu einer vertiefenden Deutung ein – zur Deutung ihrer selbst, aber vor allem der zugehörigen Erzählungen. So kommt es zu einem fruchtbaren Wechselspiel zwischen Text und Bild, das von Leser*innen je nach individuellem Zugang wahrgenommen werden kann.

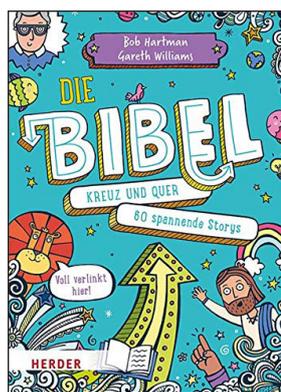
Diese auf allen Ebenen äußerst durchdachte Komposition macht die Kinderbibel zu einer lohnenden Anschaffung – für Eltern, für Engagierte in der Katechese sowie für Lehrer*innen. Und das nicht nur für den Primarbereich!

Katharina Licht – Johannes Heger

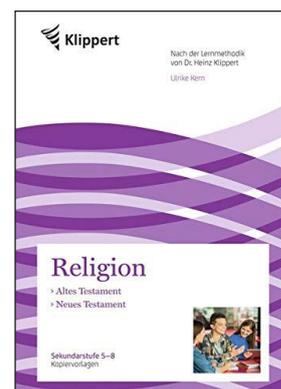
Aus der Arbeitsstelle für Religionspädagogik

Neuanschaffungen

*Bob Hartman,
Gareth Williams,
Die Bibel kreuz und quer –
60 spannende Storys,
Herder Verlag,
Freiburg im Breisgau 2020*



*Ulrike Kern,
Religion: Altes Testament –
Neues Testament,
Klippert Medien,
Augsburg 2017*



Das aus dem Englischen übersetzte Werk (Originaltitel: The Link-It-Up Bible) will mit seiner kreativen und witzigen Art neuen Spaß am Bibellesen vermitteln. Es umfasst 60 spannende Bibel-Geschichten, wie man sie bislang noch nie gelesen hat, aufgemacht wie ein Comic-Roman mit locker geschriebenen Texten und Illustrationen. Fragekästen, Sprechblasen, Schilder und Pfeile schaffen faszinierende Querverbindungen zwischen den biblischen Geschichten. „Eine atemberaubende Reise durchs Alte und Neue Testament!“ versprechen die Autoren und so werden es die Leserinnen und Leser wahrscheinlich auch empfinden – nicht zuletzt dank der Ambiguität des Begriffs atemberaubend. Alles in allem eine gute zusätzliche Möglichkeit mit biblischen Stoffen in Berührung zu kommen. In erster Linie ist es ein Buch zur individuellen Lektüre für Jugendliche. Ein Einsatz in der Schule ist aber trotzdem nicht ausgeschlossen. Im Unterricht könnten die Texte beispielsweise parallel zu anderen Übersetzungen gestellt und diskutiert werden. Außerdem könnte die Machart einen Impuls für kreative Textarbeit bieten.

Das von Ulrike Kern nach der Lernmethodik von Dr. Heinz Klippert erarbeitete Materialbuch zum Alten und Neuen Testament will Schülerinnen und Schülern ermöglichen folgende Kompetenzen zu trainieren: Den Aufbau der Bibel verstehen, Bücher der Bibel finden und eingruppiieren, Verschiedene Bibeln entdecken und vergleichen, Gotteserfahrungen des Menschen in der Bibel erforschen, das Leben und die Botschaft Jesu anhand von Bibeltexten erfahren, die bildhafte Sprache der Bibel nachvollziehen, den Lebensbezug biblischer Texte begreifen. Die Lerneinheit Altes Testament enthält 10 „Lernspiralen“, die zunächst Vorwissen und Voreinstellungen aktivieren, danach die Erarbeitung neuer Kenntnisse und Verfahrensweisen ermöglichen und mit komplexen Anwendungs- und Transferaufgaben abschließen. Der gleichen Systematik folgt die Lerneinheit Neues Testament, hier mit 9 Lernspiralen, nämlich: Evangelisten schreiben die Botschaft Jesu auf, Verschiedene Bibeln entdecken, Begegnung mit Jesus, Bildhafte Sprache im Neuen Testament, Die Auferstehung Jesu, Der Auftrag Jesu, Das Leben der Urgemeinde, Die Briefe des Paulus, Lebensbezug biblischer Botschaft.

*Digitalisierung im RU –
Konzepte, Ideen und Materialien
für den Religionsunterricht,
entwurf 3/2020,
Friedrich Verlag, Hannover*



Die Corona-Pandemie hat zweifelsohne einen Digitalisierungsschub an den Schulen und somit auch im Religionsunterricht ausgelöst. Für viele Beteiligte, Lehrkräfte wie Schülerinnen und Schüler, standen unter dem enormen Zeitdruck („Ab nächster Woche schließen die Schulen“) die technischen Aspekte im Vordergrund: Verfügbarkeit von Geräten, ausreichendes WLAN, neue Programme. Mit dieser Ausgabe will entwurf die Aufmerksamkeit auf die eigentlichen, inhaltlichen Fragen von Digitalisierung richten: Mit welcher Absicht und welchem Ziel wollen wir Schule digitalisieren? Aus dem Inhalt (Auswahl): Religiöse Bildung in einer Kultur der Digitalität – Aspekte einer Theorie und Praxis des Religionsunterrichts nach Corona, Eingeladen – Mit neuen Medien Kirche entdecken (GS, 2 – 4), Bibel digital – Digitales Arbeiten mit der Basisbibel (GS, Sek I + II), From #hatespeech to #hopespeech – Jugendliche im Umgang mit Online-Hass stärken (Sek I + II ab Kl. 8), Feedback mit Online-Tools – Damit auch digital die Beteiligung und Rückmeldung der Klasse gelingt (Sek I+ II), Digitalisierung für Anfänger*innen – Hilfreiche Webseiten für die Digitalität im Religionsunterricht (Sek I+ II).

*Schön und gut?,
Religion 5 bis 10,
Heft 40 (4. Quartal 2020),
Friedrich Verlag,
Seelze-Velber*



Die vorliegende Ausgabe von Religion 5 bis 10 will das Thema Schönheit „für den Religionsunterricht fruchtbar machen“, so die Herausgeberinnen, Imke Heidemann und Dr. Bärbel Husmann, im Vorwort. Der Titel „Schön und gut“ weist dabei be-

Schließungen und neue Struktur

Liebe Leserinnen und Leser,

die ARP-Niederlassungen in Mainz, Alsfeld, Seligenstadt, Darmstadt, Bad Nauheim und Worms waren Jahrzehnte Treffpunkt und Beratungsstellen für Religionslehrkräfte, boten Ausleihe für Bücher, katechetische Materialien, Filme und digitale Medien. In den letzten Jahren hat sich das Nutzerverhalten jedoch sehr grundsätzlich verändert. Immer mehr Menschen bevorzugen Download- und Streaming-Angebote, verknüpfen digital das eigene Büro mit dem Arbeitsplatz in der Schule und greifen beim analogen Arbeiten auf Materialdienst-Abos und selbst beschaffte Medien zurück.

So kam es dazu, dass unsere Arbeitsstellen für Religionspädagogik immer seltener frequentiert wurden. Mit Blick auf die sehr stark zurückgegangenen Ausleihzahlen sehen wir uns in der Pflicht, die personellen und finanziellen Ressourcen, mit denen wir Sie auch weiterhin bei der Erteilung eines guten und zeitgemäßen Religionsunterrichts unterstützen wollen, gezielter einzusetzen und dem neuen Nutzungsverhalten anzupassen.

Deshalb hat die Bistumsleitung die Entscheidung getroffen, die religionspädagogische Unterstützung neu zu ordnen und den Bedürfnissen anzupassen. Die Zentrale in Mainz wird einen verbesserten Support für digitale Medien, Ausleihe und Versand von Materialien sowie Beratung für das gesamte Bistumsgebiet anbieten. Sie werden uns deshalb in Zukunft noch besser persönlich, online und telefonisch erreichen und ein erweitertes Angebot vorfinden. In der nächsten Ausgabe von RU-heute werden wir ausführlicher darüber berichten.

Die bisherigen Regionalstellen in Alsfeld, Seligenstadt, Darmstadt, Bad Nauheim und Worms haben aufgrund der deutlich verminderten Inanspruchnahme zum Ende des Schuljahres 2019/2020 geschlossen.

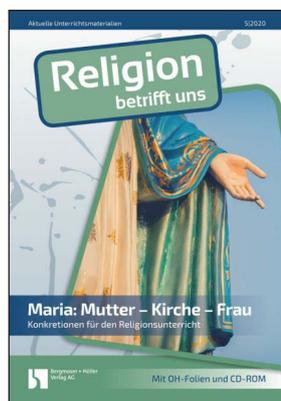
Wir danken vor allem denjenigen, die über viele Jahre und Jahrzehnte unsere Arbeitsstellen mit Leben gefüllt haben, indem sie dort Medien und Bücher ausgeliehen und die Beratung nachgefragt haben.

Besonders danken wir unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die mit viel Engagement und Leidenschaft für die Sache die Öffnungszeiten ermöglicht, Beratung angeboten und Verwaltungsdienste übernommen haben.

ARP Mainz, 55116 Mainz, Grebenstraße 13
Telefon: 06131 253224, arp.mainz@bistum-mainz.de
Mo 11:30–17:30, Di–Do 14:30–17:30, Fr 13:00–16:00 Uhr

reits darauf hin, dass Schönheit in einem umfassenderen Sinn gemeint ist als nur das optische Gut-Aussehen von Menschen. Es geht um Ästhetisierung in der Architektur, um Schönheit in religiöser Hinsicht aber natürlich auch um das, was Jugendliche in ihrer Lebenswelt als schön empfinden. Für sie spielt Schönheit eine ambivalente Rolle: sie bewundern, was schön ist, werden aber durch überzogene Schönheitsideale unter Druck gesetzt. Aus dem Inhalt (Auswahl): Wer und was ist eigentlich schön? – Eine biblische Spurensuche (Klasse 5/6), „Schön ist, was man mit Liebe betrachtet.“ – Gottes liebevoller Blick auf seine Schöpfung (Klasse 5/6), „Ich mach mich schön!“ – Die Dimension des Schönseins bei besonderen Festen (Klasse 7/8), „So eine schöne Kirche“ – Wahrnehmung und Urteilsbildung (Klasse 9/10).

Maria: Mutter – Kirche – Frau, Konkretionen für den Religionsunterricht, Religion betrifft uns (5/2020), Bergmoser + Höller, Aachen



Die von Nicole Arenz-von Cleef und Dominik Arenz erarbeitete Ausgabe von Religion betrifft uns stellt die wohl „katholischste aller Frauen“ – so nicht ohne Augenzwinkern im Vorwort – in den Mittelpunkt und bietet christologische und ekklesiologische Konkretionen für den Religionsunterricht. Als aktueller Aufhänger dient in der Anforderungssituation „Maria bewegt die Kirche“ die Auseinandersetzung Maria 2.0 versus Maria 1.0 – Bewegung versus Gegenbewegung. Eine hervorragende Idee, wie sich erweist, denn von hier aus ergeben sich sehr organisch die unterschiedlichen Perspektiven bzw. Dimensionen, die Maria in der Kirchen- und Theologiegeschichte aber auch in der aktuellen Situation hat oder haben kann. Modul I (Annäherung an Maria) thematisiert das Ave Maria und damit den biblischen Aspekt. In Modul II (Maria: Mutter) geht es um die theologischen Aussagen und deren, auch interreligiöse, Kritik: Maria als Gottesmutter, unbefleckte Empfängnis. Das Modul III (Maria: Kirche) eröffnet speziell die ekklesiologische Dimension. Eine kleine Auswahl der Materialien sei hier genannt: „Bitte für uns“ – Konkretionen zu Maria, der Mutter der Kirche; Schutzmantelmadonna; Maria – Kirche und doch kirchen-

trennend?; Die Niedrigkeit seiner Magd – Maria und Luther; Materialbeispiele aus Modul IV (Maria: Frau): „Gesegnet unter den Frauen“ – Konkretionen zu Maria, der Frau; Eine Mariologie von unten – ein Perspektivwechsel; Maria, die Frau und die Kirche – Aufbrüche?; Eine sehr ideenreiche Ausgabe, die das eher traditionell klingende Thema aktuell, vielseitig und auch kritisch darbietet.

Ulrich Vaorin, Christian Goos, Michael Landgraf, Science-Fiction im Religionsunterricht, Material zu Film und Literatur für Klasse 9-13, Vandenhoeck + Ruprecht, Göttingen 2018



Science-Fiction gehört zur Popkultur. In ihr spiegeln sich Zukunftshoffnungen und apokalyptische Ängste der Menschheit. Somit sind besonders Science-Fiction-Geschichten hervorragend dafür geeignet, elementare Fragen Jugendlicher nach Sinn, Hoffnung, Angst und Orientierung ins Gespräch zu bringen. Dieses Themenheft bietet dafür Anregungen und Materialien an. Die Schülerinnen und Schüler lernen z. B. die utopischen Welten von Star Trek, Star Wars, Panem und Real Humans und die Ideen von Isaac Asimov, Ted Chiang, Stanislaw Lem kennen. In der Begegnung mit diesen Welten können sie aus der Distanz heraus eigene Gedanken formulieren und sich mit religionspädagogischen und ethischen Fragestellungen beschäftigen. Der Band zeigt die große Vielfalt auf, die Science-Fiction-Serien, -Filme und -Literatur bei der Auseinandersetzung mit religiös relevanten Themen bieten. Die Autoren stellen dabei Verknüpfungen zu folgenden Lernbereichen und Themen her: Christologie, Gottesfrage, Anthropologie, Ethik, Schöpfung, Zukunftshoffnung, Naturwissenschaft und Glaube, religiöse Identität, Theodizee, Gerechtigkeit und Menschenwürde, Aberglaube, religiöse Weltanschauungen, verantwortliches Handeln, Prophetie, Sterben, Tod und Fundamentalismus.

Kippa – Antisemitismus in Deutschland (DVD), Kurzspielfilm, 25 Minuten, Deutschland 2018, Katholisches Filmwerk, Frankfurt am Mainz



„Nachdem seine Mitschüler erfahren, dass er jüdisch ist, wird Oskar auf einmal drangsaliert und bedroht. Während der Schulleiter die Appelle seiner Eltern ignoriert, sucht Oskar eigene Wege, mit den Demütigungen umzugehen. Der Kurzfilm basiert auf wahren Begebenheiten. Die 30-minütige Doku ‚Kippa - die Reportage. Antisemitismus in Deutschland‘ begibt sich auf Spurensuche und bietet Einblick in Erfahrungen, die Menschen mit Antisemitismus in Deutschland gemacht haben.“ Soweit das Kath. Filmwerk. Der durchaus spannende Film eignet sich sehr gut, um das Thema Antisemitismus für Schülerinnen und Schüler der Sekundarstufe I und II altersgerecht anzugehen. Denn Vorurteile gegenüber Juden sind in der Gesellschaft weit verbreitet und betreffen viele Milieus. Wer in der Bildungsarbeit in diesem Zusammenhang ausschließlich die rechte Szene oder gar nur Attentate gegenüber jüdischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen sowie jüdische Institutionen thematisiert, entlässt Ottonormalbürger zu schnell aus seiner Verantwortung und der wird es gerne zulassen. Selbstverständlich müssen diese Extreme ebenfalls erwähnt und besprochen werden, es darf aber nicht der Eindruck entstehen, Antisemitismus gebe es nur bei Neonazis und islamistischen Terroristen. Als weitere inhaltliche Aspekte können Rassismus, Vorurteile, Mobbing, Freundschaft und Identität aufgegriffen werden.

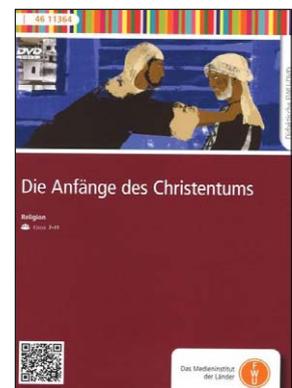
Music by Prudence (DVD), Dokumentation, 32 Minuten, USA 2010, Original mit deutschen Untertiteln, Katholisches Filmwerk, Frankfurt am Mainz



Eine sehr beeindruckende Dokumentation über eine junge Frau, die trotz ihrer körperlichen Behinderung und sehr schwieriger Ausgangsbedingungen ihren Traum verwirklichen kann und Sängerin wird. Das Kath. Filmwerk dazu: „Sie hat eine wunderschöne Stimme. Und einen starken Willen, der allen Widerständen und Anfeindungen trotzt. In Simbabwe, wo Prudence Mabhena aufwächst, werden körperliche Behinderungen oft-

mals noch der Hexerei zugeschrieben. Ihre angeborene Gelenksteife (Arthrogyrosis) macht ihre Kindheit zur Hölle. Zunächst lebt Prudence bei ihrer Großmutter, die das Kind bei der schweren Feldarbeit auf dem Rücken trägt und ihm das Singen beibringt. Doch mit sieben Jahren kommt sie zur Familie ihres Vaters, wo das Mädchen offenem Hass ausgesetzt ist und wie ein Tier behandelt wird. Ein Stipendium für das King George VI Centre befreit sie aus dem feindseligen Umfeld und lässt ihre Träume endlich Wirklichkeit werden: Prudence kann die Schule besuchen und endlich ihre Stimme ausbilden. Gemeinsam mit sieben anderen - ebenfalls behinderten - Mitschülern gründet sie die Band „Liyana“. Roger Ross Williams' mit dem Oscar ausgezeichnete Kurzdokumentarfilm vermittelt auf mitreißende Weise eine Botschaft der Hoffnung und ist ein Plädoyer für den Mut zur Lebensbewältigung. In Kooperation mit der Geschäftsstelle des Weltgebetsstages der Frauen entstand die DVD, die einen informativen Blick auf das Land, die Menschen und die Probleme Simbawwes bietet.“ Der Film ist in unterschiedlichen Zusammenhängen einsetzbar, seine Länge (32 Minuten) erleichtert den Einsatz in Schule (Sek I/II). Außerschulisch ist er vom Jugend- bis zum Seniorenalter passend.

Die Anfänge des Christentums, Didaktische FWU-DVD, 25 Minuten, Deutschland 2018, FWU, Grünwald



Die Botschaft vom Reich Gottes ist revolutionär: Sie zeichnet ein völlig neues Gemeinschaftsbild und macht Hoffnung darauf, dass mit dem Tod nicht alles vorbei ist. Die frühen christlichen Gemeinden sind davon überzeugt, dass es sich lohnt, darauf zu setzen, was Jesus Christus gelehrt hat. Innerhalb kurzer Zeit verbreitet sich der neue Glaube. Die Produktion begleitet die Anfänge des Christentums von der Urgemeinde über die erste Mission unter Juden- und Heidenchristen hin zur Keimzelle einer neuen Weltreligion. Die einzeln ansteuerbaren Sequenzen lauten: Verunsicherung und neue Hoffnung, Die erste Generation, Alltag in der Nachfolge Jesu, Glaube und Verkündigung, Paulus und seine Mission, Keimzellen einer Weltreligion; Die DVD richtet sich an Schülerinnen und Schüler der Jahrgangsstufen 7 bis 11 und enthält umfangreiches Begleitmaterial.

Wie kommst du durch diese Zeit? – Resilienzaspekte

Digitale Fortbildung

Eigene Kräfte und Ressourcen mobilisieren können, ist ein großes Gut. Für Stress und Krisensituationen benötigen wir Widerstandskräfte, die nicht nur angeboren sind, sondern auch eingeübt werden können: Akzeptanz, Netzwerkorientierung, Realistischer Optimismus, Flexibilität, Lösungsorientierung, soziale Kompetenzen, Kreativität u.a.

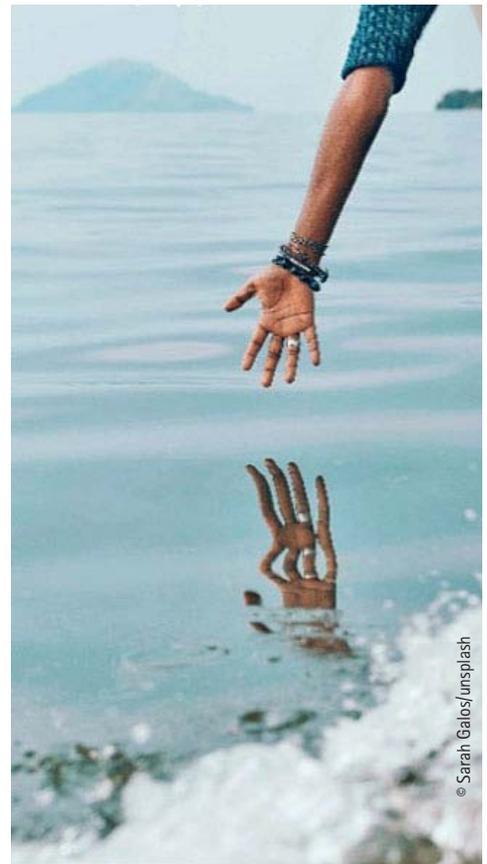
Wir lernen einzelne Resilienzaspekte näher kennen und probieren mit verschiedenen Methoden aus, wie wir sie für uns selber und Schüler*innen und Kolleg*innen anwenden können.

Termin: Donnerstag, 04.02.2021, 15.00–17.30 Uhr

Ort: Link wird zwei Tage vor Veranstaltung verschickt

Leitung: Dr. Brigitte Lob

Anmeldung bis 20.1.2021: schulpastoral@bistum-mainz.de



Schulpastoral digital

Instagram, Chatrooms oder Clips auf Youtube: Überall finden wir Hoffnungsbilder, Mutmacher, offene Ohren und neue Perspektiven.

Als „Jäger und Sammler“ ist diese digitale Flut kaum zu bewältigen. Was davon passt im Schulalltag? Wie kann Schulpastoral digitale Angebote für die jeweiligen Altersgruppen gut platzieren?

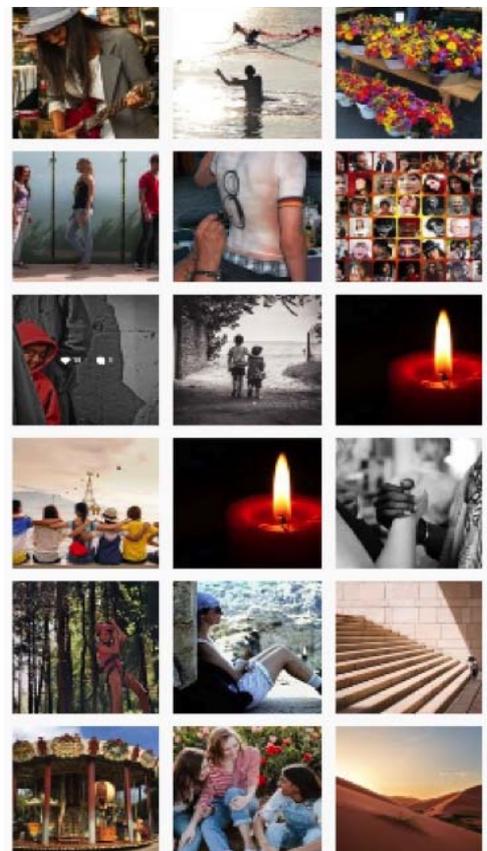
Wir stellen Instagram-Seiten vor, zeigen Bilder-Plattformen und berichten von Erfahrungen mit Chatrooms und anderen Internet-Möglichkeiten.

Termin: Donnerstag, 11.02.2021, 15.00–17.30 Uhr

Ort: Link wird zwei Tage vor Veranstaltung verschickt

Leitung: Dr. Brigitte Lob

Anmeldung bis 29.1.2021: schulpastoral@bistum-mainz.de



Die Corona-Pandemie konfrontiert Lehrkräfte in diesen Wochen und Monaten mit außerordentlichen Herausforderungen, die das Gefühl vermitteln, der Sondersituation des Schulalltags immer seltener noch gerecht zu werden.

Dies liegt noch weniger als sonst an den Kompetenz- und Leistungspotenzialen der Lehrerinnen und Lehrer, sondern daran, dass die schulische Beanspruchung und die psychosozialen Belastungen größer geworden sind. In solchen Situationen können

Beratung und Supervision

einen wesentlichen Beitrag zur Bearbeitung von Fragen und Problemen leisten.

Das Bischöfliche Ordinariat in Mainz bietet Lehrkräften berufsfeldbezogene Beratungen an:

- als Personenzentrierte Beratung für Lehrerinnen und Lehrer aller Schulformen
- als Praxisberatung für Lehrerinnen und Lehrer unter supervisorischer Anleitung
- als Beratung und Begleitung schulischer Gruppen und Gremien sowie von Schulleitungen, insbesondere in Entscheidungs- bzw. Konfliktsituationen

Lehrkräfte mit dem Fach Katholische Religion sowie Lehrkräfte an kirchlichen Schulen erhalten für eine Beratung bzw. Supervision einen Zuschuss von bis zu 75% der Kosten.

Weitere Informationen und Kontakt:

Bischöfliches Ordinariat Mainz, Dezernat Bildung
Bischofsplatz 2, 55116 Mainz

Paul Rupp

Telefon: 06131 253-336

paul.rupp@bistum-mainz.de

Ludger Verst

Telefon: 06131 253-212

ludger.verst@bistum-mainz.de

*Wie lange schon
schaust Du nicht weg von mir,
lässt mich nicht los,
sodass ich meinen Speichel schlucke?
Habe ich gefehlt?
Was tat ich dir,
du Menschenwächter?
Warum hast du mich
zu deiner Zielscheibe gemacht,
sodass ich mir selbst
zur Last geworden bin?*

Ijob 7, 19-20