

Das Leid und die Frage nach Gott

Vortrag im Rahmen des multiprofessionellen Symposions

„Das christliche Krankenhaus – nur Trägerschaft oder auch besonderer
Anspruch?“

Kliniken Essen-Mitte, 21. April 2012

I. Jesus als Therapeut

In einem christlichen Krankenhaus geschieht zunächst einmal das, was in allen anderen Krankenhäusern auch geschieht: Menschen werden geheilt. Alle, die in einem Krankenhaus tätig sind, tun damit direkt oder indirekt das, was auch Jesus getan hat: Er hat, so die Überlieferung der Evangelien, Menschen geheilt. Wie auch immer die Heilungen Jesu im einzelnen historisch zu beurteilen sind, der durch theologische Reflexion geformten Erinnerung nach war Jesus ein erfolgreicher Therapeut. Besonders das Markusevangelium, das älteste der vier kanonischen Evangelien, stellt uns dies eindrücklich vor Augen. Die ersten öffentlichen Auftritte Jesu waren Heilungen: Er heilt einen Besessenen in der Synagoge zu Kafarnaum und anschließend die mit Fieber daniederliegende Schwiegermutter des Petrus, also: geschlechtergerecht, zunächst einen Mann, dann eine Frau.

Allerdings zeigt uns das Markusevangelium auch, dass die Heilungen Jesu von Anfang an mit einer außergewöhnlichen Lehre verbunden waren. Die Leute staunten über seine Lehre, „denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat und nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mk 1,22). Worin seine Lehre genau bestand, wird zu Beginn des Markusevangeliums nicht so recht deutlich. Der Inhalt seiner Lehre wird erst im weiteren Verlauf des

Evangeliums erschlossen, und vor allem wird dort gezeigt, dass und wie seine Lehre mit seinem Leben in Einklang steht.

Zu Beginn des Markusevangeliums begegnen wir einer Zusammenfassung der Botschaft Jesu. Dort heißt es: Jesus kam nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes, indem er sagte: „Die Zeit ist erfüllt. Nahe gekommen ist das Reich Gottes. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14).

Ich will im Rahmen dieser Veranstaltung nicht auf exegetische Details eingehen. Für unsere Fragestellung reicht die Feststellung, dass die Heilungen Jesu offensichtlich nur aus einem größeren Zusammenhang heraus zu verstehen sind. Sie stehen nicht für sich, sie sind keine in sich eingeschlossene Handlungen. Vielmehr weisen sie über sich hinaus auf eine Wirklichkeit, die im Evangelium mit „Reich Gottes“ umschrieben wird. Jesus war ein Therapeut, aber er war mehr als ein Therapeut, er war und ist, wie es mit einem traditionellen, inzwischen kaum noch gebräuchlichen Begriff umschrieben wird: der Heiland. Seine Heilungen stehen in einem Horizont, der sich auf die Wirklichkeit Gottes hin öffnet. Erst wo dieser Horizont implizit oder explizit ins Gewahrsein kommt, kann in einem dezidiert christlichen Sinne von Heilung gesprochen werden. Ein christliches Krankenhaus wird seinem Selbstverständnis nur dann gerecht, wenn es sich jener Dimension der Wirklichkeit gegenüber öffnet, die über das rein Sichtbare und äußerlich Machbare hinausgeht.

Wie sieht das nun konkret aus? Bereits im Alten Testament wird die Frage nach einer rechten Zuordnung von ärztlichem und göttlichem Handeln diskutiert. Für die frühe Geschichte Israels wird man davon ausgehen dürfen, dass es rudimentäre und volkstümliche Formen der Heilkunst gab, das aber der letztlich für die Heilung Verantwortliche Gott ist. Deshalb bittet der Kranke in vielen Psalmen Gott um Hilfe: „Sei mir gnädig, Herr, ich siehe dahin; heile mich, denn meine Glieder zerfallen! Meine Seele ist tief

verstört. Du aber, Herr, wie lange säumst du noch? Herr, wende dich mir zu und errette mich, in deiner Huld bring mir Hilfe!“ (Ps 6,3-5).

Dieses traditionelle Verständnis von Heilung geriet in eine Krise, als man der professionellen Heilkunst griechischer Ärzte begegnete. Das geschah etwa im 3. und 2. Jh. vor Christus. Kulturgeschichtlich ist das die Zeit des Hellenismus. Jetzt traten plötzlich im Umkreis der jüdischen Kultur Ärzte in Erscheinung, die aufgrund ihrer fachlichen Kompetenz einen Menschen wieder gesund machen konnten. Und in der jüdischen Kultur kam die Frage auf: An wen soll ich mich wenden, wenn ich krank bin: an einen Arzt oder an Gott?

Im Buch Jesus Sirach, entstanden im 2. Jh. v. Chr. in Jerusalem, wird diese Alternative diskutiert. Die Antwort, die uns der Weisheitslehrer gibt, lautet: Das eine tun und das andere nicht lassen. In Sir 38,1-15 lesen wir:

1 Schätze den Arzt, weil man ihn braucht;
denn auch ihn hat Gott erschaffen.

2 Von Gott hat der Arzt die Weisheit,
vom König empfängt er Geschenke.

...

4 Gott bringt aus der Erde Heilmittel (φάρμακα) hervor,
der Einsichtige verschmähe sie nicht.

....

7 Durch Mittel beruhigt der Arzt den Schmerz,
ebenso bereitet der Salbenmischer die Arznei,

....

9 Mein Kind, bei Krankheit säume nicht,
bete zu Gott; denn er macht gesund (ιάσεται).

...

12 Doch auch dem Arzt gewähre Zutritt!

Er soll nicht fernbleiben; denn auch er ist notwendig.
13 Zu gegebener Zeit liegt in seiner Hand der Erfolg;
denn auch er betet zu Gott.

Ob letzteres auch heute noch der Fall ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Entscheidend für unsere Fragestellung ist die Feststellung, dass die biblische Tradition im Zusammenhang mit Krankheit und Heilung zwei Dimensionen ins Auge fasst: eine menschliche und eine göttliche. Man könnte auch sagen: eine natürliche und eine übernatürliche. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass in gewisser Weise auch die übernatürliche Dimension zur Natur des Menschen gehört.

Von seiner inneren Dynamik her ist der Mensch auf die Begegnung mit dem Göttlichen hin angelegt. Vielen Menschen ist diese Dynamik nicht bewusst. In unserer Kultur wird sie gerne verdrängt. In großem Ausmaß werden Ersatzobjekte angeboten. Wenn uns aber durch schwere Krankheit oder durch den bevorstehenden Tod derartige Fluchtwege abgeschnitten werden, dann kann es sein, dass die verschüttete Sehnsucht nach einem alles tragenden Grund neu aufbricht und nach Wegen sucht, dieses Ziel zu erreichen.

II. Das Buch Ijob

Ich möchte Ihnen nun ein bedeutendes Buch aus dem Alten Testament vorstellen, das von einem Menschen erzählt, der einen solchen Weg gegangen ist: das Buch Ijob. Vor dem Hintergrund der ärztlichen Heilkunst könnte man die Leitfrage des Buches so formulieren: „Was können wir machen, wenn nichts mehr zu machen ist?“

Inhalt

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. Er erklärt Ijob 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, der 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 möchte ich im Folgenden zeigen, 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 zu akzeptieren. Dazu ist es jedoch zunächst einmal erforderlich, sie zu verstehen.

In der christlichen Mystik gibt es auffallende Parallelen zum Ijobbuch. In seinem Werk „Die dunkle Nacht“ geht Johannes vom Kreuz (1542-1591) 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) nennt in seinen Predigten zum Hohenlied drei Quellen theologischer Einsicht. 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 Gotteinung zu gelangen“ (N pról.). 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. Und da 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 um so dringlicher zu sein, da 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 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“ (S pról. 4).

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. Ijob 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 allerdings 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 laufen (1 N 1,1): „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“ (1 N 1,2). In Bezug auf den geistlichen Weg heißt dies, dass Gott den Anfänger in der Regel mit Wohlgeschmack und mit Wohlgefühlen versorgt. Johannes beschreibt diese Phase relativ breit, um zu zeigen, dass selbst diese anfänglich 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 Kreuz (1 N 1-8). Diese werden von Gott mit Wohlstand und Wohlgefühlen versorgt. Sie erfahren die Nähe und Zuwendung Gottes. Im späteren Rückblick 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 kein Unikum, 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 Einung 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*“ (2 N 25,4). Dieser Prozess wird auch Ijob zuteil. Er selbst bringt es in erschreckenden Bildern zur Sprache (10,1): „Zum Ekel ist mein Leben mir geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf.“ Ijob verliert seinen Glauben. Er nimmt Gott nicht mehr wahr (23,8-9). Er stirbt, bevor er stirbt.

Transformation 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,² und ohne Ruhestätte sei mein Klageschrei!

19 Nun aber, seht: Im Himmel ist mein Zeuge, ²mein Bürge in den Höhen!

20 Da meine Freunde mich verspotten,² blickt zu Gott hin schlaflos mein Auge.

21 Recht schaffe er dem Mann bei Gott² und einem Menschen bei seinem Freund.

22 Denn nur noch wenige Jahre werden kommen,² dann muss ich den Weg gehen ohne Wiederkehr.

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“ (Vers 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“ (Vers 19). Zu diesem Gott hin blickt schlaflos sein Auge (Vers 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 (Vers 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 Ijoberzählung 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 wirklich 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 die soeben zitierten Worte 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.

Gott schauen

Auf dem Höhepunkt seiner Not bekennt Ijob: „Ich aber 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“ (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 Bilderverbots (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 Philosophie (Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006). Sie hat ihre Vorläufer in der antiken, insbesondere platonischen Tradition und ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift. Äußerlich gesehen hat sich für Ijob noch nichts geändert. Er sitzt noch „in Staub und Asche“ (Vers 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), wenngleich 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. 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 worden.

III. Der Weg der Kontemplation

Meines Erachtens erschließt sich das Ijobbuch in seiner ganzen Tiefe erst vor dem Hintergrund des kontemplativen Weges. In meinem Buch „Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg 2007, 2. Aufl. 2010“ habe ich den Versuch unternommen, die Phasen, die Ijob durchlebt, vor dem Hintergrund des kontemplativen Weges zu verstehen. Am Ende wird Ijob zur *contemplatio Dei*, zur Schau Gottes, geführt, und zwar noch in diesem Leben, noch vor seinem Tod.

Auf diese *contemplatio Dei* ist jeder Mensch von Natur aus angelegt. Ob und in wieweit sie sich bereits in diesem Leben bei einem Menschen realisiert, sei dahingestellt. Doch der Mensch ist darauf angelegt und die Sehnsucht danach wird vielen Menschen erst dann bewusst, wenn sie von schwerem Leid getroffen werden.

Was können wir machen, wenn nichts mehr zu machen ist? In einem christlichen Krankenhaus, so meine ich, könnte diese Dimension eine wichtige Rolle spielen. In der Tat können wir da nichts mehr machen. Der eigentlich Handelnde ist ein anderer. Aber genau dafür können wir uns öffnen. Es entsteht ein innerer Raum der Wahrnehmung, eine besondere Form der Präsenz, die von Menschen als heilend und erlösend wahrgenommen wird. Damit aber befinden wir uns bereits auf dem Weg der Kontemplation, welches die letzte und entscheidende Phase des christlichen spirituellen Weges ist (lectio – meditatio – oratio – contemplatio).

Damit komme ich zum letzten Teil meines Vortrags. Ich möchte – freilich in sehr kompakter Form – erläutern, was unter „Kontemplation“ zu verstehen ist und wie die Übung, die uns in eine kontemplative Lebensform führt, aufgebaut ist.

Von seinem Ursprung her ist der Mensch Bild Gottes (Gen 1,27). Doch dieses Bild ist verschattet. Durch die Sünde ist der Mensch sich selbst und Gott gegenüber fremd geworden. Darunter leidet er. Kontemplation ist ein Weg der Rückkehr in jenen ursprünglichen Zustand, da der Mensch mit sich und mit Gott eins ist. Das empirische Ich, mit dem wir in der Welt tätig sind, ist nicht der ganze Mensch. Es ist eingebettet in eine Wirklichkeit, die wir als das „wahre Selbst“ oder auch als das „transzendente Ich“ bezeichnen. Der Mensch, der sich mit seinem empirischen Ich identifiziert, leidet bewusst oder unbewusst unter einer Spaltung. Viele Menschen versuchen, diese Spaltung durch äußere Anstrengung zu überwinden. Sie stürzen sich auf die äußerlich sichtbare Welt, doch das Verlangen ihrer Seele bleibt ungestillt: „Siehe, Du warst innen, ich aber war draußen. Draußen suchte ich nach Dir ... Du warst bei mir, ich war nicht bei Dir“ (Augustinus, Bekenntnisse X, 27).

Kontemplation ist ein Weg innerer Einkehr. In der kontemplativen Übung richten wir unsere Wahrnehmung nach innen. Dazu nehmen wir eine Haltung ein, in der wir ruhig und ungestört etwa 20 bis 30 Minuten in Stille sitzen. Wir denken nicht nach und schauen nicht herum. Der Blick ruht. Von Gedanken, Bildern und Gefühlen, die in unserem Bewusstsein aufsteigen, lassen wir uns nicht ablenken. Wir lassen sie vorüberziehen. Dabei kann uns der Atem helfen. Wenn wir merken, dass wir in Gedanken abschweifen, kehren wir zur Wahrnehmung des Atems zurück. Wir öffnen unser Bewusstsein für die verborgene Gegenwart Gottes. Da Gott kein

„Gegenstand“ menschlicher Wahrnehmung sein kann, muss die Wahrnehmung, die sich auf Gott hin ausrichtet, ungegenständlich sein.

Das erste Wort, mit dem Gott den Menschen nach dem Sündenfall anspricht, ist eine Frage: „Wo bist du?“ (Gen 3,9). Diesem Wort zufolge sind nicht *wir* es, die Gott suchen, sondern *Gott* ist es, der uns sucht. Der Mensch ist vor Gott geflohen, er hat sich vor ihm versteckt (Gen 3,8). In der Kontemplation versuchen wir, diesen Fluchtmechanismus, der uns gewöhnlich nicht bewusst ist, zu unterbrechen. Wir halten inne. Nicht *wir* wollen etwas erreichen, sondern wir wollen uns erreichen und berühren lassen. Deshalb halten wir inne und schweigen. „Soll Gott wahrhaft sprechen, so müssen alle Kräfte schweigen“, sagt Johannes Tauler.¹ Unsere gewöhnlichen Ich-Aktivitäten kommen zur Ruhe.

Wer diese Übung regelmäßig einmal am Tag praktiziert, wird nach einiger Zeit eine Veränderung an sich wahrnehmen. Wir werden ruhiger und gelassener. Wir sind in der Welt anders da. Unsere Wahrnehmung verändert sich. Es setzt ein Prozess der Wandlung ein. Nach einiger Zeit der Übung treten gewöhnlich unausgeheilte Wunden und Schmerzen in unser Bewusstsein ein. Wir verdrängen sie nicht, sondern versetzen uns so, wie wir sind, mit unseren Schmerzen, mit unseren Wunden in die heilende und erlösende Gegenwart Gottes (vgl. Lk 8,40-56).

Auf dem kontemplativen Weg gibt es unterschiedliche Phasen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. In jedem Fall ist es ratsam, den Weg unter Begleitung eines erfahrenen Lehrers oder einer erfahrenen Lehrerin zu gehen. Begleiten kann nur, wer den Weg kennt. Im Allgemeinen ist auf dem Weg mit zwei großen Krisen zu rechnen, die Johannes vom Kreuz als „Dunkle Nacht der Sinne“ und „Dunkle Nacht des Geistes“ bezeichnet hat.

¹ Johannes Tauler, Predigt 31 (Ausgabe G. Hofmann, Bd. 1, S. 220).

Eine begleitende Lektüre kann hilfreich sein.² Sie kann die Übung aber niemals ersetzen. Wer Klavier spielen lernen will, muss regelmäßig üben. Wer nur Bücher über das Klavierspiel liest, wird nie spielen lernen. Deshalb ist die Übung grundlegend. Wer nur Bücher über Kontemplation oder Spiritualität gelesen hat, ist als Begleiter ungeeignet. Es geht auf dem kontemplativen Weg nicht darum, dass sich unser Ich „spirituelle Erfahrungen“ oder ein Wissen über Spiritualität aneignet, sondern darum, dass es verwandelt wird, letztlich: dass es in die Erde fällt und stirbt und reiche Frucht bringt (vgl. Joh 12,24). Das ist der Weg der Erlösung. „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).

Viele Menschen sehnen sich nach einem solchen Weg. Sie spüren, dass ihnen etwas fehlt, aber sie wissen oft nicht, was es ist. Sie meinen, sich das, was ihnen fehlt, aneignen zu können. Doch auf dieser Ebene des Wollens bleibt das Verlangen ihrer Seele ungestillt. Viele stürzen sich ins Vergnügen oder verfallen nach zahlreichen Enttäuschungen der Resignation. Verbreitete Übungen der Frömmigkeit helfen oft nicht weiter. Kirchliche Seelsorger stehen nicht selten hilflos da und werden von spirituell Suchenden kaum noch um Rat gefragt, da sie mit dem kontemplativen Weg der christlichen Tradition nicht wirklich vertraut sind, weil sie ihn selbst nicht gehen. Das ist die eigentliche Kirchen- und Glaubenskrise.

Der kontemplative Weg ist zunächst und vor allem ein Weg der Reinigung. Gott selbst ist es, der den Tempel unserer Seele reinigen will (vgl. Joh 2,13-22). In der Kontemplation nehmen wir eine Haltung ein, in der wir uns dem reinigenden Handeln Gottes nicht widersetzen, auch dann nicht, wenn es schmerzhaft ist. Kontemplation ist ein Weg der Hingabe.

Die menschliche Seele sehnt sich danach, „Gottes Antlitz zu schauen“ (Ps 42). Der kontemplative Weg greift diese Sehnsucht auf. Die „contemplatio

² Empfohlen sei: Thomas Keating, Das Gebet der Sammlung. Einführung und Begleitung des kontemplativen Gebetes, Münsterschwarzach 2010.

Dei“, das „Schauen Gottes“, ist dem Zeugnis der Bibel nach bereits in diesem Leben anfänglich möglich (vgl. Ijob 42,5). „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8).

Literatur:

Ein 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: Herder, 2007, 2. Aufl. 2010.

Zitation der Werke Johannes` vom Kreuz: N = Die dunkle Nacht (Noche Oscura). S = Aufstieg auf den Berg Karmel (Subida del Monte Carmelo).