UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

“Sein haderndes Wort”(Paul Celan): Hiob in der Dichtung unserer Zeit

Georg Langenhorst

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Langenhorst, Georg. 2007. “‘Sein haderndes Wort’ (Paul Celan): Hiob in der Dichtung unserer Zeit.” In *Das Buch Ijob: Gesamtdeutungen - Einzeltexte - zentrale Themen*, edited by Theodor Seidl and Stephanie Ernst, 279–306. Frankfurt am Main: Lang.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Theodor Seidl
Stephanie Ernst
(Hrsg.)

Das Buch Ijob

Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen

PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

„Sein haderndes Wort" (*Paul Celan*) – Hiob in der Dichtung unserer Zeit

Georg Langenhorst, Nürnberg

„Er las im Buch Hiob, und er las mit klopfendem Herzen."[1] *Er*, das ist der Schweizer Raimund Gregorius, ein alternder Lehrer, der sein gewohntes Leben von einem Tag auf den anderen hinter sich lässt, nach Portugal fährt und sich dort auf eine Suche nach dem geheimnisvollen Autor eines ihn faszinierenden Buches, letztlich jedoch auf die Suche nach sich selbst begibt. *Er*, das ist der Protagonist eines der reizvollsten Romane der letzten Jahre, 2004 erschienen: „Nachtzug nach Lissabon", veröffentlicht unter dem Pseudonym Pascal MERCIER, hinter dem sich der in Berlin lehrende Schweizer Philosoph Peter BIERI verbirgt. *Er*, das ist einer der jüngsten literarischen Zeugen, welche die bleibende Aktualität und Provokation Hiobs verdeutlichen: „Hat Hiob nicht jeden Grund zu seiner Klage?"[2]

Denn tatsächlich: Bis in unsere Zeit hinein identifizieren sich zahllose Menschen im Leid mit dem biblischen Hiob. Wie keine andere Gestalt der Geistesgeschichte symbolisiert er das Ringen des schmerzgeplagten Unschul-digen mit seinem Gott, der angesichts des Leidens zum Rätsel, zur unbeant-worteten Frage geworden ist: „Was ist von einem solchen Gott zu halten? Einem Gott, der Hiob vorwirft, dass er mit ihm rechte, wo er doch nichts könne und nichts verstehe?"[3] Im Gespräch mit seinen Freunden versuchte schon der biblische Hiob, diesem Urproblem auf den Grund zugehen, ohne doch zu einer eindeutigen, für alle klar erkennbaren Antwort zu gelangen. In diesem Ringen um Gott aber ist er eigentlich zeitlos, wird Hiob gerade uns – den Menschen des 20. und 21. Jahrhunderts - ein Zeitgenosse[4].

1. Hiob in tausenderlei Gestalt

Quer durch alle Epochen der Geistesgeschichte hindurch haben Menschen das Ijobbuch gelesen und teilgenommen an dem Ringen Hiobs um Gott. Und was haben sie nicht alles im Spiegel ihrer eigenen Erfahrung in diesen Hiob hinein –, aus diesem Hiob herausgedeutet! Welch Vielfalt der Ausgestaltungen in bildender und darstellender Kunst, in allen Gattungen der Literatur, in Deu-

---

1 MERCIER (2004) 172.
2 Ebd. 199.
3 Ebd.
4 Zum gesamten Thema vgl. LANGENHORST (1994); DERS. (1995). Dort weitere Hinweise auch auf exegetische Grundlagenliteratur.

tungsversuchen der Philosophie[5] und Theologie! Schon ein erster Blick auf ausgesuchte eigens profilierte Deutungen spannt ein schier unüberschaubares Ideen-Netz aus:

Da scheint in Hiob das geradezu archetypische Modell einer „authentischen Theodizee" auf (Immanuel KANT), während er anderswo die Notwendigkeit der menschlichen Liebe angesichts eines fühllosen Weltenlenkers illustriert (Archibald MACLEISH). Da wird Hiob zum einen zur kollektiven Symbolfigur des jüdischen Volkes[6], dessen Leidgeschichte er im Voraus durchleben musste (Margarete SUSMAN), zum anderen als Beleg für einen innerbiblischen Auszug aus der monotheistischen Gottesidee herangezogen (Ernst BLOCH). Da kann Hiob als tiefenpsychologisch ausgedeutete Zeugengestalt für eine moralische Niederlage Gottes gegenüber dem Menschen betrachtet werden, die jenen ‚als Ausgleich' zur Menschwerdung in Jesus Christus zwang (Carl Gustav JUNG), gleichzeitig aber den universalen Sündenbockmechanismus veranschaulichen, den alle Gesellschaften zur Bewahrung ihrer religiösen Identität bräuchten (René GIRARD). Da erkennt man in Hiob einerseits einen theologischen Prototyp, der als früher Zeuge die prophetische wie betrachtende Gottesrede der Befreiungstheologie vorwegnahm (Gustavo GUTIÉRREZ), während anderswo ausgeführt wurde, dass er seine wahre Antwort erst durch die Erlösungstat Jesu Christi erlange (Paul CLAUDEL). Da deuten Krebskranke ihr eigenes Sterben im Bilde Hiobs (Fritz ZORN). Da werden durch die Aufwertung der Rolle von Hiobs Frau[7] weibliche Perspektiven in die alte biblische Erzählung hineingeschrieben (Andrée CHEDID). Da finden sich neue Deutungen Hiobs aus Sicht des Islam (Navid KERMANI).

Und mehr noch: Für zahllose Zeitgenossen wurde dieser Hiob zur biographischen Bezugs- ja Identifikationsgestalt. Am eindrücklichsten lässt sich das bei zwei deutsch-jüdischen Lyrikern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen. Yvan GOLL, dessen zahllose Hiob-Gedichte erst 1996 editorisch transparent erschlossen wurden[8], deutet sein Leiden und Sterben im Bilde Hiobs. Karl WOLFSKEHL, vor den Nazis in die extrem mögliche Entfernung geflohen – nach Neuseeland – deutet sein Leben im Exil als Hiobsexistenz.[9] Mit all diesen Namen werden nur herausragende Repräsentanten einer breiten Tradition benannt. Und sie führt bis hinein in unsere unmittelbare Gegenwart, wie nicht nur der anfangs zitierte Roman von Pascal MERCIER zeigt. So legte der deutsch-ungarische Schriftsteller István EÖRSI (1931-2005) 1999 nicht nur eine essayistische Zeit-

5 Vgl. jetzt TAUSKY (2004).

6 Zur spezifisch jüdischen Hiobrezeption vgl. OBERHÄNSLI-WIDMER (2003).

7 Vgl. die nach Erscheinen meiner Studie (s. Anm. 4) veröffentlichte Erzählung von CHEDID (1995).

8 Vgl. jetzt: GOLL (1996) 427-439, 637-639.

9 Vgl. jetzt: VEIT (2005) 240-258; 468-494.

und Selbstdeutung unter dem Titel „Hiob und Heine. Passagiere im Niemandsland" vor, sondern auch – als bislang letztes von über 60 in Druck erschienen Hiob-Dramen – das absurde Theaterstück „Hiob proben". Das literarische Leben Hiobs wird weiter gehen, so viel scheint gewiss…

Dieser Hiob trägt wahrlich tausend Gesichter, er ist zu einem Zeitgenossen der Menschen des 20. und 21. Jahrhunderts geworden. Das bedeutet nicht, dass alle Dimensionen des biblischen Vorläufers kritiklos übernommen würden, im Gegenteil: Die Beschäftigung mit Hiob realisiert sich in Annäherung und Auseinandersetzung, in Abwehr und Neudeutung. Die Herausforderung, die von Hiob auf die Literatur ausgeht, aber auch umgekehrt: die Herausforderung, die von den literarischen Hiobgestaltungen auf die Deutung der Bibel ausgeht, möchte ich im Folgenden in zwei Anläufen aufzeigen. Zunächst in einem Blick auf Gedichte: Denn vor allem in der Lyrik lassen sich zahllose in Form wie Inhalt herausragende Hiobdeutungen finden. Anhand von vier Grundtypen soll ein breites Ausdeutungsnetz deutlich werden: Deutungen aus Sicht einer christlichen Dichterin, eines atheistischen Lyrikers, einer jüdischen Schriftstellerin, gefolgt von einem dichten poetischen Nachdenken über die Möglichkeit, mit Hiob und nach Hiob weiter von Hoffnung zu sprechen. Diesem Blick in die Lyrik folgt eine exemplarische Sichtung eines Hiobromans als Beispiel dafür, welche Möglichkeiten die biblische Hiobvorlage für die Prosa bietet.

2. *Eine christliche Lyrikerin deutet Hiob: Eva Zeller*

An den Anfang möchte ich ein Gedicht von Eva ZELLER (*1923) stellen, das 1969 entstand und 1971 zum ersten Mal veröffentlicht wurde[10]. Ihr Hiob-Text ist eine deutend-bündelnde Zusammenfassung, versehen mit wenigen vorsichtig eingefügten Eigendeutungen.

Hiob

Als er nicht mehr wußte
an welchen
der Heiligen
er sich wenden
Wer
seine Verteidigung
übernehmen sollte
auf seinem Beschwerdeweg

er sich lieber
die Zunge abbiß
als den Namen
dessen zu nennen

10 ZELLER (1971), 65-67.

der ihn zum Sprichwort
unter den Leuten gemacht
und ihm eine Wunde
nach der anderen geschlagen

bedachte er
wo er selbst gewesen war
als die Erde gegründet
ihr die Richtschnur gezogen
das Band des Orion gebunden

dem Adler befohlen wurde
so hoch zu fliegen
und seinen Jungen
das Blut der Erschlagnen zu saufen

Wo er denn gewesen war
als dem Wind sein Gewicht
dem Licht seine Geschwindigkeit
dem Meer seine Fußstapfen gesetzt
dem Krokodil
seine Schuppen gesteckt
fest und eng ineinander
daß die Angst vor ihm herhüpft

da meinte er nicht mehr im Ernst
das Einhorn müßte ihm dienen
und der Mond
müßte ihm Kußhände zuwerfen

er wurde vielmehr gewahr
daß der
der seine Seele betrübt
der ihm sein Recht verweigert
und ihn verändert
wie Lack unter dem Siegel

derselbe ist
dem nichts zu schwer wird
was er sich vorgenommen
dessen Unsichtbarkeit
ihn kaputt macht
den seine Hände betastet haben
der sich als letzter

über den Staub erheben
und ihn aus der Erde
aufwecken wird

Es soll hier nicht um eine genaue Detailanalyse dieses Textes gehen, sondern nur um zwei Zentralmotive dieser dichterischen Gestaltung: Erstens: Hiob der Leidende, der eindeutig von Gott Geschlagene, bedenkt hier *selbst* seinen eigenen Standort im Rahmen des Weltganzen. Die im Mittelteil des Gedichtes aufgerufenen kosmologischen Bilder entnimmt Eva Zeller dabei sehr bewußt zum größten Teil aus dem Hiobbuch selbst. Ihr Hiob relativiert hier freilich selbst seinen Anspruch auf Verständlichkeit der Welt und seine Erwartung der Zentriertheit der Schöpfung auf seine menschlichen Bedürfnisse hin. Die Selbstoffenbarung Gottes aus dem biblischen Hiobbuch ist hier – unserer Zeit angepaßt – einem autonomen Erkenntnisprozeß des Menschen gewichen.

Zweitens: Die Hoffnung, die Hiob schließlich zu einer Überwindung seiner Leidenssituation führt, speist sich hier aus einer Quelle, die über den biblischen Hiob hinausgeht. Eva Zeller greift dabei eine breit belegte christliche Ausdeutungstradition auf: In einer zentralen Szene des biblischen Hiobbuches (19,25-27) beschwört Hiob seinen „Löser", der ihn aus seinem Leiden „auslösen" wird.[11] Schon sehr früh haben christliche Deuter – gegen die Intention des biblischen Textes, aber in legitimer *Deutungs*-Perspektive – aus diesem „Löser" einen ‚Erlöser' gemacht und als Christuspräfiguration verstanden. So weitet sich auch für Eva Zellers Hiob der Blick auf eine ‚Aufweckung' (assoziativ angeschlossen ‚Auferweckung') am Ende der Zeit. Gott bleibt hier – durchaus dem biblischen Denken angepasst – in sich zwiespältig als Verursacher und gleichzeitig als potentieller Überwinder von menschlichen Leid-Erfahrungen. Der in seiner irdischen Existenz „betrübte", „kaputtgemachte" Hiob gründet seine Hoffnung auf den eschatologischen Erlöser, der hier zwar nicht explizit, aber ganz sicher implizit als Christus zu denken ist.

3. Ein atheistischer Lyriker deutet Hiob: Johannes R. Becher

Mit dem zweiten Text betreten wir eine völlig andere geistige Welt. Johannes R. BECHERS (1891-1958) ebenfalls schlicht „Hiob"[12] benanntes Gedicht wird im Jahre 1949 entstanden sein. Becher, überzeugter und 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

11 Vgl. KESSLER (1992).
12 BECHER (1973) 43.

Gedicht 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.

Ein traditionell gebautes kreuzreimiges Vierstrophengedicht, dem die Zeilensprünge eine eigene kraftvolle Lesedynamik verleihen. So wird der Spannungspunkt ganz auf die letzten zwei Zeilen zugespitzt. Bechers 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 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; und das ist gewiss nicht wenig! Aber was ist mit dem Leid, das nicht di-

rekt vom Menschen verursacht ist: Naturkatastrophen oder Krankheit? Der alttestamentliche Klagende bringt im Gegensatz dazu sehr bewußt gerade die Verantwortung Gottes mit ins Spiel: *Gott* schickt das Leid, nur er kann es wenden.[13] – Ob nicht beide Fragekreise zusammen sowohl Hiob als auch den Leidenden unserer Zeit am ehesten gerecht werden?

4. Eine jüdische Lyrikerin deutet Hiob: Nelly Sachs

Nelly SACHS (1891-1970) – bis zur Auszeichnung vom Elfriede JELINEK im Jahr 2004 die einzige mit dem Literaturnobelpreis ausgezeichnete deutschsprachige Schriftsteller*in* – wurde im selben Jahr geboren wie J. 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 Gräuelberichten der Vernichtungslager konfrontiert, beginnt sie „wie in Flammen" ein eigenes geistiges Überleben dadurch zu sichern, dass sie ihre Sprachlosigkeit dem verstummenden Schweigen entreißt und gegen letzte Verzweiflung in Sprache gießt. Hiob wird ihr dabei zur großen Leit- und Leidgestalt[14]. Neben zahlreichen weiteren Verweisen auf ihn in allen Phasen ihres schriftstellerischen Schaffens widmet sie ihm das – ungefähr zeitgleich zu Bechers Hiob-Text – vor 1949 entstandene folgende Gedicht[15]:

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

13 Vgl. dazu: GROSS/KUSCHEL (1992).
14 Vgl. SCHWEIZER (2005) 220-253.
15 SACHS (1988) 95.

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 – Hiob verkörpert für Sachs wie schon für Becher das Leiden schlechthin. 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 der leidende Mensch ist Hiob – in seiner subjektiven Wahrnehmung – 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, raumumgreifend – („Süden"), es ist aber auch zeitumgreifend („Urzeit"). 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. Doch dann der entscheidende Unterschied zum biblischen Vorbild: Angesichts von Auschwitz verändert sich die Situation: die tausendfache Warum-Frage blieb ungehört, die Theophanie, 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 zuviel „Warum gefragt" zu haben und das schließliche 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 Verstummen tritt das Bild der Erblindung durch nächtelanges Weinen. Beide Bilddimensionen – das Verstummen einerseits, und die „in den Schädel gesunkenen Augen" andererseits – sind sicherlich bewußt und direkt dem Gebet des ungetrösteten Schwerkranken aus Psalm 88 entnommen. Gleichzeitig aber sind sie biographisch im Leben der Dichterin[16] verankert. Nach zahllosen durchweinten Nachtwachen am Bett der kranken Mutter waren ihre eigenen Augen in dieser Lebensphase tief in den Schädel ge-

16 Vgl. dazu: DINESEN (1992).

sunken. 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 Bilde 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 erbleichen 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, wie in vielen anderen Gedichten belegbar, als ein Bild für die blutende Menschheitsexistenz überhaupt. Die Morgenröte – in den Psalmen der idealtypische Ort der Hoffnung des klagenden Nachtbeters auf ein rettendes Eingreifen Gottes – versinnbildlicht hier also gerade nicht ein Hoffnungsbild, sondern dient als Zeichen dafür, dass der Leidensexistenz nur noch ein weiterer untragbarer Tag hinzugefügt wird. Dieses blutrot gefärbte Symbol des Elends wird nun einstmals „erbleichen"! Erbleichen angesichts jener Gestalt, die das Leiden schlechthin verkörpert – Hiob! Nur so, in einer endgültigen Demonstration des Zuviel an Leiden in Form eines unübersehbaren Sternbildes am Himmel, kann die leidende Existenz selbst aufgehoben und überwunden werden.

Möglicherweise[17] steht hinter diesem Bild aber auch eine Anspielung auf Ijob 16,18f., wo ja ein „Zeuge im Himmel" beschworen wird: „O Erde, deck mein Blut nicht zu,/und ohne Ruhstatt sei mein Hilfeschrei!/nun aber, seht, im Himmel ist mein Zeuge,/mein Bürge in den Höhen." Aus dem personal zugespitzten Hilferuf des Verzweifelten um einen Zeugen *im* Himmel würde dann bei Nelly Sachs eine nicht mehr personal gefasste kosmologische Vision *am* Himmel. Das nun tatsächlich „nicht zugedeckte Blut" würde auf ewig an den Himmel geschrieben, als unübersehbares Zeugnis. Dann wäre das Gedicht des 20. Jahrhunderts Antwort auf den Verzweiflungsschrei der Bibel…

Sicherlich wird hier ein Ende des Leidens herbeigesehnt, die konkrete Form einer solchen Hoffnung – das Wort ist nicht direkt im Gedichttext benannt – bleibt jedoch sehr bewußt ungesagt. Dennoch darf man – auch im Gesamtblick auf die Texte dieser Dichterin – sagen: Hiob steht bei Nelly Sachs einerseits als

17 Ein - dankbar vermerkter - Hinweis von Georg Fischer.

die zentrale Leidensgestalt, aber dennoch wie in der Bibel selbst andererseits auch als Figur, die eine allerletzte, wenn auch unsagbare Hoffnung mitverkörpert.

5. Mit Hiob auf der Hoffnungssuche nach Gott: Paul Celan

Ein letzter lyrischer Beispieltext nimmt das Thema ‚Hoffnung wider alle Hoffnung im Zeichen Hiobs' direkt auf, knüpft gleichzeitig an das vorgestellte Nelly-Sachs-Gedicht direkt an. Es stammt von Paul CELAN (1920-1970), wurde 1963 veröffentlicht und seiner kongenialen Dichterfreundin Nelly SACHS gewidmet: „Zürich, zum Storchen"[18]

„Zürich, zum Storchen"

Für Nelly Sachs

Vom Zuviel war die Rede, vom
Zuwenig. Von Du
und Aber-Du, von

Trübung durch Helles, von
Jüdischem,
von deinem Gott.

Da –
von.
Am Tag einer Himmelfahrt, das
Münster stand drüben, es kam
mit einigem Gold übers Wasser.

Von deinem Gott war die Rede, ich sprach
gegen ihn, ich
ließ das Herz, das ich hatte,
hoffen:
auf
sein höchstes, umröcheltes, sein
haderndes Wort –

Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,
dein Mund
sprach sich dem Aug zu, ich hörte:

Wir
wissen ja nicht, weißt du,

18 CELAN (1983) 214f.

wir
wissen ja nicht,
was
gilt.

Um den Text und seine Aussage im Hinblick auf die Möglichkeit eines Sprechens von Gott wirklich verstehen zu können, bedarf es einiger Hintergrundinformationen zur Entstehung dieses Textes[19]. Celan und Sachs sind ohne Frage die beiden wichtigsten deutschsprachigen Dichter, die es als Juden wagten, nach dem ‚Holocaust' in der Sprache der Verfolger weiterhin Gedichte zu schreiben: über die Shoa, über ein Denken, Sprechen, Dichten und Weiterleben nach der Shoa. Sie hatten bereits Briefkontakt aufgenommen und dort die aus ihren Gedichten bereits gegenseitig erahnte tiefe Seelenverwandtschaft entdeckt, bevor sie sich im Mai 1960 tatsächlich das erste und letztlich einzige Mal persönlich trafen. Nelly Sachs war aus ihrem schwedischen Exil in die Schweiz gereist, um den renommierten Droste-Preis entgegenzunehmen. Der wurde freilich in Meersburg überreicht, auf deutschem Boden also, den sie nie wieder betreten wollte. Ein Kompromiss wurde gefunden: Sie reiste in die Schweiz und von dort per Boot über den Bodensee direkt nach Meersburg. So kam es zu der lang ersehnten Begegnung mit Celan in Zürich, im Hotel „Zum Storchen" direkt gegenüber des Großmünsters an der Limmat gelegen, wo sie in den wenigen Tagen ihres Aufenthaltes wohnte. Es muss dort zwischen den beiden zu einem einzigartig dichten Gespräch über Gott gekommen sein, ein Gespräch, das Paul Celan im Nachhinein in diesem Gedicht lyrisch bündelt. Unmittelbar nach dem Treffen hatte Celan noch hastig in seinem Tagebuch notiert: „26 Mai: Hotel zum Storchen / 4 h Nelly Sachs, allein. ‚ich bin ja gläubig'. Als ich darauf sage, ich hoffte, bis zuletzt lästern zu können: ‚Man weiß ja nicht, was gilt.'"[20] Aus dieser Erinnerung wird wenige Tage später das Gedicht.

Die Unverwechselbarkeit des Gesprächs wird von Celan bewusst dadurch unterstrichen, dass er Gesprächspartner, Ort, Zeit (Himmelfahrt) und Atmosphäre (das goldene Spiegelbild des Großmünsters im Wasser der Limmat) explizit in Erinnerung ruft. Und das Thema? Nun, so die Eingangsverse, es ging um ein „Zuviel und Zuwenig". Diese Anspielung verweist auf ein einzigartiges Buch, das Grundlage und Ausgangspunkt des Gespräches gewesen sein muss, auf MARGARETE SUSMANS 1946 erschienenen – 1996 wieder veröffentlichten – Essay: „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes". Die eben hier in Zürich lebende Religionsphilosophin und Literaturwissenschaftlerin Susman versuchte in diesem Buch etwas Revolutionäres und heftig Umstrittenes: Die erste Sinndeutung der Shoa unter Bezug auf biblische Muster. Denn das

19 Vgl. KUSCHEL (1991) 285-306.
20 Vgl. CELAN/SACHS (1996) 41.

„Schicksal des jüdischen Volkes", so Susman, zeichne „sich rein im Lebenslauf Hiobs ab"[21]. Ist das aber möglich, eine Sinndeutung der Shoa allgemein, und dann noch unter Bezug auf den biblischen Gott? Sie selbst ist sich der Fragwürdigkeit ihres Versuchs bewußt und läßt ihr Werk mit den – im Gedicht von Celan dann später anklingenden – Worten beginnen: „Wohl ist diesem Geschehen gegenüber jedes Wort ein *Zuwenig* und ein *Zuviel*"[22].

Dass es um eine Deutung der Shoa im Zeichen Hiobs, um die weitere Möglichkeit eines jüdischen Gottesglaubens überhaupt ging, belegen auch die Folgezeilen. Es ging um „Trübung durch Helles", wohl eine Anspielung auf das genauer betrachtete Hiobgedicht von Nelly Sachs, das ja mit den Zeilen endet: „Aber einmal/wird das Sternbild deines Blutes/alle aufgehenden Sonnen erbleichen lassen."[1] Das „Zuviel und Zuwenig" ist dann jedoch gleichzeitig eine Ergänzung und Korrektur zu dem so eindeutigen „Zuviel warum gefragt" aus dem Sachs-Gedicht. Genau so, wie jede Warum-Frage letztlich zuviel ist, ist sie gleichzeitig immer zuwenig...

Verhandelt wurde in dem Zürcher Gespräch das Du und Aber-Du, Anspielungen auf das dialogische Prinzip Martin BUBERS, dessen Werke für beide Gesprächspartner zu wichtigen Grundsteinen des eigenen Denkens wurden. Rede von Gott - sie ist nur im wirklichen Gespräch, in wirklicher Begegnung möglich. Und Ausgangspunkt dieses konkreten Gesprächs war offensichtlich der trotz allem unzerbrochene Gottesglaube von Nelly Sachs, ihr „jüdischer Gott". Da-Von: Celan betont und bricht die Nennung dieses Themas durch die Wiederholung, die er in zwei Zeilen auflöst. Ja, ein drittes Mal spricht er das Thema des Gesprächs an, um einzuschränken: er selbst sprach *gegen* diesen Gott. Wie vielen anderen Juden, zerbrach für ihn die Möglichkeit, angesichts der Shoa weiterhin an diesen Gott glauben zu können.

Und dennoch: Im Moment des Gesprächs hatte er das Herz, dennoch auf Gottes Wort - hadernd, röchelnd - zu hoffen. Die einschränkende Betonung: „das Herz, das ich *hatte*", mag darauf verweisen, dass ihm die benannte Hoffnung im Gespräch möglich schien, im Moment des Verfassens dieses Erinnerungsgedichtes aber schon nicht mehr. Hoffnung auf Gottes Wort, leidend, zweifelnd? Keine endgültige Absage an Gott, nur noch eine letztmögliche, mehrfach gebrochene, bis ans äußerste zurückgenommene Hoffnung auf ihn? Die vorletzte Strophe durchbricht diese Aussage, stellt noch einmal die Szene vor Augen – zwei Menschen im Gespräch über Gott, die eine trotzig-gläubig im Dennoch, der andere zweifelnd, rebellierend gegen diesen Gottesglauben und doch mit einer letzten Hoffnung versehen. Ein Moment des Schweigens wird aufgerufen, des Hinschauens und Wegschauens, des Nachdenkens, Bedenkens der beiden

21 SUSMAN (1996) 51.
22 Ebd., 23.

Positionen. Und dann die Schlußworte, vorsichtig, stockend formuliert – durch den Drucksatz deutlich gemacht; Worte, durch die persönliche Anrede in ihrer Dringlichkeit und Ernsthaftigkeit noch intensiviert: „Wir wissen ja nicht, weißt du, wir wissen ja nicht was gilt". Die unterschiedlichen Glaubenshaltungen der beiden Gesprächspartner bleiben nebeneinander stehen, beide behalten – durch das „wir" betont - ihre Gültigkeit, und werden doch relativiert, aufgehoben durch die Zurücknahme, die gleichzeitig die Hoffnung erst ermöglicht, dass der eigene Gedanke doch nicht der letztgültige sein mag.

6. Trost im Zeichen Hiobs: Joseph Roth

Vier Beispiele lyrischer Hiobrezeption: eine poetisch verdichtete Reflexion, eine Umdeutung, eine persönlichem Leid abgerungene unmittelbar thematisch-motivische Auseinandersetzung und Aktualisierung, eine motivisch-assoziative Anknüpfung. Das literarische Weiterleben Hiobs beschränkt sich jedoch nicht auf diese Gattung: im Panoramablick am Anfang dieses Beitrags wurde bereits angedeutet, dass Hiob in unterschiedlichen Gestalten weiterwirkt: in Essay, Meditation, Roman, Erzählung, Theaterstück. Nur ein exemplarischer Blick auf eine andere Gattung ist hier möglich, ein Blick auf den wohl wichtigsten Hiob-Roman, auf den schon 1930 erschienenen, aber bis heute immer wieder neu aufgelegten und (z. B. im Deutschunterricht) gelesenen, gleich zweimal verfilmten Roman „Hiob" [23] von Joseph ROTH. Der Roman kann unter vielen einander ergänzenden Perspektiven betrachtet werden. Ich konzentriere mich hier auf die Frage, wie Roth den Aspekt von scheiterndem oder gelingendem Trost[24] aus der biblischen Vorlage aufnimmt und in seine Welt transformiert.

Roth schildert in seinem „Roman eines einfachen Mannes" – so der Untertitel – das Lebensschicksal des Ostjuden Mendel Singer, eines einfachen Dorflehrers aus dem galizischen Städtchen Zuchnow, zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sein frommes und gottesfürchtiges, unauffällig geführtes Leben gerät aus den Fugen, als ihm als viertes Kind ein geistesverwirrter Sohn, Menuchim, geboren wird. Im Rahmen seiner Weltsicht kann Mendel Singer die Behinderung des Jungen nur als Strafe Gottes deuten, ohne zu wissen, wofür Gott ihn strafe. Fortan trifft diesen modernen ostjüdischen Jedermann-Hiob ein Schicksalsschlag nach dem anderen: Der älteste Sohn Schemarjah muss nach Amerika auswandern, um der Zwangsrekrutierung in die russische Armee – ein identitätsbedrohendes Schicksal für einen Juden – zu entgehen. Der zweite Sohn, Jonas, ist geblendet von den Verlockungen des Soldatenlebens und geht tatsächlich zur Armee, gilt so für seinen Vater als verloren. Die einzige Tochter, Mirjam, lässt sich

---

23 Zitate nach: ROTH (1989).

24 Vgl. ausführlich: LANGENHORST (2000) 263-284.

mit den Todfeinden der Juden ein, mit Kosaken, ja: verfällt ihnen völlig und wird ihnen sexuell hörig.

Angesichts dieser Situation beschließt Mendel, seinem Sohn Schemarjah – der sich jetzt Sam nennt, heiratet, einen Sohn bekommt und als Geschäftsmann erfolgreich ist – nach Amerika zu folgen. Doch dazu muss er den schwachsinnigen Sohn Menuchim in der Obhut von Fremden zurücklassen, weil Amerika damals nur gesunde Einwanderer aufnahm. Von Gewissensbissen geplagt, den einen Sohn zurückgelassen zu haben, um die Tochter „zu retten", kann sich Mendel in Amerika zunächst nicht einleben. Die Liebe der Eheleute ist mittlerweile längst erkaltet, so dass auch seine Frau Deborah ihm nicht helfend zur Seite steht. Da bricht der erste Weltkrieg aus, und Mendels Schicksal steuert endgültig dem Krisengipfel zu. Mirjam lebt auch in Amerika ihre Nymphomanie aus, verfällt jedoch dem Wahnsinn und wird in eine geschlossene Heilanstalt eingeliefert, ohne Perspektive, jemals wieder als geheilt entlassen zu werden. Jonas wird im Krieg als verschollen gemeldet, und Sam fällt in Europa im Kampf für seine neue Heimat Amerika. Auf die Todesnachricht ihres Sohnes bricht auch Deborah tot zusammen.

Angesichts dieser geballten Hiobsbotschaften für Mendel Singer reift in ihm der Plan seine heiligsten Gegenstände, Gebetsmantel, Gebetsriemen und Gebetsbücher zu verbrennen. In einem irren Schmerz- und Zorngesang macht er ein Feuer, verbrennt die Gegenstände letztlich jedoch nicht. Und genau an diesem Punkt kommt es nun zu einer einzigartig dichten Trostszene, dem Versuch einer Übertragung der in der Bibel erzählten und gestalteten Begegnung der Trösterfreunde mit Hiob. Hier lohnt sich eine längere Dokumentation und genaue Analyse:

> Da die Nachbarn Mendel also schreien und poltern hörten und da sie den graublauen Rauch durch die Ritzen und Spalten seiner Tür in den Treppenflur dringen sahen, klopften sie bei Singer an und riefen, dass er ihnen öffne. Er aber hörte sie nicht. Seine Augen erfüllte der Dunst des Feuers, und in seinen Ohren dröhnte sein großer schmerzlicher Jubel. Schon waren die Nachbarn bereit, die Polizei zu holen, als einer von ihnen sagte: „Rufen wir doch seine Freunde! Sie sitzen bei Skowronnek. Vielleicht bringen sie den Armen wieder zur Vernunft."
>
> Als die Freunde kamen, beruhigte sich Mendel wirklich. Er schob den Riegel zurück und ließ sie eintreten, der Reihe nach, wie sie immer gewohnt waren, in Mendels Stube zu treten, Menkes, Skowronnek, Rottenberg und Groschel. Sie zwangen Mendel, sich aufs Bett zu setzen, setzten sich selbst neben ihn und vor ihn hin, und Menkes sagte: „Was ist mit dir, Mendel? Warum machst du Feuer, warum willst du das Haus anzünden?"
>
> „Ich will mehr verbrennen als nur ein Haus und mehr als einen Menschen. Ihr werdet staunen, wenn ich euch sage, was ich wirklich zu verbrennen im Sinn hatte. Ihr werdet staunen und sagen: auch Mendel ist verrückt, wie seine Tochter. Aber ich versichere euch: ich bin nicht verrückt. Ich war verrückt. Mehr als sech-

zig Jahre war ich verrückt, heute bin ich es nicht." „Also sag uns, was du verbrennen willst!" „Gott will ich verbrennen."

Allen vier Zuhörern entrang sich gleichzeitig ein Schrei. Sie waren nicht alle fromm und gottesfürchtig, wie Mendel immer gewesen war. Alle vier lebten schon lange genug in Amerika, sie arbeiteten am Sabbat, ihr Sinn stand nach Geld, und der Staub der Welt lag schon dicht, hoch und grau auf ihrem alten Glauben. Viele Bräuche hatten sie vergessen, gegen manche Gesetze hatten sie verstoßen, mit ihren Köpfen und Gliedern hatten sie gesündigt. Aber Gott wohnte noch in ihren Herzen. Und als Mendel Gott lästerte, war es ihnen, als hätte er mit scharfen Fingern an ihre nackten Herzen gegriffen.

„Lästere nicht, Mendel", sagte nach langem Schweigen Skowronnek. „Du weißt besser als ich, denn du hast viel mehr gelernt, dass Gottes Schläge einen verborgenen Sinn haben. Wir wissen nicht, wofür wir gestraft werden." „Ich aber weiß es, Skowronnek", erwiderte Mendel. „Gott ist grausam, und je mehr man ihm gehorcht, desto strenger geht er mit uns um. Er ist mächtiger als die Mächtigen, mit dem Nagel seines kleinen Fingers kann er ihnen den Garaus machen, aber er tut es nicht. Nur die Schwachen vernichtet er gerne. Die Schwäche eines Menschen reizt seine Stärke, und der Gehorsam weckt seinen Zorn. (...). Befolgst du die Gesetze, so sagt er, du habest sie nur zu deinem Vorteil befolgt. Und verstößt du nur gegen ein einziges Gebot, so verfolgt er dich mit hundert Strafen. Willst du ihn bestechen, so macht er dir einen Prozess. Und gehst du redlich mit ihm um, so lauert er auf die Bestechung. (...)!"

„Erinnere dich, Mendel", begann Rottenberg, „erinnere dich an Hiob. Ihm ist Ähnliches geschehen wie dir. Er saß auf der nackten Erde, Asche auf dem Haupt, und seine Wunden taten ihm so weh, dass er sich wie ein Tier auf dem Boden wälzte. Auch er lästerte Gott. Und doch war es nur eine Prüfung gewesen. Was wissen wir, Mendel, was oben vorgeht? Vielleicht kam der Böse vor Gott und sagte wie damals: Man muss einen Gerechten verführen. Und der Herr sagte: Versuch es nur mit Mendel, meinem Knecht."

„Und da siehst du auch", fiel Groschel ein, „dass dein Vorwurf ungerecht ist. Denn Hiob war kein Schwacher, als Gott ihn zu prüfen begann, sondern ein Mächtiger. Und auch du warst kein Schwacher, Mendel! Dein Sohn hatte ein Kaufhaus, ein Warenhaus, er wurde reicher von Jahr zu Jahr. Dein Sohn Menuchim wurde beinahe gesund, und fast wäre er auch nach Amerika gekommen. Du warst gesund, dein Weib war gesund, deine Tochter war schön, und bald hättest du einen Mann für sie gefunden!"

„Warum zerreißt du mir das Herz, Groschel?" entgegnete Mendel. „Warum zählst du mir auf, was alles gewesen ist, jetzt, da nichts mehr ist? Meine Wunden sind noch nicht vernarbt, und schon reißt du sie auf." „Er hat recht", sagten die übrigen drei, wie aus einem Munde.

Und Rottenberg begann: „Dein Herz ist zerrissen, Mendel, ich weiß es. Weil wir aber über alles mit dir sprechen dürfen und weil du weißt, dass wir deine Schmerzen tragen, als wären wir deine Brüder, wirst du uns da zürnen, wenn ich dich bitte, an Menuchim zu denken? Vielleicht, lieber Mendel, hast du Gottes Pläne zu stören versucht, weil du Menuchim zurückgelassen hast? Ein kranker Sohn war dir beschieden, und ihr habt getan, als wäre es ein böser Sohn." Es wurde still.

Lange antwortete Mendel gar nichts. Als er wieder zu reden anfing, war es, als hätte er Rottenbergs Worte nicht gehört; denn er wandte sich an Groschel und sagte:

„Und was willst du mit dem Beispiel Hiobs? Habt ihr schon wirkliche Wunder gesehen, mit euren Augen? Wunder, wie sie am Schluss von Hiob berichtet werden? Soll mein Sohn Schemarjah aus dem Massengrab in Frankreich auferstehen? Soll mein Sohn Jonas aus seiner Verschollenheit lebendig werden? Soll meine Tochter Mirjam plötzlich gesund aus der Irrenanstalt heimkehren? Und wenn sie heimkehrt, wird sie da noch einen Mann finden und ruhig weiterleben können wie eine, die niemals verrückt gewesen ist? Soll mein Weib Deborah sich, aus dem Grab erheben, noch ist es feucht? Soll mein Sohn Menuchim mitten im Krieg aus Russland hierher kommen, gesetzt den Fall, dass er noch lebt? Denn es ist nicht richtig", und hier wandte sich Mendel wieder Rottenberg zu, „dass ich Menuchim böswillig zurückgelassen habe und um ihn zu strafen. Aus andern Gründen, meiner Tochter wegen, die angefangen hatte, sich mit Kosaken abzugeben - mit Kosaken -, mussten wir fort. Und warum war Menuchim krank? Schon seine Krankheit war ein Zeichen, dass Gott mir zürnt - und der erste der Schläge, die ich nicht verdient habe."

„Obwohl Gott alles kann", begann der Bedächtigste von allen, Menkes, „so ist doch anzunehmen, dass er die ganz großen Wunder nicht mehr tut, weil die Welt ihrer nicht mehr wert ist. Und wollte Gott sogar bei dir eine Ausnahme machen, so stünden dem die Sünden der andern entgegen. Denn die andern sind nicht würdig, ein Wunder bei einem Gerechten zu sehn, und deshalb musste Lot auswandern, und Sodom und Gomorrha gingen zugrunde und sahen nicht das Wunder an Lot. Heute aber ist die Welt überall bewohnt - und selbst wenn du auswanderst, werden die Zeitungen berichten, was mit dir geschehen ist. Also muss Gott heutzutage nur mäßige Wunder vollbringen. Aber sie sind groß genug, gelobt sei sein Name! Deine Frau Deborah kann nicht lebendig werden, dein Sohn Schemarjah kann nicht lebendig werden. Aber Menuchim lebt wahrscheinlich, und nach dem Krieg kannst du ihn sehn. Dein Sohn Jonas ist vielleicht in Kriegsgefangenschaft, und nach dem Krieg kannst du ihn sehn. Deine Tochter kann gesund werden, die Verwirrung wird von ihr genommen werden, schöner kann sie sein als zuvor, und einen Mann wird sie bekommen, und sie wird dir Enkel gebären. Und einen Enkel hast du, den Sohn Schemarjahs. Nimm deine Liebe zusammen, die du bis jetzt für alle Kinder hattest, für diesen einen Enkel! Und du wirst getröstet werden."

„Zwischen mir und meinem Enkel", erwiderte Mendel, „ist das Band zerrissen, denn Schemarjah ist tot, mein Sohn und der Vater meines Enkels. Meine Schwiegertochter Vega wird einen andern Mann heiraten, mein Enkel wird einen neuen Vater haben, dessen Vater ich nicht bin. Das Haus meines Sohnes ist nicht mein Haus. Ich habe dort nichts zu suchen. Meine Anwesenheit bringt Unglück, und meine Liebe zieht den Fluch herab, wie ein einsamer Baum im flachen Felde den Blitz. Was aber Mirjam betrifft, so hat mir der Doktor selbst gesagt, dass die Medizin ihre Krankheit nicht heilen kann. Jonas ist wahrscheinlich gestorben, und Menuchim war krank, auch wenn es ihm besser ging. Mitten in Russland, in einem so gefährlichen Krieg, wird er bestimmt zugrunde gegangen sein. Nein, meine Freunde! Ich bin allein und ich will allein sein. Alle Jahre habe ich Gott geliebt, und er hat mich gehasst. Alle Jahre habe ich ihn gefürchtet, jetzt kann er mir

nichts mehr machen. Alle Pfeile aus seinem Köcher haben mich schon getroffen. Er kann mich nur noch töten. Aber dazu ist er zu grausam. Ich werde leben, leben, leben."

„Aber seine Macht", wandte Groschel ein, „ist in dieser Welt und in der andern. Wehe dir, Mendel, wenn du tot bist!" Da lachte Mendel aus voller Brust und sagte: „Ich habe keine Angst vor der Hölle; meine Haut ist schon verbrannt, meine Glieder sind schon gelähmt, und die bösen Geister sind meine Freunde. Alle Qualen der Hölle habe ich schon gelitten. Gütiger als Gott ist der Teufel. Da er nicht so mächtig ist, kann er nicht so grausam sein. Ich habe keine Angst, meine Freunde!" Da verstummten die Freunde. Aber sie wollten Mendel nicht allein lassen, und also blieben sie schweigend sitzen.

Was für ein einzigartiges literarisch komprimiertes Trostgespräch! Ich möchte im Folgenden in einer genauen Textanalyse herausarbeiten, welche Verhaltensweisen und Argumente in diesem Trostgespräch auftauchen und – abstrakter und allgemeiner gesprochen – um welche ‚Troststrategien' es sich dabei handelt. Von vornherein muss klar sein, dass es sich dabei um stilisierte Idealtypen handeln wird. Es geht hier um Rahmenbedingungen und Argumente eines Trostgesprächs, die beispielhaft und am Idealfall orientiert aufgezeigt werden sollen.

Bevor es zu dem eigentlichen Trost*gespräch* kommt, schildert Roth in millimetergenauer Beschreibung, welche *Voraussetzungen* dafür zunächst einmal erfüllt sein müssen. Jede Begegnung vollzieht sicht in jeder konkreten Einzelsituation durch die Konstanten Personenkonstellation, Ort, Zeit, Rahmen, Atmosphäre. Die für Joseph Roths – fiktiven und dennoch konkreten – Fall niedergeschriebenen Elemente können dabei als grundsätzliche Hinweise verallgemeinert werden. Erste Voraussetzung für ein gelingendes Trostgespräch also: Mendels Nachbarn werden auf ihn aufmerksam, bemerken die Notsituation, die überhaupt der Beruhigung und des Trostes bedarf. Und sie werden nicht nur aufmerksam, sondern sind sich bewusst, dass sie selbst angesprochen und herausgefordert sind, nun zu helfen. Sie klopfen an seine Tür, bitten um Einlass, den er ihnen freilich verweigert. Doch dann die zentrale Idee: Sie fragen sich, ob tatsächlich sie überhaupt diejenigen sind, die in diesem speziellen Fall angesprochen sind, die hier wirklich helfen und trösten können. Und schnell ist ihnen klar: Nein, wenn hier jemand gefragt ist, dann sind es Mendels Freunde, die ihn vielleicht wieder „zur Vernunft bringen" können. Am Anfang steht also die Überlegung, *wer als Tröster* in diesem speziellen Fall wirklich *gefragt und geeignet ist.*

Wie wichtig diese erste Überlegung ist, wird im Text direkt deutlich. Denn während Mendel auf die ihm ferner stehenden Nachbarn gar nicht erst reagierte, „beruhigt" er sich schon beim Kommen der Freunde tatsächlich. Sofort öffnet er ihnen die Wohnungstür und lässt sie eintreten. Indirekt damit vorausgesetzte zweite idealtypische Bedingung: *Tröster brauchen Zeit*, müssen sich auf die Situation des Trostgespräches einlassen, müssen auch dann zur Verfügung stehen,

wenn es ihnen vielleicht gerade nicht passt, und innerlich wie äußerlich bereit sein, zu dem zu Tröstenden zu gehen. Wie wichtig der Aspekt Zeit ist, wird im Verlauf des Gespräches immer wieder deutlich. Keiner der Gesprächsteilnehmer dringt auf Eile, keiner blickt verstohlen auf die Uhr, um abzuschätzen, wie lange er wohl noch hier sein müsse. Und selbst als am Ende alles gesagt ist, trennen sie sich nicht von Mendel, sondern bleiben bei ihm sitzen.

Nun wird jedes einzelne Wort wichtig, weil Roth in wenigen Sätzen entscheidende Punkte wie selbstverständlich in seinen Erzähltext einbaut. Wie nämlich treten Mendels Freunde in sein Zimmer? „Wie sie immer gewohnt waren, in Mendels Stube zu treten"! Dritter Aspekt der Trostbedingungen: Gerade wenn es sich bei den Trösten um Menschen handelt, die dem zu Tröstenden nahestehen, wäre es ideal, *an das normale Verhältnis anzuknüpfen*. Nicht um eine Sondersituation darf es gehen, die von vornherein unter dem Etikett „Trostgespräch" steht und damit als außergewöhnliche Situation gekennzeichnet wird, sondern um ein Gespräch, das eben möglich wird aufgrund der vorhandenen Beziehung zwischen den Gesprächspartnern. Und dazu ist ein „normales Verhalten" Voraussetzung. Im Verlauf des folgenden Gespräches wird auf diesen *Beziehungsaspekt* mehrfach erneut hingewiesen. Rottenberg etwa beginnt seine Anrede an Mendel mit den vorsichtigen Worten: „Weil wir aber über alles mit dir sprechen dürfen und weil du weißt, dass wir deine Schmerzen tragen, als wären wir deine Brüder". Nur weil die enge Beziehung zwischen Mendel und seinen Freunden besteht, wird das Trostgespräch so überhaupt erst möglich. Und die Erinnerung an diese Vertrautheit, ja an das Mit-Tragen des Schmerzes baut die Brücke zum inhaltlichen Gespräch.

Ein vierter Punkt: Nachdem die Freunde in Mendels Stube eingetreten sind, „zwingen" sie ihn, sich auf sein Bett zu setzen, und setzen sich selbst neben und vor ihm hin. Ein Trostgespräch braucht dies: einen bestimmten Raum und in ihm eine bestimmte *Anordnung der Gesprächsteilnehmer*. Bevor das Gespräch beginnen kann, muss man sich in einem Miteinander aufeinander beziehen können. Deshalb dieser Halbkreis, in den Mendel aufgenommen ist, nicht ein konfrontatives Gegenüber. Und mehr noch: Nicht immer ist eine solche Konstellation schon von selbst vorgegeben. Wenn nicht, dann bedarf es – wenn nötig und möglich – des leichten „Zwanges". Die Freunde legen Mendel die Hände auf die Schultern, nicht nur, um über diese *körperlich-vertraute Berührung* die Beziehung noch einmal zu betonen, sondern um ihn mit sanfter Gewalt in eben diese Ausgangsbedingung für ein folgendes Gespräch zu „zwingen".

Erst jetzt, nachdem diese grundsätzlichen Vorbedingungen erfüllt sind, kann es zu konkreten Vorbereitungen des Gesprächs kommen. Menkes fordert Mendel auf, ihnen mitzuteilen, was mit ihm los sei. Ein zentraler Punkt, von Roth erneut in wenigen Worten erfasst: Wie die biblischen Tröster kommen auch Mendels Freunde nicht gleich mit Rezepten an, überfallen sie ihn nicht gleich mit gut

gemeinten, aber eben unpassenden Ratschlägen, wollen sie ihn auch nicht schlicht zur Ruhe bringen, um selbst die Krisensituation möglichst unbehelligt zu überstehen, sondern nehmen ihn in seinem Leid so ernst, dass sie ihn als erstes ausreden lassen wollen. „Sag uns, was dein Leid ist, wir werden dir zuhören, solange du willst", das ist die Botschaft, die in diesem Aufforderungssatz von Menkes liegt. *Zuhören können* und *Ausreden lassen*, das also sind die zwei zentralen Bedingungen eines Trostgespräches. Roth weiß freilich wie schwierig das ist. Mendel wirft seinen Freunden unvermutet sein Vorhaben an den Kopf, „Gott verbrennen" zu wollen. Das hatten sie nicht erwartet, und auch wenn sie selbst keine frommen Juden im traditionellen Sinn sind, erschreckt sie dieser gotteslästerliche Gedanke bis ins Innerste. Im gleichzeitigen Aufschrei und im – mit glasklaren Worten geschilderten – Schock, „als hätte er mit scharfen Fingern an ihre nackten Herzen gegriffen", wird deutlich, dass sie plötzlich selbst als Menschen mit ihrem Glauben, ihren Überzeugungen, ihren innersten Wahrheitsreserven in das Gespräch einsteigen. Was als „Gespräch über und mit Mendel" gedacht war, zieht sie plötzlich selbst in die Tiefe ihrer eigenen Grundüberzeugungen hinein.

Und noch eine sechste und damit letzte idealtypische Vorausbedingung für ein gelingendes Trostgespräch wird in diesem Text von Joseph Roth deutlich: *Schweigendes Mittragen*. Gleich mehrfach im Text deutet das Wort „Schweigen" darauf hin, dass Worte eigentlich oft fehl am Platz sind, dass ein sprachloses Zuhören, Da-Sein, ein Miteinander-wortlos-Sein in einem solchen „Gespräch" seinen zentralen Platz hat. Dieses Schweigen muss schlicht ertragen und ausgehalten werden. Gerade darin zeigt sich, dass Tröster und Getrösteter gemeinsam das Leid tragen. Das Einverständnis, selbst auch über keinerlei Lösungen und Antworten zu verfügen, baut die Beziehungsbrücke zwischen Leidendem und Tröstendem. Nicht zufällig endet denn auch die gesamte hier geschilderte Szene damit, dass die Freunde schweigend bei Mendel sitzen bleiben.

Die genannten Vorbedingungen und Verhaltensweisen dienen den Freunden Mendels nun dazu, ein Gespräch zu eröffnen, in dem sie wie ihre biblischen Vorbilder versuchen werden, mit ihren Gedanken und Worten Trost zu spenden. Der angezielte Trost soll einerseits darin liegen, Mendels Leid zu erklären, um es dadurch fassbar zu machen, andererseits darin, Perspektiven aus seiner jetzigen trostlosen Situation heraus zu zeigen. Das also sind die zwei zentralen Fragen, unter denen sich das Trostgespräch nun entwickelt. Erstens: *Wie kann man scheinbar unverständliches Leid erklären*? - Denn der Trost läge in der Perspektive, dass verstehbares Leiden fassbar, begreifbar und dadurch überwindbar wäre. Und zweitens: *Wie kann man aus der konkreten Leidenssituation heraus neue Perspektiven einer Wiederzuwendung zum Leben entwickeln*? – Denn der Trost läge hier in der Perspektive, dass sich das Leben trotz bleibender Trauer den-

noch zu leben lohnt. Beide Perspektiven bieten den Trauernden Hilfen, sich dem Leben wieder zuzuwenden.

Skowronnek ist es, der nach „längerem Schweigen" als erster dieses Gespräch eröffnet. Und er beginnt mit einer sanften, aber doch bestimmten Zurückweisung der Rebellion Mendels. „Lästere nicht!" Raffiniert und überzeugend aber, wie er seine Trostposition dann vorbringt: Wie das Vorbild Elifas im biblischen Buch (Ijob 4,2ff.) erinnert er Mendel zunächst an seine, Mendels eigene Überzeugung, an sein – im Vergleich zu ihm – ungleich größeres Wissen. Und was ist Inhalt dieses Wissens? Gottes Schläge haben „einen verborgenen Sinn", ja: wir Menschen wissen halt nicht, „wofür wir gestraft werden". In diesem einen Satz sind gleich zwei inhaltliche Troststrategien erkennbar. Zum einen: Die Rede von einem dem Menschen verborgenen, Gott jedoch bekannten „*verborgenen Sinn*". Zugestanden wird hier, dass Menschen Leid vielfach tatsächlich nicht verstehen können, dass ihnen Leiden völlig absurd und sinnlos vorkommt. Das bedeutet jedoch nicht – so dieses Argument in seiner Sinnspitze –, dass es nicht *vor Gott* sehr wohl einen eben höheren Sinn haben könne, einen tiefen Sinn, der Gott offenbar, den Menschen aber verborgen ist. Vor Gott ist dieses Leiden nicht sinnlos – diese Trostperspektive bietet Skowronnek an.

Die zweite Trostperspektive hängt mit dieser ersten zusammen, verschiebt jedoch den Sinnhorizont noch einmal. Ja, Leiden kann aus menschlicher Sicht sinnlos sein und unverständlich, und ebenfalls ja, Gott kennt einen verborgenen Sinn, aber dieses Leiden wird hier in der Kategorie von „Strafe" verstanden: *Leiden ist* – für Menschen unverständliche, für Gott jedoch einsichtige – *Strafe*. Diese aus heutiger Sicht theologisch fragwürdige Vorstellung bietet ein Ordnungsschema an, mit dessen Hilfe die Situation zumindest erklärt werden soll. Leiden erfolgt nicht grundlos und willkürlich, sondern ist Bestrafung für vorheriges Geschehen. Nur weiß der Mensch manchmal nicht genau, worin sein Vergehen liegt. Trösten kann eine solche Vorstellung gleich in doppelter Hinsicht: Einmal, indem sie dieses Ordnungsschema als Verständnishilfe anbietet, zum anderen, indem das Modell Strafe ganz automatisch das Modell „Vergebung" mit einschließt. Wo gestraft wird, kann vergeben werden. Wer fähig ist, eine Strafe auszuführen, kann sie auch aussetzen oder beenden. Bewusst setzt dieses Argument also darauf, dass die Perspektive einer möglichen Beendigung der Leidenssituation mitschwingt.

Mendels Reaktion auf diese zwei ersten Troststrategien – die Erklärung durch einen „verborgenen Sinn", die Konkretisierung im Sinne einer uns unverständlich bleibenden Strafe – zeigt jedoch klar die Grenzen solcher Trostversuche. Denn was liegt für ihn näher, als das scheinbare Rätsel, mit dem Gottes Handeln behaftet ist, als Willkür, ja Böswilligkeit darzustellen? Keineswegs ist Gottes Handeln unverständlich, es ist leicht zu durchschauen, sagt er in seinem Zorn: Gott ist böse, brutal, ungerecht! Das als Trost angedachte Argument von

einem nur Gott bekannten, den Menschen aber verborgenen Sinn kehrt sich in sein Gegenteil: Gott ist ein Monster!

Diese unbarmherzige Pervertierung des Trostangebotes ruft nun den zweiten Freund, Rottenberg, auf den Plan. Er erinnert Mendel direkt an den biblischen Hiob, dem Ähnliches geschah. Doch als was habe sich Hiobs Fall im Nachhinein herausgestellt? – Als Prüfung! Auch in dieser Rede sind gleich zwei weiterführende Trostargumente verborgen. Das erste, insgesamt nun schon dritte Argument ist der Verweis auf andere Leidende. Diese Gesprächsstrategie findet sich in Alltagstrostgesprächen immer wieder, wird hier jedoch nur angetippt und nicht voll ausgeführt: Das Argument zielt darauf, dem Leidenden zu zeigen, dass er nicht der erste und nicht der einzige Leidende ist, ja normalerweise: dass andere noch viel mehr ertragen als er. Ziel dieses Argumentes ist die *Relativierung des konkreten Leidens angesichts des noch größeren Leidens anderer* oder des allgemeinen Leidens überhaupt. So soll die Perspektive weg von der reinen Selbstbezogenheit hin zum Blick auf andere Menschen in vergleichbaren Situationen gelenkt werden als erster Schritt zur Selbst-Distanz. In unserem konkreten Gespräch wird der Blick jedoch nicht auf andere Menschen in Mendels Sichtkreis gelenkt, sondern auf ein biblisches Vorbild, das erneut Mendels großes Vorwissen wachrufen soll. Selbst eine biblische Figur war in einer ähnlichen Situation – relativiert das nicht endgültig die eigene Erfahrung? Entzieht dieser Vergleich der Rebellion Mendels nicht endgültig den Grund?

Vor allem durch die Verbindung zu einem vierten Trostargument gewinnt diese Position ihr scharfes Profil. Denn was war der „Fall Hiob"? – Die Geschichte einer Prüfung! Allgemein formuliert: *Leiden ist eine Prüfung*, in der sich der zu Prüfende bewähren muss, aber eben auch kann. Das Erklärungsmodell „Prüfung" ist in sich vielschichtig angelegt. Erstens gibt es bei Prüfungen Prüfer, die über den Erfolg oder Misserfolg befinden. Dass es aber diese Kontrollinstanz gibt, ist in sich bereits der erste Trost. Zweitens entbindet das Modell „Prüfung" jedoch auch von der Frage nach Schuld, denn Prüfungen setzen Schuldlosigkeit gerade voraus. Eben darin besteht ja die Prüfung, dass ungerechtfertigt ertragenes Leid bestanden werden muss. Zweiter Trost ist hier also die Entlastung von der Schuldfrage. Drittens tritt jedoch auch hier hinzu, dass Prüfung eine zeitlich begrenzte Vorstellung ist. Prüfungen haben ihre Dauer, aber immer auch ein Ende, an dem Erfolg oder Misserfolg festgestellt wird. Damit wird erneut ein Ende des Leidens in Aussicht gestellt. Viertens und letztens tragen Prüfungen – gerade im Hinblick auf den Fall Hiob – von dieser zeitlichen Begrenztheit ausgehend, in sich immer die Möglichkeit, dass man sie bestehen kann und dementsprechend ausgezeichnet und belohnt wird. Aufgrund dieser gleich vierfachen Trostperspektive ist gerade dieses „Prüfungsmodell" als Argument in solchen Situationen so nahe liegend - und in Trostgesprächen bis in die Gegenwart hinein so beliebt.

Ein fünftes Trostargument ist bereits ansatzweise in diesem Prüfungsmodell enthalten, wird auch von Rottenberg am Rande erwähnt, vollends jedoch erst vom dritten Freund, Groschel, entfaltet, der sich ungeduldig in das Gespräch einschaltet und dadurch die anfangs vertrauensvolle Atmosphäre belastet. Rottenberg nannte Mendel im vergleichenden Verweis auf Hiob „einen Gerechten", und Groschel unterstützt dies noch: Mendel war „kein Schwacher". In Prüfungen werden ja gerade nicht Schwache, sondern Starke auf die Probe gestellt. In diesen Aussagen verbirgt sich die bewusste Trost-Strategie: Der Leidende wird an seine eigene Stärke erinnert, ja an diese Stärke wird direkt appelliert: Weil du stark genug bist, wirst du auch diese Situation meistern. Als Starker hast du die Chance, auch dies zu überstehen. Diese Strategie besteht also im Kern aus einem *Appell an die eigenen Selbstheilungskräfte des Leidenden*. Der Trost besteht hier vor allem darin, dem Leidenden die Möglichkeiten klarzumachen, aus sich selbst heraus fähig zu sein, die jetzige Situation bestehen und überstehen zu können.

Groschel verschenkt freilich die möglichen Chancen dieses Argumentes nicht nur durch sein ungestümes, offenbar auf tiefes Verstört-Sein zurückzuführendes Verhalten, sondern auch dadurch, dass er ohne Überleitung zu einem nächsten Trostgedanken übergeht, der ungleich brisanter und widersprüchlicher ist. Er erinnert Mendel an sein vergangenes Glück: Einer seiner Söhne war reich, der andere auf dem Weg der gesundheitlichen Besserung, die Tochter schön. Ziel dieser sechsten Strategie, einer Art konkret durchbuchstabierter ‚Realitätsprüfung': Die *Relativierung aktuellen Unglücks anhand vergangenen Glücks.* Der Trost soll darin liegen, aufzuzeigen, dass das konkrete Leben Mendels oder anderer Leidender keineswegs eine einzige schwarze Leidensgeschichte war und ist, dass es vielmehr genügend gute Seiten hatte, Lichtpunkte, weiße Flächen. Im Hintergrund dieses Argumentes steht das *Bild der Lebenswaage*, in der jetziges Leid ausbalanciert wird durch vergangenes Glück. Wenn diese Waage jedoch letztlich im Gleichgewicht steht, entzieht sich der Rebellion und dem Protest jeglicher Boden. Ziel ist hier also einerseits Trost durch die wärmenden Erinnerungsbilder an vergangenes Glück, andererseits jedoch die Stillstellung jeglichen – eben als ungerechtfertigt entlarvten – Protestes. Ein hilfreiches Modell?

Nicht nur Mendel weist gerade diesen Scheintrost in schärfster Form zurück, auch alle anderen Freunde stimmen scharf in diese Zurückweisung ein. Anstatt tröstend zu wärmen, ruft dieser Gedanke eiskalt den unerklärlich bleibenden Verlust in Erinnerung. Anstatt den Vernarbungsprozess zu erleichtern und mit zu tragen, reißt er frisch geschlossene Wunden erneut auf. Sicherlich mag das hier angesprochene Modell legitim sein, auch als von dem Betroffenen selbst entworfenes Denkmodell helfen können. Es jedoch anderen als „Hilfe" anzubieten ist oft genug eine geradezu zynische Zumutung.

Erneut ergreift so Rottenberg das Wort, der vorher schon das wichtigste, das Prüfungsargument vorgebracht hatte. Dass er erneut einen Gedanken vorbringt, zeigt ähnlich wie im biblischen Buch, dass auch die Freunde nicht einfach souverän schon genau wissen, wie sie Mendels Situation einschätzen, welche Erklärungen sie dafür haben, oder gar, wie sie ihn trösten können. Sie fühlen und denken wirklich mit, entwickeln ihre Positionen im Gespräch, probieren selbst den einen und anderen Trostgedanken aus. Wie oben schon Skowronnek, so beginnt auch Rottenberg dieses Mal damit, zunächst die Beziehungsebene noch einmal zu klären. Den folgenden, und in der Tat schwierigsten, bohrendsten Gedanken wagt er nur vorzubringen, weil er sich mit Mendel tief verbunden weiß. Er bestätigt Mendel zunächst, um seinen tiefen Schmerz zu wissen, ja, diesen mit ihm zu tragen. Als in-der-Situation-mit-Lebender aber und als enger Freund, der mit Mendel sprechen kann, als seien sie Brüder, bringt er eine siebente Position vor.

Rottenberg erinnert Mendel an Menuchim, den behinderten Sohn, der in Russland zurückgeblieben war. Habe Mendel damit nicht „Gottes Pläne zu stören versucht"? Diese Position knüpft an den zweiten Trostgedanken an, an die „Straf-Theorie". Mendel habe – so deutet Rottenberg an – Gottes Pläne zerstört, habe sich also falsch verhalten, und leide deshalb nun als Konsequenz seines eigenen Fehlverhaltens. Weil er sich Menuchim gegenüber falsch entschieden hat, geschieht ihm nun eben nicht Unrecht, sondern Recht. Im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs erleidet er, was er verdient. *Leiden als Konsequenz eigenen Schuld- oder Fehlverhaltens*, so kann man diese in der Bibel zentrale Erklärungsstrategie allgemein benennen. Was für ein Vorwurf! Ist das Trost oder Leidvertiefung?

Spannend zu verfolgen: Im Roman wird deutlich, dass Mendel diese Position ernster und sich mehr zu Herzen nimmt, als alle anderen von den Freunden geäußerten Gedanken. Möglich wurde dies aber nur über Rottenbergs gefühlvolle Einleitung und Erinnerung an ihre freundschaftliche Verbundenheit. Dass sich Mendel mit dieser Position am intensivsten auseinandersetzt, zeigt sich paradoxerweise schon dadurch, dass er zunächst einmal gar nicht darauf eingeht. Dieser Vorwurf muss sich setzen, braucht Zeit, arbeitet in ihm, denn später wird er ja aufzeigen, dass seine Entscheidung, Menuchim zurückzulassen, nicht leichtfertiger Entschluss, sondern Ergebnis wahrhaft tragischen Ringens und Entscheidens zwischen Menuchim und der Tochter Mirjam war. Und doch zeigt gerade die Art seiner versuchten Entschuldigung, wie sehr er spürt, dass in dieser Anfrage etwas Wahres verborgen sein kann. Leiden als Konsequenz eigenen Fehlverhaltens? Auch wenn dies – in der Bibel, im Roman, im Alltag – die *Gesamt*situation einer Leiderfahrung selten erklären kann, so bleibt doch die Notwendigkeit des Bedenkens.

Mendel selbst bringt das Gespräch noch einmal auf den biblischen Hiob. Er weist den Vergleich mit ihm zurück, nicht so sehr deshalb, weil der „Versuch, die Trauer eines Menschen mit dem Hinweis auf die Trauer und Not anderer" zu beantworten, fast stets ‚scheitert', sondern hier eher deshalb, weil die Wunder vom Ende des Hiobbuches sich im wirklichen Leben gerade nicht fänden. Diese Anfrage ruft nun den – in seiner Bedachtsamkeit bislang schweigenden – vierten Freund Menkes auf den Plan. Noch einmal versucht er ein weiteres, achtes Trostargument. Mendel habe darin Recht, dass es die ganz großen Wunder heute nicht mehr gebe. In einen kleinen, fast humorvoll erzählten Midrasch verkleidet erklärt er sogar, warum dies so sein müsse: weil die Welt eines solchen Wunders nicht mehr würdig ist! Aber: Schließt das jegliche Zukunftsperspektive aus? Im Gegenteil! Menkes versucht eine *Relativierung des gegenwärtigen Leidens durch den Ausblick auf mögliche zukünftige Glückserfahrungen.* Wo Groschel eine solche Relativierung im Blick zurück zu begründen versuchte, wendet Menkes den Blick in ähnlichem Bild bleibend nach vorn. Auch hier steht das Bild der Lebenswaage im Hintergrund. Doch wo Groschel die positiven Gegengewichte in die Vergangenheit platzierte, legt Menkes sie als Hoffnungs-vision in die Zukunft. Dem Schwarz der Gegenwart werden die möglichen Lichtpunkte der Zukunft aufgesetzt.

Dieses so wichtige, weil zukunftsweisende Trostargument hat nun noch einmal zwei Teilaspekte: Erste Perspektive: Der Blick auf die „mäßigen Wunder Gottes", auf die *Zukunftsmöglichkeiten*, die jenseits menschlicher Machbarkeiten *von Gott aus* sich auftun können. ‚Bei Gott ist nichts unmöglich' – dieser Floskelspruch kann sehr wohl einen letzten Glauben daran ausdrücken, dass man Gott oder „dem Schicksal" doch noch einen Rest an positiven Lebensermöglichungen zuspricht. Die zweite Teilperspektive ist konkreter: Hier richtet Menkes den Blick auf die rein menschlich erkennbaren positiven Facetten, die Mendel noch bleiben. Es gibt eben auch *Zukunftsmöglichkeiten vom Menschen aus*, den Blick auf mögliche Aufgaben, auf – bei allem Verlust – bleibende menschliche Bindungen und Entfaltungsmöglichkeiten. Menkes rät Mendel, sich um den einen Enkel zu kümmern, den er doch noch hat. Und gerade hier fällt explizit die Verheißung: „und du wirst *getröstet* werden". So wichtig diese Doppelperspektive vielleicht mittelfristig ist: Mendel weist beides in der kurzfristigen Perspektive des Trostgespräches selbst zurück. Der von außen eingeforderte Blick nach vorn in eine mögliche lebenswerte Zukunft ist Leidenden selbst – wiewohl er theoretisch denkbar wäre – vielfach gerade unmöglich, das hat Joseph Roth sehr fein erspürt.

Und so bleibt am Ende nur noch ein letztes, neuntes Trostargument. Das kräftezehrende Gespräch ist jedoch inzwischen in seine Schlussdynamik eingetreten, und so wird der letzte Gedanke nur noch als Zerrbild erwähnt, um gleich wieder verworfen zu werden. Habe Mendel denn in seiner blasphemischen Re-

bellion nicht Angst vor der „anderen Welt" und Gottes bis dorthin reichender Macht, gibt Groschel durchaus mitfühlend und mitbefürchtend zu bedenken. Was als Trostperspektive anzubieten wäre, wird hier nur noch als Drohmöglichkeit deutlich. *Trost im Blick auf eine Kompensation oder Belohnung im Jenseits* kann nach diesem Gesprächsverlauf gar nicht mehr ernsthaft benannt werden, zerrinnt vielmehr zur Mahnfloskel. Roth wollte diesem Gedanken offensichtlich nicht mehr Aufmerksamkeit geben, weil er das in seinen Augen nicht verdient. Denn damit genug: genug der Gedanken, der Trostargumente, der Erklärungssysteme, der von außen angemahnten Lebensperspektiven. Mendel weist sie alle von sich, lässt sich nicht überzeugen, lässt sich nichts erklären, lässt sich wie sein biblisches Vorbild nicht argumentativ trösten. So bleibt ihm und den Freunden zum Schluss nur noch schweigendes Beisammen-Sein.

Ein *gelingendes* Trostgespräch? Endet es nicht genau wie das biblische Vorbildbuch nach Rede und Gegenrede, Position und Zurückweisung, zwar in versuchtem Verständnis, aber im letztlich bleibenden Missverständnis? Sitzen die Freunde und Mendel nicht am Ende des Gesprächs genau so rat- und trostlos da wie am Anfang? Hätte man sich das Gerede nicht ersparen können und es eben doch beim bloßen wortlosen Dasein belassen können? Zentral und in dieser Konzeption anders als im biblische Ijobbuch: Am Ende des Gesprächs steht nicht die Trennung, sondern die Gemeinsamkeit von Tröstern und Getröstetem. Und mehr noch: Ihre Art der Gemeinsamkeit, ihr schweigend-vertrautes Miteinander ist *nach* dem Gespräch ein anderes als vorher. Zwar hat Mendel jedes einzelne Argument zurückgewiesen, und doch war das Gespräch nicht sinnlos, hat er vielleicht den einen oder anderen der geäußerten Gedanken gerade als Provokation, als Herausrufen aus der Selbstbezogenheit aufgenommen, die nun absinken, sich setzen und wieder hochkommen – nicht kurzfristig, nicht automatisch, nicht widerspruchslos, aber doch mittelfristig als Wege der gedanklichen Auseinandersetzung auf eine Zukunft hin. Also: Kein Trostargument schafft hier sofort direkt-unmittelbare Tröstung, Stillstellung des Schmerzes, Abschwächung der Rebellion. Aber genauso wenig lässt sich sagen, dass auch nur ein Gedanke umsonst und vergeblich geäußert wäre. Schweigen wäre das Einfachere gewesen, doch damit wollten sich die Freunde Mendels Singers gerade nicht begnügen. Wie die biblischen Trösterfreunde stehen sie als Symbolfiguren für den Mut der angebotenen Wort-Tröstung.

Josef Roths Hiob-Roman – hier ja nur unter einer sehr spezifischen Perspektive beleuchtet – zeigt idealtypisch auf, welch kreative Herausforderungen von der Bibel für literarische Gestaltungen ausgehen. Umgekehrt wird deutlich, dass sich die Bibellektüre unter dem Eindruck späterer Ausgestaltung verändert. Von der Lektüre der Tröster-Szene Roths aus liest man die Tröster-Szene des biblischen Buches noch einmal anders. An diesem Beispiel lässt sich so einerseits praktisch aufzeigen, wie ‚Korrelation' als wechselseitiger Durchdringungspro-

zess funktioniert, ließe sich andererseits durchbuchstabieren, was ‚Intertextualität' im Blick auf die Bibel und ihre Rezeption bedeuten kann.[25]

7. Ausblick: Hiob heute

Im Rückblick auf die wenigen ausgewählten Stationen wird einmal mehr deutlich: Vor allem in seiner Rezeptionsgeschichte lebt der alttestamentliche Hiob weiter, stellt er seine Warum-Frage bis in unsere Gegenwart und wird sie weiter stellen, eben weil sie – im Sinne einer Theodizee, also Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens – schlichtweg unbeantwortbar ist. In der Andeutung einer dem Hiobbuch vergleichbaren letzten ‚Hoffnung wider aller Hoffnung' – die sich freilich der Definition und jeglicher vorschnellen religiösen Vereinnahmung bewusst versperrt und entzieht – haben gerade Nelly SACHS und Paul CELAN diesen Hiobs-Botschaft kongenial in die Gegenwart übertragen. Im Blick auf die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen von Trost bietet die dargestellte Szene aus dem Hiobs-Roman von Josef ROTH eine eindrückliche Orientierung.

Und sie wird weitergeschrieben werden, die Hiobs-Geschichte, immer wieder neu und anders. Noch 2005 erschien das folgende Gedicht[26] der 1916 in Berlin geborenen, seit 1968 in Jerusalem lebenden Dichterin Annemarie KÖNIGSBERGER:

Hiob

ach. die schwarzen Vögel fliegen
durch den Tag
der ihn vergaß
selbst der Nacht
graut
vor den schwirrenden
Schattenflügeln
des Nichts
das mit scharfen Krallen
ihm entriß
was er liebte und besaß

irrend
lallend
rast er gegen Dich
in seinem Haß

25 Zu derartigen hermeneutischen Grundfragen vgl. ausführlich. LANGENHORST (2005).
26 In RONECKER (2005) 84f.

aber seine Seele
schaut
Dein Angesicht

Literaturverzeichnis

BECHER, Johannes R.: „Hiob", in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. VI: Gedichte 1949-1958, Berlin/Weimar 1973, 43

CELAN, Paul: „Zürich zum Storchen", in: ders: Gesammelte Werke, Bd. 1: Gedichte I, Frankfurt 1983, 214f.

CELAN, Paul/Nelly SACHS: Briefwechsel, hg. von Barbara WIEDEMANN, Frankfurt 1996

CHEDID, Abdrée: Die Frau des Hiob. Erzählung, Limburg 1995

DINESEN, Ruth: Nelly Sachs. Eine Biographie, Frankfurt 1992

EÖRSI, István: Hiob und Heine. Passagiere im Niemandsland, Klagenfurt u. a. 1999

DERS.: Hiob proben und andere Stücke, Frankfurt 1999

GOLL, Yvan: Die Lyrik in vier Bänden, hg. von Barbara GLAUERT-HESSE, Bd. 2: Liebesgedichte 1917-1950, Berlin 1996

GROSS, Walter/ KUSCHEL, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil". Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992

KERMANI, Navid: Die Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, Hamburg 2005

KESSLER, Reiner: „Ich weiß, dass mein Erlöser lebet". Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung von Hiob 19,25, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 89 (1992), 139-158

KUSCHEL, Karl-Josef: Paul Celan, Nelly Sachs und ein Zwiegespräch über Gott, in: ders., „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...". Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991, 285-306

LANGENHORST, Georg: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1994

DERS.: Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Mainz 1995

DERS.: Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess, Ostfildern 2000

DERS.: Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt 2005

MERCIER, Pascal: Nachtzug nach Lissabon. Roman, München/Wien 2004

OBERHÄNSLI-WIDMER, Gabrielle: Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen-Vlyun 2003

RONECKER, Ingeborg (Hg.): Sprachlos. Gedichte aus Jerusalem, Stuttgart 2005

ROTH, Joseph: Werke Bd. 5: Romane und Erzählungen 1930-1936, hg. von Fritz HACKERT, Köln 1989, 1-136

SACHS, Nelly: „Hiob", in: dies.: Fahrt ins Staublose. Gedichte, Frankfurt 1988, 95

SCHWEIZER, Erika: Geistliche Geschwisterschaft. Nelly Sachs und Simon Weil – ein theologischer Diskurs, Mainz 2005

SUSMAN, Margarete: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Frankfurt 1996

TAUSKY, Robert: Hiob. Ein Mann im Lande Utz und seine Wege durch die Welt, Würzburg 2004

VEIT, Friedrich: Karl Wolfskehl. Leben und Werk im Exil, Göttingen 2005

ZELLER, Eva: „Hiob", in: dies.: Sage und Schreibe. Gedichte, Stuttgart 1971, 65-67