

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 23 (1967)
Heft: 5

Artikel: Reflexionen über C.G. Jungs Hiobinterpretation
Autor: Hedinger, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878635>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Reflexionen über C. G. Jungs Hiobinterpretation

C. G. Jungs «Antwort auf Hiob» ist auch heute noch, vierzehn Jahre nach seinem Erscheinen, ein faszinierendes Buch. Zu keiner Zeit können sich Theologie und Kirche die Auseinandersetzung mit seinen religionspsychologischen Beobachtungen und religionsphilosophischen Betrachtungen ersparen.

1.

Zunächst sollen hier die *Hauptlinien* des Jungschen Buches *realisiert* und *gewürdigt* werden. Dieses ist nur in kleinerem Maß eine Auslegung des Hiobbuches als solchen; es präsentiert sich vielmehr als spannender tiefenpsychologischer Kommentar zu Erscheinungen der alttestamentlichen und christlichen Religionsgeschichte.

1. «*Affekt*» ist der Quellgrund, aus dem Jung ganz bewußt zur Geschichte Hiobs spricht. Besser ist es, so bemerkt er zu Recht, sich dem Affekt zu unterwerfen, als sich ihm durch allerhand intellektuelle Operationen zu entziehen. Das alttestamentliche Hiobbuch spielt ihm «die Rolle eines Paradigmas für die Art und Weise eines Gotteserlebnisses, das für unsere Zeit eine ganz besondere Bedeutung besitzt»¹. Er setzt sich als «christlich erzogener und gebildeter Mensch unserer Tage» mit den «göttlichen Finsternissen», mit der «göttlichen Wildheit» und «Ruchlosigkeit» auseinander, die im Hiobbuch walten². Die Affektivität, der er sich unterwirft, schließt freilich die «denkerische Behandlung» nicht aus, sondern ein. Eine vom Denken trennende Affektivität lehnt er ab. Er weiß, daß gerade der Bereich des Numinosen von einer solchen Affektivität beherrscht wird. Derjenige mit «positiven religiösen Überzeugungen» empfindet den «Zweifel als sehr unangenehm und fürchtet ihn auch»; der Aufgeklärte hingegen krebst vor kritischem Denken zurück, weil er die unangenehme Möglichkeit befürchtet, in seiner agnostisch-rationalistischen Weltanschauung erschüttert zu werden³.

Aber Jung ruft auch im komplexen Bereich des Numinos-Religiösen zum *Denken*, d.h. zum wirklichen Erkennen Gottes auf. Er-

¹ C. G. Jung, Antwort auf Hiob [hier abgekürzt H] (1952), S. 14.

² H, S. 13f.

³ H, S. 141f.

kennen ist Aktivität in höchstem Grade, Erkennen ist Wirken: «Wer Gott erkennt, wirkt auf ihn.» Weil Hiob Gott erkennt, so führt Jung aus, muß auch Gott sich selber erkennen. Letzteres tut er, indem er sich der Sophia erinnert, «einer Freundin und Gespielin seit der Urzeit, eines Erstlings aller Gottesgeschöpfe»⁴. Gewiß könnte man die hier zugrundeliegende Kombination von Hi. 42, 2 und Spr. 8, 30 exegetisch und dogmatisch beanstanden; es wäre jedoch unzulässig, Jung das Recht abzusprechen, biblische Texte zur Illustration der Dynamik menschlicher Gottesvorstellungen⁵ zu kombinieren.

Gott erkennen heißt für Jung, Gott in seinem «Doppelaspekt», Gott in seiner «Doppelnatur» erkennen. Hiob erkennt Jahwe als «Verfolger und Helfer in Einem». «So gewiß ihm das Böse, so gewiß ist ihm auch das Gute in Jahwe.»⁶ Solche Aussagen mögen in textlicher Hinsicht einen Anhalt etwa an Hi. 16 und 19 haben; der Begriff «Doppelnatur» verfehlt freilich das spezifische Gottesverständnis der Klage- und Zuversichtsaussagen der erwähnten Kapitel – auch die Klagen und Anklagen Hiobs setzen voraus, daß Gott primär und eigentlich der helfende, segnende Gott ist. Gottes «Doppelaspekt» führt nach Jung in der Relation zur «Weisheit» und zum menschlichen Ich zu einem «Drama»⁷, worüber vor allem der Hiobprolog und das Ende des poetischen Teiles des Hiobbuches Aufschluß geben.

Jahwe hat an Hiob gezweifelt, «weil er seine eigene Tendenz zur Untreue auf einen Sündenbock» projizierte. Jedenfalls handelt er nach Jung gegenüber Hiob wie ein ahnungs- und gedankenloser Mensch. Angesichts des weisen Verhaltens des bedrängten Hiobs werden ihm schließlich Weisheit und Selbstreflexion für sich selber zur gebieterischen Notwendigkeit. Er muß doch Hiob, der ihm im Erkennen überlegen ist, einholen⁸! Eine Etappe dieses Einholens signalisieren die sog. Gottesreden (Hi. 38–41): sie zeigen, daß Gott bewußt zum Dunkeln und Unberechenbaren in sich steht und mit seinem dunklen Aspekt vom Menschen ertragen sein will⁹.

⁴ H, S. 49.

⁵ Vgl. dazu Teil II.

⁶ H, S. 18.

⁷ S. H, S. 64.

⁸ H, S. 48f.

⁹ S. dazu R. Schärf, Die Gestalt des Satans im Alten Testament, in: C. G. Jung, Symbolik des Geistes (1948), S. 287.

Vor Hiob war die religions- und geistesgeschichtliche Lage dadurch charakterisiert, daß die Menschen sich der Willkür Jahwes ausgeliefert fühlten und darum der Weisheit bedurften, «nicht aber Jahwe, dem bisher nichts entgegensteht als die Nichtigkeit des Menschen. Mit dem Hiobdrama ändert sich die Situation aber von Grund auf. Hier stößt Jahwe auf den standhaften Menschen, der an seinem Recht festhält, bis er der brutalen Macht weichen muß. Er hat das Angesicht Gottes und dessen unbewußte Zwiespältigkeit gesehen»¹⁰. Diese Erkenntnis wirkt nicht nur in Jahwe, sondern auch in den Menschen weiter. Sie nehmen, gleichsam um die unberechenbare Haltung Jahwes zu kompensieren, Zuflucht zur präexistenten Sophia und vollziehen die «Anamnese der Weisheit». Die «Weisheit» «offenbart sich ihnen als freundlicher Helfer und Anwalt Jahwe gegenüber». Sie öffnet ihnen schließlich auch den «lichten, gütigen, gerechten und liebenswerten Aspekt ihres Gottes»¹¹.

2. Jungs Gedanken über die «unbewußte Zwiespältigkeit» Jahwes, des allmächtigen Schöpfers, bedürfen weiterer Explikation. Die Geschichte des «zwiespältigen Gottes» muß jetzt über den Rahmen des Hiobbuches hinaus bedacht werden. Als Schöpfer der Welt, darauf insistiert Jung, ist Gott kein bewußtes Wesen. Nur die Annahme der «Unbewußtheit» und «Unreflektiertheit» des Schöpfers verhindert unsinnige Konstruktionen im Zusammenhang der Frage «unde malum?»¹². Es geht nicht an, alles *Gute* Gott, alles *Böse* aber dem Menschen entstammen zu lassen; sonst würde dem menschlichen Geschöpf eine «geradezu kosmische oder dämonische Größe im Bösen imputiert»¹³. Daß solche Imputation, solche Anrechnung des Bösen gegenüber dem einzelnen Menschen unzulässig ist, darüber müßte sich eigentlich auch die christliche Hamartologie im klaren sein. Aber nun weiter zum Jungschen Gottesbegriff: Gott ist «zu unbewußt, um ‚moralisch‘ zu sein. Moralität setzt Bewußtsein voraus.» Eine solche Aussage, meint Jung, mache Jahwe durchaus nicht zu einem unvollkommenen oder gar bösen gnostischen Demiurgen. Gott ist «jede Eigenschaft in ihrer Totalität, also u.a. die Gerechtigkeit schlechthin, aber auch das Gegenteil, und dies ebenso

¹⁰ H, S. 56f.

¹¹ H, S. 56.

¹² H, S. 39, A. 6.

¹³ H, S. 148.

vollständig»¹⁴. Diese unbewußte Totalität verlangt, so groß und laut ihre Macht sein mag, nach einem «Anerkennungszufluß». Jahwe bedarf einer «bewußten Widerspiegelung», «um wirklich zu existieren». «Darum bedarf ja der Schöpfer des bewußten Menschen, obschon er diesen, aus Unbewußtheit, am Bewußtwerden lieber verhindern möchte.»¹⁵ Jahwe ist darum auf den Menschen angewiesen, ist es aber in Eifersucht und Mißtrauen. Das unterscheidet ihn übrigens wesentlich vom «allwaltenden Vater Zeus, der wohlwollend und etwas detachiert» den Haushalt der Welt auf «altgeheiligten Bahnen abrollen ließ und nur das Unordentliche bestrafte», dem aber an den Menschen, von den obligaten Opfern abgesehen, nichts lag¹⁶. Jung interpretiert den Noahbund als Maßnahme Jahwes, Menschen «definitiv an sich zu binden»¹⁷. Er beschreibt Jahwe als Persönlichkeit, «die nur vermöge eines Objektes sich ein Gefühl eigener Existenz verschaffen kann». Er macht sich absolut abhängig vom Objekt, weil er «keinerlei Selbstreflexion und damit auch keine Einsicht in sich selbst besitzt»¹⁸. Er überwacht die Treue seines Volkes wie ein eifersüchtiger und mißtrauischer Ehegatte. Jede echte Bezogenheit, die man Eros nennen könnte, ist darum nach Jung im Verhältnis Jahwes zu Israel ausgeschlossen. Der Mangel an Eros (= echte Bezogenheit) tritt im Hiobbuch frappant hervor: der Schöpfer und seine Sphäre, nicht aber der Mensch enthüllt sich hier als Ungetüm¹⁹. Jahwe ist, wie Hiob mit Schrecken sah, «nicht nur kein Mensch, sondern in gewissem Sinne weniger als ein Mensch». Er ist das Ungetüm-Hohe, das nach Hi. 41, 25 das Krokodil kennzeichnet²⁰.

In großer Weisheit befolgt Hiob dem «Phänomen» Jahwe gegen «die therapeutische Maßnahme des widerstandslosen Akzeptierens». Diese bewährt sich – Jahwe beruhigt sich²¹.

Mit dieser Beruhigung beginnt, wie angetönt, eine folgenreiche

¹⁴ H, S. 22.

¹⁵ H, S. 24.

¹⁶ H, S. 19.

¹⁷ H, S. 26.

¹⁸ H, S. 22.

¹⁹ S. H, S. 56.

²⁰ H, S. 38. Vgl. dazu Calvins Frage: «Wird uns sein (sc. Gottes) Angesicht nicht viel schrecklicher sein als das eines Krokodils?»: J. Calvins Predigten über das Buch Hiob, ed. E. Koch (1950), S. 395.

²¹ H, S. 39.

Weiterentwicklung Gottes. Hiob hat sich Gott gegenüber als der Überlegene erwiesen. «Damit ist eine Situation entstanden, die nun wirklich des Nachdenkens und der Reflexion bedarf.» Die Sophia greift ein und ermöglicht den Entschluß Jahwes, dieses gewissermaßen untermenschlichen Phänomens, nun selber Mensch zu werden²². Das Resultat der Geschichte Hiobs ist also der Anfang der Menschwerdung, der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Die Elemente der Hiobinterpretation werden nun zu Bausteinen der *Christologie*: «Das Christusleben ist gerade so, wie es sein muß, wenn es das Leben eines Gottes und eines Menschen zugleich ist. Es ist ein *Symbolum*, eine Zusammensetzung heterogener Naturen, etwa so, wie wenn man Hiob und Jahwe in *einer* Persönlichkeit vereinigt hätte. Jahwes Absicht, Mensch zu werden, die sich aus dem Zusammenstoß mit Hiob ergeben hat, erfüllt sich im Leben und Leiden Christi.»²³ Dieselbe These kann auch so formuliert werden: Jesus Christus gehört zu den Menschen, die durch das Unbewußte völlig in Besitz genommen sind und deren Schicksal durch das Unbewußte bis ins Kleinste determiniert ist²⁴. Die Kategorie «völlig in Besitz genommen und determiniert sein» widerspricht freilich der neutestamentlichen Christologie. Für diese charakteristisch sind Jesu *Freude* vor seinem Vater (Matth. 11, 25), der erst geschichtlich zu erringende und durchaus nicht magisch-präsente Gehorsam Jesu gegenüber seinem Vater (Luk. 22, 42) oder auch das vor Gott geschehende, freimütige, priesterliche Eintreten Jesu für die Seinen (Röm. 8, 34). Nach dieser kritischen Zwischenbemerkung sei das Ergebnis der Christologie für Jungs Konzeption Jahwes notiert. Es heißt: «christliche Reformation des jüdischen Gottesbegriffes» – «der moralisch zweideutige Jahwe wurde zu einem ausschließlich guten Gott, dem gegenüber der Teufel alles Böse in sich vereinigte»²⁵.

3. Allein, Gottes Menschwerdung in Jesus Christus bedeutet noch nicht die endgültige Überwindung seiner «tiefen, unbewußten Zwierspältigkeit». Die Menschwerdung Gottes geschieht nur teilweise. Jung kommt zu dieser Aussage, indem er Elemente der römisch-katholischen *Mariologie* als authentische Interpretation der Christologie heranzieht. Weil Maria der Erbsünde entnommen und sozu-

²² H, S. 70.

²³ H, S. 77f.

²⁴ H, S. 77.

²⁵ C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (1954), S. 124.

sagen zum Status einer Göttin erhoben ist, büßen sie und ihr Sohn die volle Menschlichkeit ein. «Beide, Mutter und Sohn, sind keine wirklichen Menschen, sondern Götter.»²⁶ Auf dem Boden der erwähnten Prämissen ist diese Folgerung wohl unausweichlich; sie stehen freilich zu den neutestamentlichen Aussagen im Widerspruch, die Jesu umfassende Solidarität mit den Sündern bezeugen und seinen Kreuzestod als «Zur-Sünde- und Zum-Fluch-gemacht-Werden» interpretieren (Gal. 3, 13).

Im weiteren Verlauf seines Hiobbuches wird noch deutlicher, was Jung mit der Unvollständigkeit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus meint. Er stützt sich dabei nicht mehr auf Elemente der römisch-katholischen Mariologie, sondern auf die interkonfessionelle *Antichrist*-Erwartung. Gottes Menschwerdung in seinem «guten und hilfreichen Sohn» führt zu einer fatalen Dissoziation, also Weerspaltung Gottes. Denn eigentlich hat sich nur der gute Gotteswille, der lichte Gottesaspekt inkarniert. Der dunkle Aspekt Gottes – vermöge welchen Satan der verdienten Strafe entgeht – ist bei diesem Geschehen verdrängt worden. Er macht sich aber bald genug bemerkbar, indem er sozusagen die Antichrist-Erwartung, bzw. die Vorstellungen vom apokalyptischen Christus bildet²⁷. Vom Sendschreiben an die Gemeinde in Thyatira (Off. 2, 18 ff.) zitiert Jung, etwas abkürzend, die Worte Christi: «Siehe, ich rufe sie (sc. das Weib Isebel) aufs Siechbett und ihre Kinder will ich des Todes sterben lassen.» Jung kommentiert: «Christus lehrt wie bekannt: ‚Liebet eure Feinde‘, hier droht er aber mit bethlehemitischem Kindermord!... Dieser apokalyptische ‚Christus‘ benimmt sich eher wie ein übelgelaunter, machtbewußter ‚boss‘, der durchaus dem ‚Schatten‘ eines die Liebe predigenden Bischofs gleicht.»²⁸ Jung rechnet mit derselben Verfasserschaft der Johannes-Apokalypse einerseits und des corpus Johanneum andererseits, welches die Liebe, die Agape Gottes und der Christen so sehr betont. Diese wird hier, nach Jung, zu sehr akzentuiert, so sehr, daß später, eben in der Offenbarung, eine kompensierende Reaktion erfolgt, die Christusvorstellung vom zurückgestauten Haß gespiessen wird. Es geht dabei nicht um die Manifestation einer moralischen Untugend des Ver-

²⁶ H, S. 61.

²⁷ Vgl. H, S. 113.

²⁸ H, S. 119.

fassers, sondern um die Wirkung des dunklen, von der Inkarnation bislang beiseite geschobenen Gottesaspektes. In gewisser Hinsicht gelangt der Verfasser an einen ähnlichen Punkt wie Hiob: «...er hat, wie Hiob, die wilde Furchtbarkeit Jahwes geschaut, darum sein Evangelium der Liebe als einseitig erlebt» und durch die Einsicht in die Notwendigkeit der Furcht ergänzt. Wie so viele große Ketzer und Nonkonformisten, die sich von der Botschaft der neutestamentlich-kanonischen Evangelien absetzen wollten, rekurriert Jung auf das «ewige Evangelium», das den ersteren überlegen ist. Die Parole des «ewigen Evangeliums» Jungscher Provenienz lautet: «*Man kann Gott lieben und muß ihn fürchten.*»²⁹ Jung will mit diesem Satz nicht bloß ein Motto in die Sprechzimmer der Psychiater liefern. Er versteht ihn als geschichtliche Mahnung an ein Zeitalter, über dem die Atombombe wie ein Damoklesschwert hängt³⁰. Man kann nach ihm den Verdacht nicht unterdrücken, daß der Weltschöpfer «wieder einmal eine Sintflut» plane, «um die gegenwärtige Menschheit auszurotten»³¹. Darum gilt es, das «ewige Evangelium» zu beachten, d.h. den dunklen Gott, der sich auch inkarnieren will, «aufzunehmen und zugleich auszuhalten, ohne zugrunde zu gehen»³². Dazu bedarf es nicht nur der Übung aller christlichen Tugenden, sondern vor allem der Weisheit, die schon Hiob suchte – einer Weisheit, die die Gegensätze nicht verdrängt und so den Menschen nicht der Rache des verdrängten dunklen Gottes aussetzt. Christi Ruf, zu werden wie die Kinder, erheischt höchste Beachtung. In den Kindern liegen die Gegensätze nahe beisammen. Die Befolgung des Rufes Christi führt freilich nicht auf die Stufe des unbewußten Kindes zurück, sondern zum «Knaben», der der «Reife des Mannesalters» entstammt³³. Das ewige Evangelium führt zur «Selbstwerdung», zur Ganzheit, zur Vollständigkeit, die alle Gegensätze bewußt umfaßt,

²⁹ H, S. 139f.

³⁰ S. H, S. 140.

³¹ Jung, Wurzeln (A. 25), S. 589f.

³² H, S. 150. Andernorts kann «Gott» als terminus ad quem des hier skizzierten Geschehens figurieren. So etwa in Jungs Satz, daß die «unbeeinflußter, dunkelster Triebnatur entquellende *Leidenschaft*» – die vielleicht stärker ist als die Liebe zur menschlichen Person – «nach einem Gotte» verlange: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (1950), S. 22.

³³ H, S. 150f.

neben dem Lichten auch das Dunkle sein und bejaht sein läßt. Jungs «Antwort auf Hiob» besteht, kurz zusammengefaßt, darin, von einer moralistischen und von einer amoralischen Einstellung zum Guten und Bösen, von einer religiösen und von einer areligiösen Verdrängung des bösen bzw. des guten Gottes entschieden wegzurufen, vorzurufen in die Ganzheit und Vollständigkeit, die im Unterschied zum erwähnten Status des Weltschöpfers bewußte und differenzierte Ganzheit und Vollständigkeit ist. Nur in der Beachtung dieses Rufes erspart sich die Menschheit die brutalen Geschehnisse, deren Opfer und – Überwinder Hiob wurde.

Jungs Aufruf, das Böse nicht zu verdrängen, das sei jetzt nur angemerkt, steht jenen theologischen Gedanken nicht fern, die das Reich Gottes als «Existenz jenseits von Gut und Böse» umschreiben³⁴. Eine Theologie, die nicht im Schatten des großen Königsberger I. Kant steht, weiß eben um die Problematik des Guten und um die schöpferischen Möglichkeiten dessen, was man rasch als «böse» ausgibt; sie weiß, daß das Reich Gottes anderes und mehr ist, als was man etwa die «Durchsetzung des Guten» nennt.

4. Jungs «Antwort auf Hiob» bietet eine Fülle von Ansichten und Einsichten; diese kennen zu lernen, könnte heute beinahe eine individual- und sozialetische Pflicht genannt werden. Sein Buch und sein Werk muß derjenige Theologe und Philosoph genau ins Auge fassen, der die heutige Zeit eine «areligiöse» Epoche nennt. Ist die Areligiosität am Ende nur eine vordergründige Erscheinung? Zeigt Jungs Werk nicht, wie *tief* «religiös» auch die heutigen Menschen sind? Die Bejahung dieser Fragen sagt noch nichts aus über eine allgemeine Ansprechbarkeit des Menschen durch den christlichen Glauben.

Der tiefenpsychologische Kommentar Jungs zur biblischen und nachbiblischen Religionsgeschichte beruht nun freilich nicht nur auf empirischen Beobachtungen und deren geistvoller Deutung. Mindestens stellenweise äußert sich in Jungs Werk die Tendenz, die tiefenpsychologische Einsicht zu einem *religionsphilosophischen* Urteil werden zu lassen, welches das christliche Gottes- und Glaubensverständnis strittig macht.

³⁴ S. etwa H. Vogel, Gott in Christo (1951), S. 1011.

2.

Wir sind an den Punkt gelangt, uns kurz mit der *Kritik* zu befassen, die *Martin Buber* der Jungschen Gotteskonzeption ange-deihen ließ.

Jung vollzieht eine folgenschwere Identifizierung von «unbewußt» mit «transzendental». Er nennt religiöse Aussagen «seelische Bekenntnisse, die in letzter Linie auf unbewußten, also transzendentalen Vorgängen fußen»³⁵. Gott wird bald als das Unbewußte, bald als Idee einer «allumfassenden Ganzheit» definiert, die auch das Unbewußte in sich schließt³⁶. Am Schluß seiner «Antwort auf Hiob» stellt Jung fest, es könne nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewußte zwei verschiedene Größen seien. Er modifiziert diese Aussage und präzisiert, das Gottesbild koinzidiere nicht mit dem Unbewußten schlechthin, sondern mit einem besonderen Inhalt desselben, nämlich mit dem «Archetypus des Selbst». Die Annahme einer Verschiedenheit zwischen dem Unbewußten, bzw. dem Selbst und Gott findet Jung sinnlos und sogar dem Glauben widersprechend. Der Glaube lehre ja nicht nur Gottes Unermeßlichkeit und Unerreichbarkeit, sondern auch Gottes Nähe; diese müsse aber empirisch sein, ansonst sie ihrer Bedeutung verlustig gehe³⁷.

Martin Buber *kritisiert* diese «Psychologisierung» des Gottesverständnisses³⁸, will sagen, diese Beschränkung *Gottes* auf die *Psyche* oder Momente des Psychischen. Wohl wird Gott im Glauben der Seele präsent, kommuniziert mit ihr, bleibt ihr aber in seinem Sein «transzendent»³⁹. Jung bestreitet Gottes Transzendenz mit dem Argument, alle Aussagen über Gott seien menschlich. Buber streitet

³⁵ H, S. 6f.

³⁶ S. H, S. 148.

³⁷ Damit hat Jung die frühere Unterscheidung zwischen Gott und (psychischer) Vorstellung Gottes preisgegeben, die er etwa in *Symbolik des Geistes* (1947), S. 394, A. 16, vertrat. Aber selbst wenn man spätere Aussagen auf der Linie dieser Unterscheidung hören könnte, wäre doch Gott, insofern er sich vernehmbar macht, eo ipso ein psychischer Inhalt. Gott selbst eignet bei Jung kein prae- oder transpsychisches Wort; s. u.

³⁸ Dieser «Psychologisierung» Gottes entspricht auch eine «Psychologisierung» der Welt; vgl. dazu H. Trüb über Jungs Entschluß, «sich der *partnerischen* Begegnung mit der Welt zu entziehen»: Heilung aus der Begegnung (2. A. 1962), S. 23.

³⁹ M. Buber, *Gottesfinsternis* (1953), S. 103.

dieses Argument als solches nicht ab, wohl aber den Beweis, den Jung mit ihm gewinnen will. In Jungs Behauptung, es gebe kein dem «psychischen Faktor irgend entsprechendes überpsychisches Sein»⁴⁰, erblickt Buber eine Kompetenzüberschreitung des Psychologen. Er weist Jungs Definition Gottes als «autonom (d.h. vom Bewußtsein unabhängiger) psychischer Inhalt» zurück. Er kritisiert insbesondere Jungs Behauptung, nur als autonomer psychischer Inhalt sei Gott wirklich, greife Gott in unser Leben ein. Demnach müßte ja alles, was nicht selber ein autonomer psychischer Inhalt ist, als nichtexistent erklärt werden⁴¹. Buber versteht Gott als den Menschen übersteigendes und sich doch ihm zuwendendes «absolutes *Du*». Gott tritt als «absolute *Person*» in die Beziehung zum Menschen; Gott wird dem Gläubigen zuliebe *Person*⁴². Er kann darum nicht zum autonomen Inhalt der menschlichen Psyche deklariert werden. Bubers Gottesauffassung stützt sich nicht nur auf philosophische Überlegungen, sondern zweifelsohne auch auf alttestamentliche Texte. Am Ende auf dieselben Texte, die C. G. Jung zur Aussage veranlaßten, Jahwe sei ein beziehungsloses (d.h. autonomes!), dafür aber gerade auf sein Objekt versessenes Wesen⁴³. Damit sei nur angetönt, wie spannend die Exegese der erwähnten Texte in unserem Problembereich verlaufen müßte.

Bubers Kritik ruft einer Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Glaube und Religiosität. Wie steht der Glaube, wie steht des Menschen Antwort auf Gottes *Du* zu den religiösen Erscheinungen, die Jung schließlich nicht einfach postuliert, sondern (auch) feststellt? Sollen die religiösen Gegebenheiten und Prozesse der menschlichen Seele (in anderer Grundeinstellung als bei Jung) als notwendige menschliche Manifestation des Glaubens an den transzendenten Gott interpretiert werden? Sollen sie im Ganzen als positiv, als negativ oder als zweideutig, aber doch als notwendige Erscheinungsweise des Menschseins und des Glaubens bewertet werden? Oder ist der Glaube als radikale Infragestellung der religiösen Erscheinungswelt, der wahrhafte, transzendente Gott als radikale Überwindung des «zwiespältigen Gottes» zu verstehen? Buber würde diese Frage nicht bejahen, namhafte Vertreter der protestantischen Theologie

⁴⁰ Buber, ebd., S. 160.

⁴¹ Buber, ebd., S. 97.

⁴² Buber, ebd., S. 117.

⁴³ S. bei A. 19.

hingegen haben sie bejaht. Der Problemkreis Glaube–innerpsychische Religiosität konnte hier nur angedeutet werden.

3.

Zum Schluß seien einige *theologische Gegenerwägungen* zu einzelnen Punkten und Aspekten der Jungschen Hiobinterpretation unternommen.

1. Jungs Auffassung von der *Überlegenheit* Hiobs⁴⁴ über Jahwe muß, geistesgeschichtlich betrachtet, als radikale Gegenposition verstanden werden: als radikale Gegenposition zur Behauptung der absoluten *Unterlegenheit* des Menschen gegenüber Gott. Letztere wurde in den christlichen Traditionen weitgehend zu einem Urteil a priori – der Mensch war vor Gott immer und in jeder Hinsicht das absolut unterlegene und schuldige Wesen. Dieses Urteil kam auch in der Exegese des Buches Hiob zum Zuge, obschon man gerade hier seine Brüchigkeit hätte einsehen müssen: Hiobs Freunde vertreten es (etwa Hi. 15, 14ff.) – aber Hiobs Freunde werden ja von Gott ins Unrecht versetzt! Calvin z.B. interpretiert Hiobs Geschick als Maßnahme herablassender Güte des Schöpfers; er interpretiert Kummer und Beschwerneisse als Mittel Gottes, die Menschen zur Bewußtmachung ihrer unbekanntenen Sünden zu führen⁴⁵. Solche Auslegungen und Predigten machen Gott auf Kosten des Menschen und gar noch auf Kosten der menschlichen Not groß. Das aber ist eine furchtbare Verfehlung der wahren Größe Gottes – die keineswegs eine Funktion oder Kompensation der Kleinheit und Unterlegenheit des Menschen ist. Für diese Verfehlung der Größe Gottes müssen nun die Glaubenden und die Kirche bezahlen. Eben so, daß sich nun die Gegenthese von der Unterlegenheit Gottes machtvoll Gehör verschafft.

Das Buch *Hiob* weist, wie angetönt, in den Bereich *jenseits* der erwähnten strittigen Thesen⁴⁶. Hiob klagt, Hiob ficht sein Geschick

⁴⁴ In die Fortsetzung dieser Linie reiht sich Jungs Interpretation des Opfertodes Jesu Christi als Selbstbestrafung der schuldigen Gottheit: Wurzeln (A. 25), S. 313.

⁴⁵ Calvins Predigten (A. 20), S. 31. 37.

⁴⁶ Für diese Aussage haben wir die in literarischer und vor allem in theologischer Hinsicht umstrittenen sog. Gottesreden (Hi. 38–41) und insbesondere Hiobs Eingeständnisse seiner Geringheit (39, 34; 42, 6) eingeklammert.

und den sich in ihm verbergenden Gott an; er ist nicht bereit, Gott mit dem summum ius zu verwechseln (wie seine Freunde), und erhält – recht von Gott. Gewiß, Hiob ist Gott gegenüber der Schwächere; aber das wird nicht als Exempel einer absoluten oder moralischen Unterlegenheit des Menschen statuiert. Vielmehr wird Hiob gerade als der Schwächere von Gott als Partner ernst genommen; mit Freude verweist er ja im Prolog auf seinen treuen Knecht. Der «Satan» aber äußert den Verdacht, Menschentreue gegenüber Gott beruhe auf Berechnung. Dieser Verdacht hat ja etlichen Anhalt an der Geschichte der Frömmigkeit und Sittlichkeit! Um diesen Verdacht für Hiob als gegenstandslos zu erweisen, läßt Gott seinen Knecht in eine Situation kommen, welche die Nähe des Glaubens zu seinem Segen und Glück radikal auflöst. Das bedeutet ein unheimlich hartes Geschick für Hiob. Damit der Mensch echte *Partnerschaft* bewähre, muß Gott für Hiob als der mächtigere, segnende Partner schlechthin unkenntlich werden. Gott selbst setzt sich hier einem harten und furchtbaren Dilemma aus, was sich in seinem von Jung übersehenen Tadel Satans (Hi. 2, 3) ausdrückt. Freilich läßt sich nun der Gedanke der Partnerschaft und ihrer Bewährung nicht als erklärendes und verklärendes Prinzip der menschlichen Leiden verstehen, sogar bei Hiob nicht, der ja von den Abmachungen im Himmel keinerlei Kenntnis erhält⁴⁷. Wenn der Mensch wirklich des mächtigen Gottes Partner sein darf, dann muß er sein Leiden und Gottes Schweigen nicht als unabänderlich hinnehmen.

2. Die große jüdische Schriftstellerin Margarete Susman führt in ihrem Werk «Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes» aus, daß der Tag einer *neuen Schöpfung* Gottes Antwort auf die Frage Hiobs wäre⁴⁸. Die neue Schöpfung erst ist ja der Raum der eigentlichen, vollen Partnerschaft zwischen Gott und Mensch, der

Immerhin ist es fraglich, ob sie wirklich so absolut der Überlegenheit Gottes das Wort reden, wie zumeist angenommen wird. C. Westermanns These ist doch sehr erwägenswert, wonach die Gottesreden in Hi. 41, 5 gipfelten, in der Frage nämlich: «Wer ist mir entgegengetreten und blieb heil?» – bzw. im unausgesprochenen Schluß: «Hiob ist heil geblieben. Gott hat ihn nicht zerschmettert» (Der Aufbau des Buches Hiob, 1956, S. 96).

⁴⁷ Das Ungenügen, Hiobs Leiden mit dem Begriff der Partnerschaft einsichtig zu machen, drückt R. de Purys Rede trefflich aus, Hiob sei das «Opfer eines Komplottes»: Der Mensch im Aufruhr, = Biblische Studien, 15 (1957), S. 11.

⁴⁸ Margarete Susman, Das Buch Hiob (2. A. 1948), S. 217.

Raum, da Gott als Vater evident und der Mensch zum erlösten Geschöpf gewandelt sein wird⁴⁹. Die neue Schöpfung ist der Ort, da Gottes Nähe nicht mehr mit den empirisch begegnenden «autonomen psychischen Inhalten» verwechselt werden kann. Was der Mensch in partnerschaftlicher Existenz erfährt, kann als Angeld der zukünftigen Schöpfung verstanden werden. Die Zukunft, die unter der Macht der Ankunft, des Adventes Gottes stehen wird, sie erst berechtigt uns, die Wirklichkeit als *Dei creatura* in vollem Sinn auszusagen. Die biblischen Schöpfungssagen sind doch in ihrem Kern nicht die Märchen oder Mythen von einem goldenen Zeitalter, das durch einen leidigen Zwischenfall jäh abbrach, sondern sie sind Proklamationen der zukünftigen Schöpfung, da Gott alles in allem sein wird (vgl. Röm. 11, 36). Wer freilich mit C. G. Jung unter Ausklammerung der Zukunft und Verheißung den Schöpfer und die Schöpfung aus den Gegebenheiten von Vergangenheit und Gegenwart erkennen will, der wird noch bald einmal den Schöpfer mit dem gnostischen Demiurgen⁵⁰ verwechseln; der wird, m. a. W., aus Gott noch bald einmal eine zweideutige Gottheit – ein getreues Spiegelbild unserer hell-dunklen, jetzigen Wirklichkeit machen. Der wird auch Christus nur im Blick nach «rückwärts», auf die Vergangenheit (etwa der numinosen Archetypen) verstehen, statt im Blick auf die Zukunft, die er selber in seiner Liebe erhoffen und erharren läßt.

Der Kernsatz, den Jung aus der Geschichte Hiobs und der biblischen Religiosität überhaupt, bzw. aus der Geschichte des menschlich Unbewußten und Bewußten, folgert, lautet: «Man kann Gott lieben und muß ihn fürchten.» Der Gott der zukünftigen Schöpfung aber bringt und ruft uns auf den Weg, da der Mensch an die Liebe glaubt⁵¹ und auf die Liebe hofft.

Ulrich Hedinger, Basel

⁴⁹ S. 1. Joh. 3, 2.

⁵⁰ Bei Jung gleicht Jahwe doch im wesentlichen – trotz der Verneinung oben bei A. 14 – einer demiurgischen Gottheit, s. Wurzeln (A. 25), S. 314.

⁵¹ Zum «Glauben an die Liebe» vgl. den schönen Aufsatz von E. Fuchs, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem: Glaube und Erfahrung (1965), S. 170f.