

MARLEN BUNZEL

Ijob im Beziehungsraum mit Gott¹

Raum-Reflexionen zur Gottesbeziehung Ijobs

Dieser Artikel erklärt zunächst das Konzept des Beziehungsraumes, um dieses anschließend auf die Gottesbeziehung Ijobs hin zu konkretisieren. Anhand ausgewählter Beispiele wird der Mehrwert deutlich, den die Raum-Perspektive bei der Analyse der Gottesbeziehung Ijobs liefert. – *Marlen Bunzel*, Studium der Katholischen Theologie in Erfurt und Jerusalem; Dr. theol. (Erfurt 2018); seit 2017 Pastoralassistentin im Erzbistum Berlin; Veröffentlichung: *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch* (HBS 89), Freiburg/Br. 2018.

Das Zentrale des Ijobbuches ist weniger die Frage nach dem *Warum* – Stichwort Theodizee: Warum lässt Gott dieses Leid zu? –, sondern vielmehr die Frage nach dem *Wo* – Wo ist Gott in all dem Leid? Bereits der programmatische Name des Buches und seines Handlungsträgers „Ijob“ (אִיּוֹב) enthält die *Wo*-Frage: „Wo ist mein Vater (Gott)?“² Damit – sowie auch mit der zweiten möglichen Bedeutung des Namens „Ijob“, der zufolge die *Beziehung* zwischen Ijob und Gott als eine feindschaftliche charakterisiert wird³ – rückt zum einen die Frage nach der *Gottesbeziehung Ijobs* in den Fokus. Zum anderen legt die Übersetzung des Ijobnamens mit „Wo ist mein Vater?“ nahe, die Beziehung zwischen Ijob und Gott mit einer *Raum-Perspektive* zu verknüpfen. Führt man sich die Ijob-Klagen vor Augen, wird schnell deutlich, dass hinsichtlich der Gottesbeziehung Ijobs metaphorische Raumkategorien wie Nähe und Ferne, Enge und Distanz eine Rolle spielen. Die segensreiche Nähe Gottes wird für Ijob zu einer zerstörerischen Enge. Er sehnt sich in eine Gottesferne, um wieder atmen zu können. Ijob beschreibt in zahlreichen Raummetaphern seine Wahrnehmung Gottes. Die sich wandelnde Gottesbeziehung Ijobs gleicht einem dynamischen Beziehungsraum.

¹ Unter dem Titel „Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch“ ist im September 2018 die Dissertation der Autorin erschienen (HBS 89).

² Für diese Namensbildung gibt es zahlreiche altorientalische Parallelen, z. B. im Akkadischen: *’ajl]a-’abu[m]*, vgl. Hans-Peter Mathys, *Das Buch Hiob*, in: Gerhard Kaiser / Hans-Peter Mathys, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie* (BThSt 81), Neukirchen-Vluyn 2006, 183–188, hier 188; u. a.

³ Aufgrund des Wortspiels von אִיּוֹב („Ijob“) und אִיֵּב („Feind“) kann man eine Verbindung von „Ijob“ mit der Wurzel אִיֵּב („anfeinden“) vermuten, sodass der Name „Ijob“ auch mit „der [von Gott] Angefeindete“ zu übersetzen ist, vgl. z. B. Jürgen Ebach, *Art. Hiob/Hiobbuch*, in: TRE 15 (1986), 360–380, hier 360. Denkbar wäre auch eine aktivische Übersetzung: „einer, der [Gott] anfeindet“, vgl. Victoria Hoffer, *Illusion, Allusion, and Literary Artifice in the Frame Narrative of Job*, in: Stephen L. Cook / Corrine L. Patton / James W. Watts (Hg.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse* (JSOT 336), Sheffield 2001, 84–99, hier 88. Anders Raik Heckl, *Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen* (FAT 70), Tübingen 2010, 231.

Die folgenden Ausführungen sollen verdeutlichen, was es mit dem Konzept vom Beziehungsraum auf sich hat und weshalb sich dieses für die Beschreibung der Gottesbeziehung Ijobs eignet.

1. Woher kommt der Beziehungsraum?

Diese Frage ist schnell beantwortet: Der „Beziehungsraum“ kommt vom *Spatial turn*, auch *Topographical turn* genannt, der sich seit Ende des 20. Jahrhunderts, ausgehend von der Soziologie, in den Kulturwissenschaften vollzogen hat.⁴ Es geht dabei um eine „Wende zum Raum“, die keineswegs eine Neuentdeckung der räumlichen Dimension darstellt, sondern vielmehr eine Wiederentdeckung und Würdigung der Mehrdimensionalität von Raum: Raum impliziert nicht nur Begrenztheit und Abgeschlossenheit, sondern auch Weite und Geräumigkeit.⁵ Raum ist nicht nur ein dreidimensionales, physisch wahrnehmbares Gefäß, das man füllen oder betreten kann, das einfach vorhanden ist (absoluter Raum). Mit „Raum“ kann auch ein nicht primär physisch wahrnehmbarer Raum gemeint sein, der *nicht* einfach vorhanden ist, sondern erst durch das In-Beziehung-Treten von Körpern/ Individuen entsteht und sich verändert (relativer Raum); Raum- und Zeitdimension greifen hier ineinander (Stichwort: Chronotopos, „Raumzeit“⁶). Den Promotern des *Spatial turns* ist es zu verdanken, dass dieses relative Raumverständnis wieder entdeckt wurde und seither in sämtlichen kulturwissenschaftlichen Disziplinen auf unterschiedliche Weise aufgenommen wird und zu neuen Methoden inspiriert. So auch in der Theologie⁷ und besonders in der Bibelexegese.⁸

⁴ Die Literatur dazu ist uferlos, vgl. z. B. Wolfgang Hallet / Birgit Neumann (Hg.), *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*, Bielefeld 2009; Anne Koch / Henning Theißen (Hg.), *Raum - Der spatial turn in Theologie und Religionswissenschaft*, in: VF 62 (1/2017); Gertrud Lehnert (Hg.), *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*, Bielefeld 2011.

⁵ Vgl. dazu Susanne Rau, *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, Frankfurt/M. 2013, 14.

⁶ Dieser Begriff wurde von dem russischen Literaturwissenschaftler Michail M. Bachtin in die Erzähltheorie eingeführt. Er bringt damit auf den Punkt, dass Raum und Zeit in Erzählungen miteinander korrelieren, zugespitzt formuliert: Die Zeit ist die vierte Dimension des Raumes, vgl. Michail M. Bachtin, *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen der historischen Poetik*, Frankfurt/M. 1989, 7.

⁷ Vgl. z. B. Matthias D. Wüthrich, *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken* (FSÖTh 143), Göttingen 2015, 14f. und 91ff.

⁸ Vgl. dazu z. B. das im Mai 2018 erschienene Heft der Reihe „Bibel und Kirche“ (2/2018) zu eben diesem Thema: „Erzählte Räume“. Als alttestamentliche raumhermeneutische Monographien sind hier exemplarisch zu nennen: Jean Prosper Agbagnon, „Und die Nacht wird leuchten wie der Tag“. Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Psalm 139 (HBS 92), Freiburg/Br. 2019 [in Vorbereitung]; Ulrike Bail, „Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihrem Ort“. Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Gütersloh 2004; Egbert Ballhorn, *Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua* (BBB 162), Göttingen 2011; Michaela Geiger, *Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium* (BWANT 183), Stuttgart 2010; Yvonne S. Thöne, *Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied* (Exegese in unse-

Das Konzept vom Beziehungsraum setzt bei der Vorstellung vom Raum als Relation an. Hierfür sind die Ausführungen der Soziologin Martina Löw von besonderer Bedeutung. In ihrer 2001 veröffentlichten „Raumsoziologie“ begründet sie einen prozessualen Raumbegriff, indem sie Raum als „eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten“⁹ definiert. Raum entsteht durch Handeln, durch die Konstellation von Menschen und/oder sozialen Gütern. Löw knüpft mit ihrem soziologischen Raumbegriff an verschiedene Vorläufer an, wie z. B. an den französischen Soziologen Henri Lefebvre (1901–1991), einem der Stichwortgeber des *Spatial turns*, der ebenfalls Raum als soziales Produkt versteht.¹⁰ Neben den aus der Soziologie kommenden Raumtheorien (vgl. auch Michel Foucault und Michel de Certeau), die für die Idee vom Beziehungsraum die Basis bilden, sind die aus der philosophisch-phänomenologischen Tradition kommenden Ansätze, Raum zu denken, von Relevanz: „[S]tatt den Raum als eine Art Äther, in dem die Dinge baden, oder abstrakter als einen allen Dingen gemeinsamen Charakter vorzustellen, müssen wir ihn als das universale Vermögen ihrer Verknüpfung denken.“¹¹ Daran wird erneut deutlich: Der *Spatial turn* hat eine wesentliche Dimension von Raum, die lange Zeit im Mainstream der Kulturwissenschaften unterbelichtet war, zwar nicht neu, aber *wieder* entdeckt. Raum wird nicht mehr länger eindimensional als starres Gefäß verstanden, sondern *zugleich* als dynamisches, wandelbares In-Beziehung-Treten/-Sein. Der *Spatial turn* kann dennoch zu Recht als ein *Turn* bezeichnet werden, da er einen Paradigmenwechsel einläutet: Will man die Beachtung der Mehrdimensionalität von Raum (Raum als Gefäß *und* als Relation) konsequent durchhalten, so genügt es nicht, *über* den Raum nachzudenken, sondern es ist vonnöten, *räumlich zu denken*.¹² Von einem

rer Zeit 22), Berlin 2012; Miranda Vroon-van Vugt, Dead Man Walking in Endor. Narrative Mental Spaces and Conceptual Blending in 1 Sam 28, Tilburg 2013.

⁹ Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt/M. 2001, 43. Vgl. auch ebd., 131.

¹⁰ Henri Lefebvre, La production de l'espace, Paris 2000, 40: „chaque société [...] produit un espace, le sien.“ Von Raum (und Zeit) als sozialem Konstrukt sprechen bereits vorher der französische Soziologe Émile Durkheim (1912), vgl. Émile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. 1981, 591ff., sowie im deutschsprachigen Raum der Soziologe Georg Simmel (1903), vgl. Georg Simmel, Soziologie des Raumes, in: ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Band I. Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt/M. 1995, 132–183, hier 133ff. An Durkheim anknüpfend entwickelt Maurice Halbwachs (1939) eine Theorie sozialer Räumlichkeit und prägt den Begriff „sozialer Raum“, vgl. Maurice Halbwachs, Das kollektive Gedächtnis und der Raum (1939), in: Stephan Günzel (Hg.), Texte zur Theorie des Raums, Stuttgart 2013, 336–340, welcher später bei Pierre Bourdieu (1994), ebenfalls von Durkheim kommend, zu einem entscheidenden Leitbegriff wird, vgl. z. B. Pierre Bourdieu, Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt/M. 1998.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 284. Vgl. ebd., 289. Vgl. auch Edmund Husserl, Ding und Raum. Vorlesungen 1907, Hamburg 1991.

¹² Vgl. dazu auch die Forderung des französischen Kulturanthropologen Marc Augé von Anfang der 1990er Jahre, die seither viel zitiert wird, z. B. bei Wüthrich, Raum (s. Anm. 7), 11: „Il nous faut réapprendre à penser l'espace.“ Marc Augé, Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Paris 1992, 49; vgl. dazu den Auszug in deutscher Übersetzung: Marc Augé, Nicht-Orte, in: Günzel (Hg.), Texte (s. Anm. 10), 94–98, hier 98.

Spatial turn „kann erst die Rede sein, wenn Raum zur Analysekategorie wird, wenn es zum qualitativen Sprung kommt, wenn Raum nicht nur zum Erkenntnis- und Untersuchungsgegenstand wird, sondern zu einem Erkenntnismittel und einer Denkfigur, wenn das Denken selbst raumbezogen wird und in ein methodisches Verfahren der Spatialisierung übergeht“.¹³ Beim Konzept vom Beziehungsraum geht es genau darum: Die Beziehung zwischen zwei oder mehr Individuen wird als dynamisches, sich wandelndes Raugeschehen gedacht; damit wird der Raum selbst zum Erkenntnismittel. Will man den Beziehungsraum im Text (siehe 2.) finden, so funktioniert dies nur, wenn man anfängt, räumlich zu denken.

2. Wie ist der Beziehungsraum zu „finden“?

Das methodische Vorgehen soll anhand des Beziehungsraumes zwischen Ijob und Gott erläutert werden. Es handelt sich somit um den Raum, den der Text des Ijobbuches konstruiert, um den sogenannten literarischen Raum. Wie erzeugt der Text den Raum? Die Vorstellung von Raum wird durch zahlreiche raumbezogene Wörter sowie Wortkombinationen und Wortgruppen beim Lesenden generiert.¹⁴ Bei den sogenannten raumbezogenen Wörtern/Wortkombinationen (s. u.) handelt es sich um Ausdrücke, die ihren Ausgangspunkt häufig bei der dreidimensionalen Raumvorstellung (also bei euklidischen Räumen) nehmen¹⁵ und von dort übergehen in „phantastische Räume, fiktive Orte oder Utopien [nicht-euklidische Räume, M. B.], in denen Raum- und Zeitverhältnisse herrschen, die weder physikalisch noch mathematisch noch geographisch belegbar“¹⁶ sind. Voraussetzung für die Erzeugung einer Raumvorstellung ist ein interaktiver Leseprozess, der sich als ein Wechselgeschehen zwischen dem Raum im Text und dem Raum im Lesenden beschreiben lässt: Mithilfe von Raumausdrücken und räumlichen Metaphern wird der literarische Raum vom Text konstituiert¹⁷ und als imaginärer Raum in der sprachlichen Vorstellung der Lesenden konstruiert.¹⁸ Die Lesenden erbringen beim Lesen des Textes eine

¹³ Vgl. Doris Bachmann-Medick, Art. *Spatial turn*, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart 2013, 697–698, hier 697.

¹⁴ Zur narrativen Erzeugung von Raum allgemein siehe Katrin Dennerlein, *Narratologie des Raumes* (NAR 22), Berlin u. a. 2009, 73–98, sowie Oliver Simons, *Nicht-euklidische Räume*, in: Jörg Dünne / Andreas Mahler (Hg.), *Handbuch Literatur & Raum* (HKP 3), Berlin u. a. 2015, 272–280, hier 277–279.

¹⁵ Es geht daher nicht um ein Gegeneinander der verschiedenen Raumvorstellungen (Raum als Gefäß vs. Raum als Relation), im Gegenteil, sie gehen Hand in Hand.

¹⁶ Sylvia Sasse, *Literaturwissenschaft*, in: Stephan Günzel (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt/M. 2009, 225–241, hier 230.

¹⁷ Vgl. Sasse, *Literaturwissenschaft* (s. Anm. 16), 230: Für die Literaturwissenschaft besteht *ein* Erkenntnisgewinn durch den *Spatial turn* darin, dass „literarische Texte Räume nicht nur darzustellen oder zu zeigen versuchen, sondern zuallererst konstituieren“.

¹⁸ Siehe dazu Xavier Garnier, *Der literarische Raum*, in: Dünne / Mahler (Hg.), *Handbuch* (s. Anm. 14), 88–95, hier 90f.

Syntheseleistung, die darin besteht, die verschiedenen Informationen, d. h. die Begriffe, die den Raum indizieren, zu einer räumlichen Vorstellung zu verbinden.¹⁹ Da es hier jedoch nicht um den Raum allgemein gehen soll, sondern konkret um den Beziehungsraum Ijob – Gott, liegt das Hauptaugenmerk auf solchen raumkonnotierten Ausdrücken, mithilfe derer die Gottesbeziehung Ijobs thematisiert wird. Zur Verdeutlichung werden im Folgenden die verschiedenen raumreferentiellen Wörter und Wortarten aufgelistet und kurz erläutert:

Zu den raumgenerierenden Verben zählen *Bewegungsverben* (z. B. hinein-, hinausgehen; hinauf-, hinabgehen)²⁰, die neben der Raumvorstellung zugleich eine Zeitvorstellung vermitteln (hinterherjagen in Ijob 10,16 vs. vorüberziehen in 9,11). Die Bewegungsverben tragen dann zur Entstehung eines Beziehungsraumes Ijob – Gott beim Lesen bei, wenn mit ihnen eine Bewegung *zwischen* Ijob und Gott beschrieben wird, z. B. in Ijob 16,12ff. *Handlungsverben* wiederum tragen zur Vorstellung eines Raumaufbaus oder Raumabbaus bei (z. B. erschaffen und zerstören, vgl. Ijob 10). Gott ist in den Ijobreden, d. h. in der Gedankenwelt Ijobs, Subjekt sämtlicher Zerstörungsverben.²¹ Außerdem wird mithilfe von *Wahrnehmungsverben* die Vorstellung von Räumlichkeit erzeugt. Gott sieht Ijob überall, egal wo Ijob ist; Ijob wiederum versucht es und wünscht es sich, Gott wahrzunehmen (vgl. Ijob 9; 23), aber es gelingt ihm erst ganz am Ende (42,5).

Neben den Verben gibt es zahlreiche Nomina, mit denen sich die Vorstellung eines dreidimensionalen Raumes verbindet und/oder die der inneren Standortbestimmung²² von Ijob im Gegenüber zu Gott dienen. Diese kommen meist unterstützend zu den raumgenerierenden Verben hinzu. In selteneren Fällen (in den Nominalsätzen) sind sie im Zusammenhang mit einer Präposition der alleinige Raumindikator für die Imagination vom Beziehungsraum. Neben den bekannten raumreferentiellen Nomina, wie z. B. Haus, Zelt, Weg, Grenze, Netz u. a., sind folgende Wortfelder relevant:

- *Körperbegriffe*, da sie selbst eine Raumvorstellung bedienen (z. B. der Mutterleib in Ijob 3; 31 oder der Körper an sich), ein Teil des Körperraumes sind (z. B. die Haut als seine äußere Begrenzung), Vorausset-

¹⁹ Vgl. Geiger, Gottesräume (s. Anm. 8), 47. Vgl. auch Bail, Sehnsucht (s. Anm. 8), 13f.; Jörg Dünne / Andreas Mahler, Einleitung, in: dies. (Hg.), Handbuch (s. Anm. 14), 1–11, hier 3f.; Kathleen Plötner, Raum und Zeit im Kontext der Metapher. Korpuslinguistische Studien zu französischen und spanischen Raum-Zeit-Lexemen und Raum-Zeit-Lokutionen (Potsdamer Linguistische Untersuchungen 13), Frankfurt/M. 2014, 101ff.

²⁰ Vgl. dazu Shimon Bar-Efrat, Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen. Aus dem Englischen übersetzt von Kerstin Menzel, Gütersloh 2006, 205, sowie Michaela Geiger, Art. Raum, in: WiBiLex (2012), abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/65517/> (16.07.18).

²¹ Vgl. die Auflistung der in den Ijobreden vorkommenden aktiven Zerstörungsverben mit Gott als Subjekt bei Samantha Joo, Job, the Biblical Atlas, in: CBQ 74 (1/2012), 67–83, hier 74.

²² Vgl. dazu Geiger, Art. Raum (s. Anm. 20).

zung der Raumwahrnehmung sind (z. B. die Augen in Ijob 7; das Angesicht in Ijob 13) oder zur vorgestellten Raumentstehung beitragen (z. B. die Hände, die Füße). Dabei kommen sowohl die Körperbegriffe in Betracht, die dem Körper Ijobs zuzuordnen sind – sofern sein Körper in einen Zusammenhang mit Gott gebracht wird, ob als Subjekt (Ijobs *Ruach* trinkt das Gift Gottes in 6,4) oder Objekt (Ijobs Nieren werden von Gott durchbohrt in 16,13) – als auch die Körperbegriffe, mit Hilfe derer Ijob das Handeln Gottes anthropomorph (z. B. in 12,9; 16,14) oder theriomorph (z. B. in 10,16; 16,9) beschreibt;

- die Nomina, die mit dem *Raumkonzept aus Himmel, Erde und Unterwelt* (sowie Chaosmeer) verbunden sind. Sie dienen im Ijobbuch der Verortung sowohl Ijobs als auch Gottes und gehen häufig über in metaphorische Räume (Raum der Finsternis und des Todes; Raum des Lichts und des Lebens). Dazu zählen die Unterwelt und ihre Synonyme (z. B. Grab, Grube, Finsternis, Tod), in die sich Ijob wünscht, um in einen „Raum ohne Gott“ zu gelangen; die Erde, auf der sich Ijob befindet und wo er von Gott bedrängt wird; der Himmel und seine Synonyme (z. B. Licht, Leben), der als Wohnort Gottes gilt und zu dem Ijob keinen Zugang hat;
- *Nomina actoris*, die Ijob Gott zuschreibt (z. B. Erstickung, Erdrosselung in 7,15), sowie Nomina, die eine Emotion Gottes beschreiben (z. B. Zorn in 9,13; Wut in 19,11; Schrecken in 6,4; 9,34; Ärger in 10,17). Sie haben eine Auswirkung auf den Beziehungsraum Ijob – Gott, indem sie eine Emotion bei Ijob auslösen (z. B. Angst in 9,34; 23,15; Eingeengtsein in 19,6);
- sämtliche raumkonnotierte Bezeichnungen für Ijob oder Gott, die eine Verbindung zwischen Ijob und Gott herstellen, wie z. B. „Menschenbewacher“ (7,20), „mein Bedränger“ (16,9) oder „mein Erlöser/Befreier“ (19,25).

Zu den Verben und den Nomina kommen häufig *Präpositionen*, die oft in Verbindung mit Bewegungsverben erscheinen und zur Beschreibung einer Bewegung durch den Raum beitragen (in ... hinein; aus ... heraus etc.), und – weniger häufig – *Adjektive oder lokale Adverbien*, mit denen Raumstrukturen beschrieben werden und die sich im Hebräischen mit den Körperbegriffen teilweise überschneiden (neben; vorne; hinten; oben; unten; innen; außen; rechts; links; nah; fern usw.).²³

Der Durchgang durch die verschiedenen raumkonnotierten Wortarten und Wortfelder soll in ein „Raumdenken“ einführen und für die unzähligen Raummetaphern sensibilisieren, die insbesondere in den poetischen Texten

²³ Vgl. Bar-Efrat, *Bibel* (s. Anm. 20), 201, 207; Geiger, *Gottesräume* (s. Anm. 8), 42. Siehe dazu auch Mieke Bal, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. Translated by Christine van Boheemen, Toronto u. a. 1994, 43: „When the location has not been indicated, readers will simply supply one. They will imagine the scene, and in order to do so, they have to situate it somewhere, however vague the imaginary place may be.“

des Alten Testaments enthalten sind. Was nützt nun der raumgeschärfte Blick? Was bringt das „Aufsetzen der Raumbrille“ für die Analyse der Gottesbeziehung Ijobs?

3. Was bringt der Beziehungsraum? – am Beispiel der Gottesbeziehung Ijobs

Da die Textstellen im Ijobbuch, in denen die Gottesbeziehung Ijobs – meist durch Ijob selbst – thematisiert wird, voll von den oben genannten Raumbegriffen sind, ist das Konzept vom „Beziehungsraum“ hervorragend für die Analyse der Gottesbeziehung Ijobs geeignet. Der Beziehungsraum spannt sich zwischen Ijob und Gott aus; Ijob „schafft“ den Raum seiner Gottesbeziehung, indem er mit Gott kommuniziert²⁴ und durch das ganze Buch hindurch mit ihm in Kontakt bleibt.²⁵ Er wünscht sich je nach Zustand in verschiedene Räume, die sich jeweils in der Relation zu Gott unterscheiden (in einen „Raum ohne Gott“ – z. B. in Ijob 3,11; in die Gottesferne – z. B. in 6,9.23; in die Gottesnähe – z. B. in 23,3), und er beschreibt das Handeln Gottes an ihm mithilfe zahlreicher Raummetaphern (z. B.: Gott verfolgt Ijob und „umzäunt“ ihn)²⁶. Diese stehen häufig in enger Verbindung mit Ijobs Körper(raum)empfinden. Ijob nimmt Gott räumlich wahr, mit jeder Faser seines Körpers. Zwei Raummetaphern kehren in den Reden Ijobs immer wieder: einerseits die unerwünschte, zerstörerische Nähe (i. S. v. Enge) Gottes, andererseits der Wunsch Ijobs nach Befreiung aus der Einengung durch Gott – und damit verbunden die Hoffnung auf eine heilsame, neue Gottesnähe.²⁷ Diese Kern-Raumbilder verändern sich im Laufe des Ijobbuches: Im Prolog erscheint der Beziehungsraum Ijob – Gott als ein

²⁴ Vgl. dazu am Beispiel eines Telefongesprächs Hubertus Niedermaier / Markus Schroer, Sozialität im Cyberspace, in: Alexandra Budke / Detlef Kanwischer / Andreas Pott (Hg.), Internetgeographien. Beobachtungen zum Verhältnis von Internet, Raum und Gesellschaft (Erdkundliches Wissen 136), Wiesbaden 2004, 125–141, hier 130.

²⁵ Vgl. dazu Michel de Certeau, Kunst des Handelns. Aus dem Französischen übersetzt von Ronald Voullié, Berlin 1988, 192, der das Gehen durch den Raum mit der Aufrechterhaltung von Kommunikation vergleicht.

²⁶ Siehe z. B. Ijob 13,25; 19,22 (Gott verfolgt Ijob) sowie Ijob 1,10; 3,23; 19,6 (Gott „umzäunt“ Ijob). Vgl. dazu das „Gottesverfolgungsmotiv“ bei Kyung-Taek Ha, Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches (HBS 46), Freiburg/Br. 2005, 121ff., sowie Scott C. Jones, Corporeal Discourse in the Book of Job, in: JBL 132 (4/2013), 845–863, hier 846: „Job imagines God’s body as fighting against his body with an intent to destroy him, both physically and socially.“

²⁷ So auch Johan de Joode (The Body and Its Boundaries: The Coherence of Conceptual Metaphors for Job’s Distress and Lack of Control, in: ZAW 126 [4/2014], 554–569), der am Beispiel von Ijob 16,9–14 und 19,6–12 auf zwei ähnliche Raummetaphern kommt, die sich durchziehen: das metaphorische Raumkonzept einer „Grenzen brechenden Feindschaft“ („enmity is *breaking* a boundary“) und das einer „unerwünschten äußere Grenzen setzenden Feindschaft“ („enmity is *setting* an unwanted external boundary“).

geschlossener, umzäunter Segensraum, als ein Heterotopos²⁸ im positiven Sinne. Es herrscht eine Enge zwischen Ijob und Gott, aber keine Nähe. Bei dem Einbruch der Katastrophen wird in Ijob eine Lawine an Fragen, Flüchen und Klagen ausgelöst, die sich von Kap. 3 des Ijobbuches bis zur letzten Ijobrede (Kap. 29–31) Bahn bricht und von Ijob in Form von zahlreichen Beziehungsraumbildern zur Sprache gebracht wird. In der eröffnenden Klage Ijobs (Kap. 3) geht es darum, dass Ijob im „Raum der Nichtexistenz“, in der Finsternis, in der Unterwelt verschwinden will. Er will, dass der Beginn seiner Existenz (im Mutterleib) rückgängig gemacht wird. Er will, dass es seine Erschaffung durch Gott, mit der seine Gottesbeziehung begann, nie gegeben hat. In den Ijobreden des ersten Redegangs (Kap. 6f.; 9f.; 12–14) beschreibt Ijob Gott als einen brutalen Gegner, der ihn (Ijob) zerstört und vernichtet. Einerseits nimmt Ijob Gott als zu nah wahr; der Beziehungsraum Ijob – Gott ist von einer zerstörerischen Enge geprägt, die in der Vorstellung Ijobs allein von Gott ausgeht. Andererseits ist Gott für Ijob unerreichbar fern. Für Ijob ist der Beziehungsraum mit Gott daher sowohl unerträglich eng als auch zugleich unerträglich offen. Doch obwohl Gott nicht reagiert und Ijob nicht weiß, ob Gott überhaupt jemals reagieren wird, zweifelt Ijob nicht daran, dass er sich im Beziehungsraum mit Gott befindet. Ijob benötigt die drei Reden des ersten Redegangs dafür, um sich in die Gottesferne zu wünschen, um sich „frei zu klagen“ aus der Enge Gottes. Der Wunsch nach Gottesferne beginnt mit Ijobs Wunsch, zu sterben (Kap. 6). Er wünscht sich in einen „Raum ohne Gott“. Von da an nimmt der Todeswunsch Ijobs innerhalb des ersten Redegangs in seiner Heftigkeit ab. In Kap. 14 genügt Ijob die Vorstellung, von Gott in der Unterwelt vorübergehend geborgen zu werden, solange, bis dieser nicht mehr zürnt. Neben dem Wunsch danach, in einen erst gottlosen, dann gottfernen Raum zu gelangen, wird bereits im ersten Redegang bei Ijob die Erinnerung an Gott als seinen Schöpfer (Kap. 10), an Gott, der alles geschaffen hat (Kap. 12), wach. Die Erinnerung daran führt Ijob die Paradoxie vor Augen, mit der sich Gott ihm zuwendet: als Beschützer und als Bewacher, als Begleiter und als Kontrolleur, als Schöpfer und als Zerstörer. Ijobs Schicksal ist es, beide Extreme des einen Gottes am eigenen Leib ertragen zu müssen. Das Aushalten des Zugleichs der beiden Seiten Gottes (die gute und die für Ijob zerstörerische Seite Gottes) prägt die Ijobreden des zweiten Redegangs (Kap. 16f.; 19; 21). Der Beziehungsraum Ijob – Gott befindet sich gemäß diesen Ijobreden in einer Zerreißprobe: Auf dem Höhepunkt seiner Beziehungskrise mit Gott – oder am Tiefpunkt – angelangt, kommt die Wende. In der aufs Äußerste zugespitzten Klage gegen Gott findet Ijob Gott (Kap. 16). Indem Ijob sich am tiefsten Punkt zu Gott wendet, beginnt sich seine Beziehung zu ihm zu

²⁸ Vgl. dazu Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne / Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. 2012, 317–329, sowie Rainer Warning, Utopie und Heterotopie, in: Dünne / Mahler (Hg.), Handbuch (s. Anm. 14), 178–187.

wandeln.²⁹ Er findet wieder Halt bei Gott, wenn auch vorerst nur minimal. Weil Ijob weiter an dem einen Gott festhält und nicht anfängt, den einen Gott für zwei zu halten, ist seine Klage, sein Fluchen *gegen* Gott eingebettet in ein „Mit Gott“, eine „Revolte hin zu Gott“³⁰, wie Erich Zenger es genannt hat. Der „Wiederaufbau“ des zerbrochenen Beziehungsraumes beginnt an der Stelle, an der Ijob aufhört, an seiner Zerstörung durch Gott, an seinem Leid festzuhalten (Kap. 16; 19); die Leid- und Ich-Fixiertheit Ijobs nimmt allmählich ab. Je weniger die Klage über sein eigenes Schicksal dominiert, desto mehr Raum kann Ijob Gott gewähren. Davon sind die Ijobreden des dritten Redegangs (Kap. 23f.; 26f.; 28) geprägt. Hier kommt es zu einer Beruhigung der aufwühlenden Bewegungen zwischen Ijob und Gott; die „Wogen glätten sich“: Ijob akzeptiert sowohl die Größe als auch die Ferne Gottes. Auf die widersprüchliche achte Ijobrede (Kap. 23) folgt ein Hymnus über die Taten Gottes (Kap. 26) sowie das berühmte „Lied über die Weisheit“ (Kap. 28). „Aus dem Elend heraus bringt er [Ijob] es fertig [...], den Blick von sich selbst weg auf den großen Schöpfergott zu lenken“³¹. Er bedarf dazu nicht erst der Gottesreden. In der Auseinandersetzung mit Gott beginnt Ijob selbst mit seiner Dezentrierung. In scheinbarer Gegenläufigkeit dazu nehmen die Du-Anreden Ijobs gegenüber Gott stetig ab. Ijobs Blick zu Gott wird in dem Maße frei, indem er, Ijob, das Band zwischen sich und Gott lockert. Ijob selbst hatte letztlich den Beziehungsraum mit Gott „festgezurr“, indem er in seinen ersten Reden Gott („Du“!) mit Anklagen attackiert hat. Die Ijob zerstörende, ihm zufolge von Gott ausgehende Enge beruhte vor allem auf der Wahrnehmung Ijobs. Als angemessene Haltung gegenüber Gott wird die *Ehrfurcht vor JHWH* herausgestellt (Kap. 28). Die Gottesfurcht gilt mit Ijob 28 als die entscheidende Nähe-Distanz-Kategorie für den Beziehungsraum zwischen Mensch und Gott: Sie beinhaltet die nötige Distanz zwischen Mensch und Gott, ohne die der Mensch zugrunde gehen würde, und lässt zugleich eine Beziehung zwischen beiden entstehen, die den Menschen in die Nähe zu Gott bringt. Sie beinhaltet, dass Gott nie nur ein dem Menschen naher Gott ist, sondern auch als der immer größer Seiende ein ferner Gott. Die lang erwarteten Gottesreden *schließen* endlich den Beziehungsraum. JHWH persönlich antwortet, wenn auch anders, als erwartet. Er spricht in Form von rhetorischen Gegenfragen und Imperativen, die dazu dienen, Ijob seine Stellung im Gesamt des von Gott geschaffenen Kosmos vor Augen zu führen und ihn aus seiner Ich-Zentriertheit weiter herauszuholen (Kap. 38–41). Im An-

²⁹ Vgl. allgemein dazu Ottmar Fuchs, Gott in Dunkelheit ahnen, in: BiKi (1/2008), 22–27, hier 22: Die Klage ist „die Eröffnung einer und der Durchgang durch eine Beziehungskrise mit Gott“. Siehe konkret (bzgl. Ijob) auch Josh Carney, Holding the faith: Lessons on suffering and transformation in the book of Job, in: Review and Expositor 111 (3/2014), 281–286, hier 281, 283f.

³⁰ Erich Zenger / Ruppert Böswald, Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob, Freiburg/Br. 1976, 5.

³¹ Fuchs, Gott (s. Anm. 29), 23.

schluss an die Gottesreden folgt der Höhepunkt des ganzen Buches: Ijob hat Gott geschaut (42,1-6). Die Gottschau Ijobs ist das Ergebnis seines langen Ringens mit Gott. Im Epilog schließlich erscheint der Beziehungsraum Ijob – Gott wieder als ein Segensraum, aber nicht mehr als ein geschlossener, umzäunter, sondern als ein offener und freier.

Resümee

Am Beispiel der Gottesbeziehung Ijobs wird deutlich, dass die Perspektive des mehrdimensional verstandenen Raumes für die Beschreibung von Beziehungen geeignet ist, besonders für die Beschreibung der ungleichen Gott-Mensch-Beziehung. So wie Gott nicht zu „fassen“ ist, so verhält es sich mit dem Raum in seinen pluralen Dimensionen. Der Raum entzieht sich dem menschlichen Denken immer wieder, ähnlich wie es auch bei Gott der Fall ist. Es ist gezeigt worden, dass die „Raumbrille“ nicht einschränkt, sondern, im Gegenteil, den Blick schärft und weitet. Das Konzept vom Beziehungsraum lässt sich bei der Analyse von Beziehungen über das Ijobbuch hinaus auf weitere (poetische) alttestamentliche Texte übertragen.