

# Eine Wette zu dritt?

### Gott – Mensch – Teufel.

### Hijob und Faust im Vergleich

Beim großen Münchner Faustfestival 2018 beteiligt sich die Katholische Akademie Bayern insgesamt mit drei Veranstaltungen. Neben der Frage nach dem Teufel, dokumentiert auf den Seiten 27 bis 34, wagte die Akademie im Rahmen der Abendveranstaltung „Eine Wette zu dritt?“ einen Vergleich zwischen Goethe und der Bibel. Bei Goethes Faust spielt ja die Wette – zwischen Gott und dem teuflischen Mephisto – eine zentrale Rolle. Diese Idee Goethes lehnt sich

offensichtlich ans Alte Testament an, wo Hijob das Opfer einer Wette zwischen Gott und dem Teufel war. Literaturexperten betrachteten zuerst, was eine Wette eigentlich ausmacht. Der Theologe verglich die Wetten und stellte zwei wichtige Unterschiede fest: Hijob wird durch schreckliches Leid geprüft, Faust durch Mephisto hingegen mit der Aussicht auf Erfolg und Ruhm verführt. Und: Hijob kommt schließlich zu Gott, während Fausts Ende ungewiss bleibt.

## Wie ‚katholisch‘ ist die Wette in Goethes Faust?

Mathias Mayer

### I.

Die spärlichen Zeugnisse, die von der umstrittenen Lebensweise des legendenhaften Dr. Faust erhalten sind, reichen zum Teil in die vorreformatorische Zeit zurück. Wenn wir ihn in eine imaginäre Zeitgenossenschaft mit Kaiser Maximilian und Luther, mit Kolumbus und Kopernikus bringen, wird zumindest umrisshaft erkennbar, dass wir uns an einer Weggabelung befinden. Die sehr viel spätere Einschätzung von Heinrich Heine, aus seiner Schrift *Die Romantische Schule* von 1835, mag uns zwar etwas plakativ erscheinen: „daß mit Faust die mittelalterliche Glaubensperiode aufhört und die moderne kritische Wissenschaftsperiode anfängt“.

Aber dass die Faustfigur in ihrem Nimbus als ein Grenzgänger beschrieben werden kann, ist sicherlich vertretbar, denn viele Merkmale des Unentschiedenen, des Doppeldeutigen tragen zur offenbar unaufhörlichen Faszination dieser Gestalt bei. Es sind etwa die Spannungen zwischen angeblicher Gelehrsamkeit und Scharlatanerie, zwischen Melancholie und Risikobereitschaft, zwischen Sündhaftigkeit und Experimentiergeist. Auch die Frage der Konfessionen spielt dann im Faust-Stoff zweifellos eine große Rolle; das verbindet diese Figur mit den anderen großen Mythen der Frühen Neuzeit, mit den spanischen Figuren des Don Quijote und des Don Juan, aber auch mit Hamlet, der bekanntlich aus Wittenberg an den dänischen Hof zurückgereist ist, wenn Shakespeares Stück beginnt. Von Wittenberg und Thüringen ist dann auch die Rede, wenn in der *Historia* von 1587 die Herkunft „deß weitbeschreyten Zauberers“ Dr. Faust beschrieben wird.

Schon die Frage des Geburtsortes konnte dabei Ausdruck erheblicher An-



Prof. Dr. Mathias Mayer, Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Augsburg

feindungen innerhalb der protestantischen Bewegung sein. Der uns unbekannt gebliebene Verfasser dieser *Historia* hat Luthers „Glauben an den Teufel als echten Widersacher Gottes“ mit den spärlichen Angaben einer legendären Faust-Figur verbunden. Indem sich dieser Schwarzkünstler „gegen dem Teuffel auff eine benannte Zeit“ verschreibt, wie es im Titelblatt heißt, setzt er für seine Wissbegierde, die seit Augustinus verurteilte „curiositas“, sein Seelenheil ein. Nach 24 Jahren holt ihn dann auch bekanntlich der Teufel, denn mögliche Auswege aus seiner Verstrickung, wie etwa die Reue, sind ihm ausdrücklich verwehrt. Sein Abfall vom Glauben ist irreparabel.

Zwar hat der Verfasser der *Historia* neben vielen anderen Quellen auch auf protestantische Exempelsammlungen zurückgegriffen. Faust erscheint als Negativbeispiel, als Warnung, „als ein schrecklich Exempel des Teuffelischen Betrugs/Leibs und Seelen Mords“, wie es in der Widmung des Buchdruckers heißt. Aber Faust bleibt auf eine sonst nicht übliche Weise auf Dauer in den Fängen des Teufels; der auch von Luther als Möglichkeit gezeigte Ausweg, sich durch die Berufung auf das Evangelium und die Gnadenlehre dem Zugriff des Bösen zu entziehen, ist in der *Historia* folgenlos. Die protestantische Warnschrift der *Historia* ist somit selbst auf einer Grenze angesiedelt. Es gab protestantische Städte, die das erfolgreiche Buch nicht drucken lassen wollten. Andererseits ist nicht zu verkennen, dass sie überdies eine antikatholische Tendenz verfolgt. Das wird aus den satirischen Schilderungen des 26. Kapitels deutlich: Darin ist von Fausts Aufenthalt in Rom die Rede, und er wird Zeuge des „gottlosen Wesens“ im üppigen Palast des Papstes.

### II.

Spuren einer katholischen Tradition lassen sich im Verlauf der Stoffgeschichte nur mühsam rekonstruieren – etwa wenn wenige Jahre nach der *Historia* (in ihrer Bearbeitung durch Georg Rudolf Widmann 1599) nunmehr das katholische Ingolstadt als Studienort an die Stelle von Wittenberg tritt. Dabei würde eine katholische Lesart sehr viel mehr Potential bieten können als bloß eine gegenprotestantische Wendung. Der katholische Heiligenhimmel erlaubt auch in Fällen hoffnungslos scheinender Verwerfung einen möglichen Ausweg, durch die Fürsprache, das Freibitten, die Verzeihung einer Schuld. Eine solche Möglichkeit wird in der sogenannten Theophilus-Legende gezeigt, die zu den beliebteren Stoffen des Mittelalters gehört. Sie berichtet vom Teufelspakt dieses verstoßenen Heiligen, der nur durch die Fürsprache Marias aus seinem Vertrag gelöst wird und einen versöhnten Tod findet.

Dass sich über Goethes Verhältnis zur Religion, zum Christentum und zum Katholizismus nicht in einer Viertelstunde sprechen lässt, wird niemand verwundern. Und dass er dem Katholischen besonders wohl gedonnen gewesen wäre, wird ebenfalls niemand erwarten, denn das Bild ist vielfach geradezu aggressiv. „Ich heidnisch? Nun ich habe doch Gretchen hinrichten und Ottilien verhungern lassen, ist denn das den Leuten nicht christlich genug?“, soll er geantwortet haben. In der Autobiographie ist dann vom Christentum zu seinem „Privategebrauch“ die Rede, gegenüber Eckermann bezeichnet er die Katholiken als eine Meute von Hunden, die nur in der Jagd auf Protestanten einig wären. Andererseits findet sich im Reisetagebuch der Italienischen Reise seine Sympathie für die „katholische Mythologie“ bzw. in der Rezension zu *Des Knaben Wunderhorn* für „die Katholiken mit ihren mythologischen Figuren“.

Die Frage, wie katholisch die Wette in Goethes *Faust* ist, lässt sich indes weniger aus Goethes prekärer Theologie als aus der Entstehungsgeschichte des Dramas beantworten. Wir müssten dazu von vier verschiedenen Stadien ausgehen, nämlich:

1. der Arbeit an einer frühen Fassung, die Goethe schon vor der Weimarer Zeit geschrieben hat, die aber unveröffentlicht blieb;
2. der Veröffentlichung des Faust-Fragments in Goethes erster Gesamtausgabe von 1790. Hier fehlen noch die

Studierzimmer-Szenen, aber auch der Prolog im Himmel.

3. Diese Passagen, wohl vor und um 1800 geschrieben, finden wir erst im 1808 gedruckten *Der Tragödie erster Teil*.
4. Welche Folgen ergeben sich für den Schluss des Zweiten Teils, der erst direkt nach Goethes Tod erschienen ist?

Dass Goethe aber das enorme religiöse Potential des Faust-Stoffes sofort gesehen hat, ist nicht zu verkennen. Die berühmte Gretchenfrage – „Wie hast du’s mit der Religion“ (V. 1107), in der man (Kemper) den Schlüssel zum Verständnis der „frühen Neuzeit“ insgesamt gesehen hat, wird von Faust bekanntlich ausweichend beantwortet mit rhetorischen Fragen („Wer darf ihn nennen?“) und im Zwielficht der Litotes („Misshör mich nicht“). Aber damit musste Goethe auch die Heillosigkeit und Erbarmungslosigkeit der Puppenspielerei vor Augen stehen, wie auch immer verwässert sie den Untergang Fausts in Marlowes Tragödie überliefert haben mag. Natürlich hat Goethe in keiner Weise eine Rekatholisierung des Faust-Stoffes betrieben, aber was im katholischen Milieu offenbar als Ausweg selbst für Teufelsbündner möglich war, hat er auf eine raffinierte Weise genutzt.

### III.

Der Versuch, zwei Parameter unter einen Hut zu bringen, wollte allerdings lange Zeit nicht gelingen – zu unterschiedlich waren die beiden Schwerpunkte des Dramas gewichtet: Weder in der frühen Fassung noch im Fragment konnte sich aus dem enormen Gewicht, das der Gretchentragödie zukommt, ein befriedigender Abschluss ergeben. Denn die Gelehrtentragödie, die ihr ja vorausgeht, bestand in nicht viel mehr als der Erdgeistbeschwörung sowie den Auftritten Wagners und dann schon des Schülers. Dann folgt die bereits in der ersten Entstehungsstufe voll ausgearbeitete Gretchentragödie. Goethes Entscheidung, hier aus einer beiläufigen Episode der Stofftradition, nämlich einer Verführungsgeschichte, das zentrale Moment zu machen, fügte sich lange Zeit nicht zum Ganzen:

Der sogenannte Urfaust, jene frühe Fassung, die erst lange nach Goethes Tod an die Öffentlichkeit kam, endet unveröhnt mit der bevorstehenden Hinrichtung Margaretes; dem „Sie ist gerichtet“ des Mephistopheles wird nicht widersprochen. Das muss Goethe auf die Dauer beunruhigt haben, wenn er den Teufelsbündner nicht im schlichten Sinne vom Teufel holen lassen wollte. In dem 1790 gedruckten Faust-Fragment wird zwar die Brutalität der Kerker-Szene herausgeschnitten bzw. unterdrückt, aber die dort den Abschluss bildende Szene „Im Dom“ kann die Schuld Fausts natürlich ebenfalls nicht wirklich mildern.

Die Auseinandersetzung mit der Faust-Figur bleibt für Goethe 1790 nur als Fragment möglich. Und dies ist im Rahmen seiner zunehmend klassizistisch geprägten Ästhetik kaum eine befriedigende Lösung. Die neu hinzugekommene Szene *Wald und Höhle* leistet nur eine vorübergehende Distanzierung Fausts von der Macht des Bösen. Faust erkennt, dass er durch Mephisto vor sich selbst erniedrigt ist (V. 3245) aber die Kraft zur Befreiung hat er nicht.

Im Blick auf die Entstehungsgeschichte könnte man diesen Befund so formulieren: Goethe bleibt in der Arbeit am „Faust“ in einer Zwickmühle. Auf der Ebene der Handlung ist eine Rettung Fausts nicht in Sicht, und solange



Foto: ak-images

Das Ölgemälde von Theodor Holst aus dem Jahr 1834 spielt bewusst mit den beiden Motiven „Wahrheit“ und „Trug“

und verdeutlicht so das Schicksal des Dr. Faust, der nach Goethe zum Spielball von Gott und Teufel wurde.

diese nicht erreichbar ist, bleibt das Stück unvollendbar.

#### IV.

Hier nun setzt Goethes Befreiungsschlag ein, und ich würde ihn, als Arbeitshypothese und der Kürze der Zeit geschuldet, als quasikatholische Ent-

schuldigungsstrategie bezeichnen. Mit der Erfindung des Rahmens, des *Prologs im Himmel*, gelingt Goethe der alles verändernde Schachzug. Durch diese Gesprächssituation zwischen Gott und dem Teufel wird die Fausthandlung metadramatisch entlastet und zugleich moralisch ironisiert. Das Geschehen um den Dr. Faust wird Teil

der Wette zwischen dem Gott und seinem Widersacher, eine Wette, die angesichts der Hierarchie keineswegs offen bleibt. Der Entschluss des Herrn, den bislang nur verworren dienenden Knecht „bald in die Klarheit [zu] führen“ (V. 309), lässt sich durch keinen noch so raffinierten Aktionismus des Teufels ausbremsen.

Auch wenn es lange Zeit ganz anders aussieht: Wir werden Zeuge, wie Faust nur knapp der Todesünde des Suizids entgeht, wie er Liebe, Hoffnung, Glauben und Geduld verflucht, wie er mit dem Teufel paktiert und seinerseits wettet, wie er Gretchen verführt, verlässt und am Ende der Hinrichtung überlässt.

Der Teufel selbst muss die Begrenztheit seiner Negativität einräumen – „ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (V. 1335f.) –, und am Ende der Gretchentragödie ist nun, aber erst nach den Rahmenbedingungen aus dem *Prolog im Himmel*, ein Ausklang möglich, der auch Fausts Rettung zumindest nicht ausschließt. Die Stimme, die in der Kerkerzene „von oben“ das „Ist gerettet“ dem teuflischen „Sie ist gerichtet“ entgegenruft, verweist auf die höhere Ebene, auf die weder Faust noch Mephisto Zugriff haben.

Trotz der Selbstvorwürfe, die Faust dann zu Beginn des 2. Teils gegen sich erhebt, verstrickt er sich weiterhin in Schuld und Schulden, am Ende gibt er gar den enthemmten Großkapitalisten, der wegen eines Stückchen Landes das alte Paar Philemon und Baucis über die Klinge springen lässt. Und dennoch endet auch der 2. Teil nicht mit einem „Er ist gerichtet“, sondern mit einer „Lösung“, einer Entlastung. Dazu greift Goethe in der Bergschluchten-Szene auf Gretchen als eine der Büsserinnen zurück, die nun, als eine Art Liebesheilige, für Faust Fürbitte einlegt und ihn damit rettet, ungeachtet seines kompletten Scheiterns. Goethe greift dazu auf die „Acta Sanctorum“ zurück, eine aus dem Kreis jesuitischer Bollandisten erstellte Sammlung von Heiligenlegenden. So lässt Goethe schließlich Gnade vor Gerechtigkeit walten – weshalb Faust keineswegs aus eigener Kraft, sondern durch die Vermittlung gerettet werden kann. „Mephistopheles“, so Goethe in einem Brief von 1820 an Karl Ernst Schubarth, „darf seine Wette nur halb gewinnen, und wenn die halbe Schuld auf Faust ruhen bleibt, so tritt das Begnadigungsrecht des alten Herrn sogleich herein, zum heitersten Schluß des Ganzen“.

Goethe hat somit drei raffinierte Strategien eingesetzt, um gleichzeitig Faust aus der Verbannung in die Hölle zu retten und das Stück zum Abschluss zu bringen:

1. Er lässt Faust sterben – aber nicht den gewaltsamen Tod der *Historia*, sondern den, wie Goethe über Ödipus sagt, „Verschwindenstod“ eines Hundertjährigen.
2. Die Gretchen-Handlung übernimmt zentrale Bedeutung: Ihre Liebe führt zu Verzeihen und Entlastung am Ende. Was in der *Historia* nur eine Episode der Sinnlichkeit ist, wird bei Goethe zum Angelpunkt von größter Schuld und schließlich Erlösung – unter Anleihen katholischer Traditionen.
3. Die Wette im *Prolog im Himmel* ist als eine Art Sicherheitsgarantie und Risiko-Minimierungs-Strategie vorschaltet und ermöglicht den guten Ausgang.

#### V.

Damit muss Goethe, anders als in der Theophilus-Legende, nicht ganz schlicht auf den katholischen Heiligenhimmel zurückgreifen; er verquickt vielmehr dessen Freispruchpotential mit der Liebesreligion und dem opernhafte Finale der Bergschluchten. So kann man natürlich nicht von einer katholischen Lösung der Tragödie sprechen. Aber Goethe nutzt die Elemente der katholischen Tradition für eine poetisch beherrschte Begnadigungsgeschichte, in der am Ende die unerschütterliche Liebe den Ausschlag gibt

und das Böse in seine Schranken verweist. Das Begnadigungsrecht deutet auf das Unabsehbare, auf die Grenzüberschreitung einer auf den Buchstaben fixierten, geistlosen Verdienst- und Schuld moral, wie sie die Faust-Tradition geprägt hat. Wie schon für den protestantischen Sympathisanten der Ketzer, wie für Lessing, ist auch für Goethe die Faustfigur ein Grenzüberschreiter aller Verrechenbarkeit. Das von Goethe immer wieder in Anschlag gebrachte Inkommensurable seiner Dichtung lässt sich moralisch oder konfessionell gerade nicht einfangen oder reklamieren. „Wer der Liebe Gottes Grenzen bestimmen wollte“, lässt Goethe schon 1772 den spinozistischen Pastor sagen, „würde sich noch mehr verrechnen“. Und sechzig Jahre später, 1831, entdeckt er in der Sekte der „Hypsistarien“ mit der größten Sympathie eine Gruppe von Gläubigen, die „zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt“, „erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten“. Hier sind alle Grenzen der Moral im Sinne eines inkommensurablen Begnadigungsrechtes überwunden.

In der Kategorie des Inkommensurablen kommen die Aspekte des Religiösen und Poetischen, des Mathematischen und des Erotischen zusammen. In der Wette haben sie einen kreativen Angelpunkt gefunden, der nicht zuletzt für die übermoralische und überkonfessionelle Gestaltbarkeit der Ent-Schuldigung des schuldig gewordenen Doktor Faust entscheidend ist. □

## Presse

### Domradio

18. April 2018 – In der Regel ist bei Wetten eine pragmatische Abwägung gefragt, ob das, was der Mensch vermutet, auch tatsächlich in der Zukunft eintreten wird. Im „Faust“ kommt es noch zu einer zweiten Wette, die der Gelehrte dem Mephisto bietet. Mit „Topp!“ willigt dieser ein und „Schlag auf Schlag“ ist man sich einig, dass Faust zugrunde gehen wolle, wenn er zum Augenblicke sage „Verweile doch! du bist so schön!“

Barbara Just

### Katholische Nachrichten Agentur

18. April 2018 – Die Gesellschaft um 1500 war von sozialen und politischen Umbrüchen geprägt. Kurz vor der Reformation stellte sich bereits die Frage nach einem gnädigen Gott. Unwetter und Seuchen sorgten bei den Menschen für eine Endzeitstimmung. Sie suchten Halt in Erbauungsliteratur und Gebet. Rosenkränze und überhaupt Andachtsobjekte wurden immer beliebter. Durch fromme Stiftungen und Grabmäler sollten die Nachgeborenen zum Gebet für die Armen Seelen angehalten werden.

Barbara Just

### Die Tagespost

25. April 2018 – Wie katholisch ist also Goethes Faust? Nimmt man die in Goethes Werk verstreuten Bemerkungen über Kirche und Katholizismus in Augenschein, bedenkt man den ihn umgebenden Geist der Aufklärung, aber auch die im Drama verhandelten Themen der geistigen Übersättigung, der seit Augustinus verurteilten curiositas, der Magie und der rasenden Sinnenlust, so mag man vermuten: Natürlich kein bisschen katholisch. Ganz anders dann in Goethes Text von 1808: In Bezug auf Gretchen lässt Goethe Gnade vor Gerechtigkeit walten und auch der Teufel muss darin seine Begrenztheit anerkennen.

Marie-Thérèse Knöbel

# Wie kann der Satan dem Menschen Gott austreiben? Ijob und Faust – ein Vergleich

Ludger Schwienhorst-Schönberger

## I. Der Prolog im Himmel

Zu den auffälligsten Parallelen zwischen dem Buch Ijob und Goethes Faust gehört zweifelsohne der Prolog im Himmel. Das Buch Ijob erzählt die Geschichte eines Mannes namens Ijob, der von schwerem Leid getroffen wird: Er verliert seinen Besitz, seine Dienerschaft und seine Kinder (1,13-19) und wird schließlich am ganzen Leib mit Aussatz geschlagen (2,7). Den Hintergrund dieser Schicksalsschläge bildet eine Disputation im Himmel zwischen Gott und dem Satan (1,6-12; 2,1-6). Mit dem Gespräch zwischen Gott und dem Satan setzt die Handlung des Ijobbuches ein:

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

Nach der *Zueignung* und dem *Vorspiel* folgt in Goethes Faust der *Prolog im Himmel*. Die Anspielung an den Prolog im Ijobbuch ist offenkundig. In beiden Prologen steht das Gespräch zwischen Gott und dem Satan respektive zwischen Gott und Mephisto im Zentrum. Die Person, um die es dabei geht, weiß von diesem Gespräch nichts: Weder Ijob noch Faust wissen, dass über sie im Himmel verhandelt wird. Zwischen Gott und dem Satan kommt es – zumindest wird es gewöhnlich so geäußert – zu einer Wette, der berühmten „Wette im Himmel“. Die Vereinbarung zwischen Gott und dem Satan besteht in beiden Fällen darin, dass der Protagonist auf der Erde, also Ijob bzw. Faust, einem Test unterworfen werden soll. Mit ihm soll ein Experiment veranstaltet werden. Derjenige, der sich anschickt, das Experiment durchzuführen, ist der Satan bzw. Mephisto; derjenige, der die Erlaubnis dazu erteilt, ist Gott; und derjenige, mit dem das Experiment durchgeführt werden soll, ist Ijob bzw. Faust. Von der Personenkonstellation her gesehen liegt also eine klare Parallele zwischen den beiden Prologen vor.

Dass Goethe hier gezielt an das Ijobbuch anspielt, zeigt sich an einigen weiteren Besonderheiten. In beiden Erzählungen wird Gott mit der Bezeichnung „der HERR“ wiedergegeben (im hebräi-



Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien

schen Text liegt der Gottesname vor, der in den deutschen Übersetzungen im Anschluss an Septuaginta und Vulgata gewöhnlich mit „der HERR“ übersetzt wird). Ferner bezeichnet der HERR Ijob bzw. Faust als „meinen Knecht“.

Auch inhaltlich besteht zwischen den beiden Wetten eine grundlegende Gemeinsamkeit. Es geht in beiden Fällen um eine Klärung, um eine Vereindeutigung. Geklärt werden soll das Verhältnis des Protagonisten zu Gott. Allerdings sind die Voraussetzungen dieser Klärung auf Seiten der beiden Hauptfiguren unterschiedlich, ja sogar gegensätzlich.

## II. Ijob und Faust – zwei unterschiedliche Charaktere

Ijob wird in der Erzählung als gerecht und gottesfürchtig vorgestellt (1,1-5). Doch der Satan vermutet, Ijobs Frömmigkeit sei eigennützig; er diene Gott allein deshalb, weil er persönlich einen Vorteil davon habe: „Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet? Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt?“ Der Satan äußert also den Verdacht, Religion funktioniere nach dem Prinzip des *Do ut des*, dem gegenseitigen geschäftlichen Austausch. Konsequenter durchdacht heißt das, Ijob liebe nicht Gott, sondern nur sich selbst. Um den Vorwurf zu überprüfen, gestattet Gott dem Satan, Ijob schweres Leid zuzufügen. Damit steht die Frage im Raum, ob Ijob Gott auch dann noch dient, wenn er persönlich keinen Vorteil davon hat. Es geht um die Frage, ob er bereit und in der Lage ist, Gott um seiner selbst willen zu lieben.

Bei Faust ist die Lage eine andere. Faust wird bereits im Prolog als eine schwankende, als eine zerrissene Persönlichkeit gezeichnet. Er ist zerrissen zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur Welt. Im Munde Mephistos klingt das so:

Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne  
Und von der Erde jede höchste Lust.

Der HERR widerspricht der Analyse Mephistos nicht. Er rechnet allerdings damit, dass es ihm gelingen wird, Faust in die Klarheit zu führen, das heißt: ihn ganz auf seine, die göttliche Seite zu ziehen, ihn zu einem Gläubigen zu machen, der dem HERRN vorbehaltlos dient:

Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient:  
So werd' ich ihn bald in die Klarheit führen.  
Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,  
Daß Blüt' und Frucht die künft'gen Jahre zieren

An dieser Stelle nun hakt Mephisto ein und gibt eine gegenteilige Prognose. Dabei schlägt er die berühmte Wette vor und sagt zum HERRN:

Was wettet ihr? den sollt ihr noch verlieren,  
Wenn ihr mir die Erlaubnis gebt  
Ihn meine Straße sacht zu führen.

Der HERR lässt sich auf die Wette ein. Er gestattet Mephisto, Faust auf seine, also Mephistos Wege zu führen. Zugleich ist er sich sicher, dass Faust der Versuchung standhalten wird:

Nun gut, es sei dir überlassen!  
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab,  
Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen,  
Auf deinem Wege mit herab,  
und steh' beschämt, wenn du bekennen mußt:  
Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange  
Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.

Mephisto hingegen ist sich *seiner* Sache sicher und entgegnet:

Mir ist für meine Wette gar nicht bange.

Vom Ausgangspunkt der Erzählung her gesehen sind Ijob und Faust zwei unterschiedliche Charaktere. Ijob ist mit sich, seiner Welt und mit Gott im Reinen. Der Satan versucht, zwischen Ijob und Gott einen Keil zu schieben. Der Kreislauf eines gegenseitigen Gebens und Nehmens soll unterbrochen werden. Der Satan äußert den Verdacht, dass es mit der Frömmigkeit Ijobs, wenn es ernst wird, nicht weit her ist.

Anders Faust: Er wird von Beginn an als eine innerlich zerrissene Persönlichkeit gezeichnet. In ihm wird ein grundlegender Fehler in der Schöpfung sichtbar. Der Mensch, so hält Mephisto dem HERRN vor, ist eine Fehlkonstruktion:

Von Sonn' und Welten weiß ich nichts zu sagen,  
Ich sehe nur wie sich die Menschen plagen.  
Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag,  
Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.  
Ein wenig besser würd' er leben,  
Hätt'st du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;  
Er nennt's Vernunft und braucht's allein,  
Nur tierischer als jedes Tier zu sein.

Von einem Fehler in der Schöpfung ist im Prolog des Ijobbuches keine Rede. Allerdings wird für Ijob die Schöpfung in dem Moment fraglich, da er von schwerem Leid getroffen wird,

obwohl er kein Unrecht getan hat. Das Leiden des Gerechten stellt die gerechte Weltordnung infrage.

### III. Zwei unterschiedliche Wege zur Gott-Losigkeit

So stehen bei aller Gemeinsamkeit zwischen Ijob und Faust doch zwei unterschiedliche Fragen im Hintergrund. Der bedeutendste Unterschied scheint mir nun darin zu liegen, dass der Satan und Mephisto auf zwei einander entgegenstehenden Wegen versuchen, den Protagonisten von Gott wegzuführen: Im Ijobbuch geht der Weg über das Unglück, im Faust über das Glück. Goethe greift das Ijob-Motiv auf, kehrt es jedoch in charakteristischer Weise um: Durch irdische Erfüllung soll Faust von seinem göttlichen Urquell abgebracht werden. Faust soll ganz und gar zum Bürger dieser Welt werden. Er soll die Fülle des Daseins genießen. Sein Streben zum Himmel soll umgebogen werden auf ein nie endendes Streben nach vorn. Darin soll sein Transzendenzbezug zur Erfüllung kommen: „Wer immer strebend sich bemüht / Den können wir erlösen“ (399). Bei Faust geht es darum, dem Protagonisten durch einen erfüllten Weltbezug seine Gottesgedanken auszutreiben.

Durch das Leid ist auch Ijobs Weltbezug zutiefst gestört. Er kann in der Welt nicht mehr die gerechte Ordnung Gottes erkennen: „Die Erde ist in Frevlerhand gegeben, das Gesicht ihrer Richter deckt er zu. Ist er es nicht, wer ist es dann?“ (9,24). In dieser Klage Ijobs kommt ein ungeheurer Vorwurf zum Ausdruck. Die Erde ist nicht in die Hand eines gerechten Richters, sondern in die Hand eines Frevlers gegeben. Das heißt: Gott ist ein Frevler, ein Verbrecher. „Ist er es nicht, wer ist es dann?“ – damit wird die biblische Schöpfungstheologie geradezu auf den Kopf gestellt.

Ijob gerät in eine vollständige Entfremdung, in eine Entfremdung von sich selbst, von seiner sozialen Umwelt (seinen Freunden und Verwandten), von der Schöpfung und von Gott. Und doch zeichnet das Buch einen Weg, der aus dieser Entfremdung herausführt. Dieser Weg – und darin unterscheidet sich Ijob von Faust – führt über Gott, allerdings über einen Gott, der zunächst als ein „Gott gegen Gott“ in das Bewusstsein des Protagonisten tritt. Schauen wir uns eine Schlüsselpassage aus dem Ijobbuch näher an.

### IV. Der Zeuge im Himmel (Ijob 16,18-22)

- 18 O Erde, deck mein Blut nicht zu / und ohne Ruhestätte sei mein Klageschrei!  
19 Nun aber, seht: Im Himmel ist mein Zeuge, / mein Bürge in den Höhen!  
20 Da meine Freunde mich verspotten, / blickt zu Gott hin schlaflos mein Auge.  
21 Recht schaffe er dem Mann bei Gott / und einem Menschen bei seinem Freund.  
22 Denn nur noch wenige Jahre werden kommen, / dann muss ich den Weg gehen ohne Wiederkehr.

Wenn Blut vergossen wird, schreit es – so die biblische Vorstellung – vom Erdboden empor, auf dass ein Rächer dem Opfer zu seinem Recht verhelfen und die zerstörte Rechtsordnung wiederherstellen möge. Es ist die ureigenste Aufgabe Gottes, für die Opfer einzutreten, die keinen Rechtshelfer haben. „Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden“, sagt der HERR zum Brudermörder Kain (Gen 4,10). Mit dem Schrei von Vers 18 möchte Ijob seinen „Fall“ offenhalten und seinen Rechtsanspruch einklagen. Die Zeit drängt, denn

er wird nicht mehr lange leben (Vers 22). Seine Hoffnung setzt er auf einen Zeugen im Himmel (Vers 19). Wer ist dieser Zeuge? Ein Zeuge wird angerufen, wenn zwei Parteien miteinander streiten und keine Einigung in Sicht ist. Der Zeuge steht außerhalb des Streites. Er kann den Sachverhalt bezeugen, der für die Klärung der Auseinandersetzung von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Vergegenwärtigen wir uns die Lage, in der sich Ijob befindet. Er liegt mit Gott im Streit. Er fühlt sich von Gott angegriffen: „Wie ein Krieger stürmt er gegen mich an“ (16,14). Der Angriff Gottes ist in den Augen Ijobs zutiefst ungerecht, da er sich nichts hat zu Schulden kommen lassen. In der unmittelbar vorangehenden Klage stellt Ijob – entgegen den Unterstellungen seiner Freunde – dies noch einmal unmissverständlich klar: „Kein Unrecht klebt an meinen Händen und mein Gebet ist lauter“ (16,17). In dieser Situation bekennt Ijob: „Nun aber, seht: Im Himmel ist mein Zeuge, mein Bürge in den Höhen“ (Vers 19). Wer ist dieser Zeuge?

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

Was hier abläuft, lässt sich als innere Klärung des Gottesbildes verstehen. Wenn wir in aller Nüchternheit auf die Ijobberzählung schauen, müssen wir feststellen: Die Gottesfeindschaft, die Ijob erfährt, stimmt nicht mit dem überein, was der allwissende Erzähler sagt. Nirgendwo wird auf der Ebene der Erzählung gesagt, dass Gott Ijob geschlagen oder angegriffen habe. Ijob sagt das, aber nicht der Erzähler. Auf der Ebene der Erzählung wird Ijob vom Satan geschlagen, nicht von Gott. Genau genommen handelt es sich also um eine Deutung, die Ijob dem, was ihm widerfährt, gibt. Sie stimmt nicht mit dem überein, was uns der allwissende Erzähler als objektive Wirklichkeit vermittelt. Das mag zynisch klingen, weil wir uns verständlicherweise nur allzu gern mit Ijob identifizieren, uns auf seine Seite stellen, da wir schweres Leid, das uns trifft, ähnlich deuten wie er. Aber hier liegt ein Problem, das im Ijobbuch mutig angegangen wird und dem wir uns zu stellen haben, wenn wir das Buch ernst nehmen und an seiner Lösung teilhaben wollen. In Ijob vollzieht sich ein Prozess der Klärung, bei dem der Unterschied zwischen dem, was er wahrnimmt, und dem, was wirklich ist, immer deutlicher hervortritt. In Ijob bricht die Erkenntnis durch, dass es noch einen „anderen Gott“ gibt als den, von dem er meint, dass er ihn verfolge. Da es aber in der Tradition, aus der heraus Ijob spricht, neben dem einen Gott keinen anderen Gott gibt, ist der „andere Gott“, den Ijob als Zeugen anruft, kein anderer als der eine, wahre Gott, der „ihm Recht verschafft“: „Nemo contra Deum, nisi Deus ipse“ („Niemand gegen Gott außer Gott selbst“) – dieses Wort unbekannter Herkunft, mit dem Goethe im 20. Buch von „Dichtung und Wahrheit“ das Dämonische zusammenfassend kennzeichnet, könnte auch als Überschrift über Ijob 16,18-22 stehen. Diese zunächst paradox klingenden

Worte deuten darauf hin, dass Ijob von der Vorstellung, Gott würde ihn verfolgen, befreit wird. Die Erfahrung bricht in unserem Abschnitt blitzartig durch, doch es braucht noch viel Zeit und Leid, bis sie in Ijob zu einer tragenden und bleibenden Gestalt gefunden hat.

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

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

### V. Satan und Mephisto – ein kleiner, aber feiner Unterschied

Ein weiterer Unterschied zwischen Ijob und Faust betrifft die Bewertung Satans bzw. Mephistos. Mephisto ist wie Satan ein Ankläger. Er ist der Geist, der stets verneint. Als solcher bekommt er dann aber doch eine für den Gang des Geschehens wichtige Funktion zugesprochen. Er treibt die Dinge voran und verhindert, dass Menschen geistig erschaffen. Er hält den Prozess des Werdens in Gang. So gesehen ist er bei aller Negativität dann doch ein Teil der Schöpfung. Entsprechend wird er von Gott – bereits im Prolog – gewürdigt:

Von allen Geistern die verneinen  
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.  
Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschaffen,  
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;  
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,  
Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen

Die relative Wertschätzung findet bei Mephisto einen Widerhall:

Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern,  
und hüte mich mit ihm zu brechen.  
Es ist gar hübsch von einem großen Herrn,  
So menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen.

Gott und der Teufel sind also in gewisser Weise zwei Prinzipien, die das „ewige Werden, Wirken und Leben“ in Gang halten, die miteinander kooperieren.

Vom Satan im Ijobbuch lässt sich das in dieser Weise nicht sagen. Er tritt im Rahmen der himmlischen Ratsversammlung aus der Gruppe der „Gottesöhne“ hervor und wird von Gott gezielt angesprochen. In diesem Zusammenhang äußert er den bereits genannten Verdacht, dass der von Gott als „sein Knecht“ geadelte Ijob aus rein eigennützigen Motiven heraus fromm ist. Der Satan wird also im Ijobbuch nicht als ein neben Gott wirkendes, die Entwicklung des Menschen vorantreibendes Prinzip verstanden. Nirgends wird

er von Gott gelobt. Und doch wird auch aufgrund seiner Initiative das Geschehen in Gang gesetzt. Am Ende stellt sich die Frage: Ist Ijob nicht durch das Leid gereift, wenn er vom Glauben zum Schauen geführt wird?

### VI. Welche Lösung präsentiert das Ijobbuch?

„Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“. Dieser Satz aus der zweiten Antwort Ijobs (42,5) ist der Schlüssel zum Verständnis des Buches und des in ihm verhandelten Problems. Wie ist er zu verstehen?

Der Ausdruck „Gott schauen“ dürfte ursprünglich im Kontext altorientalischer Religionen jenen Vorgang bezeichnen, bei dem ein Mensch das (im Tempel aufgestellte oder bei Prozessionen gezeigte) Bild einer Gottheit schaut. Im Hintergrund steht die Vorstellung einer königlichen Audienz. Das Alte Testament hat diese Begrifflichkeit übernommen (Gen 32,31; Ex 24,10; Ps 42,3). Da es aber in Israel aufgrund des Bildverbots (Ex 20,4-6) offiziell keine bildlichen und rundplastischen Darstellungen Gottes gab, konnte der Ausdruck hier nicht mehr das äußerliche Sehen eines Gottesbildes bezeichnen. Das Wort „Gott(es) Antlitz) schauen“ wird zur Metapher für den inneren Vorgang einer Gotteserfahrung. Genau darauf zielt Ijob 42,5 ab. Dass hier kein äußerer Vorgang, auch kein Besuch im Tempel, sondern eine *innere Erfahrung* zur Sprache kommt, ergibt sich schon allein aus dem Kontrast zur vorangehenden Gottesrede: Gott hatte „gesprochen“, doch Ijob hat „geschaut“. Nirgends wird hier das Aussehen Gottes beschrieben. Ijob hat keine göttliche Gestalt gesehen (vgl. Dtn 4,12). Was hier beschrieben wird, ist die der Mystik sehr wohl vertraute Form einer bildlosen Gotteschau. Thomas von Aquin spricht in seinem Ijob-Kommentar von einer *inspiratio interior*, einer „inneren Eingebung“ (zu 38,1ff.)

Damit ist etwas für die jüdisch-christliche Tradition Wesentliches gesagt. Der „innere Mensch“ (*homo interior*) kommt in den Blick. Die Entdeckung des inneren Menschen gehört zum bleibenden Verdienst der christlichen Philosophie. Sie hat ihre Vorläufer in der antiken, insbesondere der platonischen Tradition und ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift. Äußerlich gesehen hat sich für Ijob noch nichts geändert. Er sitzt noch „in Staub und Asche“ (Vers 6). Doch innerlich ist er ein anderer geworden. Den Streit mit Gott erklärt er für beendet (40,4-5). Er verwirft das, was er vor dem Ereignis, welches ihm jetzt widerfahren ist, gesagt hat (Vers 6), wenngleich er *damals* nicht anders sprechen konnte, weshalb er auch von Gott – im Unterschied zu seinen Freunden – nicht getadelt wird (42,7).

### VII. Vom Glauben zum Schauen

In den Gottesreden wird Ijob vom Glauben zum Schauen geführt. Wenn wir im Himmel sind, so die einhellige Lehre der Kirche, werden wir nicht mehr an Gott glauben, sondern wir werden ihn schauen, „von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. 1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2; Offb 22,4) – so zumindest hat Papst Benedikt XII. im Jahre 1336 „kraft Apostolischer Autorität“ entschieden. Damit wird er wohl Recht haben. Denn im Hebräerbrief heißt es: „Glauben ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugt sein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1). Wenn wir Gott im Himmel schauen und wenn „glauben“ bedeutet „Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1), dann können wir im Himmel nicht mehr an Gott glauben, da

wir ihn schauen. Jetzt, da wir noch auf Erden sind, glauben wir an Gott. Deshalb sagt der Apostel Paulus: „Für *jetzt* bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe“ (1 Kor 13,13). Doch was geschieht, wenn der Glaube in eine Krise gerät, wenn er nicht mehr trägt, wie bei Ijob?

Dann bieten sich drei Möglichkeiten an. Zum einen, den Glauben zu verwerfen. Ijobs Frau schlägt dies vor: „Lästere Gott und stirb!“ (2,9). Eine zweite Möglichkeit bieten Ijobs Freunde an: im überkommenen Glauben („was wir gehört haben“, 5,27) zu verharren und zu versuchen, die missliche Lage mit klugen Worten zu erklären und zu verstehen. Beide Möglichkeiten werden von Ijob verworfen. Zu seiner Frau sagt er: „Wie eine von den Törinnen redest du“ (2,10). Seinen Freunden empfiehlt er: „Dass ihr endlich schweigen wolltet, das würde Weisheit für euch sein!“ (13,5). Ijob wählt eine dritte Möglichkeit: Er geht den Weg, den der Glaube weist: „Ich will zum Allmächtigen reden, mit Gott zu rechten ist mein Wunsch“ (13,3). Auf dem Höhepunkt seiner Not ist er zutiefst davon überzeugt, dass dieser Weg ihn dahin führen wird, Gott zu schauen: „Ihn selber werde ich dann für mich schauen, meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd“ (19,27).

Als ein gottesfürchtiger, das heißt: als ein gläubiger Mann wird Ijob zu Beginn der Erzählung vorgestellt (1,1). Zunächst schien es so zu sein, als könne er das schwere Leid, das ihn getroffen hatte, im Glauben bewältigen: „Noch immer hält er fest an seiner Frömmigkeit“ (2,3). Doch als nach einem zweiten satanischen Schlag und nach siebentägigem Schweigen das ganze Ausmaß des Elends zum Vorschein kam und immer tiefer in sein Bewusstsein eindrang, begann sein Glaube zu zerbrechen. Hellsichtig haben das seine Freunde erkannt: „Du brichst sogar die Gottesfurcht, zerstörst das Besinnen vor Gott“, hält ihm Elifas vor (15,4; vgl. 6,14). Mit einem „Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1) konnte sich Ijob nicht mehr zufrieden geben. Zu groß war die Not, die ihn getroffen hatte. Mit Gott selbst wollte er in Kontakt kommen und nicht nur mit dem, was über ihn gesagt wird (vgl. 13,1-3). Tatsächlich ist ihm dies gelungen. So ist folgerichtig im Schlussteil der Erzählung (42,7-17) nicht mehr davon die Rede, dass Ijob Gott fürchtet, dass er an Gott glaubt. Er ist den Weg des Glaubens zu Ende gegangen und ein Schauender geworden. In der Erzählung heißt es, dass er noch hundertvierzig Jahre (so) gelebt habe (42,16).

### VIII. Identität und Wandlung – Auflösung und Erlösung

Wenn ich recht sehe, liegen in Faust und Ijob zwei unterschiedliche Konzeptionen von Identität und Wandlung vor. Ijob durchläuft einen Prozess der Wandlung. Doch am Ende löst er sich nicht auf. Es kommt in der Begegnung mit Gott zu einer tiefen Kohärenzerfahrung. Seine durch das Leid hervorgerufene Zerrissenheit wird nicht durch Auflösung seiner Persönlichkeit aufgehoben, sondern zusammengeführt und somit versöhnt. Über den Weg der Rebellion wird Ijob, der Rebell, zu Ijob, dem Dulder – was er bereits am Anfang war, jetzt aber in einem bewussten Akt der Annahme. In Faust kommt gleich in der 1. Szene der Tod – und zwar der Suizid – als Erlösung in den Blick. Im letzten Moment wird Faust durch den Chor der Engel: „Christ ist erstanden!“ davon abgehalten. Auch im Ijobbuch kommt einige Male der Tod als Lösung, ja als Erlösung in den Blick; aber nicht in dem Sinne, dass Ijob erwägt, sich selbst zu töten. Er erwartet den erlösenden Tod von Gott. Doch dieser tötet ihn nicht.

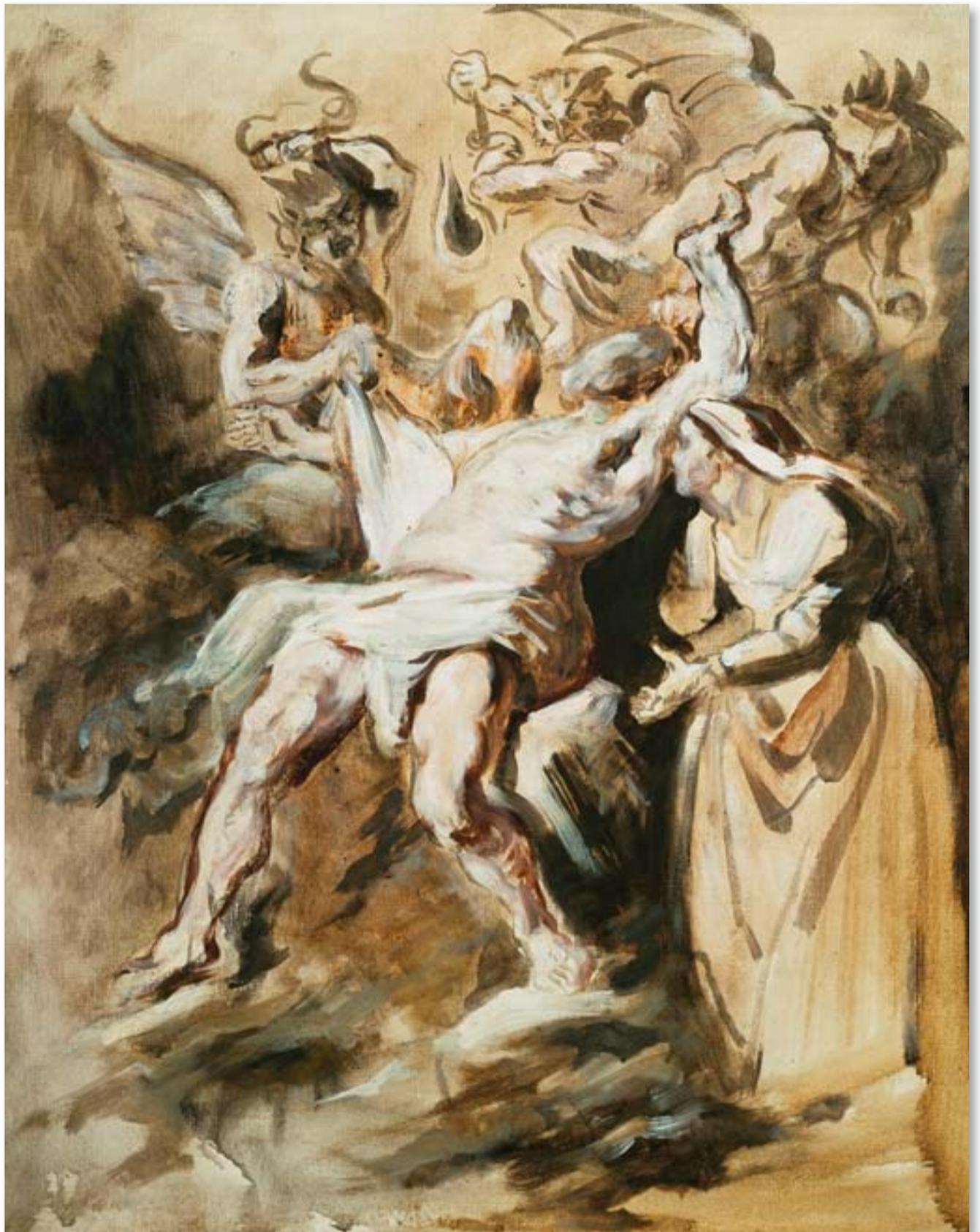


Foto: akq-images.

*Ijob wird von bösen Geistern heimge-sucht, um seine Abwendung von Gott zu provozieren. Eine echte Zerreißprobe im Leben eines Gläubigen – hier lebhaft dargestellt von Eugène Delacroix.*

Ijob empfindet das als Qual: „Erwürgt zu werden, zöge ich vor, den Tod meinem Totengerippe. Ich mag nicht mehr, ich will nicht ewig leben“ (7,15f). Die Lösung, die das Ijobbuch präsentiert, besteht in der Gottesschau. Ijob wird – noch vor seiner äußeren Wiederherstellung – auf eine andere Ebene des Bewusstseins gehoben und erklärt den Streit mit Gott für beendet.

Ijob und Faust stimmen darin überein, dass sie nicht aus eigener Kraft aus ihrer Not herausfinden. Ijob vertraut – bei allem Streit mit Gott – letztlich doch darauf, dass die Erlösung nur von Gott kommen kann. Irgendwelche magischen Praktiken oder gar ein Pakt mit dem Teufel spielen dabei keine Rolle. Der

Satan taucht nach dem Prolog im Ijobbuch nicht mehr auf. Ganz anders im Faust. Mephisto spielt im Drama eine Schlüsselrolle. Faust wird mit Hilfe einer durch Mephisto herbeigeführten Verzauberung auf einen Weg geführt, der ihm Erlösung verspricht, ihn aber letztlich in die Fänge des Teufels führt.

Kommt es am Ende doch zur Gottesschau, wie der Chor seliger Knaben singt, da die Engel Faustens Unsterbliches tragend in die Höhe schweben?

Göttlich belehret  
Dürft ihr vertrauen,  
den ihr verehret,  
Werdet ihr schauen (399).

Woher kommt die Erlösung? Aus der eigenen Anstrengung des Menschen, wie der Schluss von Faust II andeutet? Oder bedarf es doch der entgegenkommenden Liebe, die dem Menschen, der sich bemüht, an die Hand nimmt? Oder beides zusammen, wie der Chor seliger Knaben am Ende anzudeuten scheint?

Gerettet ist das edle Glied  
Der Geisterwelt vom Bösen,  
Wer immer strebend sich bemüht  
Den können wir erlösen!  
Und hat an ihm die Liebe gar  
Von oben Teil genommen,  
Begegnet ihm die selige Schar  
Mit herzlichem Willkommen (399). □