
Franz Hubmann

„Es ist genug, Herr ...“

Beispiele von Burnout in der Bibel

- ◆ Wenn Burnout ein Syndrom ist, das erst in jüngster Zeit größere Aufmerksamkeit erfährt, weil immer mehr Menschen darunter leiden, dann erwächst die Frage, ob es nicht allzu kühn ist, auch in der Bibel nach ähnlichen Erscheinungen zu suchen. Eine kurSORISCHE LektüRE des Alten Testaments zeigt: Gerade bei herausragenden Gestalten zeigen sich Zustände, die einem Burnout nahe kommen. Wie aber wird in diesen Erzählungen damit umgegangen? Gibt es in ihnen eventuell auch heute noch brauchbare Ansätze für eine ‚Heilung‘? (Redaktion)

„Burnout“ als eine Bezeichnung eines emotionalen Erschöpfungszustandes, der eine erhebliche Minderung der Leistungsfähigkeit mit sich bringt und manchmal Menschen gar an den Rand des Suizids bringt, ist noch sehr jung.¹ Häufig sind Menschen davon betroffen, die sich für eine Sache, ein Ideal mit voller Kraft einsetzen und dabei in einem Ausmaß frustrierende Erfahrungen machen, die sie gleichsam ‚ausbrennen‘ lassen. Der Sache nach ist aber Burnout kein neues Phänomen, denn bereits die Bibel enthält verschiedene Erzählungen über Menschen, die in ihrem Einsatz für die ‚Sache Gottes‘ an die Grenze ihrer Kräfte kommen und zu scheitern drohen. Mose ist einer davon, Elija ein anderer, aber auch Jeremia und Ijob können dazugezählt werden. Es sind also durchwegs prominente Gestalten, die Gott für eine bestimmte Sache ausersehen hat. Dabei aber machen sie die Erfahrung, in der ihnen kaum zumutbaren Aufgabe letztlich von Gott selbst zu wenig gestützt, ja sogar im Stich gelassen worden zu sein.

Da die Bibel, insbesondere das Alte Testament, aber nicht nur die menschliche Seite in den Geschehnissen schildert, sondern auch Gott in Wort und Tat einbindet, lässt sich die Frage nicht vermeiden, ob nicht auch Gott in seinem Engagement mit den Menschen Erfahrungen macht, die ihn an den Rand eines ‚Burnout‘ bringen. Lesen wir nicht schon in den ersten Kapiteln der Bibel, dass es Gott wegen der ‚zunehmenden Schlechtigkeit des Menschen und seiner Herzensbosheit reute, den Menschen erschaffen zu haben‘, und dies ihm gar ‚bis in sein Herz hinein wehetat‘ (vgl. Gen 6,5f.)? Da aber selbst nach der Sintflut das Herz des Menschen nicht verändert ist und ‚das Trachten des Menschen böse bleibt von Jugend an‘ (vgl. Gen 8,21), wird man wahrscheinlich nicht vergeblich Texte suchen, welche von Mühen Gottes berichten, die ihn aufzureiben drohen. Vor allem die Erzählung von der Befreiung des Volkes aus Ägypten und der Führung durch die Wüste in das Land der Verheißung bietet sich an. Sie könnte wegen des

¹ Für eine ausführlichere Beschreibung des Syndroms vgl. die weiteren Aufsätze zum Themen-Schwerpunkt in diesem Heft.

unerhört großen Geschehens Stellen enthalten, an denen Gott selber an den Punkt gelangt, sein Werk wegen der mangelnden Kooperation der Menschen hinschmeißen zu wollen.

Diese Texte etwas näher anzuschauen und daraufhin zu befragen, wie mit dem Problem des Ausgebranntseins umgegangen wird, erscheint gerade deshalb reizvoll, weil in der schlichten Erzählart der Bibel Gott unmittelbar mit im Spiel und für den betreffenden Menschen ansprechbar ist. Man kann also einsteils fragen, wie Gott das Problem löst, wenn die von ihm Berufenen aufgeben wollen. Andernteils wird man fragen dürfen, wie und wodurch Gott selber dazu gebracht wird, trotz der Bosheit und Widerspenstigkeit seiner Geschöpfe nicht aufzugeben bzw. seinem Volk die Treue zu halten.

1 Der Exodus – ein Burn-out Unternehmen für alle Beteiligten?

Im Buch Deuteronomium findet sich eine Stelle, welche die Einzigartigkeit des Befreiungsgeschehens in unüberbietbarer Weise auf den Punkt bringt. Mose schärft dem Volk ein, dass es aufgrund der wunderbaren Rettung undenkbar sein muss, von JHWH, seinem Gott, abzufallen und sich einem anderen Gott zuzuwenden. Er sagt: „Forsche doch einmal in früheren Zeiten nach, die vor dir gewesen sind, seit dem Tag, als Gott den Menschen auf der Erde schuf; forse nach vom einen Ende des Himmels bis zum anderen Ende: Hat sich je so Großes ereignet wie dieses, und hat man je solche Worte gehört? Hat je ein Volk einen Gott mitten aus dem Feuer im Donner sprechen hören, wie du ihn gehört hast, und ist am Leben geblieben? Oder hat

je ein Gott es ebenso versucht, zu einer Nation zu kommen und sie mitten aus einer anderen herauszuholen unter Prüfungen, unter Zeichen, Wundern und Krieg, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm und unter großen Schrecken, wie es der Herr, euer Gott, in Ägypten mit euch getan hat, vor deinen Augen?“ (Dtn 4,32–34).

Nach diesen Worten ist also das Exodusgeschehen ein so einzigartiges Ereignis, wie es in der gesamten Geschichte kein zweites gegeben hat. Wenn dem aber so ist, dann ist es kein Wunder, wenn die menschlichen Mitspieler, allen voran Mose, auf das äußerste gefordert, ja überfordert sind. Schon die Berufungserzählung (Ex 3,1–4,17) lässt auf Grund der zahlreichen Einwände erkennen, dass Mose die ungeheure Last der von Gott zugesetzten Aufgabe ahnte. Denn seine erste Antwort auf Gottes Ansinnen lautet: „Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“ (Ex 3,11). Darüber hinaus hält er es für ausgeschlossen, dass die Israeliten ihm Glauben schenken, wenn er sagt, Gott sei ihm erschienen und habe ihn mit ihrer Rettung beauftragt (Ex 4,1). Weil aber Gott diesen Einwand mit einer Befähigung zu Wunderzeichen entkräfftet (vgl. Ex 4,2–9) und auch den Verweis auf die mangelnde Beredsamkeit theologisch niederschlägt (Ex 4,10–12), bleibt Mose nur noch die einfache Ablehnung als Ausweg: „Aber bitte, Herr, schick doch einen anderen!“ (Ex 4,13). Gott bleibt jedoch bei seiner Wahl, nimmt allerdings die Einwände insofern ernst, als er Mose für das ganze Unternehmen seinen Bruder Aaron zur Seite stellt. Nun können die Schwierigkeiten des Unternehmens ihren Verlauf nehmen.

Die erste Krise entsteht, nachdem Mose und Aaron dem Pharao die Forderung JHWs vorgetragen haben: „Lass

mein Volk ziehen ...“ (Ex 5,1). In Reaktion darauf lässt der Pharao die Arbeitsbedingungen der Israeliten verschärfen. Das wiederum ruft deren Anführer auf den Plan, die Mose und Aaron beschuldigen, die Lage nur verschlimmert zu haben. „Ihr habt uns beim Pharao und seinen Dienern in Verruf gebracht und ihnen ein Schwert in die Hand gegeben, mit dem sie uns umbringen können“ (Ex 5,21). Da erkennt Mose, dass er zwischen zwei Fronten geraten ist. Daher gibt er den Protest an Gott weiter: „Mein Herr, warum behandelst du dieses Volk so schlecht? Wozu hast du mich denn gesandt? Seit ich zum Pharao gegangen bin, um in deinem Namen zu reden, behandelt er dieses Volk noch schlechter, aber du hast dein Volk nicht gerettet“ (Ex 5,22f.). Gottes Antwort vermag jedoch Mose zu beruhigen (Ex 6,1ff.).

Die nächste schwere Krise entsteht, als das Volk merkt, welches Gottvertrauen ihm angesichts der heranstürmenden Ägypter zugemutet wird, und in panischer Angst Mose beschuldigt, dass er es nur in den sicheren Tod führe: „Gab es denn keine Gräber in Ägypten, dass du uns zum Sterben in die Wüste holst? Was hast du uns da angetan?“ (Ex 14,11). Auch da behält Mose noch die Fassung und vermag das Volk zu beruhigen. Nach der Rettung glaubt es erstmals sogar selbst „an den Herrn und an Mose, seinen Knecht“ (Ex 14,31).

Auf dem anschließenden Weg durch die Wüste jedoch wird das Murren des Volkes immer häufiger und bedrohlicher – das erste Wasser, das man findet, ist ungenießbar (Ex 15,23f.), dann fehlt es an Nahrung (Ex 16,2f.) und schließlich gibt es gar kein Wasser mehr (Ex 17,3f.) –, sodass Mose schon befürchten muss, gesteinigt zu werden.

Eine andere Art von Überlastung wird sichtbar, als Jitro, der Schwiegervater, Mose

besucht und feststellt, dass die Rechtsprechung für das Volk ihn „vom Morgen bis zum Abend“ in Besitz nimmt. Darum mahnt Jitro: „Es ist nicht richtig, wie du das machst. So richtest du dich selbst zu grunde und auch das Volk, das bei dir ist ...“ (Ex 18,17f.). Hier ist bereits eine Erkenntnis ausgesprochen, die auch von der Burnout-Forschung bestätigt wird: Wer durch übermäßiges Engagement ‚ausbrennt‘, zieht auch jene in Mitleidenschaft, für die er sich aufzuopfern meint. Die Lösung, die Jitro vorschlägt, ist einfach: Mose solle doch jene Arbeit abgeben, die andere auch machen können! „Wenn du das tust, sofern Gott zustimmt, bleibst du der Aufgabe gewachsen, und die Leute hier können alle zufrieden heimgehen“ (vgl. Ex 18,19ff.; Zitat V. 23). Der doppelte Effekt wird ausdrücklich zugesagt.

Der Höhepunkt des Burnout ereilt Mose jedoch nach dem Wegzug vom Sinai; wieder weint das Volk den Fleischköpfen Ägyptens nach und lehnt sich gegen Mose auf. Da wendet er sich in völliger Verzweiflung an Gott und klagt: „Warum hast du deinen Knecht so schlecht behandelt, und warum habe ich nicht deine Gnade gefunden, dass du mir die Last mit diesem ganzen Volk auferlegst? ... Ich kann dieses ganze Volk nicht allein tragen, es ist mir zu schwer. Wenn du mich so behandelst, dann bring mich lieber gleich um, wenn ich überhaupt deine Gnade gefunden habe. Ich will mein Elend nicht mehr ansehen.“ (Num 11,11.14–15). Der Todeswunsch als letzte Stufe des Burnout ist erreicht. Nun muss Gott handeln; auch diesmal geschieht die Entlastung durch die Bestellung von Helfern, allerdings so, dass Gott die Geistbegabung des Mose und damit die Last der Führung auf die Helfer verteilt. Bewundernswert ist dabei die Haltung des Mose: Während die Neubegabten ihre Berufung

ängstlich gegen die zwei ferngebliebenen, aber dennoch mit dem Geist beteilten Männer verteidigen, wünscht Mose, dass Gott seinen Geist doch allen schenke. Der – freilich irreal – Wunsch, dass Gott die Monopole des Geistbesitzes aufheben möge, dass nicht nur zweiundsiebzig Menschen das ‚Amt des Mose‘ mittragen, sondern alle, wäre offenbar die endgültige Überwindung des Burnout. Erst die prophetische Verkündigung erwartet die Erfüllung dieses Wunsches in der Endzeit (vgl. Joël 3,1–3). Soweit ein kurzer Blick auf Mose.

2 Das Burnout von Propheten – Elija und Jeremia

2.1 Elija – „ein Prophet wie Feuer“ (Sir 48,1)?

Die biblischen Überlieferungen vom Propheten Elija stammen offensichtlich aus verschiedenen Quellen; anders sind die abrupten Übergänge zwischen den Erzählungen und die unterschiedlichen Rollen des Propheten kaum zu erklären.² Ein Beispiel dafür ist 1 Kön 19; hier treffen wir zunächst auf einen völlig verängstigten Propheten auf der Flucht vor der Rache der Königin Isebel (V. 1–3). In weiterer Folge spielt jedoch dieser Hintergrund keine Rolle mehr; vielmehr erscheint Elija völlig frustriert vom Verlauf seiner bisherigen Tätigkeit. Er entlässt seinen Diener und geht allein eine Tagesreise in die Wüste, um dort

zu sterben, indem er sagt: „Es ist genug! Herr, nimm jetzt mein Leben, denn ich bin nicht besser als meine Väter!“ (1 Kön 19,4b). Elias Zustand entspricht also eindeutig einem Burnout. Man kann also gespannt sein, wie Gott damit umgeht. Als erstes liest man, dass ein „Bote“ (*ma'�ak*) den Schlafenden weckt und auf ein bereitgestelltes Essen, frisches Fladenbrot und Wasser hinweist: „Steh auf und iss!“ Mehr sagt er nicht. Da Elija tatsächlich isst und trinkt, macht er den ersten Schritt zurück ins Leben, auch wenn er sich anschließend wieder niederlegt. Aber der „Bote“, jetzt deutlich als „Gottes Bote“ (*ma'�ak JHWH*) ausgewiesen, kommt wieder, fordert auf zu essen und weist nun auf den vor Elija liegenden und Kraft erfordernden Weg hin. Das Ziel scheint klar zu sein, obwohl es nicht genannt wird, denn Elija kommt nach vierzig Tagen schließlich am Gottesberg an. Wenn dieser das stillschweigend vorausgesetzte Ziel ist, dann bedeutet das offenbar, dass einer, den Gott in den Dienst genommen hat, nicht einfach weglaufen oder aufgeben kann, sondern dazu vor Gott selber zu erscheinen hat.³ Sieht man die Sache so, dann erhellt sich auch das folgende Geschehen, insbesondere die Befragung des Propheten. „Was willst du hier, Elija?“, fragt zunächst das gleichsam personifiziert auftretende „Wort Gottes“ (*d'bar JHWH*) (V. 9), vor welchem Elija zum ersten Mal sein bitteres Scheitern beklagt, woraufhin er zu JHWH selbst weiterverwiesen wird.⁴

² Für eine Gesamtdarstellung vgl. Rainer Albertz, *Elija. Ein feuriger Kämpfer für Gott* (BG 13), Leipzig 2006.

³ In diesem Zusammenhang muss auch auf die Jona-Erzählung verwiesen werden, die eine besonders eindrückliche Form der Rückholung eines entlaufenen Propheten schildert.

⁴ Die Einheitsübersetzung (EÜ) ist an dieser Stelle irreführend, wenn es heißt: „Da antwortete der Herr ...“; im Hebräischen ist kein Subjekt genannt, daher kann sich die Verbform nur auf den „*d'bar JHWH*“ zurück beziehen. Nach dem Text der EÜ verweist der „Herr“ jedoch völlig unlogisch auf sich selbst weiter: „Komm heraus, und stell dich auf den Berg vor den *Herrn!*“

Dem Erscheinen Gottes gehen jedoch mächtige Naturgewalten voraus; stereotyp heißt es dazu, dass ‚Gott nicht in ihnen‘ ist. Aus der folgenden „Stimme eines verschwebenden Schweigens“ (*qôl d'mâmâh daqqâh*)⁵, in welcher Elija die Präsenz Gottes erahnt, ertönt jene „Stimme“ (*qôl*), welche ihn zum zweiten Mal nach dem Grund seines Hierseins fragt. Wiederum antwortet Elija mit denselben Worten (V. 14).⁶ Da nun tatsächlich Gott selbst darauf antwortet (V. 15), erweist sich die Ahnung Elias als richtig; Gott ist wirklich anwesend und (er-)hört Elias Klage. Das ist gewiss der wichtigste Moment in der Überwindung von Elias Verzweiflung!⁷ Die Antwort Gottes aber lässt staunen, denn sie geht mit keinem Wort auf Elias persönliche Not und Gefährdung ein. Gott kündigt kein direktes Eingreifen an, und der Eindruck, den Elija bisher gewonnen und vor Gott beklagt hatte, dass nämlich ‚Gott nichts tut‘, wird nicht verscheucht. Elija bekommt vielmehr drei Aufträge, die eher ‚nebensächlich‘ erscheinen, sich in der folgenden Erklärung jedoch als ein längerfristiges und großflächiges Konzept

zur Überwindung der gegenwärtigen Zustände erweisen: Mit Salbungsakten soll Elija die Machtverhältnisse im syrisch-israelitischen Raum umstürzen, auf dass der Abfall von JHWH gerächt werde. Was aber bedeuten diese Aufträge für Elija selbst? Sind sie eine ‚Antwort‘ auf seine eigene Verzweiflung, seinen Misserfolg und seine Ohnmacht als Prophet? Sieht man die Aufträge im Kontext dessen, was man im Alten Orient in politischer Hinsicht von einem Propheten erwarten bzw. befürchten konnte, so sind sie eine enorme Bestätigung der Macht und des Einflusses. Denn sowohl die Kundgabe der göttlichen Erwählung eines Menschen zum König wie auch die der Verwerfung (eines Herrschers) lagen zu Zeiten in der Hand des Propheten.⁸ Kein Wunder also, wenn Israels Könige an ihrem Hof Propheten anstellten, welche in ihrem Sinne zu agieren verpflichtet waren.⁹ Gottes Auftrag, in Damaskus Hasaël zum König zu salben und in Israel Jehu, ist also eine deutliche Bekräftigung der Macht Elias angesichts aller Gegner.¹⁰ Die ‚Salbung Elischas an seiner Stelle‘ (V. 16b) lässt sich dagegen als Rücksichtnahme Gottes ver-

⁵ So m. E. jene die Dramatik des Ereignisses besser wiedergebende Übersetzung von Martin Buber.

⁶ Die Wiederholung ist bedingt durch die bewusst gesetzte Steigerung vom „*d̄bar JHWH*“ zu „*qôl*“; ein literarkritischer Eingriff in den Text würde also die feine Struktur des Textes zerstören.

⁷ Auch bei Ijob ist es nicht anders. Dass Gott für Ijob erfahrbar wird, indem er antwortet, ist der entscheidende Punkt.

⁸ Samuel ist ein Beispiel dafür, da er Israel seinen ersten König offenbart (vgl. 1 Sam 9–10) und später auch wieder verwirft (1 Sam 15), um David an seiner Stelle zu salben (1 Sam 16). Natan bestätigt die bleibende Gunst Gottes für das Haus Davids (vgl. 2 Sam 7) und greift entscheidend in die Nachfolgekämpfe ein (vgl. 1 Kön 1). Achija von Schilo wiederum sagt Jerobeam die Königsherrschaft über die zehn Stämme des Nordens an (vgl. 1 Kön 11,29–40), aber auch den Sturz wegen der Untreue gegenüber JHWH (vgl. 1 Kön 14).

⁹ Vgl. z. B. 1 Kön 22. Aus dem Alten Orient ist uns das Beispiel eines Amtseides für Orakelpriester überliefert, und im Vasallenvertrag Assurbanipals gibt es die Verpflichtung, aufrührerische Propheten anzuzeigen.

¹⁰ Dass die Ausführung erst durch Elischas (vgl. 1 Kön 8,7–15) bzw. durch einen Jünger Elischas (vgl. 2 Kön 9,1–10) erfolgt, spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, denn sie ist ja an die Berufung Elischas durch Elija gebunden. Vielleicht ist diese Rückbindung auch der Grund dafür, dass die Berufung Elischas auf diese sonst nicht mehr bezeugte, durch einen Menschen vermittelte Art erfolgt.

stehen, weil Elija von der Last des Gedankens befreit sein soll, dass ‚nur er allein noch übrig ist‘ (vgl. V. 14b).

Zusammenfassend kann die Strategie der ‚Heilung‘ Elias von seiner Berufskrise so beschrieben werden, dass Gott ihn zuerst nur behutsam durch einen ‚Engel‘ ins Leben zurückholt, der ihm die Kraft gibt, seine Klage unmittelbar am Berg Gottes vorzubringen. Dort angekommen und nach seinem Begehr gefragt, wird er mit oder vielleicht gerade wegen seiner bitteren Klage schriftweise durch mehrere ‚Vorboten‘ an die höchste Stelle weitervermittelt und zur unmittelbaren Erfahrung der Gegenwart Gottes selbst geführt. Bei diesem alles entscheidenden Ereignis findet er jedoch bei Gott ein offenes Ohr für die Klage über seine grenzenlose Ohnmacht und kann gestärkt durch klare, die Reichweite von Gottes Macht bekräftigende Anweisungen den Rückweg in seine Welt antreten. Elija weiß nun, Gott ist da und lenkt den Lauf der Geschichte. Und er ist entlastet, weil es keineswegs von ihm allein abhängt, wie die Sache Gottes weitergeht. Diese beiden Erkenntnisse sind offenbar der Ansatz zur Heilung des vom Burnout bedrohten Propheten. Mit einem Blick auf Jeremia soll diese Annahme noch weiter geprüft werden.

2.2 Jeremia: „Weh mir, Mutter, dass du mich geboren“ (15,10)

Vergleicht man die Berufungserzählung des Jeremia mit jener von Mose, so fallen einige Gemeinsamkeiten auf. Wenn Mose schon als Kind über die Wellen des Nil in

die Hände der Pharaonentochter und dadurch an dessen Hof gespült wird, dann zeichnet sich darin bereits eine Bewahrung für die spätere Berufung ab. Im Falle Jeremias jedoch eröffnet Gott selbst, dass er den Jungen schon ‚vor der Geburt für eine besondere Aufgabe ausersehen und geweiht habe‘ (Jer 1,5). Hat Mose eine Sendung zu erfüllen, für die er keine Voraussetzungen mitbringt und die seine Kräfte weit übersteigt, so auch Jeremia, wenn Gott ihn zum ‚Propheten über die Völker‘ (ebd.) bestellt. Wie Mose viele Gründe vorbringen kann, die Aufgabe nicht übernehmen zu können, so verweist auch Jeremia darauf, dass er für diesen ‚Posten‘ ungeeignet sei, weil ihm die nötige Autorität zu reden fehle (1,6).¹¹ So wie Moses Einwände von Gott schlichtweg abgewiesen werden, so geschieht dies auch bei Jeremia: „Wohin ich dich sende, sollst du gehen, und was ich dir befehle, sollst du reden“ (1,7), lautet die lakonische Antwort, die Jeremia jede Eigenverantwortung für seine Rede und jeden Mangel an Stellung nimmt, da Gottes Autorität dahintersteht. Und wie Mose mit Zeichenmacht ausgestattet wird, so bekommt auch Jeremia zeichenhaft Gottes Wort in den Mund gelegt (1,9). Mit dieser Geste wird zudem ausgedrückt, dass Jeremia gemäß der Verheißung von Dtn 18,18 ein ‚Prophet wie Mose‘ sein wird. Daran schließt sich eine Bekräftigung des über die Maßen großen Auftrags: „Heute setze ich dich ein über Völker und Reiche; du sollst ausreißen und niederreißen, vernichten und einreißen, aufbauen und einpflanzen“ (1,10). Nie vorher und nachher hat ein Prophet einen so umfassenden Auftrag aufgebürdet bekom-

¹¹ Die Übersetzung „ich kann nicht reden, ich bin ja noch *so jung*“ gibt das Problem nicht richtig wieder. Denn ein Verweis auf ein zu geringes Alter ist eine schlechte Ausrede; sie wird nämlich von Tag zu Tag schwächer. Jeremia sagt vielmehr, dass er ein ‚Jungmann‘ (*na‘ar*) sei, d. h. ein Mensch in untergeordneter sozialer Stellung, der nicht mit Autorität reden könne. Ein ‚Prophet für die Völker‘ würde jedoch ein Höchstmaß an Autorität brauchen!

men; er kann somit durchaus Mose an die Seite gestellt werden. Ist damit nicht schon ein Burnout vorprogrammiert? Wenn die Ausführung des Auftrags so verläuft, wie es der Text verheißt, sollte die Antwort ein klares Nein sein. Warum sollte Jeremia ausbrennen, wenn er ohnehin nur ‚Mund Gottes‘ (vgl. 15,19) sein soll, und Gott für alles andere verantwortlich ist? Allerdings ist der Berufungsbericht in V. 10 noch nicht zu Ende. Es folgen zwei Visionen: die erste als Bestätigung dafür, dass Gott über die Wirksamkeit seines Wortes wachen werde (V. 11,12), die zweite als Ankündigung eines göttlichen Gerichts, das in und um Juda sowie Jerusalem stattfinden wird (V. 13–16). Diese Ankündigung geht nahtlos über in ein Wort an Jeremia, das ihn auffordert, das Wort des Herrn furchtlos zu verkündigen (V. 17), auch wenn er dafür Feindschaft von allen Seiten ernten werde. Gott verspricht, ihn zu einem Bollwerk zu machen, das nicht überwunden werden kann (V. 18–19). Damit ist Jeremia plötzlich mit einem Auftrag betraut, der sich gegen sein eigenes Volk (und nicht gegen die Völker!) richtet und schärfste Konfrontation bedeuten soll. Man darf also gespannt sein, wie Jeremia mit diesem Auftrag zurechtkommt.

Tatsächlich enthält nun das Jeremia-buch Texte, welche deutlich zum Ausdruck bringen, dass er bei der Durchführung sei-

nes Auftrags in größte Not gerät, weil er die Zuversicht verliert, Gott auf seiner Seite zu haben. Er wendet sich deshalb klagend an ihn und ringt um eine Antwort, warum aller Augenschein gegen die von ihm verkündete Gottesbotschaft spricht (vgl. 12,1; 14,13–16; u. a.) und die Zuhörer das Ein-treffen seiner Worte hohnisch fordern (vgl. 17,15), daruber hinaus gegen ihn vorgehen können (vgl. 11,18–20; 18,18,20; 20,10).¹² In der ersten Klage (12,1–4) hält Jeremia zwar noch grundsätzlich am gerechten Walten Gottes fest, jedoch gibt es darin für ihn auch Unverständliches, insofern Böse-wichte ungestraft bleiben (12,1b–2) bzw. andere Gottes Regiment überhaupt in Ab-rede stellen können (12,4). Gott beantwor-tet diese Anfragen mit der in Gegenfragen versteckten Forderung, Jeremia solle seine Maßstäbe für das festgestellte ‚Ungleich-gewicht‘ berprfen (12,5). So auf sich selbst zurückverwiesen, ortet Jeremia in der nächsten Klage den Grund allen bels in der eigenen Existenz: „Weh, meine Mu-ter, dass du mich geboren ...“ (15,10). Aber Gott lässt auch diese Klage über die verfehl-te Existenz nicht gelten. Folgt man nämlich dem hebräischen Text, dann bekräftigt Gott in einem Schwur, er habe den Pro-pheten sehr wohl für sein Amt genigend gerstet (V. 11)¹³. Er fragt deshalb zurück, ob Jeremia es anders sehen könne (V. 12). Die Antwort kann nur ein ‚Nein‘ sein.

¹² Während Jeremias eigene Klagegebete (vgl. Jer 12,1–6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23 und 20,7–13) die Umstände und Inhalte der Auseinandersetzungen mit diversen Gegnern nur andeuten, sprechen die in Prosa gehaltenen Beschreibungen der Wirksamkeit Jeremias eine deutlichere Sprache (vgl. 20,1–6; 26,8ff.; 37,12–16; 38,3–6; 38,14–28).

¹³ Die EU rekonstruiert die Einleitung von V. 11 nach der Septuaginta („amen“ statt „amar“), die Fortsetzung aber in Anlehnung an den Konsonantenbestand des hebräischen Textes. Ein solches Vorgehen kann nur einen fantasievollen Kompromiss ergeben. Nach dem MT muss die Einleitung von V. 11 heißen: „JHWH spricht“ – so jetzt auch die Neue Zrcherbibel. Der Text des ersten Schwursatzes: „ם לא שׁרֹתָךְ לְטוֹב“ ist auch in der Textüberlieferung mit Varianten ge-spickt. Der gegebene Konsonantentext lässt sich jedoch übersetzen mit: „Fürwahr, deine Aus-rstung ist zum Guten“. Diese Lesart ergibt auf dem Hintergrund der Zusage von 1,18f. einen guten Zusammenhang mit V. 12.

Da aber die Lage nicht besser, vielmehr schlimmer wird, kann Jeremia die Ursache für seine Verfolgung (V. 15), für sein Leben im Abseits von der Gemeinschaft (V. 17) trotz allen Bemühens (V. 16) nur darin finden, Gott selbst müsse es sein, der seine Botschaft nicht decke. Konsequenz ist die radikale Anklage, Gott betrüge ihn (V. 18). Er sieht sich als einen Propheten, den Gott gleichsam fallen gelassen hat. Darauf reagiert Gott mit einer sehr deutlichen Antwort; nur durch eine radikale Umkehr und einen redlichen Umgang mit dem Wort könne Jeremia weiterhin ‚Mund Gottes‘ sein (V. 19). Für diesen Fall aber könne er sich dessen gewiss sein, Gott auf seiner Seite zu haben, die verheiße Ausrüstung (vgl. 1,18) zu bekommen und seine Sache zu einem guten Ende führen zu können (V. 20–21).

Wie Elija, so ist auch Jeremia in seiner prophetischen Tätigkeit an den Punkt gelangt, da ihm jeder Rückhalt von Seiten Gottes zerronnen ist. Wie Elija, so trägt auch Jeremia seine Not zu Gott, steigert diese aber zu einer offenen Anklage. Die Antwort, die er erhält, ist daher entsprechend schärfer. Der Ansatz zur Überwindung der Krise allerdings verläuft in ähnlicher Weise; Jeremia erlebt wie Elija eine einschneidende Gottesbegegnung, die ihn nicht mehr loslässt. Darum kann er seinen Weg weitergehen in der Gewissheit, Gott auf seiner Seite zu haben, auch wenn sich seine Lebens- und Verkündigungssituation weiter verschärft. Die weiteren Gebete ringen daher noch deutlicher um die Verwirklichung der Botschaft (vgl. Jer 17,14–18; 18,18–23), sie unterscheiden sich jedoch von den vorherigen, insofern sie an Gott nicht mehr zweifeln. Fragt man weiter, wie sich für Jeremia die Gewissheit der Nähe und des Beistandes Gottes gezeigt hat, dann gibt das letzte Gebet die entscheidende Antwort. In

eindringlicher Weise schildert Jeremia in 20,7–9, dass Gott ihn in den Augen der Leute gleichsam zum Narren gemacht habe (V. 7), weil er scheinbar zur Unzeit von einem drohenden Unheil sprechen musste und daher veracht und verspottet wurde (V. 8). Diese Situation hat ihn völlig erschöpft, ausgebrannt bis zum Entschluss des Aufgebens, ein ‚anderes Feuer‘ aber in seinem Innern habe ihn nicht losgelassen und zum Reden gezwungen (V. 9). Man wird nicht fehl gehen, in diesem Bild des Feuers jene Erfahrung der Nähe Gottes und der Einwohnung seines Wortes zu sehen, die Elija ganz anders zuteil geworden ist. Von einer ähnlichen Erfahrung reden die Apostel vor dem Hohen Rat (Apg 4,20) und berichtet Paulus im Brief an die Korinther (1 Kor 9,16). Hinter beiden Aussagen liegen ferner vorausliegende Begegnungen, von denen ‚sie reden müssen‘. Elija und Jeremia belegen jedoch, dass diese Begegnungen unter Umständen – wie man sieht mit Erfolg! – erkämpft und erstritten werden müssen.

Dass nicht jede Berufung im Keim schon die Gefahr des ‚Ausbrennens‘ bedeutet, zeigt schließlich das Beispiel des Propheten Ezechiel. Zwar ist auch er in einer ungeheuer intensiven Weise von seiner Aufgabe in Beschlag genommen – die zahlreichen Zeichenhandlungen (vgl. Kap. 4–6; Kap. 12), in die selbst der Tod der Frau einbezogen ist (vgl. Kap. 24), belegen es –, aber sein Verkündigungsauftrag enthält eine wichtige Einschränkung. Als ‚Wächter über das Haus Israel‘ bestellt, haftet er wohl mit seinem Leben für die gewissenhafte Erfüllung seiner Aufgabe. Wenn er aber seine Pflicht getan, seine Warnung gesprochen hat, dann liegt es an den Hörern, wie sie damit umgehen. Einen Erfolgsdruck legt Gott ihm nicht auf (vgl. Ez 3,16–21). Auf diese Weise kann Gott den Propheten wohl mit

schier unglaublichen Aufträgen betrauen (vgl. z.B. 4,4–8.9–17; 12,1–7; 24,15–17), jedoch erdrücken sie ihn nicht, da es nicht seine Sache ist, was sie bewirken. D.h., das Wesen eines ‚Wächters‘ (aber auch eines Boten oder eines Verkündigers) liegt im Mitteilen der wichtigen Nachricht; mehr ist im Auftrag nicht enthalten!¹⁴ Wer sich diese Beschränkung vor Augen hält, vermeidet die Gefahr einer Überforderung. Wer aber möchte nicht – wie die Jünger Jesu – zum Auftraggeber zurückkehren und mit Freude von den Erfolgen berichten (vgl. Lk 10,17)?

3 Die „Reue Gottes“ – ein Anzeichen von Burnout?

Es mag verwegen erscheinen, in der Bibel auch nach einem ‚Burnout Gottes‘ zu suchen. Da aber gerade das Alte Testament bisweilen in einer fast anstößig anthropomorphen Weise von Gott spricht, wird es kaum überraschen, wenn man Texte findet, die eine tiefe Enttäuschung, ja sogar einen Überdruss Gottes zum Ausdruck bringen. Überraschend ist vielmehr, dass man eine solche Stelle schon auf den ersten Seiten der Bibel entdeckt. Nach dem Erzählerlauf von Gen 1–6 ist das Experiment ‚Mensch‘ in den Augen Gottes in kürzester Zeit zu einem totalen Fehlschlag geworden, denn „alles Sinnen und Trachten seines Herzens (war) immer nur böse. Da reute es Gott, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben,

und es tat seinem Herzen weh“ (Gen 6,5–6). Gott beschließt daher die Vernichtung allen Fleisches mit Ausnahme des einen Gerechten, Noach, (vgl. Gen 6,6ff.). Der weitere Verlauf der Ereignisse ist bekannt, ein Detail jedoch wird leicht übersehen: Als Noach mit den Seinen aus der Arche geht, baut er einen Altar und bringt Gott ein Brandopfer dar. Der ‚Duft des Opfers‘ bewegt Gott zum Entschluss, „die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen (zu wollen); denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an“ (Gen 8,21). Wie kommt es zu diesem ‚Umsturz im Herzen Gottes‘, wenn die Flut keine Veränderung des Menschen und seines bösen Herzens mit sich gebracht hat? Die Antwort kann nur sein, dass der vom gerechten Noach initiierte, dankbare Akt der Verehrung Gottes durch ein Brandopfer von Gott als ein wirksames Gegengewicht zur Sünde des Menschen akzeptiert wird. Er zeigt, dass der Mensch auch zu Gutem fähig ist und seine Ausrichtung auf Gott nicht gänzlich verloren hat. „In diesem Sinn macht das Brandopfer des Gerechten die Fehler der Bösen wieder gut, indem es ihnen das göttliche Erbarmen erwirkt.“¹⁵

Nach Meinung dieser urgeschichtlichen Erzählung hat also das erste Brandopfer Gottes Änderung der Haltung dem Menschen gegenüber bewirkt, und durch die Liturgie des Opfers kann auch weiterhin das Böse aufgewogen werden. Gottes Engagement für den Menschen und sei-

¹⁴ Auch die von Jesus ausgesandten Jünger stehen nicht unter Erfolgsdruck; wenn man sie in einem Ort nicht aufnimmt und nicht hören will, sollen sie vielmehr weiterziehen und den Staub von ihren Füßen schütteln. Der Ort aber hat selbst die Konsequenzen der Ablehnung zu tragen (vgl. Mt 10,5–15). Dass die Jünger später wegen des Andrangs der Leute keine Zeit mehr fanden zu essen und deshalb von Jesus zu Rückzug und Ruhe gerufen werden mussten (vgl. Mk 6,30–31), deutet die Gefahr der Selbstüberforderung an.

¹⁵ So Adrian Schenker, Die Stiftungserzählung des Brandopfers. Wie versteht Gen 8:20–21 das Brandopfer?, in: Ders., Studien zu Propheten und Religionsgeschichte (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 36), Stuttgart 2003, 143–154, Zitat 154.

ne Welt ist nicht mehr grundsätzlich von einem ‚Burnout‘ bedroht.

Ein anderes Beispiel ist die Befreiung des Volkes aus Ägypten und die Führung durch die Wüste. Immer wieder erregt hier das Volk durch sein „Murren“ Gottes Unmut und Zorn (Ex 14,24; 16,2.9.28; 17,3; Num 11,1.10; 14,2.11.26; 17,6; u.ö.), sodass Gott nahe dran ist, es zu vernichten (vgl. bes. Num 14,26ff.; 17,8ff.). Besonders dramatisch wird die Lage, als das Volk, während Mose bei Gott auf dem Berg weilt, das goldene Kalb anfertigt (Ex 32). Gott eröffnet Mose den Abfall des Volkes und sagt: „Lass mich, dass mein Zorn gegen sie entbrennt und sie verzehrt. Dich aber will ich zu einem großen Volk machen“ (32,10). Gott ist also am Ende der Geduld mit seinem Volk und will neu beginnen. Da wirft sich Mose in die Bresche und legt Gott in seiner Fürbitte überzeugend dar, dass ein Aufgeben nicht möglich ist. Denn eine Vernichtung des Volkes in der Wüste wäre nicht nur ‚nach außen‘ hin, vor allem

in den Augen der Ägypter, ein enormer Prestigeverlust für Gott, sondern ‚nach innen‘ zugleich ein Bruch des Schwures, den Gott Abraham, Isaak und Jakob geleistet hat, insofern er ihre Nachkommen zahlreich wie die Sterne am Himmel machen und ihnen auch das Land der Verheißung geben wolle (vgl. Ex 32,11–13). Da Gott vor allem das letztere Argument nicht übergehen kann, „ließ sich der Herr das Unheil reuen, das er seinem Volk angedroht hatte“ (V. 14).¹⁶

Noch kritischer ist die Situation, als das Volk durch die Berichte der Kundschafter entmutigt sich neue Anführer geben und nach Ägypten zurückkehren will (vgl. Num 14,1–4). Da erscheint Gott und droht abermals, das Volk zu vernichten. Mose vermag auch dieses Mal Gott mit den Argumenten seiner Fürbitte umzustimmen, wobei er jetzt zusätzlich Gottes Selbstdefinition als des ‚gnädigen und barmherzigen‘ (vgl. Ex 34,6f.) ins Spiel bringt. Freilich, die Generation des Auszugs kann er nicht retten; sie wird mit dem bestraft, was sie in ihrem Unglauben befürchtet hat: Sie werden in der Wüste sterben und das Land nicht sehen! (vgl. Num 14,28–35). Dieses dramatische Ereignis ist sogar in die Gebetsliteratur Israels eingegangen als Mahnung für alle nachfolgenden Generationen, nicht ‚zum Ekel für Gott‘ zu werden wie jene, weil sie ihr Herz verhärteten und Gott auf die Probe stellten, obwohl sie seine Wundertaten erlebt hatten (vgl. Ps 95,8–11).¹⁷

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie sehr das Alte Testament Gott mit seinen Emotionen

Weiterführende Literatur:

T. Veijola, Depression als menschliche Erfahrung, in: *Ders.*, Offenbarung und Anfechtung (BThSt 89), Neukirchen 2007, 158–190; R. Albertz, „Zieh deine Schuhe aus ...!“ Von den Zumutungen Gottes, Leipzig 2001; *Ders.*, Elia, ein feuriger Diener Gottes, Leipzig 2006; Welt und Umwelt der Bibel, Heft 3/2006: Mose. Mittler zwischen Gott und Mensch, Kath. Bibelwerk Stuttgart; E. Wiesel, Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten, Freiburg i. Br., ²1983.

¹⁶ In Dtn 32,26–27 nennt Gott für sich ähnliche Beweggründe zur Schonung: „Ich dachte: Ich will sie zerstreuen, ihr Gedächtnis tilgen unter den Menschen, doch ich scheute die Kränkung durch den Feind: ihre Gegner hätten es falsch ausgelegt und gesagt: Unsere Hand ist mächtig gewesen.“ (Übers. d. Neuen Zürcher Bibel).

¹⁷ Mit Ps 95 wird u. a. auch heute noch die Sabbateingangsliturgie eröffnet.

ernst nimmt. Fragt man, ob die Beispiele mit Burnout in Zusammenhang gebracht werden können, so wird man eher zögern. Zwar ist deutlich davon die Rede, dass Gott tief verletzt und enttäuscht ist. Diese Enttäuschung aber führt nicht zu Inaktivität, sondern zum Ausbruch von Zorn und heftiger Aktivität. Die Überwindung dieser Situation benötigt daher höchste Anstrengungen zur Beruhigung, wie sie Mose in seinen Fürbitten unternimmt, wobei er Argumente vorbringt, die Gott nicht übergehen kann. Treffend ist der dafür verwendete hebräische Ausdruck: „das (vom Zorn verhärtete) Angesicht weich machen“ (**לְמַעַן פָּנִים**) (Ex 32,11). Eine andere Möglichkeit ist – wie bei Noach erfahrbar wird – ein überzeugendes Gegenbeispiel im Verhalten, um Gottes Haltung zu verändern.¹⁸

Nicht verhindern konnten die Propheten jedoch den Entschluss Gottes, Jerusalem samt dem Tempel in die Hand der Feinde zu geben, weil man nicht auf ihre Stimme hörte und das böse Treiben nicht änderte.¹⁹ Ja, Gott selbst verbat sich die Fürbitte wegen der Herzenshärte des Volkes (vgl. Jer 7,16–20; 11,14; 14,11ff. und 15,1). Aber dieses Zorngericht war nicht das Ende der Beziehung, sondern nur eine Maßnahme der Erziehung. Darum lässt Gott dem Volk in der Verbannung folgendes Trostwort ausrichten:

„Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob,
und ihr alle, die vom Haus Israel noch übrig
sind,
die mir aufgebürdet sind vom Mutterleib an,
die von mir getragen wurden, seit sie den
Schoß ihrer Mutter verließen:
Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet,
bis ihr grau werdet, will ich euch tragen.
Ich habe es getan, und ich werde euch wei-
terhin tragen,
ich werde euch schleppen und retten“
(Jes 46,3–4).

Hat damit Gottes Barmherzigkeit den Sieg über den Zorn errungen, sodass die Gefahr überwunden ist, dass Gott am Ende doch noch ‚ausbrennt‘ und das ‚Experiment Mensch‘ aufgibt?²⁰

Der Autor: Dr. Franz Hubmann, geb. 1944 in Mellach, ist Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Veröffentlichungen u.a.: *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21*, Würzburg 1978; *Ezechiel 37,1–14 in der neueren Forschung*, in: I. Fischer/U. Rapp/J. Schiller (Hg.), *Auf den Spuren des schriftgelehrten Weisen (FS J. Marböck)* (BZAW 331), Berlin 2003, 111–128; *Bibelauslegung im Wandel*, in: ThPQ 149 (2001) 125–135.

¹⁸ Ein weiteres Beispiel ist Ri 10,6–16. Gott ist entschlossen, sein Volk wegen des ständig wiederkehrenden Abfalls zu anderen Göttern nicht mehr zu retten; soll es doch jene Götter anrufen! Da setzte Israel alles auf die Karte „dieses eine Mal noch“ und änderte radikal sein Verhalten, sodass Gott ‚in Not kam wegen des Elends Israels‘ (V. 16). Man beachte die massiv emotionale Sprache!

¹⁹ Man lese hierzu die Verkündigung der Propheten Jeremia und Ezechiel; als Stimmen von der Gegenrichtung jedoch auch die Klagelieder, vor allem Kap. 2 mit der drängenden Frage, ob denn solche Gräuel von Gott selbst gebilligt geschehen durften (vgl. V. 20–22).

²⁰ Die Rabbinen haben darüber hinaus aus dem Schriftwort von Jes 56,7: „Ich erfülle sie mit Freude im Haus *meines Gebetes*“ den Gedanken entwickelt, dass auch Gott selbst bete. Sogleich stand die Frage, was Gott bete, und R. Sutra ben Tobia antwortete im Namen von Rab: „Es möge mein Wille sein, dass meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinge, dass meine Barmherzigkeit sich über meine Eigenschaften (des Rechtes) wälze, damit ich mit meinen Kindern nach der Eigenschaft der Barmherzigkeit verfare und nicht streng nach dem Recht“ (vgl. bBer 7a).