



Der Fall ›Hiob‹

Religionspsychologie als Provokation

Norbert Endres

I. Randständige Wirklichkeit?

Religionspsychologie als Aufforderung zur Selbsterfahrung von Psychologie und Psychologen

Es ist merkwürdig. Soweit wir denken können haben Religionen immer ungeheuer viel bewegt: Sie haben Sicherheiten versprochen und Visionen angeboten; sie haben Kunst mitgestaltet und Lebensformen bis ins einzelne geregelt; meist haben sie das ihnen Fremde bekriegt, zugleich aber auch in den eigenen Reihen wirkungsvolle Ketzer hervorgebracht. Die Psychologie jedoch hat diese Wirklichkeit nur selten bearbeitet. Sie hat sich auch mit dem, was das theologische Denken als Form kultureller Selbstbehandlung im Lauf der Jahrhunderte auf seine Weise schon ›begriffen‹ hat, kaum beschäftigt.

Religion scheint für Psychologen eine eher randständige Bedeutung zu besitzen. Es gibt kein Fach ›Religionspsychologie‹ in den mittlerweile doch sehr ausgeweiteten und bis ins einzelne gehenden Studienordnungen der akademischen Psychologie. Es ist auch nicht sichtbar, daß an einem Psychologischen Institut ein entsprechender Lehrstuhl eingerichtet wäre. Um die Jahrhundertwende beschäftigten sich zwar große Psychologen mit dem Thema Religion – W. James (1914) in den USA, W. Wundt (1905/1906) in Deutschland. Weitergeführt wurden ihre Ansätze aber nicht.

In Wien gab es in den 20er Jahren wohl auch einmal ein religionspsychologisches Forschungsinstitut und den Sitz einer internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie. In der offiziellen Psychologie selbst wurde das aber nicht weiter registriert. Das gilt in gleicher Weise für den Versuch einer experimentellen Begründung von Religionspsychologie (vgl. Girgensohn 1921).

Es ist bedeutsam, daß dann doch, vor allem in Konzepten von Therapie, viel Religiöses in Form von Heilsversprechen aufzutau-chen scheint (vgl. auch Dellen 1972). Manchmal bricht die Randständigkeit des Gegenstandes Religion auch auf, wie das jetzt im Fall E. Drewermann zu beobachten ist. Bezeichnenderweise wird Drewermann jedoch von Psychologen genauso beargwöhnt wie von Theologen. Religionspsychologie zu betreiben, macht wahrscheinlich wie ein Spiegel unangenehm spürbar, wie wenig Psychologie oft in der Lage ist, komplex erfahrene Wirklichkeiten zu rekonstruieren. Wie weit kommt auch die Zusammensetzung von ›Emotion‹ und ›Kognition‹ oder gar ein ›S-R-Denken‹ beim Versuch zu verstehen, was Menschen beispielsweise an Ostern zwei Stunden in einem Mitternachts-Gottesdienst zusammenhält oder was einen islamischen Fundamentalisten einen ›Heiligen Krieg‹ führen läßt?

Vieles spricht dafür anzunehmen, die Randständigkeit des Gegenstandes Religion in der Psychologie habe einen dynamischen Sinn. Religionspsychologie könnte ihn gefährden.

Dazu kommt eine Entsprechung bei den Psychologen selbst. Man kann beobachten, daß das Thema ›Religion‹ im einzelnen und bei vielen biographisch weit mehr besetzt und mit viel mehr ›stillgehaltener‹ Auseinandersetzung verbunden ist, als dem äußerlich gezeigten Psychologen-Bild nach vermutet werden kann.

Deshalb die erste These: Religionspsychologie zu betreiben, beinhaltet eine Aufforderung zur Selbsterfahrung von Psychologie und als Psychologe, die lieber gemieden wird. Es ist eine beunruhigende Aufforderung zu einem weiteren Sich-Verstehen-Lernen gegen die bisherigen Selbstverständlichkeiten.

II. Auch nach Freud sind nicht alle Fragen beantwortet.

Religionspsychologie als stetige Herausforderung von Übergängen

In der Psychoanalyse S. Freuds und den Arbeiten seiner Schüler hat es die Randständigkeit des Gegenstands Religion so nicht gegeben.

Im Gegenteil. Freud hat das Thema Religion bekanntlich immer wieder explizit und sehr engagiert aufgegriffen (vgl. dazu Scharfenberg 1979).

Zuerst geschah dies, als er die Psychologie der Zwangsneurose systematisch zu fassen suchte und ihm dabei die Parallelen zur Religionsausübung und deren Ritualen auffiel (rational nicht begründbar, symbolisch). Der Schritt zur Auffassung von Religion als einer »universellen Zwangsneurose« legte sich unmittelbar nahe (Freud 1907, 139).

Religion erschien von daher für Freud als eine Produktion, die eine »regressive Erneuerung der infantilen Schutzmächte« darstellt. Gott ist darin »nichts anderes als ein überhöhter menschlicher Vater« (Freud 1910, 195). Der Ödipuskomplex wird damit zum Kern-Komplex auch der Religion. Deren Substanz schnurrt dabei allerdings auch sehr zusammen auf ›Tabus‹ und zwangsartig wirkende ethische Vorschriften.

Die Frage nach deren Herkommen und dem für das menschliche Leben so grundlegenden Schuldproblem sucht Freud dann in »Totem und Tabu« zu beantworten. Die individuelle Perspektive wird hier durch eine mythologische Konstruktion des Mords am mächtigen Urhordenvater ergänzt (Freud 1912, 175).

Zufrieden war Freud mit den so gefaßten Einsichten in das Getriebe von Religion aber noch nicht. In »Die Zukunft einer Illusion« (1927) bringt er von seinem zentralen Konzept der »Wunscherfüllung« aus einen weiteren Ansatz in das Verständnis von Religion ein. Als deren hervorstechendstes Merkmal stellt er jetzt ihren illusionären Charakter, d.h. ihre Ableitung aus menschlichen Wünschen, heraus. Von daher wird die Auffassung verständlich, daß Religion letztlich nicht das Leben in seiner Weiterentwicklung fördere, sondern es eher behindere.

Man kann sich diesen Analysen weitgehend anschließen, wenn man nicht meint, damit alles gesagt zu haben. Denn ein volles Verständnis der Produktionsvielfalt von Religion ist – ähnlich wie beim psychologischen Verständnis von Kunst – in diesem ›reduktiv-kausalen‹ Blick nicht möglich.

Vor allem nicht, wenn man über die Tatsache hinaus auch nach der jeweiligen Eigenart einer bestimmten Religion und nach ihrer spezifischen Entwicklungs- und Werkgeschichte fragt, wie das C.G. Jung getan hat (s.u.).

So gesehen gehen die Fragen der Religionspsychologie weiter. Freud hat das im übrigen wohl selbst verspürt. Denn am Ende seines Lebens nahm er die psychologische Auseinandersetzung mit der Religion noch einmal auf.

Er war längst nicht mehr der Meinung, daß religiöse Vorstellungen nur als Wunscherfüllungen zu verstehen seien. Religiöse Lehren teilen vielmehr auch eine »historische Wahrheit« mit. Das stellt er in der Arbeit über »Moses und die monotheistische Religion« (Freud 1939, 236) heraus. Vergangenes kehrt wieder. Wie? Über eine »archaische Erbschaft« (Freud 1939, 204f). Freud rückt da erstaunlich nah an C.G. Jungs Auffassung vom »Kollektiven Unbewußten« heran; und an Universales über den Ödipuskonflikt hinaus? (vgl. auch Scharfenberg 1979, 236).

Für den Workshop ermöglichten die mit Freud verbundenen Beobachtungen eine zweite, weiterführende These:

Religionspsychologie fordert immer wieder Übergänge heraus – bei Freud selbst (1), über Freud hinaus (2), bis an die Grenze des psychologisch Faßbaren? (3).

III. Hiob – Bewegung von Ungeheurem

Religionspsychologie als Aufforderung zum Leiden-Können des Ganzen als Paradox

›Hiob‹ als Fall zu behandeln, ermöglicht es, die bisherigen Thesen zur Religionspsychologie zu überprüfen, vor allem aber auch inhaltlich konkret weiterzuführen. Methodisch fordert es dazu auf, das biblische Buch Hiob als ein Ereignis in der Kultivierungsgeschichte des Seelischen (etwa 5./6. Jahrhundert v. Chr.) zu sehen und zugleich die erzählte Geschichte als Bild für ein bestimmtes seelisches Konstruktionsproblem und seine Transfigurationen zu verstehen.

Bevor dieses und mit ihm der behauptete Gewinn religionspsychologischer Bemühungen herausgestellt werden kann, soll deshalb zunächst versucht werden, die im Buch Hiob erscheinende (Ausbruchs-)Bewegung von Ungeheurem und seine Wendungen überhaupt erst einmal zur Sprache zu bringen. Der Text selbst mit seinen eindringlichen Bildern (vgl. Neue Jerusalemer Bibel, Stuttgart 1985) sowie einzelne Beschreibungen von E. Bloch (1968), C. G. Jung (1952) und S. Kierkegaard (1843) bieten sich dafür an.

1. Die »Fakten« der Geschichte

Die Geschichte beginnt damit, daß Satan – einer der Gottessöhne – mit Gott eine Art Wette abschließt.



Satan setzt darauf, daß Hiob, ein gottesfürchtiger Mann ohne Tadel, Gott verfluchen wird, sobald ihm alles genommen würde.

Das Schlimmste, was man sich denken kann trifft Hiob: Bis auf sein Leben verliert er buchstäblich alles.

Vier Freunde kommen, um ihn zu trösten.

Als er darauf beharrt, zu Unrecht von Gott geschlagen zu sein, entwickelt sich eine heftiger Redestreit.

Erst als Gott selber in gewaltiger Erscheinung zu Hiob redet, schweigt Hiob.

(In einem Epilog, der formgeschichtlich eine Nachbearbeitung darstellt, die nicht vom Dichter des Hiob-Buches stammt(!), wird berichtet, wie Hiob seinen Besitz und alles, was er hatte, zweifach zurückerhält. Psychologisch gesehen ist das eine Art Ungeschehen-Machen der provokativen Erfahrung, von der das Buch berichtet).

2. Die Hiob-Geschichte in teilnehmender Beschreibung

Beschreibt man offen und läßt sich auf das Berichtete ein, so fällt auf, daß sich auf die Wette Satans mit Gott hin in kürzester Zeit, sozusagen Schlag auf Schlag, Gewaltverbrechen häufen: Hiob wird

seiner Herden beraubt. Seine Knechte und mehr noch seine friedlich miteinander feiernden Söhne und Töchter werden umgebracht. Und weil das offensichtlich nicht genug ist, wird Hiob zusätzlich mit schlimmstem Aussatz geschlagen, so daß er schließlich den Tag seiner Geburt nur noch heftig verfluchen kann und ruft:

»Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg...
und verschied nicht gleich?
Weshalb nur kamen Knie mir entgegen,
wozu Brüste, daß ich daran trank?
Still läg ich jetzt und könnte rasten,
entschlafen wäre ich und hätte Ruh« (3;11-13).

Das Leben und der Gedanke an das Lustvollste sind ihm so zum Ekel geworden, daß er – »die Haut ... schwarz« und mit »von Fieberglut brennenden Knochen« (30,30) – zum Grab ruft: »Mein Vater bist du« und zum Wurm »Meine Mutter, meine Schwester!« (17,14).

Da ist Leiden an der Grenze des Erträglichen spürbar. Gesteigert wird es nur noch durch die seelischen Torturen, die die Freunde Hiob mit ihren klugen, auf Einsicht pochenden Reden bereiten.

Zunächst sind sie ja auch vom Leid Hiobs sichtlich betroffen. Sie streuen sich Asche auf's Haupt und sind stumm – 7 Tage lang.

Als aber Hiob anfängt zu klagen und seine Not herauszuschreien, können sie das nicht ertragen. Sie meinen, ihn durch beruhigende Worte trösten zu müssen. Dabei fahren sie alle vorgefertigten Klischees der Tradition auf. »Paragraphen über des Lebens Vollkommenheit« apostrophiert sie Kierkegaard sarkastisch und empört zugleich; Paragraphen, »wie ihn die beamteten Tröster, steifen Zeremonienmeistern gleich, den einzelnen vorschreiben, daß es nämlich in der Stunde der Not ziemlich sei zu sprechen: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt – nicht mehr und nicht weniger ... Ebenso wie man ›Prosit‹ sagt zu einem Niesenden« (Kierkegaard 1843, 68).

Von den ersten Reden der Freunde an schon ist deutlich: Leiden kann nicht einfach stehen gelassen und »gelitten« werden. Herauskommen »leidige Tröster«, in denen sich ein ganzes Wirklichkeitsbild verteidigt – alles andere als hilfreich.

Aber das ist nur der Anfang:

Die Freunde werden zunehmend aggressiv und Trostabsichten wandeln sich in Vorwürfe, als Hiob seine Klagen mit einer Anklage

verbindet und es sich nicht ausreden läßt festzustellen, daß Gott offensichtlich auch ungerecht handelt: daß »Fromme verdorren«, Schlechte und Rechtlose dagegen durchaus blühen, daß Frevler am Leben bleiben, »alt werden und stark an Kraft«. Und daß es »Lügentüncherei« sei, das nicht zu sehen (21; 12,4).

Es ist ein langes wortgewaltiges Hin und Her. Ein Gegeneinander, in dem Hiob spürt, wie ihn der »Schmerz zu erschöpfen droht«, wie sein Verfall schon als Zeuge wider ihn aufzutreten scheint und wie ihn »Gottes Zorn zerreißt, ihn befiehlt und er sich dem Bösen preisgegeben fühlt (16;8-10).

Es ist ein wirklich hartnäckiges Gegeneinander, in dem Hiob aber doch an seiner Wahrnehmung festhält: »Gott hat mir mein Recht gebeugt. Er hat mir mein Recht genommen« (196). Deshalb will Hiob mit ihm rechten. Er will seinen Standpunkt erklären – vor Freunden und vor Jahwe.

»Bis ich verscheide«, sagt er, »beharre ich auf meiner Unschuld. An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht« (272-6).

Jahwe solle ihn vorladen und ihn zur Rede stellen oder wenigstens die Klage vorbringen lassen. Das wäre doch das Mindeste.

Dabei sagt Hiob etwas sehr Bedeutungsvolles (16;19-21. Hervorh. N.E.):

»Schon jetzt, siehe lebt im Himmel mir ein Zeuge,
mir ein Mitwisser in der Höhe ...
zu Gott blickt tränend auf mein Auge,
daß er Recht schaffe dem Manne *gegen* Gott.«

Für die Freunde ist das unerhört. Dreimal geht das hin und her im Redestreit. Und dann noch ein vierter Auftritt – die Rede Elihus, der nicht aushält, daß die drei Freunde Hiob nicht zur »Einsicht« bringen können. Zum Ende kommt dieses Gegeneinander erst, nachdem Jahwe selbst geredet hat (38-41). Allerdings in einer merkwürdigen Weise. Auf die Fragen Hiobs geht er gar nicht ein. Vielmehr kommt er selbst mit Fragen: »Wer ist es, der so fehlt an Weisheit?« ist die erste Frage, wie die einschüchternde eines »Schuloberhauptes« (Bloch). Und die zweite: »Wo warst Du, als ich die Erde gründete?« In kräftigen, fast naturdämonischen Bildern prasselt das weiter auf Hiob ein (42;1-6):

»Wer setzte der Erde ihre Maße?
Du weißt es ja!

Wer verschloß das Meer mit Toren,
als schäumend es dem Mutterschoß entquoll ...?»

und

»Hast du je in deinem Leben
dem Morgen geboten,
dem Frührot seinen Ort bestimmt ...
Haben sich die Tore des Todes geöffnet,
Hast du der Finsternis Tore geschaut?«

Es ist eine Einschüchterungsrede, mit der Jahwe Hiob begegnet.
Und er scheut nicht, die gewaltigsten Naturwesen einzusetzen von
Behemot, dessen

»Knochen sind Röhren von Erz,
wie Eisenstangen sein Gebein«

bis hin zu Leviathan, aus dessen

»Maul fahren brennende Fackeln,
feurige Funken schießen hervor.
Rauch dampft aus seinen Nüstern,
wie aus kochendem heißen Topf.«

Welche Bilder sind das und welche Macht?

Auf diese Demonstration und Lektion hin antwortet Hiob nur
noch:

»Ich habe erkannt, daß Du alles vermagst,
kein Vorhaben ist Dir verwehrt.«

Und vielsagend nimmt er eine Frage Jahwes auf:

»Wer ist's, der ohne Einsicht
den Rat verdunkelt?«

Und fährt fort:

»So habe ich denn im Unverstand geredet
über Dinge, die zu wunderbar für mich
und die ich nicht begriff ...
Vom Hörensagen nur hatte ich von Dir vernommen;
jetzt hat mein Auge dich *geschaut*.
Darum widerrufe ich und atme auf
in Staub und Asche« (Hervorh. N.E.).

Welche Wendung ist das? Nach all dem Kampf von Rede und
Gegenrede darf man psychologisch festhalten: Sicher nicht das blin-
de Dulden des »Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen.
Gelobt sei der Name des Herrn!«; sondern Leiden-Können, das als
Können Sehen voraussetzt. Das ist schon eine neue Kategorie.



3. Psychologisierung

C.G. Jung, dessen Verständnis der Hiob-Dichtung dem Workshop als Anstoß und auch als Leitfaden diente (Jung 1952), geht davon aus, daß Hiob in Gott eine »totale innere Gegensätzlichkeit« sieht. Zum Ausdruck kommt dabei: Gott ist »nicht gespalten, sondern eine *Antinomie*« (396).

Hiob wird aber angesichts der Schwierigkeiten, die mit solchem Sehen verbunden sind, nicht an der Einheit Gottes irre. Das ist das Große und auch das Neue! Hiob sieht vielmehr klar, daß Gott sich im Widerspruch mit sich selbst befindet und zwar dermaßen total,

daß Hiob gewiß ist, *in* Gott einen Helfer und Anwalt *gegen* Gott zu finden. So gewiß ihm das Böse ist, so gewiß ist ihm auch das Gute in Jahwe (396).

Das ist die Erfahrung von Paradoxem als Letzttheit. Auch heute ist sie eher ungeheuerlich als vertraut. Und wenn man in der Psychologie sucht, dann begegnen einem – falls überhaupt in Totalitäten gedacht und mit ihnen gerechnet wird – eher nur die »gute Gestalt« oder relativ einfach bestimmte »systemische Ganzheiten«.

Damit ist aber der Fall Hiob noch nicht bestimmt. Das Dramatische und Kritische ist, daß Gott – im *Bild* jetzt wieder gesprochen – von dieser seiner Gegensätzlichkeit nichts weiß und darüber keinerlei Krisenerfahrung besitzt, d.h. trotz »Allwissenheit« sich noch gar nicht wirklich selbst versteht.

Er hätte ja angesichts dieser Lage den Lobpreisungen seiner Gerechtigkeit Einhalt gebieten müssen. Umgekehrt hätte er sich gar nicht so leicht und so schnell vom Satan die Zweifelsgedanken an der Treue Hiobs einreden lassen dürfen. Warum sollte denn der (unmoralische) Versuch gemacht werden, Hiobs Treue auf die Probe zu stellen und dann noch so grausam?. Sinn gibt das nur, wenn man wie C.G. Jung festhält: Gott hat keine Selbstreflexion darüber. Satan wird als seine andere dunkle Seite verstehbar. Die Gegenrede am Schluß der Geschichte und ihre gewaltige Größendemonstration scheint diese andere Seite zum Adressaten zu haben und gar nicht den doch schon so geschlagenen Hiob.

Psychologisch sind solche Projektionen seit Freud nichts Überraschendes mehr. Das bedeutet aber: Hiob sieht das – das Gegensätzliche in Einem! Und er läßt es sich auch nicht ausreden. Das spitzt das Problem zu. Es ist sozusagen ein Entwicklungsskandal: Ein »Mensch« sieht mehr als »Gott«.

Das hat es bis dahin, soweit sichtbar, noch nicht gegeben. Im Sich-Verstehen-Lernen des Seelischen ist offensichtlich ein (geschichtlicher) Punkt erreicht, an dem sich Wirklichkeits-Erfahrungen und gelebtes Gottesbild nicht mehr »einfach« durch unbewußte Abspaltungen »zusammenhalten« müssen. Das Buch Hiob als Ausdruck krisenhafter Zuspitzung beschreibt eine recht beunruhigende Entwicklungsaufforderung an das Wirklichkeitverständnis im Ganzen und seine im Gottesbild gefaßte Selbstbehandlung.

Der Epilog mit seiner Nachbearbeitung zeigt, wie schwer erträglich diese Aufforderung für die Zeit war. Und das Festhalten daran

macht deutlich, wie letztlich unerledigt sie auch heute noch ist. Dennoch hat sie gewirkt. Daß C.G. Jung in der Entwicklung des christlichen Glaubens an die Menschwerdung Gottes die entsprechende »Antwort auf Hiob« sieht, spannt einen kühnen Bogen, gibt von hier aus aber psychologisch gesehen guten Sinn.

Zusammenfassend eine dritte These:

Religionspsychologie fordert die Kategorienentwicklung und Positionsbestimmung der Psychologie besonders heraus. Im Fall »Hiob« rückt sie vor allem das Paradoxe seelischer Ganzheiten und das damit verbundene Leiden (-Können?) in den Blick.

IV. »Alltag behandelt den All-Tag«

Religionspsychologie als Methode

›Fächer‹ bilden sich in der Psychologie zweifellos immer auch dadurch heraus, daß bestimmte Lebensbereiche in einem Maße bedeutsam und fragwürdig werden, wie das vorher nicht der Fall war. ›Freizeitpsychologie‹, ›Sportpsychologie‹ u.ä. sind Beispiele dafür. Wie sieht das im Fall ›Religionspsychologie‹ aus? Schwindet nicht umgekehrt ihr Gewicht und auch ihre Rechtfertigung in dem Maß, in dem – wie zu beobachten ist – Religion in der gesellschaftlichen Wirklichkeit bedeutungslos zu werden scheint? Bleibt für Religionspsychologie so vielleicht nur eine historische Aufgabe?

Geht man vom Wandlungscharakter des Seelischen aus, so ist anzunehmen, daß sich die Wirklichkeit von Religion nicht einfach auflöst. Und bestimmt man Religion psychologisch – etwa wie C.G. Jung, der darunter »die sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren« versteht, erfahrbar jeweils als die »Mächte« oder als die höchsten Werte eines Lebens (Jung 1940, 4) –, dann kann man weiter annehmen, daß das in den besonderen Lebensformen vertrauter Religionen schon ermöglichte Sich-Verstehen des Seelischen weitergeführt sein wird in einem neuen Sich-Verstehen durch banalere Alltagsformen; bei Jugendlichen beispielsweise durch regelmäßigen Besuch der »World Of Music (WOM)« o.a.

Die Psychologisierung des biblischen Hiob-Buches hat in Blick gebracht: ›Hiob‹, im fordernden Festhalten seiner Erfahrung und in seinem darauf folgenden Schweigen, behandelt ›Gott‹. Die von W. Salber geprägte Formel »Alltag behandelt den All-Tag« (1989, 198)

kann parallel gelesen werden. Sie beschreibt mehr als eine Wortspielerei. Für die akademische Psychologie im ganzen stellt sie eine recht provokative Entwicklungsperspektive heraus.

Die ›Religionspsychologie‹ kann dazu einiges beitragen. Sie wird – das ist die vierte These – als eine Form der Alltagspsychologie zur *Methode*, die sichern hilft, daß im gewohnten psychologischen Geschäft sich nicht der ›usus delphini‹ durchsetzt, sondern das Bewußtsein lebendig bleibt, es mit einer ungeheueren Verwandlungswirklichkeit zu tun zu haben.

Literatur

- Bloch, E. (1968): Atheismus im Christentum. Gesamtausgabe, Bd. 14, Frankfurt (148-166)
- Das Buch Ijob, Neue Jerusalemer Bibel, Einheitsübersetzung. Stuttgart 1985
- Dellen, R. (1972): Wissenschaftliche Psychologie und Glücklichere Welten. In: Salber, W. (Hg): Perspektiven Morphologischer Psychologie II. Ratingen (15-28)
- Freud, S. (1907): Zwangshandlungen und Religionsübungen. Ges. Werke VII, London 1943 (127-139)
- (1910): Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Ges. Werke VIII (127-211)
- (1912): Totem und Tabu. Ges. Werke IX
- (1926): Die Zukunft einer Illusion. Ges. Werke XIV (323-380)
- (1939): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Ges. Werke XVI (101-246)
- Girgensohn, K. (1921): Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig
- James, W. (1914): Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig
- Jung, C.G. (1940): Psychologie und Religion. Ges. Werke Bd.11, Zürich 1963 (1-117)
- (1952): Antwort auf Hiob. Ges. Werke Bd.11, Zürich 1963 (385-506)
- Kierkegaard, S. (1843): Die Wiederholung. Gesammelte Werke, 5. und 6.Abtlg., Düsseldorf 1955 (3-97)
- Müller, H.P. (1978): Das Hiobproblem. Darmstadt
- Salber, W. (1988): Psychologische Märchenanalyse. Bonn

- (1989): Der Alltag ist nicht grau. Bonn
- Scharfenberg, J. (1979): Freud und die Religion. In: Condrau, G. (Hg) (1979): Transzendenz, Imagination und Kreativität. Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Zürich (231-238)
- Wundt, W. (1905/1906): Völkerpsychologie. Bd.II, 1.u.2. Halbband (Mythus und Religion), Leipzig

Verzeichnis der Abbildungen

- S. 376: William Blake (1825): The just upright man is laughed to scorn. Buchillustration zu: The Book of Iob. London
- S. 381/385: Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob. Aus: Huber, P. (1986): Hiob – Dulder oder Rebell? Düsseldorf