

Dann wär' ich nicht mehr da.

Der Todeswunsch Ijobs als Element der Klagerhetorik

CHRISTIAN FREVEL

Es ist in der Ijob-Exegese weithin anerkannt, dass „der mehrfach variierte Todeswunsch ... ein eigenständiges Motiv darstellt“,¹ das von M. Köhlmoos sogar als „das stärkste narrative Element“² in den Ijob-Klagen bezeichnet wird. Doch wie dieses Motiv textpragmatisch einzuordnen ist, bleibt umstritten und je von der Gesamtdeutung des Ijob-Buches abhängig. Die Spannbreite reicht dabei von der romantischen Verklärung des Todes über den Verzweiflungsakt eines verzagten Ijob, der nur noch im Tod Rettung vor dem willkürlichen und grausamen Gott finden kann und den zynischen Wunsch, jeder Tod sei besser als das unerträgliche Leiden bis hin zum Tod als letztem Mittel in der Argumentation gegen Gott. Am Beispiel der ersten Ijobrede im ersten Redegang soll die Pragmatik des Todeswunsches im Folgenden untersucht werden, wobei auf den Kontext der Argumentation und deren intratextuelle Verwobenheit im Buch Ijob ein besonderes Augenmerk gerichtet werden soll.³ Das Ziel ist eine exemplarische Einordnung des Todeswunsches in die rhetorische Pragmatik der Ijob-Reden.

Ijob 6,8–10

In seiner ersten Gegenrede durchkreuzt Ijob den fürsorglich gemeinten, aber falschen Rat des ersten Freundes unmittelbar zu Beginn seiner Rede.⁴ Dieser hatte ihm – noch etwas unsicher – in Ijob 5,8 nahe gelegt, sich an Gott zu wenden (אֱלֹהִים אֲדַרְשׁ אֱלֹהִים), aber dabei den Abstand zwischen Gott und Mensch ins Unermessliche gesteigert (Ijob 4,17–20). Ijob solle die Zucht des Allmächtigen nicht verwerfen (מִוֹסֵר שְׂדֵי אֱלֹהִים), in Demut

die klagende Suche nach Gerechtigkeit in seinem Leben aufgeben und auf das heilende Handeln Gottes vertrauen. In Aufnahme von Hos 6,1 – und wegen des מָחַר auch Dtn 32,39 – verweist Elifas auf die heilende Zuwendung Gottes: Er schlägt, aber seine Hände heilen auch (Ijob 5,18). Gegen die Unschuld Ijobs stellt er dessen vermutete Schuld. Unter der Voraussetzung von Schuldeingeständnis und Gottesfurcht (Ijob 4,6f) werde Gott ihm jedoch Rettung, Ruhe, Geborgenheit, Hoffnung, Kinderreichtum, langes Leben, Heilung und Heil schenken (Ijob 5,18–26). Am Schluss rahmt das adhortative Heilsversprechen noch einmal die Aufforderung an Ijob, seine Sicht der Dinge zu verändern (וְאַחַר דַּעֲלֶיךָ Ijob 5,27).

Ijob nimmt den Faden in seiner ersten Gegenrede auf, wendet sich jedoch nicht wie vorgeschlagen an Gott, sondern an die Freunde und beteuert seine Unschuld. Sein Leid ist so schwer, dass er klagen *muss*, ohne dabei auf die Konsequenzen zu achten (Ijob 6,1–3). Die weisheitliche Beherrschung hält den Schwall seiner Worte nicht mehr zurück. לַעַץ in V. 3 qualifiziert seine Worte nicht als *irre* (so Luther und die Einheitsübersetzung), sondern bringt im assoziativen Spiel mit לַעַץ das Unbeherrschte zum Ausdruck (vgl. Spr 20,25; 23,2). Hatte Elifas den weisheitlichen Grundsatz zitiert, dass den Toren der Unmut (כָּעַץ) umbringt (Ijob 5,2), so will Ijob genau diesen Unmut gewogen, d.h. genau wahrgenommen haben (Ijob 6,2). Die Warnung des Freundes, durch seine Klage erst recht in Sünde zu verfallen und dadurch umzukommen, schlägt Ijob gleich zu Beginn in den Wind. Er ist so vom Recht seiner Klage überzeugt, dass er die vermeintliche Konsequenz einschließt. Damit steht der Tod implizit über der ganzen Argumentation Ijobs wie ein Damoklesschwert, das das Zwingende wie Unvermeidliche der Klage unterstreicht. Dabei geht es nicht darum, dass Ijob sein Leben durch seine Rede leichtfertig aufs Spiel setzt, sondern darum, dass ihn selbst der Tod nicht ins Unrecht setzen würde. Wenn Gott ihn wegen seiner Klage tötet, setzt er sich selbst ins Unrecht. Schon zu Beginn der Argumentation ist zu erkennen, dass der Tod in den Ijobreden eine z.T. direkte, z.T. aber auch indirekte argumentative Funktion hat. Impliziter Adressat dieses „Spiels“ sind nicht die Freunde, sondern Gott.

Seine Lage führt er auf das Handeln Gottes zurück, das er durch die Pfeile (חֲצִיזִים) und erst recht den Zorn (חֲמָה) negativ konnotiert (Ijob 6,4). Die beiden Gottesbezeichnungen שְׂדֵי וְאֱלֹהִים zeigen den Anschluss an Ijob 5,17. Die „Zucht“, die Ijob erfährt, ist pures Leid. Jedem Versuch einer Bonisierung ist durch den Gottesterror אֱלֹהִים בְּעוֹרֵי אֱלֹהִים eine Absage erteilt. Der weisheitliche Rat des Freundes wird so zu „fadem Schleim“ (Ijob 6,6), den Ijob sich weigert anzunehmen (Ijob 6,7). Nach dieser Zurückweisung drückt Ijob die Hoffnung auf ein Handeln Gottes aus, die als Todeswunsch bezeichnet werden kann.

¹ KÖHLMOOS, Auge, 125.

² KÖHLMOOS, Auge, 125, vgl. HA, Frage, 108.

³ Der vorliegende Aufsatz steht in einem größeren Kontext einer Exegese der Todeswunschnpassagen im Ijobbuch, die an anderer Stelle veröffentlicht werden wird.

⁴ Vgl. zum stärker intratextuellen Verständnis die anregenden Studien von BEUKEN, Imprecation; KÖHLMOOS, Auge; ENGLJÄHRINGER, Theologie u.a.

8 מיִיתן תבוא שאלתי ותקותי יתן אלוה
 9 ויאל אלוה וידכאני יתר ידו ויבצעני
 10 ותהי עוד נחמתי ואסלדה בחילה
 לא יחמול כִּי־לא כחדתי אמרי קדוש

- 8 Wenn sich doch meine Bitte erfüllte,
 und Gott (*Eloah*) meine Hoffnung einlöste,
 9 und sich Gott (*Eloah*) entschlösse, mich zu zermalmen,
 seine Hand abzöge und mich abschnitte,
 10 dann gäbe es noch Trost für mich:
 Ich würde vor Freude hüpfen im Schmerz.
 Doch schon er mich nicht,
 obwohl ich die Worte des Heiligen nicht verleugnet habe.

Schon V. 8 beginnt mit einem subtilen Spiel. Mit dem in Ijob stilistisch auffallend häufigen מיִיתן (Ijob 6,8; 11,5; 13,5; 14,4.13; 19,23; 23,3; 31,31.35) setzt eine Bitte ein, die als Hoffnung bezeichnet wird. Mit תקוה greift Ijob 6,8 auf Ijob 4,6 konterkarierend zurück. Er setzt seine Hoffnung nicht auf seine eigene Gottesfurcht und Vollkommenheit, sondern auf Gott! Allerdings kaum so, wie es Elifas recht ist. Zwar reklamiert Ijob für sich Gottesfurcht und Vollkommenheit im Lebenswandel, doch führt dies nicht zur Verschonung im Leben, sondern zur Bestrafung im unermesslichen Leid, das das Leben zur Qual macht (Ijob 6,2f). Daher setzt Ijob seine Hoffnung auf Gott im vermeintlichen Todeswunsch.

Schon das in Ijob nur hier verwandte שאלה spielt subtil mit dem Ziel seines Verlangens: der Scheol (שאל), die jedoch erst im folgenden Kapitel erstmalig in Ijob benannt wird (Ijob 7,9). דכא als Terminus der Vernichtung ist drastisch (vgl. Ijob 4,19) und lässt die Staubmetapher aus Ps 90,3 assoziieren. Das Abschneiden (בצע), das von Elifas in Ijob 22,3 und noch deutlicher von Ijob in 27,8 aufgenommen wird, drückt das Versterben metaphorisch aus und knüpft dabei vielleicht an die Durchtrennung des Lebensfadens bei den Moiren an.⁵ Ohne auf den unsicheren überlieferungs- oder motivgeschichtlichen Bezug zurückgreifen zu müssen, verweist בצע als „Fachwort d. Webers“⁶ auf das auch in Ijob 7,6 verwandte Bild des „Lebensgeflechts“ (vgl. Ijob 10,11, vgl. ähnlich auch Jes 38,12). Singulär bleibt נטר II mit יד als Objekt, doch zielt das fein gestaltete Staccato der vier verbalen Formulierungen in V. 9 ganz auf das Lebensende Ijobs. Durchgehend ist Gott (אלוה) Subjekt, Ijob im zweiten und vierten Verb durch enklitisches Personalpronomen Objekt der Handlungen Gottes, so dass trotz der Asyndese in der Mitte der Eindruck einer Gleichmäßigkeit entsteht.

⁵ Vgl. den Hinweis auf die Parzen bei FOHRER, Hiob, 170, auf Átropos bei GRADL, Ijob, 100.

⁶ HALAT 141.

Für die Beurteilung des „Todeswunsches“ ist V. 10 von zentraler Bedeutung, da dort in syntaktischem Anschluss an V. 9 vom Trost Ijobs (נחמה) die Rede ist. Allerdings ist unklar, ob der Trost als Folge des Vernichtungshandelns begriffen werden soll und damit der Tod positiv besetzt wird, der Trost möglicherweise ironisch zu verstehen ist oder die im Folgenden genannte Freude bzw. die Integrität Ijobs seinen geradezu *trotzigen* Trost gegen die Dunkelheit des Todes reklamiert. Die Interpretation hängt an vielen Faktoren, unter anderem an der Versaufteilung von V. 10.

Aus kolometrischen und inhaltlichen Gründen ist das לא יחמול eher zu der zweiten Vershälfte in V. 10 zu ziehen. Um der masoretischen Trennung zu entsprechen, hat man sich in der Übersetzung auch eher mit Konstruktionen beholfen (z.B. F. Horst „bei schonungslosem Schmerz“, J. Ebach „im schonungslosen Schmerz“, G. Fohrer „trotz mitleidloser Schmerzen“, B. Duhm „in der schonungslosen Qual“), wobei das לא יחמול relativisch verstanden werden muss. Ijob würde springen im Schmerz, *der nicht schont*. Der folgende כִּי-Satz hängt dementsprechend etwas in der Luft. Zur Lösung der Schwierigkeiten in V. 10 sind in der Forschung verschiedene Möglichkeiten vorgeschlagen worden, die den Bezug zum Kontext jeweils unterschiedlich bestimmen: F. Horst bezieht den Trost nicht auf das Vorhergehende, d.h. das Abgeschnitten-Werden in V. 7, sondern auf V. 10b, so dass Ijobs Trost *seine Integrität* ist.⁷ J. Ebach hingegen deutet den Trost als Hoffnung auf eine Zuwendung Gottes in Gerechtigkeit und damit als implizit verneint, was mit V. 10b begründet sein soll: „Und wäre noch ein Trost für mich, dann wollte ich hüpfen noch in schonungslosem Schmerz, denn ich verleugnete nicht die Worte des Heiligen“. G. Fohrer bezieht m.E. zu Recht den Trost auf den Tod und begründet das mit dem konsekutiven Anschluss des ותהי.⁸ Er liest Ijob 6,8–10 von Ijob 3 und der ersten Rede des Elifas in Ijob 4f her: „Hiob erbittet von Gott den Tod, den er erhofft. Er setzt seine Hoffnung nicht auf zukünftiges Glück, das Eliphaz ihm unter Hinweis auf seinen lautereren Wandel (4,6) und Gottes Hilfe (5,16) ausmalte, sondern im Gegenteil auf den Tod. (...) Hiob möchte nicht infolge seiner Krankheit sterben, die ihm Gott als Feind zugefügt hat, sondern infolge eines barmherzigen Eingreifens Gottes aufgrund seiner Bitte. Daran könnte er erkennen, daß Gott in Wahrheit nicht sein Feind, sondern ihm zugeneigt ist“.⁹ Die Deutung G. Fohrers geht sicher in die richtige Richtung, doch ist die Frage, ob Ijob im gewährten Tod Gott als barmherzig erfahren will. Vielleicht lässt sich die Pragmatik des Todeswunsches noch präziser fassen.

⁷ So auch BUDDE, Hiob, 27.

⁸ FOHRER, Hiob, 161.

⁹ FOHRER, Hiob, 170f.

Es gibt für Ijob keinen Trost, weil Gott seinem Wunsch nach der Auflösung der so belastenden Lebensumstände nicht entspricht. Für Ijob klafft zwischen seinem Ergehen und Tun eine Gerechtigkeitslücke, die Gott nicht durch sein gerechtes Eingreifen schließt, sondern immer noch weiter aufreißen lässt. So bleibt für Ijob lediglich die Hoffnung auf den Tod, mit dem die ungerechte Situation quasi aufgesprengt würde. Geradezu ironisch weist Ijob darauf hin, dass er zumindest diesen Akt der Barmherzigkeit verdient habe. Wenn aber schon seine tadellose Gerechtigkeit Gott nicht zu einem gerechten Eingreifen bewegen kann, wie soll sie ihn dann zu seinem barmherzigen Eingreifen bewegen können? *Deswegen* gibt es keinen Trost, was die bittere Einsicht bestärkt, dass Gott anscheinend zur Schonung nicht bereit ist. Ist diese Deutung richtig, dann ist der konjunktivische Anschluss des dritten Stichos mit לא כי konzessiv mit „*obwohl nicht*“ zu übersetzen¹⁰ und als Verweis auf Ijobs Unschuld zu deuten.¹¹

Die damit verbundene Aussage קדושי אמרי קדושי bleibt trotz allem dunkel, nicht allein wegen des nur hier in Ijob verwandten קדושי, das den großen Abstand Ijobs zu Gott betont.¹² Grundbedeutung des כחך im D-Stamm ist „etwas verborgen halten“, d.h. im Kommunikationskontext eine verbale Mitteilung zurückhalten, worauf K.-T. Ha gegen die übliche Übersetzung „verleugnen“ zu Recht hingewiesen hat.¹³ Aber worauf soll sich das „denn ich habe des Heiligen Worte nicht verborgen gehalten“¹⁴ beziehen? Denkbar wäre, dass Ijob hier auf den impliziten Vorwurf des Elifas reagiert, einen Aufweis seiner Schuld durch Gott bzw. sein Gewissen zurückzuhalten (Ijob 4,12–19), doch macht das im Kontext weniger Sinn als das übliche Verständnis einer Unschuldsbetuerung. קדושי אמרי kann sich dann nur auf nicht näher bestimmte göttliche Vorgaben zum Lebenswandel beziehen. Darauf deuten Ijob 22,22 und 23,12, die im dritten Redegang aufeinander bezogen sind. In Ijob 22,22 ist es erneut Elifas, der Ijob auffordert, *Weisung* aus Gottes Mund (קח-נא מפיו תורה) anzunehmen und *seine Worte* in sein Herz zu legen (ושם אמריו בלבבך). Das wird von Ijob in 23,12 aufgenommen, der reklamiert, das *Gebot* seiner Lippen nicht aufgegeben zu haben (מצות שפתי ולא אמיש) und *seine Worte* als sein Gesetz bewahrt zu

¹⁰ So auch GRADL, Ijob, 100.

¹¹ Vgl. MATHEWSON, Death, 41.101; HA, Frage, 111.

¹² Ob der Stichos deswegen und aus metrischen Gründen als Nachtrag beurteilt werden kann (so z.B. HÖLSCHER, Hiob, 20; FOHRER, Hiob, 161; KÖHLMOOS, Auge, 159: „aus inhaltlichen Gründen“), ist unsicher, zumal keine Angaben darüber gemacht werden, mit welchem Ziel der Versteil von wem wann nachgetragen worden sein soll.

¹³ Vgl. HA, Frage, 109.

¹⁴ So die Übersetzung von HA, Frage, 109.

haben (מחקי צפנתי אמרי-פיו).¹⁵ G. Fohrer betont zu Recht, dass die Formulierungen zwischen konkreter Offenbarung und allgemeinen ethischen Handlungsanweisungen schwanken: „Mit Gebot und Worten sind die ethischen Weisungen gemeint; sie entsprechen dem Schritt und Weg Gottes (V. 11). Es handelt sich nicht um das Gesetz im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern allgemein um die dem Menschen bekannte Forderung Gottes. Die Hinzufügung ‚seiner Lippen‘ und ‚seines Mundes‘ beruht auf dem üblichen Sprachgebrauch (Jer 9,19; Ps 10,5; 119,13; 72,88) und weist darauf hin, daß an die geoffenbarte Forderung Gottes gedacht ist“.¹⁶ Die Kumulation der Termini für Gesetz (תורה, מצוה, חק) in Ijob 22,22; 23,12 lässt doch deutlicher an die Tora denken, auch wenn die Belege unspezifisch bleiben. Das bedeutet auch für das קדושי אמרי in Ijob 6,10, dass es sich nicht nur auf irgendwelche unspezifischen ethischen Leitsätze bezieht, sondern die Größe „Tora“ durchaus im Hintergrund steht. Die Unschuldsbetuerung umgreift die Tora als den geoffenbarten Willen Gottes, auch wenn sie im gesamten Ijobbuch nicht explizit thematisiert wird. Ijob steht damit im Kontext eines weisheitlichen Bezugs auf die Tora.

Ist in der Unschuldsbetuerung Ijobs schon der appellative Subtext mit Händen zu greifen, so zeigen die verzweifelt fragenden V. 11–13 noch deutlicher, dass Ijob am Ende seiner Kraft ist. Die ironisch spottende Spitze, Ijob wäre aller Gebrochenheit zum Trotz noch zu Freudensprüngen fähig, wird nun durch die tatsächliche Schwäche seines בשר konterkariert. Er hat eben keinen wie Stein unangreifbaren Leib und auch keinen eisernen Willen, immer weiter durchzuhalten. Solch unerschütterliche Disziplin im endlosen Dulden kann Ijob nicht aufbringen, denn er hat aus seiner Sicht (gegen Elifas; Ijob 5,16) keine Hoffnungsperspektive, solange Gott nicht handelt. Damit gibt er eine negative Antwort auf die Frage Elifas in Ijob 4,6, ob nicht seine Gottesfurcht (יראה) und seine Vollkommenheit (תם) ihm Hoffnung (תקוה) sein können. Einzige Sicherheit scheint ihm zu sein, dass Gott seinem Todeswunsch *nicht* entspricht. Damit stellt sich die Frage, worauf der Todeswunsch tatsächlich zielt, wenn die Möglichkeit, dass Gott ihm entsprechen könnte, von Ijob ausgeschlossen wird. Der Todeswunsch scheint eher eine Form der „Anklage an Gott, denn dadurch erbittet und ersehnt er sich das Ende der Leiden, die Gott selbst verursacht hat“.¹⁷

¹⁵ Auf die Probleme von Ijob 23,12 kann hier nicht weiter eingegangen werden. Gegen die übliche Änderung des מחקי wendet sich zu Recht EBACH, Hiob 21–42, 34.

¹⁶ FOHRER, Hiob, 366.

¹⁷ HA, Frage, 110.

Ijob 7,15f

Dass Ijob bemüht ist, Gott zum Schließen der Gerechtigkeitslücke zu bewegen, zeigt die anschließende Vergänglichkeitsklage in Kap. 7, die in V. 6 das Stichwort der fehlenden Hoffnung (תקווה) aus Ijob 6,8 wieder aufgreift und appellativ fortfährt: „זכר כִּירוּחַ חַיִּי „Gedenke, dass mein Leben nur ein Wind ist!“ (Ijob 7,7). „זכר כִּירוּחַ חַיִּי“ unterstreicht einerseits die Vergänglichkeit und nimmt andererseits die Rede Elifas wieder auf. Hatte dieser Ijob durch das זכר-נא in Ijob 4,7–9 an Gottes Handeln an den Frevlern erinnert, die vom Windhauch seines Zorns אַפּוֹ מִרוּחַ umkommen, wendet sich Ijob – erneut die Stichworte aufnehmend und deren Aussage verändernd – an Gott in der Vergänglichkeitsklage. Wenn Gott sich nicht beeilt, ist Ijob *nicht mehr da* (וְאִינִי V. 8). Hier kann Ijob mit dem Tod drohen, denn wer in die Scheol hinabsteigt, kehrt nicht wieder (כִּן יוֹרֵד שְׂאוּל לֹא יֵעֹלָה) (Ijob 7,9). Die Irreversibilität des Todes ist Ijob verstärkende Motivation zur Klage: Wenn nicht jetzt, wann dann? (Ijob 7,11) Die heilend eingreifende Gegenwart Gottes, die Ijob sich erhofft, ist an das irdische Leben gebunden. Geschickt verbindet der Text die Vergänglichkeitsklage mit der impliziten Handlungsaufforderung an Gott. Dabei vorausgesetzt ist ein Gottesbild, in dem Gott *nach Ijob schaut*, d.h. er sich ihm positiv zuwendet. Die dreimalige Verwendung des Lexems „Auge“ (עֵינַי) in Ijob 7,7f arbeitet dem zu. Es ist kein Zufall, dass gerade das Auge als Organ hier eine zentrale Rolle spielt. Das Auge ist nicht nur das Organ der sinnlichen Wahrnehmung, sondern in der alttestamentlichen Anthropologie auch Beziehungsorgan. In ihm kommt ein soziales, kommunikatives und dialogisches Handeln zum Ausdruck. Die Beziehungsebene allerdings ist gestört, was in allen drei Belegen durch die Negation fassbar wird. Zunächst ist es in Ijob 7,7 Ijobs Auge, das nichts Gutes, Schönes oder kein Glück mehr schaut. Ijob ist seiner Welt entfremdet. Das nimmt Ijob 7,8 auf, wenn der erste Versteil das Subjekt des Sehens nicht näher bestimmt. Es bleibt offen, ob hier schon der suchende Blick Gottes gemeint ist oder die soziale Mitwelt Ijobs, von der er durch den Tod endgültig getrennt wird. Im zweiten Halbers sind es Gottes Augen, die sich auf Ijob richten. Bestürzend knapp steht am Ende die Entzogenheit Ijobs in dem וְאִינִי, was die drei negierten Blicke als verpasste Möglichkeiten in den Raum stellt. Nur wenn Gott das Gelingen des Lebens Ijobs zulässt, ist ein Schauen des Glücks, eine Beziehung zu seiner Mitwelt und eine Beziehung zu Gott zu verwirklichen. Mit dem Tod sind diese Möglichkeiten endgültig und irreversibel vergangen. Das נָכַר in V. 10b greift daher folgerichtig das Thema des Sehens noch einmal assoziativ auf, wobei מִקְמוֹת die gesamte Lebenswelt einschließt. Die Litanei der Verunmöglichung gelingenden Lebens durch Gottes Handeln rechtfertigt und motiviert die Klage Ijobs, was Ijob 7,11 durch drei Verben

und die Konzentration auf das Subjekt Ijob (רוּחִי, אֲנִי) konstatiert.

Die erneut anhebende Klage in Ijob 7,12–21 setzt mit der rhetorischen Frage an, ob Ijob wie eine chaotische Macht dauerhaft bekämpft werden muss. Die Rhetorik ist geschickt, weil sie Gott in seiner Rolle anfragt, ohne dabei seine Souveränität anzutasten. Ijob unterstellt positiv, dass Gott für die Zurückdrängung des Chaos und die Bewahrung einer gerechten Schöpfungsordnung zuständig ist. Damit nimmt er ein Moment der Gottesreden implizit vorweg und immunisiert sich gegen den Vorwurf, Gottes Verantwortung für „das Ganze“ nicht ernst zu nehmen. Aber gerade dieser spezifisch zum Gottsein Gottes gehörenden Aufgabe kommt Gott nicht nach, wenn er Ijob gegenüber ungerecht ist. Schon darin ist ein Aufbrechen oder Sißtieren der (negativen) Beziehung zwischen Gott und Ijob, die als „bewachen“ umschrieben wird, angedeutet. Die Argumentation klingt wie eine „Parodie des Bittgebetes“,¹⁸ doch ist sie letztlich von der Überzeugung getragen, dass Gott mehr ist als der „Menschenwächter“, den Ijob als strafend, unbarmherzig und ungerecht erfährt. Ijob empfindet Gottes „Zuwendung“, die für ihn Schmerz und Leid bedeutet, als Last, weshalb er sich wünscht, Gott möge von ihm ablassen (חָדַל מִמֶּנִּי Ijob 7,16). Durch den Vergleich des Menschen mit den Chaosmächten macht Ijob die Unverhältnismäßigkeit des Handelns Gottes deutlich. Dazu bedient er sich in V. 17–21 des textlichen Spiels mit zwei Spitzentexten des Alten Testaments: Für das Menschenbild Ps 8 und für das Gottesbild der Gnadenformel in Ex 34. An kaum einer anderen Stelle in den Ijobreden ist das intertextuelle Spiel mit theologischen Basistexten so deutlich wie hier.

Der Appell an die im Wesen Gottes verankerte Vergebungsbereitschaft würde ins Leere laufen, wenn Ijob vollkommen oder prinzipiell ohne Schuld wäre. Zumindest potentiell muss auch Ijob sündigen können oder gesündigt haben. Daher ist Ijob hier (Ijob 7,21), anders als in den Rahmentexten (Ijob 1,8; 2,3.10), nicht absolut sündlos, auch wenn nicht deutlich wird, worin die Schuld konkret besteht. Das deckt sich mit anderen Stellen des Dialogteils, in denen von Ijobs möglicher oder tatsächlicher Schuld mehrfach die Rede ist. Dabei geht es immer um das angemessene Verhältnis von Tun und Ergehen in Relation zur Zeit. Ijobs Situation steht in keinem vertretbaren Verhältnis zu seinem Handeln in Vergangenheit und Gegenwart. Dieses Missverhältnis wird umso krasser, je weiter entfernt in der Vergangenheit die bewusste oder unbewusste Schuld Ijobs liegt. Die Reflexion ist damit der auch im Psalter immer wieder gestellten Frage „Wie lange noch?“ (Ps 6,4; 13,2f; 35,17 u.ö.) verwandt, die in Ijob 7,19 geradezu parodiert wird. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von

¹⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Weg, 50.

Gottes strafender Gerechtigkeit zu seiner Barmherzigkeit, die auch die sog. Gnadenformel thematisiert. Ijob ist geringfügig schuldig, wird aber im Übermaß von Gott bestraft, was dessen Vergebungsbereitschaft in Frage stellt. Die Schuld Ijobs liegt folgerichtig in ferner Vergangenheit. Wenn Ijob nach seiner Schuld sucht, findet er *aktuell* nichts (Ijob 33,9; 34,6; 35,3). Gott teilt ihm die Sünden *seiner Jugend* immer wieder neu zu (Ijob 13,26), spricht ihn nicht frei von seiner Schuld (Ijob 10,14), sondern hält die Vergehen dauerhaft präsent (Ijob 14,16). Ja, er sucht in Ijobs Wahrnehmung sogar permanent nach neuen Verfehlungen Ijobs, ohne allerdings solche zu finden (Ijob 10,6f). Daher fordert Ijob Gott auf, sein Sündenkonto offen zu legen (Ijob 13,23), was die Unverhältnismäßigkeit seines Handelns offensichtlich machen würde. Auch in Ijob 7,21f bleibt offen, ob es tatsächlich eine Schuld Ijobs gibt. Die beiden Sündenbegriffe עון und פשע in V. 21 wie auch das verbale חטא V. 20 bleiben ohne Konkretion. Für die Argumentation ist es auch unerheblich, weil es *um Gott* und nicht um Ijobs Schuld geht. Vorausgesetzt ist ein Gottesbild, in dem es zu Gottes Wesen gehört, Vergebungsbereitschaft zu zeigen und die strafende Gerechtigkeit hinter die rettende Barmherzigkeit zu stellen (Ex 34,6f). Wenn es also eine Schuld Ijobs gäbe, müsste diese Vergebungsbereitschaft als Gnade doch endlich gewährt werden.

In Ijob 7,20 gipfelt der Vorwurf an Gott, eine überzogene Haltung gegenüber Ijob einzunehmen: „Habe ich gesündigt? Was habe ich dir getan, Menschenwächter (נצר האדם)?“ Das überaus positiv konnotierte נצר (Ex 34,6; Dtn 32,10; Ps 12,8; 31,24; 32,7 u.ö.)¹⁹ kippt in sein Gegenteil und die in Ps 8 stauende Frage „Was ist der Mensch?“ wird zum ironischen Vorwurf.²⁰ Gottes Zuwendung (פקד Ijob 7,21) ist zur Last oder Heimsuchung (Ex 34,7b) geworden und seine zugesagte Barmherzigkeit (נצר חסד Ex 34,7) hat sich in den Augen Ijobs in Ungerechtigkeit verkehrt. Seine Verfolgung der Schuld ist „Überkompensation“. Denn wenn die früher beangenen Verfehlungen Ijobs den Grund für Gottes Handeln darstellen, reagiert Gott kleinlich, überzogen und unangemessen. „Warum hebst du nicht meine Schuld auf und lässt meine Schuld nicht vorüber gehen (ומה לא תנישא פשעי וחעביר את-עונוי)“ (Ijob 7,21a) fragt Ijob daher ebenfalls mit Bezug auf die Gnadenformel Ex 34,6f (נשא עון ופשע וחטאה). Diese im negativen Handeln an Ijob strafende Gegenwart Gottes ist ihm unerträglich, so dass Ijob scheinbar erneut den Tod als Alternative in die Argumentation einbringt.²¹ Dafür spielt er zunächst unter dem כי אמרתי die

¹⁹ Zum sublimen Spiel zwischen נצר „Wächter“ und יצר „Schöpfer“, vgl. PINKER, Perspectives, 79.

²⁰ Vgl. dazu FREVEL, Theologie, 257–262.

²¹ Es ist daher m.E. vollkommen richtig, wenn HA, Frage, 108.111f die Passage zum „Todeswunschnotiv“ hinzurechnet.

Möglichkeit der innerweltlichen Tröstung in seiner realen Erfahrungswirklichkeit durch. Wenn er die Krankheit und das Leid akzeptierte, würde Gott ihn trotzdem mit Träumen erschrecken und mit Visionen terrorisieren (Ijob 7,14). Damit wird unterstrichen, dass nicht Ijob, sondern nur Gott die Situation ändern kann. Handelt er fortgesetzt feindlich gegenüber Ijob, so bliebe nur der Tod als vermeintlicher Ausweg. Insofern das Satzgefüge in V. 15f an das אמרתי כי anschließt, ist es ebenfalls konjunktivisch zu übersetzen:

15 ותבחר מחנק נפשי

מות מעצמותי

16 מאסתי לא-לעלם אחיה

חדל ממני כיהבל ימי

15 Und meine Kehle würde das Strangulieren vorziehen,
den Tod eher als meine Knochen.

16 Ich verwerfe [es]! Ich werde nicht ewig leben:

Lass ab von mir, denn meine Tage sind ein Hauch!

Auch Ijob 7,15f ist nicht leicht zu übersetzen, vor allem das in V. 16 ohne Objekt geradezu hingeworfene מאסתי, das meist „ich mag nicht mehr“, „ich bin es leid“ o.ä. wiedergegeben,²² gestrichen²³ oder geändert wird. B. Duhm zieht es zu V. 15, konjiziert das ebenfalls ungewöhnliche מעצמותי in מעצבותי und verändert so den Sinn: „Den Tod verachte ich vor meinen Schmerzen“.²⁴ Beides ist unnötig. In weisheitlichen Parallelismen steht עצם zusammen mit einem anderen Körperbegriff durchaus synonym für den ganzen Menschen (Spr 3,7f; 15,30; Ijob 2,5) und rückt seltener auch alleine in die Nähe eines Synonyms für den ganzen Menschen (z.B. Ijob 20,11).²⁵ Im Ijobbuch wie überhaupt in der weisheitlichen Klagerliteratur ist עצם als besonderer Ort der Schwäche gekennzeichnet, bis zu dem die Krankheit durchgedrungen ist (Ijob 4,14; 19,20; 30,17.30, vgl. 33,19.21), was als markantes Gegenbild zur strotzenden Lebenskraft starker Glieder (Ijob 20,11; 21,23f) verwendet wird.²⁶ In der Zuspitzung der Metonymie „Knochen“, „Gebein“ tritt genau das an die Stelle des gesamten Körpers (בשר), das das irdische Leben am längsten überdauert und im Tod nicht in die Scheol eingeht, sondern an seinen Rändern verbleibt (Ps 141,7). Den verbleibenden Knochen aber ist jegliche נפש („Vitalität“ oder „Lebenskraft“) entzogen. In größere Nähe zum Tod kann Ijob seine geschundene

²² Vgl. EBACH, Hiob 1–20, 69; HA, Frage, 111.

²³ Vgl. FOHRER, Hiob, 164.

²⁴ DUHM, Hiob, 44.

²⁵ Vgl. BEYSE, עצם, 329f.

²⁶ Vgl. SCHARBERT, Schmerz, 91–97.

Existenz nicht mehr bringen. Dass die נפש – ebenfalls zum einen mit der wörtlichen Bedeutung „Kehle“ im Vordergrund und zugleich der metonymischen „Vitalität“ oder „Person“ im Hintergrund – sich eher den Tod wünscht, kann nur als ironisches Paradox gefasst werden. An die Stelle seiner vom Leid durchtränkten Todesexistenz setzt Ijob die strangulierte Kehle,²⁷ wodurch sich die Schwere der Hoffnungslosigkeit auf die Szene senkt, was die Vulgata durch die Wiedergabe des מאסתי mit *desperavi* gut zum Ausdruck bringt. Doch מאס bedeutet wörtlich „verachten, verwerfen“ (*abicere*), nicht „verzweifeln“. Da dem מאסתי wie in Ijob 42,6 das Objekt fehlt, eignet ihm als Ellipse eine gewisse Deutungsoffenheit. Stimmt die vorangegangene Deutung von Ijob 7,15, schwingt sicher die Ablehnung seines ganzen Lebens mit (ich verwerfe [es]).²⁸

Zugleich aber greift das מאסתי – was bisher so noch nicht gesehen wurde – erneut die Rede Elifas aus Ijob 5,17 auf. Dieser hatte Ijob das Leid als pädagogisches Mittel Gottes anempfohlen und ihm geraten, die Züchtigung des Allmächtigen *nicht zurückzuweisen* (הנה אשרי אנוש יוכחנו אלה) (ומוסר שדי אל-תמאס). Begründet hatte Elifas das mit dem nach der gerechten Strafe erbarmenden Handeln Gottes: „Denn er verletzt, aber er verbindet auch; er verwundet, aber seine Hände heilen auch“ (Ijob 5,18). Genau gegen diesen bonisierenden und pädagogisierenden Umgang mit dem Leid wendet sich Ijob in scharfer Form (s.o.). Das מאסתי weist gleichermaßen ein Dreifaches zurück: 1. seine derzeitige unerträgliche Situation, 2. das Handeln Gottes als Züchtigung, 3. den Rat Elifas, diese Züchtigung duldsam anzunehmen. Die im Maß seines Leidens manifeste Ungerechtigkeit akzeptiert er nicht und begründet das mit der in Kap. 7 dominanten anthropologischen Konstante der Vergänglichkeit. Das auf das מאסתי folgende לא-לעלם אחיה wird in vielen Übersetzungen voluntativ verstanden und als Begründung des Todeswunsches aufgefasst: „Ich will nicht ewig leben“ (Einheitsübersetzung) oder „Ich mag nicht auf Dauer leben“.²⁹ Gleichermaßen möglich ist die auf die Vergänglichkeit verweisende kataphorische Deutung „ich werde nicht ewig leben“, so dass die Feststellung die Motivation für den folgenden Imperativ „lass ab von mir“ (חדל ממני) unterstreicht.

²⁷ מוחק wird üblicherweise mit „Erstickung“ wiedergegeben (HALAT 540). Das Verbum bezeichnet im N-Stamm in 2 Sam 17,23 das Strangulieren und in Nah 2,13 im D-Stamm das „Würgen“ eines Löwen von Speise für seine Jungen, so dass das Zuschnüren oder Zusammendrücken der Kehle gemeint sein dürfte: Aber „an Selbstmord denkt Hiob nicht“ (DUHM, Hiob, 44).

²⁸ So HABEL, Job, 152, der übersetzt „I reject life“ oder CLINES, Job 1–20, 157 „I have rejected life“, vgl. auch unten zu 9,21, wo מאס direktes Objekt von חיים ist.

²⁹ Vgl. EBACH, Hiob 1–20, 69; DOHMEN, Nicht ewig, 74 u.ö.

Das Ablassen zielt nicht auf ein Sterben-Lassen Ijobs („Lass ab, damit ich sterben kann“), sondern auf das Sistieren oder Beenden des als Ausdruck einer Feindschaft verstandenen Handelns Gottes. Es zielt damit letzten Endes auf das Leben („Lass ab, damit ich leben kann“). Weil die Lebenszeit Ijobs begrenzt ist und der im Rahmen konnektiver Gerechtigkeit erwartbare gerechte Ausgleich für das erlittene Leid und die Lebensdauer in einer Relation zueinander stehen, muss Gott schnell handeln. Für diese Lösung spricht die Begründung des Imperativs „denn meine Tage sind ein Hauch“.

Mit הבל greift Ijob zurück auf V. 7. Dort war aber in der syntaktisch gleich gebauten Begründung des Imperativs רוח verwendet worden (וכר כי-רוח חיי). Hier steht der Ausdruck der Lebenszeit im Vordergrund. Das „Ablassen“ (vielleicht sogar im subtilen Spiel mit Ijob 3, wo die Frevler in der Scheol vom רגז „ablassen“) zielt auf die Situation Ijobs, die schlimmer als Strangulierung und Tod empfunden wird. Schon das bloße Abwenden Gottes von seinem strafenden Handeln würde Ijob als Zuwendung genügen. Wenn Gott sich jedoch nicht von Ijob abwendet und ihn fortgesetzt straft, dann ist erst im Tod Ruhe zu finden.³⁰

Das „ewige“ Leben ist nicht im Sinne eines „Nicht-Sterbens“, sondern עולם ist die hyperbolisch ausgedehnte Zeit. Es geht also *nicht* um ewiges Leben, sondern das Leben im Hier und Jetzt des Elends dauert schon zu lang, quasi *eine Ewigkeit*. Der begründende Schlusssatz argumentiert mit der Vergänglichkeit als *conditio humana* gegen die ausgedehnte Leidenszeit. Als Ziel steht das von Gottes Zorn unbehelligte (Rest-)Leben Ijobs im Hintergrund. Gott soll von Ijob ablassen, weil seine Tage ein Hauch sind. Wenn er von ihm bzw. seiner Ungerechtigkeit ablässt, kann Ijob Tage des Glücks ohne Krankheit erleben. Das Leben ist für Ungerechtigkeiten einfach zu kurz.

Von einem tatsächlichen *Todeswunsch* kann also keine Rede sein. Das Spiel mit dem Tod hat argumentative Funktion und ordnet sich damit in die Pragmatik der Vergänglichkeitsklage ein: „Das ist auch ein Gebetsmotiv im Klagegedicht, daß man Jahwe die Kürze des menschlichen, des eigenen Lebens vorhält, um ihn zu rettender Hilfe zu bewegen“.³¹

Die Deutung kann mit einem letzten Blick auf den Schluss der ersten Rede Ijobs bekräftigt werden, der in Aufbau und Ziel dem vorhergehenden Abschnitt gleicht. Im Text folgt die kontrastierende Parodie auf Ps 8 in Ijob 7,17f, für die an anderer Stelle aufgewiesen wurde, dass es ihr um die Betonung des Kontrasts zwischen der existentiellen Not Ijobs und dem Anspruch seines Menschseins geht und gerade nicht um die Ablehnung der

³⁰ Das hat HESSE, Hiob, 66f.86f richtig gesehen.

³¹ HORST, Hiob, 123.

hoheitlichen Anthropologie von Ps 8, die als positive Referenz im Hintergrund steht.³² Am Schluss fordert Ijob in V. 21 Gott zur Vergebung auf und appelliert – wie oben gezeigt in engem Bezug auf die Gnadenformel – an sein Erbarmen. Gott ist ohne Gnade und Barmherzigkeit letztlich nicht zu denken, denn der Mensch könnte vor der Gerechtigkeit Gottes nie bestehen. Das wird in V. 21 wie in V. 16 zusätzlich mit der Vergänglichkeit begründet. G. Fohrer und andere deuten den das Kapitel abschließenden Hinweis auf das Sterben Ijobs konsekutiv zum Vordersatz im Sinne einer Entlastung Ijobs: „Ja, *dann* könnte ich mich in den Staub hinlegen und suchtest du nach mir, so wäre ich nicht mehr“.³³ Wenn Gott vergeben würde, „könnte Hiob beruhigt sterben. Er wüsste ja, daß er nicht einen strafen Tod erlitte, sondern ein natürliches Ende fände“.³⁴ Diese Deutung lässt den Hinweis auf die Entzogenheit Ijobs in der Scheol außer Acht. Ijob hält Gott in den beiden knappen Schlussworten vor, dass dessen Einsicht zu spät kommen könnte: Du wirst mich suchen, aber ich bin nicht mehr da (ושחרתני ואינני)! Deswegen ist das לעפר אשכב wohl hyperbolisch auf den baldigen Tod Ijobs zu beziehen und unterstreicht die Eindringlichkeit der vorangegangenen Fragen.³⁵ Paraphrasiert: „Bald könnte es zu spät sein, also vergib mir endlich!“ Ijob hat von seinem Tod zwar keinen Vorteil, aber Gott einen handfesten Nachteil, denn er hat – das ist hier wie im gesamten Ijobbuch die Voraussetzung – keinen Zugriff auf die Unterwelt. In den Augen Ijobs würde er mit dem Tod Ijobs die Ungerechtigkeit Gottes irreversibel festschreiben.

Der Hinweis auf den natürlichen Tod am Ende des Kapitels ordnet die in Ijob 7,15f geäußerte Todessehnsucht noch einmal in den Kontext der Klage ein. Ijob hat nicht schon so mit seinem Leben und mit Gott abgeschlossen, dass ihm die irreversible Trennung von Gott lieber wäre. Auch über das Gottesbild Ijobs sagt das Ende von Kapitel 7 etwas sehr Wesentliches. In der Forschung scheiden sich an der Deutung des *Suchens* in V. 21 erneut die Geister. Sucht Gott nach seinem Opfer, um sich ihm in positiver oder negativer Weise zuzuwenden? Während die einen darin nur die Emphase der Entzogenheit in der Scheol sehen wollen³⁶ oder gar den

³² Vgl. FREVEL, Theologie, 257–262.

³³ FOHRER, Hiob, 160 (Hervorhebung C.F.).

³⁴ FOHRER, Hiob, 182.

³⁵ So auch HARTLEY, Job, 151.153.

³⁶ CLINES, Job 1–20, 195, der eine positive Konnotation des Suchens ablehnt. „It is rather an emphatic way of affirming that he will no longer be; even God cannot find that which does not exist.“ Das beantwortet jedoch nicht die Frage, *warum* Gott überhaupt Ijob suchen soll.

sarkastisch spottenden Abschluss des Kapitels,³⁷ sehen andere in dem intensiven Suchen Gottes ein Moment der Zuwendung und lesen es als Zeichen seines Grundvertrauens auf die Gnade Gottes, das noch nicht durch das Leiden vollständig korrumpiert ist. Es dürfte kein Zufall sein, dass nicht בקש, sondern שחר D-Stamm verwandt ist. Das Verb drückt eine von Verlangen getriebene intensive Suche aus (Spr 7,15; 11,27), häufiger gerade des Beters, der sich nach Gerechtigkeit Gottes sehnt (Jes 26,9; Ps 63,2). Nur hier ist Gott Subjekt dieser Suche und es liegt nahe, auch diese Suche mit der Gewährung erbarmender Gerechtigkeit zu verbinden. Ijob ist davon überzeugt, dass Gott ihn eines Tages (Morgens?)³⁸ suchen, d.h. sich sein zur Gnade und Vergebung wendendes Wesen in den Vordergrund schieben wird.

Der Gott Ijobs ist nicht der verletzende und hart handelnde Willkürgott, als den Ijob ihn auf der Textoberfläche anklagt. Im Hintergrund erkennbar bleibt das positive Gottesbild des Gottes, der den Schrei des Entrechteten erhört und sich *im Suchen* diesem zuwendet.³⁹ In der Spannung zwischen Klage und Hoffnung ist Ijobs Gottesbild nicht das eines harmlosen, nur lieben und gnädigen Gottes, es bleibt ungeschönt hart und im Widerspruch zwischen Wesen und Handeln letztlich unverständlich.⁴⁰ Ijobs Klage zielt auf Gerechtigkeit mit den radikalsten Mitteln der Argumentation. Dabei stellt der Text nicht billig Ijobs Leiden zurück, sondern dieses bleibt im Vordergrund. Nicht umsonst aber endet die Ijobrede wie die folgenden Reden bis in den zweiten Redegang auch mit der drohenden Nicht-Existenz Ijobs: ואינני – dann bin ich nicht mehr da (vgl. Ijob 10,22; 14,19–22; 17,11–16). Der drohende Tod Ijobs wird so zum Appell an Gott.

Ertrag

Die Beschäftigung mit dem Todeswunsch in der ersten Rede Ijobs im ersten Redegang hat deutlich werden lassen, wie sehr das Buch Ijob als weisheitlicher Diskurs verstanden werden muss. Auffallend war die ausgesprochen enge Vernetzung der Argumentation in Ijob 6f mit der Rede des Elifas in Ijob 4f. Weisheitliche Grundsätze und Einzelaussagen werden durch

³⁷ HABEL, Job, 166: „a taunts rather than a traditional affirmation of trust“ und „sarcastic closure“.

³⁸ Das semantische Spiel des Verbums mit שחר „Morgenröte“ ist vielleicht ebenfalls mehr als nur Zufall. Zum einen ist das Suchen Gottes nach all der Finsternis und Dunkelheit im Leben Ijobs wie ein Durchbruch des Lichts, und zum anderen ist „Gottes Hilfe am Morgen“ ja assoziativ eng verknüpft mit der Gerechtigkeit, auf die Ijob so dringend hofft.

³⁹ Gegen CLINES, Job 1–20, 195; HABEL, Job, 164.

⁴⁰ Vgl. zur Begründung der Hoffnungsperspektive Ijobs auch KUMMEROW, Job.

Stichwortaufnahmen und Teilzitate aufgegriffen und argumentativ kontrastiert. Dabei wird deutlich, dass Ijob und Elifas je von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen, beide aber gleichermaßen das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit thematisieren. Das diskursive Moment der Ijobrede konnte an vielen Stellen deutlicher herausgestellt werden. Ijob steht in Auseinandersetzung mit der Weisheitstradition und ihren Bezugstexten. Neben den Zitaten und Anspielungen auf Psalmstellen fiel insbesondere die Aufnahme der Gnadenformel auf. Der diskursive Stil bleibt der Auseinandersetzung mit Elifas vergleichbar. Jeweils setzt die Argumentation Ijobs ein bestimmtes Grundverständnis voraus, das nicht explizit erläutert wird. Er stellt seine ungerechte Situation kontrastiv dagegen und so das traditionsgebundene weisheitliche Grundverständnis in Gottes- und Menschenbild in Frage. Gott muss sich an den von der Tradition vorgegebenen Maßstäben messen lassen, weshalb Ijob ihn zur Rechenschaft zieht. Pragmatisch zielt die Argumentation auf die Entsprechung von Gottes Handeln zu dem von der Tradition vorgegebenen Muster, nicht auf eine generelle Infragestellung weisheitlichen Denkens.

In diesen Kontext einer weisheitlichen Pragmatik ist auch der Todeswunsch Ijobs einzuordnen. Der Todeswunsch in der ersten Ijobrede hat sowohl in Kapitel 6 als auch in Kapitel 7 klar appellative und die Argumentation unterstreichende Funktion. Er ist weder von Resignation noch von zynischer Hoffnung auf den Tod als einer besseren Alternative gerichtet, sondern eher ein dramatisches Stilmittel in Ijobs Verteidigung seiner Klage. Der Wunsch nach dem Tod ist unreal und die Argumentation zielt gerade nicht auf eine dauerhafte Trennung Ijobs von Gott. Auch wenn Ijobs Welt die schlechteste aller möglichen Welten ist, sieht er im Tod keine Alternative oder einen Ausweg. Die dramatische Spannung zwischen Ijobs und Gottes Gerechtigkeit wird durch das Todeswunschnotiv nicht gelöst, sondern eher verschärft. Nur wenn Gott an Ijob seiner Gerechtigkeit entsprechend handelt, kann Gott seine Gerechtigkeit aufrechterhalten. So ist N.C. Habels Einschätzung richtig und falsch zugleich: „Though Job does not plan suicide, he prefers death to an endless life of oppression at the hands of an arbitrary God (7:11–16).“⁴¹ Richtig ist, dass Ijob weder ein freiwilliges Ausscheiden aus dem Leben im Freitod in Erwägung zieht noch die Fortsetzung seines faktischen Lebens zu akzeptieren bereit ist. Insofern ist auch richtig, dass er den Tod *diesem* Leben vorzieht, aber seine Argumentation setzt gerade nicht die Willkür Gottes voraus und zielt deshalb auch nicht auf den Tod als Ausweg. Diese Position hält er sowohl gegenüber den Freunden als auch gegenüber Gott durch. Da es keine Möglichkeit des außerweltlichen Ausgleichs gibt, ist die faktische Situation des

⁴¹ HABEL, Job, 63.

ungerecht(fertigt)en Leids Rechtfertigung für Ijobs Klage gegenüber Gott. Vorausgesetzt ist ein Weltbild, in dem die Unterwelt dem Gott Ijobs entzogen ist, was den Druck auf eine diesseitige Lösung verstärkt. Der „Todeswunsch“ ist so rhetorisches Mittel im *Kampf um das Leben* und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit.⁴² Der Todeswunsch ist Teil der Textstrategie – weniger gegenüber den Freunden als gegenüber Gott.

Literaturverzeichnis

- BEUKEN, W.A.M., Job's Imprecation as the Cradle of a New Religious Discourse. The perplexing impact of the semantic correspondences between Job 3, Job 4–5 and Job 6–7, in: DERS. (Hrsg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 41–78
- BEYSE, K.-M., Art. מַצַּח, ThWAT 6 (1989) 326–332
- BUDDE, K., *Das Buch Hiob* (HK 2,1), Göttingen 1913
- CLINES, D., *Job 1–20* (WBC 17), Dallas 1989
- DOHMEN, C., Nicht ewig will ich leben. Der Todeswunsch als Zumutung Gottes, *Anzeiger für die Seelsorge* 110 (2001) 11–14, wiederabgedruckt in: T. HIEKE (Hrsg.), *Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt*, Stuttgart 2005, 67–76
- DUHM, B., *Das Buch Hiob* (Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments 1), Freiburg u.a. 1897
- EBACH, J., *Streiten mit Gott. Hiob. Teil I: Hiob 1–20*, Neukirchen-Vluyn ³2007
- , *Streiten mit Gott. Hiob. Teil II: Hiob 21–42*, Neukirchen-Vluyn ²2005
- ENGLJÄHRINGER, K., *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob* (SBS 198), Stuttgart 2003
- FOHRER, G., *Hiob* (KAT 16), Berlin ²1988
- FREVEL, C., „Eine kleine Theologie der Menschenwürde“. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: F.-L. HOSSFELD / L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Hrsg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS E. Zenger (HBS 44), Freiburg 2004, 244–272
- GRADL, F., *Das Buch Ijob* (NSK.AT 12), Stuttgart 2001
- GRIMM, M., „Dies Leben ist der Tod“. Vergänglichkeit in den Reden Ijobs – Entwurf einer Textsemantik (ATSAT 62), St. Ottilien 1998
- HA, K.-T., *Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches* (HBS 46), Freiburg 2005
- HABEL, N.C., *The Book of Job. A commentary*, London 1985
- HARTLEY, J.E., *The Book of Job* (NICOT 15), Grand Rapids 1991
- HESSE, F., *Hiob* (ZBK.AT 14), Zürich 1978
- HÖLSCHER, G., *Das Buch Hiob* (HAT 1,17), Tübingen ²1952
- HORST, F., *Hiob. 1. Teilband 1–19* (BK.AT 16,1), Neukirchen-Vluyn ²1969
- KÖHLMOOS, M., *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (FAT 25), Tübingen 1999
- KUMMEROW, D., *Job, Hopeful or Hopeless? The significance of מָוֹת in Job 16:19 and Job's changing conception of death*, *JHS* 5 (2004–2005) (<http://www.jhsonline.org/>, Zugriff 14.01.2008)

⁴² Zur rhetorischen Funktion des Todes auch MATHEWSON, *Death*, 15 und GRIMM, *Leben, passim*, dessen Untersuchung aber an der Isolierung der Einzelstimmen krankt.

- MATHEWSON, D., *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and traumatic experience* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 450), New York 2006
- PINKER, A., *Job's Perspectives on Death*, JBQ 35 (2007) 73–84
- SCHARBERT, J., *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB 8), Bonn 1955
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Ein Weg durch das Leid*, Freiburg 2007
- ZUCKERMAN, B., *Job the Silent: A study in historical counterpoint*, New York 1991