

# (SELBST-) BEGRENZUNGEN DES MENSCHEN UM GOTTES WILLEN

Zur Interdependenz von Anthropologie und Theologie im  
Hiobbuch

*Jürgen van Oorschot*

## 1. EINLEITUNG

Hiobsgestalten und die mit ihnen verbundenen Literaturen thematisieren im vorderorientalischen Raum seit dem 3. Jt. v. Chr. Grenzerfahrungen, die in je eigener Weise die Gültigkeit einer der Welt zugrundeliegenden Ordnung und deren weisheitliche Erfassung in Frage stellen.<sup>1</sup> Das alttestamentliche Hiobbuch präsentiert mit seinem leidenden Gerechten dabei gleich eine Vielzahl von Grenzgängen, die bislang respektierte anthropologische und theologische Linien überschreiten. Da das Buch sowohl die königszeitlichen Selbstverständlichkeiten weisheitlichen, kultischen und rechtlichen Denkens voraussetzt als auch die neuen Entwürfe dtn-dtr und priesterlicher Werke kennt, verwundern die entsprechend facettenreichen Darstellungen nicht.<sup>2</sup>

Im Hiobbuch liegt ein mehrphasiger Debattenprozess<sup>3</sup> innerhalb perserzeitlich-frühhellenistischer Kreise Jerusalems verdichtet vor, in dem sich weisheitliche Verfasserkreise zu Wort melden. Sie reagieren auf Anfragen und nehmen Transformationen vor, denen sich eine traditionelle altorientalische Weisheit und damit auch die überkommene Weisheit Israels und Judas im 5.-3. Jh. v.Chr. gegenübersehen. Dieser Wandel weisheitlichen Denkens über Mensch und Gott vollzieht sich auf dem Hintergrund der und in Auseinandersetzung mit den grundlegenden Ergebnissen der religionsgeschichtlichen und

---

<sup>1</sup> Vgl. Antti Laato/Johannes C. de Moor (Hg.): *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden/Boston 2003.

<sup>2</sup> Zum weitestgehenden Konsens der Hiobforschung gehört seine Ansetzung ins 5.-3.Jh. v.Chr. als Ergebnis einer längeren Geschichte. Zur Debatte um die innerbiblischen Bezüge vgl. Konrad Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch*, in: Thomas Krüger u. a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, *AThANT* 88, Zürich 2007, 241-261.

<sup>3</sup> Zur Wahl dieser Begrifflichkeit vgl. Markus Saur: *Sapientia discursiva. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs*, *ZAW* 123 (2011), 236-249.

theologischen Entwicklungen im antiken Israel und dem frühen Judentum seit dem 8. bis ins 5. Jh. v. Chr., zu denen ein monolatrisches und monotheistisches Gottesbild, eine dtn-dtr Geschichtstheologie als Erklärungsmuster für den Untergang der Königreiche in Israel und Juda sowie eine damit korrespondierende Prophetentheologie gehören.<sup>4</sup> Im Ergebnis lassen sich diese Veränderungen von Anthropologie und Theologie, wie sie das Hiobbuch dokumentiert, als Begrenzung bzw. Selbstbegrenzung des Menschen um Gottes willen fassen. Die Optionen Gottes reduzieren die Optionen des Menschen. Diese anthropologische Verschiebung zeigt sich im Vergleich mit der basalen Weisheit altorientalischer und königszeitlicher Provenienz und deren pragmatischer Erkenntnisbemühung. Die aus den Transformationen der traditionellen Weisheit im Hiobbuch erschließbaren Anfragen berühren Grenzfragen von Theologie und Anthropologie. Drei Grenzgänge sind dabei erkennbar - oder weniger metaphorisch: Drei Grenzen werden dabei markiert: die existentielle, die noetische und die pragmatische. Was ist der Mensch und welchen Sinn hat sein Leben angesichts des Leids und der Vergeblichkeit seines Bemühens? Was kann der Mensch erkennen und was nicht? Was kann der Mensch handelnd gestalten und was nicht? Ausgangspunkt dieser Grenzfragen ist die Erfahrung des und die Reflexion auf den exemplarischen Grenzgänger Hiob, der sein Leben als ihm noetisch und praktisch entzogen erlebt und darüber auch religiös keine Verfügung mehr zu erlangen vermag. Das Buch dokumentiert die unterschiedlichen Stadien dieser Grenzgänge und mündet inhaltlich in eine Begrenzung und Selbstbegrenzung des Menschen um Gottes willen. Dabei kann ein Zusammenspiel zwischen Anthropologie und Theologie beobachtet werden. In diesen anthropologischen und theologischen Debatten schlagen sich politische, kulturelle und religiöse Prozesse des perserzeitlichen und frühhellenistischen Judentums in Juda nieder.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Jacques Vermeylen: *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques* (StB 2), Leiden 1986, 369-372, legt für sein Verständnis des Hiobbuches besonderen Wert darauf, dass es sich um keine philosophische oder theologische Auseinandersetzung, sondern um eine politische handelt. Die Figur Hiobs werde jeweils genutzt, um eine »propaganda politique« für das neue Regime zu betreiben (371). So (re-) konstruiert er die historischen Hintergründe für seine Redaktionen. Die jeweiligen Kontexte der Redaktion mit ihren existentiellen Herausforderungen für die konkrete, politische *societas* und die Gemeinschaft der Juden müssten beachtet werden. Man wird ihm in dem Plädoyer recht geben wollen, das Hiobbuch nicht zu einem theologiegeschichtlichen oder gar philosophischen Lehrstück verkommen zu lassen. Entsprechend ist auch bei nachfolgenden Ausführungen die geschichtliche Realität der Zeiträume und Pragmatik immer mitzudenken. Ob das Maß an Konkretion, das er einfordert jedoch die redaktionsgeschichtliche Urteilskraft nicht überfordert ist ebenso zu bedenken.

<sup>5</sup> Dieser Prozess kann redaktionsgeschichtlich entziffert und in seiner Abfolge und Positionierung erschlossen werden. Dies kann nur in groben Zügen in einer redaktionellen Schichtung erfolgen, die sich methodisch verantwortet beschreiben lassen. Diese Stufung stellt eine methodische Vereinfachung dar und liefert somit kein Eins-

Im Folgenden werden diese Grenzgänge anhand exemplarischer Texte aus den unterschiedlichen Schichten des Buches nachgezeichnet. Die dabei vorausgesetzte Schichtung des Buches wird jeweils knapp umrissen und begründet.

## 2. DER AUFTAKT UND BEZUGSPUNKT: DIE EXISTENTIELLE UND RELIGIÖSE GRENZERFAHRUNG IN HIJOB 3

Mit dem dritten Kapitel des Hiobbuches setzt die Dichtung fulminant ein und markiert kompositionell, literarhistorisch und auch inhaltlich den zentralen Bezugspunkt des Buches. Das Kapitel wurde immer wieder als eine Eröffnung des Streitgesprächs zwischen Hiob und seinen Freunden oder als eine singuläre Klage verstanden. Genauere Motivuntersuchungen zu Hi 3-28 legen jedoch eine Einordnung als »vorweggenommenes *summarium*«<sup>6</sup> bzw. als »Grundlage der Hiobreden«<sup>7</sup> näher. Diese These stützt sich vor allem auf die Beobachtung, dass drei zentrale Motive dieser Klage in den späteren Reden Hiobs immer wieder begegnen.<sup>8</sup>

So findet sich die paradoxe Verwendung des Schöpfungsmotivs erneut in Hi 10,8-12 und Hi 26,5-14.<sup>9</sup> An allen drei Stellen kommt mit der Erschaffung des Menschen nicht mehr das Moment der Nähe bzw. Relation Gottes zu seinem Geschöpf, sondern die ersehnte oder faktische Abwendung des Schöpfers zur Sprache. Jeweils kehrt sich damit die sonstige Verwendung des Schöpfungsmotivs um und es wird Hiobs Unverständnis über Gottes machtvolles Handeln zum Ausdruck gebracht. Inhaltlich parallel verwendet Hi 3 den Todeswunsch, der in der Klage programmatisch anstelle der üblichen Bitte um Errettung zu stehen kommt. Dieser paradoxe Gebrauch kultischer Redeweise signalisiert in der Grenzsituation das Scheitern der kultisch-religiösen Ordnung. Die Gestalt Hiobs steht damit für eine bleibende Infragestellung des Kultus, dem jenseits einer oberflächlichen Normalität keine positive Erwartung mehr entgegengebracht wird. Die kultische Antwort auf die Herausforde-

---

zu-Eins-Abbild der historischen Genese und Debattenlage dieser Zeiten sondern eine Modellierung. Zu dieser Modellierung gehört auch die Beschreibung des Vorgangs als Debatte.

<sup>6</sup> Matthias Krieg: Todesbilder im Alten Testament (ATHANT 73), Zürich 1988, 322f.

<sup>7</sup> Kyung-Taek Ha: Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiobbuches. HBS 46, Freiburg 2005, 197.

<sup>8</sup> So mit Ha, Frage und Antwort, 197-202. Seine strukturellen Untersuchungen machen auch die Inkongruenz zwischen der mikrostrukturellen Stellung von Hi 3 als Reaktion auf das siebentägige Schweigen der Freunde Hiobs und den makrostrukturellen Bezügen des Kaps. 3 (vor allem zwischen Hi 3 und 38f\* und den nachfolgenden Hi-Reden) deutlich.

<sup>9</sup> Auch die Erweiterung der Hiobrede in Hi 9,5-10 durch den Gerechtigkeitsbearbeiter greift dieses Motiv auf.

rungen durch Leid und Feindschaft verspricht keine Abhilfe.<sup>10</sup> Die Totenwelt wird vielmehr zum Ort der Zuflucht vor dem Leben und einem Gott, die beide unerträglich geworden sind.<sup>11</sup>

Die anthropologische Grenzerfahrung führt Hi 3 auch theologisch vor. Gehört es kultisch ansonsten zu den Selbstverständlichkeiten einer Klage, dass die Zuwendung Gottes als Wende zum Besseren erbeten wird, so deutet schon Hi 3,4a – „Gott frage von oben nicht nach ihm (dem Tag der Geburt - JvOo)“ – an, was an späterer Stelle in der Dichtung drastischer formuliert wird. Die Rettung des Leidenden kann allein darin bestehen, dass Gott sich abwendet. Dass diese Aussagen nicht nur dem Einzelgeschick eines Hiob gelten, macht Hi 3,20ff. mit der anthropologischen Generalisierung der vorangehenden „Ich-Aussagen“ deutlich. Auch dieser Zug, der zusammen mit sozialkritischen Anmerkungen einherkommt, zeigt die Grenzüberschreitung (in) dieser Klage und setzt damit den Bezugspunkt für die weitere Dichtung. In großer Intensität prägt dieser Todeswunsch die folgenden Hiobreden<sup>12</sup>, sodass auch damit der Charakter der Klage in Hi 3 als Ouvertüre zum Folgenden erneut deutlich wird. Dies unterstreicht auch die Vorstellung von der Verfolgung Hiobs durch Gott, die in Hi 3,23 als Höhepunkt der Anklage und dann breit in seinen späteren Reden zu finden ist.<sup>13</sup> Diese paradoxe Verkehrung der sonst heilvoll erlebten und gewussten Nähe Gottes durchzieht die Worte Hiobs vom Beginn an bis hinein in die Abschlussrede, mit der er Gott gegen Gott zu einer Klärung herausfordert (Hi 30 passim).

Hi 3 präsentiert einen Menschen an und jenseits seiner existenziellen Grenzen: Eine Hiobfigur, die in ihren nachfolgenden Reden die Grundtöne der paradoxen Klage immer wieder aufnimmt. Makrostrukturell wird dieses Bild durch die Bezüge zwischen Hi 3 und Hi 38f. unterstrichen, die lexikalisch und inhaltlich nachweisbar sind.<sup>14</sup> Auf eine durch die Freundesreden letztlich unbeantwortete Klage reagiert der in Hi 3 indirekt angesprochene Gott. Und dieser wendet sich in Hi 38,1 dezidiert an Hiob, ohne dass von den Freunden die Rede wäre. Beide Kapitel arbeiten mit den Motiven von Schöpfung, Geburt und Tod und kontrastieren insofern Hiobs Einzelschicksal und das universale

<sup>10</sup> In den Sprachformen der individuellen Klage setzt Hi 3 das Scheitern einer kultischen Antwort auf das Hiobproblem in Szene. Ohne direkte Anrede Gottes, reduziert auf das klagende „Ich“, wird kein Rückgewinn an Leben erwartet.

<sup>11</sup> Inwieweit hier von einem Suizidwunsch gesprochen werden kann, bedarf einer präzisen Klärung der für diese Textwelt fremden Vorstellung. Negativ äußert sich dazu Ha, Frage und Antwort, 199, in einem Nebensatz. Ausführlich vgl. zur Thematik Jan Dietrich: Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, ORA 19, Tübingen 2016.

<sup>12</sup> Hi 6,8-13; 7,15-16; 10,18-22; 14,13-15; 17,11-16.

<sup>13</sup> Hi 6,4; 7,11-14; 7,17-19; 9,17f.30f.; 10,16f.; 13,24-27; 16,7-14; 19,6.12.

<sup>14</sup> So schon Othmar Keel: Jahwes Entgegnung an Hiob, Göttingen, 1978, 54; Hans-Jürgen Hermisson: Notizen zu Hiob: Harmut Gese zum 60. Geburtstag am 4. April 1989, ZThK (86) 1989, 125-139, hier: 126.

Handeln des Schöpfergottes.<sup>15</sup> Dem verzweifelten Einzelmenschen, der sich über die Grenze des Todes aus Leid und Leben flüchten will, wird in der Anlage der Dichtung der souveräne Schöpfer und Weltenherr gegenübergestellt, der eine ambivalente und für den Menschen nicht verstehbare Welt beherrscht. Auch diese Makrostruktur klingt schon in Hi 3 an, wenn mit Hi 3,4 ein Widerwort zu Gen 1,3 formuliert wird.<sup>16</sup> Mit dieser Ouvertüre zur Dichtung setzen die Verfasser der ursprünglichen Dichtung einen in sich verständlichen Auftakt<sup>17</sup> und führen zugleich in einen „Dialog als Handlung“ (Köhlmoos) ein.<sup>18</sup>

### 3. DIE NOETISCHE UND THEOLOGISCHE BEGRENZUNG DES MENSCHEN: HI 38F. \*

Der existenziellen und religiösen Grenzerfahrung in Hi 3 korrespondiert die noetische in Hi 38f. \*. Der klagende Hiob verkörpert eine gestörte Lebens- und Weltordnung, wobei die Art der Klage und die Antwort darauf als deutliche Kritik am Kult und seiner Leistungsfähigkeit zu lesen sind. Wie bereits dargestellt, konterkariert diese individuelle Klage in Hi 3 alle mit ihr üblicherweise verbundenen Erwartungen. Als Antwort meldet sich zwar Gott zu Wort, jedoch jenseits des kultischen Rahmens in Gestalt einer Theophanie<sup>19</sup> und zugleich ohne den leidenden Gerechten in eine verstehbare und geordnete Welt zu reintegrieren. Anthropologisch begegnet ein in seinen Anklagen und seinem Lebenswunsch als Todeswunsch entgrenzter und haltloser Mensch.

Die Gottesrede reagiert darauf mit der Begrenzung des Menschen. Wortreich reduziert sie Hiob als *exemplum* eines Menschen darauf, dass er nicht Gott ist. Der zentrale Punkt dieser weisheitlichen Anthropologie besteht in der Bestimmung des Menschen als Nicht-Gott. Eine positive Aussage über ihn -

<sup>15</sup> Extensiv deutet Ha, Frage und Antwort, 163-196, die Gottesreden und die Antworten Hiobs in Hi 38,1-42,6 als Antworten auf Hi 3 aus. Auch wenn nicht jede der Einzeltzüge dabei einleuchten, so ist der Gesamtduktus dieser Anlage unübersehbar.

<sup>16</sup> So schon Gotthard Fuchs: Die Klage des Propheten. Beobachtungen zu den Konfessionen Jeremias im Vergleich mit den Klagen Hiobs, BZ 41 1997, 223; weiter Ha, Frage und Antwort, 198. Vergleicht man die Bezugnahme auf Gen 1, wie sie in Hi 3 und in Jer 4,23-26 erfolgt, wird deutlich, dass Hi 3 mit dem Schicksal des einen Menschen Hiob zugleich die Ordnung der Schöpfung insgesamt zum Thema macht.

<sup>17</sup> Zur Diskussion um eine mit Hi 3 beginnende Dichtung vgl. unten Abschnitt 5.

<sup>18</sup> Melanie Köhlmoos: Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch, FAT 25, Tübingen 1999, u. a. 105ff.

<sup>19</sup> Die Theophanie kann nicht einfach als angemessene Reaktion verstanden werden, wie dies in der Literatur immer wieder geschieht (vgl. u. Anm. 23 zu Raik Heckl: Hiob - vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels, FAT 70, Tübingen 2010). Eine Theophanie durchbricht den kultischen Kontext und setzt an die Stelle einer alltäglich zugänglichen Praxis eine einmalige Sondersituation.

etwa als Geschöpf – oder über seine Handlungsoptionen, sein Wissen oder sein Recht finden sich explizit nicht. So hält es auch Chol-Gu Kang in seiner Untersuchung wiederholt fest.<sup>20</sup> Das Thema der Menschenschöpfung und die *conditio humana* finden in den Gottesreden keine Erwähnung: „Es scheint, dass in den Gottesreden der Mensch fehlt.“ Wenn Kang nach „Spuren der Vorstellungen über den Menschen“<sup>21</sup> sucht, so finden sich bezeichnenderweise keinerlei direkte Angaben zu den Gottesreden (295-306).<sup>22</sup> Die nachfolgende indirekte Herleitung der implizit mit den Gottesreden gesetzten anthropologischen Hinweise bestätigt dies, auch wenn sie als Kehrseite der Aussagen abgeleitet werden können und häufig in den theologisch interessierten Interpretationen herausgestrichen werden. Hier sind vor allem die weitgehenden Aussagen bei Raik Heckl zu nennen.<sup>23</sup> Seine Interpretation der Gottesreden geht über deren Aussagen und Intention deutlich hinaus, wenn er sie als „Dialog zwischen Gott und Hiob“ (203) oder als „Wiederherstellung der gestörten Beziehung zwischen Gott und Hiob“ (203; auch 192 und 201) versteht. Selbst wenn die Antworten Hiobs als Teil der ursprünglichen Dichtung verstanden werden, bleibt die zusammenfassende Sicht der Dichtung durch Heckl doch allzu harmonisierend: „gleichzeitig deutet sich eine bleibende Beziehung und Kommunikation zwischen Hiob und Gott an.“ (471) Ansatzpunkt für eine solche Sicht ist einzig Hi 38,1 mit seinem Hinweis, dass Gottes Antwort aus dem Wettersturm erfolgt. Mehr als eine legitimatorische Funktion wird der einleitenden Notiz und der damit gegebenen Anspielung auf eine Theophanie nicht zugemessen werden können. Eine Theophanie wird weder erzählerisch durchgeführt noch durch entsprechende Motive entfaltet.

Theologisch entspricht der anthropologischen Reduktion ein Doppelbild in Begrenzung und Entgrenzung. Zu wissen gibt es von diesem Gott nur das Faktum seines souveränen Gott-Seins. Über die Art und Weise seiner Machtausübung und seines Umgangs mit der Schöpfung weiß der Mensch einzig, dass diesem „Kosmos schaffende(n) Gott“ und „Herrn der Tiere“ auch durch das Chaos keine Grenzen gesetzt sind<sup>24</sup> und dass der Mensch all dies nicht verstehen kann. Diese noetische Eingrenzung von Anthropologie und Theologie autorisiert die ursprüngliche Hiobdichtung durch eine Theophanie.

Werden Anthropologie und Theologie der ursprünglichen Dichtung in ein Verhältnis zueinander gesetzt, so zeigt sich, dass der Begrenzung des menschlichen Wissens eine Ausweitung der göttlichen Macht hinein in das Ambivalente und Chaotische entspricht. Gottes Souveränität und Verfügungsgewalt schließt nun dezidiert mit ein, was Hiob und somit dem Menschen unver-

<sup>20</sup> Chol-Gu Kang, *Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1-42,6*, WMANT 149, Göttingen 2017.

<sup>21</sup> Kang, *Behemot*, 295.

<sup>22</sup> Kang, *Behemot*, 295-306.

<sup>23</sup> Heckl, *Hiob*, u. a. 189-204.

<sup>24</sup> Keel, *Entgrenzung*, 156.

ständig und seinem geordneten Leben bedrohlich erscheint. Die Integration des Chaotischen in das Gottesbild macht die Anthropologie sprachlos, da sie auf Fragen nach der Gerechtigkeit menschlichen (Er-)Lebens solange keine Antwort mehr geben kann, wie sie diese Art postweisheitlicher Theologie respektiert.

#### 4. DIE PRAGMATISCHE GRENZERFAHRUNG: HI 28

Hiob selbst bringt im 28. Kapitel als Vertreter einer skeptischen Gottesfurcht<sup>25</sup> diese anthropologisch begrenzende und theologisch entgrenzende Theologie zur Darstellung. Erneut werden Gott und Mensch zueinander kontrastiert, wobei der Mensch als *homo faber* in seinem ganzen Potentialität vorgeführt wird. Seine Kenntnisse und Weltbeherrschung heben ihn unter allen Geschöpfen hervor, egal ob darin – mit der traditionellen Auslegung des Abschnitts – seine Fähigkeiten zum Abbau kostbaren Gesteins im Inneren der Berge gesehen, oder – mit dem neuen Vorschlag von Jones – eine Anspielung auf die Königsreisen altorientalischer Herrscher gelesen werden soll.<sup>26</sup> In aller Kenntnis und Befähigung erschließt sich ihm die Weisheit nicht; er vermag weder ihren Wert einzuschätzen noch sie ausfindig zu machen (Hi 28,13-19). Damit werden Pragmatik und Weisheit voneinander getrennt und erstere dem Menschen zugestanden, und letztere jedoch für Gott reklamiert. Zwar wird in Hi 28,28 auch dem Menschen eine Weisheit zugewiesen, die als positive Bestimmung die Gottesfurcht und als negative das Meiden des Bösen kennt: „und er sprach zum Menschen: Siehe, die Furcht Gottes, sie ist Weisheit, und sich Fernhalten vom Bösen ist Einsicht“ (Hi 28,28). Gott als Gott zu respektieren, präsentiert sich als eine skeptische Gottesfurcht, die jenseits und in der Alltagspragmatik einen verborgenen Gott mit seiner verborgenen Weisheit ehrt. Im Alltag entspricht dem eine Ethik der Eindämmung des Bösen.

Dieser anthropologischen Reduktion entspricht theologisch eine elaborierte Entfaltung des Verhältnisses zwischen Gott und der Weisheit, die alttestamentlich selten, in der älteren Weisheit gänzlich unbekannt war und hier erstmals begegnet<sup>27</sup>:

„Aber die Weisheit, wo kommt sie her und wo ist der Ort der Einsicht?  
Sie ist vor den Augen aller Lebendigen verborgen (...)

<sup>25</sup> Zur literarhistorischen Einordnung van Oorschot, Entstehung, 176-179.

<sup>26</sup> Scott C. Jones: Rumors of Wisdom. Job 28 as Poetry, BZAW 398, Berlin / Boston 2009, zusammenfassend 232-244.

<sup>27</sup> Vgl. die Reaktion und Fortführung solcher Überlegungen in Prv 8,27-29 – dazu Jürgen van Oorschot, Grenzen von Weisheit und Wissen. Alttestamentliche Weisheit in Reaktion auf theologische und anthropologische Aporetik, in: Markus Saur (Hg.), Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, BThSt 125, Neukirchen-Vluyn 2012, 67-90.

Gott kennt ihren Weg, er weiß ihren Ort. (...)

Als er das Gewicht des Windes bestimmte und das Wasser mit einem Hohlmaß festsetzte,  
als er dem Regen ein Ziel setzte und der Gewitterwolke einen Weg,  
damals ersah und zählte er sie, erschuf und erforschte er sie.“

(Hi 28,20.21a.23.25-27)

Gott weiß um ihren Weg, sprich um ihr Lebensgeschick (Hi 28,23a). Er kennt ihre Stätte (Hi 28,23b), sprich ihren Lebensraum, der die ganze Welt umfasst (Hi 28, 24a). Während seines schöpferischen Tuns sieht Gott sie und geht mit ihr um (Hi 28,27). Auch wenn die Weisheit dabei in einer klar subalternen Stellung zu Gott verbleibt, dringt der Mensch in dieses Innenverhältnis nicht ein. Seine Weisheit kann vielmehr nur darin bestehen, dass er dieses Binnenverhältnis respektiert und es anerkennend im Handeln seine Folgerungen zieht.

Bemerkenswert ist, dass als Kehrseite der Begrenzung des Menschen auf ein Gegenüber zu einem verborgenen Gott theologisch eine neue Relation eingeführt wird. An die Seite eines inhaltlich nur noch negativ als Meiden des Bösen entfalteten Verhältnisses der Achtung zwischen Mensch und Gott tritt die privilegierte Beziehung von Weisheit und Gott. Eine spekulative Fundierung weisheitlicher Theologie geht Hand in Hand mit einem anthropologischen Skeptizismus und Pragmatismus. Diese Programmatik, die das Hiobbuch in seiner Gottesfurchtredaktion einführt und auch narrativ darstellt<sup>28</sup>, ist sehr wohl erweiterungsfähig. Das führen etwa die späteren Stufen des Prv-Buches, die sie mit Prv 8 integrieren, oder Ben Sira vor, der in seiner großen Synthese auf ihnen aufbaut, ohne die Weisheitsfigur und ihr Gottesverhältnis explizit vorzuführen.

## 5. DIE SELBSTBEGRENZUNG DES MENSCHEN: HI 1-2\*; 42,7-17

Das narrative Pendant zur verdichteten anthropologischen und theologischen Programmatik von Hi 28 findet sich in der Rahmenerzählung des Hiobbuches. Was Hiob bislang zum Ende der Auseinandersetzung mit den drei Freunden im Sinn einer negativen Theologie und Anthropologie und damit als beredtes Verstummen aller menschlichen Weisheit über Gott und Mensch im Mund

<sup>28</sup> Jones, Rumors, 243f., weist zurecht drauf hin, die in Hi 28,28 dem Menschen empfohlene Weisheit geht exakt mit der narrativ inszenierten Haltung des weisen Hiob in Hi 1,1.8 und 2,3 überein. Damit weist Hi 28 im Mund Hiobs nicht nur die Freunde in ihre Schranken, sondern empfiehlt den weisen Hiob der Rahmenerzählung als Alternative. Redaktionsgeschichtlich entspricht dem die Zugehörigkeit zur Gottesfurcht-Redaktion - vgl. van Oorschot, Entstehung, 176-179. Damit wird zugleich verständlich, warum das Gedicht in Hi 28 sinnvoll und nach der Rahmenerzählung konsequenterweise im Mund Hiobs begegnet.

führt, bringt die Erzählung nun als Frömmigkeit des weisen und erprobten Hiob zur Darstellung.

Hier ist ein Wort zur redaktionsgeschichtlichen Positionierung der Hiobberzählung notwendig. Nach meiner Einsicht zur Entstehung des heute vorliegenden Hiobbuches stand an dessen Anfang eine selbständige Hiobdichtung in Hi 3-39\*, die ohne eine Erzählung überliefert wurde. Eine solche These wurde und wird häufig mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass eine Dichtung ab Hi 3 ohne einleitende Bemerkungen nicht vorstellbar sei.<sup>29</sup> Der Verweis auf die beiden altorientalischen Parallelen in der sogenannten Bayblonischen Theodizee (TUAT III/1, 143-157) und Ludlul bel nemeqi (TUAT III/1, 110-135) wurde zuletzt durch Konrad Schmid als „zwar bemerkenswert“ gewürdigt, aber zurückhaltend mit der Frage versehen, „ob sie die Begründungslast für eine Hiobdichtung ohne erzählerische Exposition tragen können.“<sup>30</sup> Zunächst muss festgehalten werden, dass der Verweis auf altorientalische oder alttestamentliche Beispiele von Dichtungen ohne Redeeinleitung nicht mehr an Begründungslast tragen muss, als das faktische Vorkommen und damit die mögliche Verwendung derartiger Literaturwerke aufzuzeigen.<sup>31</sup> Die ursprüngliche Fassung von Kohelet, die nach allgemeiner Einschätzung<sup>32</sup> ohne die einleitende Überschrift Koh 1,1-2 begann, ist ein alttestamentlicher Beleg für die Möglichkeit, poetische Werke so zu eröffnen. Auch dieses Werk setzt in seiner ursprünglichen Fassung mit Koh 1,3 ohne jede Redeeinleitung ein und konfrontiert den Leser unmittelbar und direkt mit der Problematik des Buches. Ohne eine narrative oder sonstige Information muss dieser sich aus den Redetexten selbst alles Notwendige erschließen, wobei das Buch in puncto Komplexität sicher nicht hinter dem Hiobstoff zurücksteht. Als Textstrategie stellt ein solches Vorgehen in weisheitlicher Literatur offensicht-

<sup>29</sup> So schon Ludwig Schmidt: *De Deo*, Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff und von Hi 1, BZAW 143, Berlin/New York 1976, 171.

<sup>30</sup> Konrad Schmid: *Hiob als biblisches und antikes Buch*, SBS 219, Stuttgart 2010, 12-18, hier: 14.

<sup>31</sup> Zur Argumentation der größeren Wahrscheinlichkeit dieser redaktionsgeschichtlichen Annahme vgl. van Oorschot, *Entstehung*, 171-175, und M. Witte, *Artikel Hiob/Hiobbuch*, in: *Wibilex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/hiob-hiobbuch/ch/cad3cfdcdbeac5d65a068fd566c6f4ac/#h1> (Abruf 10.5.2017) - unter 4.3 *Redaktion und Funktion* entwickelt Witte Wahrscheinlichkeiten zur Entstehung des Buches, bei der es nach einer je eigenständigen Entwicklung von Hiobberzählung und Hiobdichtung erst in der dritten Stufe zu einer Verbindung beider kommt.

<sup>32</sup> Melanie Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo*, ATD 16,5, Göttingen 2015, 28-36, verbindet eine Bestimmung zu Aufbau und Sprachformen mit Thesen zur Bestimmung sekundärer Zuwächse in Koh 1,1 (Überschrift); 1,2-11 (Prolog) sowie Koh 12,8 und 12,9-14 (Epiloge). Selbst der gegenüber einer literarkritischen Lösung skeptische Ludger Schwienerhorst-Schönberger: *Kohelet*, HThKAT, Freiburg 2004, 64-69, sieht in Koh 1,12-12,8 den ursprünglichen Kern des Buches.

lich ein Mittel der Wahl dar. Die komplexere Struktur der Dichtung im Vergleich mit der Babylonischen Theodizee bzw. *Ludlul bel nemeqi* überzeugt als Gegenargument nicht wirklich, da nach der Eröffnungsklage die Problemstellung durchsichtig ist und in der Abfolge von Rede und Gegenrede ein für den Leser nachvollziehbares Streitgespräch stattfindet. Die neueren Untersuchungen zur wechselseitigen Bezugnahme zwischen Hi 3 und Hi 38f.<sup>33</sup> sowie zur Leitfunktion von Hi 4f. für die nachfolgenden Redegänge<sup>34</sup> stützen die These einer sich sukzessive von Hi 3 ab aufbauenden, ursprünglichen Dichtung zusätzlich.<sup>35</sup>

Die Gottesfurcht-Redaktion ergänzt eine bis dahin nicht mit der Dichtung verbundene Hiobzählung in Hi 1,1a.2-5.13-20; 42,11\*.12.13.16b um die Satansszenen und um die positive Präsentation Hiobs als Knecht Gottes (Hi 1,1b.6-12.21f.; 2,1-10.11-3,1). Damit nimmt sie eine subtile Kommentierung und Fortentwicklung der aporetisch daherkommenden ursprünglichen Hiobdichtung (Hi 3\*; 4-23\*; 27-31\*; 38-39\*) vor. Sie greift dabei auf zwei Mittel zurück: Zum einen tritt Hiob mit markanten Reden am Ende der Auseinandersetzung mit den Freunden in Hi 27,5f. und 28 auf. Deren Profil mit einem theologisch entgrenzten Gottesbild und einer anthropologisch begrenzten Sicht auf die Fähigkeiten des Menschen hatten wir uns angesehen. Der neue gottesfürchtige Hiob kann so auch an seiner Rechtschaffenheit festhalten. Entsprechend gehen auf diesen Redaktor damit auch die Fortschreibungen in Hi 42,7-9; 42,10.12a sowie 12,7-13,2; 27,5f.11f.; 26; 28; 29,1; 39,13-18 zurück.

Die neue Gottesfurcht präsentiert also einen Hiob, der die Rolle des Lehrers jener aporetischen Weisheit übernimmt, welche die ursprüngliche Dichtung vorführte. Was die Gottesrede der ursprünglichen Dichtung aufführt, reflektiert die Redaktion nun an der Hiobfigur selbst. In seinem Mund finden wir die Belehrung zur Weisheit in Kap. 28 sowie die hymnenartige Belehrung in Kap. 12,7-25. In Letzterer verweist Hiob auf die Weisheit der Tiere, die um Gottes zerstörerische Macht wissen (Hi 12,11-25), der sich auch die Mächtigen und Völker dieser Erde nicht entziehen können. Ganz auf der Basis des erschreckend-souveränen Gottesbildes aus Hi 38\*-39\* soll der belehrte Mensch Hiob sich nun zur evidenten Einsicht der Tiere bekennen. Die Selbst-

<sup>33</sup> S. o. in Teil 2.

<sup>34</sup> Urmas Nömmik: Die Freundesreden des ursprünglichen Dialogteils. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie, BZAW 410, 2010.

<sup>35</sup> Nach Schmid, Hiob, 14, sei als Beginn der Dichtung in Hi 3 eine narrative Einleitung der Rede Hiobs notwendig, da diese auch bei den späteren Reden der Freunde und Hiobs begegne. Die Anforderung wird durch zwei Überlegungen relativiert. Zum einen kommt der Klage eine Sonderstellung zu, da sie einzig zu Beginn zu finden ist und nur im Mund des Protagonisten einen Sinn ergibt. Zum anderen bedarf es nur für die wechselnden Redegänge einer Identifizierung der Sprechenden.

begrenzung des Menschen zeigt sich im Mund des exemplarischen Menschen Hiob nun als Kehrseite des in seiner Macht und Reichweite entgrenzten Gott.

Im Rahmen des Buches greift die Redaktion zum Mittel der Narration. Sie führt einen Hiob vor, welcher der Belehrung seine Frömmigkeit und sein Bekenntnis hinzufügt. Der Lehrer der skeptischen Gottesfurcht, der in den Lehreden und in seinen Antworten auf die Gottesreden sich selbst ganz zurücknimmt und die Weisheit und Majestät Gottes entfaltet, willigt in der rahmenden Erzählung in eben diese *docta ignorantia*<sup>36</sup> ein. Die Selbstbegrenzung wird hier in ihrer existentiellen Dimension deutlich. Theologisch weiß dieser fromme Hiob Gott in Weisheit und Macht präsent, ohne dass inhaltlich noch etwas über diese grenzenlose Präsenz Gottes ausgesagt werden könnte. Diesem undurchschaubar handelnden Weltenherrn liefert sich der Fromme aus und der Verzicht auf theologische und existenzielle Einsicht wird gesegnet.<sup>37</sup> Der gesegnete und somit lebensfähige Mensch ist der sich selbst begrenzende Mensch. Dieser Segen bleibt unableitbar<sup>38</sup>, nicht einklagbar<sup>39</sup> und unverständlich.<sup>40</sup> Die Rahmenerzählung in ihrer vorliegenden Fassung formuliert auf diese Weise in narrativer Form eine inhaltlich komplexe Reaktion auf die ursprüngliche Dichtung.<sup>41</sup>

Beide Elemente der Fortschreibung stellen die Aporien der ursprünglichen Dichtung nicht in Frage. Die Redaktion überführt die in den Monologen und Dialogen inszenierten Aporien vielmehr in Lehre, Bekenntnis und Frömmigkeit. So wird zum einen eine erste Sprachfähigkeit zurückgewonnen. Zum anderen verhindert es, dass die Anfragen ignoriert oder eliminiert werden.

---

<sup>36</sup> Der Begriff der *docta ignorantia*, der be- oder gelehrten Unwissenheit, wird in der mittelalterlichen Gotteslehre erstmals von Augustin (354-430 - De Div. Nom. 7), gebraucht und formuliert einen Vorbehalt des Wissenden gegenüber seinem Wissen, also ein bleibendes Nicht-Wissen im Wissen.

<sup>37</sup> Die Satansgestalt kann dabei nur als eine Gestalt des Handelns Gottes und nicht als eine von Gott unabhängige Größe gesehen werden.

<sup>38</sup> Der Segen ist hier nicht kultisch erwartbare Reaktion auf die Klage Hiobs, da diese in ihrer Intention gerade die kultische Logik konterkariert. Wer Mittel, die zum Lebensgewinn gedacht sind, nutzt, um den Tod herbeizusehnen, wie dies in Hi 3 geschieht, kann den ihm zukommenden Lebensgewinn nicht auf seine Klage zurückführen.

<sup>39</sup> Die Gottesrede(n) hat zuvor jede Verrechtlichung des Gottesverhältnisses zurückgewiesen.

<sup>40</sup> Nach dem Scheitern einer weisheitlichen Durchdringung des göttlichen Handelns, wie es die ursprüngliche Dichtung und die Gottesfurcht-Redaktion festhalten, stellt das „Happy-end“ des Buches keine einsichtige Lösung dar. Wiederholt ist darauf in der Literatur hingewiesen worden. Der erneute Segen für Hiob am Schluss des Buches ist die faktische Lösung und eine Logik gewinnt sie – im Sinne der Redaktion – erst als Segen für die Einwilligung in das Nicht-Verstehbare.

<sup>41</sup> In den Bahnen dieses Verständnisses der Anlage des Hiobbuches bewegt sich auch die Arbeit von Roger M. Wanke: Praesentia Dei. Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch, BZAW 421, Berlin/Boston 2013.

## 6. DER DURCH GOTT BEGRENZTE MENSCH: HI 4,12-21; 15,11-16; 25,1-6; 40,3-5; 42,1-6\*

In einer noch radikaleren Weise verankert eine jüngere Schicht des Hiobbuches, die in der neueren Forschung als Niedrigkeitsredaktion<sup>42</sup> angesprochen wird, die Begrenzung des Menschen bereits in seiner schöpfungsmäßigen Verfasstheit. Gott erschafft mithin einen Menschen, dessen entscheidendes Konstituens es ist, als Nicht-Gott von Gott abgegrenzt zu sein. Definitorisch wird dabei die Gerechtigkeit zum Prädikat Gottes und die Ungerechtigkeit zum Prädikat des Menschen. Damit wird nicht nur in radikaler Unterschiedenheit zu allen weisheitlichen Konzepten Recht und Unrecht von der Erfahrungsebene abgekoppelt.<sup>43</sup> Zugleich treten Theologie und Anthropologie in ein antithetisches Verhältnis. Mit der Konsequenz einer *anthropologia negationis* wird die Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes reklamiert, sodass ihr Fehlen den Menschen als Sünder charakterisiert.

In der Musterrede des Eliphaz wird dies redaktionell verankert:

„Ist wohl ein Mensch gerecht vor Gott

oder ein Mann rein vor dem, der ihn gemacht?

Siehe, (selbst) seinen Dienern vertraut er nicht,

und seine Engel bezichtigt er des Irrtums.

Erst recht die Bewohner der Lehmhäuser, die auf Staub grundgelegt sind,  
die schneller zerschlagen sind als eine Motte.

Vom Morgen bis zum Abend werden sie zerschmettert,  
ohne dass es jemand beachtet<sup>44</sup>, vergehen sie für immer.

Wird nicht ihr Zeltpflock<sup>45</sup> herausgerissen?

Sie sterben, ohne zu wissen, wie!“ (Hi 4,17-21)

Im Ergebnis wird damit die Gerechtigkeitsfrage entschieden, allerdings um den Preis einer Anthropologie und Theologie, die ihren Erfahrungsbezug erst sekundär wiederherstellen muss. Da sie Recht und Unrecht nicht mehr in den relativen Abstufungen einer ethisch-innerweltlichen Suche nach Gut und Böse bemisst, taugt sie *prima vista* auch für diese Abwägungen nicht. Wir stehen hier vor einem Typos von Theologie, welche Gottes Macht und Gerechtigkeit in Abgrenzung zum Menschen und seiner Erfahrungswelt bestimmt. Gott und

<sup>42</sup> So im Anschluss an Markus Witte: Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin/New York 1994. Auf die inhaltliche Sonderstellung von Hi 4,12-16 in der Eliphazrede und deren Bezug zu Hi 15,11-16 weist auch Ken Brown: The Vision in Job 4 and Its Role in the Book, FAT 2.Reihe, 75, 2015, 99-146 und 147-225 hin, zieht jedoch mit seiner These von Hi 4,12-16 als ursprünglicher Vision Hiobs und Abschluss von Hi 3 eine ausgesprochen hypothetische Schlussfolgerung.

<sup>43</sup> Auf diese Entkoppelung weist auch Brown, Vision in Job, 2015, 97, hin.

<sup>44</sup> Vgl. Georg Fohrer: Das Buch Hiob, KAT 16, Gütersloh<sup>2</sup>1989,131.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

die Theologie entschwinden in ein Jenseits, dessen Verbindung und Relevanz für das verbliebene Diesseits erst wieder erwiesen werden muss. Aus der Selbstbegrenzung als Akt menschlicher Einsicht oder Frömmigkeit, welche die Folgerungen aus einer zur Selbstbescheidung mahnenden Erfahrung oder Erkenntnisbemühung ziehen, ist nun die kategoriale Setzung einer Theologie geworden.<sup>46</sup>

## 7. RESÜMEE

Welche Kenntnis hat der Mensch von sich selbst und von Gott? Der exemplarische Durchgang durch das Hiobbuch hat deutlich gemacht, wie eine weisheitlich-pragmatische Anthropologie, die aus den impliziten Hinweisen im Buch erschlossen werden kann und deren Aufgabe in der Ertüchtigung und Befähigung zu Weltgestaltung und Erkenntnis bestand, durch Leiderfahrung und durch die Infragestellung der Gerechtigkeit herausgefordert wurde. Die implizite Reflexion auf Menschen- und Gottesbilder<sup>47</sup> bringt neue Varianten im Zusammenspiel von Anthropologie und Theologie in die perserzeitliche Debatte des Judentums ein.

Vorausgesetzt ist dabei durchgehend ein monotheistisches Gottesbild, das sich nicht zuletzt auch in der klaren Unterordnung und Abhängigkeit der Satansfigur oder der Engelwesen von JHWH zeigt. Insofern muss die aufgeworfene Frage nach der Gerechtigkeit Gottes konsequent im Gegenüber von Mensch und Gott beantwortet werden. Menschen- und Gottesbild werden dabei weder von einem kosmotheologischen Ordnungskonzept noch von einer logischen Deduktion einer Allkausalität her determiniert oder abgeleitet. Vielmehr führen die unterschiedlichen Schichten des Buches eine fluide Interdependenz von Theologie und Anthropologie vor, die Freiräume und Unbestimmtheiten belässt. Gott und Mensch treffen aufeinander; Gott begrenzt den Menschen und der Mensch begrenzt sich um Gottes willen. Die anthropologische Begrenzung und Selbstbegrenzung betrifft Erkenntnis und Handlungsoptionen des Menschen. Dem entspricht ein Raum für das Chaotische im Han-

---

<sup>46</sup> Im Buch selbst wird an keiner Stelle auf diese Position eingegangen. Der Grund dürfte vermutlich darin zu finden sein, dass diese Redaktion sich als letzte Stimme in das Buch einschreibt. Diese Sicht weicht von derjenigen Wittes ab, der die Niedrigkeitsredaktion als recht frühe Bearbeitung ansieht. Zur Begründung vgl. van Oorschot, *Entstehung*, 182-184.

<sup>47</sup> Schmid, *Hlob*, 71, schlägt vor das Hiobbuch als „theologischen Traktat zu bestimmen, der – anhand einer kritischen Reflexion bestehender Positionen im Alten Testament – letztlich über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit des Redens von Gott nachdenkt.“ Der vorliegende Beitrag erweitert dies auf die Anthropologie und sieht in der Interdependenz beider Fragestellungen eines der Kennzeichen des Hiobbuches, zumal einer in der Weisheitstradition verankerten Schrift – auch wenn ihre Positionen sie darüber hinaus führen.

deln Gottes und eine Erweiterung des Nichtverstehens und der Unbestimmtheit in der Theologie.<sup>48</sup> Eigendynamik der Schöpfung und Unbestimmtheit kennzeichnen diese Art monotheistischen Gottesbildes im Hiobbuch.<sup>49</sup>

Die Integration der Grenzerfahrungen des Menschen in die Anthropologie und Theologie wird auf der noetischen und auf der existentiell-pragmatischen Ebene ermöglicht. Im Vergleich mit den Eindeutigkeiten einer traditionell(en) weisheitlichen, dtn-dtr oder priesterlichen Konzeption haben wir es hier auf weite Strecken mit einer negativen Anthropologie und Theologie zu tun. Sie postuliert ein bleibendes Nichtwissen und eine Unbestimmtheit in den Menschen- und Gottesbildern, ohne dabei in einer *via negationis* aufzugehen, was für eine weisheitliche Theologie angesichts der Herausforderungen ihrer Pragmatik auch keine bleibende Option ist.

Die Neuorientierung betrifft auch den Kernbereich jeder weisheitlichen Theologie, die Weisheit selbst. Sie entschwindet in das Binnenverhältnis von Schöpfergott und Weisheit, das dem Menschen unzugänglich ist. Auf der pragmatischen Ebene bedeutet das, dass der Mensch handeln und glauben muss, ohne letzte Klarheit über die Weisheit und Gott zu haben. Als Richtschnur dieser theologisch begrenzten Einsicht verbleibt mit Hi 28, 28 das Meiden des Bösen und die Achtung der Gottheit Gottes, sprich die Gottesfurcht. Trifft die noetische Unterbestimmtheit in Anthropologie und Theologie auf das Grenzerleben, so wird die Hiobgestalt der Rahmenerzählung als Vorbild anempfohlen: Ein Mensch, der sich um Gottes willen selbst begrenzt und paradoxerweise auf diesem Weg zum Lebensgewinn findet. Das Segensversprechen löst sich also von Wissen und Erfahrung und wird zum Glaubens- und Hoffnungsgut des skeptischen Frommen.

Die beschriebenen Gestalten der theologischen Begrenzung des Menschen präsentieren sich in den meisten Schichten als Handeln des Menschen. Dabei tariert die Erfahrung und das Erkennen des Menschen das Verhältnis von Anthropologie und Theologie aus. Einzig die Niedrigkeitsaussagen deduzieren sie als unvermeidbare Konsequenz einer Theologie, die dem Menschen keinen Spielraum zur Bestimmung seines Mensch-Seins (be)lässt. Hier steuert die Theologie qua Setzung die Anthropologie.

---

<sup>48</sup> Darauf wies forschungsgeschichtlich bedeutsam Keel, *Entgegnung*, passim, hin - vgl. auch Schmid, *Hiob*, 75 und 77.

<sup>49</sup> In dieselbe Richtung gehen die knappen Überlegungen bei Schmid, *Hiob*, 74f.