

---

# Menschenbild, Gottesbild und Menschenwürde – ein Beitrag des Hiobbuches

Jürgen van Oorschot

»Was ist der Mensch? In sich ein rätselhaftes Gebilde von Hoheit und zugleich Verlorenheit, zu verstehen nur von dem her, der ihm in unbegreiflicher Weise in seiner Begegnung die Treue hält.«<sup>1</sup>

Mit diesen Worten umreißt Walther Zimmerli in seiner Rede zum Antritt des Rektorats an der Georg-August-Universität in Göttingen im Mai 1964 ein christliches Verständnis des Menschen. Die Würde des Menschen gründet demnach in der Zuwendung Gottes. So vertritt Zimmerli es vor der *universitas litterarum* und setzt sich dabei ausdrücklich von zwei anderen Positionen ab. Die Würde des Menschen bestehe weder in seiner Geistigkeit oder Vernunftbegabung, noch werde sie in jenem *l'homme revolté* ansichtig, der sich gegen seine Endlichkeit und Schwäche auflehne, um sie so zu transzendieren.<sup>2</sup>

Nähert man sich mit diesen drei Bestimmungen der Menschenwürde, wie sie in der Diskussionslage der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts vorgebracht wurden, dem Hiobbuch, so wird schlagartig die Brisanz dieser alttestamentlichen Schrift für die Anthropologie deutlich. Mit der Hiobsgestalt präsentiert sie ein Urbild von Leid und Verfall, angesichts dessen die erhellende Kraft menschlicher *ratio* mehr als nur befragt wird. Die Freunde, Eliphaz, Bildad und Zophar, als ihre wortreichen Vertreter, schweigen am Ende. Die Infragestellung schließt darüber hinaus einen Gott mit ein, der mal als Garant menschlicher Würde und mal als ihr Vernichter vorgeführt wird. Und so münden nicht erst die Leiderfahrungen unseres Jahrhunderts in die Aufforderung, den Urheber dieser besten aller möglichen Welten zu verfluchen.<sup>3</sup>

Läßt sich demnach das Hiobbuch, einer geläufigen Einordnung folgend, nicht nur als Ausdruck einer Krise der Weisheit<sup>4</sup>, sondern auch als Niederschlag einer Krise biblischer Anthropologie und damit auch Theologie verstehen?<sup>5</sup> In diese

1. W. Zimmerli, Was ist der Mensch?, in: *ders.*, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (ThB 51), München 1974, 322 f.
2. W. Zimmerli, Mensch (Anm. 1), 323 f.
3. Im Mund der Frau Hiobs begegnet eine analoge Aufforderung als Versuchung (Hi 2,9). Aus Sicht der Erzählung entspringt sie menschlicher Torheit.
4. Vgl. dazu etwa H.-P. Müller, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84), Darmstadt 3 1995, 76 ff.
5. Die Fragestellung läßt sich bis in die Gesprächslage der Gegenwart hinein verlängern, in der einerseits eine ausnahmslos gültige Würde des Menschen postuliert wird. Andererseits er-

Richtung deutet Hermann Spieckermann, wenn er in seinem Aufsatz zur Satanisierung Gottes das Hiobbuch »theologisch in der Sackgasse« sieht. »Im Hiobbuch wird die große Voraussetzung weisheitlichen Denkens – Gott als Gleichnis der Welt, erkennbar durch Vermittlung der Weisheit – revoziert. Zurück bleibt das Hiob-Problem: Gott, grundlos als Menschenfeind, der sich im Leiden des Unschuldigen austobt.«<sup>6</sup> Das Hiobbuch als Selbstauflösung der Theologie, das den Menschen mit Bosheit und Übel allein läßt und ihn in die Rebellion gegen Gott treibt – so wurde diese Schrift mehrfach in Literatur und Philosophie dieses Jahrhunderts gelesen.<sup>7</sup>

Kehren wir in die fachwissenschaftliche Diskussion zurück, so findet etwa Katharine J. Dell in der Schrift zu Hiob weder formal noch inhaltlich ein Stück weisheitlicher Literatur.<sup>8</sup> Der älteste Kern der Dichtung spiegele vielmehr eine moralische Mehrdeutigkeit und theologische Skepsis, wie sie ansonsten kaum im alten Israel zu finden sei. So verwundere es nicht, daß die provozierenden Widersprüchlichkeiten des Dialogs auch in der Gottesrede nicht aufgenommen oder gar aufgelöst werden. Formal finde der Skeptizismus der Dichtung seinen Ausdruck im »improper use« oder »misuse« der Gattungen, die bei traditioneller Formsprache anknüpfe, um sie ironisierend bzw. skeptisch abzuwandeln.<sup>9</sup> In Gestalt einer Parodie<sup>10</sup> trage man den Protest gegen den Dogmatismus traditioneller Vergeltungstheologie vor. Bisher Gewußtes werde im ursprünglichen Sinn des Wortes suspendiert, in die Schwebelage gebracht, und damit als unentschieden und zweifelhaft vorgeführt.<sup>11</sup> Dieses Vorgehen ähnele dem der frühen griechischen Skeptiker des 4. vorchristlichen Jahrhunderts.<sup>12</sup>

Das Hiobbuch als Widerruf der traditionellen israelitischen Weisheit? Damit stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis dieser Schrift zur sogenannten altorientalischen<sup>13</sup> Hiobliteratur. Kündigt der frühjüdische Spätling<sup>14</sup> unter diesen Wer-

weist sich ihre Begründung als zunehmend problematisch – vgl. etwa die Tagungsbeiträge von Klaus Koch und Wilfried Härle.

6. H. Spieckermann, Die Satanisierung Gottes, in: »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«, Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O. Kaiser, I. Kottsieper u. a. (Hg.), Göttingen 1994, 444.
7. Vgl. etwa Robert Frost, Muriel Spark oder Archibald MacLeish bzw. Ernst Bloch oder Fritz Zorn. Bei G. Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiobrezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Theologie und Literatur, Bd. 1, Mainz<sup>2</sup> 1995, findet sich dazu ausführlichst Primär- und Sekundärliteratur.
8. K. J. Dell, The Book of Job as Sceptical Literature (BZAW 197), Berlin/New York 1991, 58-88.
9. K. J. Dell, Job (Anm. 8), 109 ff. und 148-157.
10. Mit S. Johnson versteht Dell, Job (Anm. 8), 149, unter Parodie »a kind of writing in which the words of an author or his thoughts are taken and by a slight change adapted to some new purpose«.
11. K. J. Dell, Job (Anm. 8), 215.
12. K. J. Dell, Job (Anm. 8), 168-171. Sie bezieht sich dabei vor allem auf Pyrrhon von Elis (etwa 365-275 v. Chr.).
13. Der Begriff umschließt sowohl den ägyptischen als auch den mesopotamischen Kulturbereich.
14. Die traditions- und geistesgeschichtlichen Bezüge des Buches legen eine Entstehung im

ken den theologischen und anthropologischen Grundkonsens der Weisheit auf? Und wie verträgt sich die jüdische und christliche Wirkungsgeschichte des Hiobbuches mit einer solchen Einordnung – eine Geschichte, die sich schon in der kanonischen Schrift nachzeichnen läßt und die scheinbar mühelos wieder in den Strom der traditionellen Weisheit einmündet?

Im folgenden soll die innere Bewegung des Hiobbuches unter anthropologischem Blickwinkel nachgezeichnet werden. Vorausgesetzt ist dabei eine Mehrschichtigkeit des Buches, wie sie traditionell diskutiert und in neueren Arbeiten, etwa in dem anregenden Versuch von Markus Witte, weitergedacht wurde.<sup>15</sup> Das implizierte redaktionsgeschichtliche Rahmenmodell erlaubt es, die unterschiedlichen Menschen- und Gottesbilder in ihrer wechselseitigen Bezogenheit und Entwicklung zu verstehen,<sup>16</sup> was nicht zuletzt die Hypothese wahrscheinlicher macht. Eine Konzentration auf die inhaltliche Darstellung der Menschenbilder im Hiobbuch legt sich auch deshalb nahe, weil sie nur selten zum Gegenstand eigener Untersuchungen gemacht wurden. Abgesehen von der gehaltvollen Arbeit eines Ernst Würthwein, bezeichnenderweise aus dem Jahr 1937/38, und einer neueren monographischen Behandlung durch Martin Remus<sup>17</sup> werden sie nur unter übergreifenden Gesichtspunkten in Werken zur Anthropologie<sup>18</sup> oder zusammengefaßt mit anderen Schriftgruppen berücksichtigt. So behandelt etwa Rainer Albertz in seinem Artikel »Mensch« in der TRE<sup>19</sup> das Hiobbuch gemeinsam mit den Psalmen. Infolgedessen rückt es ganz in den Zusammenhang der

4. Jahrhundert nahe. Dazu kann auf die neueren Arbeiten von Dell, Witte u. a. verwiesen werden – vgl. J. van Oorschot, Tendenzen der Hiobforschung, in: ThR NF 60 (1995), 351-388.
15. Zur gegenwärtigen Diskussion der Entstehung des Hiobbuches vgl. den Forschungsbericht J. van Oorschot, Tendenzen (Anm. 14), 355-377.
16. Grundlage der Überlegungen ist folgende relative Chronologie: Am Anfang des Hiobbuches steht eine Dichtung, die ohne Rahmenerzählung mit Hi 3 einsetzt und mit einer Gottesrede, samt Antwort Hiobs, endet. In der nächsten Phase wird sie um den Grundbestand der Elihureden ergänzt. Dem folgen drei weitere Bearbeitungen, die sukzessive zur heute vorliegenden Dichtung führen.  
Abgekürzt verweise ich hier für die Umfangsbestimmung und Tendenz dieser Redaktionen auf die Untersuchung von M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin/New York 1994, ohne ihm in allen Details folgen zu können: *Niedrigkeitsredaktion* in 25,1-6 und 4,12-21; 15,11-16; 40,3-5; 42,2.3aß.b.5-6; *Majestätsredaktion* in 26,1-14; 27,5aß.11-12; 28,1-14.20-28; 29,1 und 12,7-13,2; 39,13-18; *Gerechtigkeitsredaktion* in 24,5-8.13-25; 27,7-10.13-23 und 7,20a.21(?); 9,2-14; 12,4-6; 17,8-10(?); 19,28f.(?); 30,1b-8; 31,1-3.11f.15(?).18.23.28.33f.38-40; 40,1-2.6-14.[40,15-41,26(?)] und 42,1.3a.4. Wittes Platzierung der Niedrigkeitsredaktion muß, ebenso wie die Einordnung der Rahmenerzählung und einzelner Zuordnungen, weiter diskutiert werden.
17. M. Remus, Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie (BEATAJ 21), Frankfurt a.M. 1993. Zusammenfassend charakterisiert in: J. van Oorschot, Tendenzen, 384. Zu Ernst Würthweins Beitrag s. u. Anm. 83.
18. H.-W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, und die Theologien des Alten Testaments – vgl. H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1992, 105 Anm. 2.
19. R. Albertz, Art. Mensch II, in: TRE 22, 1992, 464-474, bes. 470f.

Klage als »Ausdruck geballten menschlichen Lebenswillens«<sup>20</sup>. Auch die Vergänglichkeitsklage eines Hiob appelliere auf diese Weise an Gott und zeige damit den Erfolg eines Dialogs, der ohne inhaltlichen Ertrag den »potentiellen Selbstmörder« Hiob und mit ihm eine verzweifelte Oberschicht zumindest aus der Verbitterung herausgeführt habe.<sup>21</sup>

Daß sich darüber hinaus Spezifischeres zu den Menschenbildern des Hiobbuches sagen läßt, möchte ich im folgenden in drei Gedankenkreisen vorführen. Dabei wird in einem ersten Teil das Phänomen des hilfälligen und haltlosen Menschen und der damit verbundene Streit um das Gottesbild breiten Raum einnehmen. Folgend sollen drei Gottes- und Menschenbilder vorgestellt werden, die eine Antwort auf die Hiobfrage geben wollen. Abschließend wird der Durchgang durch das Buch zusammenfassend auf unser Thema bezogen. Die Themenstellung signalisiert bereits, daß sich meiner Einsicht nach erst aus dem wechselseitigen Bezug von Menschen- und Gottesbild die Rede von der Würde des Menschen verstehen und – nachfolgend – begründen läßt. Im Sinne des Hiobbuches soll gezeigt werden, daß sich die inhaltliche Bestimmung dieser Würde dem menschlichen Zugriff letztlich entzieht, so wie ihm letzte Menschen- und Gottesbilder entzogen bleiben. Der Theologie stellt das Hiobbuch damit die Aufgabe, eine positive Bestimmung des Menschen, seine *definitio*, denkerisch mit deren Relativierung zu vermitteln. Diese Spannung zwischen einer Feststellung des Menschen und seiner Freigabe als Mensch *coram Deo* spiegelt sich auch in der außertheologischen Diskussion.<sup>22</sup>

## **1. »Meine Würde entschwand wie der Wind ...« (Hi 30,15) – Bilder des hilfälligen und haltlosen Menschen**

Die Rede vom Menschen im Hiobbuch geht von der Lebensminderung aus. Die Welt- und Lebensordnung erscheint als eine gestörte und stets erneut bedrohte. Der Mensch leidet unter dieser Störung oder führt sie selbst herbei. Die Unvollkommenheit und Fragilität der Welt spiegelt sich in der *conditio humana* als Hilfälligkeit und Haltlosigkeit. Die entsprechenden Menschenbilder gehören zum spannungsreichen Ganzen von Dichtung und Erzählung, wie es die literarische

20. R. Albertz, *Mensch* (Anm. 19), 471.

21. Die zuletztgenannten Akzente finden sich in der breiteren Darstellung R. Albertz' in der Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2 (ATD.E 8/2), Göttingen 1992, 567-569 (Zitat 568).

22. So läßt sich fragen, ob die Rede von der Unantastbarkeit der Menschwürde eine inhaltliche Bestimmung des Mensch-seins nicht unmöglich macht. Benenne ich den Wert, so definiere ich zugleich das Wertlose. Vgl. in der philosophischen Diskussion R. P. Horstmann, *Art. Menschenwürde*, in: HWP 5, Basel 1980, 1124-1127, und Ch. Grawe mit seiner Einleitung in: *Art. Mensch*, ebd., 1059-1061(ff.).

Bemühung um das Hiobbuch nachzuzeichnen versucht. Entsprechend müssen die Einzelaussagen jeweils in ihrer Bezogenheit verstanden werden.

Die Gestalt des Hiob steht sprichwörtlich für den Menschen in seinem Elend. Dabei ist Hiob nicht der schon immer leidende und schwache Mensch, sondern der vom Leid überfallene, ins Elend gebrachte. Davon kündeten die Hiobbotschaften. Jenseits der Lebensminderung gibt es demnach Lebensfülle, in der Gutes erfahren und getan wird. Dichtung und Rahmenerzählung wissen je auf ihre Weise davon.<sup>23</sup> Aus dieser Grundkonstellation ergibt sich damit folgerichtig die Leitfrage des Hiobbuches, diejenige nach der Ursache für die Lebensminderung. Auf dem Hintergrund eines personalen Gottesverständnisses, wie wir es in den Kulturen des Vorderen Orients und Ägyptens vorfinden, stellt sie sich zentral als Frage nach der Verantwortung Gottes bzw. – in traditioneller Begrifflichkeit – als Frage nach seiner Gerechtigkeit. Der Beherrscher von Welt und Mensch wird angesichts des massiv erlebten Einbruchs von Leid bei seiner Rolle als Beherrscher des Bösen behaftet.

Dorothea Sitzler bezeichnet in einer Untersuchung aus dem Jahr 1995 die entsprechende altorientalische Hiobliteratur als »Vorwurfstexte«.<sup>24</sup> Dem persönlichen Schutzgott oder der obersten Gottheit wird ein Fehlverhalten vorgeworfen. Teilnahmslos verweigern sie dem Klagenden den Schutz vor den Dämonen.<sup>25</sup> Passiv sehen sie der Herrschaft des Unrechts zu.<sup>26</sup> Der Leidende fühlt sich schlicht überfordert, wenn Marduk in seinem Zorn die Beherrschung des Chaos verweigert.<sup>27</sup> Neben der deutlich akzentuierten Verantwortung der Gottheit kann auch der Mensch auf eine solche angesprochen werden, auch wenn dies eher am Rand geschieht. Im Vordergrund steht das aktuell erfahrbare Handeln Gottes. »Das *Fehlverhalten Gottes* gegenüber dem Bösen ist also nicht, daß er das Böse schuf, daß er den Menschen böse schuf oder das Böse nicht aus der Welt beförderte, sondern daß er seine Rolle als Beherrscher des Bösen nicht wahrnimmt.«<sup>28</sup> Es geht mit den Worten von Sitzler um »Weltverwaltung«<sup>29</sup>, nicht um eine grundsätzliche Klage über die vorfindliche Weltordnung.

Die altorientalischen Texte verbinden die Vorwürfe mit der Erwartung einer göttlichen Reaktion. Krankheit und Chaos gelten ihnen als überwindbare Zwischenzustände, die, einer königslosen Zeit vergleichbar, durchstanden werden

23. Die Erzählung beschreibt idealtypisch den *status integralis* in Hi 1,1-5 und endet mit dem bestätigenden Segen, der wiederum in ihn zurückführt (Hi 42,12-17). Die Dichtung läßt etwa in der Schilderung des 29. Kapitels den hellen Hintergrund der gegenwärtigen Leiderfahrung deutlich werden.

24. D. Sitzler, *Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)* (Studies in Oriental Religions 32), Wiesbaden 1995, XI-XII und passim.

25. Vgl. den Sumerischen Hiob – D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 68-71.

26. Vgl. die Klagen des Ipuwer – D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 51 f.

27. Vgl. Ludlul bel nemeqi – D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 95.

28. D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 199.

29. D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 182.

müssen.<sup>30</sup> Je nach Gottesbild wird die Abhilfe unterschiedlich zur Sprache gebracht. Gott soll, in einem wechselseitigen Beziehungsmodell gedacht, die Fürsorgepflicht gegenüber seinem Diener erfüllen, der seinerseits alle ihm aufgetragenen Leistungen erbracht hat. Nun steht es ihm zu, seinen Lohn, seinen Nutzen aus der Frömmigkeit zu ziehen.<sup>31</sup> In anderen Texten, die Gott als den obersten Herrn und Richter kennen, wird eine Parteinahme des gerechten Gottes für den Schwachen erwartet. Als letzte Rechtsinstanz soll Gott eingreifen.<sup>32</sup> In einer dritten Spielart wird die freie, gnädige Zuwendung der Gottheit erlebt. Auf sie gibt es keinen Anspruch, so daß der Leidende sie nur in Demut erbitten kann.<sup>33</sup>

Ausgangspunkt und Fragestellung teilt das alttestamentliche Hiobbuch ganz offensichtlich mit der altorientalischen Literatur. Angesichts aktuell erfahrener Lebensminderung entsteht eine Auseinandersetzung um Gott als den Beherrscher des Chaos. Vorgeführt wird eine Kombination von weisheitlicher Streitrede zwischen Hiob und den Freunden und einer Klage-Erhörungs-Erzählung. Die Gestalt des leidenden Hiob verbindet beide in der mesopotamischen Vorwurfsliteratur getrennten Rahmengattungen. Alle Textschichten eint die negative bzw. pessimistische Anthropologie. In den Reden Hiobs wird wortreich Klage über das ärmliche und flüchtige Leben des Menschen geführt, während die Freunde die geringe ethische Kraft der Erdgeborenen hervorheben. Der jeweilige Zusammenhang, in den dieses Menschenbild zu stellen ist, bleibt streitig. Die Hinfälligkeit und Haltlosigkeit des Menschen wird bei Hiob Teil seines Vorwurfs gegen Gott. Für die Freunde gründet gerade in ihr die Rede von Gott als dem gerechten Vergelter. Das dem Menschenbild entsprechende Gottesbild unterscheidet also beide Streitparteien.

30. D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 207-213.

31. Sitzler ordnet die unterschiedlichen Schriften in drei Grundkonzeptionen ein: »Vergeltungskonzept«, *Vorwurf* (Anm. 24), 215 f.

32. Gerechtigkeitskonzept – D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 217 f.

33. Gnadenkonzept – D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 218 f. Sitzler beschließt ihre Übersicht mit einer groben traditionsgeschichtlichen Rasterung der vorgestellten Modelle (220). Demnach dominiere in Mesopotamien das Vergeltungskonzept. Dafür steht in altbabylonischer Zeit der Sumerische Hiob und AO 4462. Letztes Zeugnis für diese Konzeption sei die sogenannte Babylonische Theodizee. Danach vollziehe sich ein Wechsel zum Gnadenkonzept. Ludlul bei nemeqi markiere den Übergang. In Ägypten finde sich nach dem Alten Reich durchgehend das Gerechtigkeitskonzept mit der Vorstellung vom Totengericht (CT 1130; Merikare). Seit der Entstehung der persönlichen Frömmigkeit werde das Gnadenmodell zunehmend bestimmend (vgl. Ansätze in der Lehre des Merikare und später in den Worten von Heliopolis).

## 1.1 Der Vorwurf gegen Gott – Klage und Widerspruch Hiobs

Die ursprüngliche Dichtung<sup>34</sup> führt mit Hiob nicht nur ein Einzelschicksal vor, sondern problematisiert vom Selbstverständnis der Texte her anhand seiner Person das Geschick des Menschen *coram Deo*. In Hiobs Reden wird wiederholt sein Ergehen als das des אדם oder אנוש angesprochen.<sup>35</sup> Charakteristisch für das Menschenbild ist dabei besonders die Art und Weise, in der die aus den Psalmen bekannte Vergänglichkeitsklage verwandt wird.<sup>36</sup>

Zunächst signalisiert der Rückgriff auf diese besondere Ausprägung der individuellen Klage eine Anknüpfung an zeitgenössische Gebetsprache.<sup>37</sup> In ihr werden konkrete Leiderfahrungen verallgemeinert und so zu einer Klage über die Todverfallenheit des menschlichen Lebens umgebildet. Die Hiobreden schöpfen aus der Bildwelt dieser Texte und bereichern sie selbst. In immer neuen Variationen wird die Kürze und Flüchtigkeit des Lebens hervorgehoben. Ein »Hauch« (חבל – Hi 7,16<sup>38</sup>) sind die Tage. Sie vergehen rascher als der kurze Moment, den ein Weberschiffchen von der einen zur anderen Seite des Webstuhls braucht (Hi 7,6). Sie fliehen schneller als ein Eilbote (Hi 9,25) oder als ein leichtgebautes Boot (Hi 9,26a)<sup>39</sup>. Noch den auf seine Beute herabstürzenden Adler übertreffen sie an Geschwindigkeit (Hi 9,26b).<sup>40</sup> Der flüchtige Schatten (Hi 14,2b<sup>41</sup>) und die in der Hitze des Orients rasch verwelkende Blume (Hi 14,2a<sup>42</sup>) müssen als Vergleich erhalten. In aller Grundsätzlichkeit heißt es dann in Hi 14,1:

»Der Mensch, geboren von einer Frau, –  
kurz ist sein Leben und gesättigt mit Unruhe.«

In direkter Umkehrung der Formel »alt und lebenssatt«<sup>43</sup> verkürzt sich das Leben hier nicht nur, einem Augenaufschlag gleich. Zusätzlich ist es angefüllt mit Zorn und innerer Erregung. Selbst die kurzen Tage stehen unter der Überschrift: »Mühsal« – עמל (Hi 7,3).

34. Literarisch ist damit ein Korpus gemeint, das noch ohne Rahmenerzählung begegnet. Problematik und Personen werden durch die jeweils ersten Reden der Beteiligten vorgestellt. In gleicher Weise verfährt etwa auch die Elihurede. Ein Blick in die altorientalische Hiobliteratur liefert weitere Beispiele für eine derartige Anlage – vgl. Ludlul bel nemeqi, das mit einem Lobpreis Marduks beginnt, indem schon indirekt das Leid des Beters durchscheint, und die babylonische Theodizee.

35. Hi 7,1; 7,20; 14,1; 14,10; 14,19; 16,21.

36. Im Hiobbuch finden sich die entsprechenden Elemente in Hi 7,7-11; 9,25-31\*; 10,18-22; 14,1-22\* und 17,11-16\*. Weitere Motive der Vergänglichkeitsklage sind über den Redeteil verstreut.

37. Als Psalmentexte sind hier vor allem Ps 39; 51; 90; 103 und 143 zu nennen.

38. Mit דור formuliert Hi 7,7 und parallel Ps 78,39.

39. Zur Schnelligkeit der hier gemeinten ägyptischen Rohrnachen vgl. Heliodor X, 460.

40. Hab 1,8 und 2 Sam 1,23; Jer 4,13 sowie Thr 4,19.

41. So auch in der Rede Bildad, Hi 8,9, und in Ps 102,12; 109,23 sowie 144,4.

42. Vgl. Ps 90,6; 103,15 und Jes 40,6f.

43. Hi 42,17; Gen 25,8 und 35,29.

»Hat nicht Frondienst der Mensch auf Erden  
und gleichen seine Tage nicht denen eines Tagelöhners?  
Wie ein Knecht, der nach dem Schatten lechzt  
und wie ein Tagelöhner, der auf seinen Lohn wartet,  
so wurde ich zum Erben gemacht von Monaten des Unheils,  
und Nächte der Mühsal sind mir zugeteilt.« (Hi 7,1-3)

Der Mensch ist dem raschen Verfall preisgegeben und mit Elend überhäuft. Wie auf einer schiefen Ebene rast er ohne Halt auf sein Ende zu. Und dieser Prozeß ist unumkehrbar.

»Gedenke, daß mein Leben ein Hauch ist;  
nie mehr wird mein Auge Gutes sehen.  
Das Gewölk vergeht und zieht fort;  
so steigt, wer in das Totenreich hinabfuhr, nicht herauf.  
Er kehrt nicht wieder zu seinem Haus zurück;  
und seine Stätte weiß nichts mehr von ihm.« (Hi 7,7.9f.)

Der Mensch ist in einer Weise als vergänglich gedacht, daß es für ihn nichts zu hoffen gibt. Die Aussagen verbleiben in einer radikalen Endlichkeit.<sup>44</sup> Als Gegenbild bedient sich Hi 14,7-12 der in der Weisheit gern verwendeten Metaphorik des Baumes. Schon der Duft des Wassers genügt den kümmerlichen Überresten, um neu auszuschlagen. Der Mensch dagegen verliert sich unauffindbar im Tod.

Nun fungiert eine derartige Klage über die Vergänglichkeit traditionell im Alten Orient, und so auch in Israel, als indirekter Appell an die göttliche Barmherzigkeit.<sup>45</sup> Sie motiviert die Bitte um Rettung. Auch die Hiobreden enthalten solche direkten oder indirekten Aufforderungen. Gott soll der Hinfalligkeit seines Menschen gedenken (Hi 7,7)<sup>46</sup>, nun überraschenderweise aber nicht, um sich ihm erneut zuzuwenden. Die korrespondierende Bitte fordert vielmehr: »Laß ab von mir!« (Hi 7,16b $\alpha$ ) Dazu soll Gott der wiederholte Hinweis auf die Bedeutungslosigkeit des Menschen motivieren.<sup>47</sup> In paradoxer Verkehrung der überkommenen Gebetssprache wird die Rettung in der Gottlosigkeit gesehen. Die Reden des Hiob signalisieren damit nicht nur eine Krise der denkenden Vergewisserung über Gottes Welthandeln, sondern lassen zugleich eine Krise des Kultus durchscheinen.<sup>48</sup> Die Klage vermag zwar noch Formen und Sprache für die Erfahrung

44. Dieser Horizont wird auch nicht durch die Aussagen in Hi 16, 18-22 und Hi 19, 25-27 durchbrochen – vgl. zur Diskussion H.-P. Müller, Hiobproblem (Anm. 4), 92f.

45. Vgl. R. Albertz, Mensch (Anm. 19), 470f.; quer durch die altorientalische Vorwurfsliteratur verfolgt es M. Witte, Leiden (Anm. 16), 98-106.

46. Zur sonstigen Verwendung vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob (KAT 16), Gütersloh 1963, 177.

47. M. Witte, Leiden (Anm. 16), 230 ff., bietet eine Übersicht zur Verwendung des Motivs.

48. Sämtliche Psalmen, in denen gehäuft Vergänglichkeitsmotive zu finden sind, erweisen sich bei näherem Hinsehen als späte Mischungen aus Gebets- und Reflektionstexten. Sie liegen damit jenseits der formgerechten Verwendung einschlägiger Gebetsgattungen – vgl. Ps 39; 49; 88; 90 – vgl. J. van Oorschot, Der ferne *deus praesens* des Tempels. Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie, in: I. Kottsieper u.a. (Hg.), »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«, 416-430.

des leidenden Menschen bereitzustellen. Ihre Intention verkehrt sich jedoch unter der Wirkung der gewandelten Menschen- und Gottesbilder. Letzte »Erweiterung« vor dem definitiven Ende des Lebens kann es nur ohne Gott geben (Hi 10,20-22).

Dahinter steht der Vorwurf, daß Gott der Verursacher des menschlichen Elends ist. Die paradox verwandte Klage fungiert in den Reden Hiobs als ein solcher Vorwurf.<sup>49</sup> Ein Gott, dessen Abkehr man erbitten muß, ist offenkundig ein Feind des Menschen. Er behandelt Hiob, als verkörpere dieser die Mächte des Chaos.<sup>50</sup> Die »Pfeile Schaddajs« richten sich gegen ihn.<sup>51</sup> Hiobs Selbsterfahrung kann in weisheitlichen Kategorien nicht mehr angemessen Ausdruck finden. Mittels mythischer Motive läßt der Verfasser kaum zufällig die Vorstellung des Chaoskampfes anklingen.<sup>52</sup> Gott als Beherrscher des Chaos verfehlt seine Aufgabe, wenn er gegen jene wütet, für deren Schutz und Recht er einstehen soll. So lautet der unausgesprochene Vorwurf.

Die gleiche Paradoxie läßt sich anhand des Motivs der Todessehnsucht Hiobs in der Eröffnungsklage, Hi 3, und in der Vergänglichkeitsklage, Hi 10,18-22, nachzeichnen. Geklagt wird dabei nicht über Lebensbeschränkungen. Vielmehr wird Gott die Lebensfreigabe vorgehalten. Diese Umwertung aller Werte entspricht der Bitte um die Abkehr Gottes. In der Sehnsucht nach Gottlosigkeit und Tod wird die Erfahrung Hiobs zum Ausdruck gebracht. Die Welt tritt ihm als feindliches Chaos entgegen, hinter der er die Fratze des göttlichen Feindes erkennt. In den Feindklagen der Kap. 16 (9-14) und 19 (6-12) wird das Bild dieses Gegners unter erneuter Verwendung mythischer Motive gezeichnet.<sup>53</sup>

In beiden Kapiteln und bereits vorher, in Kap.14, wird nun erstaunlicherweise wieder an das traditionelle Schema der Vorwurfsliteratur angeknüpft: Es wird an Gottes Verantwortung appelliert in der Erwartung seines Eingreifens. So tritt zu der negativen Bestimmung des Todes als Folge göttlicher Feindschaft und einer Todessehnsucht als Ausdruck der Verzweiflung die positive Erwartung des Totenreiches als Versteck vor dem Zorn Gottes (Hi 14,13). Oder in anderer Perspektive beschrieben: Neben das paradoxe »Gedenken« Gottes, das einen kurzen, gottlosen Moment herbeisehnt (Hi 7,7.16), tritt in Hi 14,13 ein heilvolles

49. Vgl. dazu die Vergänglichkeitsklage in Hi 7,7-11 und die dadurch motivierte Anklage Gottes als Menschenfeind in Hi 7,12-16. Nur in dieser Funktion läßt sich die Bitte um die Abwendung Gottes alttestamentlich angemessen verstehen. Sie zielt nicht auf eine faktische Gottlosigkeit als praktischen Atheismus, wie sie Ex 14,12 oder einzelne Psalmentexte (Ps 10,11; 64,6; 73,11; 94,7) kennen. Vielmehr kommt ihr eine Appellfunktion zu. Gott soll im Sinn von Hi 16,18-22 und 19,25-27 zum Eingreifen bewegt werden.

50. Hi 7,12.

51. Hi 7,12 und 6,4f. Zu beidem vgl. G. Fuchs, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart u. a. 1993, 69-74.

52. Vgl. dazu die subtile Nachzeichnung ihrer Verwendung bei G. Fuchs, *Mythos* (Anm. 51), die teilweise allerdings in zu großer Hellhörigkeit der Überinterpretation mythischer Anklänge erliegt.

53. Vgl. G. Fuchs, *Mythos* (Anm. 51), 85-91.

»Gedenken« Gottes. Als Schöpfer<sup>54</sup> verlangt er nach seinem Geschöpf, dem »Werk seiner Hände« (Hi 14,15). Demnach scheint es möglich, den entwürdigenden Zustand des Menschen zu überwinden. Gott nähme seine Verantwortung wahr. Bei dem entsprechenden Wunsch ist vorausgesetzt, daß Gott den Menschen vor Gott im Totenreich verbirgt. Gott soll als persönlicher Gott seinen Schützling vor seinem eigenen Zorn als Todesbringer bewahren. An dieser Stelle scheitert die Logik der traditionellen Vorwurfsliteratur, die mit ihrer Suche nach einem letztlich Verantwortlichen monokausale Aussagen intendiert. Mit ihr scheitert auch diejenige des Monotheismus.<sup>55</sup> Wiederholt wurde auf die logischen Widersprüche in den Kap. 16 und 19 hingewiesen.<sup>56</sup> Hiob hofft auf Gott als seinen Rechtshelfer, der ihn als Zeuge oder Löser aus der Ohnmacht und Rechtlosigkeit herausführt. Unmittelbar daneben wird die Realität des göttlichen Feindes festgehalten.<sup>57</sup> Hier steht die eingeklagte Verantwortung Gottes unverbunden neben der Hoffnung auf ein Ende der Lebensminderung. Oder um es deutlicher zu sagen: Der für das Elend des Menschen verantwortliche Gott wird zugleich als Rechtshelfer gegen sich selbst ersehnt.

Die Diastase im Gottesbild zeigt sich erneut in Texten, die den Gott der Selbsterfahrung Hiobs von einem jenseitigen, anderen Gott abgrenzen. In allen drei Unterabschnitten des Kap. 10,3-7 wird dabei ein allzumenschlicher Gott vorgeführt. Dieses Gottesbild dient als Appell an den anderen Gott.<sup>58</sup> Gott ist kein Mensch. So unterstellt es Hiob, obwohl er ihn gerade so erlebte. Vernichtet er aus Eigennutz – gar sein eigenes Geschöpf (Hi 10,3)? Fehlt ihm Durchblick und Weitsicht (Hi 10,4)? Oder teilt er gar die Flüchtigkeit des Menschen, daß er in Eile Schuldgeständnisse erpressen muß und nicht auf die Frucht der Taten Hiobs warten kann (10,5)? Oft unbeachtet, haben wir es auch an dieser Stelle mit einer Widersprüchlichkeit im Gottesbild zu tun, wie sie auch in den prominenteren Texten der Kap. 16 und 19 zu finden ist.

Der Widersprüchlichkeit im Gottesbild entspricht eine Widersprüchlichkeit im Menschenbild. Man kann sich letztere etwa anhand der anthropologischen Grundbegriffe in den Hiobreden vor Augen führen. Die Verwendung von **בשר**, **נפש** oder **רוח** zeigt einerseits das ganze Elend Hiobs.

54. Vgl. parallel zur Rede vom Schöpfer in den ursprünglichen Reden Hiobs Hi 10,8-12.

55. Zu der damit zusammenhängenden Frage, ob die Vorwurfsliteratur einen Monotheismus voraussetzt oder ihn vielmehr mit vorbereitet vgl. D. Sitzler, Vorwurf (Anm. 24), 156 f.

56. Vgl. etwa *Spieckermann*, Satanisierung Gottes (Anm. 6), 439-441.

57. Hi 16,13-15 oder 19,7; 19,10.

58. Es ist diese dynamische Zuordnung, welche das Gottesbild vor dem Auseinanderbrechen in zwei unvereinbare und in sich stehende Götterbilder bewahrt. Ernst Bloch verkennt diese funktionale Dynamik der Aussagen, wenn er behauptet: »Der Freund, den Hiob sucht, der Verwandte, der Rächer kann nicht der gleiche Jachwe sein, gegen den Hiob den Rächer aufruft.« (Atheismus im Christentum, 157.)

»Gekleidet hat sich mein Leib in Fäulnis und Kruste,<sup>59</sup>  
meine Haut verharscht und vergeht.« (Hi 7,5)  
»Meine Seele ekelt vor meinem Leben« (Hi 10,1a).  
»Mein Geist ist in mir vernichtet,  
übriggeblieben ist mir das Grab.« (Hi 17,1)<sup>60</sup>

Die darin festgehaltene Erfahrung menschlichen Leidens läßt sich im Mottowort zu unserem ersten Gedankenkreis zusammenfassen.

»Meine Würde entschwand wie der Wind  
und wie das Gewölk verging mein Heil.« (Hi 30,15)<sup>61</sup>

Der mit Würde wiedergegebene Begriff נדיבה meint das Edle (Jes 32,8), das den Menschen in besonderer Weise unter seinesgleichen hervorhebt. Es geht also bei diesem Begriff der Menschenwürde nicht um das auszeichnend Menschliche im Unterschied zu anderen Lebewesen. Vielmehr wird die *dignitas*, der besondere Rang einer Person innerhalb der menschlichen Gesellschaft, betont. Das Elend zerstörte diese Würde.

Ähnlich formuliert es Hi 19,9:

»Meiner Ehre enthätete er mich  
und entfernte das Diadem meines Hauptes.«

Gott zerstört die Würde Hiobs. Mit ihm entthront er allerdings nicht nur einen Patriarchen der Oberschicht. Die vorsätzliche Verkehrung von Ps 8, des Hymnus auf den mit »Ehre und Hoheit« gekrönten Menschen, in Hi 7,17-21 zeigt<sup>62</sup>, daß Hiob erneut für den entehrten und seiner Würde beraubten Menschen schlechthin steht.<sup>63</sup>

Diesem Befund widerstreitend, wird nun dieselbe Begrifflichkeit verwandt, um zu beschreiben, wie Hiob seine Würde erneut einfordert.

»Auch ich will meinen Mund nicht schonen ...  
Ich will reden in der Bedrängnis meines Geistes,  
klagen in der Bitterkeit meiner Seele.« (Hi 7,11)  
»Es komme über mich, was kommen mag!  
Ich nehme mein Fleisch in meine Zähne  
und lege meine Seele in meine Hand.« (Hi 13,13b.14)  
»Und nachdem meine Haut so geschlagen wurde,  
will ich doch ohne mein Fleisch Gott schauen.« (Hi 19,26)<sup>64</sup>

59. Mit BHS ist »Staub« als ergänzende Glosse zu verstehen.

60. Zur Textkritik vgl. G. Fohrer, Hiob (Anm. 46), 281.

61. V. 15a $\alpha$  stellt eine spätere Glossierung dar.

62. Dazu vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart (FRLANT 148), Göttingen 1989, 237-239.

63. Damit vollzieht sich ein Bedeutungswandel der Begriffe. Nunmehr wird aus der relativen Abstufung innerhalb der Menschenwelt eine Aussage über die *species* Mensch schlechthin, ohne daß deren Bezugspunkt (Tierwelt bzw. Gesamtbereich der außermenschlichen Schöpfung oder Gott) angegeben wird (dazu vgl. Ps 8).

64. Zur Textkritik vgl. G. Fohrer, Hiob (Anm. 46), 308 f.

Klagend und Auskunft fordernd<sup>65</sup> hält Hiob an der von ihm gedeuteten Lebenserfahrung fest. Dieses Motiv zieht sich quer durch seine Reden. Er verlangt damit nach seiner Würde und ruft zugleich Gott zurück in dessen Verantwortung. Gerade angesichts des hilflosen Menschen, der zudem – wie auch Hiob zugesteht – immer wieder ohne sein Wissen in Schuld fällt<sup>66</sup>, muß Gott seine Rolle als Herrscher über das Böse wahrnehmen. Daß dies aus der Sicht Hiobs unterbleibt, verursacht die Widersprüchlichkeit im Gottes- und Menschenbild.

## 1.2 Der offensichtliche Beherrscher des Bösen – oder: Der Vorwurf gegen den Menschen

Die gleichen Erfahrungen im Blick, bestreiten die Freunde in den Reden der ursprünglichen Dichtung die zuletztgemachte Feststellung vehement. Der Dissens zwischen ihnen und Hiob gründet im Gottesbild. Ihrer Einsicht entsprechend kommt Gott seiner Aufgabe als Herr von Welt und Mensch in einer rational durchsichtigen Weise nach. Die Weltordnung und Gottes Handeln in ihr entspricht dem Menschen, so wie er sich zeigt: Er ist hilflos. Seine Vergänglichkeit erklärt sich aus der Neigung zum Bösen.

»Ja, Böses kommt nicht<sup>67</sup> aus der Erdkrume,  
und aus dem Boden sproßt kein Unheil.  
Vielmehr gebiert<sup>68</sup> der Mensch das Unheil<sup>69</sup>,  
wie die Söhne des Räscháp hoch emporfliegen.« (Hi 5,6f.)

In einer antithetischen Formulierung wird zunächst bestritten, daß das Böse schicksalhaft mit der irdischen Existenz verknüpft ist. Es wächst nicht naturhaft hervor, so daß der Schöpfer dafür verantwortlich wäre.<sup>70</sup> Vielmehr kann der

65. Zu diesem Motiv in altorientalisch Vorwurfstexten vgl. D. Sitzler, *Vorwurf* (Anm. 24), 180-185; 220-230.
66. Die ursprüngliche Dichtung zeichnet Hiob keineswegs als sündlosen Menschen. Sie markiert nur das Mißverhältnis zwischen den Verfehlungen und dem Verhalten Gottes – vgl. Hi 13,26 (Jugendsünden) und 14,16f.
67. G. Fuchs, *Mythos* (Anm. 51), 98-100, hat erneut die von KBL II, 485f., vorgeschlagene Deutung vertreten. Dies ist grammatisch eher unwahrscheinlich und ohne Anhalt in den Versionen. Zudem legt sich mit der Korrespondenz von V. 6 (כִּי לֹא) und V. 7 (כִּי) eine Gegensatzbildung nahe.
68. Anstatt der masoretischen Punktation eines Pual (»geboren werden«) ist ein Impf. hif. zu lesen (»erzeugen, gebären«). Diese Änderung legt sich durch die Antithetik von V. 6f. und durch den Kontext mit Hi 5,2-5 nahe. Es geht jeweils um die Frage nach der Verantwortlichkeit für das Böse. Weiter spricht dafür die Grundsätzlichkeit der Aussage (אדם).
69. ל in der Funktion einer Einführung des Akk. objekts.
70. In der Auslegungsgeschichte entstanden wiederholt Probleme daraus, daß eine derartige Aussage in Spannung zu Hi 4,12-21 gesehen wurde. Gehören beide Stimmen jedoch zunächst unterschiedlichen Schichten des Buches an, so kann Hi 4,12ff. als interpretierende Fortschreibung der Niedrigkeitsredaktion verstanden werden. Eine Angleichung erübrigt sich damit.

Mensch als Verursacher des Unheils<sup>71</sup> und damit auch der Mühsal<sup>72</sup> ausgemacht werden. עמל verbindet sich untrennbar mit ihm, so wie die unheilbringenden Söhne des Unterweltgottes aus dem Schattenreich emporsteigen. Ohne daß an dieser Stelle die Neigung zum Bösen mit dem Wesen des Menschen verbunden wird, kommt er jedoch als der Verursacher und damit als der Verantwortliche in den Blick.

Was hier ausgesprochen wird, setzen die Freundesreden ansonsten schlicht voraus: Allein auf sich gestellt, ist der Mensch zur Gerechtigkeit nicht fähig. Er bedarf der Unterstützung eines Gottes, der straft, ausgleicht und erzieht. So halten es die wiederholt vorgebrachten weisheitlichen Regeln fest. Nach dem Grundsatz der gerechten Vergeltung wird jedem die Folge seines Tuns von Gott zugemessen.<sup>73</sup> Die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes wiederum gibt demjenigen, der sich verfehlt hat und der zum Umdenken bereit ist, eine neue Chance. Hierin zeigt sich sowohl das Erbarmen Gottes als auch die immer erneute Fehlbarkeit des Menschen.<sup>74</sup> Erhellet werden diese Zusammenhänge durch die dritte Grundlage, die weise Erziehung durch Menschen oder durch das göttliche Handeln selbst. Sie vermittelt die Einsichten und wirkt so aufklärend und in den Lebensvollzügen selbst korrigierend der bösen Neigung entgegen. Entsprechend wird die Weisheit der Freunde als ein Weg zu neuem Leben angeboten (Hi 5, 24 f.27). Der von Gott Zurechtgewiesene kann so als glücklich gepriesen werden (Hi 5, 17). Ohne die negativen und pessimistischen Seiten der *conditio humana* auszublenden, ordnet das Gottesbild der Freunde das Leid jedoch in eine helle und durchsichtige Welt der weisen Gegensätze ein. Da gibt es Toren und Weise, Gerechte und Frevler<sup>75</sup>, die jeweils bei ihren Taten und Grundhaltungen behaftet werden. Gott kommt als gerechter Vergelter seiner Verantwortung nach. Er erfüllt die weisen Erwartungen<sup>76</sup>, so daß widerstreitende Erfahrungen nach der Verantwortung des Menschen zurückfragen lassen.

71. Bleibt man bei der passivischen Fassung der Verbform, wie sie die Masoreten vorschlagen, so ergibt sich ein ähnlicher Sinn: Der Mensch erscheint zeitlebens umgeben vom Unheil und Mühsal, das – entsprechend der vorangegangenen Aussagen in 5,2-5 – von den frevlerischen Mitmenschen zu verantworten ist.

72. Beide Nuancen stecken im verwendeten Begriff.

73. Hi 4,7-11; 5,1-7; 20,4 u. ö.

74. Hi 5,8f.11-16 u. ö.

75. Hi 20,4 ff.

76. Fragt man nach den jeweiligen Erkenntnisquellen, so wird der Unterschied in der Zeichnung der Freunde und derjenigen Hiobs erneut deutlich. Die Freunde berufen sich auf das Wissen der Väter und damit auf die Überlieferung. So dient ihnen der Hinweis auf die Vergänglichkeit des Menschen dazu, der jetzt lebenden Generation – auf Grund ihres Charakters als »Eintagsfliegen« sozusagen – keine Erkenntnis zuzuerkennen. Die eigene Anschauung (Hi 4,8 – ראו) erhält erst dann Gewicht, wenn sie die Tradition bestätigt (Hi 4,7 – יבר). Spiegelbildlich argumentiert Hiob. Er beharrt auf der umstürzenden Dynamik der eigenen Erfahrung, auch und gerade wenn sie gegen die Tradition steht. In den Augen der Freunde zeigt sich darin das Wissen des Frevlers.

Die Elihureden teilen im wesentlichen diese Sicht, auch wenn sie bestimmte Aspekte deutlicher herausarbeiten.<sup>77</sup> Zu ihnen gehört die breitere Darstellung der göttlichen Pädagogik, die mit einer Relativierung der Weisheit der Alten einhergeht (Hi 32,9). Ihr Ziel besteht darin, den Menschen von dem ihm eigenen Tun abzubringen und ihm die Haltung des Hochmutes zu verwehren (Hi 33,17). Dazu bedient er sich verschiedenster Mittel, die eindrücklich vorgeführt werden (Hi 33,13 ff.). Nächtliche Träume und Gesichte zählen ebenso dazu wie Schmerz, Appetitlosigkeit und drastische Erfahrungen eigener Vergänglichkeit bis hin zur Todesnähe. Doch spätestens mit dem Einsatz des persönlichen Schutzengels hellt sich die dunkle Wirklichkeit auf und wird als weise Erziehung durch den verborgenen Herrn durchsichtig (Hi 33,23 ff.). In neuer Kenntnis des von ihm Geforderten (״שׁר״ – Hi 33,23) blüht unter der gnädigen Zuwendung Gottes das Leben des Bußfertigen wieder auf. Nur wer die Einsicht und Umkehr verweigert, endet im Tod (Hi 36,11-12). Die Grenzerfahrungen des Menschen werden also in diesen Reden ganz im Dienst einer umgreifenden göttlichen Erziehung gesehen. Die alten Grundsätze gelten dabei unumstritten (Hi 34,11).

Im Schlußteil können die Elihureden Gottes Unbegreiflichkeit und ein doch mögliches Verständnis seiner Werke aussagen. Zunächst entzieht sich göttliches Handeln der Einsicht des Menschen. Entsprechend preist es der Schlußhymnus in Hi 36,(26.)27-37,13. Darüber soll der Mensch zur Demut und Gottesfurcht finden.<sup>78</sup> Zugleich eröffnet die inspirierte Weisheit alle nötige Einsicht in Natur- (Hi 37,7) und Lebenszusammenhänge (Hi 32,8). Vermittelt wird sie durch den von Gottes Geist erleuchteten Menschen (Hi 33,1-3.31-33; 34,16; 36,1-4). Mit der Betonung des unfaßbaren Gottes berücksichtigen die Elihureden in stärkerem Maße als die Reden der drei Freunde die Defizienz der weisheitlichen Rationalität bei der Erfassung der Hiobfahung. Sie tun dies, ohne den Anspruch auf eine weitgehende Erklärung des Leidens im Rahmen ihres pädagogischen Stufenschemas aufzugeben.<sup>79</sup>

Die Rede von der Hinfälligkeit und Haltlosigkeit des Menschen bei den Freunden und bei Elihu enthält einen doppelten Aufforderungscharakter. Einerseits richten sie sich in direkter Weise an Hiob. Leid erinnert an die potentielle Fehlbarkeit des Menschen und ruft ihn dazu, seine Verantwortung als Mensch vor Gott ernst zu nehmen.<sup>80</sup> Der Mensch soll sich erneut in das rechte Verhältnis zu ihm bringen. Andererseits zielen sie indirekt<sup>81</sup> auf Gott als den Beherrscher des

77. Literarisch liegt dabei eine Fortschreibung der ursprünglichen Dichtung vor.

78. Hi 37,14-24 u. ö.

79. Vgl. G. Fohrer, Hiob (Anm. 46), 486.

80. Hi 5,17 ff.; 8,4 f.; 22,22 ff. u. ö.

81. Die indirekte Darstellung ergibt sich aus der traditionellen Formensprache. Die Freunde stehen im Rahmen der weisheitlichen Streitrede Hiob gegenüber, während Hiob, den Klage-Erhörungen-Erzählungen folgend, in Gott seinen direkt anzusprechenden Widerpart hat.

Bösen.<sup>82</sup> Die Dichtung weckt damit nicht nur die Erwartung einer Antwort auf die Herausforderungen Hiobs. Sie muß sich vielmehr im Horizont der traditionellen Vorwurfsliteratur, auch zum überkommenen Erwartungsschema verhalten, das Gott als den offensichtlichen Beherrscher des Chaos kennt.

Bevor wir im zweiten Hauptteil in der Betrachtung der Gottesrede darauf eingehen, soll noch ein Wort zu einer Weiterentwicklung der zuletzt besehenen Weisheitstheologie verloren werden.

### 1.3 Der Mensch als Nicht-Gott – oder: die Sündhaftigkeit qua Kreatur

Seit langem schon als besondere Textgruppe wahrgenommen<sup>83</sup>, hat M. Witte sie in seiner monographischen Untersuchung des dritten Redegangs als eigene Redaktionsschicht profiliert. Die Rede ist von der sogenannten Niedrigkeitsredaktion,<sup>84</sup> die mit ihren Aussagen in: Hi 4,12-21; 15,11-16 und 25,1-6 die Vergänglichkeit des Menschen als Ausdruck seiner Sündhaftigkeit versteht und damit eine Weiterentwicklung der weisheitlichen Anthropologie vorlegt. Beides gehört nach ihr fundamental zum Wesen des Menschen als Geschöpf, das sich von dem seines Schöpfers eben dadurch unterscheidet. Eignet diesem die Würde des Reinen und Gerechten, so fehlt sie jenem. Das Menschenbild in diesen Abschnitten entwickelt sich aus dem Gegensatz zum Gottesbild. Der Mensch erscheint als Nicht-Gott. Je strahlender demnach die Theologie, desto dunkler wird die Anthropologie. Die Auswirkungen zeigen sich schon in diesen wenigen Abschnitten, wenn etwa in Hi 25,6 der Mensch als »Made« und »Wurm« bezeichnet wird.

Diese Rede vom Menschen bestimmt ihn in einem qualitativen Gegenüber zu Gott. Damit hebt sie alle weiteren Differenzierungen zwischen den Menschen auf. Die weisen Unterschiede der Lebensweisheit werden nicht mehr aussagbar, so daß Gerechte und Frevler auf eine Ebene gestellt werden. In dieser Hinsicht geben die Texte dem anklagenden Hiob recht, der Gott immer wieder eine solche Gleichbehandlung vorgeworfen hatte. Wenn man so will, kann man darin eine Kapitulation der Weisheit zugunsten einer theologisch klaren Grenzziehung zwischen Gott und Mensch sehen. Zugleich wird Leid anthropologisch erklärbar, ohne daß dem Einzelnen sein Geschick enträtselt würde. Ihm bleibt als angemessene Reaktion allein die Einsicht in diesen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Vermittelt wird sie ihm durch eine Offenbarung (!) des

82. Vgl. Hi 8,3 (indirekt); 11,5f. (Belehrung von Gott her) und indirekt in den Belehrungen, die von Gottes Handeln am Frevler in der 3. Sg. reden.

83. So etwa E. *Würthwein*, Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Hiobbuches (1938), in: *ders.*, Wort und Existenz, Göttingen 1970, 234-239.

84. Vgl. Anm. 16.

Weisen.<sup>85</sup> Dies Gottesbild und Selbstbild anzuerkennen bedeutet, sich diesem Gott vorbehaltlos zu unterwerfen.<sup>86</sup>

## **2. »Es gibt keinen wie ihn ...« (Hi 1,8 und 2,3) – Bilder eines starken, verborgenen Gottes und eines starken, verborgenen Menschen**

Das als Motto gewählte Zitat des zweiten Gedankenkreises bleibt doppeldeutig: Über wen wird hier in Form der hymnischen Prädikation gesprochen – über Gott oder über einen Menschen? Innerhalb des Hiobbuches präsentiert Gott mit diesen Worten seinen vorbildlichen Menschen. Ansonsten wird die Wendung im Alten Testament fast durchgängig auf Gott selbst bezogen.<sup>87</sup> Der Befund erhellt schlaglichtartig den engen Zusammenhang zwischen Gottes- und Menschenbild, der sich nun auch in den drei Antworten auf das Hiobproblem zeigen wird.

### **2.1 Der geheimnisvolle Beherrscher des Bösen – oder: Die Welt als bleibendes Geheimnis in der Gottesrede**

Die umstrittene Theophanie und Rede Gottes in Kap. 38 ff. interessiert im Zusammenhang unserer Fragestellung vor allem unter zwei Gesichtspunkten: dem Selbstlob des Schöpfers als Beherrscher des Bösen<sup>88</sup> und der Zurückweisung des Menschen, der nach Einsicht fragt.

Die ursprüngliche Gottesrede<sup>89</sup> bezieht sich, anders als es frühere Ausleger immer wieder behaupteten<sup>90</sup>, in der ihr eigenen Weise auf die vorangehende Dichtung. In der Form eines indirekten Selbstlobes wird Gott als der Beherrscher

85. Hi 4,12-16.

86. Diese Haltung hat eine Parallele in der Reaktion Hiobs auf die ursprüngliche Gottesrede in Hi 40,3-5 und 42,2-6\*, die von M. Witte, Leiden (Anm. 16), 175-178, entsprechend der Niedrigkeitsredaktion zugerechnet wird. Der Tendenz nach kann sie auch als ohnmächtige Einwilligung verstanden werden, bei der sich der Widerruf und das entsprechende Schuld eingeständnis auf die vorangehenden Anklagen bezieht. Dann läge anders als in der Niedrigkeitsredaktion kein Rekurs auf die kreatürliche Sündhaftigkeit des Menschen vor.

87. Vgl. in der seltenen Anwendung auf Menschen nur noch 1 Sam 10,24, und sonst auf Gott bezogen Ex 9,4; 2 Sam 7,22; 1 Kön 8,23 (2 Chr 6,14); Jer 10,6; Ps 86,8 und 1 Chr 17,20.

88. Zur formalen Einordnung vgl. H.-P. Müller, *Altes und Neues zum Buch Hiob* (1977), in: *ders.*, *Mensch-Umwelt-Eigenwelt, Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart 1992, 101-120, bes. 111 ff., und darüber hinaus den Papyrus Anastasi I (19. Dynastie) (ANET), <sup>3</sup>1969, 475-479, und H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 169-171.

89. Umfangbestimmung entweder nach J. van Oorschot, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches* (BZAW 170), Berlin/New York 1987, unter Einbeziehung der Rechtsthematik in 40, 6-14, oder mit Witte ohne diesen Part. Für die Hinzunahme von 40,6-14 spricht, daß auch die Kap. 38 f. die Thematik der Reaktion Gottes auf die Frevler nicht ganz ausschließt – vgl. Hi 38,12-15.

90. Dazu vgl. J. van Oorschot, *Gott* (Anm. 89), 21-49.

des Chaos vorgeführt. Der starke Gott schafft immer neu Ordnung. Wie der assyrische »Herr der Tiere« setzt er sich gegen eine widerspenstige, sich ungestüm wehende Welt durch.<sup>91</sup> Das Gottesbild bedient damit deutlich die Erwartungen der traditionellen Weisheit. Gott stellt sich seiner Verantwortung. Zweierlei irritiert allerdings: Erstens beschränkt sich die Demonstration seiner weisen Herrschaft auf den Bereich der außermenschlichen Schöpfung. Und zweitens kann der Mensch diese Weisheit nicht nachvollziehen. Das souveräne Weltregiment wird vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt.<sup>92</sup> Mythische Motive, zumal aus dem Bereich der Chaostkampfvorstellung, entfalten es als Teil des gegebenen Gottesbildes. Dem Menschen verbirgt sich dieser Gott geheimnisvoll, da das Geschöpf weder durch seinen Verstand noch durch seine Erfahrung einen Zugang zu ihm finden kann. Gott definiert sich und sein Handeln selbst. Diese Selbstvorstellung wird einer fragwürdig gewordenen Rationalität und Gerechtigkeit entgegengehalten.

Nun ist der Mensch gefordert, diesen Gott anzuerkennen. Welche Folgen das für sein Welt- und Menschenbild haben kann, muß zunächst offenbleiben. Die Gottesrede weist zwar eine Richtung, hinterläßt jedoch gerade an dieser Stelle eine Lücke, was ihr immer wieder zum Vorwurf gemacht wurde. Der Freiraum wird erst durch spätere Bearbeiter im Sinn traditioneller Antworten genutzt, ohne die grundsätzliche Entkopplung von postulierter Weisheit Gottes und empirischer Lebensweisheit zu überwinden.

Dahinter steht die verweigerte Antwort Gottes, der in der langen Rede nicht die geforderte Aufklärung über das Geschick Hiobs gibt. Wer eine mitteilbare Lebensweisheit samt ethischen Implikationen erwartet hat, wird enttäuscht. Hiob wird mit seinem entsprechenden Ansinnen schroff abgewiesen. Anthropologisch wird der Mensch damit als begrenztes Wesen bestimmt. Er soll auf letzte Einsichten und Urteile verzichten.<sup>93</sup> Seine Weisheiten können nur vorläufige und relative sein. Sie stehen unter einem bleibenden Vorbehalt und unterstreichen damit, daß er auf eine Größe außerhalb seiner selbst angewiesen ist. Der Abschluß der ursprünglichen Dichtung erschließt den Menschen als relationales und – im ursprünglichen Sinn des Wortes – exzentrisches Wesen. Ein derartiges Menschenbild enthält ein kritisches Potential. Es erinnert an den wirklichen Menschen, der weder in selbstverabsolutierender Totalität oder Idealität noch aus seinem Selbstentwurf bzw. seiner beständigen Setzung zu leben vermag.

Erkauft wird dies mit einer Ambivalenz im Gottesbild. Aus der Sicht des Menschen bleibt göttliches Handeln vieldeutig. Die Gottesrede führt dies in Natur- und Tierszenen vor. Schnee und Hagel für den Tag des Kampfes und der

91. Zum altorientalischen Vorstellungshintergrund vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121)*, Göttingen 1978.

92. Darauf weist die Verwendung der rhetorischen Fragen, die an Evidentes erinnern.

93. Vgl. J. van Oorschot, *Gott (Anm 89)*, 192-209.

Schlacht gehören zu Gottes Werk (Hi 38,22 f.). Die Regenflut ergießt sich auf die Wüste, »in der kein Mensch ist« – wie es in Hi 38,25-27 ausdrücklich heißt. Damit wird der an menschlichen Maßstäben gemessene Widersinn herausgestrichen. Dem verborgenen Welthandeln Gottes eignet eine Rationalität, die jede menschliche Lebensweisheit übersteigt. Gott sorgt sich um Zebra und Wildesel (Hi 39,5-8). Er erschafft den Wildstier, der zeit seines Lebens keinem Bauern zur Hand gehen wird (Hi 39,9-12). Er verleiht dem Kriegsross seine Kraft (Hi 39,19-25). Die Auswahl der Beispiele macht deutlich, daß es gerade um die ambivalenten Erscheinungen geht, die als Handeln Gottes herausgestellt werden sollen. Auch im Widersinn und im Chaos wirkt Jahwe.

Die Übertragung dieser Einsicht auf das menschliche Schicksal liegt nahe, unterbleibt in der Gottesrede jedoch.<sup>94</sup> Diese Leerstelle bleibt konsequent – im Sinn des Kampfes gegen menschliche Hybris – aber zugleich unbefriedigend. So verwundert es nicht, daß schon innerhalb des Hiobbuches selbst dieser Freiraum ausgefüllt wurde.

## 2.2 Der starke Mensch in demütiger Gottesfurcht

Auch das Hiobbuch kennt ihn, den kundigen und starken Menschen. Nach dem bisher Vorgestellten mag dies verwundern, präsentieren die Texte doch beredt seine Hinfälligkeit und Neigung zum Bösen. Oder sie enden sprachlos und zu keiner positiven Aussage über den Menschen mehr fähig, da sie ganz an der Wahrung göttlicher Transzendenz und Weisheit interessiert sind. Mit Hi 28 und verwandten Texten, die mit M. Witte versuchsweise einer eigenständigen Redaktionsschicht zugeordnet werden<sup>95</sup>, wird diese Sprachlosigkeit partiell überwunden.

Zunächst beeindruckt die ausführliche Schilderung des Bergbaus in Kap. 28,1-11. Der Mensch erweist sich als sachkundig und zu technischen Höchstleistungen fähig. Der Grad seiner Weltbemächtigung unterscheidet ihn von den Tieren. Insofern ragt er aus der Schöpfung hervor. Dieser weise Mensch gelangt jedoch zu keiner letzten Einsicht. Die Weltweisheit bleibt ihm, ganz im Sinn der Gottesrede, verborgen. Sie ist als selbständige Größe allein Gott zugänglich.<sup>96</sup> Der Mensch kann nur in miteinander widerstreitenden Aussagen von ihr sprechen:

94. Ansätze für die spätere deutliche Fortführung finden sich schon in Hi 38,12-15 und – wenn man Hi 40,6-14 zur ursprünglichen Rede hinzunimmt – auch in diesem zweiten Element der Gottesrede. Der Schwerpunkt liegt jedoch unbestreitbar im Bereich der außermenschlichen Schöpfung.

95. Vgl. als vorläufige Textbasis die Majestätsredaktion bei *Witte* – Anm. 16.

96. Hi 28,12-14.20-27 – vgl. zur Diskussion J. van Oorschot, *Hiob 28: Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten hāk mā*, in: *The Book of Job*, ed. W. A. M. Beuken (BETHL CXIV), Leuven 1994, 183-201.

Sie existiert – allerdings unzugänglich für ihn. Sie wurde von Gott maßgebend in die Schöpfung eingebunden, aber in der Schöpfung selbst erkennt der Mensch sie nicht. Hi 28 bringt auf den Begriff, was die Gottesrede unausgesprochen ließ: Dem verborgenen Gott entspricht eine verborgene Weltweisheit.<sup>97</sup>

Daran ändert weder seine eingangs gerühmte Weisheit noch der Schlußvers etwas. Letzterer postuliert einen zweiten Weisheitsbegriff, in dem die anthropologischen Konsequenzen sichtbar werden. Der starke Mensch wird zur Gottesfurcht und zum »Meiden des Bösen« gerufen. Nimmt er diesen Ruf nicht schon in der Schöpfung selbst wahr (Hi 12,7-13, 2), dann belehrt ihn der weise Hiob. Die weisheitliche Ethik des rechten Tuns regelt die bislang offene Frage nach der Lebensweisheit. Sie soll sich mit Demut und dem Verzicht auf Spekulation verbinden. Der begrenzte Mensch soll im begrenzten Raum seiner Erfahrung verbleiben.<sup>98</sup> Anstatt denkend nach dem Ganzen zu greifen, kann er bekennend das Lob des unbegreiflichen Gottes und seiner überragenden Schöpfermacht singen.<sup>99</sup> Traditionelle, weisheitliche Gottesfurcht und Ethik erhalten damit einen neuen Horizont. Sie werden Teil der Einwilligung in eine theozentrisch begründete Skepsis.<sup>100</sup> Wie der Mensch sich verhalten soll, wenn die Rationalität der Lebensweisheit und das Bekenntnis zu Gott widereinander streiten, führt ihm auf einer nächsten Stufe des Buches die rahmenden Hiobzählung vor.

### 2.3 Der Mensch als Bild des verborgenen Gottes

Die Tendenzen der beiden ersten Antworten der Dichtung verstärken sich in der dritten, der weitaus wirksamsten. Literarisch verwundert dies nicht, da die Rahmenerzählung in ihrer vorliegenden Fassung eine späte und hochreflektierte Antwort auf die Dichtung darstellt.<sup>101</sup> Ihr liegt der größte Teil des

97. Insofern liegen Gottesrede und Hi 28 mitsamt der Majestätsredaktion auf einer Linie, was sich auch in den anthropologischen Konsequenzen zeigt. Damit läßt sich Hi 40,3-5 und 42,2-6\*, anders als *Witte* dies vorschlägt, auch als Antwort auf die ursprüngliche Dichtung verstehen (vgl. Anm. 16).

98. Hi 12,13; 26,14 und 28,28.

99. Hi 12,12-25 oder 26,5-14.

100. Diese Tendenz setzen Texte der von *Witte* als Gerechtigkeitsredaktion (vgl. Anm. 16) bezeichneten Schicht fort. Sie kennen ebenfalls einen wissenden Hiob, der andere belehrt und zudem als ethisches Vorbild empfohlen wird. Diese Schicht unterstreicht im Sinn der traditionellen Belehrung über die Lebensweisheit die Gültigkeit einer immanent wirkenden Gerechtigkeit. Sie ergänzt den Akzent, daß selbst noch im Tod bzw. im Sterbevorgang der Lebensertrag zugemessen werden kann.

101. Neben Detailbeobachtungen, von denen einige im folgenden dargestellt werden, spricht in unserem Zusammenhang vor allem das Menschen- und Gottesbild für diese Sichtweise. Nimmt man mit der Mehrheit der heutigen Ausleger an, die Erzählung rahme bereits die ursprüngliche Dichtung, so ergeben sich zahlreiche Verstehensprobleme. Da Hiob dann im Prolog des Dialogs längst als bewährter Dulder vorgeführt und sein Leiden als Bewährungs- und Zeugnisleiden verständlich wurde, verbietet sich jede weitere Spekulation über evtl.

heutigen Hiobbuches bereits vor.<sup>102</sup> Sie reagiert darauf in Form einer Erzählung.

Die kunstvoll gestaltete Geschichte läßt sich als ein Streit um das rechte Menschenbild lesen. Der szenischen Einkleidung entsprechend trifft die Anthropologie des Verklägers in Kap.1,9-11 und 2,4f. auf diejenige Gottes bzw. seines Menschen Hiob in Kap.1,8 und 2,3 bzw. 1,21f. und 2,9f. Erstere entwirft ein utilitaristisches Menschenbild. Das Gute wird um des eigenen Nutzens willen getan. Der Verkläger wiederholt damit nur, was ein Eliphas im Geist der traditionellen Weisheit in Kap. 22,3 aussprach. Dieser ging sogar so weit, Gott als das Gold des Gottesfürchtigen anzupreisen (Hi 22,23-26). Das Gute tut dem Menschen gut. So nimmt später Elihu diesen Ton auf (Hi 34,9; 35,3ff.) und bestreitet damit einen Nutzen Gottes an der Frömmigkeit des Menschen.

Die Rahmenerzählung führt genau dies aber vor. Der Mensch steht für Gott ein, ohne daß er davon weiß oder es beabsichtigt. Die Situation läßt sich als eine Apologie des verborgenen Gottes verstehen. Der Mensch bekennt sich trotz Leid und Ungerechtigkeit zu Gott als dem souveränen Schöpfer und Herrn, letztlich nicht mehr wissend, zu wem er sich bekennt. Damit verzichtet er auf seinen Nutzen. Er stellt sich so der traditionellen Logik entgegen, die gerade der *satan* vertrat. Unerwartbarerweise wird eine solche Haltung im Schlußteil mit erneutem Segen belohnt. Wer auf das Leben um Gottes willen verzichtet, der wird mit dem Leben beschenkt.<sup>103</sup>

Der Rückbezug auf die vorliegenden Teile der Dichtung läßt sich schon anhand des gerade vorgestellten Motivs erkennen.<sup>104</sup> Die Erzählung teilt darüber hinaus Problemstellung und Lösung mit dem Korpus, das sie rahmt.<sup>105</sup> Am Anfang steht hier wie dort das Leiden des Gerechten und damit die Erfahrung einer folgenlosen Frömmigkeit. Mit der Gottesrede und Kap.28 kennt die Erzählung darauf die

Schuld der Hauptfigur oder seiner Familie. Da die Freundesreden genau dies aber insinuierten, verlieren sie, derart gerahmt, ihre Durchschlagskraft und Ernsthaftigkeit. Derartige Inkonsistenzen lassen sich bei einem Verständnis der Rahmenerzählung als interpretierende Fortschreibung einer vorliegenden Dichtung vermeiden.

102. In jedem Fall kennt sie die ursprüngliche Dichtung, die Elihureden mitsamt der von *Witte* isolierten Majestäts- und evtl. der Gerechtigkeitsredaktion (vgl. Anm. 16). Zur disparaten Forschungssituation um die Erzählung vgl. *J. van Oorschot*, *Tendenzen* (Anm. 14), 355-358, und demnächst *W.-D. Syring*, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Reaktions- und Rezeptionsgeschichte*, Diss. Marburg 1998.
103. Entsprechende neutestamentliche Aussagen klingen hier an: Mt 10,39; 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24.
104. Vgl. H.-J. *Hermisson*, *Von Gottes und Hiobs Nutzen. Zur Auslegung von Hiob 22*, in: *ders.*, *Studien zu Prophetie und Weisheit* (FAT 23), Tübingen 1998, 300-319.
105. Der hier vorgestellte Blickwinkel folgt nicht der Leserichtung der heute vorliegenden Erzählung (vgl. so etwa *Schwiehorst-Schönberger*, *Das Buch Ijob*, in: *E. Zenger u. a.*, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>3</sup>1998, 306-308). Hier wird vielmehr vom Ende des Buches auf das Zurückliegende gesehen. Diese Perspektive kommt über eine aus der Genese hervorgehende Lektüre des Hiobbuches zur Wahrnehmung der vorliegenden Ganzheit.

eine Antwort: Das Postulat des weisen und gerechten Schöpfers, dessen Welt-handeln dem Menschen geheimnisvoll verborgen bleibt.<sup>106</sup>

Die Hiobsgestalt der Rahmenerzählung verkörpert bis über die Grenze des Vorstellbaren hinaus<sup>107</sup> eine theozentrische Anthropologie, der die Welt entschwindet und allein Gott verbleibt.<sup>108</sup> Er wird schon mit diesem Unterton eingeführt: »Seinesgleichen ist keiner auf Erden.« (Hi 1,8 = 2,3) Hiob steht als Typos des duldenden Apologeten Gottes. Theologisch gesprochen, ersetzt dabei das Gottesbild das Welt- und Selbstbild. Die Spannung der Reden Hiobs zwischen Gottesbild und Selbsterfahrung wird einseitig aufgelöst. Oder sollte man besser sagen: Sie wird dem Menschen als Spannung in sein Leben übertragen. Der fromme Mensch wird damit zu einem Ur-Bild, das den jenseitigen Gott widerspiegelt. Der verborgene Gott wird repräsentiert durch den Menschen, der seine Ehre und Würde im Leid verloren sieht. Zugespitzt ließe sich sagen: Die Würde dieses Menschen besteht darin, daß er selbst, aller Würde entkleidet, die Würde des verborgenen Gottes bekennt.<sup>109</sup>

### 3. Resümée

#### 3.1 Weisheitliche Theologie zwischen Selbstauflösung und neuer Rolle

Es hieße, das feinsinnige Geflecht der Aussagen des Hiobbuches gewaltsam zerstören, wollte man sie ganz unter das Stichwort der Revozierung weisheitlichen Denkens stellen. Schon die Grundfrage nach der Verantwortung Gottes angesichts von Leid und Übel verbindet das frühjüdische Buch bis in einzelne Motivstränge ihrer Entfaltung hinein mit den weisheitlichen Traditionen des Alten Orients. Hiob und die Freunde stellen sie vehement. Die Gottesrede setzt sie als angemessen voraus, und das Weisheitslied hält sie für beantwortbar, jedenfalls durch Gott. Der Mensch will sein Geschick verstehen und fordert Rationalität. Beide Seiten, die im Redegang miteinander im Streit liegen, stimmen in ihrem Protest gegen die Einebnung aller Unterschiede zwischen Recht und Unrecht, Sinn und Widersinn überein. Schon die Eingangsklage in Kap. 3 läßt sich als ein impliziter Ruf nach Rationalität gerade in der Darstellung einer irrationalen Welt verstehen.<sup>110</sup> Hiob beharrt im weiteren auf dem eigenen Unrechtsbewußtsein

106. Im Detail vgl. etwa Hi 28,28 mit Hi 1,1b.8 und 2,3.

107. Rabbi Schimeon ben Laqisch zieht daraus die Konsequenz, Hiob fern jeder denkbaren Vergangenheit und Zukunft zu sehen: »Hiob war nicht, und er wird künftig nicht sein.« (ySot 20d).

108. Späte Psalmworte bringen eine vergleichbare Haltung zum Ausdruck, so etwa Ps 63,4 oder 73,25f.

109. Vgl. Röm 8,19 und Kol 3,3f.

110. Formal entspricht dem die indirekte Appellfunktion der Aussagen. Die Todessehnsucht er-

und damit auf seiner Selbsterfahrung und -erkenntnis. Er besteht auf der Eindeutigkeit seines Erlebens. In größtmöglicher Differenzierung mühen sich die Freunde um die Darstellung einer Welt weiser Unterschiede. Wenn alle Unterscheidungen am Ende nicht ausreichen, um Hiobs Leid denkend zu erfassen, so schmälert dies im Sinn der Dichtung nicht ihren begrenzten Wert. Entsprechend suchen die Ergänzter der ursprünglichen Dichtung nach einer neuen Rolle der Weisheit – auch als einer relativen Lebensweisheit.

Ihre begrenzte Leistungsfähigkeit und ihr begrenzter Anspruch zeigt sich darin, daß das Leiden des Gerechten als weisheitliches Problem nicht zufriedenstellend behandelt werden kann. Die Gottesrede erwähnt es mit keinem Wort. Das Weisheitsgedicht verbirgt es in einer transzendenten Weltweisheit. Die Rahmen-erzählung bürdet es dem klaglosen Apologeten Gottes auf. Und noch die rationalistische Lösung seiner Rückführung auf die sündige Kreatur hält für den Einzelnen keine Antwort bereit. Will man eine Tendenz in diesen unterschiedlichen Konzeptionen erkennen, so ist es der Versuch, die Widersprüche der Gottes- und Welterfahrung in ein und dasselbe Gottesbild einzuzeichnen. Dabei kommt es zu logischen Aporien, deren Aufgabe es ist, die Situation für neue Erfahrungen von Würde und Sinn offenzuhalten. Das gilt sowohl für die kultische Aporie eines Appells an Gott gegen Gott als auch für die weisheitliche Aporie einer verborgenen Weltweisheit und einer zugleich offenbaren Lebensweisheit.

Die weisheitliche Erfahrungstheologie scheitert am Hiobproblem. Dieses Scheitern zwingt sie in eine neue Rolle. Eine letzte gedankliche Durchdringung menschlicher Leidensgeschichte muß ihre Unangemessenheit eingestehen. Die verbleibende Leerstelle wird im Hiobbuch durch die stumme Unterwerfung Hiobs (40,3-5; 42,1-6\*) oder durch sein demütiges und erneut beredtes Bekenntnis ersetzt.<sup>111</sup> Beides signalisiert im Zusammenhang des Hiobbuches den Wandel von einer weisheitlich, anthropozentrischen Denkweise zu einer theozentrischen und konfessorischen. Die Rede von Gott wird Ausdruck eines Bekenntnisses. Auch darin berührt sich das Buch mit der altorientalischen Hiobliteratur, wie ein Blick auf die Zusammenfassung bei Dorothea Sitzler zeigt: »Das Thema der Vorwurfdichtungen ist darum, wie der Weise Gott loyal bleiben kann, auch wenn er dessen Loyalität nicht erfährt. Aus diesem Grunde haben sich an den Vorwurf die Motive vom »Gottlosen im Glück« oder von der Offenbarung Gottes in Schöpfung, Geschichte und Strafe angelagert. Das religiöse Motiv »Vorwurf gegen Gott« ist damit ein Dokument der bekenntnisreligiösen Frömmigkeit«. <sup>112</sup>

weist sich als letzte Form der Lebensbejahung. Zugleich ist es, ohne daß Gott angesprochen wird, die Form, in der Hiob an Gott festhält.

111. Dafür steht die Hiobgestalt der späteren Ergänzter, die *Witte* als Majestäts- oder Gerechtigkeitsbearbeiter vorstellt – vgl. Anm. 16.

112. D. *Sitzler*, Vorwurf (Anm. 24), 232 f.

### 3.2 Der Mensch im Widerspruch

Keine anthropologische Aussage des Hiobbuches bleibt ohne ein Widerwort. Der Streit um den Menschen endet sowenig wie derjenige um Gott. Man kann es geradezu als Besonderheit des Buches bezeichnen, daß Eindeutigkeiten in beiden Bereichen aufgebrochen werden. Das Buch kämpft damit gegen eine Festschreibung des Menschen – egal unter welchen Interessen- und Nutzungseckspunkten. Das gilt selbst für den unbestrittenen *cantus firmus*, für die Leidenerfahrung. Der Mensch geht nach dem Hiobbuch nicht im Typus des Leidenden auf. Der körperlich und seelisch Hinfällige zeigt zugleich eine immense Kraft zur Selbstbehauptung. Im Kreis der Menschen würdelos gemacht, ringt er mit Gott um seine Würde. Sozial und kultisch isoliert, erhält er sich in Streit und Anklage eine letzte Gestalt von Beziehung. Was ist der Mensch? Ein kundiges und mit Einsicht ausgestattetes Wesen, das bis in den letzten Winkel der Erde vordringt, ein in Sachen Gottes zu belehrender Lehrer und Bekenner – so antwortet Kap. 28 und sein Umfeld. Oder ist der Mensch die verstummende und blind gehorchende Gestalt, mit der uns die ursprüngliche Dichtung entläßt? Muß der Mensch mit einem grausamen Geschick ringen, das Gott heißt, oder kann er gerade als Leidender von diesem Gott Hilfe erwarten? Die Zahl der widersprüchlichen Phänomene und Deutungen ließe sich vermehren. Sowohl in den einzelnen Strängen des Buches selbst als auch beim Blick auf das gewachsene Ganze entsteht eine Spannung im Menschenbild. Sie bricht kaum zufällig an Erfahrungen von Leid, Ungerechtigkeit und Verfehlung auf. Das widersprüchliche und in den Streit geratene Menschenbild wird im Buch durchgängig anhand des Gottesbildes problematisiert.

### 3.3 Die verborgene Würde des Menschen

Die weisheitlich nicht mehr deutbare Selbst- und Welterfahrung zwingt zu einem Wandel der Vorstellung von Gott. Auf diesen Weg der Veränderung wird der Leser des Hiobbuches mitgenommen. Die neu entstehenden Gottesbilder eint bei aller Unterschiedlichkeit eine bleibende Ambivalenz. Gott wird immer auch als geheimnisvoll erkannt. Sein Geheimnis kann, je nach Zusammenhang, von Vertrauen umfungen sein oder als satanische Versuchung auftreten. Die Rahmen-erzählung verbindet beides und rahmt damit auch inhaltlich das Ganze. Gott wird nicht nur gepriesen, sondern auch erlitten. Erleidend kann er aber auch gepriesen werden. Er entzieht sich – auch menschlicher Rationalität und Evidenz. Sowenig wie dem Menschen eine letzte Bestimmung Gottes gelingt, sowenig ist er in der Lage, eine letzte Selbstbestimmung vorzunehmen. Das gewandelte Gottesbild enthält in sich den Ansatz für ein gewandeltes Menschenbild. Der Mensch ist und bleibt sich am Ende ein Geheimnis. Und seine Würde ist in die-

sem Geheimnis verborgen.<sup>113</sup> Sie entzieht sich menschlichem Zugriff. Sie läßt sich nicht anhand bestimmter Eigenschaften aufweisen. Zugleich kann sie dem Einzelnen nicht durch menschliches Tun entrissen werden. Hiob verkörpert in unterschiedlicher Weise die Grenzerfahrung einer Würde in, mit und unter einer Entwürdigung. Nur unter Einbeziehung dieser Erfahrung kann angemessen eine inhaltliche Bestimmung des Menschen und seiner Würde vorgenommen werden. Die Verborgenheit der Würde des Menschen weist über den je vorfindlichen Menschen und über unsere Bilder von ihm hinaus. Sie hält die Frage nach dem verborgenen Gott offen.

113. Damit ist ein Doppelaspekt angesprochen. Als verborgene Würde ist sie geschützt, aber zugleich auch der Vieldeutigkeit preisgegeben.