

HIOB 28: DIE VERBORGENE WEISHEIT
UND DIE FURCHT GOTTES ALS ÜBERWINDUNG
EINER GENERALISIERTEN חכמה

Verborgene die Sache, enigmatisch der Text und seine Auslegung. So könnte ein Resümee über die Geschichte der exegetischen Bemühungen um die 28 Verse im Munde Hiobs lauten. Die sprachliche und formale Sonderstellung innerhalb des Hiobbuches und ihr Inhalt lassen sie wie einen erratischen Block erscheinen. Doch schon Gerhard von Rad fragt mit Blick auf ihre Vorstellung von der »verborgenen Weisheit«, ob »denn die Annahme auch nur eine Wahrscheinlichkeit für sich (hat), daß in einem Kreis jüngerer Lehrtexte mit einem Mal eine Lehre vertreten wurde, die mit keiner gleichzeitigen oder früheren in Verbindung gebracht werden kann«¹?

Bis heute steht jedoch nicht die Erhellung des *Kontextes* von Hi 28 sondern dessen *Eigenheiten* im Mittelpunkt der Auslegung². Ohne jede Anrede oder ein dialogisches Element, im Ton deutlich von den bisherigen Reden abweichend begegnet zumindest in den Versen 1-27 ein Weisheitsbegriff, den das Hiobbuch sonst nicht zu kennen scheint³. So greifen die einen Ausleger zu literarkritischen Erklärungen⁴ während andere Exegeten das Kapitel funktional auf der Ebene der Dichtung oder des gesamten Hiobbuches einzuordnen versuchen. In auffällig methaphorischer Redeweise erscheint dabei Hi 28 mal als *Brücke* zwischen Dialog und Schlußrede Hiobs⁵ mal als *Interludium* zwischen Dialog und Gottesreden⁶ oder dann wieder als *Kontrapunkt* zum Dialogteil und zur abschließenden Lösung in den Gottesreden⁷.

1. Cf. *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1982, p. 201.

2. Cf. etwa die Zusammenfassung bei N.C. HABEL, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia, 1985, pp. 391f.

3. Zum Begriffsbefund cf. die einschlägigen Analysen in *TWAT* II, Sp. 920ff. bzw. *THAT* I, Sp. 557ff.

4. Cf. etwa E. DHORME, *Job*, Leiden, 1967, p. 11, der von einem nachträglichen Zusatz als Urteil über die vorangegangene Diskussion spricht, oder H.H. ROWLEY, *Job* (NCBC), London, 1978, pp. 178f., der in ihm einen störenden Vorgriff auf die Gottesreden findet. Auch die Einheitlichkeit ist strittig – s.u.

5. Cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (ÉtB), Paris, 1970, p. 600.

6. Cf. F.I. ANDERSEN, *Job* (Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester, 1976, pp. 222-224, und A. DE WILDE, *Das Buch Hiob* (OTS, 22), Leiden, 1981, pp. 268-270.

7. Cf. HABEL, *The Book of Job* (n. 2), pp. 392f.

Bei aller Unterschiedlichkeit dieser Versuche wird das vorliegende Kapitel überwiegend einer orthodoxen Weisheitstheologie zugewiesen⁸. Für Habel liegt v. 28 und mit ihm das ganze Gedicht sachlich auf der Ebene der Rahmenerzählung⁹. Leo G. Perdue erkennt in ihm die Aufforderung an den Leser zum vorkritischen Glauben des naiven Hiob aus dem Prolog zurückzukehren. Die anempfohlene Weisheit lasse alles kritische Fragen hinter sich und fordere vom Menschen den schlichten Gehorsam gegenüber den göttlichen Weisungen¹⁰. Aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive spricht Victor Maag davon, daß die traditionelle Synagogentheologie Hiob nicht zuletzt mit diesem Kapitel auf die Linie der Freunde einschwenken lasse¹¹.

Ist mit dieser Einordnung Hi 28 hinlänglich erfaßt? Welche Bedeutung muß der fundamentalen Skepsis im Blick auf die Zugänglichkeit der Weisheit beigemessen werden? Wie verhält sich diese Skepsis und der orthodox klingende Hinweis auf die Gottesfurcht zueinander? Hilft ein Blick auf den näheren und weiteren Kontext von Hi 28 zur Beantwortung dieser Fragen?

I

Obwohl die Brillanz des Gedichts oft genug gerühmt wurde, fehlt es bis heute an einer anerkannten *Strukturanalyse*. Pieter van der Lugt wies auf dem Hintergrund einer Übersicht¹² zu den diskutierten Vorschlägen auf wesentliche Kriterien hin¹³. So kann trotz einiger gegenteiliger Versuche die Bedeutung der fast wortgleichen Verse 12 und 20 als strukturierender Signale nicht außer Acht bleiben. Dabei kommt ihrer Deutung

8. Eine Ausnahme bildet K. BUDDÉ, *Die Capitel 27 und 28 des Buches Hiob*, in ZAW 2 (1882) 193-274, p. 260, für den Hi 28 eine resignative Äußerung Hiobs darstellt, die Teil seiner Anklage gegen Gott ist. Die Gottesfrucht erscheine als »Surrogat« für die dem Menschen unzugängliche Weisheit.

9. *Ibid.* Ähnlich auch W.A.M. BEUKEN, *Job's Imprecation as the Cradle of a New Religious Discourse*, in diesem Band, p. 60. HÖLSCHER, HESSE und FOHRER u.a. unterscheiden ein ursprünglich geradezu agnostisches Gedicht in vv. 1-27 von einem orthodoxen Zusatz in v. 28.

10. Cf. *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOT SS, 122), Sheffield, 1991, pp. 242-247.

11. Cf. *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen* (FRLANT, 128), Göttingen, 1982, pp. 148f. und 195. In einem anderen Gesamtmodell weist J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu*, Leiden, 1986, p. 67, Hi 28,1-6.9-14.21.23-27 einer Hiob idealisierenden »deuxième édition du livre« zu. Cf. auch seinen Beitrag in diesem Band.

12. Cf. *The Form and Function of the Refrains of Job in Job 28*, in W. VAN DER MEER und J.C. DE MOOR, *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOT SS, 74), Sheffield, 1988, pp. 267-269.

13. Cf. *ibid.*, pp. 269-278.

als einleitendem oder abschließendem Refrain¹⁴ die größte Plausibilität zu¹⁵. Darüberhinaus weist Hi 28 eine Vielzahl begrifflicher und inhaltlicher Querbezüge auf, die schon beim ersten Lesen augenfällig sind¹⁶. Wenn Van der Lugt auf ihre oft selektive Berücksichtigung und die Mehrdeutigkeit ihrer Erklärung aufmerksam macht, so ist ihm darin zuzustimmen. Dieser Vorwurf kehrt sich allerdings auch gegen seine eigene Strukturanalyse¹⁷, was den Verdacht erhärtet, daß der Text selbst sich einer letztlich befriedigenden Strukturierung entzieht. Haben wir es bei Hi 28 wirklich mit einem Abschnitt zu tun, der sich aus dem freien Gestaltungswillen seines Verfassers ergab? Lassen die zahlreichen Bezugnahmen sich nicht auch als verbindende Elemente zwischen vorgeprägtem Material verstehen, auf das der Autor zurückgriff¹⁸?

In die gleiche Richtung weist m.M.n. das Ergebnis der literarkritischen Analyse. Die *Einheitlichkeit* wurde vor allem mit Blick auf v. 28, vv. 15-19(20) und unterschiedliche Teile aus vv. 1-11 (vv. 1f., v. 3, v. 4, vv. 5f., vv. 7f.) in Zweifel gezogen¹⁹. Wie die noch zu vervollständigende Aufstellung zeigt, lassen sich abgesehen von vv. 12-14 und vv. 21.23.25-27 zu allen Versen literarkritische Besonderheiten feststellen, die mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit die Einheit fragwürdig erscheinen lassen²⁰. Will man angesichts dieses Befunds nicht den Weg

14. Refrain sei mit W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry* (JSOT SS, 26), Sheffield, 1984, p. 295, verstanden als »block of verse which recurs more than once within a poem. Such a block can comprise a single word, a line of poetry or even a complete strophe«.

15. Gegen ein Verständnis als Inklusion einer »Zwischenstrophe« vv. 12-20 (HONTHEIM; CONDAMIN) führt Van der Lugt zurecht weitere Wortwiederholungen an, die bei dieser Gliederung unberücksichtigt bleiben.

16. Cf. die ausführliche Liste bei VAN DER LUGT, *The Form* (n. 12), p. 281.

17. VAN DER LUGT schlägt eine Aufteilung in eine Einleitung mit vier Versen, vv. 1-4, und folgenden drei Strophen mit je acht Versen (2x4) vor: vv. 5-12; vv. 13-20 und vv. 21-28. Unberücksichtigt bleibt neben den von Van der Lugt selbst als fehlend angeführten Bezügen (*ibid.*, pp. 286f.) etwa die grammatische Anbindung der Verse 13ff. an חכמה in v. 12 und parallel diejenige von vv. 21ff. an v. 20. Weiter schließen die angeführten Querbezüge innerhalb der Strophe vv. 13-20 (p. 284) v. 20 nicht mit ein (u.a. keine Fortsetzung der לל-Reihe). Auch der Wechsel von Poesie (vv. 1-27) zu Prosa (v. 28) nebst der Redeeinleitung in v. 28 wird in der Struktur Lugts nicht aufgenommen.

18. In ähnliche Richtungweisend cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT, 16), Gütersloh, 1989, p. 393, unter Hinweis auf die Priamel: »Methode des Aneinanderreihens von Beispielen«.

19. Cf. die Übersicht bei DE WILDE, *Das Buch Hiob* (n. 6), p. 270.

20. Cf. etwa die Unterbrechung der Beschreibung des Bergbaus in vv. 1-11 durch vv. 6.7f. und die Duplizität der Aussagen in v. 4a und v. 10a (Schacht bzw. Stollen brechen), in v. 1 und v. 6a (Fundorte), und in v. 3a und v. 11 (bis zur Finsternis vordringen bzw. ans Licht bringen). Weiter kann auf die Stichwortverbindung zwischen v. 5 und v. 9 (ךך) als literarischer Auffälligkeit hingewiesen werden. Die inhaltliche Schwerpunktverlagerung von der Suche nach dem Ort der Weisheit in vv. 1-14 zu ihrem Wert in vv. 15-19 wird uns noch beschäftigen. Weiter zeigt sich v. 19 in diesem Abschnitt als variierender Wiederaufnahme von Elementen aus vv. 16f. (v. 19a=17a; v. 19b=16a+16a). Auch die v. 24 und 28 sind stark in der Diskussion.

einer mehr oder weniger puristischen Neukonstitution des »ursprünglichen« Textes wählen²¹, so legt sich die folgende Alternative nahe: Der Verfasser griff auf geprägtes weisheitliches Gut zurück, das in Inhalt und Motiven verwendbar, seinem Leitgedanken unterworfen und durch entsprechende Stichwortverbindungen eingeordnet wird²².

Beispielhaft läßt sich diese These anhand der vv. 15-19 erhärten. Der Wechsel von der Frage nach dem Ort der Weisheit zu derjenigen nach ihrem Wert begründete oftmals ihre Ausscheidung²³. Nun findet sich das Motiv der zu erwerbenden Weisheit breit sowohl in formgeschichtlich älteren Einzelsprüchen wie Spr 16,16; 17,16; 18,15 oder 19,8 als auch in den jüngeren Lehrreden wie Spr 3,13-15 oder Spr 4,5,7. Demnach kann angenommen werden, daß es dem Verfasser als traditionelles Gut bekannt war. In den angeführten Stellen zeigt sich einerseits ein metaphorischer Gebrauch des Motivs, bei dem das Erlangen von Weisheit mit dem Erwerb anderer Kostbarkeiten parallelisiert wird (Spr 17,16; 18,15; 4,5,7 u.ö.). Hi 28,15-19 geht aus der zweiten Verwendung des Motivs, dem komparativen Tov-Spruch hervor (»x besser als y« – vgl. Spr 16,16 oder 3,14f.). Sie findet sich in Hi 28,18b: »Der Wert der Weisheit ist mehr als (der Wert der) Korallenperlen«²⁴. Die Konstruktionen mit אֵל in vv. 15-18a,19 explizieren den Tov-Spruch. Der Wert der genannten Kostbarkeiten erreicht nicht denjenigen der Weisheit. Zugleich spitzen sie ihn in Richtung der אֵל-Aussagen aus vv. 13f. und 21f. zu²⁵: Aus dem einfachen Tov-Spruch mit »x mehr als y« wird »x unerreichbar mehr als y«. Damit schlägt die gewöhnlich quantitativ vergleichende Aussage in eine zur Qualität der Weisheit um, wodurch das traditionelle Motiv der Gesamtanlage des Gedichts eingepaßt wird. Die Weisheit begegnet erneut als eine dem Menschen grundsätzlich entzogene Größe. Die an diesen Versen zu beobachtende Arbeitsweise erscheint mir typisch für das ganze Kapitel und erklärt die literarischen Auffälligkeiten²⁶. Für

21. Cf. dazu etwa VERMEYLEN, *Job* (n. 11), p. 67, der vv. 7f.15-20.22.28 oder DE WILDE, *Das Buch Hiob* (n. 6), pp. 268-270, der vv. 1-4 ausscheidet.

22. Cf. DE WILDES These zu vv. 1f., v. 3 und v. 4 als lose Zeilen aus dem Portefeuille des Dichters (*ibid.*). Auch in der akkadischen Weisheitsliteratur läßt sich eine Verwendung weisheitlicher »Versatzstücke« in neuem Kontext nachweisen – cf. S. DENNING-BOLLE, *Wisdom in Akkadian Literature*, Leiden, 1992, pp. 88ff. und 178f. Für das Hiobbuch wäre über Kap. 28 nach Hinweisen für eine derartige Arbeitsweise zu suchen, die auf dem Hintergrund unserer Kenntnisse zum israelitischen Schulbetrieb plausibel zu machen ist – cf. M. HARAN, *On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (VTS, 40), Leiden, 1988, pp. 81-95.

23. Cf. H.-P. MÜLLER, *Das Hiobproblem* (EdF, 84), Darmstadt, ²1988, pp. 133f.

24. Zu den verschiedenen Deutungen von אֵל (verbal und substantivisch) cf. DE WILDE, *Das Buch Hiob* (n. 6), p. 276.

25. Cf. auch die formale Anbindung.

26. Das gilt vor allem für die vv. 1-11, mit ihren literarkritisch nur durch eine radikale Reduktion des Textbestands zu lösenden Fragen. V. 19 stellt einen vom Verfasser formulierten Übergangsvers dar. v. 28 läßt sich wie etwa Hi 26,14 als Schlußpunkt des Kapitels

das auf dieser Ebene des Textes demnach einheitliche Kapitel schlage ich folgenden Aufbau vor: vv. 1-3a – Einleitung; vv. 3b-11 – 1. Strophe (8 Verse); vv. 12-19 – 2. Strophe (8 Verse); vv. 20-27 – 3. Strophe (8 Verse); v. 28 (Abschluß)²⁷.

Nach dieser Analyse stellt sich die Aufgabe die vorliegenden²⁸ Verse als Gesamtheit zu interpretieren und nicht eine radikale Rede von der verborgenen Weisheit in vv. 1-27 gegen die Weisheit als Gottesfurcht in v. 28 zu setzen. v. 28 nimmt keine Trivialisierung des Vorangegangenen im Sinne der traditionellen Weisheitstheologie vor. 28 Es begegnen vielmehr zwei *Weisheitsbegriffe*, eine dem Menschen grundsätzlich verborgene, kosmische Weisheit in vv. 1-27 und die dem Menschen zugewiesene Weisheit als Gottesfurcht in v. 28. Dabei hebt die zweite Weisheit, die Gottesfurcht, die Verborgenheit der ersten Weisheit nicht auf. Sie setzt diese in dem hier vorgetragenen Verständnis gerade voraus und unterscheidet sich damit von einem früheren Stadium²⁹.

II

Wie läßt sich die Vorstellung der verborgenen Weisheit aus Hi 28,1-27 präziser beschreiben? Zunächst weisen die vv. 1-11 darauf hin, daß die Unzugänglichkeit der Weisheit keineswegs Folge einer pessimistischen Anthropologie ist³⁰. Der Mensch wird vielmehr in vv. 1-11 mit all seinen Fähigkeiten vorgeführt. Gerade in seiner Stärke als *homo faber* wird seine Begrenzung um so deutlicher. Die »dinglich«³¹ vorgestellte Größe bleibt für den sonst in alle Tiefen vordringenden Menschen unauffindbar. Da sie allerdings in keinem Bereich der Schöpfung ihren Ort hat, kann dies nicht verwundern (vv. 14.21b.22).

verstehen. Inhaltlich wird die Auslegung die Verbindung von Gottesfrucht und verborgener Weisheit als zwei zusammengehörende Bestandteile einer theologischen Konzeption erweisen, die nicht allein auf das Kapitel 28 beschränkt bleibt.

27. Cf. zur Textgliederung in v. 3 und 4 R. GORDIS, *The Book of Job*, New York, 1978, pp. 304f.

28. Cf. in diesem Sinn etwa MÜLLER, *Das Hiobproblem* (n. 23), p. 134.

29. Zur Gottesfurcht in der älteren Spruchweisheit cf. H.F. FUHS, Art. אִירָא, in *TWAT* III, Sp. 889-891, und immer noch VON RAD, *Weisheit in Israel* (n. 1), pp. 91ff.

30. Cf. anders in Spr 1,20-33. Dort entzieht sich die Weisheit in gut prophetischer Manier den sich verweigern Menschen. Ihre Verborgenheit ist Folge des Ungehorsams – cf. auch Hen 42,1f. Mit einer ebenfalls negativen Konnotation wird der befähigte und wissende Mensch in Sophokles' *Antigone* vorgeführt – cf. das erste Ständlied mit seinen auch zu Teilen der Gottesrede in Hi 38,1ff. bezeichnenden Parallelen (Soph. Ant. 348-351, Oxford, 1955, cf. Hi 38,19-25).

31. Die Motive legen es nahe, die Weisheit mit einem festen Ort zu verbinden (vv. 12.20.23), an dem man sie finden (v. 12a) oder zu dem man gehen kann (vv. 20a.23). Darüberhinaus läßt sie sich bereitstellen (v. 27bα) und abzählen (v. 27aβ) – cf. MÜLLER, *Das Hiobproblem* (n. 23), p. 132.

Entgegen immer wieder vertretenen Auslegungen kann mit Blick auf Hi 28 von einer *Personifikation* der Weisheit nicht gesprochen werden. Dafür gibt es keinen textlichen Anhalt und so sollte die Vorstellung auch nicht aus anderen Stellen wie Spr 8 eingetragen werden³². Der Begriff der *Hypostase* wurde mittlerweile zur Beschreibung der Weisheit des Kapitels ebenfalls zurecht fallengelassen. Das Verhältnis der Weisheit zu Gott bleibt eher unbestimmt, so daß keinesfalls von einer Teilhabe an seinem Wesen gesprochen werden kann³³. Die Weisheit gehört zwar auf die Seite Gottes und nicht auf diejenige des Menschen. Aber auch er findet sie als eigene Größe vor (v. 23).

Selbst die inhaltlich dichten *Aussagen in vv. 25-27* reflektieren noch nicht die Probleme einer genaueren Verhältnisbestimmung zwischen Gott, dem Schöpfer, und einer vor aller Schöpfung existenten Größe³⁴. Die Aussagenreihe parallelisiert Gottes schöpferisches Tun (vv. 25f.) und sein Verhalten gegenüber der Weisheit (v. 27) als zeitgleiche Vorgänge. Als der Schöpfer die Grundordnungen von Wind, Wasser, Regen und Donnerschlag bestimmte, nimmt er die Weisheit in ihrer dinghaften Größe und Art wahr (passiver Vorgang – ראה v. 27aα; חקרה v. 27bβ) und bemißt sie zugleich abzählend (יספרה v. 27aβ), sie bestimmend und bereitstellend (הכירה v. 27bα – aktiver Vorgang)³⁵. Beide Vorgänge werden durch die Person Gottes verknüpft, so daß sich eine Schlußfolgerung nahelegt, die der Text allerdings selbst nicht mehr zieht: Gott verbindet die Weisheit *maßgebend* mit der Schöpfung. Sie wird als Zahl und Bestimmung mit ihr verwoben³⁶.

Stellt schon die letzte Aussage eine weitergehende Folgerung dar, so gilt es erst recht mit anderen Auslegungen zurückhaltend zu sein. In diesem Text wird nicht davon gesprochen, daß Gott der Schöpfer der

32. Cf. so etwa DE WILDE, *Das Buch Hiob* (n. 6), p. 278. Wie sich Spr 8 in seiner optimistischen Weltsicht überhaupt deutlich von Hi 28 unterscheidet. Die vor dem schöpferisch tätigen Gott spielende Weisheit nimmt den Schöpfer erfreuend und belustigend einen völlig anderen Einfluß auf sein Werk, als es die maßgebende Weisheit aus Hi 28 tut. Die theologisch reflektiertere Erfassung des Verhältnisses zwischen Gott, der Weisheit und der Schöpfung läßt mich zusammen mit der erst in Spr 8,22ff. einsetzenden Personifikation diesen Text als jünger einstufen als Hi 28.

33. Cf. die Definition der Hypostase bei G. PFEIFFER, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellung im Judentum* (AzTh, I/31), Stuttgart, 1967, p. 15: eine Größe, »die Teil hat am Wesen einer Gottheit, die durch sie handelnd in die Welt eingreift, ohne das sich ihr Wesen im Wirken dieser Hypostase erschöpft«.

34. Cf. anders Spr 8,22, das die Weisheit eindeutig zum ersten Schöpfungswerk Jahwes macht und damit zugleich die Vorordnung vor allen anderen Geschöpfen wie die Unterordnung unter den Schöpfer festschreibt.

35. Zu v. 27aα cf. Hi 42,5, zu v. 27aβ Hi 38,37, zu v. 27bα Hi 38,41, Spr 3,19 und Ps 8,4, und zu v. 27bβ Sir 43,28.30.

36. Cf. ähnlich O. KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott*, Göttingen, 1974, p. 10f. und 72: »eher mathematisch« – »eine Art Weltplan, Weltgesetz und Weltgeheimnis zugleich«.

Weisheit ist³⁷ oder der Mensch aus der vorfindlichen Schöpfung die Weisheit indirekt doch erkennen könne. Die geschaffene Welt erscheint im Unterschied zur älteren Weisheit gerade nicht als eine für den erkennenden Blick des Menschen offene³⁸. Obwohl Gott die Weisheit mit der allen zugänglichen Schöpfung verbindet, bleibt sie selbst jedem außer Gott verborgen. Mit dieser Darstellung wahrt der Verfasser die Verbindung von Schöpfung und Weisheit, verlegt sie aber unanschaulich und verborgen in Gott und sein schöpferisches Tun. So fügt sich eine konsequente Theozentrik mit einer noetischen Skepsis zu einem Ganzen.

III

Eine materialisierte Vorstellung von Weisheit, die zudem ohne Bindung an ein menschliches Subjekt erscheint, läßt die Frage nach *religionsgeschichtlichen Parallelen* aufkommen. Können Personifikationen der Weisheit für Hi 28 nach dem Gesagten keine Bedeutung haben³⁹, so bleibt mit H.-P. Müller auf die unpersonifizierte *maat* und die sumerische *me* zu verweisen. Letztere kann Gegenstand des Begehrens sein, gegeben und verteilt werden. Man kann sich ihrer bemächtigen, sie in der Hand nehmen oder sie gar wie ein Kleid tragen. Sie läßt sich wie die verborgene Weisheit zählen⁴⁰. Bei allen tastenden Versuchen der Deutung dieses sumerischen Begriffs⁴¹ sind einige Parallelen augenfällig, ohne daß dadurch schon das Auftreten der kosmischen und eben auch verborgenen Weisheit in Hi 28 erklärt wäre.

37. v. 27ba wird mit dem Hinweis auf hif. כּכּ bereiten = schaffen (von Gott) in diesem Sinn ausgelegt. Gegen ein derartiges Verständnis spricht an dieser Stelle der Kontext der drei Verbformen in v. 27, die kein schöpferisch-erzeugendes sondern ein schöpferisch-ordnendes und so bestimmendes, bereitstellendes Handeln Gottes beschreiben. Diese Auslegung wird gestützt durch die vergleichbare Verwendung des Begriffs mit Gott als Subjekt in Spr 3,19, Ps 8,4, Jer 33,2 (in deutlicher Unterscheidung vom Erschaffen Gottes – יצר: עשה), Hi 38,41 u.ö.

38. Cf. zur älteren Weisheit C. WESTERMANN, *Wurzeln der Weisheit*, Göttingen, 1990, pp. 15-50.

39. Zur Personifikation der Weisheit cf. die Übersicht bei O. KAISER, *Judentum und Hellenismus* (VuF, 27), München, 1982, pp. 84f., und U. WINTER, *Frau und Göttin* (OBO, 53), Fribourg - Göttingen, 1983, pp. 508ff.

40. Cf. A. CAVIGNEAUX, *L'essence divine*, in *JCS* 30 (1978). Auch die *maat* kann in einer materialisierten Erscheinungsform begegnen, die geschaut, eingeatmet, gegessen, oder verschluckt werden kann – cf. J. ASSMANN, *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München, 1990, pp. 188f.

41. Cf. weiter D.O. EDZARD, Art. *me*, in *WM* 1/1, pp. 98f., *RLA* 7, pp. 610-613, G. FARBER, *Studia Pohl*, 10, Rom, 1973, pp. 116ff., und J. VAN DIJK, *Handbuch der Religionsgeschichte* 1, ed. J.P. ASMUSSEN, J. LAESSØE und C. COLPE, Göttingen, 1971, p. 440: »Es ist das 'numinosum', das in den lebenden und (nach unserer Auffassung) in den leblosen Dingen anwesend ist, subsistent, individualisiert, differenziert, aber niemals personifiziert, wird also niemals gleichbedeutend mit 'Gott, Gottheit' «.

Gleiches gilt beim Blick auf die ägyptische Konzeption der *maat*, die in ihrer Abstraktheit dem umfassenden Charakter der Weisheit aus Hi 28 eher entspricht als die sumerischen »zehntausend *me*«⁴². So bestimmt Jan Assmann das »Füreinander-Handeln« als Mitte einer *maat*, die zur Form »primärer Religionserfahrung« mit innerweltlichen und evidenten Göttern als ihren Kennzeichen gehört⁴³. In ihr erscheint die »Weisheit als Einsicht in den immanenten Richtungssinn des »Geschehenden« (äg. *hprwt*)«, als »selbstregulatives System, dessen verborgene Gesetzmäßigkeiten menschlicher Verfügbarkeit entzogen, aber menschlicher Einsicht zugänglich sind«⁴⁴. Nun liegt es von der Konzeption Assmanns her nahe, Hi 28 und seine konsequente Bindung der Weisheit an Gott als Strukturparallele zur »Theologie des Willens« der »Persönlichen Frömmigkeit« anzusprechen⁴⁵. Jedoch wies zuletzt Miriam Lichtheim in einer materialreichen Untersuchung nach, daß die Rede von der Ablösung einer älteren, »auf die immanenten Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten gerichteten Weisheit« durch »eine Frömmigkeit der Ergebung«⁴⁶ die Wandlung der *Maat*-vorstellung und ihre Integration in die »Theologie des Willens« nicht wirklich erfaßt⁴⁷. Keinesfalls kann davon gesprochen werden, daß »das Ende der *Ma'at* (ist) der Anfang der 'Persönlichen Frömmigkeit'« ist⁴⁸. Gibt es den Bezug zur Gottheit schon in den frühen Texten aus dem Ende der 5. Dynastie⁴⁹, so führt dies über eine stärker erlebte Gegenwart der Gottheit in der 18. Dynastie⁵⁰ hin zur Betonung der je eigenen Bindung des angesprochenen Menschen an

42. Cf. ASSMANN, *Maat* (n. 40), pp. 241f.

43. ASSMANN verweist dazu neben seinen breit angelegten Analysen auf die einzige »definitorische« Aussage in der Inschrift des Königs Neferhotep (13. Dynastie, um 1700 v. Chr.): »Der Lohn eines Handelnden liegt darin, daß für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für *Ma'at*« (*ibid.*, p. 65) – cf. zusammenfassend pp. 286-288. Th. SUNDERMANN unterscheidet einen weiteren Begriff primärer Religion mit den Kennzeichen von Weltbezogenheit, Innerweltlichkeit und umfassender Einbeziehung aller Wirklichkeitsaspekte von sekundären Bekenntnisreligionen – cf. DERS., Art. *Religion, Religionen*, in K. MÜLLER und Th. SUNDERMEIER (ed.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin, 1987, pp. 411-423, besonders pp. 417f.

44. Cf. ASSMANN, *Maat* (n. 40), pp. 252f.

45. Zur mittlerweile umfangreichen Literatur der sogenannten »persönlichen Frömmigkeit« cf. u.a. H. BRUNNER, LÄ 4, 1982, Sp. 951-963, und V. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT, 23), Kevelaer - Neukirchen-Vluyn, 1975.

46. Cf. ASSMANN, *Maat* (n. 40), p. 256.

47. Cf. M. LICHTHEIM, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies* (OBO, 120), Fribourg - Göttingen, 1992, pp. 9-101.

48. So pointiert und die Thesen H. BRUNNERS, cf. u.a. *Der freie Wille Gottes*, in W. RÖLLIG (ed.), *Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens* (OBO, 80), Fribourg - Göttingen, 1988, pp. 85-102, zuspitzend ASSMANN, *Maat* (n. 40).

49. Cf. LICHTHEIM, *Maat* (n. 47), pp. 9ff.

50. Cf. *ibid.*, pp. 48ff.

»seinen« Gott zusammen mit der Hervorhebung seiner ethischen Verantwortlichkeit⁵¹. Erscheinen demnach *Weisheit und Frömmigkeit* in unterschiedlichen Ausprägungen als die zwei Elemente weisheitlicher Rede in Ägypten⁵², so erfolgt mit Hi 28 eine grundlegende Vereinseitigung. Der Mensch wird in seinem Erkenntnisstreben und seiner Lebensbewältigung radikal und ausschließlich vor Gott gestellt. In einer, für sein Auge dunkel bleibenden Welt wird ihm Gott als der Erleuchtete und die Gottesfurcht als sein Licht präsentiert⁵³.

IV

In welchen historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen kam es nun in Israel zur Formulierung derartiger Vorstellungen von einer radikal verborgenen Weisheit, die als bleibender Hintergrund der »Furcht Gottes« verstanden wird? An welcher Stelle finden sich Spuren eines zweifelnden Blicks auf Welt oder Gott in der alttestamentlichen Überlieferung, dem sowohl die Wirklichkeit als auch Jahwes Handeln fundamental verborgen erscheint?

Wählt man als Zugang zu diesen Fragen die Motive vom »verborgenen Gott« oder »der verborgenen Weisheit«, so führt etwa der Begriffsbefund zu סתר deutlich in die exilisch-nachexilische Zeit. In theologischer Verwendung begegnen Verbum und substantivische Formen überwiegend in der Literatur dieser Zeit⁵⁴.

Besehen wir zuerst die am eindeutigsten zu datierende *Rede vom »verborgenen Gott« in der prophetischen Überlieferung der exilisch-nachexilischen Zeit*.

Fürwahr, du bist ein verborgener Gott,
Gott Israels, ein Retter. (Jes 45,17)

In dieser bekenntnisartigen Feststellung verdichtet sich treffend das Erschrecken und die neue Hoffnung der Exilsgeneration z.Zt. des unbekannteren Zweiten Jesaja⁵⁵. Die nationale und in vielen Fällen, gerade bei den nach Babylon Verschleppten, auch die persönliche Katastrophe des Jahres 587 v.Chr. konfrontierte unübersehbar mit einem sich verbergenden

51. Cf. *ibid.*, pp. 66ff.

52. Cf. dazu die abschließende These LICHTHEIMS, *ibid.*, p. 100. Der kontroversen Diskussion wäre subtiler nachzugehen, als es dieser Aufsatz erlaubt.

53. Cf. die weiterhin beachtenswerte Typologie zur nahen, verborgenen und verschwundenen Weisheit bei B.L. MACK, *Logos und Sophia* (SUNT, 10), Göttingen, 1973.

54. 11 mal finden sie sich in Dt- oder Trtjes, 13 mal im Hiobbuch, 37 mal in den Psalmen und 8 mal in den Proverbien. Cf. S. WAGNER, Art. סתר, in *TWAT V*, Sp. 967-977.

55. Cf. L. PERLITT, *Die Verborgenheit Gottes*, in H.-W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, München, 1971, pp. 367-382.

Gott. Das zerstörte Jerusalem verstehen so noch die späteren Bearbeiter der Prophetenbücher als Ausweis dafür, daß Jahwe »sein Angesicht verbarg ... wegen all ihrer Bosheit« (Jer 33,5⁵⁶; cf. Ez 39,23f.29⁵⁷).

Die Klage über den fernen Gott sollte nicht mehr verstummen. Sie wird die Geschichte Israels weiter begleiten. Die im Großen oder Kleinen bedrängenden Erfahrungen von Unheil, gescheitertem Leben, oder dem unaufhörlichen Kampf als Volk um die eigene Existenz nähren den Zweifel.

So muß ihm der Heilsprophet des Exils entgegentreten, will er seiner unbedingten Heilsbotschaft in der 2. Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. gegen die Skepsis der Gola Gehör verschaffen:

Warum sprichst du, Jakob, und redest du, Israel:
 Verborgen ist mein Weg vor Jahwe,
 und an meinem Gott geht mein Recht vorüber. (Jes 40,27)

Da die durchgreifende Heilswende trotz der unter den Persern möglichen Rückkehr aus Babylon nach Jerusalem ausbleibt, erhalten die Zweifel am Heilswillen des Schöpfers und an der Verlässlichkeit seiner Worte neue Nahrung. Und so betont Jes 45,18f. ostentativ:

Nicht als תהו (Oede) schuf er sie (= die Erde),
 zum Bewohnen bildete er sie.
 Ich bin Jahwe und es gibt sonst keinen.
 Nicht im Verborgenen habe ich geredet,
 am Ort finsternen Landes.
 Nicht hab' ich zu den Nachkommen Jakobs gesagt:
 Sucht mich umsonst!
 Ich bin Jahwe, der Heil redet,
 der Wahrheit kündigt.

Die Verzögerung der durchgreifenden Heilswende findet in den Prophetien der dt- und trtjes Texte verschiedene Antworten⁵⁸ – bis hin zur erneuten prophetischen Anklage, daß es die Verfehlungen Israels selbst sind, die Jahwes Angesicht verbergen (59,2).

So zeigt sich, ausgelöst durch das Exil und das bleibende Exilsgeschick, seit dem 6. Jh. v. Chr. ein Ringen mit dem sich verbergenden

56. Cf. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45* (WMANT, 52), Neukirchen-Vluyn, 1981, pp. 34, 49 und 66: Postdr. Zusatz. Dazu cf. ergänzend Jer 23,23f. oder Hos 1,3f.; 5,6.12f. oder 13,6.

57. Cf. W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (BKAT, 13/2), Neukirchen-Vluyn, 1969, pp. 968f. (»Nachtrag«), und K.-F. POHLMANN, *Ezechielstudien* (BZAW, 202), Berlin, 1992, pp. 84–87 und 131ff.

58. Cf. zu Jes 40–55 und den Spezifika der verschiedenen Redaktionsschichten J. VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW, 206), Berlin - New York, 1993, pp. 147ff. (zur Thematik der Schichten R¹-R³) und zusammenfassend pp. 319–324. Zu Jes 56–66 cf. O.H. STECK, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW, 203), Berlin, 1991.

oder zumindest als verborgen erfahrenen Gott. In der Prophetie wird dies zunehmend anhand der Glaubwürdigkeit der neuen Heilsbotschaften thematisiert. Nicht nur Deuterocesaja im 6. Jh. und seine Nachfolger sondern auch Haggai und Sacharja werden mit den gegenteiligen Erfahrungen des Volkes konfrontiert⁵⁹.

Noch einmal anders und wohl auch später⁶⁰ zeigt es das *Buch Maleachi*. Die Frage nach Gottes Glaubwürdigkeit und seiner nahen und somit auch erfahrbaren Gerechtigkeit wird ganz direkt gestellt: »Wo ist der Gott des Gerichts?« (2,17). Wo bleibt sein eingreifendes Handeln, daß den Bösen richtet und den Rechtschaffenen schützt? Der Prophet zitiert seine Zeitgenossen gar mit der Feststellung:

Es ist zwecklos, Gott zu dienen
und was haben wir davon, daß wir
seine Ordnung einhalten ...?
Und jetzt müssen wir die Übermütigen
glücklich preisen:
Sie gedeihen, obwohl sie Bösewichter sind,
sind davongekommen,
obwohl sie Gott versuchten. (3,14f.)

– und er trifft damit eine fundamentale Skepsis, die nicht nur vereinzelt im Israel des 5. und dann wohl auch des 4. Jhs. zu finden ist⁶¹. Zahlreiche *Psalmen* belegen diese zugespitzte *Rede vom fernen Gott* zur Genüge⁶².

Unter Gebrauch kultischer und weisheitlicher Formelemente mühen die *Psalmen* sich darum dem einzelnen, Orientierung und neue Gewißheit seines Glaubens zu vermitteln.

Ereifre dich nicht über die Übeltäter,
beneide nicht die, die Unrecht tun,
denn wie das Gras welken sie geschwind,
und wie das grüne Kraut vertrocknen sie.
Vertraue auf Jahwe und tue Gutes,
bewohne das Land und übe Treue. (Ps 37,1-3)

Immer wieder führen die Erfahrungen auch mit den ungerechten sozialen Verhältnissen den Frommen in die Anfechtung.

59. Cf. R.P. CARROLL, *When Prophecy Failed*, London, 1979.

60. Ende des 5., Anfang des 4. Jh. v. Chr. Cf. zur Datierungsfrage O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh, ⁵1984, p. 295.

61. Zum Buch Maleachi und Versuchen der redaktionsgeschichtlichen Einordnung cf. E. BOSSHARD und R.G. KRATZ, *Maleachi im Zwölfprophetenbuch*, in *BN* 52 (1990) 27-46, und O.H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament* (BThS, 17), Neukirchen-Vluyn, 1991, pp. 42-60. Als Kennzeichen stellt STECK »weisheitliche Theodizeeprobleme« (p. 60) heraus.

62. Von der allgemeinreligiösen Grunderfahrung des Schweigens oder der Abwendung Gottes, ist der hier begehende Sachverhalt abzuheben – cf. die folgende Anmerkung.

Aber ich – beinahe wären meine Füße ausgeglitten,
fast wären meine Schritte ins Wanken geraten.
Denn ich ereiferte mich über die Prahler,
wenn ich das Wohlergehen der Frevler sah.

....

Wo es Menschen schlecht geht,
sind sie nicht zu finden,
sie werden nicht wie andere Leute geplagt. (Ps 73,2.3.5)

Und erneut taucht die Frage nach dem Nutzen der Frömmigkeit auf, wenn es doch ohne die Beachtung des göttlichen Willens so viel erfolgreicher und »gesegnet« geht.

Ganz umsonst hielt ich mein Herz rein,
und konnte meine Hände in Unschuld waschen. (Ps 73,13)

Wer diesen Psalm nachbetet, wird innerlich auf einen Weg mitgenommen, der durch die Anfechtung angesichts der faktischen Erfahrung von Ungerechtigkeit hin zu neuem Vertrauen auf den nahen Gott führt.

Aber ich – die Nähe Gottes ist gut mich,
ich habe meine Zuflucht beim Herrn Jahwe genommen,
zu erzählen von all seinen Werken. (Ps 73,28)

Neben den zitierten Psalmen 37 und 73 gehören etwa Ps 14 bzw. 53 oder Ps 42/43; 49; 62; 94 u.a. in die Reihe derartiger Dichtungen, die schon formal den ursprünglichen kultischen Kontext von Klageliedern verlassen und in einer Mischung aus Gebet und Reflexion sich den Zweifeln der Zeitgenossen stellen⁶³.

Für das 6., 5. und beginnende 4. Jh. läßt sich demnach dreierlei erkennen. *Erstens* erlebt Israel die Verborgenheit Gottes als Erfahrung des Unheils im Exil. Politisch und soziologisch steht dahinter der Verlust der Eigenstaatlichkeit und die Zergliederung des jüdischen Israel. Neben der Mehrheit der daheimgebliebenen Bevölkerung gibt es fortan ein babylonisches Zentrum, dessen Grundstock aus der zwangsweise verschleppten Oberschicht besteht, und eine mehr oder weniger freiwillig ausgewanderte ägyptische Diaspora.

Die bisherigen Lebensformen lösen sich auf. Ein zersplittertes und sich immer noch weiter ausbreitendes Judentum mußte nach neuen suchen. Die zunehmende soziale Differenzierung⁶⁴ erleichterte die

63. Cf. dazu F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum* (ThSt, 129), Zürich, 1983, und J. VAN OORSCHOT, *Nachkultische Psalmen und spätbiblische Rollendichtung*, in ZAW 106 (1994) 69-86.

64. Ursache hierfür ist auch die wirtschaftliche Blüte sowohl im Lebensbereich der babylonischen Gola und seit der Perserzeit auch in Juda. Man fand sich nun in einem globalen Wirtschaftsraum vor, was zu einem deutlich ausgeweitetem Handel und zu Wohlstand auf der einen und einem größeren wirtschaftlichen und sozialen Abstand zur

Neuorientierung nicht. Zugleich galt es die Ausrichtung auf eine politische Zentralgewalt durch andere Strukturen zu ersetzen. Damit wuchs dem Sippen- und Familienverband eine neue Aufgabe zu, was sich nicht zuletzt auch in einem Wandel der Religionsform niederschlägt. So können wir an unterschiedlichen Stellen einen Rückgriff auf Formen der persönlichen Frömmigkeit beobachten⁶⁵. Daß damit das Bekenntnis des einzelnen eine in Israel bisher nicht gekannte Bedeutung gewinnt, gibt dem israelitischen Glauben sein bleibendes Gepräge. Man kann dies regelrecht als eine »Individualisierung des Jahweglaubens« bezeichnen⁶⁶. Damit reagiert Israel auch auf die Herausforderung, die der ständige Kontakt mit Menschen anderer Nationalität und Religion darstellt. Es galt eine eigene Identität zu finden und zu bewahren.

Zweitens nährt die ausbleibende Heilswende Zweifel an den Zusagen Jahwes und der Gültigkeit seines Wortes. Und *drittens* verstetigt die politische Situation des kleinen Juda⁶⁷ und die sozialen Erfahrungen einzelner Israeliten die Zweifel an der Nähe des gerechten Gottes bzw. seiner Gerechtigkeit überhaupt. Sie lassen nach dem Nutzen der Frömmigkeit fragen.

Diese binnenisraelitischen Phänomene müssen auf dem Hintergrund einer *frühhellenistischen Beeinflussung* auch des östlichen Mittelmeerraumes gesehen werden. Schon vor dem Siegeszug Alexanders des Großen bringen Handel und Söldner, seit dem späten 7. Jh. auch griechische Ansiedlungen in der palästinischen Küstenebene eine als hellenistisch bezeichnete Kultur, Politik und Religiosität nahe⁶⁸. Davon blieb, wie archäologisch nachzuweisen ist⁶⁹, auch das jüdische Gebirge nicht unberührt. Ohne daß nun zu rasch simple Herleitungen jüdischen Gedankenguts dieser Zeit aus griechischen Quellen unternommen werden

Mehrzahl der Bevölkerung auf der anderen Seite führte. Cf. H. WEIPPERT, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, II/1), München, 1988, p. 692 und 706ff. und insgesamt R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (ATD.E, 8/2), Göttingen, 1992, pp. 375ff.

65. Cf. etwa die dt- oder trtjes Prophetien (Heilsorakel; Jahweprädikationen; Rückgriff auf die Vätertraditionen), »nachkultische« Psalmen wie Ps 77 u.a. oder die zunehmende Bedeutung der Vätertraditionen – dazu etwa ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels* (n. 64), pp. 413-427 (Lit.).

66. So mit O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments, Theologie des AT. 1: Grundlegung* (UTB, 1747), Göttingen, 1993, p. 134ff.

67. Es zeigt sich schon direkt nach 587 v. Chr. eine zunehmende Bedrohung durch die umliegenden Kleinstaaten, denen weder die nur schwach vertretenen Babylonier noch die verbliebenen Judäer selbst Wirksames entgegenzusetzen hatten – cf. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels* (n. 64), pp. 378f.

68. Cf. M. SMITH, *Palaestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York - London, 1971, pp. 69ff. Zum Begriff des »Hellenismus« cf. die Übersicht zur Forschung bei H.-J. GEHRKE, *Geschichte des Hellenismus*, München, 1990, pp. 129-131 (Lit.).

69. Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (WUNT, 10), Tübingen, ³1988, p. 63²²⁸.

sollten⁷⁰, zeigen sich die Einflüsse eines sich ändernden politischen, wirtschaftlichen und geistigen Klimas doch deutlich.

Beispielhaft dafür mag das *Buch Kohelet* stehen. Schon die individuelle Zeichnung seines ungenannten Verfassers läßt die zunehmende *Bedeutung des Individuums* in der Folgezeit erkennen. Dabei kann sowohl ein gegenwärtig lebender Einzelmensch als auch eine ideal-(re-)konstruierte Gestalt im Mittelpunkt stehen⁷¹. Im Buch des Predigers entspricht dem die permanente *Berufung auf die eigene Lebenserfahrung*⁷². Anders als in der älteren Weisheit weist dies nicht auf die Beobachtung als positive Grundlage jedes Erfahrungswissens hin. Vielmehr tritt die zitierte Lebenserfahrung, wie etwa in Koh 8,9-17, kritisch gegen die weisheitliche Tradition und gegen jeden Versuch der systematischen Erfassung von Welt und Leben. Im Namen der eigenen Erfahrung und mit dem neuen Gewicht des einzelnen Menschen wird hier argumentiert. Dies läßt sich fast im Anklang zu neuzeitlichen Stimmen paraphrasieren: Was ich erlebt habe, kann mir keine Tradition ausreden. Und umgekehrt muß sich jede allgemeingültig daher kommende Lehre in meinem Lebenshorizont als richtig erweisen. Wie James A. Loader richtig erkannte, spiegelt sich diese unaufgelöste Spannung zwischen der überkommenen Weisheit und der eigenen Erfahrung im Buch Kohelet⁷³. Damit wird zugleich die optimistische Sicht auf eine für das Erkenntnisstreben des Menschen prinzipiell offene Welt abgelöst von fundamentaler Kritik und Skepsis. Der Erdkreis und das Leben auf ihm erscheinen dem Menschen undurchschaubar. Die Weisheit rückt in die Ferne: Fern ist der Grund der Dinge und tief, sehr tief – wer kann ihn finden? (Koh 7,23f.) Zugleich wird auch Gott zu einem unergründbaren und fernen Wesen (Koh 3,11; 5,1; 8,16f.)⁷⁴.

70. Cf. dazu u.a. die Besprechung der Thesen R. BRAUNS, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW, 130), Berlin, 1973, in KAISER, *Der Gott des Alten Testaments* (n. 66), pp. 70-74.

71. Dazu zählt etwa die zunehmende Bedeutung der Davidsgestalt in der nachexilisch-frühjüdischen Religion – cf. VAN OORSCHOT, *Nachkultische Psalmen* (n. 63). Auch läßt sich mit H. STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter* (WUNT, 2/6), Tübingen, 1980, auf Ben Sira verweisen.

72. Der häufige Gebrauch von ראה in Koh erschließt diesen Grundzug – cf. FUHS, Art. ראה, in *TWAT VII*, Sp. 247f. Entscheidend ist dabei nicht, ob dahinter jeweils die persönliche Erfahrung des Verfassers steht. Es spiegelt sich in jedem Falle ein gegenüber der älteren Weisheit neues Raster des Denkens und Lebens.

73. LOADER spricht von den »polar structures« als dem für Koh charakteristischen Denkmuster – cf. *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW, 152), Berlin, 1979.

74. Zu den Phänomen religiöser Skepsis im griechischen Bereich und zu den frühhellenistischen Einflüssen im Buch Kohelet insgesamt cf. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (n. 69), pp. 224-228 bzw. pp. 210-237. Daß wir mit solchen Aussagen keinem Phänomen begegnen, daß erst in der zweiten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. auftritt, belegt etwa *Ludlul bēl nēmeqi* – cf. II, 36ff. (TUAT III, 1, 1990, pp. 122f.) oder die *babylonische Theodizee* (TUAT III, 1, 1990, pp. 143-157). Damit werden die obigen Überlegungen zur Verwurzelung in der Geschichte Israels um so notwendiger.

V

Die religionsgeschichtliche, historische und geistesgeschichtliche Annäherung an Hi 28 bedarf der Ergänzung durch einen Blick auf den *Nahkontext des Hiobbuches* selbst. In Gestalt des exemplarisch Frommen, Hiob, präsentiert sich dem Leser der *Grundkonflikt* einer Weisheit, die in der Form einer *generalisierten Spruchweisheit* quer zu den *Erfahrungen* jenes Hiob steht. Das beispiellose Leiden des Gerechten verträgt sich nicht mit ihren Grundsätzen der gerechten Vergeltung. Mit der Tendenz zur Generalisierung, bei der die Einsichten der Lebensweisheit immer und überall Gültigkeit beanspruchen⁷⁵, bereitet sie eine Ausweitung des Weisheitsbegriffs vor. חכמה soll nach der Position der Freunde eine umfassende Deutung der Weltwirklichkeit und des Handelns Gottes in ihr ermöglichen. Aus der Tendenz zur Systematisierung und Verallgemeinerung entsteht damit die Sache, für die Hi 28 mit seiner kosmischen, verborgenen Weisheit den Begriff bzw. seine Reflexion liefert.

Interessanterweise verwenden nun allerdings auch die *Freundes- und Elihureden* das Motiv der verborgenen Weisheit. In *Hi 11,6-8* greift Zophar darauf zurück. Dabei formuliert er zuerst seinen Wunsch, daß Gott durch sein Reden (v. 5) Hiob die »Verborgenenheiten⁷⁶ der Weisheit« offenlegen möchte. Diese verborgene Weisheit kennt Hiob bisher nicht (v. 6b), wobei Zophar ihren Inhalt in v. 6b allerdings zu benennen weiß: Gott läßt den Menschen Hiob einen Teil seiner Verfehlungen vergessen, so daß dessen Selbsterkenntnis als eines »reinen« Menschen ohne jeden Frevel⁷⁷, einzig auf dem partiellen Vergeben Gottes beruht. Allgemeiner gesagt bedeutet dies, daß die verborgene Weisheit aus 11,6 *materialiter* ein Wissen um Gottes Handeln an den Menschen, eine Einsicht in sein gerechtes Tun an den (immer) sündigen Geschöpfen darstellt. Der Verweis auf die verborgene Weisheit entzieht damit der evidenten Selbsterfahrung Hiobs die Grundlage. Die von den Freunden durchschaute »verborgene« Weisheit wird so zu einem Instrument in der Auseinandersetzung gegen eine Selbst- und Weltbeobachtung des Menschen, welche die traditionelle Weisheitslehre in Frage stellt⁷⁸.

Die *Elihureden* weisen die gleiche Verwendung des Motivs auf. So kennzeichnet die *abschließende Elihureden* in *Hi 36f.* eine bezeichnende Dialektik. Einerseits spricht Elihu von der Unerforschlichkeit Gottes (36,27f.)⁷⁹. Der verborgene Gott und sein unbegreifliches Handeln

75. Cf. z.B. Hi 4,7-9; 15,17ff. und 18,5,21.

76. Cf. 28,11.

77. Cf. 9,21; 10,7 und 11,4.

78. Die Aussagen Zophars aus v. 6 werden mit dem Hinweis auf Gott, den Unergründlichen und damit dem Menschen Verborgenen in v. 7 fortgeführt. vv. 8f. explizieren entweder an v. 6 angeschlossen die Verborgenenheiten Gottes oder v. 7 fortsetzend die Tiefe Gottes.

79. Cf. das Motiv in Hi 28,25(.1).

führen zu einem unüberbrückbaren Abstand zwischen Gott und Mensch (37,23a). Der Mensch hat folgerichtig auf alle vermeintliche Weisheit Verzicht zu leisten (37,24b), so daß die Gottesfurcht zur einzig angemessenen Haltung vor Gott wird (37,24a). Andererseits vermag Elihu den unerforschlichen Gott jedoch als Schöpfer und als Gerechten zu erkennen (37,23b). Er weiß sehr Präzises zu sagen, sowohl zur ausgleichenden Gerechtigkeit als der Grundlinie des göttlichen Handels (36,6f.) und als auch zum Leid als Teil der göttlichen Pädagogik, die zur Umkehr führen will (36,8-15).

Wie bereits in Hi 11 wird die Verborgenheit Gottes und seines Handelns zu einem einseitig gegen Hiob und hier auch gegen bestimmte Positionen der Freunde gerichteten Postulat. Die Rede vom verborgenen Gott hebt sich selbst auf, wenn Elihu *die eigene Weisheit* über den verborgenen und unerreichbaren Gott formuliert. *Der Topos des verborgenen Gottes wird in der theologischen Auseinandersetzung instrumentalisiert* und begründet die geforderte Gottesfurcht als angemessene Haltung des Menschen. Die Weisheitslehre Elihus gibt sich damit als Position im Abwehrkampf der überlieferten Weisheit zu erkennen.

Von dieser Verwendung des Motivs der verborgenen Weisheit gilt es seinen Gebrauch in *drei anderen Textbereichen* zu unterscheiden. Dazu gehört *erstens* eine Gruppe von Abschnitten, die sachlich und vielleicht auch redaktionsgeschichtlich auf der Ebene des 28. Kapitels liegen⁸⁰. Zu ihnen gehört *Hi 26 und 12,7-26*. Das 26. Kapitel vertritt auf dem Hintergrund der in der Erfahrung ausgewiesenen Widerlegung der traditionellen Lebensweisheit eine fundamentale Skepsis. In ironischen Worten konfrontiert Hiob Bildad mit der ganzen Hilf-, Rat- und Geistlosigkeit der überkommenen Weisheit (vv. 2-4). Die hymnische Belehrung über Jahwe, den Schöpfer, in vv. 5-13 bereitet die abschließende *conclusio* in v. 14 vor. Theologisch hält der Verfasser damit an der Rede von Gott als dem Schöpfer und d.h. von seiner dem Menschen zugekehrten und wahrnehmbaren Seite fest. Darüberhinaus bleibt Gott selbst jedoch gerade angesichts seiner erkennbaren Spuren in der Schöpfung, angesichts der »Säure seiner Wege«, der in seiner Größe verborgene Gott (v. 14aα). Trotz aller »Fülle des Wissens« (v. 3) und aller geoffenbarten Weisheit ist er der verborgene Gott (v. 14aβ; 4,12). Und gerade in den sichtbaren Zeichen seiner Macht entzieht er sich als der unbegreifliche Gott (v. 14b).

Auch *Hi 12,7-26* kennt für den Menschen nur ein relatives Wissen, daß aus der Beobachtung der Schöpfung⁸¹ Gott als den Schöpfer hinter

80. Cf. demnächst den ausführlichen Versuch M. WITTES, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches* (BZAW, 230), Berlin, 1994 (Diss. Marburg, 1993), die Texte als Teil einer Redaktions-schicht des Hiobbuches zu erweisen. Für die freundliche Möglichkeit zur Einsicht in die Zusammenfassung bedanke ich mich beim Verfasser.

81. Cf. 12,7f. metaphorisch als »Belehrung« durch die Tiere.

der Welt erkennt. Dies firmiert in der Nomenklatur des Textes jedoch nicht als Weisheit. Über sie verfügt, ganz parallel zu Hi 28, nicht der Mensch sondern allein Gott (12,13). Polemisch kann der Verfasser dies gegen die traditionelle Sichtweise wenden, welche die Weisheit bei den »Alten« findet (12,12).

Aus dem *zweiten Textbereich*, der ursprünglichen Hiobdichtung stammt deren Abschluß in *Hi 38,1-42,6*⁸². In mehreren Motivparallelen verbindet ihn mit Hi 28 die Weg- und Ortsmetaphorik⁸³. Die Rede von den für Menschen erreichbaren oder unerreichbaren Orten und Wegen meint in der Sache die für den Menschen einsehbare oder nicht erkennbare Ordnung⁸⁴. In der Gottesrede unterstreicht der Verfasser auf diese Weise die unübersteigbare Grenze zwischen Gott als dem Schöpfer und dem Menschen als seinem Geschöpf. Letzterem ist die Einsicht in die Grundlagen der Schöpfung verwehrt. In Hi 28 wird diese Redeweise auf die kosmische Weisheit übertragen, die dem Menschen gleichfalls unzugänglich ist.

Ein weiterer Abschnitt aus der Antwort Hiobs, der direkte Begriffs- und Sachbezüge zu Hi 28 aufweist, verhält sich sachlich komplementär zu unserem Kapitel. So bekennt Hiob in 42,5 Gott vor der jetzt erfolgten Begegnung nur vom »Hören-sagen« gekannt zu haben. In gleicher Weise spricht 28,22 von der Verborgenheit der Weisheit für die gesamte Schöpfung⁸⁵. Endet die Hiobdichtung mit dem Bekenntnis Hiobs, »Gott gesehen« zu haben, so führt die damit angesprochene Begegnung mit dem offenbaren Gott gerade nicht zu einem neuen Wissen über Gott und Welt⁸⁶. Die gesuchte Weisheit bleibt Hiob auch nach der ursprünglichen Dichtung verborgen, ganz wie sie Hi 28 allein Gott vorbehalten⁸⁷. Beide Schichten stimmen also in einer theologisch reflektierten Skepsis gegenüber dem Zugang des Menschen zur kosmischen Weisheit überein. Einzig das Element der Gottesbegegnung fehlt in Hi 28.

Für die *dritte Textgruppe*, die *Rahmenerzählung* in ihrer jetzt vorliegenden Fassung, bleibt zu fragen, ob die sekundär ergänzten Satansszenen in 1,6-12 und 2,1-10 sachlich nicht ebenfalls auf die Ebene des 28. Kapitels gehören. Dafür gibt es mehrere Indizien. So wird die ursprüngliche Erzählung über den gottesfürchtigen Dulder⁸⁸ durch das Hiob verborgene, himmlische Geschehen in eine Richtung vertieft, die

82. Zur Gottesrede als Abschluß der ursprünglichen Dichtung cf. J. VAN OORSCHOT, *Gott als Grenze* (BZAW, 170), Berlin, 1987.

83. Cf. Hi 28,1.6.12.20.23; 28,7.13 mit Hi 38,12.19; 38,20; 38,19.24.

84. Cf. auch Jes 45,19, Koh 1,4-7 oder Bar 3,24.

85. Als ein Bereich führt 28,22 den Abgrund und Tod an.

86. Cf. ausführlicher VAN OORSCHOT, *Gott als Grenze* (n. 82), pp. 203-209 und 258f.

87. Cf. 28,27, in dem Gott die Weisheit sieht.

88. Cf. die Bezüge zwischen Hi 28,28 und 1,1.8 und 2,3.

dem Menschen die Einsicht selbst in die eigene Existenz verwehrt sieht. Hiob steht nun vor der Bewährung seiner Treue zu Gott, ohne weise verstehend die Hintergründe der himmlischen Weichenstellungen zu kennen. Und wie bereits in anderen alttestamentlichen Worten dieser Zeit⁸⁹ steht dabei die Frage nach dem Sinn des Glaubens zur Debatte. Auch angesichts der Verborgenheit der Weisheit erweist sich Hiob nunmehr als ein Gottesfürchtiger, der ohne ersichtlichen Nutzen von seiner Treue zu haben, an Jahwe festhält.

VI

Die verborgene Weisheit und die Gottesfurcht aus Hi 28 stellen nach unserem Durchgang weder im weiteren Kontext noch im engeren des Hiobbuches selbst eine isolierte Erscheinung dar. Gerade der Gebrauch des Motivs der verborgenen Weisheit im Hiobbuch nötigt zu einem differenzierteren Verständnis des 28. Kapitels, daß sich auch in der vorliegenden Fassung kaum einfach einer orthodoxen Weisheitstheologie zuordnen läßt. Es lebt vielmehr aus der *Spannung zwischen der grundsätzlich dem Menschen verborgenen Weisheit in vv. 1-27 und der als Gottesfurcht für den Menschen bestimmten Weisheit in v. 28*. Ihrer *grundsätzlichen Verborgenheit* entsprechend bleibt die kosmische Weisheit in vv. 1-27 inhaltlich unbestimmt und somit auch nicht mitteilbar. Das Geheimnis der verborgenen Weisheit wird von Hiob benannt, ohne es aufzuheben oder sie zu enthüllen.

Auch die Bestimmung der Weisheit als Gottesfurcht entbirgt die Weisheit nicht. Der Leser wird vielmehr zur *Einwilligung in eine theozentrisch begründete Skepsis* aufgefordert und *ihm wird als »seine« Weisheit die Gottesfurcht dargeboten*.

Die weltumspannende Weisheit wird ganz Gott zugewiesen und somit dem Menschen entzogen. Die schöpfungstheologische Zuordnung zum und spätere Integration in das Gottesbild begründet theologisch die Verborgenheit der Weisheit als unübersteigbare Tatsache. Wie ein Blick in das historische und geistesgeschichtliche Umfeld zeigte, wird damit die faktische Erfahrung des Volkes und des einzelnen theologisch gedeutet. Als solche kann und soll sie bejaht werden.

Von der kosmischen Weisheit kann damit nur noch in Grenzaussagen gesprochen werden: Sie existiert – allerdings allein Gott zugänglich. Sie wurde von Gott maßgebend in die Schöpfung eingebunden, aber aus der Schöpfung selbst ist sie dem Menschen nicht erkennbar.

Die Rede von der verborgenen Weisheit in Hi 28 zielt nach dem Gesagten auf die Überwindung der generalisierten Spruchweisheit, die

89. Cf. oben zu Mal 3,14f. und Ps 73,13.

sich einer zunehmenden Infragestellung durch die Erfahrung des Menschen ausgesetzt sieht. Durch eine neue und doch an die ältere Weisheit erinnernde Eingrenzung menschlicher Einsicht führt sie zu einer theologisch reflektierten Weisheit als Gottesfurcht, die konsequent im Rahmen der theozentrisch gedeuteten Skepsis verbleibt.

Steinweg 26-28
D-35037 Marburg/Lahn

Jürgen VAN OORSCHOT