

## Relative Gerechtigkeit und absolute Vollkommenheit bei Hiob

Überlegungen zu Spannungsmomenten im Hiobbuch

Andreas Scherer - Bochum

*Winfried Thiel als herzlichen Gruß zu seinem 60. Geburtstag am 29.06.2000*

Die Hioblegende und das Hiobbuch haben in ihrer Wirkungsgeschichte eine Faszination ausgestrahlt wie kaum ein anderer Bestandteil der biblischen Überlieferung. Das Handlungsgerüst der in Prosa gehaltenen Rahmenerzählung und die Grundprobleme des poetischen Dialogteils lassen sich wie folgt skizzieren:

Hiob, ein wohlhabender und frommer Mann, der mit vollem Ernst als **יֵשֶׁר וְיָרֵא** („rechtschaffen, aufrichtig, gottesfürchtig und Böses meidend“) [Hi 1,1bβ] bezeichnet wird, gerät ohne eigene Schuld in entsetzliche Not. Schlag auf Schlag verliert er seinen gesamten Besitz und schließlich auch seine Kinder. Von den Konsultationen zwischen Gott und dem Satan, die den Anstoß zu den für Hiob so verhängnisvollen Entwicklungen geben, erfährt Hiob nichts. Er sieht sich ohne jeden für ihn erkennbaren Grund einem Übermaß an Leid ausgesetzt, das er zunächst ohne Murren aus Gottes Hand annimmt<sup>2</sup>.

Drei Freunde besuchen Hiob. Es kommt zu einem Gespräch, in dessen Verlauf sich immer deutlicher ein fundamentaler Dissens zwischen Hiob und seinen Freunden manifestiert. Ist am Anfang seitens der Freunde noch ein gewisses Bemühen, Trost zu spenden, erkennbar<sup>3</sup>, so werden aus ihren Tröstungsversuchen im Fortgang der Unterredung immer schärfere Anklagen gegen Hiob. Für Hiobs Freunde kommt als Ursache von Hiobs Leid letztlich nur ein schuldhaftes Verhalten Hiobs in Frage. Hiob seinerseits glaubt auch an die Folgerichtigkeit der gottgewirkten Korrespondenz von menschlichem Tun und Ergehen. Da er sich aber keiner groben Sünden bewußt ist, sieht er in seinem Falle diesen von den Freunden beschworenen Zusammenhang von Gott zu Unrecht außer Kraft gesetzt. Genau wie die Freunde sucht auch Hiob einen Schuldigen, der für die Durchbrechung der gültigen Ordnung verantwortlich gemacht werden kann. Dieser Schuldige ist aus Hiobs Sicht aber nicht er selbst, sondern vielmehr Gott.

Aus der festgefahrenen Situation und Argumentationslage kann nur eine göttliche Offenbarung den Ausweg weisen. Das deutet schon das Lied über die Weisheit in Kap. 28 mit der Frage **וְהִחֲכֵמָה מֵאֵין תְּבוּאָה וְאֵי זֶה מִקְוֶם בֵּינָה**<sup>4</sup> („Woher aber kommt die Weisheit, und wo ist die [Fund]stätte der Einsicht?“) [Hi 28,20] an, die doch wohl zu

1 Vgl. auch die fast identische Formulierung in Hi 1,8bβ.

2 Vgl. Hi 1,21 und 2,10.

3 Vgl. die erste Rede des Eliphaz in Hi 4f. und daraus bes. 5,19-26.

4 Vgl. auch den fast identischen Vers 28,12.

implizieren scheint, daß Einblicke in die letzten und entscheidenden Zusammenhänge der Wirklichkeit jedenfalls nicht im menschlich-irdischen Bereich zu finden sind<sup>5</sup>. In Kap 38ff erfolgt dann die Offenbarung Gottes aus dem Wettersturm. Es ist viel darüber gestritten worden, ob dieses Geschehen ausschließlich existentielle Bedeutung hat<sup>6</sup> oder auch eine sachlich-argumentative Dimension aufweist<sup>7</sup>. Tatsache ist jedenfalls, daß die Intervention Gottes in Form einer Wortoffenbarung erfolgt, die allerdings als Theophanie stilisiert ist<sup>8</sup>. JHWH antwortet Hiob, wie Hi 38,1 ausdrücklich vermerkt, „aus dem Wettersturm“ (כִּנּוּן הַסְעָרָה<sup>9</sup>). Hier wird also ein klassisches Element alttestamentlicher Theophanieschilderungen aufgegriffen<sup>10</sup>, das im gegebenen Zusammenhang deutlich macht, daß keine abstrakte Abhandlung erfolgt. Vielmehr tritt Gott Hiob persönlich gegenüber. Auf der anderen Seite ist der Inhalt der Gottesreden<sup>11</sup> sicherlich nicht belanglos, sondern einer auf ihren Sachgehalt ausgerichteten Auslegung durchaus zugänglich. Die Schöpfung wird als sinnvoller Kosmos dargestellt, der von JHWH durchwaltet, regiert und umsorgt wird. Dieser Kosmos ist allerdings nicht frei von Elementen, die dem Menschen fremd oder vielleicht sogar bedrohlich erscheinen können<sup>12</sup>. Auch die dem Menschen undurchschaubaren und feindlichen Faktoren sind aber von Gott in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung integriert und seiner souveränen und gütigen Herrschaft unterstellt. Hiob versteht offenbar Gottes Antwort auf seine Klagen und Anklagen. Er unterwirft sich und bereut „in Staub und Asche“

5 Vgl. dazu C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, 2. Aufl. mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von J. Kessler, CThM 6, Stuttgart 1977, 132f.; ähnlich J.E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988, 384; vgl. ferner J. van Oorschot, *Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Leid*, Th.Beitr. 30 (1999) 212: „Alle menschliche Weltbemächtigung vermag die Weltweisheit und damit den Blick auf das Ganze nicht zu gewinnen“. Selbst wenn Kap. 28 sekundär in die Hiobdichtung eingedrungen sein sollte, nimmt es jetzt unbestreitbar einen sinnvollen Platz in der Endgestalt des Buches ein. Ob es allerdings einmal als Rede Hiobs gedacht war (so M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang* [Hi 21-27] und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin/New York 1994, bes. 165), scheint mir trotz des Hinweises auf Hi 27,11f. fraglich.

6 Für F. Hesse konzentriert sich z.B. alles darauf, „daß Gott sich durch eine bestimmte Aktion zu seinem Frommen bekennt“ (ders., *Hiob*, ZBK.AT 14, Zürich 1978, 19; vgl. auch a.a.O., 11f. und 192f.). Die Gottesreden sind für ihn komplett sekundär und tragen nichts Wesentliches zum Verständnis oder gar zur Lösung des Hiobproblems bei.

7 G. Fohrer betont zwar, daß das Hiobbuch in erster Linie ein existentielles Problem behandelt, nämlich „das rechte Verhalten des glaubenden Menschen im Leide“ (ders., *Das Buch Hiob*, KAT XVI, Gütersloh<sup>2</sup> 1989, 536), Fohrer weiß aber auch, daß ein solches Verhalten nur möglich ist, wenn der Mensch begriffen hat, „daß das Leid auf einem rätselvollen und undurchschaubaren, aber doch sinnvollen Handeln Gottes beruht“ (ebd.). Eine auf die Erkenntnis des Menschen abzielende Perspektive wird von Fohrer also in seine Auslegung einbezogen.

8 J. Jeremias zählt Hi 38,1 zu einer Gruppe von Texten, die „nicht eigentlich als Theophanietexte im vollen Sinne gelten können“ (ders., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup> 1977, 162), allerdings „noch Anklänge an Theophanieschilderungen“ (ebd.) zu erkennen geben.

9 Vgl. zur merkwürdigen Schreibweise auch Hi 40,6.

10 Vgl. bes. Ez 1,4; Nah 1,3; Sach 9,14; Ps 50,3.

11 Tatsächlich handelt es sich ja um zwei Gottesreden, die in Hi 40,3-5 und 42,1-6 jeweils durch eine Unterwerfung Hiobs abgeschlossen werden. Mit O. Keel kann man diese Doppelung für ursprünglich halten (vgl. ders., *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, FRLANT 121, Göttingen 1978, 32-35). Sekundären Charakter hat gleichwohl die ausufernde Schilderung des Leviathan in Hi 41,4-26 (vgl. C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob* [s. Anm. 5], bes. 121f.).

12 Vgl. dazu die in dieser Hinsicht auch heute noch aussagekräftige Deutung von O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob* (s. Anm. 11), bes. 61-125.

(על-עפר ואפר) [Hi 42,6b]. Es ist aber bezeichnend, daß er im Kontext seiner Unterwerfung besonders das Moment der Gottesbegegnung betont: „Mit dem Hören des Ohres hatte ich dich vernommen, aber jetzt hat mein Auge dich gesehen.“ (שמעתיך עתה עיני ראתך) [Hi 42,5]. So scheinen in der Gottesoffenbarung ein existentielles und ein sachliches Anliegen zu koinzidieren<sup>13</sup>.

Hat nach dieser Art der Problembehandlung die Auskunft über Hiobs Wiederherstellung noch einen sinnvollen Platz am Ende des Buches? Der Hiobdichter jedenfalls hat sich nicht genötigt gesehen, den Bericht über die Schicksalswende und das glückliche Ende Hiobs, den er der ihm bereits vorliegenden Rahmenerzählung entnahm<sup>14</sup> und der wohl bis in die vorisraelitische Fassung der Hioblegende zurückreicht<sup>15</sup>, zu streichen oder wesentlich zu modifizieren. Daß der durch Gottes Vergeltung gewirkte ›Tun-Ergehen-Zusammenhang‹<sup>16</sup>, dessen gleichsam naturgesetzmäßige Gültigkeit in der Hiobdichtung durchaus problematisiert wird, am Ende des Buches in gewissem Sinne doch wieder restituiert erscheint, gehört zu den spannungsreichen und widersprüchlichen Phänomenen des Hiobbuches und hängt mit der intentionalen Differenz zwischen ursprünglicher Rahmenerzählung und Hiobdichtung zusammen. Auf der endgestaltlichen Textebene zeigt diese Spannung, daß gottgewirktes Lebensglück wohl als Folge göttlicher Güte und Treue, aber nicht als forensisch einklagbarer Anspruch für den Menschen in Frage kommt.

Spannungsreiche Elemente, die bisweilen den Charakter von Gegensätzlichkeiten anzunehmen scheinen, sind aber auch innerhalb des poetischen Teils selbst zu finden:

Hiobs Auseinandersetzung mit dem Tod, zum Beispiel, ist geprägt von einander widerstrebenden Wünschen und Regungen. Auf der einen Seite sehnt Hiob seinen Tod als etwas ganz und gar Erstrebenswertes herbei. Auf der anderen Seite beklagt Hiob die Kurzlebigkeit des Menschen und die Unausweichlichkeit des Todesschicksals. In Hi 3 wünscht Hiob sich, das Licht der Welt gar nicht erst erblickt zu haben. Er verflucht den Tag seiner Geburt und die Nacht seiner Empfängnis (V. 1-10). Am liebsten will er überhaupt nicht existieren. Er hätte wenigstens direkt bei der Geburt sterben sollen (V. 11), dann gehörte er jetzt nicht zu den Elenden, die es nach dem Tod verlangt wie nach einem kostbaren Schatz (V. 21). Todessehnsüchte sprechen sich auch in Hiobs erster Rede in Hi 6f. aus. Entschlüsse Gott sich dazu, Hiobs Leben auf der Stelle zu vernichten, wäre das für Hiob geradezu eine Gebeterhörung (6,8f.)<sup>17</sup>. Hiob steht in solchen Passagen dem Leben, das offensichtlich nur eine Belastung darstellt, ohne

13 Ähnlich J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2: Hiob 21-42, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1996, 122: „Die beiden Seiten, der existentielle ›Fall Hiob‹ und das ›Hiobproblem‹, werden im ›daß‹ und im ›was‹ der Antwort Gottes aufgenommen (...)“.

14 Vgl. G. Fohrer, Überlieferung und Wandlung der Hioblegende, in: ders., Studien zum Buche Hiob (1956-1979), 2., erweiterte und bearbeitete Aufl., BZAW 159, Berlin/New York 1983, 39.

15 Vgl. G. Fohrer, Überlieferung und Wandlung der Hioblegende (s. Anm. 14), 59.

16 Gerade das Hiobbuch zeigt meines Erachtens sehr deutlich, daß Begriffe wie ›Tun-Ergehen-Zusammenhang‹ oder ›schicksalwirkende Tatsphäre‹ (vgl. K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, ZThK 52 [1955] 1-42, wieder abgedruckt in: ders. [Hg.], Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, WdF CXXV, Darmstadt 1972, 130-180) den Vergeltungsgedanken zwar umschreiben und in gewissem Sinne auch präzisieren können, ihn aber auf keinen Fall verdrängen oder ersetzen dürfen. Allzu klar steht vor allem in den Freundesreden die Überzeugung im Vordergrund, daß Gott dem Menschen ganz unmittelbar das Schicksal zuteilt, das er ›verdient‹ hat.

17 Der direkt an Gott gerichtete Wunsch, das Leben des Beters zu beenden, ergeht im Alten Testament in 1Kön 19,4 und Jona 4,3.

Zweifel äußerst negativ gegenüber. Wie kommt es dann zu den Äußerungen von Hi 7,6-10; Hi 9,25f. oder Hi 14? Warum seufzt der lebensüberdrüssige Hiob in Hi 7,6a **ימי קלו מני-ארג** („Meine Tage sind schneller als ein Weberschiffchen“), wenn doch gerade die Beschleunigung seines Ablebens seinem Wunsch entspräche. In Hi 14 wird das Bedauern über die Kürze des menschlichen Daseins auf besonders eindruckliche Weise ins Grundsätzliche transponiert. Der Anfang der berühmten Elegie ist ganz auf des Menschen „Flüchtigkeit und Vergänglichkeit“<sup>18</sup> konzentriert.

**קצר ימים ושבע-רגז: אדם ילוד אשה** **Der Mensch, von der Frau geboren,**  
**כציוץ יצא וימל: ויברח כצל ולא יעמוד:** **ist kurz an Tagen und satt von Unruhe.**  
**Wie eine Blume geht er auf und**  
**verwelkt<sup>19</sup>, flieht wie der Schatten und**  
**bleibt nicht.**

Hier ist die geringe Lebenslänge eindeutig ein Manko, zumal der Tod den Menschen ja in ein Land ohne Wiederkehr führt (Hi 14,10-12). Todessehnsucht und Bekümmernis angesichts der geringen Dauer des Lebens stehen bei Hiob in einem psychologisch interessanten Spannungsverhältnis zueinander. Beides sind nur scheinbar widersprüchliche Ausformungen von Hiobs Klage und Anklage an Gott.

Das Leben hat im Alten Testament bekanntermaßen einen überaus hohen Wert. Ein langes Leben gilt es deshalb anzustreben; und es kann als alttestamentliche Idealvorstellung angesehen werden, wenn ein Mensch alt und „satt an Tagen“<sup>20</sup> stirbt. Auf der anderen Seite steht aber die Erkenntnis, daß der Mensch unaufhaltsam seinem Tod entgegensteilt. Seine Zeit ist begrenzt. Diese Grenze, die zu den Unvollkommenheiten zählt, die das geschöpfliche Sein vom Sein Gottes trennen, wird von Hiob bei Gott eingeklagt. Wenn dem Menschen schon eine so kurze Spanne zugemessen ist, sollte er in seiner flüchtigen Lebenszeit, die ohnehin mit Turbulenzen unterschiedlichster Art gesättigt ist, von Gott wenigstens nicht mit unerträglichen Zumutungen geplagt werden (Hi 14,3.6). Der Mensch sollte sein Leben, das ja das Wertvollste ist, was er hat, im Rahmen der einmal gegebenen Grenzen und Möglichkeiten führen können so gut es geht, ohne dabei von einem grausamen Gott drangsaliiert zu werden. Hiob ist nun in die paradoxe und geradezu widernatürliche Lage geraten, daß er seine Existenz verfluchen muß. Das Leben, das von Gott gleichsam nur mit geiziger Sparsamkeit zugeteilt wird, muß Hiob von sich wünschen, weil seine Situation so unerträglich ist, daß selbst der Tod, also das Nicht-Leben, besser wäre, als den jetzigen Qualen weiter ausgesetzt zu sein. Er wählt lieber den Tod als seine starken Leiden (Hi 7,15).

18 F. Horst, Hiob. 1. Teilband, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 206.

19 G. Fohrer, Das Buch Hiob (s. Anm. 7), 239 betrachtet das hier vorliegende Verb **מלל** „als Nebenform von **מול**“ und übersetzt **וימל** mit „wird abgeschnitten“ (a.a.O., 235). Mir scheint **מלל** eher mit **אמל** verwandt zu sein. Die oben angegebene Bedeutung Bedeutung läßt sich natürlicher auf die Blume beziehen und fügt sich auch besser dem Parallelismus (so schon F. Delitzsch, Das Buch Iob, BC IV.2, Leipzig<sup>2</sup> 1876, 172).

20 Abgesehen von Hi 42,17 begegnet die Wendung **שבע ימים** noch in Gen 35,29 und 1Chr 29,28. Verbalformen von **שבע** erscheinen in Verbindung mit **ימים** in 1Chr 23,1 und 2Chr 24,15. Darüber hinaus ist in Gen 25,8 das Adjektiv **שבע** im Sinne einer hohen Altersangabe belegt. Daß **ימים** hier fehlt, ist entweder Ergebnis einer Textverderbnis, oder es liegt eine verkürzte Redeweise vor.

Die Spannung zwischen einer tief empfundenen Sehnsucht nach Leben und heftigem Lebensüberdruß bleibt erhalten<sup>21</sup>. Gerade diese Spannung verleiht Hiobs Klage erst ihre volle Wucht. Wie kann ein Gott, der den Menschen schwach, unvollkommen und kurzlebig erschaffen hat, diesen Menschen so quälen, daß er das Ende seines eigentlich viel zu kurzen Lebens auch noch selbst herbeiwünschen muß, weil er dem Leidensdruck nicht mehr standzuhalten vermag?!

Ein weiteres Spannungsmoment innerhalb der Hiobdichtung, das Artur Weiser als „die merkwürdige Duplizität bei Hiob“<sup>22</sup> bezeichnet hat, betrifft Hiobs Gottesverhältnis.

Hiob versteht als glaubender Mensch sein Unglück nicht als Possenspiel eines blinden Zufalls, sondern als göttliche Schickung. Da Hiob sich keiner Schuld bewußt ist, kann der Zustand, in dem er sich befindet, nur in einer merkwürdigen und unerklärlichen Feindschaft Gottes gegen ihn seine Ursache haben. Hiob betrachtet Gott also als einen persönlichen Feind, der ihn zu Unrecht hart bedrängt. Er bringt dies immer wieder mit neuen Formulierungen zum Ausdruck. Er kann Gott als gegnerischen „Krieger“ (גִּבּוֹר) [16,14] schildern oder als „Grausamen“ (אֲכֹזֵר) [30,21] apostrophieren. Einen unverkennbaren Höhepunkt erreicht Hiobs düstere Charakterisierung Gottes in Hi 9,23. Dort sagt Hiob über Gott: „Wenn eine Geißel<sup>23</sup> plötzlich tötet, spottet er über die Verzweiflung Unschuldiger“. Im Falle einer Katastrophe, als deren Verursacher Gott selbst sicher nicht auszuschließen ist<sup>24</sup>, weidet Gott sich an den ungehört verhaltenden Hilfescreien Unschuldiger<sup>25</sup>, die genauso dahingerafft werden wie etwaige Frevler<sup>26</sup>. Hiobs denkbar finstere Gottesbild schreibt Gott nicht nur Ungerechtigkeit, sondern auch mitleidlosen Sadismus zu und überschreitet so die Grenzen zum Gotteshaß.

Ein Phänomen, das damit kaum in Einklang zu bringen ist, aber wohl zum Wesen des Hiobproblems gehört, stellt Hiobs verzweifelte Hoffnung dar, daß der ihm so feind und fremd gewordene Gott letztlich doch seine Rechtfertigung und Rettung bewirken könnte. In Hi 14,13-17 entwickelt Hiob eine Wunschvorstellung, einen „impossible dream“<sup>27</sup>, wonach Gott ihn vor sich selbst „in der Scheol“ (בְּשְׂאוֹל) [V. 13] verbergen soll<sup>28</sup> bis sein Zorn verflogen ist und er Hiob wieder freundlich begegnen kann. Gelegentlich kommt bei Hiob sogar der überraschende Wunsch auf, Gott möge ihm in seiner Auseinandersetzung mit den Freunden beistehen, indem er die mangelnde Vollkommenheit der Freunde aufdeckt (Hi 13,7-11). Freilich weiß Hiob gleichzeitig dar-

21 Nach J. van Oorschot, Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Leid (s. Anm. 5), 208, Anm. 39 eignet Hiobs Todessehnsucht eine „indirekte Appellfunktion“. Sie „erweist sich als letzte Form der Lebensbejahung“.

22 A. Weiser, Das Buch Hiob, ATD 13, Göttingen<sup>6</sup> 1974, 13.

23 Die Annahme eines Lexems שַׁוַּע II mit der Bedeutung »plötzliche Wasserflut« (G. Fohrer, Das Buch Hiob [s. Anm. 7], 199) ist für den vorliegenden Fall nicht erforderlich (vgl. HALAT, 1337), da der Begriff „Geißel“ durchaus den übertragenen Sinn von „Plage“ annehmen kann.

24 Vgl. J.E. Hartley, The Book of Job (s. Anm. 5), 177.

25 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20, WBC 17, Dallas 1989, 237: „God’s special sadistic pleasure lies in the fate of the righteous“.

26 Vgl. den unmittelbar vorangehenden Vers Hi 9,22.

27 D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 330.

28 Die Frage, ob dieser Gedanke Hiobs Tod und späteres Wiederaufleben notwendig voraussetzt (V. 14a), oder ob der Dichter sich einen außergewöhnlichen Aufenthalt im Totenreich vorstellt, kann hier offen bleiben. Im zweiten Fall handelt es sich bei 14a entweder um eine Glosse, oder der Vers teil gehört ursprünglich hinter 14,12a (vgl. dazu vor allem V. Maag, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982, 176, Anm. 558).

um, daß die Freunde ihm deshalb keinen Trost spenden können, weil Gott sie verstockt, d.h. ihre Vernunft von der Einsicht in Hiobs Schuldlosigkeit ferngehalten hat (Hi 17,4). So kommt nur Gott selbst als Hiobs Beistand in Frage. Ähnlich wie er Hiob vor seinem eigenen Zorn verbergen soll, soll er bei sich selbst Bürgschaft für Hiob übernehmen (Hi 17,3), damit Hiob aus seiner bedrängten Lage befreit werden kann. Wieder tritt die Paradoxie zutage, daß Gott gleichsam gegen sich selbst zu Hilfe gerufen wird<sup>29</sup>. Die Spitzenaussage von Hi 19,25a: **וְאֵנִי יֹדְעֵתִי גֹאֵל חַי** („Ich aber weiß, daß mein Löser lebt!“), greift mit dem Ausdruck **גֹּאֵל** („Löser“) einen juristischen Begriff auf<sup>30</sup>, der an die Rede von der Bürgschaft in Hi 17,3 erinnert. Auch Hiobs Bezugnahme auf einen „Löser“ verleiht der Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten Ausdruck, und das, obwohl er im vorangehenden Kontext ein weiteres Mal Gottes feindseliges Verhalten beschrieben hat (vgl. Hi 19,9-12). Hiob ist überzeugt, daß es Gottes Hand ist, die ihn getroffen hat (Hi 19,21b). Deshalb kann auch nur Gott ihn aus seinem Elend erlösen und seine Unschuld ans Licht bringen. Georg Fohrer versteht **גֹּאֵל** in Hi 19 als Anwalt, der durch sein Eingreifen gerade auch vor Hiobs Freunden die Schuldlosigkeit Hiobs erweisen wird<sup>31</sup>. Victor Maag bleibt näher bei der Grundbedeutung von **גֹּאֵל** und interpretiert die Stelle so, daß Hiob den Wunsch hegt, daß „Gott ihn aus dem allgemein über ihn herrschenden Irrtum befreien“<sup>32</sup> möge. Beide Auffassungen berühren sich darin, daß Hiobs Not nur dann grundsätzlich gelindert werden kann, wenn - ganz unabhängig von allem äußeren, quasi materiellen Leiden - die ungerechten Vorwürfe gegen Hiob ein Ende finden. Anders als in Hi 14,13-17 konzentriert sich Hiobs Wunsch hier ganz auf seine Rechtfertigung und enthält keinerlei Vorstellungen von einer wie auch immer gearteten heilvollen Zukunft. Deutlich tritt aber erneut die Erwartung einer positiven Aktion Gottes zugunsten Hiobs hervor. In Hiob streiten, das ist nach den bisher gewonnenen Beobachtungen unübersehbar, zwei Gottesbilder miteinander. Das eine drängt sich Hiob durch seine gegenwärtigen Negativerfahrungen auf und wird oft so übermächtig, daß von Gott nicht mehr übrigzubleiben droht als ein ebenso unverständlicher und unberechenbarer wie übermächtiger Dämon. Auf der anderen Seite steht ein eher traditionelles Gottesbild, das Hiob aus seinem früheren Leben kennt. Es äußert sich in Hiobs Reden vor allem in der schöpfungstheologisch beeinflussten Passage Hi 10,8-12:

**Deine Hände haben mich geschaffen und gebildet, danach hast du dich umgewandt<sup>33</sup> und verdirbst mich.**

29 Ähnliches läßt sich auch über Hi 16,19-21 sagen. In V. 19 will Hiob Gott als „Zeugen“ (**עֵד** bzw. **שׂוֹדֵר** [aram. häufig **סֹדֵר**]) für sich in Anspruch nehmen. Das Verständnis von V. 20f. ist allerdings sehr umstritten, so daß nicht ganz klar ist, ob Gott zugunsten Hiobs ausschließlich gegen sich selbst (vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob [s. Anm. 7], 291f.) oder auch gegen Hiobs Freunde (vgl. A. Dillmann, Hiob, KEH 2, Leipzig 1869, 158f.) als Zeuge auftreten soll.

30 **גֹּאֵל** ist bekanntlich „ein Terminus des Familienrechts“ (J.J. Stamm, Art. **גֹּאֵל** g'z, in: THAT I, 387) und bezeichnet den „Helfer der in Not geratenen Verwandten“ (a.a.O., 388). Unter anderem kann die Aufgabe eines **גֹּאֵל** darin bestehen, einen Verwandten, der sich in einer wirtschaftlichen Zwangslage an einen „Schutzbürger“ (**גֵּר**) oder „Beisassen“ (**חוֹשֵׁב**) veräußern mußte, wieder freizukaufen (vgl. Lev 25,47-49).

31 Vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob (s. Anm. 7), 321-323.

32 V. Maag, Hiob (s. Anm. 28), 186.

33 **M** bietet **יָחַד סְבִיב** („gänzlich ringsum“), was an sich einen vernünftigen Sinn ergibt, den **V** mit **totum in circūitu** auch gut getroffen hat. Allerdings scheint die inhaltliche Zuordnung von **יָחַד סְבִיב** zu Versteil a den Gesetzen des Parallelismus allzu kraß entgegenzulaufen. Lies deshalb besser im Anschluß an **G** (**μετὰ τὰυτᾶ μεταβαλὼν**) entweder **אָחַר סְבִיב** (vgl. z.B. M.H. Pope, Job, AncB 15,

**Gedenke doch, daß du wie Lehm mich gebildet hast! Nun läßt du mich zum Staub zurückkehren.**

**Hast du mich nicht wie Milch hingeschüttet und mich wie Käse gerinnen lassen? Haut und Fleisch hast du mir angezogen und mit Knochen und Sehnen mich durchwebt.**

**Leben und Güte hast du mir beschert, und deine Fürsorge hat meinen Geist bewahrt.**

Der Text schildert Gottes früheres Handeln an Hiob und wendet dabei gewissermaßen Aspekte der *creatio originans* und der *creatio continuans* auf Hiob an. Gott hat Hiob nicht nur geschaffen, sondern auch freundlich umsorgt und bewahrt. Aus seiner jetzigen Sicht erscheinen Hiob Gottes frühere Wohltaten freilich nur als besonders perfider Zug eines diabolischen Plans: Gott hat Hiob lediglich gehegt und gepflegt, um ihn später um so grausamer peinigen zu können (vgl. die anschließenden Verse 13ff). Der hymnische Ton der zitierten Stelle wirkt aber trotz seiner kontextbedingten sarkastischen Umorientierung so anrührend, daß er ohne Zweifel einen „Teilaspekt von Hiobs ursprünglichem Gottesbegriff“<sup>34</sup> verrät. Reminiszenzen an Gottes Fürsorge und Treue, die gelegentlich den Panzer der Gottesvergiftung durchbrechen, sind also noch immer in Hiob präsent. Beim Kampf der konträren Gottesbilder behält allerdings meistens die durch die Leidenserfahrung diabolisierte Gottesvorstellung die Oberhand. Gelegentlich kann aber auch etwas von Hiobs früherem Gottvertrauen zum Vorschein kommen. Hiob hat seinen alten Gott noch nicht wirklich begraben, und deshalb kann er, wie in Hi 19,25, immer noch darauf hoffen, daß letztlich doch dieser alte Gott das letzte Wort zu seinem Fall spricht. Hiob glaubt sich ja Gott gegenüber im Recht. Er hat sich so verhalten, daß er nach dem Maßstab eines durch Gottes Vergeltung gewirkten Zusammenhangs von Tun und Ergehen Gottes huldvolle Zuwendung erwarten darf. Schließlich hat sich dieser Zusammenhang früher auch segensreich in seinem Leben ausgewirkt. Wenn plötzlich ein unerwarteter Wechsel das sichere Gefüge durcheinanderbringt, kann der dahinterliegende Fehler nur auf Gottes Seite liegen. Gott ist nicht gütig und gerecht, sondern grausam. Bei Gott sind Macht und Recht auf ungesunde Weise verquickt. Nur weil Gott die Macht hat, durchzusetzen, was immer er will, scheint er auch im Recht zu sein (Hi 9,19).

Die Spannung zwischen den verschiedenen Gottesbildern aus der Hiobdichtung herauszunehmen, hieße das Buch seiner eigentlichen Substanz berauben. Es wäre dann nicht mehr der theologische Suspense-Thriller, als der es uns heute begegnet. Ein Grundanliegen des Hiobbuches besteht ja gerade darin, das traditionelle Bild von einem fürsorglichen und in diesem Sinne ›gütigen‹ Gott mit einem durch fundamentale Krisenerfahrungen verzerrten Gottesbild zu konfrontieren. Daß das traditionelle Gottesbild dabei neu konstituiert, aber gleichzeitig an entscheidender Stelle korrigiert wird, stellt zum einen der versöhnliche Schlußteil der Rahmenerzählung sicher (Hi 42,10-17) und ist zum andern eine Konsequenz des Inhalts der Gottesreden (Hi 38ff). Letztlich werden zwei gescheiterte Gottesbilder von einem dritten abgelöst und über-

New York et. al. <sup>3</sup>1973, 80) oder אחר סבוב (vgl. z.B. J.H. Kroeze, Het Boek Job, COT, Kampen 1961, 139). Vielleicht kann man יחד סביב auch beibehalten und auf die negative Aussage תבלעני am Ende des Verses beziehen (vgl. N.C. Habel, The Book of Job. A Commentary, OTL, London 1985, 181.184). Das ך zu Beginn von תבלעני müßte dann allerdings zu einem Zeitpunkt in den Text eingedrungen sein, als man diesen Zusammenhang nicht mehr verstanden hat.

34 V. Maag, Hiob (s. Anm. 28), 166.

wunden, das diese Bezeichnung aber hinter sich läßt, weil es die Freiheit und nicht in ein Bild zu pressende Größe Gottes zum maßgeblichen Gedanken macht.

Ausgangspunkt ist zunächst die vom Vergeltungsdenken geprägte Gottesauffassung der Freunde, von der Hiob selbst ebenfalls geprägt ist. Diese - sehr menschliche - Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit schließt natürlich ein Empfinden für Gottes gütiges Zugewandtsein zur Welt und zum Menschen nicht prinzipiell aus. Der in Hi 5,19 vom Hiobdichter dem Eliphaz in den Mund gelegte Zahlenspruch soll hier als ein Indiz dafür herangezogen werden:

**In sechs Drangsalen wird er dich erretten, und in sieben wird dich nichts Böses anrühren.**<sup>35</sup>

Eliphaz wendet den Zahlenspruch als Verheißung auf Hiob an. Er hat Hiob zuvor empfohlen, sein Schicksal als göttliche „Züchtigung“ (מַוָּסָר) anzunehmen, um so den Weg zu seiner Wiederherstellung zu ebnen (Hi 5,17f.). Der Gott der Freunde kann aus Nöten befreien. Er ist sogar bereit, Sünden zu vergeben, wenn man ihm in aufrichtiger Reue begegnet. Allerdings bleibt er an den Grundsatz der Vergeltung gebunden. Vergehen müssen geahndet werden; sei es um den Frevler ins Verderben zu stürzen, sei es um den Gerechten zu züchtigen und so wieder auf einen guten Weg zu bringen.

Am Fall ›Hiob‹ scheidet nun diese Theologie. Hiob weiß um keine Schuld, die sein jetziges, schlimmes Leiden rechtfertigen könnte. Deshalb kann er auch keine Reue empfinden. Gott selbst ist nach dem Maßstab der Vergeltungslehre ungerecht geworden. Ein neues, erschreckendes Gottesbild entsteht. Hiob will zurück zu seinem alten Gott, der den Zusammenhang von Tat und Folge noch sinnvoll organisiert hat. Der Weg dahin öffnet sich ihm aber nicht. Dafür zeigt sich ihm Gott in seiner Offenbarung von einer neuen, bisher unbekanntem Seite.

Was Theophanie und Gottesreden an theologischer Einsicht vermitteln, entzieht sich den am Vergeltungsgedanken orientierten Kategorien Hiobs und seiner Freunde weitestgehend. Gott präsentiert sich als Schöpfer, der auch gefährliche Tiere, wie die Löwen (Hi 38,39f.), und unreine Vögel, wie die aasfressenden Raben (Hi 38,41)<sup>36</sup>, mit Nahrung versorgt und so am Leben erhält. Selbst der Umgang mit Behemoth (Hi 40,15-24) und Leviathan (Hi 40,25-41,3), die für den Menschen äußerst gefährlich sind<sup>37</sup>, bedeutet für Gott nur ein Kinderspiel<sup>38</sup>. Dieser Gott gestaltet das Schicksal des

35 Der unmittelbare Zusammenhang erstreckt sich noch bis V. 22. In den explizierenden Teilen (V. 20-22) ist kein Bemühen erkennbar, die Sechs- oder Siebenzahl zu erreichen, vielmehr wird die Stilform „in dichterischer Freiheit gebraucht“ (G. Sauer, Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30, BWANT 84, Stuttgart 1963, 91).

36 Zur Bedeutung des Löwen in der Lebenswelt des altorientalischen und israelitischen Menschen vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (s. Anm. 11), 65; vgl. ferner O. Keel/M. Küchler/Ch. Uehlinger, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Einsiedeln/Zürich/Köln/Göttingen 1984, 143-145. Zum Raben vgl. etwa Lev 11,15; Dtn 14,14; Jes 34,11; Zeph 2,14 (lies עֲרָבָה; vgl. V [corvus] und Β [κόρακες]).

37 Zur Identifikation des Behemoth mit dem Nilpferd und des Leviathan mit dem Krokodil vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (s. Anm. 11), 127-131 bzw. 141-143.

38 Vgl. dazu bes. Hi 40,29: „Kannst du mit ihm (scil. Leviathan) spielen wie mit dem Vogel oder ihn für deine Mädchen anbinden?“. Gedacht ist hier an das Spielvergnügen kleiner bis mittlerer Kinder mit harmlosen Vögeln, die zu diesem Zweck mit Fäden an einem ihrer Beine festgebunden wurden (vgl. H.H. Rowley, Job, NCBC, Nachdruck: Grand Rapids 1980, 333).



Menschen, und speziell Hiobs, nicht nach den Maßstäben menschlichen Rechts- oder Unrechtsempfindens. Seine *gubernatio* sprengt das enge Denkgehäuse des menschlichen Geistes<sup>39</sup>. Was bei den Menschen nicht möglich ist - nämlich ein leidender Gerechter! -, ist bei Gott doch möglich. Es hat deshalb keinen Sinn, wenn Hiob mit Gott darüber streiten will, ob er die Welt gerecht regiert, nur um seine eigene Unschuld zu beweisen<sup>40</sup>.

Aber ist Hiob wirklich unschuldig, bzw. hält er sich selbst wirklich für unschuldig? Zahlreiche Äußerungen aus Hiobs Mund scheinen dies eindeutig zu belegen. Ich greife einige Beispiele heraus:

**Rechtchaffen bin ich!** (aus Hi 9,21)

**Wo du doch<sup>41</sup> weißt, daß ich nicht frevelhaft bin!** (Hi 10,7a)

**Siehe doch, ich habe den Rechtsstreit gerüstet; ich weiß, daß ich im Recht bin<sup>42</sup>!**  
(Hi 13,18)

**Wo doch kein Unrecht an meinen Händen ist und mein Gebet lauter ist!**  
(Hi 16,17)

**Fern sei es von mir, daß ich euch Recht gebe; bis ich verscheide, lasse ich meine Rechtchaffenheit nicht von mir weichen<sup>43</sup>!**

**An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse nicht von ihr; mein Gewissen<sup>44</sup> schmäh't keinen meiner Tage<sup>45</sup>!** (Hi 27,5f.)

Hiobs felsenfeste Überzeugung von der eigenen Schuldlosigkeit gilt sowohl *coram deo* als auch *coram hominibus*. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn Hiob sich mit seinen Unschuldsbeteuerungen teils an Gott, teils an seine Freunde wendet. Besonders dynamisch wirken die direkte Anrede an Gott in Hi 10,7a und die Absage an die Freunde in Hi 27,5<sup>46</sup>. Von einem wie auch immer gearteten Sündenbewußtsein Hiobs

39 „Dem verborgenen Welthandeln Gottes eignet eine Rationalität, die jede menschliche Lebensweisheit übersteigt“ (J. van Oorschot, Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Leid [s. Anm. 5], 212).

40 Vgl. J.E. Hartley, The Book of Job (s. Anm. 5), 534.

41 Zur Bedeutung der Präposition על im gegebenen Kontext vgl. GK § 119 aa, Anm. 2; vgl. ferner R. Meyer, Hebräische Grammatik. Nachdruck mit einem bibliographischen Nachwort von U. Rütterswörden, Berlin/New York 1992, III 58 [400].

42 Das Verb צדק hat im Hiobbuch häufig forensische Konnotationen (vgl. F. Horst, Hiob [s. Anm. 18], 159f.), was die ethische Dimension der Wortwurzel aber keineswegs außer Kraft setzt. Im vorliegenden Fall legt sich die Betonung der juristischen Dimension vom Kontext her nahe (vgl. bes. das Vorkommen von נושפט „Rechtsstreit“ in 13,18a und von יריב „er wird/kann rechten“ in 13,19a).

43 D.h.: „werde ich die Behauptung meiner Rechtchaffenheit nicht aufgeben“.

44 Daß der Begriff לב bzw. לבב auch die Dimension des ›Gewissens‹ berühren kann, ist schon mehrfach gesehen worden (vgl. z.B. L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1966, 192; F. Stolz, Art. לב *lēb*, in: THAT I, 864).

45 Zur Übersetzung von Hi 27,6b vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Aufl., 2. Lieferung: י-י, hg. von H. Donner, Berlin/Heidelberg 1995, 400.

46 Gegen M. Witte, Vom Leiden zur Lehre (s. Anm. 5), 156f. möchte ich die Wendung אִם-אֶצְדִּיק אִתְּכֶם, mit der Hiob seine Freunde anspricht, nicht als „nachträgliche Einfügung“ betrachten. Eine

ist hier weit und breit nichts zu sehen. Hiob weiß sich gegenüber Gott und den Freunden im Recht, und er ist der Überzeugung, daß er, wenn es nur mit rechten Dingen zuinge, auch in der Lage wäre, sein Recht durchzusetzen.

Angesichts dieses Befundes gehört es sicherlich zu den schwierigeren Aufgaben der Hiobdeutung, die Existenz solcher Passagen zu erklären, in denen Hiob nun doch - sei es in Form allgemeiner anthropologischer Aussagen, sei es im Blick auf die eigene Person - Formulierungen wählt, in denen auf die eine oder andere Weise von Sünde die Rede ist. Die für mich eindrücklichsten Belege finden sich an folgenden Stellen:

**Habe ich gesündigt, was tue ich dir, Menschenhüter? Warum hast du mich als Zielscheibe<sup>47</sup> für dich aufgestellt; und (warum) bin ich auf dir<sup>48</sup> als Last? Und weshalb nimmst du mein Vergehen nicht weg und läßt meine Schuld hinziehen?! (Hi 7,20-21a)**

**Aber dies verbargst du in deinem Herzen; ich weiß, daß du dies bei dir (beabsichtigtest).**

**Wenn ich sündigte, wolltest du mich überwachen und von meiner Schuld mich nicht lossprechen.**

**Wenn ich gefrevelt habe, wehe mir! Bin ich aber gerecht, so darf ich (doch) mein Haupt nicht erheben, gesättigt mit Schmach angesichts meines Elends<sup>49</sup>. (Hi 10,13-15)**

**Willst du verwelktes Laub erschrecken oder einem trockenen Strohalm nachsetzen, daß du mir Bitternisse zuschreibst und mich die Verschuldungen meiner Jugend erben läßt? (Hi 13,25f.)**

**Käme doch<sup>50</sup> ein Reiner vom Unreinen! Nicht einer! (Hi 14,4)**

**Denn dann würdest du meine Schritte zählen, (aber) nicht achthaben auf meine Sünde.**

**Versiegelt im Beutel wäre mein Vergehen, und übertünchen würdest du meine Schuld.<sup>51</sup> (Hi 14,16f.)**

---

Bezugnahme auf die Freunde erfolgt schließlich auch im weiteren Verlauf der Rede, wenn man 27,11f. nicht, wie Witte es allerdings tut, aus dem jetzigen Zusammenhang löst und dann als Einleitung des sekundären Kapitels 28 versteht. Das Fehlen des diskutierten Passus aus Hi 27,5 in der syrischen Überlieferung wird übrigens auch von Witte nicht als Indiz für mangelnde Ursprünglichkeit gewertet (vgl. ders., Philologische Notizen zu Hiob 21-27, BZAW 234, Berlin/New York 1995, 152).

47 Vgl. HALAT, 584.

48 Die von M gebotene Lesart עָלַי („auf mir“) gehört zu den sog. תְּקוּנַי סְפָרִים, die u.a. zur Vermeidung anthropopathischer Züge vorgenommen wurden (vgl. BHS und von den Kommentaren z.B. S. Terrien, Job, CAT XIII, Neuchâtel 1963, 88, Anm. 2; A. van Selms, Job I, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1982, 73; vgl. außerdem E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart<sup>5</sup>1988, 21f.).

49 Wörtlich: „und mein Elend sehend“. Vielfach neigt man dazu, den dritten Sticho von Hi 10,15 ganz zu streichen. Noch häufiger wird der Ausdruck וְרָאָה עִנִּי durch Emendationen in וְרָאָה עִנִּי („und getränkt mit Elend“) verwandelt. Beides ist unnötig. Der dritte Versteil bietet vielmehr eine Begründung für das Vorausgehende: Hiob kann auch im Falle seiner Unschuld sein Haupt nicht erheben, weil seine Schmach und sein Elend gleichsam als Zeugen gegen ihn auftreten.

50 Zur Funktion und Bedeutung von מִי־יָרֵךְ vgl. GK § 151 b.

## Habe ich mich wirklich versehen, bleibt mein Versehen bei mir<sup>52</sup>. (Hi 19,4)

Was ist hier jeweils mit ›Sünde‹ gemeint, und wie wendet Hiob die entsprechenden Begriffe auf sich und sein Schicksal an? Kann das Beieinander von Aussagen, wie: „Ich weiß, daß ich im Recht bin!“, aus Hi 13,18b einerseits und : „Weshalb nimmst du mein Vergehen nicht weg?“, aus Hi 7,21α andererseits, überhaupt verständlich gemacht werden?

Zur Lösung des damit bezeichneten Problems kommen auf der Grundlage des bisher erreichten Standes der Hiobforschung, soweit ich sehe, grundsätzlich vier verschiedene Strategien in Betracht, die freilich nicht immer auf alle oben angeführten Passagen anwendbar sind und die man sich deshalb z.T. auch miteinander kombiniert vorstellen kann:

1. Wo Hiob im Blick auf seine eigene Person von Sünde spricht, handelt es sich um rein hypothetische Erwägungen. Hiob gibt keineswegs zu, wirklich gesündigt zu haben. Er setzt in den betreffenden Textpartien nur theoretisch die Möglichkeit eigener Sünde voraus, um ausgehend von dieser Prämisse zu zeigen, daß selbst für den Fall, daß er nicht fehlerfrei ist, das Verhalten Gottes und der Freunde als unangemessen betrachtet werden muß.
2. Man kann versuchen, die Spannungen mit Hilfe der literarkritischen Methode zu beseitigen. Aussagen, die dem Mainstream von Hiobs Selbstverständnis widersprechen, müßten dann als interpolierte Glossen angesehen werden.
3. Ein fruchtbarer Ansatz der neueren Hiobforschung sucht nach Materialien und Vorlagen, die dem Hiobdichter bei der Abfassung seines Werkes zur Verfügung standen. Diverse Unausgeglichenheiten innerhalb des Werkes könnten u.U. auf die unterschiedliche Prägung des verwendeten Materials zurückzuführen sein.
4. In einigen Fällen - es wird sich noch zeigen, daß sich dies für alle oben genannten Stellen wahrscheinlich machen läßt - setzt Hiob tatsächlich eigene Unzulänglichkeiten voraus. Dies läßt sich nur dann sinnvoll mit seinem Festhalten an der eigenen Gerechtigkeit verbinden, wenn man davon ausgeht, daß Hiob zwei verschiedene Arten von Sünde kennt. Was er kategorisch für sich ausschließt, ist die willentlich und bewußt begangene Sünde gegen Gott und den Nächsten. Was er nicht mit Sicherheit ausschließen kann, sind Sünden, die er aus menschlicher Schwachheit oder unwissentlich begangen haben könnte.

ad 1: Die Auffassung, daß Hiob nur im rein theoretischen Gedankenspiel auf die Möglichkeit eigener Verschuldungen zu sprechen kommt, erfreut sich innerhalb der Kommentarliteratur großer Beliebtheit<sup>53</sup>. Besonders deutlich läßt sich das am Beispiel von

51 Zum Verständnis von Hi 14,16f. vgl. bes. K. Budde, Das Buch Hiob, HK II.1, Göttingen <sup>2</sup>1913, 72-74; N.C. Habel, The Book of Job (s. Anm. 33), 235.243f.; D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 333f.; W.C. Williams, Art. מַפְלָא, in: NIDOTTE 2, 383. Hi 14,16f. gehört noch zu Hiobs mit Hi 14,13 einsetzender Utopie und lenkt nicht zurück in die leidvolle Gegenwart.

52 D.h.: Was immer Hiob auch unterlaufen sein mag, es betrifft nur ihn selbst und rechtfertigt keinesfalls das lieblose und aggressive Verhalten der Freunde gegen ihn (vgl. F. Delitzsch, Das Buch Iob [s. Anm. 19], 237; D.J.A. Clines, Job 1-20 [s. Anm. 25], 440).

53 Vgl. z.B. die Auslegungen von N.C. Habel, The Book of Job (s. Anm. 33), zu Hi 7,19f.; 10,13f.; 14,4 und 19,4f. Charakteristisch für das Anliegen, Hiob von jeglichem Schuldbekenntnis fernzuhalten, ist auch N.H. Tur-Sinai's Verständnis von Hi 13,26. Er liest dort נְעוּרֵי statt נְעוּרֵי (defektiv נְעוּרֵי) und denkt nicht an Hiobs Jugendsünden, sondern an die Sünden seiner Kinder (vgl. ders., The Book of Job. A New Commentary, Jerusalem 1957, 229). Dagegen spricht außer Ps 25,7 (חַטָּאוֹתַי נְעוּרָיִךְ)

David J. A. Clines' umfangreichem und sehr gründlich gearbeiteten Hiobkommentar „Job 1-20“ zeigen. Clines erkennt deutlicher als viele andere, daß Erwägungen über eventuell begangene Sünden im Munde Hiobs ein nicht zu vernachlässigendes Problem darstellen. Er meint allerdings, daß es bei Hiob niemals zu einer wirklichen Einsicht in die eigene Unvollkommenheit käme. Mögen Clines' Überlegungen im Blick auf Hi 7,20-21a; 10,13-15 und 19,4 noch ein gewisses Maß an Plausibilität aufweisen, so scheitern sie definitiv an Hi 13,25f.; 14,4 und 14,16f.

Die Jugendsünden aus Hi 13,26, deren genaue Bedeutung noch zu erörtern sein wird, werden im Text durch nichts als bloß hypothetisch vorausgesetzt gekennzeichnet. Ebenso läßt sich die pessimistische Generalaussage über die fehlende Integrität des Menschen in Hi 14,4 schwerlich überzeugend entkräften. Die von Hiob imaginär erhoffte Vergebungsbereitschaft Gottes, auf die Hi 14,16f. zu sprechen kommt, kann schließlich kaum auf gar nicht wirklich begangene Sünden bezogen werden. Welchen Sinn hätte sie sonst?

Clines räumt demgegenüber zwar ein, die Jugendsünden in 13,26 stellten eine „little difficulty“<sup>54</sup> dar, er kommt dann aber bei der Bearbeitung dieser Stelle doch zu dem Ergebnis: „Job is not exactly confessing to such sins“<sup>55</sup>. Das Statement von Hi 14,4 ist nach Clines eben wirklich eine Generalaussage - und nichts mehr! - und läßt deshalb keine Aufschlüsse über Hiobs Selbsteinschätzung zu<sup>56</sup>. Als Kunstgriff erscheint vollends Clines' Umgang mit Hiobs Traum von Gottes künftiger Vergebung aus Hi 14,16f. Die dort entwickelte Vorstellung enthält, folgt man Clines, gewissermaßen ein Ablenkungsmanöver. Es geht dabei gar nicht um die Vergebung realer Sünden, sondern nur darum, daß Gottes seltsame Fixierung auf Hiob ein Ende findet<sup>57</sup>. Die Frage nach Hiobs Schuld, nicht diese Schuld selbst, wird so zum Gegenstand der bohrenden göttlichen Observation, deren Ende Hiob herbeiwünscht.

Daß die hier vorgebrachten Harmonisierungsversuche teilweise recht gezwungen wirken, ist klar. Bei aller Subtilität der Gedankenführung hat man den Eindruck, daß das Problem eher einer vorgefertigten Grundüberzeugung unterworfen als befriedigend gelöst wird.

ad 2: Bleibt ein Harmonisierungsversuch erfolglos, stellt sich natürlich sogleich die Frage, ob man sich der problematischen Passagen nicht durch literarkritische Eingriffe entledigen sollte. Meiner Kenntnis nach sind literarkritische Überlegungen im Zusammenhang mit den hier diskutierten Hiobtexten allerdings bisher nur für Hi 14,4 angestellt worden<sup>58</sup>. Die inhaltliche und metrische Auffälligkeit des Verses wurde schon

---

auch der Umstand, daß Hiob nach Hi 1,5 peinlich genau darauf achtet, alle potentiellen Sünden seiner Söhne zu sühnen.

54 D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 440.

55 D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 321.

56 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 325f.

57 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 334. Wenn Gott sich dazu entschliesse, Hiobs Sünde zuzudecken, hätte das im Sinne von Clines nur einen Zweck: „it would only serve to divert God's attention, which at the moment seems fixated on the question of Job's guilt“ (ebd.).

58 Eine eher beiläufige Bemerkung zu Hi 7,20-21 findet sich immerhin noch bei M. Witte, Vom Leiden zur Lehre (s. Anm. 5), 189. Witte meint in den Versen eine nachträgliche Bearbeitung ausmachen zu können, die er nicht ohne erhebliche Unsicherheit einer gewissen ›Gerechtigkeitsredaktion‹ zuordnet. Anliegen dieser Redaktion ist u.a. die „Herausstellung von Hiobs Sündenbewußtsein“ (ebd.). Damit wird unsere Stelle offensichtlich im Sinne eines impliziten Schuldgeständnisses seitens Hiobs gedeutet, das aber nicht dem Hiob der ursprünglichen Dichtung zuerkannt wird. Eine literarkritisch-redaktionsgeschichtliche Perspektive zur Lösung unseres Problems könnte sich hier also eröff-

oft bemerkt<sup>59</sup>. Grundsätzliche theologische Gesichtspunkte für die Beurteilung der Ursprünglichkeit der Stelle hat vor allem *Friedrich Horst* ins Feld geführt. Horst hält, kurz gesagt, Hi 14,4 für eine „dogmatische Zufügung“<sup>60</sup> bzw. „dogmatische Korrektur“<sup>61</sup>, die er theologisch ganz auf einer Linie mit den Aussagen der Freunde sieht und die nach Horsts Verständnis außerdem den Zusammenhang zwischen V. 3 und V. 5f. empfindlich stört.

Nun soll keineswegs bestritten werden, daß Hi 14,4 durchaus auch im Munde des Eliphas einen guten Sinn ergäbe<sup>62</sup>. Man darf dabei aber nicht außer acht lassen, daß Hiob ja keineswegs eine wesentlich andere Theologie vertritt als seine Freunde. Er kommt nur in bezug auf die Schuldfrage zu anderen Ergebnissen als sie. Hi 14,4 ist Hiob also aus prinzipiellen inhaltlichen Erwägungen kaum abzusprechen. Auch der Gedankenfluß des Kontexts wird durch den Vers nicht wirklich unterbrochen. Es tritt lediglich ein neuer Gesichtspunkt hinzu. Der Abschnitt Hi 14,1-12 befaßt sich schwerpunktmäßig mit der Kurzlebigkeit und unwiderruflichen Vergänglichkeit des Menschen, die zu seinen schmerzlichen Begrenzungen zählen. Ein Aspekt menschlicher Begrenztheit ist aber ebenso auch des Menschen mangelnde Vollkommenheit. Dieser Gedanke, den Hi 14,4 mit unüberbietbarem Nachdruck formuliert, komplettiert die Gesamtaussage und muß an seiner jetzigen Stelle nicht als Fremdkörper aufgefaßt werden. Eine Streichung des Verses, nur *causa metri*, ist zu guter Letzt schon deswegen nicht überzeugend, weil es auch den Fall zu erwägen gilt, daß das verkürzte Metrum des zweiten Stichos der Aussage besonderen Nachdruck verleihen will<sup>63</sup>.

Vor allen Dingen darf die Einsicht in die menschliche Unvollkommenheit - so sie denn Hiob in Hi 14,4 wirklich zuzutrauen ist - nicht ohne die übrigen Stellen betrachtet werden, an denen sich im Konnex mit Gedanken zum Thema Sünde ebenfalls die Möglichkeit eröffnet, daß Hiob sich selbst von besagter Unvollkommenheit nicht ausnimmt. Soll man beispielsweise Hiobs Sehnsucht nach Gottes Vergebung (Hi 14,16f.) oder seine Klage über die Ahndung seiner Jugendsünden (Hi 13,26) ebenfalls streichen? Die betreffenden Passagen erscheinen zu sporadisch, um als Werk einer Redaktion in Betracht zu kommen, sind aber gleichzeitig - wie noch zu zeigen sein wird - untereinander relativ kongruent und können so auch nicht als völlig disparate Glossen angesehen werden, zumal schon der Blick auf Hi 14,4 verdeutlicht hat, daß man den Stellen nicht ohne weiteres jegliche Kontexthaftung absprechen sollte. Damit eröffnet der literarkritische Ansatz in diesem Fall keine weiterführende Perspektive und läßt der Suche nach anderen Problemlösungsstrategien Raum.

ad 3: Es ist bekannt, daß die Hiobdichtung Formelemente aus verschiedenen Bereichen umfaßt<sup>64</sup>. Der Schritt von form- und gattungskritischen Beobachtungen hin zu der Er-

---

nen. Da Witte die anderen in unserem Zusammenhang interessanten Textbereiche aber nicht systematisch in seine Überlegungen einbezieht bzw. diese größtenteils gar nicht für sekundär hält (vgl. die Übersicht a.a.O., 191f.), ist es nicht geraten, Wittes Ansatz zum Ausgangspunkt weiterführender Anstrengungen zu machen.

59 Vgl. z.B. K. Budde, *Das Buch Hiob* (s. Anm. 51), 70; N. Peters, *Das Buch Job*, EHAT 21, Münster 1928, 146; M.H. Pope, *Job* (s. Anm. 33), 106f.; M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre* (s. Anm. 5), 95.

60 F. Horst, *Hiob* (s. Anm. 18), 187.

61 F. Horst, *Hiob* (s. Anm. 18), 207.

62 Vgl. z.B. Hi 4,17.

63 Vgl. in diesem Sinne D.J.A. Clines, *Job 1-20* (s. Anm. 25), 326f.

64 Gelegentlich haben die diesbezüglichen Beobachtungen zu Vereinsseitigungen geführt. So stand der Ansatz von H. Richter (*Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches dargestellt an den Gattun-*

kenntnis, daß der Hiobdichter als geschickter Sammler und Redaktor angemessener eingeschätzt wird, denn als freischaffender Autor, ist nicht weit. *Henning Graf Reventlow* hat in zwei Aufsätzen weitgehend überzeugend vorgeführt, wie man sich die Kompositionstechnik des Hiobdichters vorzustellen hat. Reventlow hat zunächst anhand des dritten<sup>65</sup>, und inzwischen auch bezogen auf die beiden ersten Redegänge<sup>66</sup> gezeigt, daß der Hiobdichter diverse Psalmvorlagen und traditionelle Elemente einer ausgesprochen pessimistischen weisheitlichen Anthropologie miteinander kombiniert und das Ganze durch eigene Beiträge auf die Situation des Streitgesprächs zwischen Hiob und seinen Freunden bezieht. Damit sind für den Textbestand der jetzigen Hiobdichtung insgesamt drei Herkunftsbereiche ausgemacht. Spannungen könnten unter dieser Voraussetzung durchaus mit dem unterschiedlichen Profil der einzelnen Bereiche zusammenhängen.

Lassen sich die strittigen Passagen aber exakt auf die jeweiligen Traditionsstränge und den Eigenanteil des Verfassers verteilen, so daß deutlich würde, daß bestimmte Materialien exklusiv und konstant eine bestimmte Selbsteinschätzung Hiobs widerspiegeln? Keineswegs! Die Unschuldsbeteuerungen finden sich sowohl in den Eigenbildungen des Hiobdichters als auch an von Psalmensprache geprägter Stelle. Während man z.B. Hi 9,21; 13,18 und 27,5f. aller Wahrscheinlichkeit nach dem Dichter zuzuweisen hat, entstammt 16,17 mit ziemlicher Sicherheit einer von der Klage dominierten Vorlage. Das muß noch nicht weiter verwundern, weil der Verfasser das Psalmenmaterial hier einfach zur weiteren Explikation der prinzipiellen Selbstbeurteilung seines Protagonisten herangezogen haben kann. Auffällig ist aber, daß die Aussagen, nach denen Hiob (auch für seine eigene Person) Unvollkommenheiten nicht ganz auszuschließen scheint, in allen zu Gebote stehenden Zuordnungsfeldern anzutreffen sind. Hi 14,4 gehört nach Reventlow zu einem im wesentlichen übernommenen Passus, der vor allem von der pessimistischen weisheitlichen Anthropologie geprägt ist. Im Kontext von Hi 14,16f. meint er dagegen erneut Elemente des Klageliedes wahrnehmen zu können<sup>67</sup>. Traditionsmaterial psalmistischer Provenienz vermutet er bei einer gewissen Unsicherheit auch im Umfeld von Hi 13,25f. Hi 7,20-21a; 10,13-15 und 19,4 stammen schließlich wieder vom Endverfasser. Die kurzen Übersichten zeigen, daß die Art von Hiobs Selbsteinschätzung nicht prinzipiell von der Herkunft des jeweils vorliegenden Materials abhängig ist. Die positive und die negative Möglichkeit sind beide nicht ausschließlich auf einen speziellen Bereich beschränkt. Im Falle der Psalmenvorlagen und der vom Hiobautor selbst verfaßten Texte vermischen sich sogar die Unschuldsbeteuerungen mit den Äußerungen, nach denen Hiob sich nicht von jeder Unzulänglichkeit frei weiß. Lediglich die pessimistische Anthropologie betont naturgemäß das Zweite. Die Frage, ob sich Hiob im Sinne des Hiobdichters für absolut vollkommen hält oder nicht, ist nicht dadurch zu lösen, daß man die Existenz aller Aussagen, die im Sinne der zweiten Möglichkeit gedeutet werden können, auf Vorlagen zurückführt, deren Widersprüchlichkeit in sich selbst, untereinander und zum Gesamtsinn des Werkes dem Dichter völlig entgangen wäre. Gerade die pessimistische Weisheit mit ihrer radikalen Einsicht in menschliche Begrenztheit repräsentiert ja für Reventlow in besonde-

---

gen des Rechtslebens, ThA 11, Berlin 1959) ganz unter einem juristischen, der von C. Westermann (Der Aufbau des Buches Hiob [s. Anm. 5]) ganz unter einem psalmistischen Leitstern.

65 Vgl. H. Graf Reventlow, Tradition und Redaktion in Hiob 27 im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes Hi 24-27, ZAW 94 (1982) 279-293.

66 Vgl. H. Graf Reventlow, Skepsis und Klage. Zur Komposition des Hiobbuches (im Druck).

67 Reventlow interpretiert 14,16f. im Anschluß an G. Fohrer (vgl. ders., das Buch Hiob [s. Anm. 7], 259f.) in *malam partem*.

rem Maße die Weltsicht des Hiobdichters. Derselbe Dichter läßt seinen Helden aber immer wieder, wenn nicht seine Vollkommenheit, so doch seine Unschuld beteuern, ohne daß Hiob im Verlauf des Werkes in dieser Hinsicht jemals Lügen gestraft würde. Der Hiobdichter, dessen wenigstens kompositionelles Genie nicht unterschätzt werden sollte, wird die hiermit vorliegende Problematik nicht übersehen haben. So berechtigt und instruktiv die Suche nach Vorlagen für die Hiobexegese grundsätzlich ist, so wenig kann sie zur Klärung der hier zu lösenden Spannung beitragen.

ad 4: Hat man erkannt, daß die Spannung zwischen Hiobs Gerechtigkeitsanspruch einerseits und seiner Einsicht in die Schwäche der menschlichen Natur andererseits aus der Hiobdichtung nicht herauszulösen ist, so ergibt sich fast zwangsläufig die Notwendigkeit, bei Hiob zwischen *relativer Gerechtigkeit* und *absoluter Vollkommenheit* zu unterscheiden. Diese Unterscheidung hat *Victor Maag* vollzogen wie kein anderer<sup>68</sup>. Er sieht sich darin durch vereinzelte Äußerungen in *Georg Fohrers* Kommentar<sup>69</sup> bestätigt, denen sich, ohne dies ausdrücklich zu vermerken, z.T. auch *Franz Hesse* angeschlossen hat<sup>70</sup>.

Hiob weiß sich, das sei an dieser Stelle erneut gesagt, gegenüber Gott und den Freunden im Recht. Von diesem Tatbestand gilt es auch jetzt nicht abzurücken. Hiob ist kein רשע, kein Frevler, der sich wissentlich und willentlich grober oder subtiler Sünden schuldig gemacht hätte. Das zeigt neben den oben genannten Stellen besonders Kap. 31<sup>71</sup>, der sog. Reinigungseid<sup>72</sup> Hiobs. Hiobs herausragendes Ethos verbietet ihm nicht nur die frevelhafte Tat, sondern auch jeden verwerflichen Gedanken. Sein Ethos ist wesenhafter Bestandteil seiner Frömmigkeit, die beständig nach dem חלק אלוה נאמנעל, nach dem Anteil, den Gott ihm von droben zuerkennt, fragt (Hi 31,2).

Gleichzeitig ist Hiob ein Mensch und partizipiert als solcher an der allgemeinen menschlichen Schwäche, Unzulänglichkeit und Begrenztheit, der nicht nur die רשעים, sondern auch die צדיקים unterworfen sind. Hi 14,4 hat als Artikulation dieser Einsicht im Munde Hiobs seinen guten Platz: Kein Mensch ist „rein“ (טהור)! Diese ebenso pessimistische wie realistische anthropologische Sicht hat im gegebenen Kontext nichts mit kultureller Unreinheit im Zusammenhang mit Sexualität und Geburt zu tun<sup>73</sup>. Eher trifft Artur Weiser das Richtige, wenn er in dem Vers das augustinsche *non posse non peccare* vorweggenommen sieht<sup>74</sup>. An eine regelrechte Erbsündenlehre sollte man dabei freilich nicht denken. Vielmehr geht es um eine Unvollkommenheit, die mit der kreatürlichen Schwäche des Menschen gegeben ist und von der er sich ungeachtet aller sittlichen Anstrengungen nicht zu befreien vermag. Unbewußte und unbeabsichtigte Sünden können deshalb auch einem Gerechten wie Hiob unterlaufen. In

68 Vgl. V. Maag, Hiob (s. Anm 28), 155-165.

69 Vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob (s. Anm. 7), zu Hi 7,21; 10,14; 13,26; 14,4.17; 19,4.

70 Vgl. F. Hesse, Hiob (s. Anm. 6), zu Hi 7,21; 10,13-17; 19,4.

71 Vgl. aber auch schon V. 12-17 aus Kap. 29.

72 H. Strauß bemüht sich um eine präzisere Erfassung der in Kap 31 vorliegenden Sprachform und weist ihr den Charakter einer „*eidlichen Unschuldsbeteuerung aufgrund aktueller Torareflexion*“ (ders., Hiob, BK XVI/2.3, Neukirchen-Vluyn 1998, 184) zu.

73 Ein solches Textverständnis wirkt immerhin bis in den Kommentar von J. Ebach hinein, auch wenn es dort nur in Frageform vorgetragen wird (vgl. ders., Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1996, 124). J.K. Zink hatte zuvor zwar den Aspekt der rituellen Unreinheit betont, deswegen aber nicht die Frage nach der Schuldverfallenheit des Menschen ausgeblendet (vgl. ders., Uncleaness and Sin. A Study of Job XIV 4 and Psalm LI 7, VT XVII [1967] 354-361).

74 Vgl. A. Weiser, Das Buch Hiob (s. Anm. 22), 102.

**Hi 14,16f.** träumt Hiob davon, daß Gott ihm solche Sünden nicht anrechnet. Was man sich unter solchen „Sünden“ in Anführungszeichen konkret vorzustellen hat, exemplifiziert **Hi 13,26**. Verschuldungen der Jugend, sog. Jugendsünden, von denen außer in **Hi 13,26** auch in **Ps 25,7** die Rede ist, liegen zeitlich weit zurück und erfolgen unbedacht, ohne bösen Vorsatz<sup>75</sup>. Sie gehören aber vor allem in ein Entwicklungsstadium, in dem von echter Verantwortung noch nicht die Rede sein kann. Dieser Sünden soll Gott nicht gedenken. Hiob ersucht Gott nicht darum, auf die gerechte Ahndung von Schuld zu verzichten. Er wünscht sich lediglich, daß Gott nicht auf fanatische Weise auch die Sünden bestraft, die gar nicht strafwürdig sind, weil ein derartiges Vorgehen Gottes keine Rücksicht auf die Natur des Menschen nähme und eben damit ungerecht wäre. Ähnliche Gesichtspunkte scheinen auch in **Hi 19,4** mitzuschwingen. Hiobs eventuelles Versehen bietet keinen Anlaß für die Freunde, und man darf wohl auch sagen für Gott, auf derartig feindselige Weise gegen Hiob vorzugehen, denn es handelt sich hier eben um ein Versehen. Das in **Hi 19,4a** verwandte Verb שָׁגָה, dem im zweiten Versteil das Nomen מִשְׁוֹגָה korrespondiert, kann, ähnlich wie das eng verwandte שָׁגָה, im kultischen Milieu die *unwissentlich* begangene Verfehlung bezeichnen<sup>76</sup>. T. Seidl vermutet, daß an unserer Hiobstelle ein analoger Sinn vorliegt<sup>77</sup>. Wenn Hiob betont, daß sein „Versehen“ nur ihn selbst betrifft, kann dabei unmöglich an grobe Sünden gedacht sein. Grobe und absichtlich vollzogene Sünden wären nämlich sowohl im mitmenschlichen Bereich als auch für das Gottesverhältnis ohne Zweifel von immenser Bedeutung. Ein Versehen zu verfolgen, muß dagegen als unangebracht zurückgewiesen werden, weil erneut keine Schuld im Vollsinne des Wortes vorliegt.

Auf den ersten Blick schwieriger, aber nicht weniger eindeutig zu lösen sind die Probleme von **Hi 10,13-15** und **7,20-21a**.

Zunächst ist klar, daß **Hi 10,13f.** keineswegs einen hypothetischen Fall setzen. Hiob weiß (יִדְעֵתִי) und muß heftig beklagen, daß Gott ihm als unnachsichtiger Großinquisitor nachstellt, um alle Fehler, die einem schwachen Menschen unterlaufen können, mit grausamer Strafgewalt zu ahnden. Mit der zweigeteilten Aussage von **V. 15** erkennt Hiob dann aber die durch Gottes Vergeltung bewirkte Korrespondenz von Tun und Ergehen durchaus als gerecht an und klagt sie sogar ein. Für den Fall seiner Schuld ruft Hiob sich selbst das „Wehe mir!“ (אֵלֵי לִי) zu (**15a**). Ungerecht ist lediglich der Tatbestand, daß Hiob trotz seiner Schuldlosigkeit kein Recht bekommt, weil sein Elend für seine Schuld zu sprechen scheint (**15bc**). Weshalb also Hiobs Klage über die göttliche Observation? Die Gerechtigkeit Gottes ist es ja offenbar nicht, die er flieht. Vorderhand wird man sicherlich sagen können, daß sich in der Überwachung Hiobs durch Gott einfach ein Moment der Feindseligkeit ausdrückt, das von Hiob selbstverständlich als bedrohlich empfunden wird. Gleichzeitig kommt aber auch wieder die Möglichkeit in den Blick, daß das Auge des göttlichen Inquisitors über das Ziel hinauschießt, indem es jedes noch so kleine Vergehen notiert, um es Hiob eines Tages zu präsentieren. Gott urteilt nicht gerecht über Schuld und Unschuld Hiobs, sondern sucht mit kleinlicher Feindseligkeit so lange nach einem Monitum bis er schließlich fündig wird und Hiob endlich verdammen kann. Die darin implizierte Ungerechtigkeit besteht erneut

75 Vgl. F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, BC IV.1, Leipzig<sup>5</sup> 1894, 231; A. Weiser, *Die Psalmen*. Erster Teil: Psalm 1-60, ATD 14, Göttingen<sup>10</sup> 1987, 161; anders F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I*. Psalm 1-50, NEB 29, Würzburg 1993, 165.

76 Vgl. R. Knierim, Art שָׁגָה *šgg*, in: THAT II, 869-872; T. Seidl, Art. שָׁגָה/שָׁגָה, in: ThWAT VII (1993) 1058-1065.

77 Vgl. T. Seidl, Art. שָׁגָה/שָׁגָה (s. Anm. 76) 1061; ähnlich z.B. auch J. Ebach, *Streiten mit Gott*. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20 (s. Anm. 73), 153f.



darin, daß auch aus kreatürlicher Schwäche und Unwissenheit begangene Sünden in die Rechnung einbezogen werden. Hiob ist kein Frevler, aber er ist nur ein unvollkommener Mensch und hat keine Chance, dem Großinquisitor eine faire Beurteilung abzurufen.

In Hi 7,20-21a reflektiert Hiob über Gottes Betroffenheit und Reaktionsspielraum angesichts einer potentiellen Schuld Hiobs. Die Verse werden gern in Anspruch genommen, um Hiobs Rede von eigener Schuld als bloß hypothetisch abzutun<sup>78</sup>, eine Interpretationsvariante, die wir oben unter Punkt 1 kennengelernt haben. Selbst wenn es sich hier um eine hypothetische Erwägung Hiobs handelte, wäre aber klar, daß Hiob an dieser Stelle jedenfalls keinen völlig irrealen Gedanken zum Ausdruck bringen will. Eine etwaige Verfehlung, so argumentiert Hiob, kann Gott in seiner majestätischen Höhe doch gar nichts anhaben. Warum vergibt Gott die Schuld nicht einfach und läßt davon ab, den unbedeutenden Menschen zum Gegenstand seines kleinlichen Interesses zu machen? Wäre diese Aussage so gemeint, daß Gott die Freveltaten der Menschen grundsätzlich nichts angehen, müßte man mit Friedrich Horst in der Tat „dem Hiobwort jenes Wort Anselms von Canterbury entgegenhalten: *›nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum‹*<sup>79</sup>. Vor dem Hintergrund der gesamten Hiobdichtung kann Hiob nicht plötzlich zu der Auffassung gelangt sein, daß Schuld und Unschuld *coram deo* keine Rolle spielen. Er macht zwar anhand seines eigenen Schicksals die leidvolle Erfahrung, daß dies scheinbar so ist, protestiert aber gerade mit aller Leidenschaft dagegen. Wenn Hiob also verlangt, daß Gott Sünde einfach übergehen soll, kann man auch hier wieder nur an die „Sünde“ in Anführungszeichen denken, die der Mensch aus naturgebener Schwäche zu vermeiden gar nicht in der Lage ist.

Wir halten fest: Hiob will sich dem Zusammenhang von Tun und Ergehen, will sich der göttlichen Vergeltung nicht entziehen. Er weiß sich vor Gott im Recht und deutet als *Gerechter* sein elendes Schicksal als himmelschreiendes Unrecht. Ein Teil dieses Unrechts besteht darin, daß Gott Hiob auch solche Sünden anrechnet, die im Rahmen einer gerechten Vergeltung von Gott übergangen werden müßten, weil sie dem natürlich-kreatürlichen Wesen des Menschen entspringen, der im Vergleich zu Gott immer unvollkommen erscheinen muß, auch wenn er sittlich gut und fromm lebt. Wenn Gott auch solche Sünden ahndet, handelt er willkürlich und verurteilt alle ethisch-religiösen Bestrebungen des Menschen zur Sinnlosigkeit. Wie kann Gott den Menschen als schwaches und unzulängliches Wesen erschaffen und seinem Geschöpf dann eben diese Schwäche zum Vorwurf machen?!

Obwohl sich meine Überlegungen zu Hiobs Verständnis von Sünde und Gerechtigkeit z.T. stark mit den in diesem Zusammenhang von Victor Maag gewonnenen Einsichten berühren<sup>80</sup>, komme ich, was das Gottesbild betrifft, zu ganz anderen Konsequenzen. Maag geht völlig zutreffend davon aus, daß Hiobs ursprüngliche Theologie vom Vergeltungsdenken mitbestimmt ist, meint dann aber, Hiobs spätere Rebellion gegen Gott bezöge sich gerade auf diesen Teil seiner ehemaligen Gottesvorstellung<sup>81</sup>. In den wenigen Momenten, in denen sich bei Hiob so etwas wie Zuversicht oder Gottvertrauen Bahn bricht, wendet sich Hiob nach Maag an einen Gott, der in seinem Verhältnis zur

78 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 193-195.

79 F. Horst, Hiob (s. Anm. 18), 122; Hervorhebung von mir.

80 S. dazu Anm. 68.

81 Vgl. V. Maag, Hiob (s. Anm. 28), 174f.184.192.

Welt und zum Menschen alle juristischen Kategorien weit hinter sich läßt. Hiob wäre demnach unterwegs zu einer Theologie jenseits der Vergeltungslehre. Wenn Hiob selbst in seinem Ringen mit und um Gott bereits einen entscheidenden theologischen Fortschritt erreicht, fragt sich allerdings, warum Gott Hiob dann im Kontext von Theophanie und Gottesreden so harsch korrigieren muß. „Wer ist es, der den Rat verfinstert mit Worten ohne Erkenntnis?!“ (מי זה מחשיך עצה במלין בל־דעת), ist das erste Wort, das Gott laut Hi 38,2<sup>82</sup> an Hiob richtet; und dieses Wort verleiht allen folgenden einen unverkennbar polemischen Ton. Nirgends wird in den Gottesreden Hiobs theologischer Standpunkt als zutreffend oder weiterführend gekennzeichnet<sup>83</sup>. Stattdessen gesteht Hiob im Rahmen seiner Unterwerfung in Hi 42,3 ausdrücklich ein, sich über Gott und dessen Weltplan im Irrtum befunden zu haben:

**„Wer ist es, der den Rat verhüllt ohne Erkenntnis?!“**

**Also habe ich gekündet, ohne zu verstehen, von Dingen zu wunderbar für mich, ohne zu erkennen.**

Hiob zitiert zunächst auf leicht modifizierte Weise Gottes vorwurfsvolle Frage aus Hi 38,2 und erkennt so das darin implizierte Urteil als wahrhaftig an<sup>84</sup>. Darauf zieht er, eingeleitet durch die Partikel לכן („also“), „einen Schluß aus dieser Selbsterkenntnis“<sup>85</sup>. Er hat zu Unrecht Gottes Weltregiment kritisiert und die Kompetenz des Schöpfers bestritten. Er hatte falsche Vorstellungen vom Wesen Gottes und des Kosmos. Seine Infragestellung der göttlichen Gerechtigkeit beruhte auf falschen Voraussetzungen. Nun weiß er, daß weder sein Leid noch Gottes Handeln an ihm und der Welt auf der Grundlage des Vergeltungsglaubens hinreichend auszuloten sind. Diese Erkenntnis ist ihm aber erst nach dem Empfang der Gottesreden möglich, weil er erst jetzt seine Situation vor dem weiteren Hintergrund des Kosmos betrachten kann. Die Einsicht, daß sein Schicksal jenseits aller Fragen nach Schuld und Strafe „auf einem rätselvollen und undurchschaubaren, aber doch sinnvollen Handeln Gottes beruht“<sup>86</sup>,

82 Maags Erklärung dieser Stelle (vgl. ders., Hiob [s. Anm. 28], 112) kann nicht befriedigen.

83 Erst bei der Wiederaufnahme der Rahmenerzählung in Hi 42,7 wird ein positives oder, wenn man so will, ein rechtfertigendes Urteil über Hiob gesprochen. Dieses Urteil bezieht sich aber ursprünglich auf keinen Fall auf Hiobs Äußerungen aus dem Dialogteil. Vielmehr wird damit Hiobs Gottestreue belohnt, an der er allen Versuchungen durch Verwandte und Bekannte zum Trotz festzuhalten vermochte. Allem Anschein nach sind vom Hiobdichter die Verwandten und Bekannten aus diesem Zusammenhang verdrängt und durch die Freunde, die er für den Dialogteil brauchte, ersetzt worden (vgl. G. Fohrer, Zur Vorgeschichte der Komposition des Buches Hiob, in: ders., Studien zum Buche Hiob [s. Anm. 14], 26-31; ähnlich auch H.-P. Müller, Hiob und seine Freunde. Traditionsgehistorisches zum Verständnis des Hiobbuches, ThSt 103, Zürich 1970, 23-26, der allerdings davon ausgeht, daß die Substitution der Verwandten durch die Freunde bereits in einem früheren Stadium der Überlieferung erfolgte). Natürlich muß man auch nach dem Sinn fragen, der dem positiven Wort über Hiob, das ja in Hi 42,7 unleugbar enthalten ist, im jetzigen Gesamtzusammenhang des Hiobbuches zukommt. Wahrscheinlich besteht die Funktion der Rechtfertigung Hiobs gegenüber seinen Freunden darin, die Fehldeutung auszuschließen, „daß die Umkehr Hiobs im Sinn der verschiedenen Mahnungen der Freunde zu verstehen sei und ihre Auffassung vom Leide Hiobs als einer göttlichen Strafe rechtfertige“ (G. Fohrer, Das Buch Hiob [s. Anm. 7], 538). Was in Hi 42,7 über Hiob gesagt wird, entkräftet aber keinesfalls die Wucht des מי זה מחשיך עצה aus Hi 38,2.

84 Daß es sich bei Hi 42,3a nicht um einen Zusatz handelt, nehmen in neuerer Zeit auch N.C. Habel, The Book of Job (s. Anm. 33), 576.578.581 und J.E. Hartley, The Book of Job (s. Anm. 5), 536 an.

85 F. Delitzsch, Das Buch Iob (s. Anm. 19), 540.

86 G. Fohrer (s. Anm. 7).

setzt einen Einblick in Gottes geheimnisvolles Walten voraus. Vor seiner Begegnung mit JHWH wußte Hiob davon noch nichts<sup>87</sup>.

Es bleibt also dabei: Trotz aller Ernsthaftigkeit seines Anliegens öffnen sich Hiob im Gespräch mit den Freunden und im Hadern mit Gott keine neuen theologischen Horizonte<sup>88</sup>. Dazu bedarf es vielmehr einer göttlichen Initiative.

Vorher ist Hiobs Existenz ein Leben in Aporien. Hiob kann nicht anders, als seinen wertvollsten Besitz, das Leben, an dem ein Mensch doch sonst mit aller Kraft hängt, zu verwünschen. Er sieht sich genötigt, Gott für seinen bittersten und unerbittlichsten Feind zu halten, obwohl er gleichzeitig weiß, daß nur Gott als Helfer aus seiner Not in Frage kommt. Er hat schließlich einen Begriff von seiner eigenen geschöpflichen Unvollkommenheit und muß doch darauf beharren, daß er im Rahmen dessen, was man billigerweise von einem unvollkommenen Geschöpf erwarten darf, ein צדיק ist und nicht zu den רשעים gehört, für die Gott seinen Zorn aufsparen sollte. So ist er gezwungen, an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln, weil er sein Geschick immer wieder in den Kontext des Vergeltungsdenkens stellt.

Daß der Ausweg, den die Gottesoffenbarung (Hi 38ff) aus diesen Aporien weist, für Hiob immer überzeugender sein wird als für aktuelle Leserinnen und Leser des Hiobbuches, hängt wohl damit zusammen, daß die Gottesoffenbarung neben einer sachlichen auch eine existentielle Dimension umschließt, die sich rational nur schwer vermitteln läßt. Vielleicht hilft aber die hohe ästhetische Kraft der Hiobdichtung, wenigstens etwas von dieser Dimension zu erahnen.

---

87 Auch Maag sieht die Schwierigkeit seiner Deutung. Für ihn bedarf Hiob der Gottesoffenbarung, weil Hiob zuvor nur das *›qua iure?‹* der Freunde, aber nicht sein eigenes *›qua ratione?‹* überwindet (vgl. ders., Hiob [s. Anm. 28], 189). Maag verkennt dabei, daß für Hiob genauso wie für seine Freunde das *›qua iure?‹* und das *›qua ratione?‹* ineinanderliegen.

88 So auch H. Graf Reventlow, Tradition und Redaktion in Hiob 27 (s. Anm. 65), 283: „Man darf nicht in den Fehler verfallen, die Absicht des Dialogdichters (...) mit der Position des Helden gleichzusetzen“.