

- die Deutungsebene der Psalmen als Gebete und die der Psalmen als *Tora*; bzw. die kultische und die nachkultische Deutungsebene.

Die Lösung liegt meist nicht in der Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Seite, sondern alle Deutungsebenen spielen eine Rolle und sind gegeneinander auszuwiegen.³⁴⁵

3.3.3 Leviatan und das Leiden des Gerechten: Das Buch Hiob

(1) Der Aufbau des Hiobbuches

Über den Buchaufbau im Ganzen herrscht in der Forschung weitgehende Übereinstimmung.³⁴⁶ Den Rahmen des Werkes bilden zwei erzählende Abschnitte am Anfang und am Ende (Hi 1–2 sowie 42 7–17). Darin eingeschlossen ist eine umfangreiche, poetisch gestaltete Wechselrede (Hi 3 1 – 41 6),³⁴⁷ deren einzelne Beiträge durch kurze einleitende Sätze voneinander getrennt sind.³⁴⁸ Die einleitenden Sätze stehen nicht nur bei Rednerwechseln, sondern untergliedern teilweise auch Beiträge ein und desselben Redners. Die Abfolge der Redebeiträge lässt sich wie folgt angeben:

³⁴⁵ Vgl. Childs, *Introduction*, 522f.

³⁴⁶ Zur Diskussion um den Buchaufbau siehe z.B. Murphy, *Wisdom Literature (FOTL)*, 14; David J. A. Clines, *Job 1–20*, WBC 17 (Dallas, Texas: Word, 1989), xxxv–xxxvii; Norman C. Habel, *The Book of Job: A Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1985), 35; 54ff.

³⁴⁷ Der Wechsel zwischen Prosa und Poesie ist damit zu erklären, dass die für die jeweiligen Inhalte angemessene Darstellungsform gewählt wurde. Die Frage nach einer einheitlichen oder nicht einheitlichen Autorschaft ist von dem Wechsel der Darstellungsform nicht betroffen. Norman Whybray, *Job, Readings* (Sheffield: Academic Press, 1998), 11. Prolog, Dialoge und Epilog bilden trotz gewisser Kontraste eine organische Einheit. Melanie Köhlmoos, *Das Auge Gottes: Textstrategie im Hiobbuch*, FAT 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 105.

³⁴⁸ Zur Frage, inwieweit es sich um einen Dialog im vollen Wortsinne handelt, bei dem die Gesprächspartner auf den jeweils vorangegangenen Beitrag eingehen, siehe z.B. John E. Course, *Speech and Response: A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job (Chaps. 4–24)*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 25 (Washington DC: Catholic Biblical Association, 1994); Georg Fohrer, »Dialog und Kommunikation im Buche Hiob«, in: M. Gilbert, Hrsg., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BEThL 51 (Leuven: Leuven University, 1979), 219–230, bes. 223f; Köhlmoos, *Auge Gottes*, 144ff; Ludger Schwienhorst-Schönberger, »Das Buch Ijob«, in: Erich Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1, 3., neu bearb. u. erw. Aufl. (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1998), 297–308, 299–301.

Hiob 3 1

Elifas 4 1 – Hiob 6 1 – Bildad 8 1 – Hiob 9 1 – Zofar 11 1 – Hiob 12 1

Elifas 15 1 – Hiob 16 1 – Bildad 18 1 – Hiob 19 1 – Zofar 20 1 – Hiob 21 1

Elifas 22 1 – Hiob 23 1 – Bildad 25 1 – Hiob 26 1

Hiob 27 1 – Hiob 29 1 – (»Zu Ende sind die Worte Hiobs« 31 40)

Elihu 32 1 – Elihu 34 1 – Elihu 35 1 – Elihu 36 1

Jhwh 38 1 – Jhwhs Aufforderung 40 1 – Hiobs Antwort 40 3

Jhwh 40 6 – Hiobs Antwort 42 1

Hi 3–31 beinhaltet demnach das Wechselgespräch Hiobs mit seinen drei Freunden. Unterschiedlich gesehen wird die Platzierung der ersten Rede Hiobs in Kap. 3, die alternativ auch an den Beginn des ersten Redezyklus gestellt werden kann.³⁴⁹ In den Gliederungen einzeln ausgewiesen ist oft noch das Gedicht über die Weisheit (Hi 28). Formal bildet es jedoch einen integralen Bestandteil der Rede Hiobs in Kap. 27–28.³⁵⁰

Das Gespräch Hiobs mit seinen Freunden lässt sich, wie im Schaubild angezeigt, in drei Redezyklen aufteilen, wobei allerdings ein dritter Beitrag des Zofar fehlt. Einige Ausleger rekonstruieren unter der Annahme einer ursprünglichen »Reinform« die fehlende Rede aus Bestandteilen der anschließenden Hiobreden.³⁵¹ Doch ist es sehr gut möglich, dass gerade mit der strukturellen Unregelmäßigkeit eine Aussage gemacht werden soll. Nicht nur fehlt eine dritte Rede des Zofar, auch die Reden des Elifas werden stetig kürzer, und die dritte Rede Bildads umfasst noch lediglich fünf Verse. Diese formalen Beobachtungen korrespondieren inhaltlich damit, dass die Diskussion sich nicht weiterentwickelt, sondern dass sich im Gegenteil die Fronten verhärten. Es lohnt sich demnach nicht, die immer gleichen Argumente weiter zu wiederholen. Die Lösung für das Dilemma muss von außerhalb kommen.³⁵²

Auf die Wechselrede, die durch den Satz »Zu Ende sind die Worte Hiobs« in 31 40 markant abgeschlossen wird, folgt eine Serie von vier Reden des Elihu. Beendet wird der poetische Teil des Buches durch zwei Reden Jhwhs aus dem Wettersturm, an die sich jeweils eine kurze Antwort des Hiob anschließt.

³⁴⁹ In dem Fall beginnen die drei Zyklen jeweils mit einer Rede Hiobs. So z.B. Clines, *Job*, xxxvif; Whybray, *Job*, 15f. Für die oben angegebene Gruppierung argumentiert Murphy, *Wisdom Literature (FOTL)*, 16; siehe ferner Roy B. Zuck, »Hiob«, in: John F. Walvoord und Roy B. Zuck, Hrsg., *Das Alte Testament: Erklärt und ausgelegt.*, Bd. 1: *1.Mose – 2.Samuel*, Bd. 2: *1.Könige – Hohelied*, Bd. 3: *Jesaja – Maleachi*, 3. Aufl. (Holzgerlingen: Hänssler, 2000), II, 299–386, 300.

³⁵⁰ So auch Whybray, *Job*, 16; 18f.

³⁵¹ Z.B. Hans Wilhelm Hertzberg, *Das Buch Hiob: Übersetzt und ausgelegt* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1950).

³⁵² Gregory W. Parsons, »The Structure and the Purpose of the Book of Job«, in: Roy B. Zuck, Hrsg., *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1992), 17–33, 19; Jürgen Ebach, *Streiten mit Gott: Hiob* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996), Bd. 1, XIII. Ähnlich Robert L. Alden, *Job*, NAC 11 (Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 1993), 23; Horst Dietrich Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1987), 77.

Einen alternativen Strukturansatz präsentiert A. Steinmann. Er versucht, im Buch das durchgehende Vorkommen von Vierergruppen aufzuzeigen.³⁵³ Jede der Vierergruppen verweise den Leser zurück auf den Prolog, in dem die Viererstruktur zum ersten Mal auftrete, und definiere so die Botschaft des Buches mit.³⁵⁴ Doch weder die von Steinmann vorgeschlagene Struktur noch seine Erläuterungen zur hermeneutischen Signifikanz der Struktur sind m.E. überzeugend:

Im Prolog sieht Steinmann nach der Einleitung eine Vierzahl von Szenen, in denen es um das Hiob zugefügte Leid geht, nämlich 1 6-12, 1 13-22, 2 1-6 und 2 7-10. Außerdem verweist er auf die Vierzahl der Unglücksboten in 1 13-22.³⁵⁵ Die letzte Beobachtung trifft zwar zu, doch zusammen mit dem Angriff auf Hiobs Gesundheit ergeben sich insgesamt fünf Schicksalsschläge. Auch besteht m.E. der Abschnitt 1 6 – 2 10 nicht aus vier nebeneinander stehenden Szenen, sondern aus zwei Einheiten, die parallel ausgeformt sind und jeweils mit einer Himmelszene beginnen, an die sich eine Szene auf der Erde anschließt. Von der Formulierung *וַיְהִי הַיּוֹם* und *es geschah eines Tages* in 1 6, 1 13 und 2 1 her ergibt sich sogar eher eine Dreiteilung. So sind die Handlungen im Himmel und auf der Erde in Kap. 1 szenisch voneinander getrennt, in Kap. 2 aber verbunden. Die These, dass die Einleitung eine markante Viererstruktur enthalte, auf die sich nachfolgende Strukturen zurückbeziehen, ist demnach nicht haltbar.

Die Reden Hiobs mit seinen Freunden teilt Steinmann in zwei mal vier Redegänge ein. Was die Reden der Freunde betrifft, ergibt sich das folgende Muster:³⁵⁶

- Redegang 1: Elifas – Bildad – Zofar – Elifas
- Redegang 2: Bildad – Zofar – Elifas – Bildad

Die besondere Konstellation der Sprecher (Elifas am Anfang und Ende des ersten Redegangs usw.), die Steinmann auf die »artistry« des Autors zurückführt,³⁵⁷ ist in Wirklichkeit allerdings ein bloßer Effekt der Interferenz zwischen Dreier- und Viererrhythmus. Dass Hiob in den ersten vier Reden Gott auch direkt anspricht, während dies in den folgenden vier Reden nicht geschieht, ist kein ausreichender Hinweis dafür, dass der Hiob-Autor entgegen dem durch die Überschriften angezeigten Dreier-Schema hier eine 2x4-Abfolge intendierte.³⁵⁸

Dass Elihu vier Reden hält, ist nicht zu bezweifeln. Was die Reden Gottes betrifft, so kommt Steinmann auf die Vierzahl, indem er den normalerweise zum Epilog gerechneten Abschnitt 42 7f mit einbezieht, der allerdings nicht wie die übrigen Reden durch Verwendung des *parallelismus membrorum* poetisch gestal-

³⁵³ Andrew E. Steinmann, »The Structure and Message of the Book of Job«, *VT* 46 (1996), 85–100.

³⁵⁴ Ebd., 95.

³⁵⁵ Ebd., 92.

³⁵⁶ Ebd., 94f.

³⁵⁷ Ebd., 95.

³⁵⁸ Gegen ebd., 94.

tet ist.³⁵⁹ Dabei bleiben die *Inclusio* von 38 2f nach 42 2-6³⁶⁰ und der durch die Buße Hiobs gesetzte Schlusspunkt unberücksichtigt. Auch die Zählung von 40 1f als vollwertige Rede ist zweifelhaft.

Hermeneutisch signifikant könnten die Viererstrukturen m.E. dann sein, wenn sich mit der formalen auch eine inhaltliche Verbindung einstellen würde, z.B. wenn sich vier Reden Elihus auf vier Schicksalsschläge Hiobs beziehen würden o.ä. Dies ist aber nicht der Fall. Der Ansatz von Steinmann kann daher nicht überzeugen.

Ein konzentrischen Aufbau mit Hi 28 als Zentrum sieht D. Dorsay:³⁶¹

1 1 – 2 13	A	prologue: Job's suffering
3 1-26	B	Job's introductory speech: he wishes his birth had never happened
4 1 – 27 23	C	cycle of speeches by Job and his three older friends
28 1-28	D	CENTER: poem about wisdom
29 1 – 37 24	C'	cycle of summation speeches by Job and his younger friend
38 1 – 42 6 B'		God's closing speech: birth and all life is under God's good control
42 7-17	A'	epilogue: Job's suffering reversed

Die Aussage von Kap. 28 steht tatsächlich in engem Zusammenhang mit der Botschaft der Gottesreden und damit des Buches insgesamt. Eine Zentralstellung des Kapitels ließe sich inhaltlich also rechtfertigen. Verschiedene Beobachtungen stehen dem Strukturansatz jedoch entgegen. So ist m.E. die Charakterisierung der Kapitel 29–37 als ein zweiter Redezyklus (C') nicht zutreffend. Die stärker systematisierte Verteidigungsrede Hiobs in Kap. 29–31 eröffnet nämlich keinen neuen Zyklus, sondern schließt vielmehr den vorangegangenen Dialog ab. Dies markiert der Schluss-Satz von Kap. 31 »Zu Ende sind die Worte Hiobs« ebenso wie die ausführliche Einleitung zu Elihus Reden in 32 1-6, die mit den Worten beginnt: »Da hörten die drei Männer auf, mit Hiob zu diskutieren (ענה), weil er sich für gerecht hielt.« Damit ist gezeigt, dass das Wechselgespräch Hiobs mit seinen drei Freunden nicht mit Kap. 27, sondern erst mit Kap. 31 endet.

Als Verbindungen zwischen Kap. 3 und den Kap. 38–42 (B und B') listet Dorsay eine ganze Reihe von verbalen Entsprechungen auf. Inhaltlich antworten Kap. 38–42 aber nicht auf die in Kap. 3 ausgedrückte Todessehnsucht Hiobs, sondern auf die sich in den anschließenden Reden entfaltende Diskussion. Die Argumentationsstruktur des Buches ist daher m.E. mit einem konzentrischen Ansatz nicht angemessen repräsentiert.

(2) Vom Aufbau zur Botschaft: der Ansatz

Wie es von einem Werk der Weltliteratur zu erwarten ist, lässt sich das Thema des Hiobbuches nicht eindimensional erfassen. Vielmehr sind unterschiedliche Ebenen und Gesichtspunkte einer Thematik ineinander verflochten.

³⁵⁹ Ebd., 93f.

³⁶⁰ Auf diese weist Wilhelm Möller, *Grundriß für Alttestamentliche Einleitung* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958), 294, hin.

³⁶¹ Dorsay, *Literary Structure*, 170.

Einige Exegeten bestreiten generell das Vorhandensein einer Gesamtbotschaft. B. Childs z.B. schreibt: »the book seeks to address a wide range of different questions“.³⁶² H. Reventlow beschreibt, vom Blickwinkel der Formkritik aus, den poetischen Teil des Buches als »Patchwork«-Arbeit aus traditionell überlieferten Versatzstücken.³⁶³ Auch nach F. Hesse ist die These eines einheitlichen Leitgedankens nicht haltbar.³⁶⁴ Der gedankliche Hintergrund für diese Ansichten ist der diachrone Ansatz, der die einzelnen Bestandteile des Buches unterschiedlichen historischen Schichten zuordnet.³⁶⁵

Auf der anderen Seite kommen Ansätze, die von dem Vorhandensein einer Gesamtbotschaft ausgehen, zu recht unterschiedlichen Ergebnissen. K. Dell erklärt dies in ihrem Forschungsüberblick³⁶⁶ u.a. damit, dass die unterschiedlichen Interpretationen oft jeweils ein bestimmtes Element des Textes besonders akzentuieren. Die traditionelle Deutung von Hiob als dem frommen Dulder betont z.B. den Prosateil, und darin besonders die Beschreibung von Hiobs Charakter, wogegen der poetische Teil des Buches weitgehend ignoriert wird.³⁶⁷ Entwürfe, die

³⁶² Childs, *Introduction*, 543.

³⁶³ Henning Graf Reventlow, »Skepsis und Klage: Zur Komposition des Hiobbuches«, in: Axel Graupner, Holger Delkurt und Alexander B. Ernst, Hrsg., *Verbindungslinien*, FS W. H. Schmidt (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 281–294.

³⁶⁴ Franz Hesse, *Hiob*, Zürcher Bibelkommentare, AT 14, 2. Aufl. (Zürich: Theologischer Verlag, 1992), 17.

³⁶⁵ Größere Teile, die von einigen Auslegern als sekundär angesehen werden, sind das Gedicht von der Weisheit, die Elihu-Reden wie auch die zweite Gottesrede. Auch insgesamt werden Rahmenerzählung und poetischer Mittelteil redaktionskritisch voneinander geschieden. Z.B. Preuß, *Weisheitsliteratur*, 72ff; ausführlich diskutiert bei Peter Paul Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job*, Studia universitatis S. Thomae in urbe 8 (Rom: Herder, 1978), 18–54; Ferner z.B. Norman H. Snaith, *The Book of Job: Its Origin and Purpose*, Studies in Biblical Theology: Second Series 11 (London: SCM, 1968); Friedrich Horst, *Hiob*, 1. Teilband, BKAT 16/1, 2., durchges. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1969), IX; Hesse, *Hiob*, 17; Karl Heinen, *Der unverfügbare Gott: Das Buch Hiob*, SKKAT 18 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1979), 5–7 u.v.a.

Neuere Ansätze stellen die Ergebnisse der Quellenscheidung oft in Frage oder betonen, dass ungeachtet der Entstehungsgeschichte das Endprodukt als eine literarische Einheit von höchster Güte auftritt. Zu dem Ergebnis, aus der Komposition des Buches entwickle sich letztlich eine Einheit der Botschaft, kommt z.B. Gerhard Wallis, »Das Hiobbuch: Komplexität und Kontingenz«, in: Axel Graupner, Holger Delkurt und Alexander B. Ernst, Hrsg., *Verbindungslinien*, FS W. H. Schmidt (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 413–426, 425. Ein ähnliches Fazit zieht z.B. Whybray, *Job*, 27: »Those who gave it its final form knew what they were doing«. Zur Kunstfertigkeit des Buchaufbaus siehe ferner Meir Weiss, *The Story of Job's Beginning: Job 1–2: A Literary Analysis* (Jerusalem: Magnes, 1983), z.B. 80–82.

³⁶⁶ Katharine J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature*, BZAW 197 (Berlin u.a.: de Gruyter, 1991), 6–56. Für eine Zusammenstellung einer ganzen Reihe unterschiedlicher Interpretationen und ihrer Bewertung siehe auch A. De Wilde, *Das Buch Hiob*, Oudtestamentische Studiën 22 (Leiden u.a.: Brill, 1981), 32–42.

³⁶⁷ Dell, *Sceptical Literature*, 29.

den Tun-Ergehen-Zusammenhang in das Zentrum stellen, stützen sich besonders auf die Dialoge Hiobs mit seinen Freunden.³⁶⁸ Die Interpretation von Hiob als Protestfigur³⁶⁹ basiert vor allem auf den Reden Hiobs im Dialogteil usw.

Für eine Interpretation des Buches Hiob als Gesamtwerk ist es m.E. entscheidend, die Aussagen der einzelnen Strukturelemente in Beziehung zueinander und zum Ganzen zu setzen.³⁷⁰ Dies kann geschehen, indem der Gedankengang bzw. die »Textstrategie«³⁷¹ an den einzelnen Strukturelementen entlang nachvollzogen wird.³⁷² Der Fehler, bestimmte Aussageaspekte einseitig zu betonen, kann so vermieden werden, weil jeder Teil die Rolle bekommt, die ihm innerhalb des literarischen Ganzen zusteht.

Die Gottesreden haben von ihrer Position im Ganzen her einen besonderen Stellenwert für die Gesamtbotschaft des Buches. Gleichzeitig ist dieser Abschnitt in der Forschung in besonderem Maße umstritten. Die Deutung der Gottesreden soll deshalb im Folgenden ausführlicher diskutiert werden.

Schließlich ist auch der geistesgeschichtliche Hintergrund des Buches für die Interpretation zu beachten. Mit diesem soll begonnen werden.

(3) Der weisheitliche Hintergrund des Buches

Den Hintergrund für das Problem des Buches Hiob bildet nach der Meinung vieler Ausleger eine angenommene gerechte göttliche Weltordnung. Diese drückt sich im altvorderorientalischen Weisheitsdenken – zu dem das Buch Hiob unbestreitbar gehört³⁷³ – insbesondere durch den Satz vom Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen aus. Der besagt, dass auf gutes Tun gutes Ergehen folgt wie auch auf böses Tun böses Ergehen. Der Satz wird z.T. als eine der Welt immanente Gesetzmäßigkeit verstanden; im Zusammenhang mit dem Glauben an einen gerechten Gott erwartet man aber auch von Gott, dass er die Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs garantiert.

Doch diese Sicht lässt sich nicht immer mit der erfahrenen Wirklichkeit vereinbaren. Das Gegenbeispiel *par excellence* ist das des leidenden Gerechten. Ausgehend von der Erfahrung unverdienten Unglücks stellt das Buch Hiob daher die Frage nach der Gerechtigkeit der Weltordnung Gottes.³⁷⁴

³⁶⁸ Ebd., 35.

³⁶⁹ Ebd., 44.

³⁷⁰ Dafür, dass jeder Abschnitt einen Teil zur Gesamtbotschaft beiträgt: Zerafa, *Wisdom of God*, 55f.

³⁷¹ Köhlmoos, *Auge Gottes*, bes. 355–358.

³⁷² Dafür plädiert auch Artur Weiser, *Das Buch Hiob: Übersetzt und erklärt*, ATD 13, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 13. Praktisch findet sich dieses Vorgehen bei einer Reihe von Kommentaren, z.B. auch bei Clines, *Job*, xxxix–xlvi.

³⁷³ Zur Definition von Weisheit und Weisheitsliteratur siehe Kap. 4.2.2.

³⁷⁴ Für diesen weisheitlichen Verstehenshintergrund des Buches z.B.: ebd., xxxix; Gustav Hölscher, *Das Buch Hiob*, Handbuch zum AT 17, 2. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1952), 6; Weiser, *Hiob*, 11; Hertzberg, *Hiob*, 5–7. Hubert Junker, *Das Buch Job*, Echter (Würzburg: Echter, 1962), 7; Preuß, *Weisheitsliteratur*, 73f; Bernhard

Einige Forscher sehen hingegen im Buch weniger ein Problem des Denkens als ein Problem der Existenz. Nicht der Grund für das Leid, sondern das Verhalten im Leid sei das zentrale Thema.³⁷⁵ M.E. ist jedoch das Verhalten gegenüber Gott im Leid eine direkte Konsequenz daraus, wie das Leid theologisch eingeordnet wird. Die Verhaltensanweisung der Freunde an Hiob, Buße zu tun, folgt aus ihrer theologischen Einstufung des Leids. Entsprechendes gilt für die Haltung Hiobs. Verstehen und Verhalten bilden eine Einheit, die nicht auseinanderdividiert werden kann.³⁷⁶ Außerdem ist generell zu fragen, inwieweit Hiobs Verhalten überhaupt zur Nachahmung empfohlen werden kann.³⁷⁷ Doch öffnen die Vertreter dieser Ansicht zu Recht den Blick dafür, dass das Buch Hiob keine von der Wirklichkeit losgelöste rein akademische Problematik beinhaltet.

(4) Der Prolog

Der Prolog stellt Hiob als besonders frommen und besonders reichen Mann (1 1-5) und damit als Musterbeispiel für die Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs vor.³⁷⁸ Doch die Situation ändert sich, als Hiob innerhalb kurzer Zeit Familie, Besitz und Gesundheit verliert. Die Ursache dafür ist, dass der Glaube des Hiob geprüft werden soll – ausgelöst vom Satan, der vor Gott behauptet, Hiob sei nur fromm, weil es ihm so gut gehe. Die Einleitung berichtet weiter, dass Hiob die

Lang, »Theologie der Weisheitsliteratur«, in: Eugen Sitarz, Hrsg., *Höre, Israel! Jahwe ist einzig: Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments*, Biblische Basis Bücher 5 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987), 221–238, 227; Victor E. Reichert, *Job: Hebrew Text and English Translation with an Introduction and Commentary* (London u.a.: Soncino, 1976), xviii; Hesse, *Hiob*, 14; Heinen, *Der unverfügbare Gott*, 7; Hans Lubscy, *Das Buch Ijob*, Geistliche Schriftlesung 1 (Düsseldorf: Patmos, 1969), 10f. Den Begriff der Theodizee verwenden Whybray, *Job*, 15; Hans-Peter Müller, »Theodizee? Anschlußerörterungen zum Buch Hiob«, in: ders., *Glauben, Denken und Hoffen: Alttestamentliche Botschaften in den Auseinandersetzungen unserer Zeit*, ATM 1 (Münster: Lit, 1998), 123–153. Umfassend dazu: Gerd Theobald, *Hiobs Botschaft: Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993).

³⁷⁵ Z.B. Georg Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16 (Gütersloh: Mohn, 1963), 549 und Georg Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (Gütersloh: Mohn, 1963), 7; Claus Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler, 2. Aufl. (Stuttgart: Calver, 1977), 27–33.

³⁷⁶ So findet sich z.B. auch in der Einleitung von Preuß beides miteinander verwoben. Preuß, *Weisheitsliteratur*, 73.

³⁷⁷ Siehe dazu unten Abschnitt 9 »Vom Beispiel zur Botschaft«.

³⁷⁸ So auch Clines, *Job*, xxxix. Dass aus heutiger Sicht die Verbindung zwischen Reichtum und Frömmigkeit zu problematisieren sei, vertritt Clines in seinem Artikel David J. A. Clines, »Why Is There a Book of Job, and What Does it Do to You If You Read It?«, in: ders., *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, JSOT Supp 205 (Sheffield: Academic Press, 1995), 122–144.

beiden ihm zugeteilten Prüfungen meisterhaft besteht: »Bei all dem sündigte Hiob nicht« (1 22, 2 10).³⁷⁹

Durch den Blick in die himmlische Ratsversammlung, der dem Leser gestattet wird, erwirbt dieser von Anfang an einen Wissensvorsprung gegenüber den menschlichen Charakteren des Buches. Dieser erzeugt eine besondere Spannung³⁸⁰ beim Weiterlesen und ermöglicht dem Leser eine Beurteilung des nun Folgenden aus einem *quasi* göttlichen Blickwinkel.³⁸¹ – Wie das Thema der Glaubensprüfung in Zusammenhang mit der Gesamthematik des Buches steht, soll unten in Abschnitt 9 weiter untersucht werden.

(5) Die Redegänge Hiobs mit den drei Freunden

Im Dialog mit Hiob argumentieren Elifas, Bildad und Zofar gleichermaßen mit der logischen Umkehrung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Aus dem bösen Ergehen Hiobs können sie nur auf ein böses Tun Hiobs schließen.³⁸² Der Leser weiß, dass die Freunde nicht Recht haben: Hiob war »rechtschaffen und redlich und gottesfürchtig und mied das Böse« (1 1, 1 6, 2 3).

Dementsprechend hält Hiob in seinen Verteidigungsreden an seiner Unschuld fest. Doch auch er ist dem Denkmuster des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verpflichtet. Für ihn besteht die letzte Konsequenz in der Anklage Gottes.³⁸³ Wenn der Tun-Ergehen-Zusammenhang oberstes Prinzip ist, muss schließlich entweder die Integrität Hiobs oder die Integrität Gottes bezweifelt werden (vgl. Hi 40 8).³⁸⁴

Während die Freunde Hiobs vor allem *über* Gott reden, sucht Hiob das Gespräch *mit* Gott, indem er ihn direkt anspricht, ihm sein Leid klagt und ihn zur Stellungnahme auffordert. In dieser Hinsicht heben sich die Reden Hiobs positiv von denen der drei Freunde ab.³⁸⁵

Die abschließenden Reden Hiobs in Kap. 27–31 zeichnen sich gegenüber den vorangegangenen Redebeiträgen durch einen höheren Grad an Systematisierung aus. So kann die Rede 27f als abschließende Abwehr der Position der Freunde

³⁷⁹ Zur Diskussion, inwieweit die Wette zwischen Satan und Gott zu einem heilsgeschichtlichen Paradigma ausgeweitet werden kann, s.u. Abschnitt 9.

³⁸⁰ So William Whedbee, »The Comedy of Job«, in: Yehuda T. Radday und Athalya Brenner, Hrsg., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (Sheffield: Almond, 1990), 217–249, 223. Lubscyk, *Ijob*, 16f, nennt weitere alttestamentliche Erzählungen, die mit diesem auch in der modernen Literatur verbreiteten Spannungseffekt arbeiten.

³⁸¹ Für eine ausführliche literarische Analyse der Einleitung siehe z.B. Weiss, *Job's Beginning*.

³⁸² So Alden, *Job*, 22f; Whybray, *Job*, 17, u.v.a. Zu den unterschiedlichen Nuancen in der Argumentation der drei Freunde siehe Clines, *Job*, xlf; ferner Whedbee, »Comedy of Job«, 226f.

³⁸³ Für eine detaillierte Analyse der Reden Hiobs siehe Clines, *Job*, xlii–xliv.

³⁸⁴ Habel, *Job*, 60.

³⁸⁵ Vgl. Manfred Oeming, »Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob: Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie«, *EvTh* 60 (2000), 103–116, 114.

verstanden werden. In 27¹⁻¹⁰ lehnt Hiob die Position der Freunde noch einmal kategorisch ab;³⁸⁶ in V. 11–23 wendet er die Anklage der Freunde auf diese selbst zurück.³⁸⁷ Die Rede von der Verborgenheit der Weisheit in Hi 28 gehört ebenfalls in den Zusammenhang: Anders als Hiobs Tröster meinen, hat der Mensch keinen freien Zugang zu Weisheit und Verständnis von Gottes Handeln. Der richtige Weg – den auch Hiob beschreitet – ist der der Hinwendung zu Gott selbst.³⁸⁸

Kap. 29–31 schließlich stellt eine systematische Verteidigungsschrift Hiobs dar.³⁸⁹ Zunächst wird die Situation Hiobs in Gegenüberstellung von früher (29) und heute (30) beschrieben, dann folgt eine detaillierte Auflistung von Sünden, die Hiob nicht begangen hat.³⁹⁰ Die Verteidigungsschrift wird in 31³⁵ mit einer Unterschrift beendet, an die sich der Wunsch anschließt, eine ebenso detaillierte Klageschrift vom Rechtsgegner zu erhalten, um sie widerlegen zu können.

(6) Die Reden des Elihu

Elihu spielt eine besondere Rolle im Buch. Im Gegensatz zu den anderen drei Freunden Hiobs wird er weder im Prolog noch im Epilog des Werkes erwähnt. Auch fehlen jegliche Reaktionen auf seine Rede. Von manchen wird als Grund hierfür angeführt, dass es sich bei der Elihu-Rede um einen späteren Einschub handle.³⁹¹ Doch dadurch wird die Frage nach dem Grund für die fehlende Einbettung der Rede lediglich vom Autor auf den Redaktor verschoben, nicht aber beantwortet.

K. Wilcox schlägt eine Lösung für dieses Problem vor, indem er die Frage von 38², »Wer ist es, der den Ratschluss verdunkelt mit Worten ohne Einsicht?« auf Elihu statt wie üblich auf Hiob bezieht.³⁹² Da 38¹ aber Hiob als Angeredeten nennt und da der Text ab 38^{3ff} auf Hiobs Unwissenheit abhebt, ist dies wenig plausibel. Dazu kommt, dass Hiob in 42^{3f} die rhetorische Frage wiederholt und auf seine eigene Unwissenheit bezieht.

Elihu vertritt nach D. Clines den Standpunkt, dass der Zusammenhang von Tun und Ergehen kein blinder Mechanismus sei, sondern ein Kanal, durch den

³⁸⁶ Heinrich Groß, *Ijob*, Neue Echter 13 (Würzburg: Echter, 1986), 96.

³⁸⁷ Davon, dass sich Hiob in 27¹¹⁻²³ selbst widerspreche, kann keine Rede sein. Sich auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang beziehend sagt Hiob hier den falschen Tröstern ihren eigenen Untergang voraus. Mit ebd., 97, gegen Dillard/Longman, *Introduction*, 203.

³⁸⁸ Vgl. Groß, *Ijob*, 99–103.

³⁸⁹ So ebd., 103. Schwienhorst-Schönberger, »Ijob«, 301, bezeichnet Kap. 29–31 als große Abschlussrede.

³⁹⁰ John E. Hartley, »Theology of Job«, in: Willem A. VanGemeren u.a., Hrsg., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Carlisle: Paternoster, 1996), IV, 780–796, 784, schreibt dazu: »this moral standard reaches the highest level known before the Sermon on the Mount«.

³⁹¹ Z.B. Preuß, *Weisheitsliteratur*, 82f.

³⁹² K. G. Wilcox, »Who is this...?<: A Reading of Job 38.2«, *JSOT* 78 (1998), 85–95.

Gott zum Menschen spricht: »Suffering is not so much a mystery; it is more a revelation.«³⁹³ Durch das Leid fordere Gott den Menschen zum Bekenntnis seiner Sünden auf.³⁹⁴ Letztlich bleibt aber auch Elihu dem Schema des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verhaftet. Aufgrund der durch den Prolog erweiterten Perspektive weiß der Leser, dass auch Elihus Deutung den Kern der Angelegenheit verfehlt.³⁹⁵

Der Schlussteil der Rede Elihus (36 22 – 37 24) enthält auch Aussagen, die denen der ab Kap. 38 folgenden Gottesreden sehr ähnlich sind und damit als richtig zu bewerten wären. Allerdings muss gefragt werden, welches Ziel Elihu mit diesen Aussagen verfolgt. Seine Argumentation läuft auf den Punkt zu, Gottes Größe und Gerechtigkeit aufzuzeigen, unter die sich jeder Mensch zu beugen hat (37 23f). Diese an sich richtige Botschaft geht letztlich aber doch nicht über das hinaus, was auch Elifas, Bildad und Zofar äußern (z.B. 11 7-10, 25 2-6).³⁹⁶ Auch Elihus Rede klärt daher trotz einiger positiver Ansätze die Situation Hiobs nicht.³⁹⁷

Welche Bedeutung das Reden Gottes von seiner Schöpfung in Kap. 38ff hat, soll als nächstes untersucht werden.

(7) Die Reden Gottes aus dem Sturmwind

Aus der Position der Gottesreden zum Abschluss des Dialogteils wie auch aus dem besonderen Sprecher folgt, dass die Reden in Kap. 38–41 die für das Buch normative Antwort auf das zur Debatte stehende Problem geben.³⁹⁸ Wie die Antwort lautet, bzw. wie der Inhalt der Rede Gottes überhaupt in Bezug zum Vorangegangenen gesetzt werden kann, ist allerdings nicht offensichtlich.³⁹⁹

Zunächst ist die Tatsache zu beachten, dass Gott zu Hiob redet. Einige Exegeten sehen darin sogar das zentrale Moment des Buches. So schreibt H. Preuß: »Jahwe ist die Antwort.«⁴⁰⁰ R. Alter und H. Rowley sehen in der Theophanie ein

³⁹³ Clines, *Job*, xli.

³⁹⁴ Ebd., xlii.

³⁹⁵ Demgegenüber interpretiert Hertzberg, *Hiob*, 9, die Elihu-Rede als eine eher positiv zu schende Hinführung auf die Rede Gottes.

³⁹⁶ Vgl. Rendtorff, *Theologie*, I, 324.

³⁹⁷ So auch ebd., I, 324.

³⁹⁸ So auch Horst Dietrich Preuß, »Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des Alten Vorderen Orients«, in: Herbert Donner, Robert Hanhart und Rudolf Smend, Hrsg., *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 323–343, 324; Alden, *Job*, 21 u.a. Zu Autoren, die die Botschaft des Autors an anderen Stellen sehen wollen, siehe den Überblick bei Zerafa, *Wisdom of God*, 56–57.

³⁹⁹ Einige unterschiedliche Interpretationsansätze in der Literatur stellt Felix Gradl, »Ijobs Begegnung mit Gott: Anmerkungen zu Ijob 40,6–8.9–14«, in: Friedrich V. Reiterer, Hrsg., *Ein Gott, eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*, FS N. Füglistner (Würzburg: Echter, 1991), 65–82, 67–69, vor.

⁴⁰⁰ Preuß, »Antwort an Hiob«, 342. Ähnlich z.B. Fohrer, »Dialog«, 230; Horst, *Hiob*, XII; Lubczyk, *Ijob*, 16; House, *OT Theology*, 437.

Zeichen der Zuwendung Gottes zu Hiob, der sich in seinem Leid von Gott allein gelassen gefühlt hatte.⁴⁰¹ Dem steht allerdings entgegen, dass Hiob sein Leid an vielen Stellen nicht als Gottesferne empfindet, sondern im Gegenteil als ein Nicht-Ablassen Gottes von ihm (3 23, 6 4, 7 12–20, 9 13.17f.34, 10 8.14–17.20, 12 9, 13 21, 14 3.6.13, 16 7–9 usw.).

Die Begegnung mit Gott ist für Hiob das entscheidende Erlebnis, das ihn zur Einsicht führt. Doch was meint die Aussage Hiobs »Jetzt aber hat mein Auge dich gesehen« (Hi 42 5) genau? M.E. bezieht sie sich nicht auf die bloße Tatsache der Stimme aus dem Sturmwind (die an sich spektakulär genug ist), sondern vor allem auf den *Inhalt* der göttlichen Offenbarung im Wort, der Hiob einen Blick auf bestimmte Aspekte der Schöpfung und damit auf den Charakter Gottes tun lässt.⁴⁰² Daher soll auch unser Blick nun auf den Inhalt der Gottesreden gerichtet werden:

An den Reden Gottes ist zunächst nicht nur bemerkenswert, was gesagt wird, sondern vor allem, was nicht gesagt wird.⁴⁰³ Hiob erfährt weder den Grund seines Leides, noch wird ihm seine Unschuld bestätigt, noch beantwortet Gott die Frage nach der Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Gott redet beinahe ausschließlich von seiner Schöpfung. Er spricht – oft in der Form rhetorischer Fragen – von der Erschaffung der Welt, dann vom Wechsel von Licht und Finsternis, von der Entstehung des Wetters und vom Lauf der Gestirne. Es schließen sich Beschreibungen verschiedener Tiere an. Die zweite Gottesrede schließlich widmet sich den beiden Tieren Behemot und Leviatan, worunter möglicherweise Nilpferd und Krokodil zu verstehen sind.⁴⁰⁴

Wie sind nun diese Aussagen Gottes über seine Schöpfung in Bezug zu dem Problem des Hiobbuches zu setzen – oder pointiert: Was hat Leviatan mit dem Leiden des Gerechten zu tun?

Einige Forscher vertreten eine mythologisch-dualistische Interpretation. Othmar Keel z.B. arbeitet die mythologischen Konnotationen der in den Gottesreden gebrauchten Bilder auf.⁴⁰⁵ Vor allem in Behemot und Leviatan sieht er mythologische Chaoskräfte. Die Reden beschreiben seiner Ansicht nach Gottes Herrschaft über eine »vitale, widerspenstige, wild sich wehrende Welt«, in der Gott das Böse unter Kontrolle halte.⁴⁰⁶ Die Botschaft der Rede sei dementsprechend, dass für

⁴⁰¹ Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 86f. Harold H. Rowley, *Job*, NCBC (London u.a.: Nelson, 1970), 19f.

⁴⁰² Ähnlich de Wilde, *Hiob*, 398; Marvin H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, Anchor Bible 15, 3. Aufl., 11. Druck (Garden City, New York: Doubleday, 1985), 348.

⁴⁰³ Clines, *Job*, xlv.

⁴⁰⁴ Ebd., xlvi. Siehe aber Fred Hartmann, *Das Geheimnis des Leviathan: Gab es feuer-speiende Drachen?* (Berneck: Schwengeler, 1994).

⁴⁰⁵ Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob: Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, FRLANT 121 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).

⁴⁰⁶ Ebd., 156; gefolgt z.B. von Rendtorff, *Theologie*, I, 327.

das Böse in der Welt weder Gott verantwortlich sei (gegen Hiob) noch der Mensch (gegen die Freunde Hiobs).⁴⁰⁷

In der alttestamentlichen Poesie werden nicht selten Motive aus der altvorderorientalischen Mythologie verwendet. Von einer unveränderten Übernahme der damit verbundenen Inhalte kann aber an kaum einer Stelle ausgegangen werden. Im Falle der Gottesrede ergibt sich die Interpretation nicht aus der Übernahme der mythologischen Konnotationen, sondern im Gegenteil aus deren bewusster Umkehrung.⁴⁰⁸ So erringt Horus im Mythos als der »Nilpferd- und Krokodiltöter«⁴⁰⁹ die Kontrolle über die Chaosmächte; nach dem Hiobbuch ist Gott aber nicht der Bezwingler der Chaosmächte, sondern vielmehr der Schöpfer und Erhalter aller dieser Wesen⁴¹⁰ (vgl. Hi 38 36.39.41, 39 5-6.17.29-20.26-27 und speziell zum Behemot Hi 40 15.19).⁴¹¹ Damit schlägt die Aussage der Rede ins genaue Gegenteil um: Das für die Menschen chaotisch Erscheinende steht nicht Gottes Schöpfungsordnung gegenüber, sondern ist Teil davon.⁴¹²

Nach N. Habel zeigt die Gottesrede, dass die Gesetze der Natur a-moralisch sind. In der Natur gebe es keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Das Böse sei in der Schöpfung vorhanden, stehe aber unter Gottes Kontrolle.⁴¹³

Anzufragen ist hier, ob die Beschreibung der freien, wilden und unbezwingbaren Tiere wirklich auf deren Bosheit abzielt. M.E. geht es im Gegenteil darum, dass die wilden Tiere Teil von Gottes *guter* Schöpfung sind.

Davon, dass die Gottesreden Gottes (gute) Schöpfung beschreiben, gehen die meisten Interpretationen aus. Die Frage, auf was die Beschreibung der Schöpfung abzielt, wird allerdings unterschiedlich beantwortet. Einige Exegeten vertreten den Ansatz, dass die Reden vor allem die durch die Thesen der Dialogpartner

⁴⁰⁷ Keel, *Entgegnung an Ijob*, 157. Eine solche mythologisch-dualistische Interpretation der Gottesrede findet sich auch bei Lang, »Weisheitsliteratur«, 229f; Leo G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, JSOT Supp 112 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 261f; Theresia Mende, *Das Buch Ijob*, Geistliche Schriftlesung 14 (Düsseldorf: Patmos, 1993/1994), Bd. 2, 250f.

⁴⁰⁸ So auch Gisela Fuchs, *Mythos und Hiobdichtung: Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen* (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1993), 220.

⁴⁰⁹ Keel, *Entgegnung an Ijob*, 157.

⁴¹⁰ So auch Fuchs, *Mythos und Hiobdichtung*, 219f; 263.

⁴¹¹ Das Fehlen einer klaren Schöpfungsaussage zum Leviatan (vgl. aber Hi 41 25) stellt kein Problem dar: Auch in der ersten Gottesrede wird bei einigen Tieren die Schöpfung durch Gott nicht explizit ausgedrückt. Der Gesamtzusammenhang macht klar, dass es insgesamt um die Schöpfung geht; der Leviatan bildet hierbei keine Sonderkategorie.

⁴¹² Dies ist nach Clines, *Job*, xlvi, der Kernpunkt der Gottesreden.

⁴¹³ Habel, *Job*, 65f. Ähnlich Roy B. Zuck, »A Theology of the Wisdom Books and the Song of Songs«, in: ders., Hrsg., *A Biblical Theology of the Old Testament* (Chicago: Moody, 1991), 207-255, 225, der vom »Chaos« im Leben Hiobs eine Verbindung zu den Chaosmächten in der Schöpfung zieht.

gestörte Ordnung zwischen Schöpfer und Geschöpf zurechtrücken,⁴¹⁴ d.h. die Rolle und Kompetenz des Schöpfers wird gegenüber der Rolle des Geschöpfes abgegrenzt.

P. Ritter-Müller stellt die erste Gottesrede unter das Textthema »Kennst du die Welt?«⁴¹⁵ Im Gegensatz zu der metaphorischen Vereinnahmung der Schöpfung durch Hiob stelle die Gottesrede die Schöpfung in ihrem So-Sein hin.⁴¹⁶ Hiob soll begreifen, dass auch er ein Geschöpf Gottes sei, wie sie in der Rede beschrieben würden.⁴¹⁷ V. Kubina spricht sogar davon, dass Hiob sich in diesem Zusammenhang mit dem Leviatan vergleichen solle.⁴¹⁸

Doch der Vergleich wirkt befremdlich. Zwar ist Hiob wie der Leviatan ein Geschöpf Gottes, doch die weiteren Attribute, die bei der Beschreibung des Leviatan betont werden, wie Pracht, bedrohliche Stärke, Unbezwingbarkeit usw., ergeben auf Hiob bezogen wenig Sinn. Insgesamt ist es fraglich, ob die Gottesreden in ihrer Kernaussage wirklich auf die Geschöpflichkeit des Menschen abzielen. Bezeichnend für die Reden ist, dass der Mensch in ihnen gerade *nicht* Teil an der Schöpfung hat⁴¹⁹ – im offensichtlichen Gegensatz zur Rolle des Menschen z.B. in den Schöpfungshymnen Ps 8 und Ps 104.

Es geht in der Gottesrede nicht um die Frage, ob der Mensch Geschöpf ist, sondern ob er Schöpfer ist bzw. sich von seiner Kompetenz her mit dem Schöpfer messen kann. Die wilden, unbezwingbaren und für den Menschen »unnützen« Geschöpfe werden nicht beschrieben, um dem Menschen zu zeigen, dass er dazugehört, sondern vielmehr um ihm die Unergründlichkeit und Unbeherrschbarkeit der Schöpfung durch den Menschen vor Augen zu führen.

Mit der anderen Seite der Aussage, nämlich »(Nur) Gott ist der Schöpfer« wird hingegen sicher ein zentraler Punkt der Rede erfasst. So demonstriert nach Artur Weiser die Gottesrede vor allem die Größe Gottes, angesichts derer der Mensch sich zunächst in den Staub neige.⁴²⁰ Durch die Tatsache, dass Gott sich dem Menschen zuwende, werde dieser anschließend wiederum erhöht.⁴²¹ Vergleichbar dazu ist die z.B. von Eaton geäußerte Ansicht, die Gottesrede betone vor allem die Freude, die Schönheit und die Wunder der Schöpfung, die zur Anbetung Gottes führten.⁴²²

⁴¹⁴ Formulierung nach Veronika Kubina, *Die Gottesreden im Hiobbuch: Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1 – 42,6*, Freiburger Theologische Studien 115 (Freiburg u.a.: Herder, 1979), 151.

⁴¹⁵ Petra Ritter-Müller, *Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob: Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39*, ATM 5 (Münster u.a.: Lit, 2000), 279.

⁴¹⁶ Ebd., 280. So auch Westermann, *Hiob*, 110f.

⁴¹⁷ Ritter-Müller, *Kennst du die Welt?*, 280f.

⁴¹⁸ Kubina, *Gottesreden*, 151; 154.

⁴¹⁹ Darauf weist z.B. auch Preuß, *Weisheitsliteratur*, 80, hin.

⁴²⁰ Weiser, *Hiob*, 22.

⁴²¹ Ebd., 22.

⁴²² John H. Eaton, *Job*, Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1985 (Sheffield: JSOT Press, 1992), 47.

Doch geht die Aussage der Gottesreden noch über das bisher Gesagte hinaus. Um dies aufzuzeigen, soll noch einmal ein genauerer Blick auf die Art und Weise geworfen werden, wie die Schöpfung in den Reden Gottes dargestellt wird.

Mit D. Clines lassen sich die rhetorischen Fragen und Beschreibungen der Gottesreden in drei aufeinanderfolgenden Gruppen fassen:⁴²³

a) rhetorische Fragen, die ausdrücken, dass Hiob bei der Schöpfung der Welt nicht anwesend war, dass nicht er, sondern Gott die Welt erschaffen hat, und dass Hiob daher viele Dinge nicht wissen kann (38 4-11);

b) rhetorische Fragen, die ausdrücken, dass Hiob an der Welterhaltung, dem täglichen »Management« der Welt, ebenfalls keinen Anteil hat (v.a. 38 12-38);

c) rhetorische Fragen und Beschreibungen zu wilden Tieren (38 39 – 39 30, 40 15 – 41 26) mit den folgenden Aussagen: Es ist nicht der Mensch, der sich um den *Löwen*, *Raben* und *Steinbock* kümmert – so wie etwa ein damaliger Bauer sich um seine Nutztiere kümmern würde – sondern Gott (38 39 – 39 4). Der *Wildesel* und der *Wildstier* sind für die Freiheit geschaffen; über Versuche des Menschen, sie für sich nutzbar zu machen, würden sie nur spotten (39 5-12).⁴²⁴ Beinahe schon humoristisch dargestellt ist das Verhalten des *Straußen*, der nach ganz eigenen und für den Menschen unergründlichen Gesetzen funktioniert.⁴²⁵ Seine Flügel benutzt er nicht zum Fliegen, seine Brut beschützt er nicht, sein Verstand ist klein – aber rennen kann er schneller als ein Pferd (39 13-18). Die Kraft, der Stolz und die Kampfeslust wurden dem *Pferd* von Gott gegeben, nicht vom Menschen (39 19-25). Auch die Lebensweise von *Habicht* und *Geier* kommt nicht aus menschlicher Weisheit oder Macht, sondern von Gott (39 26-30). *Behemot* und *Leviatan* schließlich sind zwei gewaltige und majestätische Geschöpfe Gottes, die sich ebenfalls allen menschlichen Versuchen, sie unter Kontrolle zu bringen oder gar nutzbar zu machen, entziehen (40 15 – 41 26).⁴²⁶

Die Aussage der Gottesreden lässt sich mit den folgenden vier antithetisch formulierten Sätzen zusammenfassen:

Nicht der Mensch hat die Welt erschaffen, sondern Gott.

Nicht der Mensch lenkt den Lauf der Welt, sondern Gott.

Nicht der Mensch hat die vollkommene Einsicht in die Welt, sondern Gott.

Das Schöpfungswerk Gottes ist prachtvoll und gewaltig, gleichzeitig aber für den Menschen unergründlich und unkontrollierbar.⁴²⁷

Der Schlüssel zum Verständnis der Rede Gottes im Kontext des Hiobbuches besteht m.E. in der Analogsetzung dieser Aspekte der natürlichen Weltordnung

⁴²³ Clines, *Job*, xlvf.

⁴²⁴ Vgl. Martin Remus, *Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch: Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie*, BEATAJ 21 (Frankfurt a.M. u.a.: Lang, 1993), 87-90.

⁴²⁵ So formuliert Snaith, *Job*, 39.

⁴²⁶ Ebd., 41f.

⁴²⁷ Ähnlich de Wilde, *Hiob*, 18; Alter, *Art of Biblical Poetry*, 110; Cyril S. Rodd, *The Book of Job* (London: Epworth, 1990), 90.

mit der von Gott gegebenen moralischen Weltordnung.⁴²⁸ Die wilden Tiere, Gottes große Schöpfungswerke wie Behemot und Leviatan, bleiben für den Menschen geheimnisvoll, der Zweck ihrer Existenz bleibt verschlossen. Genauso gilt dies für Gottes moralische Weltordnung: Vieles in ihr kann der Mensch nicht verstehen. Mit dem Leiden des Gerechten ist es demnach wie mit dem Leviatan: Nur Gott weiß, warum es beides gibt.⁴²⁹ Hiob hat kein Recht darauf, dass sein Leiden erklärt wird, genauso wenig wie er das Recht darauf hat, dass ihm der Sinn des Behemots erklärt wird. Und schon gar nicht hat Hiob die Kompetenz, Gottes Regiment zu hinterfragen. Er kann aber darauf vertrauen, dass Gott seine Welt in Weisheit lenkt, und dass in seinem Plan auch Hiobs Leid einen Sinn hat.⁴³⁰

Die Schöpfung erhält damit im Hiobbuch die dialektische Funktion, Gott zu offenbaren und ihn gleichzeitig zu verhüllen, indem sie die Erhabenheit und die Fremdheit der Schöpfung und damit auch Gottes dem Menschen gegenüber zum Ausdruck bringt.⁴³¹

⁴²⁸ So Clines, *Job*, xlvi; Robert Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies* (New York City: Jewish Theological Seminary, 1978), 560; Dillard/Longman, *Introduction*, 205. Wenn die Verbindung zur moralischen Weltordnung nicht gezogen wird, dann kann die Verneinung der menschlichen Teilhabe an der Schöpfung nur noch wie folgt interpretiert werden: Der Mensch sei in Gottes Augen bedeutungslos; die menschliche Sorge um Gottes Gerechtigkeit habe für Gott keine Bedeutung. So Whybray, *Job*, 24.

⁴²⁹ Nach Clines, *Job*, xlvi.

⁴³⁰ Ebd., xlvi. Diese Interpretation findet sich bei einer Reihe von Autoren. Groß, *Ijob*, 7, formuliert: »Wenn Gott alle Geschöpfe in einer dem Menschen undurchschaubaren Weisheit ins Dasein stellt, wenn er ihre Geschichte nach seinem unerforschlichen weisen Plan lenkt, dann steht auch das vermeintliche Unrecht Gottes an Ijob in Gottes Plan«. Fohrer, »Dialog«, 229, spricht von der »Paradoxie von sinnvoller Ordnung und letzter Undurchschaubarkeit ... die doch nur scheinbar besteht und auf der Uneinsichtigkeit von Gottes Willen und Tun beruht.« Vgl. auch Fohrer, *Studien zu Hiob*, 22; 117. Nach Müller, »Theodizee?«, 151, ist die Botschaft der Gottesreden, »daß Gott ... für seine Machtausübung allein kompetent ist.« Preuß, *Weisheitsliteratur*, 80, formuliert: »Gottes Weltordnung übersteigt alles menschliche Verstehen und Erfassen. Alles hat in Gott sein Zentrum, nicht aber im fragenden und anklagenden Menschen.« Felix Gradl, *Das Buch Ijob*, Neuer Stuttgarter Kommentar: AT 12 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 28f, schreibt: »Kosmos und Schöpfung sind in ihrer Abgründigkeit dem Menschen unzugänglich. Sie sind aber trotz ihrer chaotischen Momente ... fest in der Hand Gottes und werden von ihm mit Sorgfalt und Umsicht gelenkt.« Weitere Autoren: Jerry A. Gladson, »Job«, in: Leland Ryken und Tremper Logman III, Hrsg., *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1993), 230–244, 236; John E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988), 46; Hölscher, *Hiob*, 6; Rendtorff, *Theologie*, I, 330f; Rowley, *Job*, 20; Wallis, »Hiob«, 423–426; Weiser, *Hiob*, 242; Hans-Jürgen Zobel und Karl-Martin Beyse, *Das Alte Testament und seine Botschaft: Geschichte, Literatur, Theologie*, 2. Aufl. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1984), 245; Zuck, »Hiob«, 370f.

⁴³¹ Vgl. Remus, *Menschenbildvorstellungen*, 85; Köhlmoos, *Auge Gottes*, 352; Rodd, *Job*, 90. Die Schöpfung wirkt hier als Kritik der Weisheit, nicht als ihre Grundlage. Preuß, »Antwort an Hiob«, 340.

(8) Der Epilog

Der Schluss des Buches beschreibt die Wiederherstellung von Hiobs Gesundheit und seines früheren Reichtums. Die Verdoppelung des Besitzes kann nach Ex 22³ im Sinne einer Wiedergutmachung aufgefasst werden.⁴³² Was auf den ersten Blick wie ein schlichtes und folgerichtiges *Happy-End* wirkt, führt bei genauerem Hinsehen zu einem theologischen Paradoxon. Gott stellt nämlich am Ende genau die Gerechtigkeit wieder her, von der Hiob lernen musste, dass er sie nicht von ihm fordern kann. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang, dessen Gültigkeit im Dialogteil verneint wurde, ist am Ende doch gültig.

Clines erfasst diesen Sachverhalt über das Konzept der Dekonstruktion.⁴³³ Er richtet sich dabei nach einer operationalen Definition von Jonathan Culler: »To deconstruct a discourse is to show how it undermines the philosophy it asserts«.⁴³⁴ Die »Philosophie« des Hiobbuches ist dementsprechend die Ablehnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Diese wird durch den Epilog des Buches »unterminiert«, d.h. sie wird unterschwellig verneint.⁴³⁵

Damit von Dekonstruktion gesprochen werden kann, muss nach Clines eine Inkonsistenz vorliegen, die unterschwellig ist.⁴³⁶ Die Unterschwelligkeit ist sicher gegeben – anzufragen ist allerdings, ob wirklich eine Inkonsistenz vorhanden ist. Eine Aussöhnung der beiden Standpunkte könnte beispielsweise mit der Erklärung erfolgen, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang im Prinzip gültig sei, zeitweise aber aufgehoben werden könne. Eine andere – für das Buch eher angemessene – Antwort ist die, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang zwar gilt, dass er aber nur einen kleinen Teil des göttlichen »Systems« einer gerechten Weltordnung ausmacht, das insgesamt wesentlich komplexer und für den Menschen im Ganzen nicht einsehbar ist.⁴³⁷

Gegenüber der klassischen Logik hat das Konzept der Dekonstruktion allerdings den Vorteil, dass der Aspekt der Ambiguität, des In-der-Schwebe-Haltens, des Nicht-Wissens des Menschen besser beschrieben werden kann. Gerade hier liegt ja ein besonderes Merkmal des Hiobbuches: Die Antwort Gottes auf die Diskussion zum Tun-Ergehen-Zusammenhang ist ja gerade die, dass er darauf keine Antwort gibt.

Der Epilog zeigt, dass Gott am Ende die Gerechtigkeit wieder herstellt. Daneben korrigiert er den aus dem Dialog vielleicht fälschlicherweise entstandenen Eindruck, der Tun-Ergehen-Zusammenhang sei in Bausch und Bogen zu verwer-

⁴³² So z.B. Francis I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC 13 (Leicester u.a.: Inter-Varsity, 1974), 293.

⁴³³ David J. A. Clines, »Deconstructing the Book of Job«, in: ders., *What Does Eve Do To Help: And Other Readerly Questions to the Old Testament*, JSOT Supp 94 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 106–123.

⁴³⁴ Ebd., 107.

⁴³⁵ Ebd., 108; 112.

⁴³⁶ Ebd., 107; 114.

⁴³⁷ Ebenso Hartley, »Theology of Job«, 788.

fen. Der Leser, der sich, durch die Himmelsszene informiert, auf der sicheren Seite wähnte und die Diskussion der Freunde von oben herab kritisieren konnte, wird im Epilog nun seinerseits eines Besseren belehrt.⁴³⁸ Mit Clines ist das Fazit zu ziehen: »The problem with the dogma of retribution ... is not that it is wrong, but that it is a dogma.«⁴³⁹

Der Epilog enthält noch eine weitere Schwierigkeit, nämlich in der Bewertung der Rede Hiobs in Hi 42 7 im Vergleich mit 38 2 und 42 2-6. Während Gott Hiob zuerst vorwirft: »Wer ist's, der den Ratschluss verdunkelt mit Worten ohne Verstand?« (38 2), und Hiob anschließend diesen Vorwurf annimmt und Buße tut (42 2-6), heißt es in 42 7 plötzlich, Hiob habe »recht geredet«.

Um diese Diskrepanz aufzulösen, bietet die Forschung eine ganze Reihe von Vorschlägen, die M. Oeming darstellt.⁴⁴⁰ Oeming selbst bietet eine neue, ansprechende Lösung an, indem er in 42 7 die Wendung **כִּי לֹא דָבַרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה** nicht wie üblich übersetzt mit »denn ihr habt nicht recht von mir geredet«, sondern mit »denn ihr habt nicht recht zu mir geredet«.⁴⁴¹ Die Übersetzungsvariante hat, wie Oeming aufzeigt, grammatikalisch gute Argumente für sich und wird auch durch die alten Übersetzungen gestützt. Hiob zeichnet sich demnach nicht durch den Inhalt seiner Rede positiv gegenüber den Freunden aus, sondern dadurch, dass er sich überhaupt an Gott gewendet hat. »Hiob hat zwar gegen Gott geredet und darin hat er sich verrannt und geirrt, aber er hat auf Gott hin gesprochen, und dafür empfängt er das Lob Gottes.«⁴⁴² Die Freunde Hiobs hingegen verfehlen sich darin, dass sie über Gott theoretisieren, anstatt für oder mit Hiob vor Gott zu treten.⁴⁴³

(9) Vom Beispiel zur Botschaft

Dem Buch zufolge ist Hiob eine historische Person.⁴⁴⁴ Seine Geschichte wird jedoch nicht primär aus historiographischem Interesse erzählt, sondern um der theologischen Fragestellung des leidenden Gerechten willen. Das Buch Hiob schildert demnach einen Einzelfall, um daraus eine allgemein gültige Botschaft zu entfalten. Um diese Botschaft formulieren zu können, muss geklärt werden, welche Aspekte der Situation Hiobs auf den Allgemeinfall zu übertragen sind und welche nicht. Da das Buch nicht explizit beschreibt, wie die Übertragung von staten gehen soll, muss dies indirekt aus der Logik des Buches und aus dem Kontext erschlossen werden. Prinzipiell sind drei Abstufungen möglich:

⁴³⁸ Gladson, »Job«, 237.

⁴³⁹ Clines, »Deconstructing«, 123.

⁴⁴⁰ Oeming, »Ihr habt nicht recht geredet«, 104–112.

⁴⁴¹ Ebd., 112f.

⁴⁴² Ebd., 114; Oeming führt in diesem Zusammenhang auch das »contra deum in deum« M. Luthers an.

⁴⁴³ Ebd., 114.

⁴⁴⁴ Vgl. innerbiblisch Hes 14 14.20, Jak 5 11.

- a) Ein berichteter Aspekt gilt nur für den Fall des Hiob und ist nicht zu verallgemeinern.
- b) Ein berichteter Aspekt ist zu verallgemeinern und gilt für einige, nicht aber für alle Fälle.
- c) Ein berichteter Aspekt ist zu verallgemeinern und gilt für alle Fälle.

Die folgenden Aspekte stehen zur Diskussion:

1. Das Buch Hiob handelt insgesamt vom Problem des für den Menschen unbegründbaren Leides. Das zentrale Thema der Gottesreden ist, wie oben gezeigt, dass der Mensch die Gründe für Gottes Handeln nicht durchschauen kann. In der Einleitung wird dennoch ein Grund für das Leiden Hiobs angegeben, nämlich der einer Glaubensprüfung. Dieser Grund ist demnach aber *nicht auf alle Fälle* zu übertragen.

Der Blick in die himmlische Welt wird dem Leser nicht deshalb gestattet, damit er das Handeln Gottes erklären kann, sondern damit er einmal aus göttlicher Perspektive miterleben kann, wie wenig fruchtbar menschliche Erklärungsversuche sind, und daraufhin lernt, sich selbst mit Spekulationen über das Handeln Gottes zurückzuhalten.⁴⁴⁵ Außerdem darf er wissen: Bei Gott gibt es einen Grund für mein Leid, auch wenn ich ihn normalerweise (wie Hiob) nicht kenne. – Jede andere Deutung der Einleitung, die Gottes Handeln insgesamt doch durchschaubar machen würde, würde die Aussage der Gottesreden aushebeln.

Dieser Punkt ist gegenüber einer Position zu betonen, die das in der Himmelszene Geschilderte zum Deuteschema für das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Satan insgesamt erhebt. Die Menschen haben dieser Ansicht zufolge vor allem die Aufgabe, durch (unbelohnte) Frömmigkeit Gottes Herrschaftsanspruch über die Welt gegenüber Satan zu rechtfertigen.⁴⁴⁶ Doch wahrer Glaube ist nicht Mittel zum Zweck, er dient weder dem Wohlergehen des Menschen noch der Rechtfertigung Gottes durch den Menschen; sondern die Beziehung zwischen Mensch und Gott im Glauben hat ihr Ziel in sich selbst. Zu beachten ist hierbei auch, dass das Buch Hiob innerhalb der Hebräischen Bibel nicht den Status hat, das theologische Rahmenparadigma für das Verhältnis Gott–Mensch zu liefern. Diese Aufgabe kommt vielmehr dem Pentateuch zu.

In diesem Zusammenhang ist auch die Interpretation von H. Lamparter anzusprechen. Dieser geht davon aus, dass Hiob seine Prüfung nicht bestanden habe, da er Gott angeklagt habe. Der wirklich gerechte Mensch sei noch nicht gefunden, der Streit zwischen Gott und Satan um Gottes Ehre noch nicht entschieden.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ M. Oeming kritisiert – auch im Hinblick auf die aktuelle Theologie – das nichtrelationale Reden über Gott, das »alle Gottrede in ›das im Himmel unerträgliches Gottesgeschwätz‹ verwandelt. Ebd., 116, unter Verwendung eines Zitates von H. Timm.

⁴⁴⁶ *Erkenntnis, die zu ewigem Leben führt* (Selters, 1995), 70–79; vgl. Lothar Gassmann, *Die Zeugen Jehovas: Geschichte – Lehre – Beurteilung* (Holzgerlingen: Hänssler, 1996), 181.

⁴⁴⁷ Lamparter, *Buch der Sehnsucht*, 13–20.

Die Deutung Lamparters ist vor allem in christologischer Hinsicht ansprechend. Dennoch begeht auch er den Fehler, die Aussage der Himmelszene zum umfassenden Deuteschema zu erheben und die Botschaft der Gottesrede damit auszuhebeln. Auch seiner Ansicht, Hiob habe die Prüfung nicht bestanden, ist zu widersprechen:

In seinen Anklagen gegenüber Gott geht Hiob mitunter recht weit. Möglicherweise ist ihm in einzelnen Aussagen eine gewisse Respektlosigkeit anzulasten. Gott bezichtigt Hiob in seiner Reaktion aber keiner Sünde, er verwirft die Rede Hiobs lediglich in intellektueller Hinsicht (38 2). Entscheidend ist in jedem Falle, dass Hiob, wie oben dargelegt, die ganze Zeit über an Gott festhält, seine Anfragen an ihn richtet und ihn nicht etwa verwirft. Die Prophezeiung Satans, dass Hiob Gott »ins Angesicht fluche« (1 11, 2 5), erfüllt sich nicht. Dass Hiob die Glaubensprüfung nicht bestanden habe, ist schließlich auch von 42 7 her stark zu bezweifeln.⁴⁴⁸

Dass Gott die Wette gegen Satan gewonnen hat, sieht z.B. auch Clines. Seiner Interpretation nach ist damit die Frage, ob es echte, d.h. von Belohnung unabhängige Frömmigkeit gebe, ein für alle Mal positiv beantwortet. Er schließt daraus aber auch, dass mit Hiob tatsächlich *der einzige Fall* vorliege, bei dem ein Mensch aus diesem Grund zu leiden gehabt hätte.⁴⁴⁹ Der Argumentation kann aber widersprochen werden, wenn man davon ausgeht, dass es Gott und Satan nicht um das Prinzip der echten Frömmigkeit an sich ging, sondern um die Echtheit der Frömmigkeit Hiobs.

Auch wenn die Wette zwischen Gott und Satan nicht zum universalen Erklärungsmuster erhoben werden darf, ist das Thema der Glaubensprüfung dennoch mehr als nur ein wahllos herausgegriffenes Beispiel dafür, dass Leiden auch andere Gründe haben kann als die durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang definierten. Der Prolog zeigt nämlich ein dem Tun-Ergehen-Zusammenhang innewohnendes Dilemma auf. Einerseits ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang die exakte Beschreibung dessen, was von einem in der Welt handelnden allmächtigen und gerechten Gott zu erwarten wäre, andererseits birgt gerade dieser Zusammenhang seitens der Menschen die Gefahr einer oberflächlichen und nur am persönlichen Vorteil orientierten Rechtschaffenheit (*do ut des*). Um die Echtheit der menschlichen Rechtschaffenheit prüfen zu können, muss Gott paradoxer Weise seine eigene Gerechtigkeit aussetzen.

2. Oben schon diskutiert wurde der Gültigkeitsbereich des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Das Buch lässt die Möglichkeit offen, dass die Ursache für Leid *in manchen Fällen* auch Sündhaftigkeit sein kann. Die These von F. Andersen hingegen, dass die Freunde Hiobs im Prinzip Recht hatten und nur für den speziellen Fall des Hiob irrten, führt diesen Punkt zu weit – ansonsten wäre die Inten-

⁴⁴⁸ Dafür, dass Hiob vor und während der Prüfung voll auf Gott vertraute und recht vor ihm lebte, argumentiert auch Hartley, »Theology of Job«, 782; ähnlich Rendtorff, *Theologie*, I, 328.

⁴⁴⁹ Clines, »Deconstructing«, 118.

tion des Hiobbuches darauf beschränkt, eine historische Kuriosität ohne jeden paradigmatischen Charakter zu überliefern, und die Gottesreden wären wiederum ihrer umfassenden Bedeutung beraubt.⁴⁵⁰

3. Grundsätzlich besteht die Frage, inwieweit Hiob überhaupt als Beispiel für das Verhalten des Menschen im Leid dienen kann. Schließlich heißt es: »Es gibt keinen wie ihn auf Erden!« (1 8).⁴⁵¹ Auf die Position Hiobs, frei von Schuld zu sein, wird sich heute niemand ehrlicherweise stellen können. Doch ein relatives Missverhältnis zwischen Tun und Ergehen, besonders im Vergleich des eigenen Ergehens mit dem anderer, ist auch heute beobachtbar. So ist der schwarz-weiß dargestellte Fall Hiobs ein von Streuungen bereinigtes Beispiel, aus dem Schlüsse für den »dunkelgrau-hellgrau« darzustellenden Alltagsfall gezogen werden können.⁴⁵²

Die Frömmigkeit Hiobs hat selbstverständlich Vorbildcharakter. Seine Haltung in der Diskussion ist demgegenüber nur mit Abstrichen auf den Allgemeinfall übertragbar. Zu bedenken ist hier nicht nur, dass Hiobs Unschuldsbeteuerungen sich nur von seiner buchstäblich unvergleichlichen Frömmigkeit her rechtfertigen, sondern auch, dass er in seinen Anklagen sehr weit geht und seine Worte am Ende teilweise zurücknehmen muss (38 1-2, 42 3-6).

4. Dass Gott am Ende die volle Gerechtigkeit herstellt, ist nach alttestamentlichem und gesamtbiblischem Verständnis *in allen Fällen* zu erwarten. Dies gilt trotz der berechtigten Kritik an der Verabsolutierung des Satzes von Tun und Ergehen. Der Buchschluss kann dementsprechend im Sinne einer Vertrauensbekundung auf Gottes Gerechtigkeit trotz fehlender Einsicht in sein Regiment verstanden werden.

(10) Die Botschaft des Hiobbuches

Die Antwort des Buches Hiob auf die Frage der Gerechtigkeit von Gottes Weltordnung angesichts unverdientem Leides lautet demnach wie folgt:

1. Wenn ein Mensch leidet, hat das einen Grund bei Gott (Prolog).
2. Das Leid, das den Einzelnen trifft, ist *nicht* unmittelbar mit dessen sündhaftem Verhalten zu begründen (gegen Elifas, Bildad und Zofar). Auch die Ansicht, dass Gott den Menschen durch Leid generell auffordern will, Sünde zu bekennen, ist *nicht* korrekt (gegen Elihu).
3. Der Leidende und seine Tröster sollen nicht über Gott und sein Handeln theoretisieren, sondern sich direkt an Gott wenden (Hiob; Epilog in 42 7).
4. Ursache, Sinn und Zweck des Leides sind für den Menschen oft nicht zu verstehen, ebenso wie der Sinn vieler Dinge in Gottes Schöpfung für den Menschen nicht zugänglich ist. Der Mensch kann die Größe Gottes und die Weis-

⁴⁵⁰ Gegen Andersen, *Job*, 70f.

⁴⁵¹ Auf dieses Problem weist Clines, »Deconstructing«, 120, hin.

⁴⁵² Nach Rendtorff, *Theologie*, I, 311f, ist Hiob vor allem darin »exemplarisch«, dass in ihm »gleichsam das ›Menschliche‹ zu seiner äußersten Zuspitzung« kommt.

heit seiner Herrschaft nicht erfassen und ist daher nicht in der Position, Anklage gegen Gott zu erheben. Der Mensch soll sich von einem falschen Mittelpunktenden lösen. Der Mensch kann darauf vertrauen, dass Gott das Regiment über die Welt weise führt (Gottesrede; teilw.: gegen Hiob).

5. Der Mensch kann darauf vertrauen, dass Gott letztlich die Gerechtigkeit in vollem Umfang herstellt (Epilog).

Die Botschaft des Buches in Kurzform: Wenn ein Mensch von schwerem Leid getroffen wird, sollen weder er noch seine Tröster vorschnell auf scheinbar geistliche Erklärungsmuster zurückgreifen. Es gilt, die Größe Gottes zu respektieren und sich der eigenen Uneinsichtigkeit in Gottes Tun bewusst zu sein. Der Leidende kann sich aber mit seinen Klagen an Gott wenden und darauf vertrauen, dass Gott die ganze Welt nach seinem weisen Plan lenkt – in diesem Plan hat auch das Leid seinen Sinn – und dass Gott am Ende die volle Gerechtigkeit herstellen wird.

3.3.4 Die Ordnungen Gottes verstehen und leben: Das Buch der Sprüche

(1) Der Aufbau des Sprüchebuches – zur Abgrenzung der Hauptteile

Der hebräische Text des Sprüchebuches⁴⁵³ lässt sich aus den im Text enthaltenen Überschriften in sieben Hauptteile gliedern.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Forschungsüberblicke: Roger N. Whybray, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study*, History of Biblical Interpretation Series 1 (Leiden u.a.: Brill, 1995); James L. Crenshaw, »The Wisdom Literature«, in: Douglas A. Knight und Gene M. Tucker, Hrsg., *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Nachdr. d. 1. Aufl. (Philadelphia: Fortress, 1986), 369–407; J. A. Emerton, »Wisdom«, in: G. W. Anderson, *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Oxford: Clarendon, 1979), 214–237 u.a.

⁴⁵⁴ Victor Avigdor Hurowitz, »The Seventh Pillar: Reconsidering the Literary Structure and Unity of Proverbs 31«, *ZAW 113* (2001), 209–218, 218, vermutet, dass die sieben Hauptteile mit den »sieben Säulen« in 9 1 gemeint sind, auf denen das »Haus« der Weisheit ruht. Diese Interpretation kommt nur dann in Frage, wenn man Kap. 9 mit zu den jüngsten Texten des Buches rechnet oder einen redaktionellen Eingriff in 9 1 annimmt. Patrick W. Skehan, *Studies in Israelite Wisdom and Poetry*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 1 (Washington DC: Catholic Biblical Association, 1971), 9ff, versucht hingegen, sieben Abschnitte in Kap. 2–7 zu identifizieren.