

Gottes Antwort aus dem Sturmwind : Hi. 38-41

Autor(en): **Fohrer, Georg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **18 (1962)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878850>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gottes Antwort aus dem Sturmwind, Hi. 38—41

1.

Die Auseinandersetzung Hiobs mit seinen Freunden über das ihm aus unbekanntem Gründen geraubte Glück seines Lebens, die zugleich ein mittelbares Bemühen um eine Auseinandersetzung mit dem deswegen angeklagten Gott enthält, bleibt nach mehrmaligem Redewechsel offensichtlich ohne befriedigendes Ergebnis. Lediglich die Lehre der Freunde hat Hiob als unzutreffend erwiesen. Doch auch er selber hat, wie der Hiobdichter erkennen läßt, nicht recht; seine maßlosen Anklagen gegen Gott zeigen seinen Irrtum. So ist die existentielle Frage nach dem rechten *Verhalten im Leide*, die das Thema des ganzen Buches bildet, *unbeantwortet* geblieben. Die letzten Reden der planvoll aufgebauten und sich zuspitzenden Auseinandersetzung kehren zu den anfänglichen Argumenten zurück, der Redestreit dreht sich im Kreise. Daher ist von weiteren Überlegungen keine Lösung des Problems zu erhoffen; nur *Gott selbst* kann sie herbeiführen, wie Hiob es so oft gewünscht hat. Darum bemüht er sich endgültig um die unmittelbare Auseinandersetzung mit Gott in einer persönlichen Begegnung.

Auf die Verwirklichung dieses Wunsches, die in der Antwort Gottes dann freilich anders als in der von Hiob erwarteten Art erfolgt, führen die Reden Hiobs in Kap. 29–31 hin. Sie als Anhängsel an den Redestreit mit den Freunden zu betrachten und demgemäß als «Schlußreden» zu bezeichnen, bedeutet ein grundlegendes Mißverständnis¹. Vielmehr dienen sie dazu, das Auftreten Gottes *vorzubereiten* und herbeizuführen, auch wenn man dies nicht nur damit begründen sollte, daß es «die ästhetische Logik verlangt»². Der grundlegende Wunsch Hiobs nach einem Leben voll des früheren Segens wird durch die Gegenüberstellung des Einst (Kap. 29) und

¹ Das Mißverständnis ist durch die in Kap. 32–37 folgenden Reden des Elihu begünstigt, wenn nicht gar hervorgerufen worden. Aber diese Reden sind zweifellos zu einem späteren Zeitpunkt in die Hiobdichtung eingefügt worden und zerreißen den Zusammenhang zwischen Kap. 29–31 und 38–42. Vgl. zu den Reden im einzelnen G. Fohrer, Die Weisheit des Elihu (Hi 32–37): Arch. f. Or.forsch. 19 (1959/60), S. 83–94.

² G. Hölscher, Das Buch Hiob (2. Aufl. 1952), S. 73.

Jetzt (Kap. 30) beleuchtet. Der Reinigungseid (31, 1–34. 38–40) soll die Voraussetzung dafür schaffen, daß er verwirklicht werden kann, und die Herausforderung Gottes (31, 35–37) soll das Mittel zur Verwirklichung sein. Der einleitende Wunsch und die abschließende Herausforderung Gottes, die die Reden umrahmen³, fassen sie zu einer großen Einheit zusammen und legen es nahe, sie als Hiobs «Herausforderungsreden» zu bezeichnen. Der Wunsch nach einem segensvollen Leben soll durch die Auseinandersetzung mit Gott erfüllt werden, der eben dazu herausgefordert wird. Das Verhalten des Leidenden ist dadurch gekennzeichnet, daß er das Glück wieder erlangen zu können glaubt, sobald er dem herausgeforderten Gott seine Unbescholtenheit darlegen kann. Dabei überschreitet Hiob wieder jedes Maß. Prometheisch will er Gott sein Glück entreißen, titanisch tritt er ihm in ungebrochenem Siegesbewußtsein entgegen.

Demnach besteht eine enge sachliche Beziehung zwischen den Herausforderungsreden und der Antwort Gottes an Hiob, ohne daß darüber die Beziehungen zu den vorhergehenden Reden, die ja mittelbar auch schon auf eine Auseinandersetzung mit Gott zielten, unbeachtet bleiben sollten. Hiob schildert den Wandel seines Daseins vom Glück zum Elend in Aufnahme seiner früheren Klagen. Er spricht den Eid zum Erweis seiner Unschuld, nachdem er ihn gegenüber den Freunden dreimal vorbereitet hat (21, 6–34; 23, 10–12; 27, 2–6), und nimmt ein letztes Mal die Wünsche und Versuche auf, Gott zum Einschreiten zu bewegen oder eine Begegnung mit ihm herbeizuführen. Der Reinigungseid mit der Herausforderung Gottes ruft denn auch als letzter und stärkster Versuch tatsächlich das Auftreten Gottes hervor. Eben darauf sind die Reden in Kap. 29–31 ausgerichtet, auch wenn sie den Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Freunden nicht außer acht lassen.

Ebenso deutlich ist der formgeschichtliche Zusammenhang der Herausforderungsreden mit der Antwort Gottes und dem abschließenden Wort Hiobs. Sie folgen dem Vorbild der Klagepsalmen, in denen der Beter oft die «Erzählung» seiner Not und die eidliche Beteuerung seiner Unschuld vorbringt⁴. Der Erzählung liegt dabei

³ 31, 35–37 bilden einen deutlichen Abschluß, so daß 31, 38–40 keinesfalls auf diese Verse gefolgt sein können, sondern vorher eingeordnet werden müssen. Ob ihr ursprünglicher Platz hinter V. 34 war, muß freilich dahingestellt bleiben.

⁴ Vgl. im einzelnen H. Gunkel & J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (1933), S. 215f. 238. 251.

das Motiv des «Einst und Jetzt» zugrunde, das dem Leichenlied entstammt (vgl. Klg. 1, 1; 2, 1. 15; 4, 1f. 5. 7f.)⁵. Der Erweis der Unschuld bezweckt, entweder durch ein kultprophetisches Orakel die Erhörung und Heilszusage zugesprochen zu erhalten oder im Rechtsverfahren das Ritual eines Gottesurteils auszuführen. Freilich hat sich der Hiobdichter nicht allzu eng an diese Schemata angeschlossen, da er sich nicht in den herkömmlichen Formen der Frömmigkeit bewegt, sondern dem Kultus offenbar gleichgültig gegenübersteht, und da er Hiob nicht ein wirkliches Gerichtsverfahren, sondern die persönliche Begegnung mit Gott und dessen Eingreifen wünschen läßt. Sein Hiob erwartet nicht in passiver Haltung ein an oder über ihn ergehendes Jahweorakel, sondern richtet in 31, 35–37 eine rechtliche Herausforderung an Gott, die wiederum nicht ein Gottesurteil im Rechtsverfahren⁶, sondern in bildhafter Verwendung ein Einschreiten Gottes bezweckt. Ungeachtet dessen entsprechen die Schilderung seines Elends und der Reinigungseid den Vorgängen, die den Psalmen oder dem Rechtsverfahren zugrunde liegen.

Ganz entsprechend hängt die Antwort Gottes an Hiob mit dessen Herausforderungsreden zusammen. Im Rahmen der Klagepsalmen entspricht sie nach der Erzählung der Not und der eidlichen Beteuerung der Unschuld dem anschließend ergehenden Jahweorakel⁷. Das folgende Wort Hiobs hat seine formale Parallele in den Schlußworten der Psalmeter, die dem Dank oder der Gewißheit der Erhörung Ausdruck geben. Im Rahmen des Rechtsverfahrens hat der als Frevler beschuldigte Hiob nach seinem Reinigungseid die rechtliche Herausforderung an Gott gerichtet, dem nunmehr das Gottesurteil folgen müßte. Diesem entspricht die Antwort Gottes, während das Schlußwort Hiobs wiederum die Aneignung durch den Rechtsuchenden darstellt.

Auch aus anderen als diesen formalen Gründen bildet die Antwort Gottes einen unabtrennbaren Bestandteil der Hiobdichtung. So zielen die mehrfachen Wünsche und Versuche Hiobs, Gott zum

⁵ Vgl. H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (1923), S. 99. 179.

⁶ So H. Richter, *Studien zu Hiob* (1959), S. 108–110.

⁷ Zur rechtlichen Bedeutung des Orakels in Ägypten vgl. O. Kaiser, *Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Ägypten: Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgesch.* 10 (1958), S. 193–208.

Einschreiten zu bewegen oder eine Begegnung mit ihm herbeizuführen, die in 31, 35–37 ihren letzten und stärksten Ausdruck gefunden haben, unausweichlich auf ein wirkliches Erscheinen und Auftreten Gottes in der Hiobdichtung hin. Wie Gott zum Verhalten Hiobs Stellung nimmt, wird damit keineswegs im voraus festgelegt; aber daß er es tut, ist eine zwingende Notwendigkeit, auf die sowohl der Dialog als auch Hiobs Herausforderungsreden hinführen.

Schließlich ist aus theologischen Gründen eine Stellungnahme Gottes erforderlich. Nachdem die Freunde sich als unfähig erwiesen haben, mit ihrer herkömmlichen Theologie den aufbegehrenden Hiob zu widerlegen und über das rechte Verhalten zu belehren, müßte sonst das zweifellos ebenso irrige Verhalten Hiobs als richtig erscheinen. Der Hiob des Dialogs und der Herausforderungsreden würde dem Leser als der Mensch hingestellt, der sich im Leide richtig verhält und dadurch von Gott seine Wiederherstellung erträgt (42, 10). Diese Auffassung entspricht jedoch weder dem alttestamentlichen Glauben überhaupt noch den Absichten des Hiobdichters, der Hiob anderenfalls einen eindeutigen Sieg über die Freunde hätte davontragen lassen müssen, während er die Auseinandersetzung ergebnislos enden läßt und damit die Grundlage für Herausforderungsreden und Gottesantwort schafft.

2.

Ungeachtet der genannten engen Beziehungen der Antwort Gottes und der ihr folgenden Worte Hiobs zu anderen Teilen der Hiobdichtung wird ihre *Ursprünglichkeit* sehr unterschiedlich beurteilt. Erst recht gilt dies für ihren anzunehmenden *Umfang*. Seit der ersten Anzweiflung ihrer Echtheit⁸ haben sich die Stimmen gemehrt, die sie ganz oder zum überwiegenden Teil dem Hiobdichter absprechen⁹. Freilich scheinen die Gründe nicht sehr gewichtig. Die Bemerkung in 31, 40 b, «Zu Ende sind die Worte Hiobs», weist nicht

⁸ M. Vernes, Bulletin critique de la religion juive: Rev. de l'hist. des rel. 1 (1880), S. 232; G. L. Studer, Das Buch Hiob (1881).

⁹ Vgl. im einzelnen die Angaben bei C. Kuhl, Neuere Literarkritik des Buches Hiob: Theol. Rundschau N.F. 21 (1953), S. 264–266. Dagegen rechnen E. Sellin, Das Hiobproblem (1919); P. Dhorme, Le Livre de Job (1926); N. Peters, Das Buch Job (1928), damit, daß der Hiobdichter selbst die Reden später hinzugefügt hat.

auf den Schluß des ganzen Buches hin¹⁰, in dem ja nicht Hiob allein geredet hat, sondern bildet eine redaktionelle Unterschrift zu dem allmählich entstandenen Komplex von Kap. 26–31. Verschiedenheiten des Stils gegenüber den früheren, unbestritten ursprünglichen Reden¹¹ lassen sich erst in den späteren Erweiterungen der Gottesantwort (40, 15–41, 26) feststellen¹². Die andere Art der Lyrik, die sich freilich nicht in deskriptiver Form erschöpft¹³, ist durch die Verwendung bestimmter formgeschichtlicher Elemente bedingt, auf die noch zurückzukommen sein wird. Das inhaltliche Argument aber, daß die Antwort Gottes keine Lösung des Problems bringe und keine Antwort auf Hiobs Fragen erteile¹⁴, geht von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß im Buche Hiob das Problem der Theodizee behandelt werde, während es sich tatsächlich um das existentielle Problem des Verhaltens des Menschen im Leide handelt; mit dem Verhalten Hiobs aber befaßt sich die Antwort Gottes.

Schon die als Rahmenerzählung des Buches verwendete Hioblegende hat ein Gotteswort enthalten. Es ist vorausgesetzt, wenn in 42, 7 von «diesen Worten» Jahwes an Hiob gesprochen wird, während im vorliegenden Hiobbuch die die Wende bezeichnenden Worte Hiobs vorausgehen. Das alte Gotteswort ist durch die Gottesantwort des Hiobgedichts ebenso ersetzt und verdrängt worden wie die Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Verwandten und Bekannten durch den Dialog zwischen ihm und seinen Freunden¹⁵. Nur die Einleitung zum alten Gotteswort hat der Dichter

¹⁰ M. Jastrow jr., *The Book of Job* (1920), S. 67f. Vgl. auch H. Hackmann, *Das wahre Gesicht des Buches Hiob*: *Ned. Theol. Tijdschr.* 19 (1930), S. 30; D. B. Macdonald, *The Hebrew Literary Genius* (1933), S. 27.

¹¹ Jastrow (A. 10), ebd.; W. E. Staples, *The Speeches of Elihu* (1925).

¹² Vgl. auch S. R. Driver & G. B. Gray, *The Book of Job* (1921, ²1950), S. XLVIII, 352 (für 40, 6–41, 26). Die der Gottesrede ähnlichen Bilder und Wendungen in den Elihu-Reden, die Peters (A. 9), S. 30*, aufzählt, sprechen nicht gegen die Ursprünglichkeit der Gottesrede, sondern für die Abhängigkeit der später entstandenen Elihu-Reden von jener.

¹³ Macdonald (A. 10), S. 30.

¹⁴ E. Shillito, *The Sequel of Job: The Expos. 21* (1921), S. 420; P. Claudel, *Das Buch Job* (1948), S. 23.

¹⁵ Vgl. G. Fohrer, *Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob*: *Vet. Test.* 6 (1956), S. 249–267; *Überlieferung und Wandlung der Hioblegende*: *Festschr. F. Baumgärtel = Erlanger Forschungen A 10* (1959), S. 41–62.

in 38, 1 verwertet. Wie in der Rahmenerzählung bzw. in den berichtenden Teilen erscheint in diesem Vers der Gottesname Jahwe; daß er aus dem Sturmwind redet, paßt eher zur alten Hioblegende als zum Gottesbild des Gedichts. Ebenso entspricht das 'ät-'ijjôb, das an sich entbehrt werden könnte, dem Stil des Prologs (1, 9; 2, 2b. 4; Name mit 'äl in 1, 7f. 12; 2, 6).

Nimmt man die Antwort Gottes als notwendig an, so erhebt sich die schwierigere Frage nach Umfang und Abgrenzung der Rede und der folgenden Worte Hiobs. Im überlieferten Text liegen zwei Gottesreden und zwei Hiobantworten vor. Die erste Gottesrede umfaßt 38, 1–40, 2; dabei weist 40, 2 eine besondere Einleitung in 40, 1 auf, die 38, 1 entspricht. Darauf antwortet Hiob in 40, 3–5. Die zweite Gottesrede, die die Einleitung und den ersten Redevers aus 38, 1. 3 bezogen hat, umfaßt 40, 6–41, 26, die folgende Hiobantwort 42, 1–6.

Man hat an der Doppelheit dieser Reden und Antworten vielfach festgehalten¹⁶. Die Doppelheit der Gottesreden hat man durch die Einteilung in Antwort und Vision Gottes¹⁷, durch Kennzeichnung der zweiten Rede als Siegeslied nach dem Zurückweichen Hiobs¹⁸ oder formal durch die Verwendung verschiedenen Materials seitens des Dichters¹⁹ erklären wollen. Für die Doppelheit der Hiobantworten hat man zwischen Hiobs Stillschweigen (40, 5) und Umkehr (42, 6)²⁰ oder zwischen Hiobs Zurückweichen und Bekehrung²¹ unterschieden. Oder man hat die Doppelheit für berechtigt gehalten, weil erst die zweite Gottesrede den Hiob ganz durchdringe²² und noch mehr auf seine Anmaßung eingehe²³ oder weil nach dem Hinweis auf die Größe und Weisheit des Schöpfers in der ersten Rede nun die zweite Hiob auffordere, das Weltregiment zu ergreifen und es besser als Gott zu machen²⁴. Doch diese und ähnliche Erklärungen sind nicht stichhaltig und gehen in gekünstelter Weise über die Schwierigkeiten hinweg. Daß die beiden Ab-

¹⁶ Vgl. dazu Kuhl (A. 9), S. 268f.

¹⁷ M. Devine, *The Story of Job* (1921), S. 244.

¹⁸ A. Lefèvre, *Job: Dict. de la Bible*, Suppl. 4 (1949), S. 1085.

¹⁹ E. Robin, *Job: La Sainte Bible* (ed. A. Clamer), IV (1949), S. 705.

²⁰ Peters (A. 9), S. 461f.; H. Lamparter, *Das Buch der Anfechtung* (1951), S. 238.

²¹ H. Bückers, *Das Buch Job* (1939), S. 486.

²² W. Kelly, *Gods hand in het lijden* (1931), S. 110ff.

²³ J. H. Kroeze, *De hand op den mond* (1949), S. 125.

²⁴ A. Dillmann, *Hiob* (4. Aufl. 1891).

schnitte 40, 15–24 und 40, 25–41, 26 spätere Erweiterungen bilden, ist höchst wahrscheinlich. Sind sie aber nicht ursprünglich, so wird sogleich die zweite Gottesrede in Frage gestellt, weil von ihr – abgesehen von 40, 6–7, die aus 38, 1. 3 übernommen sind – nur 40, 8–14 übrigbleiben. Das ist angesichts der umfangreichen ersten Rede viel zu wenig und rechtfertigt nicht die gegenüber 40, 3–5 ausführlichere und wichtigere Antwort Hiobs in 42, 1–6. Ferner gibt nach 40, 3–5 Hiob seine Sache auf und erklärt, nunmehr schweigen zu wollen. Danach wäre eine neue Gottesrede nicht mehr erforderlich und der vorwurfsvolle Abschnitt 40, 8–14 bloße Nörgelei²⁵. Aber auch Hiobs zweite Antwort in 42, 1–6 stünde im Widerspruch zu seiner ersten Erklärung. Außerdem gehört der durch die erste Hiobantwort abgetrennte Vers 40, 2 sachlich und strophisch zu 40, 8–14. Seine Abtrennung durch den Einschub der Hiobantwort zog sowohl eine eigene Überschrift in 40, 1 (da mit 39, 30 nicht zu verbinden) als auch eine besondere Einleitung für 40, 8–14 nach sich; erst dadurch entstand der Eindruck zweier Gottesreden. Vor allem muß die Theophanie, von der 38, 1 spricht, im Ganzen des Hiobbuches einmaligen Charakter tragen. Wie zwei Antworten Hiobs unmöglich sind²⁶, so kann nach der vorhergehenden Anrufung Gottes nur ein einziges Orakel oder ein einziges Gottesurteil ergehen²⁷. Die Doppelheit von Reden und Antworten ist also erst nachträglich zustande gekommen. Sie beruht teils auf den Erweiterungen des Textes in 40, 15–41, 26, teils auf der Einwirkung des Grundsatzes mehrerer Reden der Beteiligten, der im Dialog herrscht.

Angesichts dessen hat sich eine andere Anschauung gebildet, die wegen des gleichförmigen Aufbaus der Reden – vor allem in Einleitung und Widerruf – zwei parallele Überlieferungen annimmt: A in 38, 1–40, 5 und B in 40, 6–14; 42, 1–6. Von ihnen, die zwei «in sich wertvolle, in der Fülle ihrer Gesichte und der Gewalt ihrer Sprache hochstehende Dichtungen» seien²⁸, kann freilich nur eine ursprünglich sein. Meist wird die Form A als ursprünglich betrach-

²⁵ A. S. Peake, *Job: The Century Bible* (1905).

²⁶ K. Fullerton, *The Original Conclusion of the Book of Job: Zs. altt. Wiss.* 42 (1924), S. 120.

²⁷ Ein zweites Jahweorakel kommt nur in Frage, wenn auf das durch die Klage hervorgerufene erste Orakel eine neue Klage folgt, wie es in Jer. 14, 15–22; 15, 1–2 nach 14, 7–9. 10–16 und in Hab. 1, 12–17; 2, 1–4 nach 1, 2–4. 9–11 der Fall ist.

²⁸ H. Schmidt, *Hiob* (1927), S. 52.

tet²⁹, seltener die kürzere Form B³⁰. Jedoch wird nicht einsichtig, wieso es zu einer solchen parallelen Überlieferung kommen konnte. Die Gleichförmigkeit, die nur in den Einleitungen zu beobachten ist, beruht auf der Wiederholung von 38, 1. 3 in 40, 6f. nach dem Einschub der Hiobantwort (40, 3–5). Und 40, 6–14 sind weder überflüssig noch eine eigene Rede, sondern entsprechen als Schlußteil der Einleitung 38, 2–3, wie auch die Herausforderungsreden Hiobs vom einleitenden Wunsch und der abschließenden Herausforderung Gottes umrahmt sind; die Gottesrede zeigt den gleichen Aufbau.

Keinesfalls ist die Lösung darin zu suchen, daß man den ursprünglichen Abschluß lediglich in der Gotteserscheinung 38, 1 erblickt, durch die Hiob volles Genüge getan werde³¹. Nach den umfangreichen Reden wäre dieser Schluß zu knapp und ohne den nötigen Nachdruck, zumal die Gotteserscheinung nur angedeutet und nicht geschildert wird. Ferner besagt eine Gotteserscheinung als solche noch nichts, sondern erhält ihre Bedeutung erst durch das göttliche Wort; nicht die Vision, sondern das Wort ist entscheidend. Auf ein Gotteswort weist 38, 1 denn auch ausdrücklich hin: Gott «spricht» aus dem Sturmwind. Genau so setzt die viel ältere Hioblegende dergleichen voraus; ihren Hinweis in 42, 7 hat der Hiobdichter beibehalten, weil er selbst ebenfalls eine Gottesrede für nötig erachtete.

Gegenüber den bisher erörterten Anschauungen ist nach dem Aufbau des Ganzen und der formgeschichtlichen Struktur mit *einer* Gottesrede und *einem* im Anschluß daran erfolgenden Worte Hiobs zu rechnen³². Die Gottesrede umfaßt nach der Überschrift in 38, 1 einen kurzen einleitenden Teil in 38, 2–3, einen mehrfach geglie-

²⁹ C. Siegfried, *The Book of Job* (1893); Fullerton (A. 26), ebd.; J. Lindblom, *La composition du Livre de Job* (1945), S. 92; Driver & Gray (A. 12), S. 348f. (unter Beibehaltung beider Hiobantworten).

³⁰ O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (2. Aufl. 1956), S. 563f. E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God* (1938), S. 205, vermutet in Hi. 40, 6–14 das Kernstück der im übrigen verlorengegangenen echten Gottesrede; R. Marcus, *Job and God: Rev. of Rel. 14* (1949), S. 5–29, hält 40, 7–14 für einen Teil des ursprünglichen Schlusses.

³¹ Nach Schmidt (A. 28), S. 52, vor allem Kuhl (A. 9), S. 270f.

³² So oft seit G. Bickell, *Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs*: Wien. Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. 6 (1892)–7 (1893), passim; *Das Buch Hiob* (1894). Im einzelnen bestehen vor allem in der Beurteilung von 40, 2. 8ff. kleine Unterschiede; vgl. R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (1941), S. 675; Kuhl (A. 9), S. 269.

dernten ausführenden Teil in 38, 4–39, 30 und einen an die Einleitung anknüpfenden Schlußteil in 40, 2. 8–14. Die Antwort Hiobs darauf liegt in 40, 3–5; 42, 2–3. 5–6 vor, wenn man die neue Überschrift in 42, 1 und die beiden Glossen in 42, 3 a a. 4 ausscheidet. Nach ihrer Zusammenfügung ergibt sie eine in sich geschlossene Einheit. Denn 40, 4a steht mit 42, 2–3 und 40, 4b–5 mit 42, 5–6 in Beziehung.

Die Erweiterungen, die zur Teilung der Antwort Gottes in zwei Reden und des Bekenntnisses Hiobs in zwei Worte geführt haben, liegen in den Abschnitten über das Nilpferd in 40, 15–24 und das Krokodil in 40, 25–41, 26 vor. Diese ausführlichen zoologischen Beschreibungen stehen auf einer anderen Ebene und verwenden teilweise einen anderen Wortschatz als die eigentliche Gottesrede. Die für diese kennzeichnenden Fragen finden sich selten, und ihre den Leser bedrängende Art fehlt gänzlich. Die beiden beschriebenen Tiere stehen in keiner Beziehung zu Palästina, während die Beispiele der Gottesrede den Besonderheiten des Landes entsprechen. Sie können auch nicht als verhüllter Hinweis auf das Geschichtshandeln Gottes verstanden werden³³; abgesehen davon, daß sie sich dafür nicht eignen, ist der Hiobdichter an keiner Stelle mit dem sogenannten Geschichtshandeln Gottes befaßt. Insgesamt sind die beiden Abschnitte weder mit der Antwortrede Gottes noch mit dem folgenden Wort Hiobs verknüpft.

Anders dürfte es sich trotz mannigfacher Bedenken mit dem Abschnitt über das Straußenweibchen in 39, 13–18 verhalten. Daß er in der Septuaginta fehlt, erlaubt freilich keinen Rückschluß auf seine Ursprünglichkeit, da die Septuaginta den Hiobtext oft und stark gekürzt hat. Befremdlich ist aber, daß er weder die der Gottesrede eigentümlichen Fragen noch die Anrede an Hiob enthält und umfangreicher als die übrigen kleinen Abschnitte über die Naturerscheinungen und Tiere ist. Jedoch fehlen auch in anderen Strophen der Gottesrede die Fragen (39, 23–25) oder die Anrede an Hiob (38, 8–11. 26–30; 39, 5–8); ebenso sind weitere Verse in verschiedenen Strophen von rein beschreibender Art (38, 14–15;

³³ Erwogen, aber abgelehnt von C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob* (1956), S. 92f. Der sekundäre Charakter des zweiten Liedes im Hiobbuch wird auch daraus ersichtlich, daß es aus zwei ursprünglich selbständigen Liedern zusammengesetzt ist: 40, 25–41, 4 und 41, 5–26.

39, 3–4. 7–8. 20b. 21–22. 23–25. 29–30)³⁴. So ist die entsprechende Komposition einer Strophe nicht von vornherein auszuschließen. Für die Ursprünglichkeit ist anzuführen, daß ein späterer Einschub an gerade dieser Stelle schwer zu begründen ist und der Aufbau des Mittelteils der Gottesrede nach zweimal vier Strophen über die unbelebte Natur anscheinend ebenfalls zweimal vier Strophen über die Tierwelt voraussetzt und damit die Strophe über das Straußenweibchen neben den Strophen über das Pferd und den Falken erfordert. Dann muß die sechsversige Strophe allerdings um zwei Verse erweitert worden sein, da die übrigen Strophen stets nur vier Verse umfassen. In der Tat ist nicht nur V. 17, der von Gott in der dritten Person und von der fehlenden Weisheit statt der Schnelligkeit spricht, ein späterer Zusatz, sondern offenbar auch V. 15, der ebenfalls auf die mangelnde Klugheit hinweist. Diese beiden Verse haben in einem späteren Überlieferungsstadium ein zweites Motiv in die Strophe eingetragen, die zunächst der Schnelligkeit der Strauße gewidmet war. In der verkürzten Form wird man die Strophe für ursprünglich halten dürfen.

3.

Die Antwort Gottes aus dem Sturmwind, die in theophanieartiger Weise ergeht, nimmt als Ganzes im Zusammenhang mit den Herausforderungsreden Hiobs den Platz eines Jahweorakels oder Gottesurteils ein. Doch ist sie nicht eindeutig positiv oder negativ gehalten und spricht weder eine verheißende Zusage noch ein vernichtendes Urteil aus. Dadurch unterscheidet sie sich vom herkömmlichen Jahweorakel oder Gottesurteil. Ferner ist sie weder ein indirekter Hymnus auf Gott, den Herrn der Natur und Geschichte³⁵, noch ironische Belehrung oder Prüfung³⁶. Vielmehr stellt sie, wie Einleitungs- und Schlußteil zeigen, der Form nach eine *Streitrede* dar.

³⁴ Beschreibende Elemente finden sich ferner in den vorwiegend temporalen, finalen und konsekutiven Nebensätzen in Hi. 38, 7. 8b. 13. 26f. 30. 34b. 35a β –b. 38. 40. 41b.

³⁵ Westermann (A. 33), S. 85.

³⁶ Diese Auffassung läge im weiteren Verfolg der Ausführungen von G. von Rad, Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit: Vet. Test. Suppl. 3 (1955), S. 293–301.

Als solche ist sie eine große Frage an Hiob, die ungeachtet imperativischer und beschreibender Formen bis zum Schluß Frage bleibt; auch die Imperative haben durchweg fragende Funktion³⁷. Die Fragen haben den Zweck, den Gefragten seines Irrtums zu überführen, und stellen ihn vor die Aufgabe, sein falsches Verhalten aufzugeben und ein richtigeres einzunehmen.

Im Zusammenhang des Hiobbuches klärt die Gottesrede die beiden Fragen, die sich aus den Herausforderungsreden Hiobs ergeben: Gott findet sich zwar zur Begegnung bereit und stellt sich zur Auseinandersetzung, so daß der Wunsch Hiobs erfüllt wird. Aber die Antwort Gottes lautet anders, als Hiob und die Freunde erwartet haben. Nach der Theologie der Freunde hätte sie darin bestehen müssen, daß Gott den Frevler zerschmettert und das Gericht vollzieht, das sie ihm angedroht haben. Gott handelt nicht in dieser Weise und spricht damit bereits ein Urteil über die Theologie der Freunde (vgl. später 42, 7). Ebenso wenig billigt er das Verhalten Hiobs im Leide; gleich die ersten Worte zeigen, daß er es nicht anerkennt (38, 2–3). Vielmehr führt er dem Hiob das Unsinnige seines Verhaltens vor Augen, indem er ihm die Weltordnung aufzeigt und ihn auf die zahlreichen Beispiele hinweist, die alle menschliche Einsicht und alles menschliche Können übersteigen (38, 4–39, 30)³⁸. In vier Abschnitten, von denen jeweils zwei enger zusammengehören, ist die Rede von der Erschaffung und Kenntnis der Welt als eines Kosmos, von der Lenkung der Welt, von der Erfüllung der natürlichen Bedürfnisse der Tierwelt und von der Verleihung der Eigenschaften und Fähigkeiten der Tiere. All dies steht unter der Frage, ob Hiob über eine solche Einsicht und ein solches Können verfügt, daß er dergleichen weiß und vermag. Daher greift der Schluß diese grundlegende Frage auf. Wer Gott zurechtweisen will, müßte wie Gott selber sein (40, 2. 8–10) und der Aufforderung nachkommen

³⁷ Vgl. dazu G. Fohrer, *Form und Funktion in der Hiobdichtung*: Zs. Deutsch. Morg. Ges. 109 (1959), S. 31–49.

³⁸ Vgl. Eißfeldt (A. 30), S. 574. Daß die Gottesrede daneben und vor allem Gottes Gerechtigkeit seinen Geschöpfen gegenüber feiert, sein heilsames, segnendes Zugekehrtsein, und daß dies im Sinne der Dichtung auch wirklich eine Antwort auf Hiobs Frage bedeutet, wie G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (1957), S. 415, behauptet, besagt wesentlich mehr, als der Text enthält. Hiob wird nicht eine heilvolle Antwort erteilt, sondern eine Aufgabe gestellt.

können, seinerseits das Weltregiment zu ergreifen und eine ihm genehme Weltordnung durchzusetzen, d. h. im Falle Hiobs: die Hochmütigen und Frevler niederzuwerfen und den aus ihrem Glück entstehenden Anstoß (vgl. 21, 1–34) zu beseitigen (40, 11–14). Demjenigen, der Gottes Einsicht und Können nicht besitzt, ziemt ein anderes Verhalten, als Hiob es lebt. Daraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit und – da er entgegen der herkömmlichen Theologie von Gott nicht einfach zerschmettert und vernichtet worden ist – auch die Möglichkeit, von seinem bisherigen Verhalten zu lassen und zu einem diesem Gott gemäßen Verhalten umzukehren. Darin liegt die große Aufgabe, die die Gottesrede ihm stellt. Die Ansatzpunkte zu ihrer Bewältigung werden darin sichtbar, daß eine persönliche Begegnung Hiobs mit Gott zustande kommt und daß die Gottesrede mehrfach auf ähnliche Paradoxien hinweist, wie Hiob sie in seinem Leben beklagt.

4.

Die von der *Überschrift* 38, 1 eingeführte Gottesrede weist als ersten kurzen, jedoch inhaltlich besonders wichtigen Teil die *Einleitung* 38, 2–3 auf. Formal ist sie von den Elementen der Parteireden vor der Rechtsgemeinde bestimmt. Sie enthält den Verweis des einsichtslosen Gegners (V. 2) und die Vorladung oder Aufforderung zur Antwort auf die folgende Streitreden (V. 3). Zugleich zeigt die Wahl der Ausdrücke den Einfluß der Weisheitslehre; es handelt sich eigentlich um ein Streitgespräch der Weisen, das wie vor Gericht ausgetragen wird.

Die Überschrift ist gegenüber den üblichen Formeln vor den Reden Hiobs und seiner Freunde erweitert. Außer dem Gottesnamen Jahwe, der nur in den prosaischen Sätzen und Teilen des Hiobbuches verwendet wird, begegnet der Name des Angeredeten und die nähere Kennzeichnung des Sprechens Gottes «aus dem Sturmwind». Da Gott in den meisten Theophanieschilderungen in Begleitung der Mächte des Unwetters auftritt, soll die Erwähnung des Sturmwindes darauf hinweisen, daß die Gottesrede an Hiob im Zusammenhang einer Theophanie erfolgt (daher kann Hiob in 42, 6 vom Schauen Gottes reden), 38, 1:

Da antwortete Jahwe dem Hiob aus dem Sturmwind und sprach.

Daß Hiob nach dem Einschub der Elihureden ausdrücklich genannt wird, hat einen guten Sinn und schaltet das Mißverständnis aus, daß die Gottesrede sich auf Elihu bezöge. Ursprünglich aber war Hiob der letzte vorherige Sprecher (Kap. 29–31) und seine Nennung an sich nicht erforderlich. Dennoch gehört sein Name zum alten Text und ist nicht erst mit den Elihureden eingeführt worden; es liegt die gleiche Redeweise wie im Prolog vor, so daß in der Überschrift ein Element der alten Hioblegende verwendet zu sein scheint.

Gleiches gilt für die Erwähnung des Redens aus dem Sturmwind, das der an den Propheten ergehenden Offenbarung (Ez. 1, 4. 28) oder allgemein der Theophanie entspricht. Nun enthält das Alte Testament zahlreiche Theophanieschilderungen, die Sinn und Bedeutung der Erscheinung Gottes erkennen lassen. Nach den Schilderungen, von denen außer der Vorbereitung im Schluß der Elihureden 37, 21–23 vor allem Ez. 1; Ps. 18, 8–14; 97, 2–6 zu nennen sind, naht Jahwe sich unter den Erscheinungen des Sturms (Ez. 1, 4; Nah. 1, 3; Sach. 9, 14; Ps. 18, 11; 50, 3), des Gewitters (Ps. 77, 18f.), der Wolken (Ex. 19, 16; Jes. 18, 1; 30, 27; Nah. 1, 3; Ps. 18, 10–13; 77, 18; 97, 2)³⁹; nur 1. Kön. 19, 11f. weist diese Auffassung zurück und läßt ihn in der leisen Windstille erscheinen⁴⁰. Der Sturmwind ist ferner mit einem außergewöhnlichen Eingreifen Jahwes, vor allem richtender Art, verbunden (2. Kön. 2, 1. 11; Jes. 29, 6; 66, 15; Ez. 13, 13; Ps. 83, 16). Diesen Schilderungen liegt weitgehend der frühe Glaube an Jahwe als den Schlachten-, Kriegs- und Katastrophengott zugrunde, der sich in gewitterhaften und furchtbaren Geschehnissen offenbart oder dessen Nahen vom Menschen in dieser Weise empfunden wird⁴¹. Das jäh hervorbrechende und aller menschlichen Abwehr spottende Naturelement erscheint als Ausdrucksmittel für die Erfahrung der heiligen Unnahbarkeit und schreckenden Gewalt Gottes⁴². Aus der Erwähnung solcher Theophanie und besonders des Sturmwindes ergibt sich be-

³⁹ Entsprechend ergänzt die Septuaginta in Hi. 38, 1 zum Sturmwind «und Wolken», anscheinend im Zusammenhang mit 40, 6, wo sie nur die Wolke nennt.

⁴⁰ Vgl. dazu G. Fohrer, *Elia* (1957), S. 19f. 89–91.

⁴¹ Vgl. dazu G. Fohrer, *Theophanie*: Calwer Bibellexikon (5. Aufl. 1961).

⁴² Vgl. auch W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 2 (1935), S. 1ff.; E. Möhring, *Theophanien und Träume in der biblischen Literatur* (1914).

reits, daß die folgende Gottesrede den von Hiob vertretenen Standpunkt nicht bestätigen oder zumindest etwas Unerwartetes zum Ausdruck bringen wird⁴³, 38, 2:

Wer ist es doch, der den Plan verdunkelt
mit Worten ohne Einsicht?

Nach seinen letzten Worten in 31, 35–37 war Hiob dessen gewiß, auf Grund seiner Unschuld einen triumphalen Sieg über Gott erringen zu können, sofern dieser nur auf seine Herausforderung eingehe und die Anklageschrift vorlege. Gott geht darauf ein. Aber schon der erste Satz seiner Antwort stellt einen Verweis dar, der Hiob von der Höhe seines Überlegenheitsgefühls herabstürzt. Der Verweis trifft ihn in einer Art, die seine Argumente untauglich macht. Gott untersucht nicht deren Berechtigung, sondern erklärt das praktische Verhalten Hiobs – ungeachtet des Rechts oder Unrechts seiner Argumente – für unberechtigt. Hiob glaubte Gott auf die Widersprüche in seinem Verhalten hinweisen zu können, da er den Frevler gewähren lasse, den Frommen aber wie einen Feind verfolge. Nun muß er hören, daß eben dieser Vorwurf seine Einsichtslosigkeit ist, die den Plan Gottes verdunkelt.

Der grundlegende Verweis lautet dahin, daß Hiob «Worte ohne Einsicht» gesprochen hat. Damit wird er nicht als wesentlich uneinsichtiger, törichter und also frevlerischer Mensch schlechthin bezeichnet, der als solcher verloren wäre. Vielmehr ist das in seinem Reden sich ausdrückende Verhalten frevelhaft: seine Klagen, Anklagen und Herausforderungen, sein Sichbrüsten mit seiner Unschuld und seine stolze Siegesgewißheit. Denn all das verdunkelt den Plan, weil es ohne Einsicht in Gottes Handeln gesagt wird und das, was für den Menschen unbekannt oder zu wunderbar ist (42, 3), einfach als willkürlich und sinnwidrig bezeichnet (vgl. auch 4. Esr. 4, 11. 21; 5, 40). Der Ausdruck *'ešā* «Plan» findet sich sowohl neben «Weisheit» und «Einsicht» als auch neben «Kraft» und «Gelingen» (Jes. 11, 2; 28, 29; Spr. 8, 14; 21, 30; Hi. 12, 13). Er be-

⁴³ Keinesfalls erklärt sich die Erwähnung des Sturmwindes aus den heftigen Stürmen und Gewittern des legendären Hiobgrabes im Grenzgebiet von Jemen und Aden, wie S. Perowne, *Two Notes on the Book of Job*: Pal. Explor. Quart. 71 (1939), S. 202f., behauptet. Eher dürften sie umgekehrt in Zusammenhang mit 38, 1 dazu beigetragen haben, dort das Grab zu lokalisieren.

zeichnet demnach «das Denken *und* Wollen, das Dichten und Trachten, den Sinn und das Sinnen, das Ersinnen wie das Ersonnene»⁴⁴. Zudem steht es im Gegensatz zu «verdunkeln»: Wer verdunkelt, was 'eṣā ist, verkehrt dadurch in weglose Finsternis, was klares Wollen und Tun ist. Der «Plan» ist daher nicht die göttliche Vernunft⁴⁵ oder der Ratschluß über Hiobs Leiden⁴⁶, sondern das Wollen und Tun Gottes in Schöpfung und Lenkung der Welt. Er ist einerseits die Weltordnung, die Hiob in Frage stellt und als Willkür deutet, andererseits die Unergründlichkeit des göttlichen Wollens und Tuns, die dem Menschen uneinsichtig ist. Damit wird dem Hiob die Paradoxie von sinnvoller Ordnung und letzter Undurchschaubarkeit entgegengehalten⁴⁷, die er nicht bemerkt hat, so daß er ohne Wissen um ihre Undurchschaubarkeit die Weltordnung als sinnwidrig und willkürlich empfindet. Er wird darauf hingewiesen, daß die Paradoxie in Gott eine Einheit bildet und aufgehoben ist und daß sich für den Menschen demgemäß die aus der Paradoxie entstehenden Schwierigkeiten gleichfalls in Gott, d. h. in der persönlichen Gemeinschaft mit ihm, lösen. Hiob dagegen hat die Lösung nicht in Gott, sondern in der Anerkennung seiner Unschuld und im Durchsetzen seines Rechts, d. h. bei sich selbst, gesucht. Das ist es, was ihm den Verweis einbringt. Er hat sich uneinsichtig und also sündig und frevlerisch wie ein von Gott Abfallender verhalten! Um Hiob dies vor Augen zu führen, nimmt Gott seine Herausforderung an, 38, 3:

Gürte doch mannhaft deine Lenden!

Ich will dich fragen, du aber laß mich's wissen!

Gott fordert Hiob auf, sich wie ein wehrhafter Mann zu wappnen, damit die gewünschte Entscheidung herbeigeführt werden kann. Man gürtet die Lenden oder Hüften zu eiligem Aufbruch, zur Arbeit und zum Kampf, wobei meist ein Gürtel als Wehrgehenk über den Waffenrock geschnallt wird. In allen Fällen geht es darum, mann-

⁴⁴ F. Stier, Das Buch Ijob (1954), S. 346.

⁴⁵ Hölscher (A. 2), S. 91. 93.

⁴⁶ Peters (A. 9), S. 434.

⁴⁷ Die Paradoxie zeigt sich gleichfalls in der Wahl der Ausdrücke. Es ist zu beachten, wie oft von Einsicht und Wissen die Rede ist (vgl. 38, 2–5). Während Jahwe aber mit Hiob in der Sprache der Weisheit redet, bestreitet er die Möglichkeit der Weisheitserkenntnis.

haft und zu schnellem Eingreifen oder unter Zusammenraffen aller Kräfte handlungsfähig zu werden (vgl. Jer. 1, 17). Insbesondere findet sich im Alten Orient der Ringkampf zweier nur mit einem Gürtel bekleideter Gegner, der als Herbeiführen eines Gottesurteils galt; derjenige, der dem anderen den Gürtel abreißen konnte, trug den Sieg davon⁴⁸. Diese Sitte erklärt das verwendete Bild am besten. Hiob hat sozusagen ein Gottesurteil herausgefordert. Er kann es erhalten und möge sich zum Gürtelringkampf vorbereiten! Das folgende Frage- und Antwortspiel bildet das Ringen. Dabei will Gott als der Herausgeforderte sich des von Hiob in 13, 22 angebotenen Vorteils bedienen und als der Fragende das Ringen beginnen.

5.

Der *Mittelteil* der Gottesrede enthält in 38, 4–39, 30 die Fragen an Hiob. Entsprechend der formalen Rolle als Gottesurteil und den formalen Beobachtungen im Einleitungs- und Schlußteil liegt zweifellos ein Einfluß des Rechtslebens vor. Für die in 38, 3 geforderte Antwort des Rechtsgegners werden die Bedingungen und Beweismöglichkeiten aufgezählt, denen sie entsprechen muß, um sein Recht zu erweisen. Jahwe schreibt die Form der Beweisführung vor.

Infolge der zahlreichen Beispiele ist dieser Teil sehr umfangreich und bestimmt das äußere Gesicht der Gottesrede. Seine einzelnen Strophen gliedern sich in vier gleich große Gruppen, von denen jeweils zwei enger zusammengehören, so daß sich folgendes Bild ergibt:

- a) Erschaffung und Kenntnis der Welt (38, 4–21):
1. Bau der Erde (38, 4–7),
 2. Absperrung des Meers (38, 8–11),
 3. Aufbieten des Morgens (38, 12–15),
 4. Kenntnis der Tiefe und Weite (38, 16–21)⁴⁹.

⁴⁸ Vgl. die Darstellungen bei P. E. Newberry, Beni Hasan, 2 (1894), Taf. VIII. XV; den ugaritischen Text 52, 16–18 und die Bemerkungen von C. H. Gordon, Ugaritic Literature (1949), S. 57. 134; zusammenfassend ders., Belt-Wrestling in the Bible World: Hebr. Un. Coll. Ann. 23 (1950/1), S. 131–136 (5 Taf.).

⁴⁹ Hi. 38, 19–20 sind eine ergänzende Glosse, deren Anfang eine Nachahmung von V. 24 und die nach V. 12f. überflüssig ist. Die von H. Richter, Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob: in Zs. altt. Wiss. 70 (1958), 1–20, S. 12–14 vorgeschlagene Umstellung 38, 19–20. 22–23. 18. 21

- b) Lenkung der Welt (38, 22–38):
- 1.–2. Niederschläge (38, 22–30)⁵⁰,
 3. Gestirne (38, 31–34),
 4. Gewitter (38, 35–38).
- c) Erfüllung der Bedürfnisse der Tierwelt (38, 39–39, 12):
1. Nahrung (38, 39–41),
 2. Wurfzeit (39, 1–4),
 3. Freiheit (39, 5–8),
 4. Ungebärdigkeit (39, 9–12).
- d) Verleihung der Eigenschaften und Fähigkeiten der Tierwelt (39, 13–30):
1. Schnelligkeit (39, 13–18)⁵¹,
 - 2.–3. feurige Kraft (39, 19–25),
 4. Fliegen (39, 26–30).

Zur Ausführung dessen hat sich der Hiobdichter der Listenwissenschaft der Bildungsweisheit als Hilfsmittel bedient. Für Israel ist die von der sumerisch-babylonischen⁵² beeinflusste ägyptische Listenwissenschaft⁵³ von der Zeit Salomos an maßgeblich geworden⁵⁴. Mit ihr beginnt die wissenschaftliche Erforschung der Natur und insbesondere die systematische Ordnung ihrer Erscheinungen. Freilich liegen von der israelitischen Bildungsweisheit nur geringe Reste vor. Dazu gehören die Zahlensprüche in Spr. 30, 15f. 18–20. 24–28. 29–31, in denen die andersartigen, aber sinnvoll geordneten Naturerscheinungen aufgezählt werden. Gewiß hat es auch listenartige Kompendien nach Art der Onomastika gegeben; darauf lassen Darstellungen und Dichtungen schließen, die offensichtlich solchen Listen folgen. Außer Gen. 1, 1–2, 4a; Ps. 104; 148; Sir. 39, 26; 43; Dan. 3, 52–90 (LXX); 4. Esr. 7, 39–42 und Anklängen in Ps. 8, 8f.; 147; Hoh. 2, 11–13a; 3, 9f.; Pred. 1, 5–7 gehören die

läßt die Verse nicht ursprünglicher erscheinen, sondern zeigt nur, daß sie fehl am Platze sind.

⁵⁰ Hi. 38, 28 ist eine variierende Glosse nach V. 29 über den Regen.

⁵¹ Hi. 39, 15. 17 sind spätere Zusätze, wie oben gezeigt wurde.

⁵² Vgl. L. Matouš, *Die lexikalischen Tafelserien der Babylonier und Assyrer* (1933); W. von Soden, *Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft: Die Welt als Geschichte 2* (1936), S. 417–464; *Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens* (1960).

⁵³ A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (1947); H. Grapow, *Wörterbücher, Repertorien, Schülerhandschriften: Handbuch der Orientalistik, I, 2* (1952), S. 187–193.

⁵⁴ A. Alt, *Die Weisheit Salomos: Theol. Lit.zeit.* 76 (1951), Sp. 139–144 (= *Kleine Schriften, 2*, 1953, S. 90–99). Vgl. auch die Bedenken von R. B. Y.

vorliegende Gottesrede, aber auch Hi. 24, 5–8. 14–16a; 28; 30, 2–8; 36, 27–37, 13; 37, 15–18; 40, 15–24; 40, 25–41, 26 dazu⁵⁵. Wie die Beispiele zeigen, befaßt diese Weisheit sich sowohl mit Erscheinungen der unbelebten und belebten Natur als auch mit auffälligen Menschentypen. Sie erteilt keine Verhaltensregeln wie die Lebensweisheit, sondern vermittelt Kenntnisse.

Nun ist die Gottesrede sicherlich nicht einfach von einem israelitischen Onomastikon literarisch abhängig, sondern hat eine Auswahl aus einem von diesen getroffen. Dabei zeigt sich, daß das Onomastikon in der Aufzählung der Naturerscheinungen nicht dem ägyptischen Schema folgte, sondern sich von Weltbild, landschaftlichen, klimatischen und zoologischen Bedingtheiten Palästinas leiten ließ. Daher entspricht die Auswahl der Beispiele in der Gottesrede ganz den Besonderheiten des palästinischen Raums. Man hat ferner über die Erwähnung und Abfolge der Naturerscheinungen hinaus sogar die fragende und imperativische Satzform der Rede aus den analogen ironischen Formen der Streitschrift des Papyrus Anastasi I und den katechetischen Fragen des Weisheitslehrers, die beide den Onomastika folgen, erklären und ableiten wollen⁵⁶. Doch erscheint diese Deutung zu einseitig. Angesichts der in 38, 2–3 zu beobachtenden Einflüsse dürften die Formen außerdem von den Fragen in den Streitgesprächen der Weisen und den Verhörfragen vor der Rechtsgemeinde bestimmt sein. Alle drei Momente haben auf die stilistische Form eingewirkt⁵⁷.

Schließlich sind in der Einzelausführung hymnische Elemente verwendet worden⁵⁸, freilich aus einem menschlichen Hymnus in Gottesrede umgewandelt. In diesen Zusammenhang gehören die Sätze mit der ersten Person des Redenden⁵⁹. Diese Form ist aus den mesopotamischen Hymnen bekannt, in denen die Gottheit sich

Scott, Solomon and the Beginning of Wisdom in Israel: Vet. Test. Suppl. 3 (1955), S. 262–279.

⁵⁵ Vgl. die eingehende Untersuchung durch von Rad (A. 36), ebd.; ferner Richter (A. 49), ebd.

⁵⁶ von Rad (A. 36), S. 298–301.

⁵⁷ Umgekehrt werden in dem persischen Yasna 44, 4 derartige Fragen an die Gottheit gerichtet: H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (1938), S. 122.

⁵⁸ Vgl. die Verbindung von Naturweisheit und Hymnus in Hi. 36, 27–37, 13; Ps. 8; 104; 147; 148.

⁵⁹ Sie finden sich in Hi. 38, 9–11. 23; 39, 6 (vgl. 38, 3b a; 40, 14).

selber preist⁶⁰. Dieser Eigenlobstil der Herrlichkeitsschilderungen findet sich zwar nicht in den alttestamentlichen Psalmen, wohl aber bei Deuterocesaja, der ihn in Babylonien übernommen zu haben scheint (Jes. 41, 4; 42, 8f.; 43, 3. 11–13; 44, 6–8. 24–28; 45, 5–7; 48, 12–16; 51, 12–16)⁶¹, später in Jes. 63, 1–6; Spr. 8; Sir. 24.

Dies alles dient dazu, sowohl die Macht und Weisheit Gottes als auch die Paradoxie von Ordnung und Undurchschaubarkeit in der Welt darzulegen⁶². Das gilt gleichfalls für den die Gottesrede durchziehenden Schöpfungsgedanken, der keine selbständige Bedeutung besitzt, wie er denn im Alten Testament stets anderen Glaubensgedanken untergeordnet und dienstbar ist. So soll mit seiner Hilfe die hohe und überragende Stellung des Menschen in der Welt erläutert werden: Der Mensch ist Ziel (Gen. 1, 1–2, 4a) oder Mitte alles Geschaffenen (Gen. 2, 4b–25), fast den Himmelswesen gleich (Ps. 8) und mit der Herrschaft über die Welt beauftragt. Es soll gezeigt werden, daß das Weltgefühl des glaubenden Menschen trotz aller Unsicherheit und Gefährdung in der Welt nicht von der Angst, sondern von zuversichtlichem Loben erfüllt ist (Ps. 104). Der Mensch soll daran erinnert werden, daß sein Leben dadurch bestimmt ist, daß Gott der Herr alles Geschaffenen und der in aller Welt machtvoll Handelnde ist (Deut. 10, 14; Jer. 27, 5; Ps. 24, 1; 33; 148; Hi. 12, 7–11). Der Mensch weiß ebenso, daß Gott Vergeltung üben kann, weil und sofern er Schöpfer und Weltregent ist (Spr. 3, 19f.; 8, 22–31). Deuterocesaja verbindet den Schöpfungsgedanken mit der Eschatologie; weil Gott der Schöpfer ist, wird er der endzeitliche Erlöser sein. Gleichermassen wird der Schöpfungsgedanke im Hiobbuch verschiedenen Zwecken dienstbar gemacht. Er dient der Klage über Gott, der dem leidenden Menschen das Leben nicht erspart hat (3, 20ff.), und der Anklage, daß der Schöpfer sein Geschöpf vernichten wolle (7, 17–18; 10, 3. 8–12). Hier wird die Botschaft Deuterocesajas ins Gegenteil verkehrt: Der Schöpfer ist zugleich der Zerstörer. Dagegen dient der Schöpfungsgedanke dem Eliphaz dazu, unter Hinweis auf die unendlich überlegene Macht und Reinheit des Schöpfers die natürliche Schwäche, Ohn-

⁶⁰ Vgl. F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (1922).

⁶¹ Vgl. Eißfeldt (A. 30), S. 125f.

⁶² Die Paradoxie kommt besonders zum Ausdruck in Hi. 38, 6. 8–11. 26–27. 39–41; 39, 4. 5–8. 9–12. 13–18. 19. 26–30.

macht und Unzulänglichkeit des Menschen zu begründen (4, 17–21). Etwas anders sucht die Gottesrede dem Hiob das Unsinnige seines Verhaltens im Leide vor Augen zu führen, indem er an Hand der Beispiele, die alle menschliche Einsicht und alles menschliche Können übersteigen, auf seine Kleinheit hingewiesen und vor die Paradoxie von sinnvoller Ordnung und Undurchschaubarkeit gestellt wird. Ähnlich verhält es sich in Hi. 28 und Spr. 8, nach denen der rationale Erkenntniswille der Weisheitslehre in der Welt vieles Wunderbare bemerkt, zugleich aber einsehen muß, daß das eigentliche Weltgeheimnis sich ihm entzieht. Das gilt erst recht für Kohelet, für den das göttliche Walten zu tief verborgen ist, als daß man mit ihm in Berührung kommen könnte (Pred. 3, 10f.); hier dient der Schöpfungsgedanke zur Ablehnung einer allumfassenden Weisheitstheologie. Dagegen begründet der Verfasser der Elihureden damit den für ihn wichtigen Satz, daß Gott gerecht und ohne Ansehen der Person richtet (Hi. 34, 19b–20), wie er daraus andererseits die Gleichheit der Menschen ableitet (31, 15; 33, 6). In Hi. 26, 5–9 wird aus ihm der tröstliche Gedanke entwickelt, daß Gott sogar über die Unterwelt der Toten Macht besitzt. In zwei anderen Zusätzen wird das schöpferische Handeln Gottes mit seinem Walten im Menschenleben in Beziehung gebracht: Nach 26, 10–14 sind die Schöpfungswerke nur Geschehnisse am Rande des eigentlichen Handelns Gottes im Menschenleben; nach dem Hymnus 36, 27–37, 13 ist das Naturwalten Gottes seinem Walten im Menschenleben untergeordnet und dient nur dazu, fördernd oder strafend auf Erden einzugreifen. Ungeachtet der Fülle dieser Gesichtspunkte bleibt die völlige Beziehung des Schöpfungsgedankens auf Leben und Geschick des Menschen gleich. Das gilt auch für die Gottesrede, in der er durchaus dienende Funktion hat und zur Erläuterung der genannten Hauptgedanken benutzt wird.

6.

Der Mittelteil der Gottesrede stand unter der Frage, ob Hiob über eine solche Einsicht und Kraft verfügt, daß er das gleiche wie Gott vermag, und ob er die unergründliche Weltordnung mit ihren scheinbaren Widersprüchen durchschaut. Der herausgeforderte Gott hat ihm wie im Ringkampf des Gottesurteils die Frage in immer neuen Abwandlungen vorgelegt. Danach geht der Schlußteil

der Rede wieder zur unmittelbaren Auseinandersetzung mit Hiobs Ansprüchen über.

Formal beginnt der *Schlußteil* mit Verweisen, die überwiegend in Frageform gehalten sind und dem Rechtsgegner nahelegen, auf eine Weiterführung des Streits zu verzichten (40, 2. 8). Andernfalls – so wird er fragend und imperativisch aufgefordert – müßte er sich entsprechend rüsten (40, 9–10); dies wird mit Form und Ausdrucksweise des Hymnus ausgeführt. Auch die folgenden Aufforderungen, das zu tun, was er an Gottes Handeln vermißt, und dadurch seinen Rechtsanspruch auf Grund seines Könnens nachzuweisen, schließen sich an Psalmenelemente an (40, 11–13). Das gleiche gilt für die abschließende bedingte Verheißung (40, 14) für den Fall des gelungenen Nachweises des Rechtsanspruchs (vgl. Ps. 98, 1).

Die erste Strophe des Schlußteils liegt in 40, 2. 8–10 vor:

Kann der Tadler mit dem Allmächtigen rechten?
 Wer Gott zurechtweist, muß es verantworten!
 Willst du wirklich meinen Rechtsanspruch aufheben,
 mich schuldig sprechen, damit du recht behältst?
 Oder hast du einen Arm wie Gott
 und Donnerst mit einer Stimme wie er?
 Schmücke dich doch mit Stolz und Erhabenheit,
 kleide dich mit Glanz und Hoheit!

Aus dem Mittelteil der Gottesrede ergibt sich die Frage, ob der das Handeln Gottes tadelnde Hiob wirklich mit diesem den Rechtsstreit weiterführen kann. Er hat Gott wegen seines Wollens und Tuns zurechtgewiesen (vgl. 38, 2) – will er es weiterhin tun? Dann muß er seine Ansicht rechtfertigen und wirksam verteidigen. Er muß die Fragen beantworten, die Gott ihm gestellt hat (vgl. 38, 3). Vermag er es nicht, so hat er kein Recht, zu tadeln und zurechtzuweisen.

Letztlich geht es darum, ob Gott oder der Mensch recht hat (vgl. Ez. 18, 25; Ps. 51, 6). Kann der Mensch sich selbst als höchste Rechtsinstanz über Gott stellen, um seinen Anspruch durchzusetzen? Der Hinweis auf seine Unschuld, mit der Hiob die Herausforderung Gottes mit gutem Gewissen zu stützen glaubte (Kap. 31), bedeutet ja nichts anderes, als daß das Recht Gottes dem Prozeßgegner gegenüber aufgehoben wird. Es ist ein Angriff auf Gottes eigene Ansprüche, der darauf hinzielt, daß Gott schuldig sein soll, damit der Mensch recht behält.

Das wäre nur möglich, wenn der Mensch «wie Gott» wäre. So müßte Hiob denn einen «Arm», d. h. eine Macht, wie Gott haben. Sein Reden müßte den Donnerhall der göttlichen Stimme aufweisen, der eine Manifestation seiner Macht ist und geradezu die mächtigen Taten Gottes bezeichnet, die durch sein bloßes Wort geschehen (vgl. 26, 14).

Hiob müßte als auszeichnenden Ornat anlegen, was die beiden alliterierenden Wortpaare des letzten Verses angeben⁶³. «Glanz und Hoheit» sind die Attribute des israelitischen Königs (Ps. 21, 6; 45, 4), ferner mit der Königsherrschaft Jahwes verbunden (Ps. 96, 6. 10), die sich in der Schöpfung (Ps. 104, 1) und im gerechten Walten (Ps. 111, 3) auswirkt. Genau so sind «Stolz und Erhabenheit» zu verstehen; der verwandte Ausdruck *ge'ût* findet sich in Verbindung mit der Königsherrschaft Jahwes wieder (Ps. 93, 1), die die Vernichtung der Feinde (Ex. 15, 7) und die Vergeltung an den Frevlern (Jes. 26, 10) einschließt. Hiob wird demnach aufgefordert: Lege Gottes Königsornat an! Was sich daraus ergeben müßte, stellt die zweite Strophe in 40, 11–14 dar:

Laß deine Zorneswallungen sich doch ergießen,
 schau alles Hochmütige an und erniedrige es!
 Schau alles Hochmütige an und demütige es
 und tritt die Frevler nieder, wo sie stehen!
 Verstecke sie zusammen in den Staub,
 schließe sie im Verborgenen ein!
 Dann will sogar ich dich preisen,
 weil deine Rechte dir zu Hilfe kam.

Wenn Hiob wie Gott sein, eine solche schöpferische oder richtende Macht entfalten und eine solche Königsherrschaft ausüben kann, soll er es beweisen! Er soll das Weltregiment an Stelle des göttlichen Königs ergreifen und eine ihm genehme Weltordnung durchsetzen! Da ihn das Glück der Frevler so gestört hat, die am Tag des göttlichen Zorns anscheinend verschont werden (21, 30), möge er seinen Zorn über sie «ergießen» – in solcher Fülle und Gewalt wie eine sprudelnde Quelle (vgl. Spr. 5, 16) oder die winterlichen Regengüsse (vgl. Hos. 5, 10). Wenn er dazu in der Lage ist, möge er wie Gott bloß auf die frevlerischen Hochmütigen schauen

⁶³ B. Stein, Der Begriff *kebod* Jahweh (1939), S. 153, weist mit Recht darauf hin, daß diese Wortpaare dem im Hiobbuch fehlenden Ausdruck *ke'bôd jhwh* entsprechen.

und sie durch diesen seinen Blick bereits erniedrigen und demütigen. Die Aufforderung, die durch ihre Wiederholung besonders nachdrücklich gestellt wird, schließt sich deutlich an Worte Jesajas an (vgl. Jes. 2, 12. 17; 5, 15; 10, 33; 13, 11). Sie wird dahingehend erläutert, daß Hiob die Frevler augenblicklich und auf der Stelle vernichten soll⁶⁴.

Daß es wirklich um die Vernichtung der Frevler geht, zeigt die ergänzende Aufforderung, sie im Staube und im Verborgenen zu verstecken und einzuschließen. Da «Staub, Erdreich» an sich weder den Staub des Grabes noch gar den der Unterwelt bedeutet⁶⁵, sondern stets das Erdreich als den Stoff, in den der Tote gebettet wird (Hi. 7, 21; 17, 16; 20, 11; 21, 26), stellen erst die verwendeten Verben die Beziehung des Toten zum Erdreich (z. B. liegen, ruhen, schlafen) und dessen Bedeutung als Grab oder Unterwelt her. Was im vorliegenden Vers gemeint ist, läßt sich schwer entscheiden; die Verben weisen eher auf die Unterwelt als das Grab hin (vgl. 14, 13)⁶⁶.

Wenn Hiob die Macht hat, schon mit einem Blick die Frevler niederzuwerfen und zu vernichten, soll er recht behalten. Seine «rechte Hand» hat ihm dann ja zum Sieg verholfen, wie es mit einem aus dem Bild des Zweikämpfers entwickelten Ausdruck heißt. Sie verschafft jemandem Rettung, Heil oder Sieg, wenn er ohne fremde Hilfe den Feind bezwingen konnte. In dieser Weise verwendet man den Ausdruck von Menschen (Ri. 7, 2; 1. Sam. 25, 26. 33) und besonders von Gott (Ex. 15, 6; Ps. 20, 7; 44, 4; 60, 7; 74, 11; 98, 1; 108, 7). Wenn Hiob also «wie Gott» (V. 9) den Sieg davonträgt, wird eben dieser Gott ihn preisen, wie sonst der Mensch in Gebet und Lied den Lobpreis Gottes darbringt.

Damit aber sieht Hiob sich vor die Entscheidung gestellt, ob er in letzter Steigerung seines bisherigen Verhaltens die Ursünde des Menschen – wie Gott sein zu wollen (Gen. 3, 5) – auf sich nehmen will oder vor diesem Abgrund doch zurückschreckt. Aus der über-

⁶⁴ Angesichts des eindeutigen Zusammenhangs ist schwerlich an die Dämonen, die Helfer der Rahab (9, 13), zu denken, wie S. Mowinckel, Psalmenstudien, 1 (1921), S. 71f., meint.

⁶⁵ N. H. Ridderbos, עָפָר als Staub des Totenortes: Oudtest. Stud., 5 (1948), S. 174–178.

⁶⁶ Eine Verbannung gleichsam vom Hofe oder ein Einsperren ins Gefängnis (vgl. Jes. 24, 21f.; äth. Hen. 10, 4f.) sind gleichfalls nicht gemeint. Auch die Unterwelt hat Tore, die das Entweichen der Totengeister verhindern.

legenen Ironie der Gottesrede, die dem Menschen das gottlose Gottgleichsein anbietet und zumutet, klingt jedenfalls der Ernst der Situation heraus⁶⁷. Wenn Hiob die Herrschaft antreten und die Verantwortung für das Durchsetzen einer allgemein einsichtigen und gerechten Weltordnung übernehmen wollte, müßte er sich als den, der Gott gleich sein will, sogleich selber vernichten! Der Augenblick, der ihn zum Herrscher erhöhe, stempelte ihn gleichzeitig zum todeswürdigen Verbrecher! Die Aufforderung, alles Hochmütige zu erniedrigen und zu demütigen, bezieht sich daher zugleich auf Hiob selbst. Er muß sich entscheiden, ob er in seinem bisherigen Verhalten verharren oder sich zu einem ganz neuen und anderen durchringen will. Gott hat ihn nicht zerschmettert, wie es der Theologie der Freunde Hiobs entspräche, sondern überwindet ihn innerlich, damit er den Weg zu echter und radikaler Umkehr zu Gott findet. Das ist der eigentliche Zweck der Gottesrede.

Daß sie ihren Zweck erfüllt hat, sollen die anschließenden Worte Hiobs zeigen, die seine Wandlung aussprechen. Er verzichtet auf die Fortsetzung des Streits; da er auf Gottes Fragen nichts antworten kann, will er verstummen (40, 3–5). Zur Begründung dessen beruft er sich auf zwei Erkenntnisse, die ihm zuteil geworden sind: Gott ist allmächtig und über allen Tadel erhaben, auch wenn dem Menschen sein Handeln undurchschaubar bleibt (42, 2–3). Und kannte Hiob ihn früher nur ungenau im Zusammenhang des Vergeltungsglaubens, so hat er ihn nun in der persönlichen Begegnung geschaut und kehrt zu dem wahren Gott um (42, 5–6). In der Einsicht in das letztlich doch sinnvolle Handeln Gottes und in der Erfahrung der Gottesgemeinschaft liegt die Lösung des Hiobproblems.

Georg Fohrer, Wien.

⁶⁷ Von einem Mitleiden Gottes, wie S. H. Blank, «Doest thou well to be so angry?» A study in Self-pity: *Hebr. Un. Coll. Ann.* 26 (1955), S. 29–41, kann man schwerlich sprechen.