

Hoffnung für den Hilflosen? : Die erste Rede des Eliphas in Hiob Kap. 4f.

Autor(en): **Scherer, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 4

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877855>

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.

Hoffnung für den Hilflosen?

Die erste Rede des Eliphaz in Hiob Kap. 4f.

Was ist los mit Hiob, kann oder will er sich nicht trösten lassen? – Und was ist los mit seinen Freunden, können oder wollen sie ihn nicht trösten?

In der Wirkungsgeschichte des Hiobbuches überschlagen sich Stimmen, die Hiobs Freunde in ein unvorteilhaftes Licht stellen. Bereits im Testamentum Iobi, einer jüdischen Nachdichtung des Hiobbuches¹, ist den Freunden eine undankbare Rolle zugeschrieben. Sie klammern sich an ihre irdischen Güter und halten Hiob für wahnsinnig, der den Blick angesichts seiner Leiden auf die himmlische Welt richtet. Hiobs Freunde zeichnen sich demgegenüber durch ihre Glaubensarmut aus².

Auf andere Weise hat man die Freunde im 20. Jh. kritisiert. Barth sah in ihnen die «Agenten des Satans»³. Ohne eigenes Wissen, doch auf denkbar gefährliche Weise treten sie Hiob als Versucher entgegen, indem sie ihn mit ihrer «Gottlosigkeit im Guten»⁴ konfrontieren und sich «als Advokaten der schlimmsten, der frommen Lüge»⁵ gebärden. Scharf verurteilt werden die Freunde durchweg auch von den Fachvertretern der alttestamentlichen Wissenschaft, die immer wieder auf die Engstirnigkeit und Lieblosigkeit der Freunde verweisen⁶.

¹ Zur Datierung der Schrift vgl. B. Schaller, *Das Testament Hiobs* (JSHRZ III/3), Gütersloh 1979, 309-312; H.D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart et al. 1987, 71.

² Vgl. *Testamentum Iobi* Kap. 33-40.

³ K. Barth, *Hiob. Nachtrag*, hg.v. H. Gollwitzer (BSt 49), Neukirchen-Vluyn 1966, 98.

⁴ K. Barth, *Hiob*, hg.v. H. Gollwitzer (BSt 49), Neukirchen-Vluyn 1966, 62.

⁵ Barth, *Hiob* (Anm. 4) 36.

⁶ Vgl. z.B. H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101), Berlin 1966, 178. Auf V. Maag, *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen* (FRLANT 128), Göttingen 1982, 124 wirkt das Auftreten der Freunde im

Tatsächlich lässt sich kaum übersehen, dass sich der Dissens zwischen Hiob und den Freunden im Fortgang der Dichtung zu einem handfesten Antagonismus auswächst.⁷

Hiob spricht den Freunden nicht nur die Fähigkeit, sondern auch ihren guten Willen ab, Trost zu spenden. Statt ihm beizustehen, wenden sie sich immer wieder gegen ihn. Die Freunde halten Hiob vor, die Gottesfurcht verraten, das Grundaxiom der Weisheit preisgegeben zu haben. Ausserdem klagen sie ihn abscheulicher Sozialvergehen an, die sonst das Charakterbild der «Frevler» prägen und als Zeichen äusserster Gottesferne gelten.

Am Schluss des Buches (Hi 42,7-9) werden die Freunde von JHWH tatsächlich so zur Rechenschaft gezogen, wie Hiob es in 13,10 in Aussicht gestellt hat. Damit scheint der Streit zwischen Hiob und den Freunden eindeutig geklärt zu sein. Hiob hat «Richtiges» in bezug auf JHWH geredet, die Freunde nicht. Ist demnach alles, was Hiob gesagt hat, wahr und alles, was die Freunde gesagt haben, falsch? Zwei Gesichtspunkte sprechen dagegen.

Zum einen erfährt Hiob selbst in den JHWH-Reden des Hiobbuches in Kap. 38,1-41,3 keine rückhaltlose Bestätigung seiner Position. Er wird weder getröstet noch für gerecht erklärt. Hiobs Kompetenz, über die Qualität des Schöpfers und seines Kosmos' zu urteilen, wird vielmehr in Frage gestellt. Niemand, auch nicht Hiob, darf den göttlichen Ratschluss verdunkeln. Überwunden von der Kraft der göttlichen Streitrede und der Macht der Präsenz des sich ihm offenbarenden JHWH, bekennt Hiob in Hi 42,3, von Dingen geredet zu haben, deren Grösse die Möglichkeiten seines Verstandes übersteigt. Er demütigt sich vor Gott, den er zuvor herausgefordert hat. Seine Klagen verstummen in der Konfrontation mit JHWH. So sehr es stimmt, dass Hiob im zweiten Teil der Rahmenerzählung durch JHWH vor den Freunden gerechtfertigt wird, so deutlich ist zugleich, dass Hiob im Kontext der Dichtung selbst von JHWH in Frage gestellt wird.

Auffällig ist sodann der Umstand, dass Hiob und seine Freunde nicht nur konträre Ansichten austauschen. Auf beiden Seiten finden sich Äusserungen, die einander in erstaunlichem Masse gleichen. Genannt sei als Beispiel das Motiv von der unergründlichen Überlegenheit Gottes, das als Plädoyer Zophars in Hi 11,7-10 begegnet und seinen Nachhall in den Äusserungen Hiobs über die Weisheit Gottes in Hi 12,13 und 21,22 findet.

Die schlechthinnige Überlegenheit Gottes ist zwischen Hiob und den Freunden wie vieles andere nicht strittig. Die einfache Gleichung: Wahrheit auf seiten Hiobs – Lüge auf seiten der Freunde, geht nicht auf. Auch die

Vergleich zur Rolle des Fürbitters und Helfers, die sich in der sumero-babylonischen Theodizeeliteratur andeutet, «ganz besonders bedenklich».

⁷ Vgl. von den polemischen Äusserungen auf seiten Hiobs etwa Hi 6,15.27; 13,4f.7.10; 19,21f., auf seiten der Freunde z.B. Hi 8,3f.; 15,4-6; 22,5-7.9.

feindselige Intention, die Hiob den Freunden unterstellt, ist nicht für alle Gesprächsbeiträge der Freunde bezeichnend.

Am offensichtlichsten geht das aus der ersten Rede des Eliphaz in Hi 4f. hervor. Neuere Kommentatoren haben die ermutigende Perspektive dieser Texteinheit zur Geltung gebracht⁸. Oeming sucht in den Freundesreden nach regelrechten «Seelsorgestrategien»⁹ und wird nicht zuletzt bei Eliphaz fündig. Mag das Seelsorgeparadigma als Gattungsbegriff für das Gesamtwerk zu eng gefasst sein, so ist damit dennoch ein wichtiger Aspekt festgehalten, den die folgenden Überlegungen zur Struktur und Intention von Hi 4f. im Blick behalten wollen.

Bei Hi 4f. handelt es sich um die ausführlichste aller Freundesreden. Auf die Einleitungsformel 4,1 folgen fünf Abschnitte, die sich inhaltlich und zum Teil auch formal durch das Mittel der Repetitio voneinander abheben und zugleich einander zuordnen lassen.

Eliphaz eröffnet seine Rede in 4,2-11 mit dem Hinweis auf Hiobs früheres vorbildliches Handeln an anderen, seine Gottesfurcht und die Hoffnung, die er daraus schöpfen darf. Mit 4,12-21 schliesst sich ein Passus an, in dem Eliphaz eine nächtliche Offenbarung mitteilt, deren Quintessenz Hiobs Verhältnis zu Gott in die richtige Perspektive rücken soll. Der Abschnitt 5,1-7 vertieft diesen Gedanken, indem er Hiob davor warnt, der himmlischen Sphäre in trotziger Haltung zu begegnen. In 5,8-16 bemüht sich Eliphaz darum, Hiob eine sinnvolle Alternative für sein Verhalten vor Augen zu führen. Die rechte Hinwendung zu Gott soll diesen zum Einschreiten bewegen. Zum Abschluss bietet Eliphaz in 5,17-27 eine Erklärung für Hiobs Situation an, die weder dessen Rechtschaffenheit noch dessen Gottesverhältnis in Frage stellt und die Betonung stark auf das Moment der Verheissung legt.

Der Komplex ist sorgfältig strukturiert¹⁰. 4,2 und 4,12, die einleitenden Verse der beiden ersten Stücke, entsprechen einander auf ähnliche Weise wie 5,1 und 5,8 zu Beginn des dritten und vierten Abschnitts:

4,2 «Wird's dich, wenn man ein *Wort* an dich versucht, verdriessen?
Und doch mit *Reden* an sich halten – wer vermag es?»

4,12 «Zu mir hat sich ein *Wort* gestohlen;
es nahm mein *Ohr* ein Flüstern davon wahr.»

⁸ Vgl. z.B. J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, 66.

⁹ M. Oeming, Die Dialoge mit Frau und Freunden, in: ders., K. Schmid, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 46. Oeming zeigt sich u.a. beeinflusst von T. Mickel, Seelsorgerliche Aspekte im Hiobbuch. Ein Beitrag zur biblischen Dimension der Poimenik, Berlin 1990.

¹⁰ Eine ausführliche Strukturanalyse von Hi 4f. bietet P. van der Lugt, Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job (OTS 32), Leiden et al. 1995, 61-79. Meine Ausführungen setzen allerdings andere Akzente.

- 5,1 «Ruf doch! Ob einer dich *erhört*?
An welches von den heil'gen (Wesen) willst du dich *wenden*?»
- 5,8 «Hingegen ich, ich würd' an Gott mich *wenden*,
und Gott *legte* ich meine *Sache vor*.»

Die vier Einleitungsverse verbindet insgesamt eine semantische Affinität aus dem Wortfeld <Kommunikation>. Dabei zeichnen sich 4,2 und 4,12 ebenso durch eine merkwürdige Spannung zueinander aus wie 5,1 und 5,8. Während in 4,2 und 5,1 der Fokus auf Hiob gerichtet ist, redet Eliphaz in 4,12 und 5,8 von sich selbst. Die paarweise Anordnung unterstreicht die Spannung, die von Eliphaz aber nicht als Gegensatz gedacht ist, sondern sich nach seinem Wunsch durch einen Wandel im Verhalten Hiobs auflösen soll. In 4,2 äussert Eliphaz die Befürchtung, dass es Hiob lästig fallen könnte, wenn man «ein Wort» an ihn richtet. Anlass dazu, das Wagnis dennoch einzugehen, gibt Eliphaz Hiobs Elend und seine Selbstverwünschung im vorangehenden Kap. 3. Eliphaz kann nicht schweigen, weil er überzeugt ist, etwas Entscheidendes zu sagen zu haben. Grund dafür ist nicht nur das Vertrauen auf seine weisheitlichen Überzeugungen, sondern der besonders betonte Umstand, dass an Eliphaz selbst von höchster Stelle «ein Wort» gerichtet worden ist. Von der Wahrheit dieses Wortes will Eliphaz seinen Freund Hiob überzeugen. Gelingt ihm dies, ist die Spannung zwischen dem «Wort», das Hiob womöglich nicht hören will, und dem «Wort», das Eliphaz vernommen hat, aufgelöst.

Noch deutlicher sind Widerspruch und Korrespondenz von 5,1 und 5,8. Nach 5,1 hält Eliphaz Hiobs Versuch, sich an die himmlischen Mächte zu wenden, für aussichtslos. In 5,8 empfiehlt er Hiob dann aber, genau das zu tun, nämlich sich an Gott zu wenden. Beides schliesst sich nicht aus, weil Eliphaz jeweils eine unterschiedliche Grundhaltung voraussetzt. Wenn Hiob nur Trotz und Anklage versprüht, wie in Kap. 3, wird er damit bei den <Heiligen> auf taube Ohren stossen. Besinnt er sich aber auf eine demütige Haltung vor Gott, soll das seine Rettung sein.

Im Schlussabschnitt, 5,17-27, erreicht Eliphaz' Ringen um Hiobs Einverständnis seinen Höhepunkt. Der Passus wird mit V. 17 und 27 durch eine von der deiktischen Partikel הנה geprägte Inklusio umrahmt.

- 5,17 «Gib acht! Wohl dem Menschen, den Gott zurechtweist!
So verschmähe die Zucht Schaddajs nicht!»
- 5,27 «Gib darauf acht! Wir haben es erforscht, so ist es!
Hör' es, und erkenn' *du* es für dich selbst!»

In V. 17f. wendet Eliphaz zunächst den Gedanken der Pädagogik auf Hiobs Geschick an, um in V. 19-26 sogleich zu einer ausführlichen Verheissung überzugehen. Mit V. 27 kommt dann nicht nur der letzte Abschnitt, sondern die ganze Rede zum Ziel. Das <Ich> des Eliphaz, das zuvor in den Einleitungsversen 4,12 und 5,8 vertreten war und jetzt zum <Wir> der Freunde ausgewei-

tet ist, wird nun unmittelbar mit dem «Du» Hiobs konfrontiert, das in den Einleitungsversen 4,2 und 5,1 eine Rolle gespielt hat. Mit diesem Gegenüber ist kein Gegeneinander anvisiert. Vielmehr versucht Eliphaz, Hiob – wieder – auf die Seite der Freunde und damit, wie er meint, zugleich auf die Seite Gottes zu ziehen. Die erste Rede des Eliphaz trägt demnach alle Anzeichen persuasiver Rhetorik an sich.

Im folgenden sollen die einzelnen Schritte der Gedankenführung des Eliphaz näher untersucht sowie auf ihre Relevanz für das Hiobproblem und für das Hiobbuch befragt werden.

- 4,1 Da äusserte sich Eliphaz von Teman und sagte:
 4,2 Wird's dich, wenn man ein Wort an dich versucht, verdriessen?
 Und doch mit Reden an sich halten – wer vermag es?
 4,3 Sieh, du hast viele zurechtgebracht
 und kraftlose Hände stark gemacht.
 4,4 Den Stolpernden brachten deine Reden wieder hoch,
 und gebeugte Knie hast du gefestigt.
 4,5 Doch jetzt kommt es zu dir, und du wirst unmutig;
 es rührt dich an, und du wirst fassungslos.
 4,6 Ist nicht deine (Gottes)furcht deine Zuversicht,
 deine Hoffnung die Tadellosigkeit deiner Wege?
 4,7 Bedenke doch: Wer ist je als Unschuldiger zugrunde gegangen,
 und wo sind Rechtschaffene vertilgt worden?
 4,8 Soviel ich gesehen habe – die Unrecht pflügen
 und Unheil säen, die ernten es.
 4,9 Vom Odem Gottes gehen sie zugrunde,
 und vom Windhauch seines Zorns vergehen sie.
 4,10 Das Brüllen des Löwen und der Laut des Leuen,
 doch die Zähne der Junglöwen werden ausgeschlagen.
 4,11 Ein Löwe geht zugrunde ohne Raub,
 und die Jungen der Löwin zerstreuen sich.

Psychologisch geschickt wendet sich Eliphaz an Hiob, indem er Verständnis dafür äussert, wenn dieser angesichts seiner Lage wenig Lust auf weise Lehren verspürt. Dennoch sieht sich Eliphaz genötigt, das Wort zu ergreifen. Dazu ermächtigt ihn die Offenbarung, von der 4,12-21 handeln. Auch Hiobs eigenes Beispiel rechtfertigt Eliphaz, wenn er versucht, jenem zurechtzu helfen. Eliphaz erinnert daran, wie Hiob sich verhalten hat, wenn er mit der Not anderer konfrontiert wurde. Hiob hat viele «zurechtgebracht». Das Verb *יָסַד* *Yasad*, das in diesem Zusammenhang in 4,3 verwendet wird, bezeichnet die helfende, belehrende und strafende Intervention durch die Eltern, durch JHWH oder auch durch die Weisheit¹¹, die bei den Zurechtgewiesenen «eine positive Wirkung»¹² hervorrufen soll. Als Nominalform begegnet die Wurzel inner-

¹¹ Vgl. zu den verschiedenen Möglichkeiten etwa Prov 19,18; Dt 8,5; Sir 4,17.

halb der ersten Rede des Eliphaz wieder in 5,17 zum Auftakt des letzten Redeabschnitts. Dort geht es um die «Zucht Schaddajs» (מוסר שדי), der Hiob sich nicht entziehen soll. Sie ist sachlich und begrifflich präfiguriert in der zurechtweisenden Bemühung, mit der Hiob anderen begegnet ist. Die Bilder aus 4,3b-4 veranschaulichen den Erfolg, der Hiob dabei beschieden war. Hiobs Zurechtweisung bedeutete eine echte Hilfe! Es war offenbar kein leeres, aufdringliches Gerede, das die Leidenden nur ermüdet oder verärgert hätte. Was Wunder, wenn jetzt Eliphaz Hiob denselben Dienst erweisen will. Er kann seine «Reden» ebensowenig zurückhalten, wie Hiob dies früher getan hat. Und Hiobs Zustand scheint Eliphaz' Einschreiten dringend zu erfordern, denn was ist von Hiobs einst vorbildlicher Haltung geblieben? Im Moment, da das Unglück ihn selbst trifft, verliert Hiob die Orientierung. Eliphaz weiss, was in dieser Situation hilft. In 4,7 erinnert er Hiob an die gemeinsame Grundüberzeugung. Damit will er ihn aus seiner geistigen Isolation befreien und seinen Gedanken eine klare Richtung geben: Unschuldige gehen nicht zugrunde; Rechtschaffene werden nicht vertilgt. Aus 4,6 wird klar ersichtlich, dass Eliphaz Hiob mit diesem am Tun-Ergehen-Zusammenhang orientierten weisheitlichen Fundamentalsatz nicht richten, sondern ermutigen will¹³. Hiob hat Grund zur Hoffnung, weil er zu den Gottesfürchtigen gehört. Er kann nicht zugrunde gehen! Dass diese Perspektive angesichts der aktuellen Situation Hiobs ironische Implikationen birgt, lässt sich nicht leugnen. Merkt Eliphaz nicht, dass er, wenn er das Ende des Gerechten zu einer Sache der Unmöglichkeit erklärt, genau das ausschliesst, was Hiob kurz zuvor für sich herbeigesehnt hat? Die dramatische Ironie tritt durch die Verwendung des Ausdrucks אבד «zugrunde gehen/vergehen» in Hi 3,3 und 4,7 deutlich hervor. Eliphaz setzt in 4,7 ausgerechnet das Verb ein, mit dem Hiob am Anfang von 3,3, zu Beginn seines ersten Redebeitrags, den Tag seiner Geburt verflucht hat¹⁴. Hat Eliphaz das erste Wort Hiobs nicht gehört? Trotzdem ist die Ironie nicht von Eliphaz selbst intendiert¹⁵. Er will Hiob aufrichtig trösten. Doch Hiob hat bereits so viel Verlust erlitten, dass der Schritt zum völligen Untergang für ihn in Anbetracht der Last, die er zu tragen hat, eher einer Erlösung als einer Verschlimmerung seiner Lage gleichkäme¹⁶. Solche Gesichtspunkte bleiben bei Eliphaz unberücksichtigt. Dessen Überzeugung besteht offenbar nicht darin, «that the righteous never *suffer*, but that they never wholly <pe-

¹² יסר *jsr* (M. Sæbø), THAT I, München/Zürich ⁴1984, 738-742 (740).

¹³ Völlig verkannt wird der Zusammenhang von V. Maag, Hiob (Anm. 6) 126f.

¹⁴ Vgl. M. Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999, 191f.

¹⁵ D.J.A. Clines, Job 1-20 (WBC 17), Dallas 1989, 125: «The irony lies not in Eliphaz's words themselves».

¹⁶ Vgl. ausser Hi 3 auch Hi 6,8f. und zur Sache meinen Beitrag: Relative Gerechtigkeit und absolute Vollkommenheit bei Hiob. Überlegungen zu Spannungsmomenten im Hiobbuch, BN 101 (2000) 81-99 (83-85).

rish»¹⁷. Hiob lebt noch, also kann er zu den Gerechten gezählt werden und braucht die Hoffnung nicht aufzugeben. Was dagegen die Ungerechten zu erwarten haben, wird von Eliphaz in 4,8-11 in unverhältnismässiger Breite erörtert. Dabei spielt wiederum das Stichwort אָבָד eine wichtige Rolle, das im eröffnenden Abschnitt der ersten Eliphazrede insgesamt dreimal begegnet. Während der Beleg in 4,7 dazu dient herauszustellen, dass die Gerechten eben nicht zugrunde gehen, wird den Unheilstiftern in 4,9 und 4,11 der sichere Untergang in Aussicht gestellt. Mit אָבָד wird dabei jedesmal auf den klassischen Terminus zur Bezeichnung für das Schicksal der Frevler zurückgegriffen¹⁸. Das Stichwort אָבָד bindet ausserdem die beiden Sätze 4,10f. mit in den Kontext ein. Die Betrachtungen über den Löwen wirken auf den ersten Blick isoliert¹⁹ und haben ursprünglich vielleicht einmal selbständig existiert. Jetzt sollen sie das Unheilsgeschick der Übeltäter veranschaulichen. Der Löwe repräsentiert in diesem Zusammenhang den «gewalttätigen, gottlosen Menschen»²⁰. Sein gefährliches Brüllen erstickt, wenn ihm die Fangzähne ausgeschlagen werden. Findet sich keine Nahrung, müssen Löwin und Jungtiere elend zugrunde gehen. Die Ausführlichkeit, mit der Eliphaz sich diesem Aspekt widmet, sticht ins Auge. Er will ja Hiob, den Unschuldigen, ermutigen. Was er in 4,8-11 mitzuteilen hat, ist nur die negative Kehrseite der positiven Aussage von 4,7 und keineswegs auf Hiob gemünzt. Die Weitläufigkeit der Ausführungen von 4,8-11 lässt daher aufhorchen. Hier senkt sich ein erster Schatten auf Eliphaz' Rede. Man beginnt zu ahnen, dass es nicht immer bei Eliphaz' herzlicher Sympathie für Hiob bleiben wird. Was Eliphaz zum gegenwärtigen Zeitpunkt als Gegenbild zu Hiob entwirft, wird im Verlauf des Dialoges von Eliphaz und den anderen Freunden mit Hiobs eigener Position identifiziert werden. Doch noch hat Eliphaz den Stab nicht über Hiob gebrochen. Auch die Quintessenz des Offenbarungserlebnisses, auf das Eliphaz im folgenden zu sprechen kommt, stellt Hiob nicht auf die Seite der Frevler.

4,12 Zu mir hat sich ein Wort gestohlen;
es nahm mein Ohr ein Flüstern davon wahr.

¹⁷ Clines, Job 1-20 (Anm. 15) 124.

¹⁸ Vgl. die Belege bei אָבָד 'bd (E. Jenni), THAT I, München/Zürich ⁴1984, 17-20 (19).

¹⁹ Vgl. H. Graf Reventlow, Skepsis und Klage. Zur Komposition des Hiobbuches, in: Verbindungslinien, FS W.H. Schmidt, hg.v. A. Graupner u.a., Neukirchen-Vluyn 2000, 281-294 (283).

²⁰ F. Horst, Hiob. 1. Teilband (BK XVI/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 70. Zur Sache vgl. z.B. Ps 7,3; 17,12; 22,14; 35,17; 58,7. Dass sich das Bild des Löwen an diesen und ähnlichen Stellen speziell auf die «Feinde des Einzelnen» bezieht, schliesst nicht aus, dass es in Hi 4,10f. in einem grundsätzlicheren Sinn gebraucht sein kann (anders Köhlmoos, Das Auge Gottes [Anm. 14] 193, Anm. 1). Das Beispiel aus Ps 58,7 zeigt eine auffallend enge Entsprechung zu Hi 4,10, denn an beiden Stellen ist vom Ausschlagen der «Zähne» (cstr.: שָׁנַי; mit Suff.: שְׁנַיִמוֹ) und von den «Junglöwen» (כַּפִּירִים) die Rede.

- 4,13 Im Gedankengewirr aus Nachtgesichten,
wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt.
- 4,14 Ein Schrecken traf mich und ein Beben
und durchschauerte all' mein' Gebein'.
- 4,15 Und ein Hauch fuhr über mein Gesicht dahin,
das Haar an meinem Leib sträubte empor.
- 4,16 Er steht da – doch ich erkenn' sein Aussehn nicht,
eine Gestalt vor meinen Augen,
Stille und Stimme höre ich:
- 4,17 ‹Ein Mensch, kann er gerechter sein als Gott,
kann reiner sein als der, der ihn erschaffen hat, ein Mann?›
- 4,18 Sieh, seinen Dienern traut er nicht,
und seinen Boten legt er Irrtum (zur Last).
- 4,19 Erst recht die, die Lehmhäuser bewohnen,
deren Fundament im Staube liegt –
schneller als eine Motte zermalmt man sie.
- 4,20 Vom Morgen bis zum Abend werden sie zerschlagen;
ohne dass jemand seinen Sinn darauf richtet²¹, gehen sie für immer zugrunde.
- 4,21 Wird nicht ihr Zeltseil (, das) in ihnen (haftet,)²² herausgerissen,
sie sterben, jedoch nicht in Weisheit.

Allerdings nimmt die Beschreibung des visionären Vorgangs aus Hi 4,12-21 innerhalb der Freundesreden eine Sonderstellung ein. Auffällig ist schon allein der Umstand, dass ein Weiser auf ein spezifisches Offenbarungsgeschehen zurückgreift. Eliphas rührt damit an einen Bereich der Religion, der weitgehend ausserhalb des Blickwinkels der alttestamentlichen Weisheit liegt. Ben Sira wird später sogar ausdrücklich vor solchen Phänomenen warnen²³. Tatsächlich drängt es die Weisen nicht zum Supranaturalen oder Mirakulösen. Sie suchen und finden Gott in der Ordnung des Regelmässigen; sie erstreben nicht die plötzliche Konfrontation mit dem Numinosen und bauen nicht auf visionäre Erscheinungen. Es verdient daher besondere Beachtung, dass Eliphas der Schilderung seines Offenbarungsempfangs so breiten Raum gewährt. Was Eliphas unter wunderbaren Umständen mitgeteilt wurde, kann er nicht für sich behalten. Geheimnisvoll ist in 4,12 zunächst von einem verstohlenen Wort, von einem Flüstern die Rede. 4,13 besagt dabei nicht, dass sich der Vorgang im Traum ereignet hat. Aus V. 13b geht vielmehr lediglich hervor, dass sich die Szene zur Nachtzeit abgespielt hat, wenn «Tiefschlaf» auf den Menschen liegt²⁴. Eliphas befand sich in einem «Gedankengewirr aus

²¹ Elliptische Formulierung – ergänze gedanklich לִב.

²² D.h.: der in ihnen verankerte Haftpunkt, der sie mit dem Leben verbindet. בָּם ist also auf יְהוָה und nicht auf נֶסֶח zu beziehen. Emendationen, etwa von בָּם zu בָּיִם, erübrigen sich damit.

²³ Vgl. Sir 34,1-8, insbesondere V. 2 und V. 5.

²⁴ Vgl. zu dieser Deutung, die bis auf Lord Byron zurückgeht, D.J.A. Clines, Job 4,13: A Byronic Suggestion, ZAW 92 (1980) 289-291; ders., Job 1-20 (Anm. 15) 129.

Nachtgesichten» (V. 13a), also in dem diffusen Geisteszustand, der sich einstellt, wenn man nach schweren, bedeutungsvollen Träumen das Bewusstsein wiedererlangt und doch noch nicht vollkommen bei Besinnung ist, weil der starke Eindruck des Traums die Wahrnehmung zum Teil noch überlagert. Darauf traf Eliphaz laut 4,14 ein «Schrecken». Die folgende Begegnung hatte für ihn den Charakter des Tremendums. Eliphaz erzählt von einer nächtlichen Heimsuchung der unheimlichen Art, bei der sich ihm die Nackenhaare vor Entsetzen sträubten, als ein רוח über sein Gesicht dahinfuhr oder an ihm vorüberfuhr (4,15). Dann stand jemand da. Eliphaz sah eine Gestalt, hörte eine Stimme, doch er war nicht in der Lage, das Aussehen seines Gegenübers genau zu erkennen.

Aufgrund der maskulinen Form von רוח in 4,15²⁵ ist man auf den Gedanken verfallen, wir hätten es an dieser Stelle mit der Manifestation eines Geistes zu tun²⁶. Die gespenstische Stimmung der Szenerie aus 4,16 wirkt in der Tat befremdlich. Hinzu kommt die Unschärfe bei der Beschreibung der Erscheinung. Dennoch lassen die Terminologie von 4,16 und der Inhalt der Botschaft von 4,17 keine Zweifel darüber aufkommen, was hier gemeint ist. Das Alte Testament verwendet den Begriff תמונה «Gestalt» aus Hi 4,16a ausschliesslich, um Gott²⁷ oder Gottesbilder²⁸ zu bezeichnen. Und die Kombination von דממה «Stille» und קול «Stimme» in 4,16b hat im ganzen Alten Testament ihre einzige Entsprechung in der «Stimme einer leisen Stille» קול דממה aus I Kön 19,12²⁹. Dort liegt ohne Zweifel ein Theophaniebericht vor, der allerdings auf einzigartige Weise gestaltet ist³⁰. Um so auffälliger ist die Affinität zwischen der Gottesberg-Szene und Hi 4,16b. Man wird deshalb auch an dieser Stelle mit einer Gotteserscheinung zu rechnen haben.

Dass es Eliphaz' Schilderung an Konkretion mangelt³¹, verleiht der Erscheinung keinen düsteren Charakter, dürfte vielmehr damit zusammenhän-

²⁵ Als Maskulinum begegnet רוח ausserdem in Ex 10,13.19; Num 11,31; Jes 57,16; Jer 4,12; Ez 27,26; Ps 51,12; 78,39; Hi 8,2; 20,3; 41,8; Prov 18,14; Qoh 1,6; 3,19.

²⁶ Vgl. dazu I Kön 22,21 und zur Sache etwa B. Duhm, Das Buch Hiob (KHC 16), Freiburg i.B. et al. 1897, 28; J.H. Kroeze, Het Boek Job (COT), Kampen 1961, 81. In jüngerer Zeit begegnet die Übersetzung «geist» bei A. van Selms, Job I (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1982, 51. Er denkt dabei ausdrücklich an «een lid van de goddelijke hofhouding».

²⁷ Vgl. Num 12,8; Dt 4,12.15; Ps 17,15.

²⁸ Vgl. Ex 20,4; Dt 4,15.16.23.25; 5,8.

²⁹ דממה ist im Alten Testament ausser in Hi 4,16 und I Kön 19,12 nur noch in Ps 107,29 belegt. Hi 4,16 und I Kön 19,12 sind die einzigen Stellen, an denen דממה und קול gemeinsam begegnen.

³⁰ Vgl. W. Thiel, Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition, in: K. Grünwaldt, H. Schroeter (Hg.), Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch, Rheinbach-Merzbach 1995, 37.

³¹ So Köhlmoos, Das Auge Gottes (Anm. 14) 194.

gen, dass die Gegenwart Gottes selbst im Vollzug der Umschreibung seiner Präsenz nicht den Charakter des Geheimnisses verlieren soll.

Die Botschaft von 4,17 zielt mit ihrer rhetorischen Frage und den beiden Komparativen auf eine Verhältnisbestimmung ab: «Kann ein Mensch gerechter sein als Gott, kann reiner sein als der, der ihn erschaffen hat, ein Mann?». Die Kreatur darf sich nicht über den Schöpfer, der Mensch sich selbst nicht über Gott stellen. Der Bezug zum Hiobproblem ist evident. Zwischen Gott und Mensch klafft ein Hiatus. Deshalb ist ein wertendes Urteil des Menschen über Gott ausgeschlossen. Der Mensch müsste Gott voraus sein, um Gottes Walten angemessen zu bewerten. Davon kann jedoch aufgrund der durch die Schöpfung gesetzten Relation zwischen beiden keine Rede sein. Das Gottsein Gottes schliesst die Möglichkeit aus, dass der Mensch Gott auf die Anklagebank setzt. An diesen monumentalen Satz, formvollendet chiasmisch konstruiert, schliessen sich umfangreiche Ausführungen über die Unvollkommenheit, Vergänglichkeit, ja: die Wertlosigkeit der geschaffenen Wesen an. Auf den angelologischen Passus in 4,18 folgt eine Partie mit extrem pessimistischen anthropologischen Aussagen in 4,19-21. Gottes Diener aus der himmlischen Welt sind weder voll vertrauenswürdig noch irrtumslos. *A maiore ad minus* wird daraus auf das Preisgebensein des Menschen an seine plötzliche, scheinbar unmotivierte Vernichtung geschlossen. Einen Sinn ergibt der Zusammenhang nur, wenn des Menschen Untergang als Folge seiner kreatürlichen Mangelhaftigkeit verstanden wird. Auf Hiob angewandt bedeutet das: Er ist unvollkommen wie jeder andere Mensch und kann deshalb keinen Anspruch darauf erheben, der generellen Todes- und Elendsverfallenheit allen menschlich-kreatürlichen Daseins entnommen zu sein.

Schwer zu entscheiden ist in diesem Zusammenhang, ob 4,17-21 insgesamt als Offenbarungsrede zu verstehen sind, oder ob V. 17 allein den Kern der Botschaft enthält, den Eliphaz dann in V. 18-21 auf seine eigene Weise auslegt. Ein Indiz zur Stützung der zuletzt genannten Deutung³² könnte die Partikel ׀׀ «sieh!» zu Beginn von V. 18 enthalten. Der Interjektion kommt in der Hiobdichtung häufig eine gliedernde Funktion zu³³. Es besteht demnach die Möglichkeit, dass ׀׀ beim Übergang von 4,17 zu 4,18 dem Zweck dient, zwei Untereinheiten voneinander abzuheben³⁴. Inhaltlich fällt auf, dass die V. 18-21 den Grundgedanken von V. 17 sehr einseitig, ausschliesslich *in malam partem* weiterführen. V. 17 hält prinzipiell fest, dass die Zuordnung von Gott und

³² Sie wird vertreten von A. Weiser, *Das Buch Hiob* (ATD 13), Göttingen ⁶1974, 50; Kroeze, *Het Boek Job* (Anm. 26) 84; Clines, *Job 1-20* (Anm. 15) 133f.

³³ Vgl. P. van der Lugt, *Rhetorical Criticism* (Anm. 10) 492f.

³⁴ Weshalb die Konjunktion ׀׀ am Anfang des anschliessenden V. 19 die Signifikanz des skizzierten Befundes schmälern sollte, ist nicht einzusehen (anders Köhlmoos, *Das Auge Gottes* [Anm. 14] 188). ׀׀ hat in Hi 4,19 dieselbe Bedeutung wie sonst ׀׀ ׀׀ (vgl. F. Delitzsch, *Das Buch Iob* [BC IV.2], Leipzig ²1876, 82; K. Budde, *Das Buch Hiob* [HK II.1], Göttingen ²1913, 20).

Mensch nicht beliebig ist und der Mensch seinen rechten Ort vor Gott, auf dem er zugleich unter Gott steht, nicht verlassen darf. Negative Aussagen über den Menschen an sich sind damit nicht zwangsläufig intendiert. Der Mensch, der sich auf einen Vergleich mit Gott nicht einlassen darf, steht deswegen nicht auf derselben Stufe wie etwa die Motte. Was V. 19-21 über den Menschen zu sagen haben, ist nicht die einzig denkbare Schlussfolgerung aus V. 17. Auch V. 18, der als Zwischeninstanz die himmlischen Mächte ins Spiel bringt, bleibt hinter der fundamentalen Tiefe von V. 17 zurück. Mir scheint deshalb, dass Eliphaz den Kern der Botschaft, die ihm die Offenbarung vermitteln wollte, verpasst hat. Wir haben also zwischen der Stimme der Erscheinung in V. 17 und der Auslegung des Eliphaz in V. 18-21 zu unterscheiden. Das bedeutet, dass Eliphaz derjenige ist, der in eigener Regie aus der Forderung nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch eine pessimistische Angelologie und eine noch pessimistischere Anthropologie abgeleitet hat.

Gleichwohl lässt sich nicht verkennen, dass der Skopus von V. 18-21 nicht mit der Argumentation harmoniert, die Eliphaz in 4,1-11 vor dem Hintergrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs entfaltet hat. Ebach vermutet, dass hier «verschiedene Zugänge zur Erklärung des mit Hiobs Leiden gestellten Problems (...) miteinander in Beziehung gebracht werden»³⁵ sollen. Andere Ausleger stellen die unterschiedlichsten Überlegungen an, um die Spannung zu lösen³⁶. Literarkritische Anstrengungen werden dabei vor allem von Witte unternommen³⁷. Für ihn gehört der Abschnitt 4,12-21 zu einer «protochasidischen» Bearbeitungsschicht der Hiobdichtung, die er mit dem Stichwort «Niedrigkeitsredaktion» bezeichnet³⁸. Zum selben literarischen Stratum rechnet er neben 4,12-21 noch die eng damit verwandten Partien 15,11-16 und 25,1-6 sowie die Urfassung der Unterwerfung Hiobs³⁹. Fraglich ist, ob diese literarkritischen Operationen als einzig angemessene Lösung der sachlichen Schwierigkeiten in Frage kommen.

Blieben wir zunächst beim näheren Kontext von 4,12-21. Es ist richtig, dass sich das Niedrigkeitsmotiv nicht unproblematisch mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang in Einklang bringen lässt. Die Argumentation läuft hier

³⁵ Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1 (Anm. 8) 58.

³⁶ Vgl. etwa N.H. Tur-Sinai (H. Torczyner), *The Book of Job. A New Commentary*, Jerusalem 1957, 88-91, der wahrscheinlich zu machen versucht, bei Hi 4,12ff. handele es sich nicht um einen genuinen Gesprächsbeitrag des Eliphaz, sondern um eine «quotation from Job's utterances» (a.a.O. 91).

³⁷ Vgl. M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230)*, Berlin/New York 1994, bes. 70-74.

³⁸ Vgl. zusammenfassend Witte, *Vom Leiden zur Lehre* (Anm. 37) 191.204f.

³⁹ Letztere beschränkt er auf Hi 40,3-5 und 42,2.3aβb.5-6. Wittes formale Anhaltspunkte können hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Zur Auseinandersetzung sei verwiesen auf Köhlmoos, *Das Auge Gottes* (Anm. 14) 187, Anm. 5.

in unterschiedliche Richtungen. Das zeigt exemplarisch die Verwendung des Begriffs אָבָד «zugrunde gehen»/«vergehen». Während der Ausdruck in 4,7 den Untergang der Gerechten als Option des Schicksals ausschliesst und in 4,9 und 4,11 Verderben über die Frevler heraufbeschwört, artikuliert sich in ihm in 4,20 das Todesverhängnis aller Menschen, das sie aufgrund ihrer Kreativität unweigerlich erreicht.

Dennoch wirkt das, was Eliphaz mit 4,12-21 in den Kontext einbringt, nicht in jeder Hinsicht wie ein Störfaktor. Mit dem ersten Abschnitt ist der Passus durch die Korrespondenz zwischen 4,2 und 4,12 verbunden. Das «Wort», das Hiob lästig fallen könnte, und das «Wort», das Eliphaz dennoch nicht schweigen lässt, sind ja konzeptionell aufeinander bezogen. Die sachliche Verknüpfung mit den beiden nachfolgenden Redeteilen 5,1-7 und 5,8-16 ist sogar noch augenfälliger.

- 5,1 Ruf doch! Ob einer dich erhört?
An welches von den heil'gen (Wesen) willst du dich wenden?
- 5,2 Denn einem Narren bringt Unmut den Tod,
und einen Einfältigen tötet Eifer.
- 5,3 Ich selbst sah einen Narren, der Wurzeln schlug;
doch plötzlich taugte seine Wohnstatt mir zum Fluch⁴⁰.
- 5,4 Es weilen seine Kinder fern von Hilfe;
sie werden unterdrückt im Tor – und ist kein Retter da.
- 5,5 Er, dessen Ernte ein Hungerleider ist
und sie sogar aus Dornenhecken wegnimmt
– und Fanggerät schnappt nach ihrem Vermögen.
- 5,6 Gewiss kommt Unheil nicht aus dem Staub empor;
und aus dem Erdboden sprosst Mühsal nicht hervor.
- 5,7 Denn der Mensch wird zur Mühsal geboren,
und Räschäph-Söhne fliegen in die Höh'.
- 5,8 Hingegen ich, ich würd' an Gott mich wenden,
und Gott legte ich meine Sache vor:
- 5,9 Der Grosses tut, jenseits (allen) Erforschens,
Wundertaten (, die) bis zur Unzahl (reichen).
- 5,10 Der Regen auf die Erde gibt
und Wasser auf die Fluren sendet.
- 5,11 Um Niedrige an erhabene Stelle zu setzen,
und Trauernde schwingen zur Rettung sich auf.
- 5,12 Der die Pläne der Klugen vereitelt,
so dass ihre Hände nichts Vernünftiges⁴¹ bewirken.
- 5,13 Der die Weisen in ihrer Klugheit fängt,
und der Plan Hinterlistiger überstürzt sich.

⁴⁰ Zur Interpretation von Hi 5,3b vgl. van Selms, *Job I* (Anm. 26) 54: «*maar plotseling kon ik zijn erf in een vervloeking gebruiken*».

⁴¹ Zu dieser Auffassung von תִּשְׁפִּיתָהּ vgl. etwa auch Hi 11,6 und Prov 18,1.

- 5,14 Bei Tage stossen sie auf Finsternis,
 und wie zur Nachtzeit tappen sie am Mittag.
 5,15 Und er errettet vor dem Schwert, vor ihrer Schneide⁴²,
 und aus der Hand des Starken einen Armen.
 5,16 So entsteht Hoffnung für den Hilflosen,
 und Bosheit schliesset ihren Mund.

In 5,1f. will Eliphaz Hiob von seiner trotzigen Haltung abbringen. Die Trostrede geht damit definitiv über in den Ton der Warnung und Mahnung. So wie in Kap. 3 darf Hiob nicht vor den heiligen Wesen reden, wenn er bei ihnen Gehör finden will. Mässigt sich Hiob nicht, macht er sich dem «Narren» gleich, den seine eigene Erbitterung ums Leben bringt. 5,3-5 führen aus, welches Geschick solch einem Narren blüht. Es ist dasselbe Unheil, das sonst dem Übeltäter bestimmt ist⁴³. Die pessimistische Anthropologie aus 4,19-21 passt insofern ausgezeichnet in diesen Kontext, als die Betonung der Niedrigkeit des Menschen jedes menschliche Anspruchsdenken, jedes Anrennen gegen die Macht Gottes kategorisch ausschliesst. Der Gesichtspunkt der kreatürlichen Begrenztheit und Eingegrenztheit des Menschen wird gegen Ende des dritten Teils der Rede in 5,7a nochmals betont aufgegriffen, wenn Eliphaz klarstellt, dass der «Mensch» (אָדָם) zur «Mühsal» (עֲמָל) geboren wird⁴⁴, ihm damit also nichts seinem Wesen oder seiner geschöpflichen Bestimmung Fremdes begegnet. So wie es den Räschäph-Söhnen⁴⁵ entspricht, dass sie sich mit arteigener Notwendigkeit zum Flug emporschwingen (5,7b), liegt es in der Natur des Menschen, dass «er von seiner Geburt an dem Leiden»⁴⁶ entgegengeht. Der vorangehende Vers 5,6, der durch die Stichwörter אֶדְמָה «Erdboden» und עֲמָל «Mühsal» eng mit 5,7 verbunden ist, will im gegebenen Zusammenhang verdeutlichen, dass «Mühsal» und «Elend» an den Menschen nicht durch sein Gegenüber, die אֶדְמָה, vermittelt werden. Sie kommen nicht von aussen auf ihn zu, sondern sind in ihm selbst beschlossen. Verfolgt man

⁴² Nicht selten bezeichnet פָּה die Schneide des Schwertes (vgl. z.B. Gen 34,26; Ex 17,13; Dt 13,16; Jos 6,21; 10,28; Ri 4,15).

⁴³ Auch der Proverbienliteratur ist die enge Affinität zwischen dem «Toren» und dem «Frevler» bekannt (vgl. U. Skladny, Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962, 12; A. Scherer, Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1-22,16 [WMANT 83], Neukirchen-Vluyn 1999, 59, Anm. 42; K.M. Heim, Like Grapes of Gold Set in Silver. An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1 – 22:16 [BZAW 273], Berlin/New York 2001, 77-103).

⁴⁴ Vokalisiere mit מ יוֹלֵד (Pual bzw. Pass. Qal i. P. [vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Aufl., 2. Lieferung ט – ך, hg.v. H. Donner, Berlin/Heidelberg 1995, 465]). Änderungen ins Aktiv (vgl. etwa Clines, Job 1-20 [Anm. 15] 116 oder Witte, Vom Leiden zur Lehre [Anm. 37] 72, Anm. 52) verkennen den Sinn von 5,7b.

⁴⁵ Es handelt sich dabei entweder um «Feuerfunken» oder um «Greifvögel» (vgl. Horst, Hiob. 1. Teilband [Anm. 20] 81f.; van Selms, Job I [Anm. 26] 55).

⁴⁶ Horst, Hiob. 1. Teilband (Anm. 20) 81.

die Absicht, 4,12-21 wegen der mit dem Niedrigkeitsmotiv verbundenen pessimistischen Anthropologie dieses Abschnitts aus der Rede zu streichen, bekommt man unweigerlich auch mit Teilen von 5,1-7 beträchtliche Schwierigkeiten, und die literarkritische Operation muss so stark ausgeweitet werden, dass die Komposition spürbaren Schaden leidet.

Das gilt um so mehr, als sich das Niedrigkeitsmotiv in 5,8-16 weiter fortsetzt. Eliphaz konzentriert sich hier wieder stärker auf sein Anliegen, Hiob zu ermutigen. Zu diesem Zweck bedient er sich hymnischer Sprache. V. 9 führt im Partizipialstil das Grundthema des beschreibenden Gotteslobs ein, das in V. 10 im Blick auf Gottes Wirken in der Natur und in V. 11-16 bezogen auf sein Handeln unter den Menschen entfaltet wird. Gott ist mit der Macht des Schöpfers zugleich der Retter, dessen Beistand Hoffnung für den sonst Hilflosen bedeutet. Aus dem Lobpreis Gottes versucht Eliphaz, eine ermutigende Perspektive für Hiob abzuleiten. Damit ist zugleich klar, wie die angemessene Haltung vor Gott auszusehen hat. Wer Gottes Hilfe sucht, soll preisend Gottes Macht und Güte bekennen. Dann darf er auf Rettung hoffen. Das genau meint Eliphaz, wenn er Hiob in 5,8 rät, sich an Gott zu wenden. Dabei steht genau fest, wem Gottes Hilfe gilt. Den «Klugen», ja sogar den «Weisen in ihrer Klugheit» und erst recht den «Hinterlistigen» tritt Gott als Feind entgegen. Dafür hilft er den «Niedrigen» und «Trauernden» und rettet den «Armen» und den «Hilflosen». Auch hier spielt unverkennbar das Niedrigkeitsmotiv eine wesentliche Rolle. Es ist Gottes Art, denen, die aus eigener Kraft nichts vermögen, beizustehen. Das lässt sich sinnvoll auf die Situation Hiobs anwenden. Denn Hiob ist der Hilflose, der dringend Hoffnung braucht. – Allerdings scheint Eliphaz zu fürchten, Hiob könnte sich mit seiner Halsstarrigkeit auf die Seite derer schlagen, die durch die Fixierung auf ihre eigene Weisheit zur Gegnerschaft Gottes überzugehen drohen.

Das Niedrigkeitsmotiv ist an mehr als einer Stelle und auf verschiedene Weise tief in der Rede des Eliphaz verwurzelt. Bei ihm führt das Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang – wenigstens anfänglich – nicht dazu, das Glück des Frommen forensisch einzuklagen. Vielmehr verbindet sich bei ihm die Überzeugung von der Korrespondenz zwischen Tat und Folge mit einer tiefgründigen Humilitas-Theologie. Wer sich Gott in aufrichtiger Demut nähert, darf, wenn er wie Hiob zu den Gerechten gehört, hoffen, dass Gott die Gefahr existentieller Bedrohung, der jeder Mensch als schwaches kreatürliches Wesen ausgesetzt ist, wendet, den Tod verhindert und neues Glück ermöglicht. Das Niedrigkeitsmotiv ist für die Anschauung des Eliphaz von zentraler Bedeutung. Denn hier setzt seine Kritik an Hiob – noch vor der Frage nach Hiobs Schuld oder Unschuld – an. So wie Hiob sich in Kap. 3 geäußert hat, darf sich der Mensch auch im Leid nicht vor Gott gebärden.

Die Durchsicht des dritten und vierten Abschnitts der ersten Eliphasrede verdeutlicht, dass das Offenbarungswort aus 4,17 und die daran anschliessende Deutung 4,18-21 im Denken des Eliphaz keinen Fremdkörper bilden.

Wenn sich gleichwohl zwischen dem Tun-Ergehen-Zusammenhang und dem Niedrigkeitsmotiv kein völlig befriedigender logischer Ausgleich erreichen lässt, wird das auch dem Dichter kaum entgangen sein. Es gehört zum Aspektreichtum seines auf Diskurs angelegten Werkes, solche Unausgeglichenheiten hinzunehmen. Entstehungsgeschichtlich hängt der Befund damit zusammen, dass man beim Dichter mit der Verarbeitung überkommener Stoffe rechnen muss⁴⁷. Das Prinzip des Zufalls hat er dabei freilich kaum walten lassen. Die Auslegung bleibt daher vor die Aufgabe gestellt, die Relevanz der einzelnen Aspekte für das Gesamtwerk zu erklären. Bezogen auf die Gedankenfolge der ersten Rede des Eliphaz lässt sich durchaus eine Brücke schlagen, die vom Tun-Ergehen-Zusammenhang zunächst zum Niedrigkeitsmotiv und dann zur Warnung vor Halsstarrigkeit führt und schliesslich auf die Aufforderung zur Demütigung vor Gott zusteuert.

- 5,17 Gib acht! Wohl dem Menschen, den Gott zurechtweist!
So verschmähe die Zucht Schaddajs nicht!
- 5,18 Denn er verursacht Schmerz, und er verbindet;
er schlägt, und seine Hände⁴⁸ heilen.
- 5,19 In sechs Nöten wird er dich erretten,
und in sieben rührt dich kein Übel an.
- 5,20 In Hungersnot kauft er dich los vom Tode
und in Kriegszeit von des Schwertes Händen.
- 5,21 Beim Geisselschlag der Zunge bist du geborgen
und fürchtest dich nicht vor Verheerung, wenn sie kommt.
- 5,22 [Der Verheerung und des Hungers kannst du lachen,
und vorm Getier der Erde fürchtest du dich nicht.]
- 5,23 Ja, mit dem Feldgestein hast du ein Bündnis;
und das Getier des Feldes steht mit dir im Frieden.
- 5,24 Du wirst erfahren, dass dein Zelt Frieden hat;
du musterst deine Wohnstatt und missest nichts.
- 5,25 Du wirst erfahren, dass zahlreich wird dein Same
und deine Sprösslinge wie das Kraut der Erde.
- 5,26 Du gehst in Reife ein zum Grabe,
wie ein Garbenhaufen eingebracht wird zu seiner Zeit.
- 5,27 Gib darauf acht! Wir haben es erforscht, so ist es!
Hör' es, und erkenn' du es für dich selbst!

Zu Beginn des letzten Abschnitts kommt ein neuer Gedanke ins Spiel. Betrachtete Eliphaz zuvor Hiobs Leid aus dem Blickwinkel der natürlichen Häufigkeit des Menschen, so strebt er gegen Ende der Rede nach einer Erklä-

⁴⁷ Viele hymnische Partien sowie zahlreiche weisheitlich geprägte Passagen sind davon betroffen (vgl. Reventlow, Skepsis und Klage [Anm. 19] 281-294; vgl. ausserdem den älteren Beitrag desselben Vf.s: Tradition und Redaktion in Hiob 27 im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes Hi 24-27, ZAW 94 [1982] 279-293).

⁴⁸ Das Ketib befindet sich in Numerusinkongruenz zum folgenden Prädikat. *Lege cum Qere*.

rung, die sich der Leidenspädagogik verpflichtet weiss. Hiob soll Gottes Heimsuchung als Erziehungsmassnahme annehmen. Dass Eliphaz die Verbindung zwischen Leid und Erziehung mit bester Absicht herstellt, erhellt daraus, dass er den Gedanken in Form eines «Heilsspruchs» artikuliert. Es ist ein Glück, wenn man Gottes heilsamer Zucht für würdig befunden wird. Dieselbe Vorstellung, die dann später in Hebr 12,5f. nochmals aufgegriffen wird, begegnet zum Teil mit ähnlichen Worten wie bei Eliphaz in Prov 3,11f. Eliphaz steht mit seiner Mahnung in bester Weisheitstradition⁴⁹ und sieht Hiob durch sein Leiden keinesfalls in Distanz zu Gott gerückt. Vielmehr drückt sich für den Weisheitslehrer Eliphaz gerade in der Erfahrung der «Zucht» Schaddajs die Intensität der Gottesbeziehung aus⁵⁰. Dass Hiob die Pädagogik Gottes erfährt, stellt ihn nicht auf die Seite der Frevler. Es ist die Zuneigung Gottes, die sich an seiner väterlichen Pädagogik zeigt. Diese weisheitliche Einsicht wird von Eliphaz in positiver Richtung weitergeführt. Gott, der Hiob gezüchtigt hat, wird ihn wieder heilen, wenn dieser sich die Zurechtweisung gefallen lässt. Allerdings darf Hiob nicht soweit gehen, einen Sonderstatus zu beanspruchen. Er ist nicht der einzige Mensch, der der Schule Gottes entnommen wäre. Er muss vor der Gefahr widergöttlichen Hochmuts gewarnt werden. Beugt er sich, steht ihm eine glückliche Zukunft offen.

Diese Zukunft malt Eliphaz Hiob in 5,19-26 mit verlockenden Bildern vor Augen. Er setzt mit einem gestaffelten Zahlenspruch ein, der von der Sechs zur Sieben fortschreitet. Gleichgültig wie man den Spruch genau abgrenzt, kommt man bei der Bestimmung des Zahlenwertes nicht auf die Anzahl sieben klar voneinander differenzierbarer Phänomene. Meines Erachtens umfasst der Spruch die Verse 19-21⁵¹. V. 19 eröffnet die Einheit. Darauf folgt in V. 20f. die Aufzählung von sechs Nöten, nämlich «Hungersnot», «Tod», «Kriegszeit», «Schwert», «Geisselschlag der Zunge» und «Verheerung». Die Siebenzahl war vielleicht nie beabsichtigt, wie die Staffelung des Zahlenspruchs ja auch sonst nicht selten eine unbestimmte Fülle ausdrücken will,

⁴⁹ Vgl. dazu aus dem Bereich der Humanpädagogik die Sentenzen Prov 13,24; 15,5.

⁵⁰ Dasselbe gilt mit besonderer Evidenz für Prov 3,11f. F. Delitzsch sah in diesen Versen eine Formel zur Beschreibung des Rätsels und der Lösung des Hiobproblems (vgl. ders., Salomonisches Spruchbuch [BC IV.3], Leipzig 1873, Nachdruck: Gießen/Basel 1985, 71). In seinem Hiobkommentar betonte Delitzsch allerdings, dass Eliphaz selbst hinter der Tiefe der Erkenntnis, die sich hier eröffnen könnte, zurückbleibt. Bei allem aufrichtigen Bemühen um Hiob besteht Eliphaz doch darauf, Hiob müsse sich «in Anerkennung der menschlichen Sündhaftigkeit und des göttlichen Wolmeinens (sic)» (ders., Das Buch Iob [Anm. 32] 93) vor Gott demütigen. Eliphaz erkennt nicht die besondere Art des Leidens der Frommen, die aus der Perspektive des Hiobbuches – einschliesslich der Rahmenerzählung! – für Hiobs Geschick massgeblich ist: «Gott verhängt Leiden über sie, damit ihre Treue gegen Gott und ihr Ernst in der Heiligung, besonders ihr Gottvertrauen und ihre Geduld sich bewähre; auch gestattet er dem Satan, der sie verklagt, sie anzufechten, sie zu sichten wie den Weizen, damit er zu Schanden werde (...)» (a.a.O. 92).

⁵¹ Darin bin ich mit Witte, Vom Leiden zur Lehre (Anm. 37) 73 einig.

ohne mathematische Präzision anzustreben⁵². V. 22 mag ein Zusatz sein⁵³. Der Vers fällt auf, weil er überwiegend aus Komponenten von V. 20, V. 21 und V. 23 besteht⁵⁴, was die Vermutung literarischer Abhängigkeit aufkommen lässt. Er könnte von einem Ergänzter hinzugefügt worden sein, der in V. 20f. nur vier Elemente wahrnahm und den Zahlenspruch durch die Auffüllung mit drei weiteren auf sieben Bestandteile vervollständigen wollte⁵⁵. V. 22 bringt jedoch sachlich nichts Neues und lässt sich weder als primärer noch als sekundärer Bestandteil seines Kontexts befriedigend erklären. Transparenter wird der gedankliche Fortschritt wieder ab V. 23. Mit emphatischem ׀ eröffnet der Vers einen Passus, der bis V. 26 reicht und die idyllische Skizze einer von Segen geprägten Zukunftsperspektive entwickelt. Hat Eliphas Hiob in V. 19-22 gezeigt, wovor Gott ihn bewahren wird, so verweist er in V. 23-26 auf das Ziel dieser Bewahrung. Es ist ein Leben in Schalom⁵⁶, dessen Ende ebenso gesegnet sein wird wie sein Vollzug. Dazu gehören der Friedensbund mit der Natur (V. 23), Frieden und Wohlstand der Wohnstätte (V. 24), reiche Nachkommenschaft (V. 25) sowie der Tod in reifem Alter (V. 26). Es beruht kaum auf Zufall, dass die letzten drei der hier genannten Aspekte zum Abschluss der Rahmenerzählung eine herausragende Rolle spielen. Dort zeigt sich, dass Eliphas tatsächlich Wahres gesagt hat, denn Hiob wird mit märchenhaftem Reichtum gesegnet (Hi 42,12), ihm werden neue Kinder geboren (42,13), und am Ende stirbt er «alt und satt an Tagen». Damit bestätigt sich, was Eliphas in Aussicht gestellt hat. Doch schon jetzt will Eliphas Hiob überzeugen. In 5,27 versucht er noch einmal – rhetorisch nachdrücklich, Hiob zum Einlenken zu bewegen.

Die exemplarische Untersuchung der ersten Eliphastrede zeigt, dass die Freunde Hiob – wenigstens anfänglich – in der Tat trösten wollen, dies jedoch nicht können. Hiob seinerseits dürstet nach wahren Trost, vermag aber die seelsorgerlichen Bemühungen der Freunde nicht als solche wahrzunehmen. Die Gründe für das Scheitern lassen sich am Beispiel des Eliphass klar benennen:

Der Versuch, Hiob mit Hilfe des Tun-Ergehen-Zusammenhangs Mut zu machen (4,1-11), schlägt fehl, weil für Hiob die Aussicht, sein Leben zu erhal-

⁵² Vgl. die Völkersprüche aus Am 1,3-2,5, zur Sache Horst, Hiob. 1. Teilband (Anm. 20) 86f.

⁵³ Sekundäre Herkunft vertreten oder vermuten etwa G. Fohrer, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh 1989, 133; Horst, Hiob. 1. Teilband (Anm. 20) 87; Witte, Vom Leiden zur Lehre (Anm. 37) 73; Köhlmoos, Das Auge Gottes (Anm. 14) 186, Anm. 8.

⁵⁴ So findet sich der Begriff שׁד («Verheerung») aus dem Anfangsbereich des Verses auch in V. 21b; כּפּוֹן («Hunger») hat eine enge semantische Entsprechung mit רעב («Hungersnot») zu Beginn von V. 20; und die Wendung חַיַּת הָאָרֶץ («Getier der Erde») gemahnt offensichtlich an חַיַּת הַשָּׂדֶה («Getier des Feldes») aus V. 23b.

⁵⁵ Ähnliches vermutet Horst, Hiob. 1. Teilband (Anm. 20) 87.

⁵⁶ Die Wurzel שלם begegnet in V. 23 und 24.

ten, nichts Trostreiches hat, sondern angesichts des Unmasses seiner Leiden erschreckend auf ihn wirkt.

Auch das Niedrigkeitsmotiv richtet nichts aus. Hiob teilt zwar die Überzeugung von der Inferiorität des Menschen *coram Deo*. Er zieht jedoch andere Schlüsse daraus⁵⁷. Dass der Mensch unrein und mit dem Makel geschöpflicher Unvollkommenheit geboren wird, ist für Hiob gerade kein Grund, das Elendsgeschick der Kreatur unwidersprochen hinzunehmen. Vor allem rechtfertigt die naturbedingte Unzulänglichkeit, in die der Mensch schicksalhaft verstrickt ist, nicht die grausame Strafverfolgung eines kleinlichen Gottes⁵⁸. Dieser Dissens ist für das Hiobbuch von höchster Relevanz. Das Niedrigkeitsmotiv, verbunden mit dem Topos von der Majestät Gottes, wird innerhalb der Rede JHWHs aus dem Wettersturm und der Unterwerfung Hiobs wiederum eine zentrale Rolle spielen⁵⁹. JHWH weist den Menschen Hiob angesichts seiner wunderbaren Fürsorge für den Kosmos in die Schranken. Und der Mensch Hiob akzeptiert die damit gesetzten Grenzen. Gottes Offenbarung an Eliphaz in Hi 4,17 wird voll bestätigt. Der Mensch hat im Gefüge der Schöpfung den ihm zugewiesenen Platz einzunehmen; und der befindet sich eindeutig unter Gott. Darin hat Eliphaz nicht geirrt. Allerdings wird menschliches Leben in keinem Bereich der JHWH-Rede als wertlos deklariert. Man muss daher erneut fragen, ob Eliphaz den Sinn der an ihn ergangenen Offenbarung voll erfasst hat. Mir scheint eher, dass Eliphaz die Chance, die theologische Kategorie der Schöpfung hilfreich auf das Hiobproblem anzuwenden, verpasst⁶⁰.

Im dritten Anlauf hat Eliphaz Hiob vor närrischem Eifer gewarnt, der im Himmel auf taube Ohren stossen muss. Doch Hiob weiss selbst um seine Gefährdung. In 6,3b räumt er ausdrücklich ein: «Meine Worte sind unbedacht». Der Grund für seine unbedachte Äusserung liegt aber klar auf der Hand: Es ist seine Not, die nach Einschätzung Hiobs auf einer unerklärlichen Feind-

⁵⁷ Vgl. insbesondere den Passus Hi 14,1-12. Anders als Witte, *Vom Leiden zur Lehre* (Anm. 35) 94f. halte ich es nicht für angemessen, dort die Verse 1*.3f.5b für sekundär zu erklären. Es gelingt Witte nicht, die genannten Stellen einer der von ihm eruierten Redaktionsschichten zuzuordnen (s. dazu a.a.O. 192).

⁵⁸ Vgl. dazu auch Scherer, *Relative Gerechtigkeit* (Anm. 16) bes. 97.

⁵⁹ Zur ursprünglichen JHWH-Rede und Antwort Hiobs, deren jeweilige Zweiteilung meines Erachtens stilistische Gründe hat und nicht auf sekundäre Manipulationen zurückgeht, rechne ich Hi 38,1-39,30; 40,2-41,3; 42,1-6. Später kamen 41,4-26 hinzu. 40,1 ist als dittographischer Schreibfehler zu betrachten (zu letzterem vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* [FRLANT 121], Göttingen 1978, 41).

⁶⁰ Vgl. dazu auch Köhlmoos, *Das Auge Gottes* (Anm. 14) 199.357f. Die von mir erwogene Differenzierung zwischen dem eigentlichen Kern der Offenbarung in Hi 4,17 und deren Interpretation durch Eliphaz in 4,18-21 lehnt Köhlmoos, a.a.O. 188 jedoch ausdrücklich ab.

schaft Gottes gegen ihn beruht (6,3a.4a). Unter dem enormen Leidensdruck ist er nicht in der Lage, sein Schicksal gefasst zu reflektieren.

Dementsprechend vermag Hiob auch nicht ungebrochen in den hymnischen Ton einzustimmen, den Eliphas in 5,8-16 angeschlagen hat. Fürsorge für die Schöpfung und Errettung des Hilflosen haben mit Hiobs Situation nichts zu tun. Er erfährt Gott als grausamen *Deus absconditus*.

In diese Situation kann Eliphas sich nicht hineinversetzen. Sonst wäre er im letzten Teil seiner Rede kaum auf den Gedanken der Leidenspädagogik verfallen, der Hiob wie blanker Hohn erscheinen muss. Denn Hiobs Qual lässt sich nicht mehr mit der Liebe des Vaters zum Sohn in Einklang bringen. Welchen Zweck soll eine Pädagogik haben, die den Gezüchtigten der Todessehnsucht in die Arme treibt?

Eliphas hat es nicht geschafft, Hiob die beabsichtigte Hilfe zu bringen. Sein stärkstes Argument, die aus der Offenbarung gewonnene schöpfungstheologische Zuordnung von Gott und Mensch, hat Eliphas zu einer pessimistischen Anthropologie verengt. Die Gottesrede zeigt, dass hier im Sinne des Hiobdichters mehr möglich gewesen wäre. Die Begegnung mit dem Gott, der auch die undurchdringlichsten Bereiche des Kosmos durchwaltet und selbst die Geschöpfe liebevoll umhegt, die dem Menschen bedrohlich erscheinen, wird später eine Perspektive jenseits der starren Kategorien des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und jenseits der Herabwürdigung des Menschen bis zur Wertlosigkeit eröffnen und Hiob das Vertrauen schenken, dass sein Leid, «auf einem rätselvollen und undurchschaubaren, aber doch sinnvollen Handeln Gottes beruht»⁶¹. Hiob hat sein Elend weder durch ein Fehlverhalten ausgelöst noch ist er für seine kreatürliche Disposition selbst verantwortlich.

Dass Eliphas zugleich an Gott und an Hiob schuldig geworden ist, liegt daran, dass er den entscheidenden Offenbarungssatz und damit die rechte Zuordnung von Gott und Mensch selbst nicht beherzigt hat. Sein Platz wäre sonst nicht bei Gott, sondern bei Hiob gewesen. Er hätte nicht vom angemassen Standpunkt Gottes aus Hiob *von oben nach unten* belehrt, sondern *von unten nach oben* gemeinsam mit Hiob gerungen, geklagt und gefleht, hätte Fürbitte geleistet, wie Hiob es am Ende des Buches für ihn und die anderen Freunde tut, und so dem Typ des Beistandleistenden entsprochen, der in unverbrüchlicher Solidarität an der Seite des Leidenden ausharrt⁶².

⁶¹ Fohrer, Das Buch Hiob (Anm. 47) 558.

⁶² Zum Vergleich sind der sog. «sumerische Hiob» (Übersetzung: GAT 1, Göttingen 1985, 164f.; TUAT III/1, Gütersloh 1990, 102-109. In Zeile 63-67 werden verschiedene Vertraute des Klagenden – im wesentlichen sind es die Ehefrau und Verwandte – genannt, die bei seinem Gott Fürbitte für ihn leisten sollen.) und die Keilschrifttafel AO 4462 des Louvre hinzuzuziehen (zu diesem Text vgl. J. Nougayrol, Une version ancienne du «Juste souffrant», RB 59 [1952] 239-250; H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen 1958, 58-60).

Abstract

Im Rahmen seiner ersten Rede ist Eliphaz aufrichtig darum bemüht, Hiob Trost zu spenden und ihm zugleich zu einer angemessenen Haltung vor Gott zu verhelfen. Er verfolgt eine persuasive Strategie, in die er sowohl Argumente aus dem Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als auch eine vom Niedrigkeitsmotiv geprägte Humilitas-Theologie einbezieht. Dass es ihm nicht gelingt, Hiob die gewünschte Hilfe zu bringen, hängt wesentlich damit zusammen, dass er die richtige Zuordnung von Gott und Mensch, die er Hiob nahe bringen möchte, in seinem seelsorgerlichen Eifer selbst aus den Augen verliert.

Andreas Scherer, Bochum