Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 74 (2018)

Heft: 1

Artikel: Warum Hiob trotz Krankheit getröstet sein kann : Beobachtungen zum Thema Ehre und Würde im Hiobbuch

Autor: Schellenberg, Annette

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877599

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Warum Hiob trotz Krankheit getröstet sein kann.
Beobachtungen zum Thema Ehre und Würde im Hiobbuch

Das Hiobbuch ist ein komplexes Buch. Nicht nur Einzelfragen sind strittig, sondern auch die Interpretation des Buches insgesamt. Dieser Aufsatz setzt mit den beiden Thesen ein, dass Hiob am Ende des Buchs nicht geheilt wird (1.) und dennoch getröstet ist (2.), und entfaltet dann die These, dass die emotionale Stabilisierung Hiobs mit Fragen von Ehre und Würde[1] zu tun hat (3.). Mit der dabei vorgestellten Interpretation des Hiobbuchs, die in manchem recht ungewohnt ist, soll auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Würdethematik im Hiobbuch zentraler ist, als es in der Regel gesehen wird.[2]

1. Hiob wird nicht geheilt

Die These, dass Hiob am Ende des Buchs nicht geheilt wird, ist nicht ganz neu,[3] hat bisher aber noch kaum Beachtung gefunden. Der Epilog des Hiobbuchs beschreibt «Hiobs Wiederherstellung» (so die Überschrift der Zürcher Bibel) und endet mit dem Satz, dass Hiob «alt und lebenssatt» starb (42,17). Die meisten Exegetinnen und Exegeten gehen davon aus, dass Hiobs Wie-

1 Zum Gebrauch der Wörter «Ehre» und «Würde» in diesem Aufsatz s.u. mit Anm. 10; 18.

2 Zur Thematik von Ehre und Würde im Hiobbuch vgl. C. Frevel: Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden, in: T. Krüger u.a. (Hg.): Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005 (AThANT 88), Zürich 2007, 469-497; T. Krüger: «Wie der Wind verfliegt meine Würde …» (Hiob 30,15). Elend und Würde des Menschen in alttestamentlicher Sicht, in: E. Herms (Hg.): Menschenbild und Menschenwürde (VWGTh 17), Gütersloh 2001, 271-287; = in: T. Krüger: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (AThANT 96), Zürich 2009, 13-31; A.M. Mbuvi: The Ancient Mediterranean Values of «Honour and Shame» as a Hermeneutical Lens of Reading the Book of Job, OTE 23 (2010) 752-768; J. van Oorschot: Menschenbild, Gottesbild und Menschenwürde – ein Beitrag des Hiobbuches, in: E. Herms (Hg.): Menschenbild und Menschenwürde (VWGTh 17), Gütersloh 2001, 320-343; A. Schellenberg: «Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf» (Hi 7,5). Zur Bedeutung des Körpers im Hiobbuch, in: G. Etzelmüller / A. Weissenrieder (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (TBT 172), Berlin / New York 2016, 95-126, hier 104-108.114-121.

3 Vgl. F. Mies: Job at-il été guéri?, Gregorianum 89 (2007) 703-728; A. Schellenberg: Mein Fleisch (Anm. 2), 121-122; J. Schipper: Healing and Silence in the Epilogue of Job, Word and World 30 (2010) 16-22.

derherstellung auch seine Gesundheit betrifft, dass Hiob am Ende des Buchs geheilt wurde. Diese Interpretation ist möglich, denn in 42,10 ist allgemein davon die Rede, dass JHWH Hiobs «Geschick wendete» (שוב שבית / שבות).[4] Diese Wendung kann eine Heilung miteinschließen, explizit genannt wird eine solche aber nicht.

Diese Nichterwähnung von Hiobs Genesung ist auffällig,[5] denn im Rest des Buchs spielt Hiobs Krankheit ja eine wichtige Rolle. Nach einer gängigen Erklärung ist das Schweigen über Hiobs Krankheit bzw. Genesung redaktionsgeschichtlich zu erklären, nämlich damit, dass der Epilog zu einem Zeitpunkt geschrieben wurde, als die Gesundheit bzw. Krankheit Hiobs auch im Prolog noch kein Thema war.[6] In der Tat ist es auffällig, dass sich der Epilog im Detail auf den ersten Schicksalsschlag Hiob zurückbezieht (Verlust des Besitzes und der Kinder), nicht aber auf den zweiten Schicksalsschlag (Verlust der Gesundheit) und die Himmelsszenen mit Satan. Entsprechend könnte man argumentieren, dass die Hiob-Rahmenerzählung ursprünglich kürzer war und nur vom ersten Schicksalsschlag Hiobs und der entsprechenden Wiederherstellung handelte. Ein solches Szenario ist denkbar, löst aber noch nicht alle Fragen. Denn es bleibt dabei, dass die Krankheit Hiobs in der Endgestalt des Hiobbuchs eine zentrale Rolle spielt, nicht nur im Prolog, wo das zweite Experiment gegenüber dem ersten eine deutliche Steigerung darstellt (1,12; 2,5f.), sondern auch im Dialogteil, wo wiederholt auf die Krankheit Hiobs angespielt wird (7,5; 9,28; 16,8.15; 19,20.26; 30,17.30), während der Verlust von Besitz und Kindern kein Thema mehr ist. Will man sich das Schweigen über Hiobs Krankheit im Epilog redaktionsgeschichtlich erklären, müsste man demnach

4 Zu dieser Wendung vgl. R. Heckl: Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobuches und zu seinen Quellen (FAT 70), Tübingen 2010, 301-302; D. Iwanski: The Dynamics of Job's Intercession (AnBib 161), Rom 2006, 279-285; F. Mies: L'Espérance de Job (BEThL 103), Leuven 2006, 430-433 (mit Anm. 465).

5 In der frühen Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs wurde diese Auffälligkeit offenbar wahrgenommen; auf jeden Fall fällt auf, dass die narrative Lücke über Hiobs Gesundheit hier gefüllt wird: Die LXX enthält zwei (vage) Anspielungen auf Hiobs Heilung (42,10.16) und das Testament Hiobs bietet in Kap. 47 einen Bericht über diese Heilung (verbindet diese aber offenbar nicht mit dem Satz von 42,10, sondern verortet sie über die Wendung «gürte deine Lenden» in der Zeit der Gottesreden).

6 Vgl. z.B. L. Schwienhorst-Schönberger / G. Steins: Zur Entstehung Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f.; 42), BZ NF 33 (1989) 1-24, hier 5f.

mit unaufmerksamen Redaktoren rechnen – oder annehmen, dass sie es waren, die andeuten wollten, dass Hiob *nicht* geheilt wurde.

2. Hiob ist (trotz Krankheit) getröstet

Sehr viel bekannter als die These, dass Hiob am Ende des Buchs krank bleibt, ist die These, dass er am Ende getröstet ist.[7] Sie bezieht sich nicht (nur) auf 42,17, den Schlusssatz des Buchs, wonach Hiob «alt und lebenssatt» starb, sondern (primär) auf 42,6, den letzten Vers vor dem Epilog. Zahlreiche Exegetinnen und Exegeten haben schon auf die Ambivalenzen in diesem Vers hingewiesen, und einige haben argumentiert, dass es nicht darum geht, dass Hiob bereut – so lange Zeit der Konsensus[8] –, sondern darum, dass er getröstet ist. Im Rahmen dieses Aufsatzes ist das nicht zuletzt auch darum beachtenswert, weil die Aussage zu einem Zeitpunkt erfolgt, an dem Hiob selbst bei traditioneller Lektüre des Epilogs noch krank ist.

Entscheidend in der Debatte ist v.a. das Verb נחם ni., das sowohl «bereuen» als auch «sich trösten (lassen) / getröstet werden» heißen kann. Im Fall von 42,6 sind allerdings nicht beide Übersetzungsmöglichkeiten gleich wahrscheinlich; die auf das Verb folgende Wendung ואפר על־עפר spricht vielmehr gegen ein Verständnis von «bereuen». Folgt die Präposition על auf das Verb נחם ni. in der Bedeutung von «bereuen» leitet sie nämlich immer ein, *was* jemand bereut (Jer 8,6; 18,10; 26,3; Jon 3,10). Folgt man dieser Linie, müsste man Hi 42,6 dahingehend interpretieren, dass Hiob Staub und Asche bereut. Das aber macht keinen Sinn.

Auch der sonstige Gebrauch von נחם im Hiobbuch lässt vermuten, dass in 42,6 tatsächlich die Bedeutung «sich trösten» vorzuziehen ist. נחם kommt im Hiobbuch neben 42,6 nämlich noch sechs weitere Male vor, und dabei stets im Pi'el in der Bedeutung von «trösten» (2,11; 7;13; 16,2; 21,34; 29,25; 42,11). Häufig geht es darum, dass die Freunde Hiob trösten wollen oder sollen, und

7 Vgl. T. Krüger: Did Job Repent?, in: ders. u.a. (Hg.): Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005 (AThANT 88), Zürich 2007, 217-229; Schellenberg: Mein Fleisch (Anm. 2), 113f.; I. Willi-Plein: Hiobs Widerruf? Eine Untersuchung der Wurzel נחם und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch, in: dies.: Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2002, 130-145.

8 Vgl. in jüngerer Zeit wieder M.V. Fox: God's Answer and Job's Response, Biblica 94 (2013) 1-23, hier 18-20.

dabei auch darum, dass sie in dieser Aufgabe versagen. In 42,6 spricht Hiob nun davon, dass er getröstet ist bzw. Trost gefunden hat (daher der Gebrauch des Verbs im Nif'al und nicht im Pi'el) – offenbar nicht wegen der Freunde, sondern wegen Gott. Auch so verstanden bleibt die auf das Verb folgende Präposition על beachtenswert. Nach נחם in der Bedeutung von «(sich) trösten» leitet sie nämlich stets den Grund ein, warum jemand Trost braucht (Jer 31,15; Ez 32,31; Hi 42,11). Mit «Staub und Asche» ist in 42,6 demnach nicht der Ort genannt, wo Hiob sich tröstet, sondern der Grund, warum Hiob Trost bedarf. Dazu passt aufs Beste 30,19, der einzige andere Vers im Hiobbuch, wo «Staub und Asche» zusammen gebraucht sind, und zwar in der Selbstbeschreibung Hiobs «ich bin wie Staub und Asche geworden». Hiobs Aussage von 42,6 ist demnach wohl in dem Sinn zu verstehen, dass er hinsichtlich seines Zustands, Staub und Asche geworden zu sein, Trost gefunden hat.

Im Anschluss an diese Überlegungen zur Bedeutung von נחם in 42,6 lässt sich nun auch beim vorab gebrauchten Verb מאס fragen, ob man beim traditionellen Verständnis nicht eine wichtige Dimension übersieht. In der Regel wird es als מאס I analysiert und entsprechend als «verachten / verwerfen» bzw. «(seine eigene Meinung) verwerfen / widderrufen» verstanden. Das macht vom Kontext her auch Sinn, hat Hiob in 42,3 doch zugegeben, vorher unvernünftig geredet zu haben. Ungewöhnlich ist allerdings, dass in 42,6 kein Objekt zu מאס genannt ist. Die traditionellen Übersetzungen mit «verachten» oder «verwerfen» ergänzen in der Regel ein solches Objekt, oder sie übersetzen etwas freier mit «widerrufen». Dagegen ist aus grammatikalischer Sicht kaum etwas einzuwenden. Vielleicht aber hat das Fehlen eines Objekts hier tatsächlich einen Grund, geht es darum, auch eine zweite Lesart zuzulassen: מאס lässt sich nämlich auch als מאס II analysieren (eine Nebenform von מסס) und bedeutet dann «zergehen, zerfließen». Dass diese Möglichkeit zumindest ernsthaft zu erwägen ist, zeigt ein Blick auf den Rest des Buchs. Hier wird מאס zumindest ein weiteres Mal klar in der Bedeutung von «zergehen» gebraucht – und zwar ausgerechnet in 7,5, einem Vers, in dem Hiob seine Krankheit schildert und seinen Körperzustand ebenfalls über das Stichwort «Staub» beschreibt. Beachtenswert ist an 7,5 weiter, dass es die Haut Hiobs ist, von der gesagt wird, dass sie «zergeht».[9] Die Haut Hiobs spielt im Hiobbuch auch sonst eine wichtige

9 Was genau damit gemeint ist, ist schwer zu sagen; üblicherweise wird an «eitern» o.ä. gedacht.

Rolle – so hebt der Satan als erstes die Haut Hiobs hervor, um Gott dazu zu bringen, ihm zu erlauben, auch Hiobs Körper anzutasten (2,4), und Hiobs Krankheit wird als Hautkrankheit beschrieben (2,7; 7,5; 30,30). Angesichts dieser Zusammenhänge scheint es wahrscheinlich, dass מאס in 42,6 zumindest auch im Sinn von «zergehen» gemeint ist. Hiob spricht demnach in der ersten Hälfte des Verses von seinem körperlichen Zerfall und spielt über das auch in 7,5 gebrauchte Verb nochmals auf seine Hautkrankheit an. Anders als zuvor im Buch geht es hier aber nicht um die Verschränkung von körperlichem und emotionalem Leid, sondern im Gegenteil darum, dass Hiob trotz Krankheit getröstet ist. Und das führt zur Frage des Warums.

3. Warum Hiob getröstet sein kann

Warum kann Hiob trotz Krankheit getröstet sein? Die Stellung von 42,6 im Buchganzen legt die Vermutung nahe, dass Hiobs emotionale Stabilisierung mit den Gottesreden zusammenhängt. Vor diesen bestanden seine Reden ja aus Klagen und Anklagen; und sein Satz von 42,6 gehört zu seiner Antwort an Gott (42,1-6), in der er auch ausspricht, dass ihm die Begegnung mit Gott neue Erkenntnisse brachte. Doch was genau an den Gottesreden trägt zu Hiobs Tröstung bei? M.E. sind es implizite und explizite Hinweise, die mit dem Themenkomplex von Ehre und Würde zu tun haben.

Diese eingangs bereits erwähnte These soll im Folgenden nun ausführlicher entfaltet werden, wobei nacheinander verschiedene Aspekte beachtet werden: Wiederherstellung der Ehre und des Würdegefühls (3.1), Relativierung der Ehre (3.2) und (Wieder-)Entdeckung der Würde (3.3). Die Wörter «Ehre» und «Würde» werden dabei nach dem heutigen Sprachgebrauch verwendet, demzufolge sie sich dadurch unterscheiden, dass bei «Ehre» auch die Wertzuschreibung durch andere eine Rolle spielt, sodass man von ihr mehr oder weniger haben kann, «Würde» hingegen den Wert bezeichnet, der von äußeren Wertzuschreibungen unabhängig ist, und entsprechend etwas Absolutes, das allen Menschen (oder auch Lebewesen) gleichermaßen zukommt.[10] Wichtiger

10 Hilfreich ist die Definition von P.L. Berger / B. Berger / H. Kellner: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt / New York 1975, 79-80 (zitiert bei J. Dietrich: Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament, in: B. Janowski / K. Liess [Hg.]: Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur Anthropologie [HBS 59], Freiburg / Basel / Wien 2009, 419-452 [443 Anm. 107]): «Würde, im Gegensatz zur Ehre, bezieht sich stets auf die aller

als genaue Definitionen ist in unserem Zusammenhang die Einsicht bzw. Erinnerung, dass es zwischen der modernen und der antiken Vorstellungswelt manche Unterschiede gibt. Darauf ist später nochmals zurückzukommen.[11]

3.1 Wiederherstellung der Ehre und des Würdegefühls

Grundlegend für Hiob ist zunächst, dass die Gottesreden seine Ehre und damit sein Würdegefühl wiederherstellen. Was Gott in diesen Reden sagt, spielt dabei (zunächst) keine Rolle, wohl aber, dass Gott überhaupt zu Hiob spricht, ihm antwortet. Darum hatte Hiob in 31,35 gebeten («Schaddaj, gib mir Antwort», mit ענה) und in 38,1ff. kommt JHWH dieser Bitte nach («und JHWH antwortete ...», mit ענה).

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Aussage Hiobs in 42,5 und der Bogen zu 19,25-27. In 42,5 fasst Hiob die Bedeutung der Gottesreden mit dem Satz «Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich gesehen» zusammen. Das ist zunächst etwas verwirrend – zumal im Hebräischen, wo statt «Hörensagen» vom «Hören des Ohrs» (לשמע־אזן) die Rede ist –, denn nach 38-41 hat Gott in den Gottesreden mit Hiob gesprochen. Von einer visuellen Erscheinung Gottes ist keine Rede; im Gegenteil, der Hinweis, dass Gott «aus dem Sturm» gesprochen habe, ist vermutlich ein Hin-

auferlegten Rollen und Normen entkleidete, eigentliche Menschlichkeit. Sie gehört zum Ich als solchem, zum einzelnen ohne Rücksicht auf seine Stellung in der Gesellschaft. [...] Der Begriff der Ehre impliziert, dass die Identität intrinsisch oder zumindest in bedeutsamer Weise mit institutionellen Rollen verknüpft ist. Im Gegensatz dazu impliziert der moderne Begriff der Würde, dass die Identität intrinsisch von institutionellen Rollen unabhängig ist.» Vgl. E. Herms: Art. Würde, RGG[4] VIII, Tübingen 2005, 1734f., hier 1735: «Wert eignet dem Wertträger zwecks Zuschreibung von außen, W. eignet dem Würdeträger kraft seines eigenen Seins.» Hilfreich ist auch die (nochmals andere Aspekte betonende) Zusammenfassung von F.J. Wetz: Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation, Stuttgart 1998, 15: «Distanziert betrachtet wird der Ausdruck *Würde* im Verlauf der Jahrhunderte stets nur auf zweierlei Weise ausgelegt: einmal als Seinsbestimmung, die dem Menschen als solchem kraft seines Menschseins zukommt, unabhängig von seinem Tun und den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen er lebt. So gesehen haben alle Wesen, die Menschenantlitz tragen, von Geburt an Würde. Dann aber bedeutet Würde auch einen Gestaltungsauftrag, demzufolge es hauptsächlich von den Menschen selbst abhängt, von ihren Lebensweisen und Umgangsformen, ob es Würde gibt, wobei sie in diesem Zusammenhang mal mehr als individuelles Verdienst, mal als gesellschaftliche Leistung dargestellt wurde.»

11 Siehe dazu u. 3.2 mit Anm. 18.

weis darauf, dass Hiob Gott nur gehört, nicht aber gesehen hat. Offenbar geht es Hiob in 42,5 nicht um den Gegensatz von Hören vs. Sehen, sondern, das zeigt der weitere Kontext, um die Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung bzw. genauer, um eine unmittelbare Gottesbegegnung, in der er, metaphorisch gesprochen, nicht nur Gottes Hand spürt, sondern auch Gottes Angesicht sieht. Über mangelnde unmittelbare Gottesbegegnungen konnte Hiob sich ja auch vor den Gottesreden nicht beklagen – im Gegenteil, Gott drängte sich ihm (nach seiner eigenen Wahrnehmung) derart intensiv auf, dass Hiob sich nichts sehnlicher wünschte, als dass Gott ihn endlich in Ruhe ließe (7,19; 9,18; 10,20). Wiederholt erwähnt Hiob Gottes «Hand» (10,7; 13,21; 19,21; 23,2; 30,21; vgl. weiter 1,11; 2,5) und spricht von Gottes Blick (7,19; 10,4; 14,3.6; 16,9; vgl. 34,21), er fühlt sich von Gott beobachtet und verfolgt (9,17f.; 16,9-14, u.ö.) – sehr unmittelbare Gotteserfahrungen, allerdings der unangenehmen Art. Was Hiob vor den Gottesreden gefehlt hat, ist das «Sehen» des «Gesichts» Gottes (13,24; vgl. 33,26; 34,29), die Erfahrung eines ihm zugewandten Gottes.

Und genau darum geht es auch in 19,25-27, der Stelle, zu der 42,5 einen Bogen zurückschlägt. Das Stichwort «Gesicht» fällt hier zwar nicht, doch das Stichwort גאל («Löser, Anwalt») zeigt, dass es um die Zuwendung Gottes geht. Und auch hier spricht Hiob vom «Sehen» Gottes, und zwar sehr betont – zweimal mit dem Verb חזה («schauen») und ein weiteres Mal mit ראה («sehen»). Beachtenswert ist dabei v.a. die Spezifizierung, Hiob wolle Gott מבשׂרי sehen. Die Deutung dieser Wendung ist strittig, es gibt verschiedene Vorschläge.[12] M.E. ist die Interpretation «aus meinem Fleisch» am wahrscheinlichsten, denn die Alternative «ohne mein Fleisch» (so viele Lexika und z.B. auch die Zürcher Bibel) kann weder auf *nach* den Tod noch auf Hiobs Lebzeiten gedeutet überzeugen; erstes wäre anachronistisch und zweites passt so gar nicht zur hebräischen Anthropologie. Zudem ist die Aussage, dass Hiob Gott «aus seinem Fleisch» sehen möchte, nur auf den ersten Blick seltsam. Während dieser Zusatz für gesunde Menschen überflüssig wäre, weil der Mensch sowieso alles «im» oder eben auch «aus» seinem «Fleisch» macht, weil er ja בשׂר («Fleisch») ist, hat die Bemerkung für einen Menschen wie Hiob, dessen «Fleisch» bzw. Körper im Zerfall begriffen ist, durchaus Bedeutung – insbesondere, wenn es darum geht, dass er Gott «sehen» will. Ein zerschundener Körper nämlich

12 Vgl. Schellenberg: Mein Fleisch (Anm. 2), 112f.

steht nach alttestamentlicher Vorstellung einer direkten Gottesbegegnung im Wege. Besonders deutlich sind diesbezüglich die priesterlichen Texte, die fordern, dass Priester mit Körperbehinderungen keine Opfer darbringen dürfen und Opfertiere mit Missbildungen nicht geopfert werden dürfen (Lev 21,16-24; 22,17-25, beide Male mit dem Stichwort מום, «Makel»). Ähnlich wurde der Körper im alten Orient überhaupt und so auch in nicht-priesterlichen Kreisen als theologisch relevant angesehen – neben Hinweisen auf die Schönheit und Größe von Saul, David und anderer Erwählten (Gen 39,6; Ex 2,2; I Sam 9,2; 10,23; 16,12.18; 17,42; II Sam 14,25; I Kön 1,6)[13] ist hier insbesondere auch auf das auch im Hiobbuch prominente Verständnis zu verweisen, dass Krankheit (wie auch anderes Unheil) eine Strafe für Sünde ist. Im kulturellen Kontext solcher Vorstellungen wünscht sich Hiob nach Hi 19,25-27, dass Gott sich ihm trotz des schrecklichen Zustands seines Körpers (19,20.26) zuwendet.

Mit den Gottesreden kommt JHWH diesem Wunsch nach – und zeigt damit nicht nur Hiob, sondern auch seiner Umwelt, dass er ihn trotz Krankheit einer solchen Begegnung als würdig erachtet. Indem Gott Hiob direkt anspricht, lässt Gott sich von Hiob «sehen» und macht nur schon durch diese Geste klar, dass er ihm gnädig zugewandt ist (33,26). Wie auch im öffentlichen Urteil von 42,7f., dass Hiob anders als die Freunde «recht» geredet habe, sorgt Gott so dafür, dass Hiob sein «Angesicht» wieder «ohne Makel» (מאום) «erheben» kann (11,15; vgl. 22,26). Während die Freunde Hiob beschuldigten und ihn dazu drängten, seine Sünden zu bekennen und umzukehren (11,13f.; 22,21-24), «erhebt» Gott Hiobs «Angesicht» (נשׂא + פנים[14]) ohne solche Schritte Hiobs (42,8f.) und macht damit klar, dass es einen «Makel» in Gottes Augen gar nie gegeben hat. Die Ehre Hiobs ist wiederhergestellt.

3.2 Relativierung der Ehre

Doch das ist noch nicht alles. M.E. geht es im Hiobbuch und besonders in den Gottesreden auch um eine Differenzierung zwischen Ehre und Würde. Heutzutage ist der Unterschied zwischen beidem den meisten selbstverständlich,[15]

13 Vgl. J.A. Loader: Art. Schön / Schönheit, Wibilex, 2010 (permanenter Link: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27269/).

14 Zu dieser Wendung vgl. M.I. Gruber: The Many Faces of Hebrew נשא פנים ‹lift up the face›, ZAW 95 (1983) 252-260; F. Stolz: Art. נשא, THAT II, Gütersloh 41993, 111f.

15 Siehe o. mit Anm. 10.

in der Antike aber war das anders. Wie im Lateinischen (mit *dignitas*) wurde auch in den altorientalischen Sprachen zwischen «Ehre» und «Würde» nicht unterschieden.

Im Hebräischen ist כבד der zentrale Begriff, daneben gibt es weitere Wörter, die zum semantischen Feld von Ehre / Würde gehören (הוד, הדר, נדיבה, יקר, etc.). Die Kontexte, in denen diese Wörter gebraucht werden, zeigen, dass es primär um das geht, was wir mit «Ehre» bezeichnen: einen sozialen Wert, den man erwerben, aber auch wieder verlieren kann, und bei dem die Anerkennung durch andere entscheidend ist.[16] Die alttestamentlichen Texte zeigen, dass das antike Israel zu den Kulturen gehört, in denen (mit der Relationalität und Sozialität des Menschen[17] auch) die Ehre ausgesprochen wichtig ist.[18] Ehre ist dabei stärker als heute «objektiv» verstanden, als etwas, das mit dem Ansehen

16 Vgl. Dietrich: Ehre (Anm. 10), 419f., der Ehre als «sozialen Wert einer Person […], der an der Anerkennung und dem Ansehen dieser Person in der Öffentlichkeit abzulesen ist» definiert.

17 Vgl. J. Dietrich: Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, ZAW 127 (2015) 224-243.

18 Allgemein zu Ehre (und Scham / Schande) im antiken Israel vgl. N. Chibici-Revneanu: Art. Ehre / Scham / Schande (NT), Wibilex, 2010 (permanenter Link: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47875/); Dietrich: Ehre (Anm. 10), 419-452; A. Grund: Art. Scham, in: M. Fieger u.a. (Hg.): Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 347-350; A. Grund: Art. Schmach / Schmähung, Wibilex, 2015 (permanenter Link: http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/26305/); C. Janssen / R. Kessler: Art. Ehre / Schande, in: F. Crüsemann u.a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 97-100; M.A. Klopfenstein: Art. Ehre und Schande (NBL 1), Zürich 1991, 485f.; D. Lambert: Art. Honor, EBR XII, Berlin / Boston 2016, 330-333; K. Neumann: Art. Ehre, HGANT [5]2016, 144-146; J. Plevnik: Art. Honor / Shame, in: J.J. Pilch / B.J. Malina (Hg.): Handbook of Biblical Social Values, Peabody [2]1998, 106-115; R.A. Simkins: Art. Honor, Shame, EDBib, 603f.; J. Stiebert: The Construction of Shame in the Hebrew Bible. The Prophetic Contribution (SOT.S 346), London 2002, 25-86; A. Wilke: Art. Ehre / Herrlichkeit, Wibilex, 2010 (permanenter Link: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16932/). Die bibelwissenschaftlichen Untersuchungen zu Ehre / Schande profitieren von kulturanthropologischen Studien. Viel diskutiert ist v.a. die von Bruce J. Malina (The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology, Atlanta 1981) in die Diskussion gebrachte These einer für den Mittelmeerraum typischen Ehre-Schande-Kultur, die von der nordeuropäischen Schuld-Kultur streng zu unterscheiden sei. Sie ist in vielen Punkten kritisiert worden, zahlreiche Beobachtungen bleiben aber nach wie vor hilfreich. Vgl. den kurzen Überblick bei Chibici-Revneanu: Ehre / Scham / Schande; hilfreich weiter J.K. Chance: The Anthropology of Honor and Shame. Culture, Values, and Practice, Semeia 68 (1996) 139-151; Z. Crook: Honor, Shame, and Social Status Revisited, JBL 128 (2009) 591-611.

des Menschen wesentlich auch sein Sein bestimmt.[19] Entsprechend wird Ehre in der Regel nicht von Würde unterschieden, fallen Ehr- und Würdegefühl zusammen.

Das ist zunächst auch im Hiobbuch nicht anders. Besonders deutlich wird das in zwei Versen, in denen es offenkundig um beides geht: mit der Ehre auch um die Würde. In 19,9 klagt Hiob, dass Gott ihn seiner כבוד (Zürcher Bibel: «Ehre») entkleidet und ihm die Krone vom Haupt genommen habe, und in 30,15, dass seine נדיבה (Zürcher Bibel: «Würde») wie Wind verfliegt und sein Heil wie eine Wolke entschwunden sei.[20] Die Erwähnung der Krone und der Zusammenhang von נדיבה mit נדיב («Edler») zeigen dabei, dass Hiob (auch) den Verlust seiner gesellschaftlichen Stellung beklagt, die Entkleidungsmetaphorik und das Stichwort «Heil» (ישועה), dass ihn dieser Ehrverlust im Innersten trifft. Von Kleidung und Entkleidung ist im Hiobbuch[21] wie im Rest des Alten Testaments[22] auch sonst häufig in Zusammenhängen die Rede, in denen es um den Themenkomplex von Ehre und Würde geht. Manche der Aussagen sind metaphorisch, bei anderen geht es um die Symbolik. So oder so spiegeln sie die im Alten Orient weit verbreiteten Vorstellung eines Zusammenhangs von Körper, Kleidung und Ehre / Würde.[23] Dieser verdient im

19 Vgl. Klopfenstein: Ehre (Anm. 18), 485 («Ausdrucksformen des Wesens […] wie des sozialen Ansehens»); Lambert: Honor (Anm. 18), 330 («The Objectivity of Honor»); Neumann: Ehre (Anm. 18), 144 («eine Art Aura; Hypostasenaspekt»). Vgl. weiter die Semantik der hebräischen Wurzel כבד («Schwere»), der Zusammenhang von Ehre mit Kleidung (siehe dazu u. mit Anm. 21-23) und die von Wilke (Anm. 18) genannten altorientalischen Hintergründe, in denen «Ehre / Herrlichkeit» oft als ein Lichtphänomen beschrieben wird.

20 Ausführlich zu diesen beiden Versen vgl. Frevel: Schöpfungsglaube (Anm. 2), 480-490; van Oorschot: Menschenbild (Anm. 2), 330.

21 Hi 8,22; 9,31; 12,17-19.21; 19,9; 29,14; 40,10; vgl. 1,21; 22,6; 24,7.10

22 Vgl. mit פשט hi. im Alten Testament (so in Hi 19,9) besonders deutlich noch I Sam 19,24; Ez 16,(37.)39; 23,(10.)26(.29); 26,16; Hos 2,5(.12); weiter Stellen wie Ex 28,2; II Sam 10; Sach 3,5; Ps 35,26; 71,13; 93,1; 104,1f.; 109,18.29.

23 Vgl. R.J. Bautch / A. Erickson: Art. Dress. II. Hebrew Bible / Old Testament, EBR 7, Berlin u.a. 2013, 3-8; Dietrich: Ehre (Anm. 10), 422-429; Frevel: Schöpfungsglaube (Anm. 2), 486f.; V.H. Matthews: Art. Cloth, Clothes, New Interpreter's Dictionary of the Bible 1, Nashville 2006, 692-495; R. Müller: Art. Kleidung, in: M. Fieger u.a. (Hg.): Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 268-272; T. Podella: Art. Kleid / Be-, Entkleiden, HRWG 3 (1993), 381-385; ders.: Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt, FAT 15, Tübingen 1996, passim; M.E. Volgezang / W.J. van Bekkum: Meaning and Symbolism of Clothing in Ancient Near Eastern Texts, in: H.L.J. Vanstiphout u.a. (Hg.): Scripta Signa Vo-

Hiobbuch in mehrfacher Hinsicht Beachtung. Insbesondere die Metaphorik von Kleiden und Entkleiden, d.h. Aussagen wie solche, dass jemand in Hoheit «gekleidet» (לבש) ist, seiner Ehre «entkleidet» (פשט hi.) wird oder sich in Schande «hüllt» (עטה), ist zunächst insofern beachtenswert, als sie zeigt, dass Ehre bzw. Schande als so etwas wie eine zweite Haut verstanden ist, etwas, das zu einem Teil eines Menschen wird und dabei nicht nur bestimmt, wie dieser Mensch von anderen wahrgenommen wird, sondern auch, wie er sich selbst fühlt und versteht. Das wiederum erklärt, warum Ehrverlust und Schande als so tiefgreifend empfunden wurden: als alles durchdringende[24] Entwertung, als Verlust der Seinsbestimmung – als Verlust der Würde. Im Hiobbuch verdient die Vorstellung eines Zusammenhangs von Körper, Kleidung und Ehre / Würde darüber hinaus auch darum Beachtung, weil sie Hiob nicht erst beim Verlust seiner Ehre zum Verhängnis wird, sondern bereits zuvor: beim Verlust seiner Gesundheit, der den Ehrverlust (mit)verursachte.[25]

Gegenüber all dem erfährt Hiob in den Gottesreden nun nicht nur insofern Trost, als Gott seine Ehre wiederherstellt, sondern noch sehr viel fundamentaler dadurch, dass Gott ihm klarmacht, dass sein Verständnis von Ehre und Würde verkürzt ist und die Würde bleibt, auch wenn die Ehre abhandenkommt. All das wird nicht explizit ausgesprochen, die Botschaft ist m.E. aber recht deutlich, wenn man etwas zwischen den Zeilen liest.

Bezüglich Ehre sind die Gottesreden für Hiob zunächst eher unangenehm, denn sie machen ihn darauf aufmerksam, dass er schon damals, als er noch gesund und hoch angesehen war, gar nicht so großartig war, wie er selbst dachte. «Ehre» ist ein relativer Begriff, es kommt immer darauf an, mit wem man sich vergleicht. Im Vergleich mit der Herrlichkeit Gottes ist es mit der Herrlichkeit des Menschen nicht weit her, die Ehrunterschiede zwischen den Menschen relativieren sich. Die Ehre / Herrlichkeit Hiobs wird in den Gottesreden zunächst allein schon dadurch relativiert, dass sie Hiob vor Augen führen, dass

cis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J.H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends, Groningen 1986, 265-284, hier 266ff. Zum Hiobbuch auch U. Schmidt: «Augen war ich für den Blinden …» (Hi 29,15). Mensch, Körper und Gesellschaft in Hiob 29 und 30, VT 67 (2017) 87-104, hier 99.

24 Vgl. noch deutlicher die metaphorische Rede vom «Gesättigtsein» mit Schmach (Hi 10,15).

25 Ausführlicher zum Zusammenhang von Würde und Körper im Hiobbuch vgl. Schellenberg: Mein Fleisch (Anm. 2), 104-108. Vgl. auch Frevel: Schöpfungsglaube (Anm. 2), 480-490.

er vom Ausmaß der Schöpfung und vom Handeln Gottes keine Ahnung hat. Darüber hinaus spielen die Reden auch sehr gezielt auf die Frage der Herrlichkeit und Ehre Hiobs an.[26]

Besonders deutlich ist diesbezüglich die zweite Gottesrede (40,6-41,26), in der JHWH über Behemot und Leviatan spricht. Primär geht es dabei darum, dass Gott diese mythischen Chaostiere im Griff hat.[27] Zwischen den Zeilen zielen die Beschreibungen aber auch auf einen Vergleich mit Hiob. In 40,15, wo Behemot eingeführt wird, geschieht dies sogar explizit: «Sieh doch den Behemot, den ich schuf wie auch dich (עמך)». Dass Behemot und Leviatan auch wegen Hiob so ausführlich beschrieben werden, zeigt sich sodann v.a. daran, dass es in diesen Beschreibungen vorrangig um ihre Körper geht und dabei mehrere Aussagen gemacht werden, die an frühere Aussagen über Hiobs Körper erinnern. Besonders auffällig sind die Stichwortparallelen zwischen 6,12 und 30,17 auf der einen und 40,16.18 und 41,15f. auf der anderen Seite. Rühmt Gott die «Kraft» (כח) von Leviatan und Behemot und beschreibt ihre Körper («Fleisch», בשר, und «Knochen», עצם) als so hart wie «Stein» (אבן) und «Bronze» (נחושה) sowie andere Metalle (40,16-18; 41,15f.), so kommt einem unweigerlich Hiob in den Sinn, der Gott daran erinnern musste, dass seine «Kraft» (כח) beschränkt ist (6,12), seine «Knochen» (עצם) vor Schmerz durchbohrt werden (30,17; vgl. 30,30) und sein «Fleisch» (בשר) nicht mit «Stein» (אבן) und «Bronze» (נחוש) mithalten kann (6,12). Erachtet man die Bezüge zwischen diesen Versen nicht einfach als zufällig, muss man Gott entweder mangelndes Feingefühl unterstellen oder aber vermuten, dass Gott Hiob hier ganz bewusst nochmals daran erinnert, dass seine Kraft im Vergleich zu anderen Geschöpfen kläglich ist.[28]

Dass die Gottesreden sehr gezielt auch darauf hinauslaufen, dass Hiobs Herrlichkeit beschränkt ist, zeigen sodann die Aussagen, in denen Hiob mit Gott verglichen wird. Wie bei Leviatan und Behemot kommt Hiob natürlich

26 Zum Folgenden vgl. Schellenberg: Mein Fleisch (Anm. 2), 118-121; in eine ähnliche Richtung auch S.C. Jones: Corporeal Discourse in the Book of Job, JBL 132 (2013) 845-863, hier 860-863.

27 Vgl. O. Keel: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978, 126-156.

28 Auf eine bewusste Parallelsetzung deutet vielleicht auch das Nomen «Scherbe» (חרש) hin, das im Hiobbuch lediglich in 2,8 und 41,22 begegnet – einmal in einer Aussage über Hiob und das zweite Mal in einer Aussage über Behemot.

auch hier sehr schlecht weg. Neben dem allgemeinen Duktus der Gottesreden ist insbesondere der Anfang der zweiten Gottesrede beachtenswert. JHWH fragt hier Hiob, ob er einen «Arm» (זרוע) «wie Gott» (כאל) habe, und fordert ihn dazu auf, «jeden Stolzen» (כל־גאה) mit seinem Blick zu erniedrigen und die «Frevler» (רשעים) zu zertreten (40,9-13). Die Formulierungen lassen keinen Zweifel, dass die Aufforderungen rhetorisch gemeint sind. Hiob ist nicht wie Gott und er beherrscht weder die Stolzen noch die Frevler. Zumindest letzteres hatte Hiob aber für sich in Anspruch genommen: Großmundig hatte er in 29,17 behauptet, in seinem früheren Leben dem «Frevler» (עול) den «Kiefer» (מתלעות) «zerschmettert» (שבר) und seinen «Zähnen» (שן) die Beute entrissen zu haben. Vor diesem Hintergrund horcht man nochmals besonders auf, wenn Gott in der zweiten Gottesrede auch den «Kiefer» (לחי) und die «Zähne» (שן) Leviatans erwähnt (40,26; 41,6) und ihn als «König über alle Stolzen» (מלך על־כל־בני־שחץ) bezeichnet, der auf «alles Hohe» (כל־גבה) herabblickt (41,26). Gott macht in der zweiten Gottesrede explizit klar, dass Hiob Leviatan und Behemot nicht bezwingen kann, und damit implizit auch, dass Hiobs Einschätzung seiner früheren Stärke und Ehre eine Selbstüberschätzung war. Hiob mag sich wie ein König gefühlt haben – so seine Aussage in 29,25 –, gegenüber Geschöpfen wie Leviatan und Behemot hatte er aber auch in gesundem Zustand keine Chance. Und auch im Blick auf menschliche Frevler erweist sich Hiobs Selbsteinschätzung als Selbstüberschätzung: Um diese zu bezwingen, braucht man einen «Arm» wie Gott – einen solchen aber hat Hiob nicht.

Dass es in der zweiten Gottesrede tatsächlich auch darum geht, Hiobs Aussagen über seine Großartigkeit und Erhabenheit in seinem früheren Leben zu relativieren, zeigt sodann besonders deutlich 40,10. «Schmücke dich doch mit Majestät (גאון) und Hoheit (גבה), und kleide (לבש) dich mit Herrlichkeit (הוד) und Pracht (הדר)!», fordert Gott Hiob in diesem Vers auf – und allen Beteiligten ist klar, dass es sich auch hier wieder um eine rhetorische Aufforderung handelt. In Widerspruch zu Ps 8, der darauf zielt, dass der Mensch dank Gottes Zuwendung (ähnlich wie Gott) mit Ehre und Hoheit gekrönt ist (Ps 8,6; vgl. auch 8,2), macht Gott Hiob mit dieser rhetorischen Aufforderung darauf aufmerksam, dass er *nicht* mit Hoheit geschmückt und mit Herrlichkeit gekleidet ist, und an diesem Zustand auch nichts ändern kann. Implizit relativiert Gott damit auch Hiobs Aussagen, er sei früher in Gerechtigkeit und Recht «gekleidet» (לבש) gewesen (29,14), Gott habe ihn dann aber seiner «Ehre» (כבוד) «entkleidet» (פשט hi.) und ihm die «Krone» (עטרה) vom Kopf genommen (19,9).

Gegen Ps 8,6 ist nach Hi 40,10 einzig Gott in Herrlichkeit und Pracht gekleidet, nicht aber der Mensch. Hiobs Einschätzung seiner früheren Herrlichkeit war eine Selbstüberschätzung. Im Vergleich zu anderen Menschen war er in seinem früheren Leben zwar sicherlich in einer Ehrenposition, im Vergleich zu Gott und auch zu Geschöpfen wie Leviatan und Behemot aber hielt sich seine Herrlichkeit schon damals in Grenzen.

3.3 (Wieder-)Entdeckung der Würde

Diese Relativierung der Ehre heißt nun aber nicht, dass Hiobs Würde in Frage gestellt ist. Im Gegenteil: So sehr die Gottesreden Hiobs (frühere) Ehre dekonstruieren, machen sie implizit auch klar, dass er wie alle Geschöpfe eine Würde hat, die mit der Geschöpflichkeit gegeben und damit unverlierbar ist. Im Gespräch mit Hiob geht es dabei um die Würde, die er schon immer hatte und nie verlor, geistesgeschichtlich aber um die Entdeckung, dass die Würde von der Ehre zu unterscheiden ist.

Das Hiobbuch ist nicht die einzige Schrift im AT, in der sich diese Entwicklung spiegelt. In seinem Aufsatz «Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament» hat Jan Dietrich auf einige andere Texte aufmerksam gemacht, in denen sich eine «Entwicklung von der Ehre zur Würde des Menschen» beobachten lässt.[29] Prominent sind Gen 1 und Ps 8, die beiden Texte, in denen der Mensch «royalisiert» wird.[30] Sie sind beachtenswert, weil in ihnen über das Gattungswesen Mensch so gesprochen wird wie sonst nur über einen König. Damit «wird die Vorstellung von der Ehre als einem begrenzten Gut aufgehoben und Ehre [bzw. Würde] als anthropologische Konstante eingeführt»[31]. Dietrich weist weiter auf manche Verse aus dem Proverbienbuch und Texte wie II Sam 6 (David tanzt nackt vor der Lade) und das Esterbuch hin, in denen an herkömmlichen Ehrvorstellungen Kritik geübt wird. Eigens hebt er die Psalmen hervor, «in denen es um die «Entehrung und Wiederherstellung der Ehre des Beters geht»[32], bzw. genauer: um Entehrung durch die Feinde und Wiederherstellung

29 Vgl. Dietrich: Ehre (Anm. 10), 440-446, Zitat: 442.

30 Ausführlich zu diesen Texten vgl. auch A. Schellenberg: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (AThANT 101), Zürich 2011, 29-177.

31 Dietrich: Ehre (Anm. 10), 442.

32 Dietrich: Ehre (Anm. 10), 445.

der Ehre durch Gott. Dietrich hält dazu fest: «Hier scheint eine ‹unsichtbare› Ehrvorstellung auf, derer sich der Beter trotz Anfeindung, Schmach und Tod mit Hilfe seiner Gottesbeziehung versichert, da in dieser Gottesbeziehung des Menschen Ehre liegt (Ps 3,4; 62,8; vgl. 73,24) und zum Vorschein kommt (Ps 16,9; 30,13; 84,12; 91,15; 108,2).»[33]

In diesen Kontext gehört m.E. auch das Hiobbuch. Auch in ihm scheint (implizit) eine Unterscheidung verschiedener Formen von כבוד auf, deutet sich an, dass es neben der Ehre, bei der der Mensch auf die Anerkennung durch andere Menschen angewiesen ist und die er auch wieder verlieren kann, noch eine Würde gibt, die in der Gottesbeziehung begründet liegt und unveräußerlich ist. Relevant sind dabei auch hier wieder die Gottesreden. In ihnen liegt der Fokus bekanntlich nicht auf dem Menschen, geht es vorrangig vielmehr um Tiere und Chaosgeschöpfe. Wenn es dabei also auch um das Thema Würde geht – so die These –, dann nicht allein um die Menschenwürde, sondern um die Würde der Kreatur.[34] Beachtenswert sind dabei nun allerdings zahlreiche Anklänge an Aussagen weiter vorne im Buch. Sie lassen erahnen, dass es in den Gottesreden doch auch ganz spezifisch um Hiob geht.

Wieder verdient hier die zweite Gottesrede besondere Beachtung – allem voran Hi 40,31, wo davon die Rede ist, dass Leviatans «Haut» (עור) malträtiert wird, sowie 40,31; 41,18.20 und einige weitere Verse, in denen es darum geht, dass Behemot und Leviatan Pfeilen und anderen Wurfgeschossen ausgesetzt sind. All das erinnert an Hiob, seine Hautkrankheit (2,4; 7,5; 30,30) und seine Erfahrungen mit Gott, die er wiederholt auch mit Verweis auf Pfeile[35] beschreibt (6,4; 16,13; 34,6).

Angesichts dieser Parallelen zwischen Hiob und den Chaostieren erinnert man sich im Nachhinein an 7,12, denn dort fragte Hiob Gott anklagend, ob er ihn eigentlich für das «Meer» (ים) oder ein «Meerungeheuer» (תנין; vgl. Jes 27,1 in Parallele zu «Leviatan») halte, dass er ihn so bedränge. Ähnlich impliziert auch Hi 14,5 mit der Rede vom «Grenzen» (חק) setzen, die man nicht überschreiten darf, eine Analogie zwischen Mensch (Hiob) und Chaos (Wasser) (vgl. 26,10; 28,26; 38,10). Mit den Gottesreden geben die Verfasser des Hiobbuchs Hiob ein Stück weit Recht. Warum ausgerechnet er wie ein Chaoswesen behandelt

33 Dietrich: Ehre (Anm. 10), 446.
34 Vgl. Krüger: Wie der Wind (Anm. 2), 21.
35 Es werden dabei allerdings unterschiedliche Wörter für «Pfeil» gebraucht.

wird, bleibt offen. So sehr die Verfasser im «Ich» Gottes sprechen, ist ihnen doch bewusst, dass sie nicht alle Fragen beantworten können. Dennoch sind die Gottesreden für Hiob tröstlich – und zwar durchaus auch durch diese Analogie zwischen ihm und den Chaostieren.

Tröstlich sind die Gottesreden grundlegend v.a. darum, weil sie zeigen, dass chaotische Elemente zur Schöpfung dazu gehören, deren Ordnung aber nicht ins Gegenteil verkehren. Wie Othmar Keel überzeugend gezeigt hat, antworten die Gottesreden implizit auf die Vorwürfe Hiobs, die Welt sei chaotisch (Hi 3) und Gott ein «Verbrecher» (9,24; vgl. 40,8).[36] Dabei besteht die Strategie nicht darin, die Existenz chaotischer Elemente zu leugnen, sondern im Gegenteil darin, deren Vorhandensein zu bestätigen und dabei aber auch klar zu machen, dass sie die Ordnung insgesamt nicht ins Chaos verkehren, weil Gott sie im Griff hat. Chaotische Elemente in der Welt sprechen weder gegen die Anwesenheit bzw. Macht Gottes noch gegen Gottes Gerechtigkeit und Güte.

So abstrakt und allgemein gesprochen ist das für Hiob und Menschen in ähnlichen Situationen nur bedingt tröstlich. Anders wird das aber dadurch, dass die Gottesreden auch implizieren, dass das für die Schöpfung im Ganzen Gesagte auch für die einzelnen Geschöpfe gilt: So wie die Chaosgeschöpfe die Schöpfung nicht ins Chaos verkehren, so sind die Wurfgeschosse in ihrem Fleisch zwar vermutlich unangenehm, dabei aber kein Zeichen dafür, dass Gott gegen die Chaosgeschöpfe ist, und auch nicht etwas, das deren Lebensberechtigung in Frage stellte. Hiob und die Leserinnen und Leser des Hiobbuchs können sich an Behemot und Leviatan ein Vorbild nehmen, denn diese lassen sich durch die «Pfeile» in ihrem Fleisch und andere Unannehmlichkeiten nicht aus der Ruhe bringen (vgl. besonders deutlich 40,23; 41,20-21).

Betrachtete man allein die zweite Gottesrede, könnte man die soeben vorgeschlagene Deutung als falsch und / oder zynisch abtun. Die zweite Gottesrede zielt ja gerade auf die Stärke der beiden Chaostiere und darauf, dass sie einzig von Gott im Griff gehalten werden können, während Hiob dazu nicht im Stande wäre. Von daher ist der Vergleich mit Hiob höchst unfair, denn mit übermenschlich starkem Körper lassen sich Pfeilattacken und andere Unannehmlichkeiten natürlich sehr viel leichter aushalten als mit einem menschlichen Körper. Und im Gespräch mit einem Menschen wie Hiob, dessen Körper

36 Vgl. Keel: Jahwes Entgegnung (Anm. 27), zusammengefasst 154-156.159.

krank und im Zerfall begriffen ist, könnte man es geradezu als zynisch empfinden, dass Gott Hiob die Chaoswesen als Vorbild hinstellen sollte.

Dass die vorgeschlagene Deutung vielleicht doch nicht falsch (und auch nicht nur zynisch) ist, ergibt sich, wenn man auch die erste Gottesrede mit in den Blick nimmt. In ihr nämlich wird deutlicher als in der zweiten Gottesrede auch die Schwäche von an sich starken Geschöpfen thematisiert und damit klar gemacht, dass selbst die stärksten Geschöpfe schwach sein können, und zwar ohne dass das ihre Würde in Frage stellte. Beachtenswert ist insbesondere 38,8-11, der Abschnitt, in dem Gott über das Meer spricht – notabene das Element der Schöpfung, das im Alten Orient für das Chaos steht. Das ist auch in diesem Abschnitt der Fall, wie V.10f. zeigen, in denen Gott davon redet, dem Meer eine «Grenze» (חק) gesetzt zu haben. Trotz dieser Anklänge an die Chaoskampf-Vorstellung – die in unserem Zusammenhang auch wegen der oben schon erwähnten Analogie zu Hiob / den Menschen in 7,12; 14,5 beachtlich ist – beschreibt Gott das Meer in V.8f. als ein Kleinkind, spricht von seiner Geburt und seinen Windeln (vgl. ähnlich 38,28f. über den Regen und das Eis). Auch im weiteren Fortgang der ersten Gottesrede wird die Schwäche und Abhängigkeit auch starker Geschöpfe zum Thema – allem voran in 38,39-41 mit den Verweisen auf den Hunger von Löwen und Raben und in 39,14f. mit der Bemerkung über die Gefahr, dass die Eier der Straussenhenne zertrampelt werden. In keinem dieser Verse geht es darum, die als schwach beschriebenen Geschöpfe als minderwertige Schwächlinge darzustellen. Im Gegenteil: Die Beschreibungen zeigen, dass weder Abhängigkeit noch Verletzlichkeit auch nur das Geringste an der Würde dieser Geschöpfe ändert.

Dass auch Schwäche nichts an der Würde der Geschöpfe ändert, hängt nach den Gottesreden damit zusammen, dass die Würde in der Geschöpflichkeit als solcher begründet liegt.[37] Auch wenn das Stichwort nicht fällt, zeigen Beschreibungen wie 39,5-7 und 39,19-22, dass es auch um כבוד geht, und zwar nicht nur im Sinn von «Ehre», sondern auch im Sinn von «Würde». Voller Stolz beschreibt JHWH seine Geschöpfe und macht Hiob auf deren Stärke und Unabhängigkeit aufmerksam. Je nach Geschöpf manifestiert sich die Würde

37 Vgl. Frevel: Schöpfungsglaube (Anm. 2), 471ff. (für das Alte Testament insgesamt, dabei aber primär vom Hiobbuch her argumentierend); C. Frevel: Wie der Tau aus dem Schoss des Morgenrots. Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament, Communio 35 (2006) 120-130, hier 129f.

unterschiedlich; in allen Fällen aber hängt sie sie damit zusammen, dass Gott die Geschöpfe so erschaffen hat, wie sie sind.

Dass es vor aller Stärke und Unabhängigkeit die Geschöpflichkeit ist, die den Geschöpfen ihre Würde gibt, zeigen im Hiobbuch besonders deutlich drei Verse, in denen Schöpfung über die Bekleidungsmetaphorik beschrieben wird. Zu erwähnen ist hier zunächst nochmals 38,9, wo Gott nicht nur von den «Windeln» (חתלה) des Meers spricht, sondern auch davon, ihm ein «Kleid» (לבוש) gegeben zu haben. Ähnlich begegnet die Bekleidungsmetaphorik in den Gottesreden ein zweites Mal in 39,19, wo Gott Hiob rhetorisch fragt, ob er den Hals des Pferdes mit der Mähne «bekleidet» (לבש hi.) habe. Berühmt schliesslich ist die Beschreibung von Schöpfung über die Bekleidungsmetaphorik in der Aussage Hiobs von 10,11: «Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet (לבש hi.), mit Knochen und Sehnen mich durchflochten».[38] So sehr sich die Bekleidungsmetaphorik in einem Schöpfungskontext ein Stück weit aufdrängt – wie besonders der Fall der Mähne des Pferdes deutlich macht –, ist auch hier nochmals an den oben besprochenen Zusammenhang von Körper, Kleidung und Ehre bzw. Würde zu erinnern.[39] Wenn in einem altorientalischen Text davon die Rede ist, dass (ein) Gott Geschöpfe «bekleidet», klingt dabei auch mit, dass (dieser) Gott diese Geschöpfe in eine besondere Stellung erhebt.[40] Im Kontext von Schöpfungsaussagen ist dabei besonders beachtenswert, dass die Aussagen implizieren, dass die Schöpfung selbst eine Art Inthronisation ist. Das ist im Hiobbuch brisant, insbesondere auch durch den Bezug zum Körper: Implizit besagen die Bekleidungsmetaphern im Schöpfungskontext demnach nämlich, dass für die Würde von Menschen (bzw. allgemein von Geschöpfen) weder die Stärke des Körpers noch die (Status und Ansehen spiegelnde) Pracht der (un-metaphorischen) Kleider zentral ist, dass die Würde eines Geschöpfs vielmehr mit der Körperlichkeit als solcher geben ist – mit der von Gott gegebenen «Kleidung», die das Leben als Geschöpf erst ermöglicht.

Hiob selbst war dieser Erkenntnis in Kap. 10 recht nahe. Er hat dann aber aus dem Zerfall seines Körpers geschlossen, dass mit diesem auch seine Wür-

38 Zu Hi 10 und dem Zusammenhang zur Würdethematik vgl. auch Frevel: Schöpfungsglaube (Anm. 2), 490-495.

39 Siehe dazu o. mit Anm. 23.

40 Zum Zusammenhang von Kleidung und Inthronisation vgl. Dietrich: Ehre (Anm. 10), 424f.; Podella: Kleid (Anm. 23), 383; ders.: Lichtkleid (Anm. 23), 12.55-72.119-124.

de zerfällt (19,9). Durch die verschiedenen Anspielungen auf Hiob und die Würdethematik halten die Gottesreden dem entgegen, dass selbst der Zerfall des Körpers der Würde keinen Abbruch tut. Nicht zuletzt darum, weil Geschöpflichkeit ja von Anfang an wesentlich auch Abhängigkeit bedeutet, ändert Schwäche an der Würde nichts.

Offenbar hat Hiob diese Botschaft verstanden – darum kann er in 42,6 formulieren, dass er getröstet ist, obwohl seine Ehre zu diesem Zeitpunkt erst partiell wiederhergestellt und sein Körper nach wie vor in schreckenerregendem Zustand ist.

4. Zum Schluss

Die in diesem Aufsatz vorgeschlagene Deutung des Hiobbuchs wird sicher nicht uneingeschränkte Zustimmung finden, denn vieles liess sich nur zwischen den Zeilen herauslesen und man hätte sich etwas explizitere Aussagen gewünscht. Immerhin aber haben die Ausführungen (hoffentlich) gezeigt, dass es, wenn nicht zwingend so zumindest möglich ist, den Text so zu lesen wie hier vorgeschlagen.

Zusätzliche Plausibilität gewinnt die These dadurch, dass sie bestens zur üblichen Datierung des Hiobbuchs in die Perserzeit passt. Bedeutend in dieser Zeit war zunächst die Leerstelle nach dem Untergang des davidischen Königtums, die es ermöglichte, in neuer Form über Ehre und Würde auch gewöhnlicher Menschen nachzudenken (diesen Zusammenhang zeigen deutlich v.a. Gen 1 und Ps 8 mit der «Royalisierung» des Menschen). Entscheidend war weiter, dass es durch die Eingliederung Judas in das Perserreich zu massiven Veränderungen im Sozialgefüge kam (hohe Steuern, Geldwirtschaft, Neureiche), wobei manche neuen Reichtum und neues Ansehen gewannen, andere aber Status und Ehre verloren. Diese Entwicklungen spiegeln sich auch im Hiobbuch, neben Kap. 29-31 besonders deutlich in 12,17-21. Diese Passage ist in unserem Zusammenhang neben der (Ent-)Kleidungsmetaphorik auch wegen des Stichworts נדיב («Edler»; 12,21) beachtenswert, denn damit ist der Ehr- bzw. Würdebegriff נדיבה aus 30,15 verwandt.[41] Von daher ist die Vermutung naheliegend, dass das Hiobbuch im Kreise solcher «Edler» verfasst wurde, die durch die Entwicklungen in der Perserzeit marginalisiert wurden[42] – das erklär-

41 Vgl. Frevel: Schöpfungsglaube (Anm. 2), 483.

42 Vgl. K. van der Toorn: Sources in Heaven as a Scholarly Construct in Second Temple Juda-

te auch ihr Interesse an der Thematik des leidenden Gerechten. So passt dann auch die Vermutung bestens ins Bild, dass sie, durch den eigenen Ehrverlust mit der Schwierigkeit einer Gleichsetzung von Ehre und Würde konfrontiert, auch vertieft über Ehre und Würde nachdachten und dabei zu realisieren begannen, dass Ehre nicht alles ist, weil es neben ihr noch die Würde gibt.

Sollte die hier vorgeschlagene Deutung Richtiges sehen, verdiente das Hiobbuch auch in heutigen Diskussionen um Fragen der Würde stärkere Beachtung. In solchen Diskussionen wird biblisch in der Regel fast ausschliesslich Gen 1 bedacht. So spannend die Aussagen über eine Gottebenbildlichkeit des Menschen sind, ist das eine Verkürzung, denn im Alten Testament finden sich noch andere Texte, die etwas zu unseren heutigen Reflexionen über die Würde beitragen können.[43] Im Fall des Hiobbuchs seien zusammenfassend drei Aspekte nochmals eigens hervorgehoben: erstens, dass es den Blick nicht auf den Menschen verengt, sondern die «Würde der Kreatur» insgesamt thematisiert; zweitens, dass es die Würde als in der Geschöpflichkeit begründet beschreibt und dabei die Körperlichkeit betont – was konkret ist und auch von solchen nachvollziehbar, die sich nicht als «Bild Gottes» verstehen; und drittens, dass es all das im Blick auf den zerschundenen Körper Hiobs entfaltet und damit klar macht, dass Krankheit und Schwäche der Würde keinen Abbruch tun.[44]

ism, in: U. Hübner / E.A. Knauf (Hg.): Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel / Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag (OBO 186), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2002, 265-277, hier 267f.

43 Vgl. so auch Frevel: Schöpfungsglaube (Anm. 2), 470f.495-497.

44 Vgl. dazu Krüger: Wie der Wind (Anm. 2), 16: «Soll das Elend des Menschen nicht einfach ignoriert oder geleugnet werden, muss [...] die Menschenwürde so konzipiert werden, dass sie vor der *miseria conditionis humanae* nicht sogleich negiert wird. Andererseits muss aber auch die Wahrnehmung und Kritik entwürdigender Ereignisse oder Zustände möglich bleiben, wenn das Elend des Menschen nicht einfach beschönigt oder gerechtfertigt werden soll.»

Abstract

Ausgehend von den Thesen, dass Hiob am Ende des Buchs nicht geheilt wird und dennoch getröstet ist, wird in diesem Aufsatz argumentiert, die emotionale Stabilisierung Hiobs habe damit zu tun, dass in den Gottesreden auch Fragen von Ehre und Würde angesprochen werden. Konkret sind die Gottesreden für die Ehre / Würde-Thematik zunächst insofern relevant, als sie Hiobs Ehre und Würdegefühl wieder herstellen, darüber hinaus aber v.a. auch, insofern sie darauf aufmerksam machen, dass Hiobs vorherige Ehrvorstellungen verkürzt waren und die Ehre nicht alles ist, weil es neben ihr noch die Würde gibt, die mit der Geschöpflichkeit als solcher gegeben ist, und zwar unabhängig von der Stärke und Herrlichkeit eines Geschöpfs. Damit erweist sich das Hiobbuch als ein biblischer Text, der in heutigen Diskussionen um die Würde des Menschen (bzw. der Kreatur) mindestens genauso viel Beachtung verdient wie Gen 1.

Annette Schellenberg, Wien