

Der leidende Mensch im Spiegel des Buches Hiob

Markus Witte

„Der Mensch ist ein fragendes Wesen, *homo quaerens*.

Und der Mensch ist ein leidendes Wesen, *homo patiens*.“¹

Auch wenn der einst von Gott gesegnete und dann von diesem in tiefes Elend gestürzte Hiob sowohl in dem nach ihm benannten Buch als auch in einer bei dem Propheten Ezechiel mitgeteilten Notiz, die Hiob in einem Atemzug mit den exemplarisch Gerechten der Urzeit Noah und Daniel nennt (vgl. Ez 14,14.20), als konkrete, einmalige Einzelgestalt erscheint, so steht sein Name doch als Chiffre für Unglück und Leid schlechthin.

Zutreffend wird bereits im babylonischen Talmud die Vermutung geäußert, dass Hiob selbst nie gelebt habe, dass es sich bei dem vorliegenden Buch also nicht um eine biographische Zusammenstellung eines historisch verifizierbaren Geschehens handele, sondern um einen *Maschal*, eine *lehrhafte Dichtung* oder ein *Gleichnis* (vgl. bBaba Bathra 15a)². Hiob, die Verkörperung des *homo religiosus et ethicus*, der aufgrund und infolge eines innergöttlichen Disputs über Religion und Ethos seinen Besitz, seine Familie und letztlich seine Gesundheit verliert, wird zum Sinnbild des *homo patiens* – und dies nicht erst im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte. Hiob, das ist der leidende Mensch, und zwar schon in dem gleichnamigen Buch selbst, das die spätere jüdische Tradition – wohl aufgrund seiner inhaltlichen Nähe zu den Schöpfungstexten der Genesis, zum narrativen Milieu der Geschichten von den Erzvätern und zu der gleichfalls als mosaisch angesehenen poetischen Meditation über die Zeit

¹ W. Kurz, Der Therapeut als Philosoph. Philosophische Interaktion als Mittel zur Freisetzung von Lebenskunst, in: ders. / F. Sedlak (Hgg.), Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen. Neue Perspektiven, Tübingen 1995, S.325-335, hier: S.325.

² Vgl. L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud. Neu übertragen, Bd. I-XII, 2. Aufl., Berlin 1964-1967, hier: Bd. VIII, S.57.

des Lebens, Psalm 90 – Mose zuschrieb (bBaba Bathra 14b)³ und das nach neueren literaturgeschichtlichen Erkenntnissen in einem längeren Fortschreibungsprozess, gleichsam unter ägyptischem wie unter griechischem Einfluss stehend, in der Zeit vom 5.-3. Jh. v. Chr. entstanden ist.

1. Hiob – Der leidende Mensch

Dass das Buch Hiob am Beispiel des leidenden Gerechten eine gesamt-menschheitliche Ausrichtung besitzt, zeigt sich an drei Punkten:

1. an der literarischen Gattung des Buches,
2. an der programmatischen Eröffnung in Hi 1,1 und
3. an den vor allem in den poetischen Reden Hiobs und seiner Freunde verwendeten Sprachformen.

1.1. Die literarische Gattung des Buches

Das aus einem in Prosa abgefassten Prolog und Epilog (Hi 1,1-2,13; 42,7-17) und einem poetisch gestalteten Streitgespräch zwischen Hiob, drei bzw. vier ihm zum Trost gekommenen Freunden und Gott (Hi 3,1-42,6) bestehende Buch besitzt einerseits punktuelle Parallelen zu vorderorientalischen Dialogdichtungen: Zu nennen sind hier für den mesopotamischen Bereich vor allem die „Babylonische Theodizee“, ein wohl um 800 v. Chr. in die heute vorliegende Gestalt gebrachter und mindestens bis in die hellenistische Zeit immer wieder kopierter und tradierter Dialog zwischen einem leidenden Gerechten und seinem Freund, in dessen Verlauf auch die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes fällt, und für den ägyptischen Bereich „Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele“.⁴ Andererseits finden sich Berührungspunkte zur klassischen griechischen Tragödie, von der sich das Buch Hiob allerdings aufgrund des Fehlens einer fortschreitenden Handlung unterscheidet.⁵

³ L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, Bd. VIII, S.56. In der christlichen Rezeptionsgeschichte spiegelt sich diese Vorstellung im Kanon der syrischen Bibel, der Peshitta, wieder, die das Buch Hiob unmittelbar nach dem Pentateuch und vor dem Buch Josua bietet.

⁴ Vgl. W. von Soden, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, hg. v. O. Kaiser, Bd. 3, Gütersloh 1990, S.143-157, bzw. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, Vol. I: *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley u. a. 1973, S.163-169.

⁵ Die Parallelen zwischen der griechischen Tragödie und dem Hiobbuch sind bereits altkirchlichen Auslegern aufgefallen (z. B. Theodor von Mopsuestia). Sie wurden dann

Dennoch bildet das biblische Hiobbuch ein Werk *sui generis*. Im weitesten Sinn lässt es sich der Gattung der „Auseinandersetzungsliteratur“ zuweisen.⁶ Charakteristisch für diese Gattung ist, dass im Munde fiktiver oder von der Überlieferung vorgegebener Gesprächspartner typische Grundsätze der politischen oder religiösen Tradition mit gegensätzlichen Erfahrungen konfrontiert und dabei Grundfragen der menschlichen Existenz und Daseinsbewältigung paradigmatisch erörtert werden. Die im Dialog auftretenden Figuren sind Problemträger, keine individuell greifbaren oder historisch zu verifizierenden Einzelgestalten.

1.2. Die programmatische Eröffnung in Hiob 1,1

„Es war ein Mann im Land Uz, Hiob war sein Name, und dieser Mann war tadellos und aufrecht und gottesfürchtig und floh vor dem Bösen.“ (Hi 1,1)

Das Buch hebt an wie ein Märchen: „Es war einmal ein Mann, ein jemand, ein *'isch ...*“ Bewusst lautet das erste Wort des Buches, abweichend von der klassischen Erzählweise der hebräischen Bibel, nicht *wajehi* „und es geschah“, sondern *'isch hajah* „es war ein Mann ...“ (vgl. II Sam 12,1; Esth 2,5). Das erste Wort des Buches beginnt mit dem ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets, ein erstes Zeichen dafür, worum es in diesem Buch geht: um Erstes, um Grundlegendes der Existenz. Berücksichtigt man, dass die klassischen hebräischen Erzählungen mit einem historisierenden Narrativ beginnen und dass sich die einzige echte syntaktische alttestamentliche Parallele zu Hi 1,1 in der Eröffnung der Nathan-Parabel in II Sam 12,1 findet, kann man aus diesem Buchanfang

von dem englischen Lordbischof Robert Lowth auf der Basis der aristotelischen Tragödiendefinition (vgl. Aristoteles, Poetik, bes. c.4ff.) grundsätzlich diskutiert (in: *De sacra Poesi Hebraeorum* [1753], Praelectio XXXIII, hier zitiert nach der von E. F. C. Rosenmüller 1815 in Leipzig hg. Ausgabe, S.373ff.) und sind erst in jüngster Zeit – nicht zuletzt aufgrund der gegenwärtigen Tendenz der alttestamentlichen Wissenschaft zur Spätdatierung einzelner Texte und der (Wieder-)Entdeckung der interkulturellen Beziehungen zwischen Griechentum und Vorderem Orient im 1. Jt. v. Chr. – wieder stärker ins Bewusstsein getreten. Gleichwohl fehlt es an neueren einschlägigen Untersuchungen, die das Menschenbild und das Leidensverständnis des Hiobbuches mit dem einzelner griechischer Tragödien, zumal mit dem Aischylos zugeschriebenen „Gefesselten Prometheus“ und mit dem „Philoktet“ von Sophokles einem kritischen Vergleich unterziehen; vgl. dazu knapp U. Simon, *Job and Sophokles*, in: D. Jasper (Hg.), *Images of Belief in Literature*, London u. a. 1984, S.42-51.

⁶ Zum Begriff der „Auseinandersetzungsliteratur“ siehe H. Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, Grundzüge Bd. 8, Darmstadt 1986, S.20ff.

weiterhin schließen, der Autor wolle seine Erzählung bewusst aus dem Horizont der Geschichte herausheben und als Gleichnis stilisieren.⁷

Erstaunlicherweise erfährt der Leser zunächst nicht den Namen des Mannes, dessen Geschick im Mittelpunkt des Buches steht, sondern seinen Herkunftsort. „Es war einmal ein Mann im *Land Uz*“. Aus israelitischer Perspektive handelt es sich bei diesem Mann, unabhängig davon, ob man Uz mit einem gleichnamigen Ort im edomitisch-nordarabischen Raum oder im aramäischen Bereich identifiziert,⁸ um einen Ausländer.

Wagte der Erzähler etwa nicht, das Geschick eines leidenden Gerechten, die Klagen eines Leidenden gegen Israels Gott Jahwe einem Israeliten in den Mund zu legen? Wohl kaum – gehört doch die Klage vor Jahwe, die sich bis zur Anklage gegen den als zornig erfahrenen Gott steigern kann, zu den Grundmustern der alttestamentlichen Gebete: „Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen!“ schreit der Beter von Psalm 22 zu Jahwe und klagt ihn so der Ungerechtigkeit gegenüber dem Frommen an (Ps 22,1f.). „Du hast mich betrogen, verführt und vergewaltigt!“ lässt ein anonymer Dichter den zum Paradigma des leidenden Gerechten erhobenen Jeremia gegen Jahwe rufen (vgl. Jer 20,7). Warum also heißt es, Hiob stamme aus dem Land Uz?

Möglicherweise fühlte sich der Erzähler an eine alte Tradition gebunden, die das im folgenden Geschilderte im Land Uz, sei es nun in Edom oder in Aram, verortete. Das eigentliche Ziel dieser Angabe liegt aber nicht im Bereich der exakten, sondern der symbolischen Geographie. Der Hebräer kennt neben dem Nomen Uz ein gleichlautendes Verb *'uz*, das einen „Plan fassen, raten“⁹ heißt. Dabei handelt es sich um eine Nebenform des auch im Hiobbuch mehrfach belegten Verbs *ja'az* „raten, bera-

⁷ Vgl. dazu schon Fz. Delitzsch, *Das Buch Job, Biblischer Commentar über das Alte Testament*, IV/2, Leipzig 1876, S.43, und in neuerer Zeit R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies, Moreshet Series II*, New York 1978, S.10. Die antike griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta, verstärkt diesen gleichnishaften Charakter, wenn sie das Buch mit der Formel *anthropos tis an* („Es war einmal ein Mensch ...“) beginnen lässt (vgl. Lk 16,1; 16,19).

⁸ Zum edomitisch-nordarabischen Uz vgl. Gen 36,28; Jer 25,20; Thr 4,21, zum aramäischen Uz vgl. Gen 10,23; 22,21 und zur ausführlichen Diskussion der geographischen Verortung von Uz siehe J. Lévêque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, ÉtB, Paris 1970, Bd. I, S.87-90.

⁹ Vgl. Jes 8,10; Jdc 19,30.

ten“.¹⁰ Die beiden Verben *ʕz* und *jaʕz* hängen eng mit dem Nomen *ʕzah* „Rat, Ratschluss, Plan“ zusammen, das im Hiobbuch eine zentrale Rolle spielt.¹¹ Demzufolge heißt es zu Beginn des Buches Hiob: „*Es war einmal ein Mann im Land des Ratens.*“ So weiß der Leser schon nach den ersten Worten, worum es im folgenden gehen wird: um ein grundlegendes Rätsel der Existenz.

Zunächst wird sich Jahwe mit dem Satan *beraten* (Hi 1,6-12), dann wird Hiobs Frau dem Dulder *raten*, Gott zu segnen und zu sterben (2,9f.). Schließlich werden Hiob und seine Freunde einander *raten* und gemeinsam *rätself* (3,1-28,28; 29,1-37,24), bevor endgültig Jahwe den kosmischen *Ratschluss* skizziert (38,2) und sich Hiob in diesen *Rat* einfügt (42,3). Und letztlich *rät* der Leser – denn er hat die aktive Rolle der fortlaufenden *Enträtself* der schrift- und buchgewordenen Klage Hiobs (19,23f.; 31,35). Zutreffend schrieb bereits Maimonides (1135-1204) in seinem „Führer der Unschlüssigen“, dass der Verfasser des Hiobbuches mittels der Verwendung des Homonyms *ʕz* schon zu Beginn der Lektüre den Leser auffordere, das im Buch Hiob enthaltene Gleichnis zu erwägen, die darin enthaltenen Lehren zu erfassen, diese zu verstehen und den wahren Glauben zu sehen.¹²

Erst in einem zweiten Atemzug erfährt der Leser den Namen des Helden: „*Hiob* war sein Name“. In Alliteration mit dem Eröffnungswort des Buches *ʕsch* heißt die Hauptfigur *ʕjob*.¹³ Bei diesem Namen handelt es sich um einen seit dem 2. Jt. v. Chr. in zahlreichen semitischen Sprachen belegten Personennamen, der soviel bedeutet wie „Wo ist mein (göttlicher) Vater?“ oder „Wo ist der (göttliche) Vater?“. Der Name gehört dem Typ des Satznamens an, der eine Bitte um Gottes heilvolle Nähe darstellt: „Hiob“ steht so schon von seinem Namen her für das nach Orientierung, nach Selbstvergewisserung und nach Sinn fragende Geschöpf. Hiob, das

¹⁰ Vgl. Hi 3,14; 12,17; 26,3.

¹¹ Vgl. Hi 5,13; 10,3; 12,13; 18,7; 21,16; 22,18; 29,21; 38,2; 42,3.

¹² Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung u. Kommentar v. A. Weiß. Mit einer Einleitung v. J. Maier, Philosophische Bibliothek Bd. 184, Hamburg 1995, S.131.

¹³ Die im protestantischen Bereich übliche Wiedergabe des Namens *ʕjob* mit Hiob geht auf Martin Luther zurück, der mit dem anlautenden „H“ wohl den konsonantischen Charakter des hebräischen Aleph (ʕ) wahren wollte.

ist der nach dem Sinn seiner Existenz, nach dem Sinn seiner Lebensgemeinschaft und nach dem Sinn des Kosmos fragende Mensch.

„Wo ist mein göttlicher Vater?“ – Wo ist der Schöpfer, der Garant von kosmischer und individueller Ordnung, der Stifter und Erhalter von Gerechtigkeit im Leben des einzelnen und der Welt? Wo ist die sinnstiftende Größe? Das sind Grundfragen einer auf Gott bezogenen Existenz; das Hiobbuch ist „Rede von den ersten Dingen“. Nur den einen Namen teilt der Erzähler mit, wir erfahren nichts über den Namen des Vaters oder der Sippe Hiobs. Erst in einem historisierenden Nachtrag der Septuaginta wird Hiob mittels Gleichsetzung mit dem in Gen 36,33f. (vgl. I Chr 1,44f.) genannten Jobab genealogisch verortet. Doch im hebräischen Original fehlt jede Einordnung Hiobs in einen Stammbaum, die sonst so typisch für eine althebräische Erzählung ist (vgl. Gen 11,26-29). Hiob, der jemand (*isch*) aus dem Land des Ratens (*uz*), ist keine Figur der Historie, auch nicht der fiktiven, sondern des protologischen Gleichnisses. Diesen protologischen Charakter unterstreicht dann auch die Angabe, Hiob sei „groß unter den Ostleuten (*bne qädäm*) gewesen“ (Hi 1,3). So wird Hiob mittels des doppeldeutigen hebräischen Wortes *qädäm*, das ausgehend von seiner Grundbedeutung „vorne“ sowohl in einem lokalen Sinn den Osten als auch in einem temporalen Sinn die Vorzeit, besonders die weit entlegene Vorzeit, bezeichnen kann, in der Tiefe der Ordnung stiftenden und Paradigmen setzenden mythischen Urzeit verortet.

Für hebräische Ohren klingt in dem Namen *'ijob* aber auch das Wort *'ojeb* „Feind“ an, so dass Hiob als Programmname für „der Feind (Gottes)“ bzw. „der (von Gott) Angefeindete“ verstanden werden kann (vgl. bBaba Bathra 16a und bNidda 52a-b).¹⁴ An „Hiob“ wird so – neben der Erfahrung der Ferne Gottes („Wo ist der Vater?“) – die Erfahrung der Feindschaft Gottes illustriert: „Warum verbirgst du dein Antlitz und rechnest mich als Feind (*'ojeb*) für dich?“, lässt der Dichter den Gemarterten Gott entgegenrufen (Hi 13,24, vgl. 33,10).

Der Koran hat darüber hinaus den Namen Hiob (*'ajub*) mit dem arabischen Wort *'awab* „umkehren, büßen“ verbunden, so dass Hiob der exemplarische Büßer ist (vgl. Sure, 38,44).

Auch wenn die Zusammenstellungen mit dem hebräischen Wort *'ojeb* („Feind“) und mit dem arabischen Wort *'awwab* („büßen“) keine philolo-

¹⁴ L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, Bd. VIII, S.63 bzw. Bd. XII, S.518f.

gisch zutreffenden Ableitungen sind, so eröffnen sie doch für das Verständnis des Hiobbuches Lesehorizonte, die bereits von den ältesten Tradenten der Hiobüberlieferung intendiert sein dürften und die zeigen, dass Hiob als Protagonist für *den* Menschen in bestimmten Situationen und Dispositionen steht.

1.3. Die Sprachformen der Hiobdichtung

Die wesentlichen Sprachformen und Redegattungen des poetischen Teils des Hiobbuches stammen aus der Welt der Weisheit und des Kultes des antiken Israel. Hinzu kommen vereinzelte Sprachformen aus juridischem Kontext. Allen drei genannten Bereichen, 1. der auf Erfahrung und Tradition beruhenden Lebensweisheit, 2. der rituell gestalteten Religion und 3.) dem Recht, ist gemeinsam, dass sie versuchen, menschliches Leben zu organisieren, zu stabilisieren und dieser Orientierung zu schenken.

Dies zeigt sich besonders deutlich einerseits an den weisheitlichen Sentenzen, die vor allem die Reden der Freunde durchziehen: Vor der doppelten geistigen Annahme einer Entsprechung von persönlichem Handeln und persönlichem Schicksal sowie einer empirisch nachweisbaren, von Gott garantierten gerechten Weltordnung wollen sie zu einem gelingenden Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft anleiten.¹⁵

Dies ergibt sich andererseits aus den vornehmlich in Reden Hiobs gebrauchten psalmistischen Sprachformen, die ihren ursprünglichen Verwendungsort im Bitt- und Klagegebet bzw. im Gotteslob haben.¹⁶ Zumal die aus dem Klagegebet sowie der Vergänglichkeitsklage entlehnten Elemente in einzelnen Reden Hiobs, die in ihrer Anwendung auf den Leidenden als Aufruf an Gottes Barmherzigkeit dienen, bieten eine grundsätzliche Beschreibung alttestamentlicher Anthropologie: der Mensch erscheint als ein von Gott geschaffenes und auf diesen bezogenes, gleichsam endliches Wesen, das angesichts von Lebenskürze und Vergänglichkeit auf Lebensfülle hofft, die sich in einer unversehrten Beziehung zu Gott, zum nächsten gesellschaftlichen Umfeld und zur eigenen Person realisiert.¹⁷

¹⁵ Vgl. Hi 4,7f.; 8,3-6; 11,11f.; 22,23-26; 36,5-7 u. v. a.

¹⁶ Vgl. Hi 3,11ff.; 10,18ff.; 13,24ff.; 17,11ff.; 19,13ff.; 30,16ff. bzw. Hi 9,5ff.; 12,7ff.; 26,5ff.

¹⁷ Vgl. Hi 7,1f.7-10.17f.; 10,9-12; 14,1ff.

Sowohl die von den Freunden vorgeführten Interpretationen von Hiobs Schicksal mittels einer sich auf die Erfahrung berufenden Lebensweisheit als auch die im Munde Hiobs vorgetragenen Klagen über sein Leid, über seine ihm im Leid fremd gewordene Umwelt und über den von ihm als Urheber seines Leidens erfahrenen Gott tragen den Charakter einer Reflexion über die *conditio humana* angesichts des Mannes Hiob aus dem Land Uz. Dass dieser als „frommer und aufrichtiger, gottesfürchtiger und das Böse fliehender Mann“ (vgl. Hi 1,1), ja als analogieloses Vorbild eines Gottesknechts (vgl. 1,8) ins Leid gerät, verschärft das im Buch verhandelte Problem der Gerechtigkeit Gottes, nimmt dem Werk aber nichts von seinem grundsätzlichen Charakter, ein Lebensbuch und ein „Buch vom Sinn des Leidens“¹⁸ zu sein. Eine seiner wesentlichen Funktionen besitzt das Buch – in allen seinen literargeschichtlich nachweisbaren Redaktionsschichten – darin, zum rechten Verhalten im Leiden anzuleiten.

2. Deutungen des Leidens im Buch Hiob

Zwar unterscheidet die ganzheitlich orientierte, auf einer synthetischen Lebensauffassung beruhende Anthropologie des Alten Testaments (und des Alten Orients) nicht in derselben Weise wie die Moderne zwischen einem physischen, psychischen oder geistigen Leiden, sondern sieht den Menschen jeweils in seiner Gesamtheit als Leib, Seele und Geist leiden. Gleichwohl umfasst das Leiden Hiobs sowohl in seiner Ursache als auch in seiner Konsequenz die genannten Aspekte des Leidens. Der Verlust der Habe, der nächsten Verwandten und der körperlichen Integrität, die daraus resultierende Entfremdung von der sozialen Umwelt, die den von Gott Geschlagenen meidet, weil sie fürchtet sich zu infizieren, die sich einstellenden Fragen nach Gründen für die Not und die verzweifelten Versuche, die aktuellen Leidenserfahrungen mit traditionellen Lebensdeutungen in Beziehung zu setzen und in die eigene Gottesbeziehung einzuschreiben – all das macht die Fülle des Leidens Hiobs aus, die einerseits die Schwere des Schicksals Hiobs verdeutlichen soll, andererseits mannigfaltige Kontaktstellen zur Identifikation bietet.

¹⁸ So der treffende Untertitel der mit einer knappen Kommentierung versehenen Übersetzung des Buches Hiob, die der von 1921-1927 in Gießen lehrende Alttestamentler Hans Schmidt (1877-1953) erstellt hat (Tübingen 1927).

Die Fülle des Leids provoziert eine Fülle an Deutungen des Leids. Literargeschichtlich auf unterschiedliche Autoren und Redaktoren rückführbar, stehen diese im heute vorliegenden Hiobbuch in einem spannungsvollen Dialog, der sein Ziel erst in dem allein schon sprachlich schwer zu deutenden als Gottesrede stilisierten Urteil findet:

„Und Jahwe sagte zu Eliphaz, dem Themaniter: Mein Zorn ist entbrannt über dich und über deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht recht (*nekonah*) über mich (*elaj*) geredet wie mein Knecht (*be-'abdi*) Hiob.“ (Hi 42,7)¹⁹

2.1. Die Deutungen des Prologs

Für die Verfasser²⁰ des narrativen Rahmens sind der Urheber von Hiobs Leid, das Ziel des Leids und der Umgang mit diesem eindeutig. Hiobs Schicksalsschläge (Hi 1,13-20) stammen von Gott selbst, sie dienen einem Test der Belastbarkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch und münden angesichts des Gotteslobs dessen, der alles aus Gottes Hand nimmt (1,21), in der doppelten Restitution des Dulders (42,11-17). Vor allem die später eingefügten Himmelsszenen (1,6-12; 2,1-6), die – zur Entlastung Jahwes – den Satan als Versucher Gottes und des Menschen

¹⁹ Umstritten sind vor allem die drei Fragen, ob 1. *elaj* mit „über mich“ oder „zu mir“ zu übersetzen ist, 2. *nekonah* adverbial im Sinne von „richtig, recht“ oder als Objekt „Richtiges, Rechtes“ zu verstehen ist und 3. der Lesart des Codex Leningradensis (B19A), der den gängigen kritischen Textausgaben der Biblia Hebraica zugrunde liegt, *ke-'abdi* „wie mein Knecht“ oder der in einzelnen Handschriften belegten Variante *be-'abdi* „über meinen Knecht“ zu folgen ist. Zu einer ausführlichen Diskussion der philologischen Probleme und zu einer Alternative zu der von mir gebotenen Übersetzung siehe M. Oeming, in: ders., / K. Schmid, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, S.121-142.

²⁰ Auf die vielschichtige Literargeschichte der Rahmenerzählung kann hier nicht näher eingegangen werden. In einer älteren, wohl noch nicht mit der Dialogdichtung verbundenen Fassung, dürfte der heutige Rahmen als „Hiobnovelle“ (Grundschrift) nur Hi 1,1a.2-4.13-21; 42,11a. b-17 umfasst haben. Die wohl mehrschichtigen Erweiterungen in Hi 1,1b.5.6-12.22; 2,1-10.11-13; 42,7-10 stehen in Zusammenhang mit der redaktionellen Verbindung der Dialogdichtung (Hi 3-42,6) und der „Hiobnovelle“ und gehen erst auf eine sehr späte Redaktionsschicht zurück; vgl. dazu M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin u. New York 1994, S.190-192, sowie mit Modifikationen V. Maag, Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982, und W.-D. Syring, Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte, Diss. theol. Marburg 1998.

und als Verursacher der Leiden Hiobs auftreten lassen,²¹ sowie das literargeschichtlich davon abhängige Gespräch zwischen Hiob und seiner Frau unterstreichen die bereits in der Grundschrift des Prologs erkennbare Rückführung von Hiobs Leid auf Gott selbst (vgl. 1,21 mit 2,3 bzw. 2,10):

„Und er (sc. Hiob) sagte zu ihr (sc. seiner Frau): 'Wie eine von den Törichten redest du. Wenn wir auch das Gute von der Gottheit empfangen haben, sollen wir dann nicht auch das Böse von ihr empfangen?'" (Hi 2,10)

Der Weise weiß um die Ambivalenz Gottes: es ist derselbe Gott, der baut und niederreißt, der schlägt und verbindet, der Leben schenkt und Leben nimmt – töricht ist, wer von Gott nur das Gute erwartet oder wer Gottes Existenz leugnet (vgl. Ps 14,1). Denn entweder wird er der Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht oder er entmachtet Gott, indem er das Böse aus dessen Wirkungsbereich ausgliedert und einer widergöttlichen Macht zuordnet. Für den weisen Gottesknecht Hiob aber ist die von (seinem) Gott gesetzte Wirklichkeit komplex und paradox zugleich. Gutes und Böses – in Gestalt eines Merismus beschreibt der Dichter eine Ganzheit. Zwei polare Begriffe beschreiben die Fülle: Gutes und Böses meint einfach alles. Weil für Hiob alles von Gott gewirkt wird, muss auch sein Leiden von seinem Gott kommen, vor dem er sich völlig entblößt sieht und an dem er dennoch als an seinem Grund festhalten muss: Hiob fürchtet Gott tatsächlich grundlos (vgl. Hi 1,9). Der einzige Grund seiner Gottesfurcht ist Gott selbst.

„In all dem verfehlte sich Hiob nicht mit seinen Lippen“, konstatiert der Dichter (Hi 2,10).

Ob in dem betonten Abschlusswort „mit seinen Lippen“, das zudem gegenüber dem parallel konstruierten Summarium in 1,22 überschießt, impliziert ist, Hiob habe zwar nicht mit Worten, wohl aber „mit dem Herzen Gott geflucht“ (vgl. 1,5), bleibt offen. Allerdings spricht die alttestamentli-

²¹ Zu einer analogen Verschiebung der innergöttlichen Verantwortlichkeiten vgl. die Erzählung von der „Bindung Isaaks“ in Gen 22 mit ihrer aus Qumran bekannten relecture 4Q225 (= 4QpsJuba): „Und danach wurde Abraham ein Sohn geboren und er gab ihm den Namen Isaak. Und der Fürst der Anfeindung kam zu Gott und feindete (sattam) Abraham im Blick auf Isaak an. Da sagte Gott zu Abraham: Nimm deinen Sohn, den Isaak, deinen einzigen, den du liebst und bringe ihn mir als Brandopfer dar ...“ (4Q225, Frag. 2, I, 9-10; vgl. Jub 17,15-16; Texte aus Qumran werden hier und im folgenden zitiert nach: F. García Martínez / E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls, Study Edition, I-II*, Leiden u. a. 2000).

che (und antike) Vorstellung vom Weisen, der seine Lippen, d. h. seine Sprache, jederzeit im Griff hat, eher dafür, hier ein Pendant zu 1,22 zu sehen:

„Wer seinen Mund hütet, bewahrt sein Leben, wer seine Lippen aufsperrt, hat Verderben.“ (Prov 13,3, vgl. Prov 21,23; Jak 3,2)

Auch nach dem zweiten Schlag gibt Hiob Gott keinen Anstoß: Hiob, der Aufrichtige (*jaschar*, Hi 1,1) bewährt sich im Leiden.

Die Deutung, die der Prolog dem Leiden damit gibt, ließe sich dann in die These überführen: *Leiden dient der Bewährung*. Rechter Umgang mit dem Leiden hieße demzufolge, dieses aufrecht zu ertragen.

2.2. Die Antworten der Freunde

Bereits die erste (literargeschichtlich sehr komplexe) Rede des Eliphaz von Teman (Hi 4-5) bietet nicht nur das kompositionelle und argumentative Grundmuster aller in Kap. 4-22 vorliegenden Freundesreden,²² sondern auch die drei wesentlichen Deutungen, die sich dann mit unterschiedlicher Intensität durch die Reden der weiteren Gesprächspartner verfolgen lassen.

Wenn es – so die grundlegende Ausgangsposition des Eliphaz – 1. zwischen dem moralischen und religiösen Verhalten eines Menschen einerseits und dessen persönlichem Schicksal andererseits eine direkte Entsprechung gibt (vgl. 4,7-9) und wenn sich 2. aus dem persönlichen Geschick eines Menschen auf dessen moralisches und religiöses Verhalten zurückschließen lässt (vgl. 5,2-7), dann ist Hiobs *Leiden eine Strafe*

²² Kompositionell teilen die Freundesreden in Kap. 4-22 das Muster, dass auf einen einleitenden Teil, der sich in der zweiten Person Singular direkt an Hiob wendet, ein Hauptteil folgt, in dem die Situation Hiobs generell vor dem Hintergrund der traditionellen Weisheit reflektiert wird, bevor in einem abschließenden Teil eine direkte Applikation der weisheitlichen Weltansicht auf Hiob und Mahnungen an den Leidenden erfolgen. Typisch für die Freundesreden in den Kap. 4-22 ist weiterhin, dass einzelne zentrale Begriffe aus der vorangegangenen Hiobrede rezipiert und mit einem neuen Bedeutungsgehalt wieder verwendet werden. Dabei zeigt sich, dass der Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden weniger linear, als vielmehr meditativ-kreisend und spiralförmig verläuft. Die später in die Hiobdichtung eingefügte dritte Rede Bildads in Kap. 25 und die sekundären Reden Elihus in Kap. 32-37 weisen ein davon abweichendes Kompositionsschema auf (vgl. dazu M. Witte, Vom Leiden zur Lehre, S.59ff., bzw. H.-M. Wahl, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37, BZAW 203, Berlin u. New York 1993, S.143ff.).

Gottes, und zwar eine Strafe entweder für offenbare oder für verborgene Sünden. Begleitet wird diese Vorstellung von der doppelten theologischen Überzeugung, dass Gott 1. gerecht ist und jedem Menschen weltimmanent vergilt und 2. barmherzig ist und auf Buße und Gebet des Menschen reagiert.²³

In der ersten Rede des Eliphaz nur in einer Sentenz angesprochen, von dem Dichter der Elihureden dann aber breit entfaltet,²⁴ findet sich die mit der Deutung des Leidens als Bewährung bzw. als Strafe verwandte Interpretation, *Leiden diene der Erziehung*:

„Siehe, glücklich ist der Mensch, den Gott zurechtweist,
und die Zucht des Allmächtigen verwirft nicht.“ (Hi 5,17)

Die Erfahrung, dass Leiden den Menschen reifen lassen kann, ist hier zu der Überzeugung verdichtet, Leiden sei prinzipiell ein pädagogischer Akt.²⁵

Diesen beiden Deutungen des Leidens, die grundsätzlich mit der Möglichkeit relativer Gerechtigkeit des Menschen vor Gott rechnen, hat ein späterer Redaktor in Hi 4,17-19 und dann an zwei weiteren kompositionell herausragenden Stellen der Dichtung (15,14-17; 25,4-6) das Motiv der geschöpflichen Unwürdigkeit des Menschen zur Seite gestellt:

„Kann ein Mensch vor Gott gerecht sein
oder ein Mann rein vor seinem Schöpfer?
Wenn er schon auf seine Knechte nicht vertraut
und an seinen Boten Anstößiges findet,²⁶
um wie viel mehr dann an den Bewohnern von Lehmhäusern
deren Fundament im Staub gründet,²⁷
die man wie eine Motte zerdrückt?“ (Hi 4,17-19)

²³ Vgl. Hi 5,8; 11,13ff.; 34,11 und besonders eindrücklich in der ersten Rede Bildads in 8,3-6.

²⁴ Vgl. besonders die erste Rede des Elihu in Hi 33,12ff.

²⁵ Die griechische Übersetzung des Hiobbuches unterstreicht diesen Aspekt, indem sie das hebräische Wort *musar* („Zucht“) mit dem Begriff *paideia* („Erziehung“) wiedergibt und damit die in der Forschung häufig anzutreffende Rede von der „Leidenspädagogik“ begründet (vgl. z. B. H.-M. Wahl, *Der gerechte Schöpfer*, S.72 u. ö.; kritisch dazu: M. Oeming / K. Schmid, *Hiobs Weg*, S.83).

²⁶ Gemeint sind jeweils die Engel vgl. Hi 15,15; Ps 103,21 sowie 1QS XI,8; 1QHa IX,22; CD-B XX,8 (zu den letztgenannten Texten siehe die Ausgabe von F. García Martínez / E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, I, S. 96f.; 164f.; 578f.).

²⁷ Metaphorisch für die geschöpfliche Konstitution des Menschen.

Hier nun wird das *Leiden als ein Existential* verstanden. Es gründet in der geschöpflichen Bedingtheit des Menschen, die ihn nicht nur aufgrund seiner Endlichkeit, sondern auch seiner moralischen und religiösen Minderwertigkeit wesentlich von Gott als dem allein Heiligen unterscheidet. Hiob erlebt, dieser Deutung zufolge, an seiner Person das an sich jedem Menschen zustehende Geschick. Dass dieses ausgerechnet Hiob trifft, während andere verschont bleiben, dient – so die Logik der Verfasser dieses Motivs – einerseits der Betonung von Gottes absoluter Souveränität, andererseits – vor dem Hintergrund der Stilisierung Hiobs im Prolog als analogielosem Frommen – der Unterstreichung von Gottes Heiligkeit. Hiob, der schlechthin Heile (so die Grundbedeutung des zumeist mit „fromm“ übersetzten Wortes *tam*, Hi 1,1), Hiob, das tadellose Opfertier, leidet nach dieser Vorstellung dann auch um Gottes willen:

„Und wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott
 und wie kann rein sein ein von einer Frau Geborener?
 Wenn selbst der Mond nicht hell ist
 und die Sterne nicht rein sind in seinen Augen,
 um wie viel weniger ist es dann der Mensch, das Gewürm,
 und das Menschenkind, die Made.“ (Hi 25,4-6)

Natürlich erhebt sich auch hier, wie bei der Deutung des Leidens als Erziehungsmaßnahme Gottes, die Frage nach der dahinter stehenden Theologie – und weiter, vorausgesetzt, diese Theologie rede authentisch von Gott – nach dem Wesen Gottes selbst, der offenbar zur Darstellung seiner absoluten Macht und Heiligkeit die totale Ohnmacht und Zerbrochenheit seines Geschöpfes braucht. Hiob selbst wird diese Fragen im Verlauf des Dialogs mit den Freunden stellen.

2.3. Die Fragen Hiobs

Die von den Freunden vorgetragenen Deutungen seiner Situation als Folge eines Straf- oder Erziehungshandelns Gottes vermögen Hiob nicht zu überzeugen. Dem Verständnis seines Leidens als gottgeschickter Strafe steht das Bewusstsein eigener Unschuld entgegen (Hi 9,21.35). Den Hinweis auf die göttliche Erziehungsmaßnahme kontrastiert Hiob mit der Beschreibung des Übermaßes seines Leidens, das ihn an den Rand des Todes gebracht hat (7,3-6). Der Verknüpfung seines Leidens mit der grundsätzlichen, geschöpflich bedingten inferioren Disposition vermag Hiob letztlich zuzustimmen – allerdings erst *nach* der Gottesrede, die den Satz von der kreatürlichen Unwürdigkeit des Menschen in ein neues

Licht stellt (Hi 42,1-6). Bis sich der leidende Hiob zu dieser Erkenntnis durchzuringen vermag, durchziehen Fragen seine Reden.

Nach einem sieben Tage und sieben Nächte währenden Schweigen (Hi 2,13), das Constantin Constantius *alias* Sören Kierkegaard (1813-1855) zu dem Ausruf veranlasste

„Hiob! Hiob! O Hiob! Hast du wirklich nichts andres gesprochen als diese schönen Worte: der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt? [vgl. Hi 1,21] Hast du nicht mehr gesagt? Bist du in aller deiner Not dabei geblieben, nichts zu tun als sie zu wiederholen? Warum schwiegest du sieben Tage lang und sieben Nächte, was ging da in deiner Seele vor?“²⁸,

schreit Hiob in die Dunkelheit seines Leids den Fluch über den Tag seiner Geburt (3,2ff.). Der Hiob der Dichtung hat anderes gesagt als der des Prologs. Dem Fluch über den Geburtstag, der nichts anderes ist, als der Wunsch, die von Gott gesetzte Zeit zu manipulieren,²⁹ folgt die *Frage nach dem Grund des Lebens* (3,11.20), die abgelöst wird von den *Fragen nach dem Grund des Leidens* (7,20), *nach der Gerechtigkeit Gottes* (9,20ff.) und *nach dem Menschen selbst* (7,17f.; 14,1ff.):

„Was ist der Mensch, dass du, Gott, ihn großziehst
und dass du dein Herz auf ihn richtest,
auf dass du ihn heimsuchst alle Morgen
und ihn jeden Augenblick prüfst?“ (Hi 7,17f. in Umkehrung von Ps 8,5)

Gerade diese letzte Frage zeigt, worum es in den Fragen des Leidenden letztlich geht: um die Identität des Menschen – und um die Identität Gottes. Der leidende Hiob, der leidende Mensch, sieht durch das Leid sich selbst und sein Sinngefüge in Frage gestellt und fragt daher. Der Leidende fragt; er fragt sich selbst, seine Nächsten und die Größe, die er als Grund und Ziel seines Seins versteht – und sei diese das Nichts.

2.4. Die Antworten Gottes

„Und Jahwe antwortete Hiob aus dem Sturmwind und sagte.“ (Hi 38,1)
Erstmalig taucht in der Hiobdichtung – abgesehen von dem sekundären Vers 12,9 – in der Einleitungsformel der Gottesrede der Eigenname des alttestamentlichen Gottes auf. Allein mit dieser Verwendung des Gottes-

²⁸ S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1955, S.68.

²⁹ Vgl. dazu M. Witte, *Beobachtungen zum Verhältnis von Zeit und Leid im Buch Ijob*, in: F. Sedlmeier (Hg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, Würzburg 2003, S.399ff.

namens ist angedeutet, dass nun die Lösung des in der Dichtung angelegten Problems erfolgt. Mit der Wendung „aus dem Sturmwind“ wird die folgende Rede in ein Theophaniegeschehen eingebettet (vgl. Jes 29,6; Ez 1,4). In Umkehrung zur Entrückung Elias, den Jahwe im Sturmwind gen Himmel holt (vgl. II Kön 2,1.11), entrückt sich Jahwe hier selbst und holt Hiob auf der Erde ein. Der Sturm kennzeichnet hier wie in Jer 23,18-20 (*par.* Jer 30,23; Nah 1,3) Jahwes Erscheinen zum Gericht. So gibt bereits die Überschrift der ersten Gottesrede den Interpretationsrahmen für alles folgende an. Jahwe erscheint zum Gericht. Er stellt sich Hiob – damit realisiert sich die von Hiob in seinen Klagen verbalisierte Hoffnung auf die unmittelbare Gottesbegegnung (vgl. Hi 19,25f.; 23,3ff.; 31,35-38). Doch der, der Gott zur Rede stellen wollte, erfährt sich nun selbst als der von Gott Gefragte. Entgegen der zuweilen in der Forschung vertretenen Deutung der Gottesrede, dass es bei ihr nicht um den Inhalt, sondern um das Faktum gehe, dass also allein die Begegnung Hiobs mit Gott die Lösung bedeute,³⁰ kommt es auch auf die Worte Gottes selbst an. Wie im Sinaigeschehen (vgl. Ex 19-20) die Epiphanie Jahwes und die Kundgabe des Dekalogs untrennbar zusammengehören, so bilden auch hier die Offenbarung Jahwes in Schau und Wort eine Einheit. Hi 38,1 zeigt tatsächlich, „wie der unendliche Gott sich dem Menschen aus kleinstem Raume offenbart“.³¹

„Wer verdunkelt den göttlichen Rat (*'ezah*) mit Worten ohne Wissen?“ (Hi 38,2).

Gottes Rede beginnt mit einer Frage. Der Mensch, der Gott direkt begegnet, sieht sich in seiner Existenz von Gott in Frage gestellt. Der Begriff *'ezah* gibt das Leitthema der folgenden Fragen an. *'ezah* bezeichnet – vor allem in prophetischen Texten des Alten Testaments – den geheimnisvollen *Geschichtsplan Jahwes* (vgl. Jes 46,10).³² Dieser Plan schlägt sich sowohl im Ablauf der Geschichte nieder als auch in der individuellen

³⁰ Vgl. F. Hesse, *Hiob*. ZBK. AT 14, Zürich 1978 (21992), S.12.

³¹ Anani b. Lassar, *Gen. r.* 4,4; zitiert nach I. Wiernikowski, *Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch*. I. Teil, Breslau 1902, S.69. Im Hintergrund dieser Deutung dürfte ein Spiel mit den hebräischen Begriffen *se'arah* („Sturm“) und *sa'arah* („Haar“) stehen.

³² Vgl. weiterhin Jes 5,19; 19,17; 25,1; 28,29; 44,26; Jer 49,20; 50,45; Mi 4,12; Ps 33,11; 106,13.

Biographie (vgl. Ps 73,24; 1QS XI,18-22).³³ Wenn aber hinter allem, was geschieht, Gottes Plan steht, dann hat alles auch einen von Gott gewirkten Sinn – auch das Leiden Hiobs. Wer dies bestreitet, verdunkelt, wie der Hiobdichter Jahwe in Rekurs auf Hiobs Eingangsfluch (vgl. Hi 3,4) sagen lässt, Gottes Plan. Die dann folgenden Verse der Gottesrede (38,4ff.) sind letztlich nur noch Konkretionen des Geschichtsplanes Gottes.

Doch bevor der Dichter Jahwe das Spektrum der Schöpfung vor Hiob ausbreiten lässt, erfolgt noch ein ironischer Rückgriff Jahwes auf Hiobs Herausforderung zum Rechtsstreit in Hi 31,35-38: Der, der Gott selbst wie ein Herzog nahen wollte (31,37), soll sich jetzt wie ein Held (*gäbär*, 38,3; 40,7, vgl. 3,3,23) zum Streit mit Gott rüsten.

Auf den ersten Blick scheinen die Reden Gottes aus dem Wettersturm (Hi 38,1ff.) weder auf die Fragen Hiobs nach dem Grund und der Dauer seines Leidens, noch auf die vielfältigen Antworten der Freunde einzugehen. Die ausführliche Beschreibung des Kosmos und seiner souveränen Lenkung, exemplifiziert an Gottes Macht über das mythisch verklärte Flusspferd (Behemot, 40,15-24) und Krokodil (Leviatan, 40,25-41,26), scheinen nur das im vorangegangenen Dialog mehrfach berührte Thema von Gottes Macht als Schöpfer und als universaler Richter auszumalen und zu vertiefen.³⁴ Eine genauere Lektüre zeigt aber, dass die Gottesreden 1. sehr eng mit der Dichtung, insbesondere mit der Eingangsklage Hiobs in Kap. 3, verbunden sind und 2. eine über die Deutung des Leidens Hiobs in den Freundesreden hinausgehende Interpretation enthalten. So steht im Zentrum der Gottesreden die Zurückweisung der Anfragen Hiobs an den Schöpfergott und der Bestreitung von Gottes Macht über die Zeit, mit denen die Hiobdichtung begonnen hatte (3,2ff.). Hiobs Negation des Schöpferwortes „es werde Finsternis“ (Hi 3,4 vgl. Gen 1,3) und der Wunsch des Leidenden, die Zeiten umzukehren (Hi 3,5ff.), werden durch die Abschreitung des Kosmos, seiner gottgestalteten Phänomene und der

³³ Vgl. weiterhin 4Q511 Fragm. 48,1 und dazu M. Witte, Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod. Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24-26, in: ThZ 58 (2002), S.21ff.

³⁴ Aus diesem Grund fehlt es bis heute nicht an Stimmen in der Forschung, die Gottesreden seien sekundär und die ursprüngliche Dichtung habe mit Hiobs Herausforderung Gottes zum Rechtsstreit geendet, vgl. P. Volz, Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger), SAT III/2, Göttingen 1911, S.78ff.; modifiziert bei F. Hesse, Hiob, S.11f.

in ihm geltenden; von Gott gesetzten Zeiten aufgehoben. Damit wird nicht das Leiden Hiobs selbst aufgehoben, wohl aber in eine neue Beziehung gesetzt. Gott verfügt über die Zeit – sei es über die kosmische Zeit, sei es über die individuelle Lebenszeit. Damit ist Gott aber auch der Herr über Leben und Tod. Dies soll Hiob, der in der Gottesrede durch die Tiefen und Höhen der Erde geführt, der mit Gottes Macht konfrontiert und dessen Stellung vor Gott relativiert wird, anerkennen. In den von Gott räumlich und zeitlich strukturierten Raum soll Hiob sich und sein Leid einfügen. Eine explizite Antwort auf die Frage Hiobs nach dem Grund seines Leidens gibt die Gottesrede nicht. Leiden erscheint als *Mysterium*, das sich einer letzten Erklärung entzieht. Es hat aber seinen Ort in der von Gott gestalteten Welt und hebt die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nicht auf: Leiden hat Sinn; diesen zu entdecken, ist Aufgabe des Leidenden selbst. Nur er selbst kann diesen entdecken, nur er selbst kann die Antwort auf die Frage nach seinem Leiden, ja die Frage, die das Leiden selbst stellt, geben – dies zeigt das Scheitern der verordneten Antworten der Freunde ebenso wie die Befragung Hiobs durch Gott. In den Fragen Gottes entdeckt Hiob, den Sinn seines Leidens, der wohl darin besteht, Gott genauer kennen zu lernen:

„Und Hiob antwortete Jahwe und sagte:
Vom Ohrenhören hatte ich von dir gehört,
doch jetzt hat mein Auge dich gesehen.

Darum verwerfe ich und bereue,

weil ('al)³⁵ ich Staub und Asche bin.“ (Hi 42,1.5-6)

Das Leiden hat Hiob, „den Menschen hellsichtig und die Welt durchsichtig“³⁶ gemacht: „jetzt hat mein Auge dich gesehen“ (Hi 42,5, vgl. 19,26).

³⁵ Das vieldeutige hebräische Wort 'al wird hier zumeist im Sinn von „auf“ übersetzt und der Halbvers dann als Bußritus gedeutet (vgl. Jes 58,5; Jer 6,26; Jon 3,6; Est 4,1.3; Dan 9,3). Für die hier vorgeschlagene kausale Übersetzung und die Interpretation als Zustimmung Hiobs zu seiner geschöpflich bedingten Distanz zu Gott vgl. Hi 30,19; Gen 18,27; IQHa XVIII,5 sowie die Wiedergabe von Hi 42,6 in der Septuaginta („Ich aber halte mich für Staub und Asche“).

³⁶ V. E. Frankl, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, SP 1223, durchgesch. Neuausgabe, München 1990, S. 330f.

3. Zusammenfassung

In seiner vorliegenden hebräischen Gestalt enthält das Buch Hiob die Deutungen des Leidens als Strafe Gottes, als Bewährung des Frommen, als Erziehung, als Existential und als Mysterium. Ansatzweise findet sich die Vorstellung eines stellvertretenden Leidens für Gott (s. o.) und für den Menschen (Hi 42,7-10).³⁷ Gemeinsam ist allen diesen Deutungen, dass sie Leiden nicht als sinnlos ansehen.

Die wesentliche Lehre des Buches Hiob ist es, den leidenden Menschen zur bewussten Einstimmung in sein Leiden zu führen. Wie das Buch Hiob zeigt, gehören dazu sowohl das Schweigen als auch das Klagen, sowohl das Meditieren und Reflektieren als auch das Bitten und Rechten. Entscheidend ist aber, wie sich der Leidende selbst in der Begegnung mit der seiner Existenz sinngebenden Instanz zu seinem Leiden und zu dieser verhält. Damit bestätigt sich von seiten der Exegese die von Viktor E. Frankl vorgetragene These, „dass das Leiden selber eine Frage ist, dass wieder wir es sind, die da gefragt werden, dass der leidende Mensch, der *Homo patiens*, der Befragte ist: er hat nicht zu fragen, sondern er hat zu antworten, er hat die Frage zu beantworten, er hat die Prüfung zu bestehen – er hat das Leiden zu leisten“³⁸. Wie diese Antwort im einzelnen ausfällt, ist weder vorherzusehen, noch zu machen oder gar zu normieren, wesentlich ist, dass sie gegeben wird, und zwar vom Leidenden selbst. So lehrt das Buch Hiob, dass der Mensch als fragendes und als leidendes Wesen ein zur Antwort gerufenes ist: Dem *homo quaerens et patiens* muss der *homo respondens* zur Seite treten.

³⁷ Vgl. dazu die Entfaltung von Hi 42,8f. im Hiob-Targum aus Qumran (11QTglob XXXVIII,1-2) und im pseudepigraphen Testament Hiobs c.42,8; 43,1-4 (übersetzt von B. Schaller, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hg. v. W. G. Kümmel, Bd. III, Gütersloh 1979, S.362f.).

³⁸ V. E. Frankl, *Der leidende Mensch*, S.385.